



MAGYAR  
VALLÁSTUDOMÁNYI  
TÁRSASÁG

ISBN 978-963-87696-7-1



9 789638 769671



Közvetítő • Tanulmányok Hoppál Mihály 75. születésnapjára



## Közvetítő

### Tanulmányok Hoppál Mihály 75. születésnapjára

**Közvetítő** – latin eredetű kifejezéssel: mediátor. Szinte mindenhol a világon, a hagyományos társadalmak vallási gyakorlatának nélkülözhetetlen szereplője az olyan, gyakran természetfeletti képességűnek tartott specialista, akinek az emberi és a transzcendens világ közötti kommunikáció képezi a sajátos feladatát. Ilyen „hivatal” betöltője a sámánság is – a most 75 esztendőes Hoppál Mihály egyik fő kutatási területe.

Tágabb értelemben közvetítő maga a kutató, a publikáló, az előadásokat tartó és tanító tudós is, aki letűnt nemzedékek ismereteit, hiedelmeit, szokásait, a hajdani kultúra feledés fenyegette elemeit tárja fel, s örökíti át a következő generációk reménybeli múlta-érzékeny képviselői – leendő közvetítői, őrzői számára.

E kötetben a barátok és – a tudományos eredmények közvetítése terén – pályatársak olyan írásokkal köszöntik háromnegyedszázados jubileuma alkalmából Hoppál Mihályt, amelyek kapcsolódnak az ő kutatói érdeklődéséhez, az általa művelt tematikához.



Közvetítő

---

Tanulmányok Hoppál Mihály 75. születésnapjára



# Közvetítő

Tanulmányok Hoppál Mihály 75. születésnapjára

*Szerkesztette:*

Czövek Judit – Szulovszky János

Magyar Vallástudományi Társaság  
Budapest, 2017





MAGYAR  
VALLÁSTUDOMÁNYI  
TÁRSASÁG

Kiadja a Magyar Vallástudományi Társaság  
<http://silver.drk.hu/MVT>

ISBN 978-963-87696-7-1

Első magyar nyelvű kiadás 2017.

© *A szerzők*

© *Czövek Judit – Szulovszky János*

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás, a nyilvános előadás, a rádió-  
és televízióadás, valamint a fordítás jogát, az egyes fejezeteket illetően is.

Borítóterv, tipográfia és nyomdai előkészítés:  
*Szulovszky János*

A címlap Hoppál Mihály: *Szuszék avagy lélekőrző szekrény c.*,  
a hátlap Hoppál Mihály: *Circus vitae c.* festményének a felhasználásával készült.

Reprodukció:  
*Bognár Szilvia*

Nyomdai munkálatok:  
*Robinco Nyomda, Budapest*  
Felelős vezető:  
*Kecskeméthy Péter*

Printed in Hungary



Közvetítő – latin eredetű kifejezéssel: mediátor. Szinte mindenhol a világon, a hagyományos társadalmak vallási gyakorlatának nélkülözhetetlen szereplője az olyan, gyakran természetfeletti képességűnek tartott specialista, akinek az emberi és a transzcendens világ közötti kommunikáció képezi a sajátos feladatát. Ilyen „hivatal” betöltője a sámánság is – a most 75 esztendőes Hoppál Mihály egyik fő kutatási területe.

Tágabb értelemben közvetítő maga a kutató, a publikáló, az előadásokat tartó és tanító tudós is, aki letűnt nemzedékek ismereteit, hiedelmeit, szokásait, a hajdani kultúra feledés fenyegette elemeit tárja fel, s örökíti át a következő generációk reménybeli múlta-érzékeny képviselői – leendő közvetítői, őrzői számára.

E kötetben a barátok és – a tudományos eredmények közvetítése terén – pályatársak olyan írásokkal köszöntik háromnegyedszázados jubileuma alkalmából Hoppál Mihályt, amelyek kapcsolódnak az ő kutatói érdeklődéséhez, az általa művelt tematikához.

2017. szeptember 29. Mihály napján

a szerkesztők







*Sámánok nyomában*







## Nonlokalitás és a sámáni tudatállapot

### Mi a sámánság? Ki a sámán?

„...gyakorlatilag minden sámán maga határozza meg mit ért sámánizmuson”.<sup>1</sup>

Evtizedekre visszatekintve az emberiség egyik első spirituális tevékenységét a sámánság képviseli. A sámáni gyakorlatot csak a halottak tiszteletének kultusza előzhette meg, amire egyes *Homo sapiens* koponyaleleteken megfigyelhető emberi gondoskodás jelei, vagy néhány neandervölgyi temetkezési hely elrendezésének régészeti bizonyítékai utalnak.<sup>2</sup>

A sámán kifejezés az evenki (tunguz) népcsoport *šamas* szavából származik, ami „izgatott vagy emelkedett állapotban lévő” jelent. A szó gyökerei valószínűleg a „megismer/tud” tunguz igéhez nyúlnak vissza. Valóban, a törzsi kultúrákban az a kifejezés, melyet a sámánjaikra használnak, általában arra a személyre utal, aki „tudó” és ismeri vagy látja a láthatatlant. A „sámánizmus” terminust a nyugati antropológusok a tunguz népcsoport, valamint a szomszédos területen lévő szamojédek, mongolok és török népek tradicionális vallási gyakorlatára használták először. Jelen szerzők az ’izmus’ helyett a ‘ság’ végződésű szóhasználatot preferálják.<sup>3</sup> Később a kifejezés széles körben elfogadottá vált és jelentése általánosan elterjedt minden olyan törzsi személyre vonatkoztatva, aki a gyógyítás mellett egyéb speciális feladatot lát el közösségében, pl. a vajákosra, kuruzslóra, varázslóra, mágusra és látnokra.<sup>4</sup> Az összes utóbbi kifejezés bizonyos konnotációval terhelt és nem igazán alkalmas azoknak a törzsi gyógyítóknak a meghatározására, akikkel ebben az esszében foglalkozni szándékozunk.

Az ősi sámáni gyakorlatról a legtöbb ismeretet a közép- és észak-ázsiai, észak-európai, észak-, közép- és dél-amerikai, valamint az afrikai és polinéziai törzsek antropológiai vizsgálataiból szereztük.<sup>5</sup> Ezen tanulmányok alapján számos interkulturális hasonlóság válik szembeötlővé, ami megnyilvánul a sámán központi szerepében a közösség életében, a sámáni világnézetben (annak háro-

---

\* A szerzők pszichiáterek a Debreceni Egyetem Pszichiátriai Klinikáján: Frecska Ede (klinikaigazgató), Kovács Attila (szakorvos), Jeges Balázs és Gajdos Ágoston (szakorvosjelöltek). Kapcsolat: efrecska@hotmail.com.

<sup>1</sup> Hultkrantz 1996. 27.

<sup>2</sup> Az is lehetséges, hogy mindezek a spirituális tevékenységek együtt, párhuzamosan fejlődtek ki.

<sup>3</sup> Hoppál 2013.

<sup>4</sup> Vitebsky 1996.

<sup>5</sup> Narby–Huxley 2001.



mosztatóságában) és gyakorlatban (pl. transzindukció). Mindezek megengedik, hogy óvatos általánosításokkal élhessünk ennek a tradíciónak a tárgyalásakor.

Esszénk szempontjából lényeges, hogy a sámáni világnézet szerint az univerzumnak két birodalma van: a „látható dolgok” és a rejtett, „nem-látható dolgok” világa. A természeti és természetfeletti világ közötti különbségtétel nyugati találmány, mivel a sámáni tradíció nem von éles vonalat e kettő között. „A sámán számára nincs természetfeletti világ. Csak természetes világ létezik látható és láthatatlan dimenzióival”.<sup>6</sup> Ebbe a holisztikus megközelítésbe belefér a sámáni kozmosz háromosztátúsága: az Alsó, a Középső és a Felső Világ rétegeivel. Ez a háromrétegű kozmológiai struktúra alapvetően egyetemes, bár mindig találunk kivételeket. A „látható dolgok” földje csak a Középső Világhoz tartozik, ami szintén tartalmaz rejtett területeket, hasonlóan a másik két réteghez, amelyek teljes mértékben a „nem-látható dolgok” birodalmába tartoznak.

Hivatkozva Mircea Eliadéra,<sup>7</sup> a sámán az a férfi vagy nő, aki belép egy eksztatikus, módosult tudatállapotba a ritmikus dobolás, csörgés vagy más ütőhangszer segítségével. Néhány helyen, mint Dél-Amerikában pszichoaktív növényeket használnak a megváltozott tudatállapot eléréséhez („narkotikus sámánizmus” Eliade szerint). Eksztatikus állapotában, a sámán a „nem-látható dolgok” világába, a „nem-hétköznapi” valóságba<sup>8</sup> utazik (lélekreplés), annak céljából, hogy lelki segítőkkel, erőállatokkal találkozzon és személyes útmutatást, felhatalmazást kapjon, valamint gyógyító segítséghez jusson a közösség szolgálatához. Az ausztrál bennszülöttek az „Álomidő” birodalmának hívják a tág értelemben vett valóság eme szeletét. Ez számos törzsi kultúra által úgy ismert, mint a Szellemvilág, vagy a kelta hagyományok szerint a Másvilág. A sámán az a képzett utazó, aki tudja, hogyan léphet be és tájékozódhat a sámáni tudatállapot (STÁ) világában bizonyos rituálék és vajákos módszerek segítségével.<sup>9</sup>

A sámánszertartások alapvető eleme egy vagy több monoton érzékszervi – többnyire akusztikus (hallási) és proprioceptív (izomérzékeléses) ingerlés fenntartása a megszokott, átlagos érzékelési helyzetből való kibillentés szándékával azért, hogy egy nem szokványos érzékelési állapot alakuljon ki. Az eksztatikus transzállapot előidézésével megnyitják a gyógyító személy érzékelését a „nem-látható dolgok” világára. A kalahári *kungok* tánca órákig tart, mialatt gyakran rituális testhelyzeteket vesznek fel.<sup>10</sup> A lappföldi számiak, még régebben a lappok, monotonon kántálnak (*joik* ének), az ausztrál bennszülöttek didzseridun játszanak és a Közép-Ázsia *Bön Po* sámánjai harangokat kongatnak, mindegyik esetben az elme nem átlagos érzékelési állapotának elérése céljából.<sup>11</sup>

---

<sup>6</sup> Alberto Villoldo, idézi: Ingerman–Wesselman 2010. 3.

<sup>7</sup> Eliade 2001.

<sup>8</sup> Castaneda 1971.

<sup>9</sup> Harner 1997.

<sup>10</sup> Goodman 2003.

<sup>11</sup> Ingerman–Wesselman 2010.



Néhány elektroencefalográfias (EEG) tanulmány mutatott rá arra, hogy a sámáni dobolásnak akusztikus irányító (*driving*) hatása van, amiben a neuronális kisülések száma felveszi a dobolás ritmusát az alacsony frekvenciájú nagy amplitúdójú théta tartományban,<sup>12</sup> illetve az alacsony frekvenciájú (7 Hz) dobolásnak tudatmódosító hatása van.<sup>13</sup> A théta 4-7 Hz frekvenciatartományon belül, vagy ahhoz közeli dobolási ritmus a transzállapothoz kötődik,<sup>14</sup> és „nem szokványos viselkedést figyeltek meg, ami a ritmikus dobolás központi idegrendszerre való hatásának eredménye”.<sup>15</sup> Régóta ismert, hogy az akusztikus *driving* (hallás útján történő vezérlés) általánosan használt módszer a disszociatív (hipnotikus) állapotok eléréséhez.<sup>16</sup> Vizuális élmények könnyen felidéződnek théta állapotban különösen, ha a két agyfélteke szinkron aktivitásban van.<sup>17</sup> Azonban azt is megjegyezték,<sup>18</sup> hogy a sámánszertartások nem kizárólag a monoton ritmusra támaszkodnak, hanem állandóan változó stimulusokat is alkalmaznak. Az akusztikus *driving*-al szemben a vizuális ingerlés segítségével kialakított optikus vezérlés (stroboszkóp hatás) jóval ismeretebb az irodalomban. Az aktív éber hipnózis meg jó példa a proprioceptív (a testből, elsősorban az izmokból eredő) ingerlés által indukált transzra.<sup>19</sup> Azonban az STÁ eléréséhez nem csak fiziológiai technikák használatosak. A beállítódás részeként a hagyományos sámáni kozmológia értékeket közvetít a *setting* (helyzet) fizikális komponenseihez (például dobolás és táncolás) a célból, hogy a profán (hétköznapi) érzékelés keretei fellazuljanak és beálljon a STÁ, ami nem a végső célja a ceremóniának, hanem közvetett, és arra szolgál, hogy megnyíljon a Szellemvilág, a „nem-látható dolgok” világa.<sup>20</sup>

## A sámánutazás: a lélekrepülés

A sámáni gyakorlatban központi jelentőségű a sámánutazás, avagy a lélekrepülés, amit a testen kívüli élmények egy sajátos formájaként foghatunk fel. A sámánutazáskor a sámán lelke – úgymond – elhagyja testét, elindul az Alsó, Középső vagy a Felső Világba. A lélekutazás célja: felismerni és kezelni a betegséget, megtalálni elveszett tárgyakat, fellelni a vadat, felfedezni a rejtőzködő ellenséget és távolba látás révén megismerni az ellenség viselkedését, jövőbe látni, jövendőlni, vagy tudást nyerni növényektől és állatoktól. Például Szibéri-

---

<sup>12</sup> Jilek 1982

<sup>13</sup> Symmons–Morris 1997.

<sup>14</sup> Neher 1961.

<sup>15</sup> Neher 1962. 159.

<sup>16</sup> Prince 1968.

<sup>17</sup> Frecska et al. 2003.

<sup>18</sup> Rouget 1985.

<sup>19</sup> DeVos et al. 1999.

<sup>20</sup> Azaz kinyíljon a *belső szem*.



ában gyenge vadászidényben a tunguz sámán szembesül a vadászok kérésével a vad megkeresésére. Dobilási technikát használva, transzba esik, hogy információt szerezzen arról, hogy mi segíti a közösség vadászait.<sup>21</sup> A Kalahári sivatagban a *kung* törzs férfi tagjai elhagyják településüket vadászat céljából, amely két naptól két hétig tarthat. A sikeres vadászat zsákmányának feldolgozásához a hátramaradottnak előre fel kell készülniük, és akik „dobtávíró” nélkül is megteszik a szükséges előkészületeket még jóval a vadászok felbukkanása előtt.<sup>22</sup> Kolumbiában a *kamsá* sámán úgy nyer tudást egy ismeretlen növényről, hogy annak leveleit hozzáadja a pszichoaktív *yajé* főzethez, ami a felső Amazonas-medence hallucinogén szent itala.<sup>23</sup> A sámán megissza a főzetet, STÁ-ba kerül, találkozik a növény szellemével, és tanítást kap tőle. Az ismeretlen növény felfedi magát a *yajé* vagy *ayahuasca* összetevői a *Banisteriopsis caapi*, *Diplopterys cabrerana*, vagy *Psychotria viridis* segítségével. Ezeket a növényeket az Amazonas mentén nagy tudású tanítókként tisztelik. Arra a jezsuitáktól átvett alapkérdésre: „Honnan tudod, amit tudsz?”, a dél-amerikai törzsek tagjai a nyugati gondolkodás számára teljesen szokatlan és meglehetősen váratlan választ adnak: „Minden tudásunkat a növényektől kaptuk”.<sup>24</sup> Vajon csak metaforikus válasz lenne ez? Elemzésünk ennél mélyebbre próbál hatolni a következőkben. Még egy példa a világ más részéről: pszichopomp tevékenységként a hawaii *kahuna* útba igazíthatja az elhunyt lelkét, hogy hitrendszerük szerint merre is kell mennie a halál után.<sup>25</sup>

Miközben a sámán a közösség szolgálatában tevékenykedik, a munkája nem mindig altruista gyakorlat: a sámánok képesek ártani másoknak, ha felbérelik őket, vagy megteszik saját érdekből is.<sup>26</sup> Ahol van erő vagy hatalom, ott megvan a lehetősége, hogy valaki visszaéljen ezekkel. Másrészt egy autentikus, mesteriségéhez értő sámán gyógyítónak jól összefogott, „rendezett” sötét oldala van (árnyéka a jungi terminus szerint), és a *trickster* archetípus számos jellemvonásával bír.<sup>27</sup> A *trickster* nem egészen az *'irgalmatlan szamaritánus'* megfelelője.

A sámáni hagyományok szerint, a kutakodó sámánnak segítséget és információt, szellemi lények vagy elhunyt ősök („nem-hétköznapi” entitások) szolgáltatnak, akiktől a sámán tanácsot kér, vagy azt cselel, akár küzdelemmel csi-

---

<sup>21</sup> Diószegi 1998.

<sup>22</sup> Burnham 2011.

<sup>23</sup> Bristol 1966.

<sup>24</sup> Narby 1999.

<sup>25</sup> Wesselman 2011.

<sup>26</sup> Nem minden sámánkutató értene egyet azzal, hogy a sámán egyben fekete mágiát gyakorló varázsló is. Felfogásukban a két funkció elkülönül egymástól. A fő különbség az volna szerintük, hogy a sámán a közössége nevében dolgozik, ami egyfajta kötelezettség. A varázsló annak a személynek vagy csoportnak a nevében dolgozik, akik felbérlik őt. Azonban a sámánok és a varázslók számos hasonló eljárást alkalmaznak. Egyrészt a sámánok képesek számos gonosz dolgot elkövetni. Másrészt a varázslók tudnak jóindulatúan viselkedni. Nem mindig egyszerű meghatározni a különbséget.

<sup>27</sup> Szemben számos *new age*-es túljóságos-túlfényes „angyallátóval”.



karja ki. Ami megkülönbözteti a sámánt a médiumtól az, hogy a sámán az utazás során megőrzi az éberség bizonyos fokát, fenntartja a kontrollt a mentális képességei felett, teljes mértékben képes tájékozódni a „nem-hétköznapi” valóságban, és a visszatérés után az élményeivel kapcsolatban pontos emlékképei vannak. Az STÁ nem öntudatlan állapot, hanem egy formája a fókuszált és kiterjesztett tudatosságnak, egyfajta meditációhoz közeli állapot, amiben a résztvevő szándékosan eltávolítja figyelmét az érzékszervi észlelés felől egy másfajta „input” irányába. Ez az input nem a külső valóságból ered, hanem belülről jön, a belső én archetipikus alakokkal és nem evilági entitások által benépesült világából. Úgy tűnik, hogy a STÁ minden látszólagos szubjektivitása ellenére afferens (input orientált) és efferens (output orientált) célokat egyaránt szolgálhat. Ugyanis transzállapotában a sámán azzal a szándékkal lép kapcsolatba ezekkel a szellemi lényekkel, hogy információt kapjon tőlük, vagy rávegye azokat különböző feladatok megvalósítására.

Az STÁ fókuszált tudatos jelenlétében a sámán befolyásolja a „nem-hétköznapi” valóságot azért, hogy változást indukáljon a mindennapi világban.<sup>28</sup> Egyik lábával a „látható dolgok” világában, a másikkal a „rejtett birodalomban” áll, miközben a tangibilis (tapintható) anyagi realitás és a láthatatlan szellemvilág között közvetít. Ez a közvetítő szerep különbözteti meg a sámánt a többi gyógyítótól, pl. az orvosságos embertől. Az utóbbi gyógyhatású növényekkel kapcsolatos kiterjedt tudására alapozva gyógyító szertartást végezhet, de aktivitása a látható világra korlátozódik. Miközben majdnem minden sámán gyógyító személy is valamilyen szinten, ez fordítva már nem teljesen igaz. Csak a sámán feladata az, hogy találkozzon másvilágbeli entitásokkal és szellemekkel annak érdekében, hogy eleget tegyen terápiás kötelezettségének, és legfőbb aktivitása (a sámánutazás!) a szellemvilágban zajlik.

A beavatás – ami rendkívül fontos lépés a sámán képzésében – teszi a sámánt látnokká, és felkészíti őt arra, hogy navigálni tudjon, és kockázatot vállalhasson a „nem-látható dolgok” világában. A sámáni gyógyítás archetípusa a sebzett gyógyító alakja.<sup>29</sup> Sebeket elszenvedni, és pozitív kimenettel traumatizálódni (ezt manapság poszttraumás növekedésnek hívjuk) a beavatás szerves része. Számos törzsi hagyomány szerint minél nagyobb az elszenvedett seb, annál nagyobb az így nyert gyógyító erő is.<sup>30</sup> Az első szerző (F. E.) véleménye szerint az az alapvető különbség a sámáni és modern orvoslás között az, *hogy a sámán képes a szenvedést a gyógyítás szolgálatába állítani.*

---

<sup>28</sup> Stevens–Stevens 2004.

<sup>29</sup> Joan Halifax, idézi: Hoppál 2007. 27.

<sup>30</sup> Diószegi 1998.



## A sámán mint a reintegratív információ közvetítője

A fentieket áttekintve és összefoglalva, a sámánok lényegében hírvivők és reintegrátorok, akik olyan információt hordoznak oda-vissza a látható és „nem-látható” világ között, amely által rendet teremtenek közösségük életében, rekonstruálják azt és reintegrálják a környezetbe. A sámánság négy fő jellemzője: 1) a sámán be tud lépni egy specifikus módosult tudatállapotba, a STÁ-ba, ha ilyen szándéka van.; 2) ennek az STÁ-nak a középpontjában a „nem-hétköznapi” világ áll; és 3) a STÁ-ban a sámánok valamiféle információt szereznek, amit áthoznak a hétköznapi valóságba annak a közösségnek a szolgálatában, amelyhez tartoznak. 4) továbbá, Michael Harner szerint,<sup>31</sup> a sámáni gyakorlat kulcseleme egy rejtett valóságba való utazás, más szóval a sámán a valóságnak olyan részével lép kölcsönhatásba, amely a megszokott érzékeink számára elérhetetlen. Ebben az érintkezésben központi szerepűek a „szellemek” nevezett entitások, a „nem-hétköznapi” világ lakói, melyek önálló lényeknek tűnnek abban a világban (valójában csak kvázi-autonómok, amint azt később tárgyalni fogjuk). A szellemek és sámánok közös vonása, hogy mind a kettő hozzáférhet a valóság másik feléhez jó vagy rossz szándékkal.

A sámáni gyógyítás nem pusztán testfókuszú „biomedikális”, hanem a legszélesebb bio-pszicho-szocio-spirituális<sup>32</sup> értelemben kezelő gyakorlat. Michael Winkelman hangsúlyozza<sup>33</sup> a hagyományos gyógyító szerepét a reintegratív tevékenységekben és bevezette a „pszichointegráció” fogalmát, amellyel a gyógyulási folyamatot írja le. Az integráció – amely a gyógyulás esetében reintegrációt jelent – szempontjából szükséges, hogy információ kerüljön a dezintegrált rendszerbe egy folyamat, esetünkben az ún. divináció eredményeképpen. „Egy sámán ... képes információt kapni a ‘másik oldalról’ az intuíció segítségével, ezt a gyakorlatot divinációként ismerjük”.<sup>34</sup> Itt a sámán küldetésének új meghatározásához jutunk, amely szerint gyógyítónk a divináció folyamán nyert információ közvetítőjének szerepét tölti be a közösség szolgálatában. A divináció fogalma tudományosan nem alátámasztott, az évezredekken át zajló „tereptesztelés” ellenére sem. A „nem-hétköznapi” világ és lakóinak ontológiai státusza erősen vitatott. Míg a természeti népek világnépeiben a sámáni találkozások és a szellemlények valóságosak („odaát” léteznek), addig a tudományos álláspont szerint patológiás teremtmények, pszichés komplexusok, vagy vágyteljesítő fantázia eredményeként értelmezhetők, melyek létezőik csak az elme szubjektív zugaira korlátozódnak. „A szkeptikusok úgy tekintenek ezekre a [sámáni] praktikákra, mint amelyek nem-empirikus és szubjektív tünetekkel foglalkoznak, míg a hívők szerint ezek valós jelenségek, bár kívül esnek a fizi-

---

<sup>31</sup> Harner 1997.

<sup>32</sup> Bishop 2011.

<sup>33</sup> Winkelman 2010.

<sup>34</sup> Ingerman–Wesselman 2010. 3.



kai világon és nem tartoznak a természettudományok hatáskörébe”.<sup>35</sup> Vannak törekvések, amelyek a különböző álláspontok közti különbséget úgy próbálják feloldani, hogy ezen jelenségek természetét a praktizáló sámán kulturális hátteréhez kötik, mintegy normafüggővé teszik. Így – a kulturális relativizmus segítségével – az ontológiai aspektus elsöpörhető.

A mi álláspontunk szerint a vélemények efféle relativizált egyenlősége lealacsonyítja a természeti népek nézőpontját. Ha az ő interpretációjuknak nincs ontológiai értéke a természettudományos gondolkodás szerint, akkor miért van ilyen megdöbbentő kulturális hasonlóság a sámánok alapvető jellegzetességeiben a hatalmas földrajzi és időbeli távolságok ellenére? A közös őstől való eredet, majd elvándorlás és a szétszóródás önmagában gyenge érv, mivel a sámáni tevékenységek nagyobb transzkulturális egyezést mutatnak, mint a többi hagyomány. Néhéz ezzel magyarázni a sámáni technikák szívós stabilitását, amikor a nyelvek, népszokások, szociális berendezkedések, és társas magatartásformák alapvetően megváltoztak és eltávolodtak egymástól az évezredek során. Amennyiben pedig a sámáni kultúrák közti hasonlóság az emberi elme univerzális felépítése miatti közös veleszületett hajlamból és az ismétlődő társadalmi erők kombinációjából eredne, akkor a sámán gyógyító szubjektív rejtekéből származó információ hogyan hat a közösség entrópiás szétzilálódása ellen úgy, hogy sámán is tagja a dezintegrált szisztémának? Münchhausen báró hajhúzó kalandja ötlik fel ennek hallatára... A rendszerelmélet szerint a reintegráló negentrópiás ráhatásnak a külső környezetből kell származnia és nem belülről a patológiás struktúrából. Legalábbis, ez utóbbi megoldás hosszú távon nem tartható fenn. Ahelyett, hogy a megfigyelt egyetemesség episztemiológiai hátterét feltételeznék, jelen szerzők egy ontológiai értelmezés fizikai alapjait keresik, amely – ahogy hamarosan látható lesz – egybecseng a természeti népek hiedelemrendszerének értelmezéseivel. Jelen esszében bemutatandó elemzés közelebb áll az őslakosok *émikus* nézőpontjához. Az *émikus* álláspont az, ahogy a kulturális jelenségeket a kultúra tagjai önmaguk értelmezik, szemben az *étikus*, külsős nézőponttal, amely a nyugati gondolkodásból fakadó magyarázatokon alapszik.<sup>36</sup>

A következő kérdésekre keresünk választ: Hogyan használható a kortárs tudományos nyelv és annak kifejezései a sámáni kozmológia két birodalmának, a „rejtett dolgok” és a „látható dolgok” világának interpretálására? Milyen inputra vált a sámán figyelme a STÁ-ban? Miféle világban zajlik a sámánutazás? Kivel lép kapcsolatba a sámán? Hogyan biztosítja a sámáni beavatás ezeknek a fortélyoknak az elsajátítását? És ami a legfontosabb: Honnan ered a reintegratív információ?

„Manapság sokan, akik a sámánizmust tanulmányozzák, úgy érzik, muszáj leírni gyakorlatunkat a kvantumfizika nyelvét használva, mintegy próbálkozásként

---

<sup>35</sup> Winkelman 2010. XIII.

<sup>36</sup> Harris 1979.



arra, hogy hitelesebb legyen a sámán munkája. Úgy vélem, hogy ha így teszünk, az valójában leértékeli az 50.000 évesnél is régebbi sámáni tradíciót”.<sup>37</sup> Ezen a ponton mi tisztelettel ellentmondanánk a szerzőnek: a fordítás (amennyiben jó), nem értékeli le az eredeti művet; ha a sámáni kozmosz egyetemes jelképeit a mai tudomány kifejezéseinek feleltetjük meg (metaforákat párosítunk), akkor talán egy kölcsönös előnyökkel járó intellektuális párbeszéd és partneri viszony alakulhat ki közöttük.

## A nonlokális realizmus mint a tudás második alapja

Itt a sámánutazásnak egy olyan értelmezését kínáljuk, amely modern terminológiát használ, mintegy a természeti népek világnézetét tükröző metaforák pótlásaképpen. Ezt a modellt már részletesen bemutattuk korábban,<sup>38</sup> ahol ezt írtuk:

„A kvantumfizika két központi pillére közül a nonlokális elve azt jelenti, hogy ha két elemi részecske része ugyanannak a kvantum rendszernek, akkor az egyik állapotváltozása azonnal kihat a másikra függetlenül térbeli és időbeli távolságuktól. Ha kvantum-összefonódásuk (*entanglement*)<sup>39</sup> fennmarad,<sup>40</sup> akkor az azonnali kölcsönhatás lehetősége nem vész el a tér- és időbeli elválasztással. Így amennyiben az egyik részecske kvantum-állapota megváltozik, akkor a másik kvantum-összefonódott részecske állapota is ehhez igazodik azonnal, függetlenül attól, hogy milyen messze vannak térben és időben egymástól. A „szignál nonlokális” – egy új termékeny kifejezés a 21. századi fizikában<sup>41</sup> – nem jelhordozó energiacsere, hanem kvantum-korreláción alapszik. Lényegében azt jelenti, hogy ha egy rendszer állapotában változás történik, akkor ezzel a változással korrelál egy kölcsönösen összekapcsolt (kvantum-összefonódott) rendszer állapota anélkül, hogy köztük információcsere történne. A nonlokális egy objektum közvetlen hatása egy másik, távoli objektumra, és ez szó szerint „fantomszerű távolhatást” jelent, ahogy Albert Einstein fejezte ki.<sup>42</sup> Viszont a kvantumfizika másik központi elve, a Heisenberg-féle Határozatlansági Elv korlátozza ezt a hatást (megakadályozza, hogy túl kísérteties legyen) ezzel megmentve a speciális relativitáselméletet (nem enged megbízható jelátadást a félynél gyorsabban). A nonlokális elve segítheti a parapszichológusokat, mivel a korábbiaknál konzekvensebb fizikai magyarázattal szolgál a pszi jelenségre, viszont a Határozatlansági Elv ellenük dolgozik, mert a pszi hatások nehezen replikálhatóak”.

---

<sup>37</sup> Alberto Villoldo, idézi: Ingerman–Wesselman 2010. 3.

<sup>38</sup> Frecska 2012a.

<sup>39</sup> A kvantum összefonódás szükséges – de nem mindig elégséges – feltétele a nonlokális hatásoknak.

<sup>40</sup> Újabb elképzelések szerint már *entanglement* sem szükséges, kvantum *discordance* is elég

<sup>41</sup> Sarfatti 2005.

<sup>42</sup> Einstein et al. 1935.



Modellünk a nonlokalitás elvét veszi alapul, és azt hangsúlyozza, hogy a külső környezet kétféle módon reprezentálódhat a megismerőben. Az egyik lokális kölcsönhatásokon (energiacserén) alapszik, amelyet az érzékszervek közvetítenek és kognitív feldolgozás követ a központi idegrendszer neuroaxonális (idegsejt-idegrost) hálózatában, ez az alapja a „perceptuális-kognitív”<sup>43</sup> tudásnak. A másik út az, hogy a külső belsőként jelenik meg nonlokális kapcsolatokon (kvantum korrelációkon) keresztül. Ez lehet a tudás másik formájának a forrása – amelyet a nyugati empirizmus és racionalizmus figyelmen kívül hagy, de jól és régóta ismert a kontemplatív bölcsesség berkeiben – ezt nevezzük „nonlokális-intuitív” megismerésnek. Hangsúlyozzuk, hogy a neuroaxonális hálózatot a mérete képtelenné teszi arra, hogy fentartson egy ilyen kölcsönhatást; talán inkább a lipoprotein-membrán rendszer szintjén, vagy valahol a bioszerveződés legmélyén egyéb helyen (pl. citoszol) kell keresnünk egy szubcelluláris struktúrát – amely „kvantum antennarács” együttesként fogadná a nonlokális hatásokat és valamiféle holografikus közegként szolgálna. A celluláris kapcsolatok túlnyomó többsége, és még a neuroaxonális kommunikáció húsz százaléka is szoros kapcsolatokon, úgynevezett „*gap junction*”-ökön (elektromos szinapszisok két neuron között) történik. A szomszédos sejtek citoplazmája közvetlen kapcsolatban van mikrotubulusokon (mikrocatornákon) keresztül, és a mikrotubulusok-mikrofilamentumok (mikrorostok) szubcelluláris rendszere áthalad ezeken, összekötve ezzel a test összes sejtjét.<sup>44</sup> Az agy neuroaxonális rendszerét is áthatja és informálja ez a hatalmas mikrotubulus-mikrofilamentum mátrix. Míg az érző és az asszociációs kérgi agyterületek főként a környezet perceptuális-kognitív reprezentációjáért felelősek, addig a külső világból származó nonlokális input feltételezéseink szerint az agyon kívülre is leképeződik, az egész testbe. Egy ilyen, vagy hasonló információs rendszer jellemzői jól összecsengenek a bölcsességi hagyományok leírásaival. Az *I. táblázat* az eredeti cikkből<sup>45</sup> összefoglalja a tudás két alapját.

---

<sup>43</sup> A „perceptuális-kognitív” a mi szóhasználatunkban szigorúan az érzékszerveken át beérkező információra, ill. az ezek által vezérelt kognitív feldolgozás folyamatára utal. A látomásokat lehet mélyen érzékszervinek érezni az érzékszervek aktivációjának hiányában is (de Araujo et al. 2012). Ugyanakkor, amint arra később rámutatunk, érkezhethet valós információ a „nonlokális-intuitív” csatornán keresztül látomások formájában.

<sup>44</sup> Peracchia 2000.

<sup>45</sup> Frecska 2012a.



1. táblázat

<b>A tudás dualitása és komplementaritása</b>	
<b>Perceptuális-kognitív (racionális) hylotrop mód</b>	<b>Nonlokális-intuitív (látomásszerű) holotrop mód</b>
kívülről történő megfigyelés általi tanulás (objektív)	belülről történő megfigyelés általi tanulás (szubjektív)
lokális hatásokon (energiacserén) alapszik	nonlokális kapcsolatok (kvantum korrelációk) tartják fenn
a neuroaxonális hálózat a közvetítő közeg (az agyban)	a szubcelluláris mátrix a médium (az egész testben)
elektrokémiai	kvantumfizikai
szimbólumokat használ	holografikus elveken alapszik
nyelvi (nem feltétlenül verbális)	szavakkal nem kifejezhető (ineffábilis)
átadható (intellektuális)	nem átadható (tapasztalati)
alanyra és tárgyra bont	nem-duális
modellál	közvetlenül jelenít meg
precíz, replikálható	ködös, bizonytalan
a természettudományos módszerben teljeseedik ki	a kontemplatív hagyományok alapja

A nonlokális kapcsolatok kvantum-összefonódáson (*entanglement*) alapulnak. Modellünkkel szemben felhozható, hogy valaha – az Ősrobbanás pillanatában – a világegyetem egy összefonódott rendszer volt ugyan, de a kvantum-összefonódás java elveszett a további kölcsönhatások során. Ellenérvünk: nem egészen, mert nyoma megmaradt a vákuum állapotban. Még fontosabb (egyben elképesztőbb) érvelésünk a kvantumfizika alapjelenségére (a megfigyelő választásának szerepére) hivatkozik. Talán, elég furcsa módon, a szándékoság (intenció) a megoldás kulcsa, amely ott van a kvantum méréseknél is: a szándék, a megfigyelő (jelen esetben a beavatott<sup>46</sup> sámán gyógyító) intenciója teremti meg a szükséges feltételeket. Itt a „kvantum mérési problémára” gondolunk, amely a kvantumfizika nehéz – ám kikerülhetetlen – talánya, és közös lényegét látunk a sámáni gyakorlat és a kvantumfizika mérési paradoxonjában.<sup>47</sup> „Ez [utóbbi] azt állítja, hogy a fizikai valóság a megfigyelés során jön létre, és olyan „fantomhatásokon” alapul, melyek azonnal befolyásolnak távoli esemé-

<sup>46</sup> A beavatottság olyan alapfeltétel, amiről sok önjelölt urbánus sámánkodó és a *new age*-es igehirdető elfelejtkezik.

<sup>47</sup> Határozott meggyőződésünk, hogy a két rejtély megértése egymástól elválaszthatatlan.



nyeket – bármiféle fizikai erő közreműködése nélkül”.<sup>48</sup> Rosenblum és Kuttner később Pascal Jordant idézi, a kvantumelmélet egyik megalapítóját: „a megfigyelés nem egyszerűen megzavarja azt, amit mérni készülünk, hanem a megfigyelés aktuálisan produkálja a mérési eredményt”.<sup>49</sup> Ugyanabban a könyvben: „másképpen mondva, a megfigyelő választása [tetszés szerint behelyettesíthető a ’döntés’, ’szándék’, vagy ’intenció’ szóval], miszerint hogyan figyel meg [mér], *a priori* meghatározza a fizikai eredményt”.<sup>50</sup> A megfigyelő (alany) és a megfigyelt (tárgy) eme intim kapcsolata az összefonódás jelenlétét valószínűsíti. A kvantum-összefonódáson alapuló „szignál nonlokalitás”<sup>51</sup> nem ellenkezik Einstein elméletével. A verifikálható (azaz replikálható) információcsere fénysebességgel történő átvitelt igényel, és lokális, bár relativisztikus tér-idő határok között jön létre. A tér-idő korlátozások nélküli „szignál nonlokalitás” azonnali, de bizonytalan információt nyújt. Éppen ezért még – modellünk helytállósága esetében is – a legőszintébb és legtiszteletreméltóbb törzsi gyógyítót is könnyen beárnyékolják a szélhámós karakterjellemzői a racionális néző szemében.

Egy másik munka<sup>52</sup> azt feltételezi, hogy a fizikai világegyetemmel kapcsolatos nonlokális információ kínálja fel a hiányzó láncszemet a tudományos objektívizmus és a szubjektív megtapasztalások, így például a fenomenális tudat<sup>53</sup> és a misztikus élmények között. A nonlokális kölcsönhatásokon alapulva, a szubcelluláris rendszert interfészként használva a test le tudja képezni az univerzumot, be tudja fogadni annak tetszőleges szeletét (az intenciótól függően) egy kvantum hologram formájában. Ilyen módon a kortárs gondolkodáshoz közelebbi perspektívát kapnak a következő bölcsességek: „Ahogy fent, úgy lent. (Vagy: Ahogy kint, úgy bent)”, „Isten országa bennetek van”, „Tekints magadba, Buddha vagy”. Az a tanítás, miszerint a makrokozmoszt minden mikrokozmosz tartalmazza, szinte minden ezoterikus rendszerben megtalálható: a tantrában, a kabbalában, a szúfizmusbán, a gnosztikus tanokban. Az említett szubcelluláris mátrix lehet a jungi „kollektív tudattalan” mediátora, és a vázolt sejt alatti szinten működő holográfia értelmezheti az „intuíciónaként” közismert, de meglehetősen homályos jelenséget.

A klasszikus kogníció – melyet fent „perceptuális-kognitív” feldolgozási módnak neveztünk – a hétköznapi tudatállapotra jellemző, és nem tudja megmagyarázni a STÁ összes sajátosságát és számos anomáliáját, melyek közül sok nem is értelmezhető a klasszikus fizikán alapuló neurobiológia kereteiben. A nonlokalitáson alapuló intuitív csatorna bevezetése szükséges az integratív mó-

---

<sup>48</sup> Rosenblum–Kuttner 2011. XI.

<sup>49</sup> Rosenblum–Kuttner 2011. 129.

<sup>50</sup> Rosenblum–Kuttner 2011. 85.

<sup>51</sup> Sarfatti 2005.

<sup>52</sup> Frecska 2012b.

<sup>53</sup> Ezen a tudatos élmény szubjektív vetületét értjük.



dosult tudatállapotok,<sup>54</sup> így a sámáni vagy misztikus tudatállapotok ontológiai magyarázatához.

A tudás „perceptuális-kognitív” módja az agy és az univerzum lokális interakcióinak, energiacsereinek eredménye. A világ „nonlokális-intuitív” megismerése a kozmosz nonlokális kapcsolataiból, kvantum korrelációiból származik. Más szavakkal a klasszikus, newtoni világnézet (lokális) univerzuma adja a valóságot hétköznapi tudatunk számára, amely a perceptuális-kognitív feldolgozáson alapszik. Másfelől, amikor a megismerő elme az univerzum nonlokális aspektusaiból (melyet a modern fizika fedett fel) merít, az a „nem-hétköznapi” tudatállapotok (pl. STÁ) világát nyitja meg. Ez a feltételezett dichotómiája az univerzumnak (amely végeredményben egységes) megfeleltethető a természeti népek nézete szerinti „látható dolgok” és „nem-látható dolgok” világának. Továbbá, amint azt lentebb fel fogjuk vázolni, a „nonlokális-intuitív” mód a tudat szubjektív komponensének is a forrása. A következő bekezdésben azt fogjuk elemezni, ahogy az intuíció, a fenomenális tudat, és a nonlokalitás átszövik egymást, így az objektív és a szubjektív birodalom végül is egyesül és dichotómiánk feloldódik az Egyben.

### **A fenomenális tudat megjelenése a „nonlokális-intuitív” megismerés során**

László Ervin szerint „amit ’anyagnak’ nevezünk, az az aspektus, amit egy személyhez, növényhez, vagy egy molekulához kívülről való közelítéskor ragadunk meg; az ’elme’ aspektusához pedig akkor jutunk, amikor ugyanezekre belülről tekintünk”.<sup>55</sup> Ehhez hozzá kell tennünk, hogy ha a „perceptuális-kognitív”, azaz a „kívülről történő megfigyelés általi tanulás” módszerét használjuk (lásd az 1. táblázatot), akkor minden tudatosság nélküli tárgyként jelenik meg. Viszont, amikor a „belülről történő megfigyelés általi tanulás” „nonlokális-intuitív” útját járjuk, – ez az, amit a sámán használ lélekutazás során – olyankor szinte minden, amivel találkozunk, tudatos lény. A STÁ-ban megjelenő entitásokat csak kérdezni kell, hogy azok tudatossága megnyilvánuljon.

A „nonlokális-intuitív” az a mód, mely által belső lényegük felől viszonyulunk a dolgokhoz. Ahogy László Ervin oly találóan megjegyezte, a „belső megfigyelő” szemszögéből az ember folyamatosan érzékeli a tudatosság jelenlétét. Ez a belső megfigyelés a gerince az STÁ-nak és általánosan elterjedt a törzsi tradíciókban. Ha nem így lenne, ki az ördöggel vitatkoznának és hadakoznának a sámánok? Egy másik példánkban az amazóniai arawaté törzs tagjai azt vallják, hogy a jaguár szemszögéből a jaguárok az emberek és mi vagyunk a jaguárok.<sup>56</sup> Összefog-

---

<sup>54</sup> Az integratív módosult tudatállapot komplex viselkedést eredményezhet, kreatív megoldást, gyógyítást, és végül, de nem utolsósorban valamiféle tudást adhat (belátást, jövendölést, nem érzékszervi érzékelést, előérzetet) a gyakorlói szerint. Nem tévesztendő össze a dezintegratív módosult tudatállapotokkal, mint például a pszichózis, delírium vagy részegség.

<sup>55</sup> László 2004. 147

<sup>56</sup> Viveiros de Castro 1998.



lalva, a jaguárok tudatos lények és erre a felfogásra az arawaték biztos nem a „kívülről történő megfigyelés általi tanulás” által jutottak. Senkinek sem szabad alábecsülnie ezt a bennszülött megközelítést, amíg képessé nem válunk látni, tapintani vagy szagolni a saját elménk. A saját tudatosságunk élménye (fenomenális tudat) nem az érzékszervekből származó információn alapszik, hanem egy intuitív tudás. Ebben a szövegben (és ez a tudás másodlagos forrásának koncepciójából következik), azt az óvatos – ám következetes – hipotézist állítjuk fel, miszerint saját tudatosságunk megélése (a kartézianus alapélmény, a legalapvetőbb „belülről történő megfigyelés általi tanulás”) szintén a „nonlokális-intuitív” megismerési folyamat eredménye.

Ha így van, akkor a modellünk belső logikája megköveteli, hogy a saját tudatosság élményét is nonlokális hatások alapozzák meg. Ezek a hatások feltehetőleg egy univerzális forráshoz való kapcsolódás eredményei, melyet egy téren és időn túli információ (szignál nonlokalitás) közvetít. Következésképpen, úgy tűnik, hogy az intuíció, a nonlokalitás és a tudatosság bensőséges kapcsolatban állnak egymással. E nézőpont elfogadása utat nyithat a tudat kemény problémájának<sup>57</sup> feloldásához. A tudat vagy az anyag elsőbbsége miatti örökös filozófiai vitát meglátásunk szerint felülírja a nonlokális és lokális ismeretszerzés vázolt dichotómiája. A tudat és az anyag csupán annak aspektusai, miként szerezzük meg tudásunkat. A következő kijelentés egy általánosítás: hogyan a tudatosságot a magunk számára tulajdonítjuk, ugyanúgy minden más számára is képesek vagyunk azt allokálni a „nonlokális-intuitív” megközelítéssel, mivel a tudatosság attribúciója szoros kapcsolatban áll az intuitív folyamatokkal. Az érzékelhető valóság anyagi tárgyakkól áll, miközben az intuíció világa tudatos lényekkel van tele. Állatok, növények, – a kövek is! – az egész sámáni Kozmosz tudatos. Mindezt egy STÁ-ban lehetséges tapasztalni, amelynek *modus operandi*-ja a „nonlokális-intuitív” megközelítés, háttérében a belső megfigyelő nézőpontjával, ahol az egyes szám első személy perspektívája az egész világra (nemcsak belső énjének világára) vetül.<sup>58</sup>

### **Sámáni révület az érzékszervi stimulusokról való leválás eredménye**

*„Le kell hunyni a szemünk és fel kell idéznünk a látás egy új minőségét... egy éberséget, mely veleszületett örökségünk, noha csak kevesek veszik használatba.” – Plótinosz.<sup>59</sup>*

A gyakorló sámánok révületkeltő technikáinak elemzéséhez vissza kell nyúlnunk a „perceptuális-kognitív” folyamatok fő céljához – médiumához, az agyhoz és a középpontban annak funkcionális ágenséhez, az ego-hoz. Az ér-

---

<sup>57</sup> Chalmers 1995.

<sup>58</sup> „Milyen lehet denevérnek lenni?” – Thomas Nagel (1974) hírhedt gondolkísérlete egyáltalán nem okoz fejtörést egy sámáni gyógyítónak.

<sup>59</sup> O’Brien 1964. 42.



zékszervek által befogadható stimulusok olyan makroszkopikus lokális hatásokból erednek, melyeket sokkal kevésbé határol be a Heisenberg-féle Határozatlansági Elv. Ez utóbbi a kvantum szintű (mikroszkopikus) nonlokális input esetében jobban érvényesül és azt ködösíti, elbizonytalanítja. Ezért az előbbieket alkalmasabbak a túlélés biztosításához, melyhez megbízható inger-válasz reakciók szükségesek, és amelyek az agy evolúciójához, mint egyfajta megküzdő apparátus (*coping-machinery*) kifejlődéséhez vezettek, a túlélés érdekében. Ezt a célt a nonlokális hatások is támogathatják, úgy, hogy „sugallatokat” nyújtanak a lokalitáson és bizonyosságon alapuló folyamatoknak, melyeket a szükséges értékelést követően az organizmus beépíthet saját problémamegoldó rendszerébe.

Precizitás és „sugallat”, váll-váll mellett, jól megfér a megismerés alapszintjén is. A vizuális percepció dualitása kínál számunkra egy jól illusztrálható párhuzamot (2. táblázat), amely ugyanakkor a kettő komplementaritását is bemutatja. Az ún. „először köteghez” tartozó foveális (látógödörből eredő) látás a „hátsó köteghez” tartozó perifériás (látógödörön kívüli) ingerületek bejövő sejtjei, „tippjei” nélkül csak diszfunkcionális csőlátás, függetlenül attól, mennyire gazdag a látógödör csapokban és pálcikákban a látóhártya más részeihez viszonyítva. Hasonló funkcionális szerveződést mutat a hallás is.<sup>60</sup>

2. táblázat

<b>Dualitás és komplementaritás a vizuális érzékelésben</b>	
<b>Elülső köteg („mi és ki” csatorna) foveális (látógödörből eredő) látás</b>	<b>Hátsó köteg („hol és hogyan” csatorna) perifériás (látógödörön kívüli) látás</b>
felfogáshoz rendelt	megragadáshoz kapcsol
identifikálásra fókuszált	lokalizációra irányuló
alakspecifikus	helyspecifikus
részletorientált, nagy térbeli érzékenységgel	mozgásorientált, jó időbeli felbontással
magas szintű figyelmet igénylő	alacsony szintű figyelem kíséri
fokális (központi)	ambiens (környezeti)
tárgy-központú	megfigyelő-központú
konstruktivista	ökológiai
a halánték lebenyhez közvetít	a fali lebenybe vetül

<sup>60</sup> Eysenck–Keane 2010.



Ez az érzékelésben megfigyelhető dualitás és komplementaritás felveti azt az párhuzamot, miszerint talán magasabb szinten is így van, azaz a racionális gondolkodás egyfajta csőlátásra korlátozódik az irracionális intuitív elemek hiányában. A kettő valószínűleg kombinálva működik jobban. A Rigvédákban remek sejtések találhatók a valóság természetére vonatkozóan, melyeket a huszadik századi fizikusok is felfedeztek később, ugyanakkor az az ősi tudás nem képes részecskegyorsító vagy szilikon chip megépítésére. Másrészről a természettudomány javára válhatna, ha a keleti hagyományok néhány tanítását vizsgálódásai központjába állítaná.

A sámáni technikákat több tízezer év alatt alakították ki, feltehetőleg annak érdekében, hogy a meglévő rutin megküzdési mechanizmusok kimerülése esetén is kezelni lehessen a közösségi kríziseket. Ezek az eljárások egyaránt tartalmaztak „perceptuális-kognitív” és „nonlokális-intuitív” információforrásokon alapuló módszereket (ezekre, mint a tudás első és második alapjára hivatkozunk, rendre). Míg egy orvos munkája döntően a felhalmozott tárgyi tudásra hagyatkozik, addig a sámán erőfeszítése a lélekutazás során bontakozik ki, ami teljes egészében a második típusú információszerzési módhoz tartozik. A sámáni rituálék során használt pszichedelikus szerek, a folyamatos dobolás, a kántálás ismétlődő refrénjei, a rendkívüli kifáradás, a szigorú böjt, az erőteljes tánc a hétköznapi tudatosság szintjein használt megoldásmódok frusztrációjához vezetnek. A „megküzdő gépezet”, központjában az ego-val, ezekben az esetekben dominanciájának feladására kényszerül. Amikor a „perceptuális-kognitív” problémamegoldó kapacitás kimerül a stresszel teli, kezelhetetlen szituációban, és az agy képtelen kezelni a helyzetet, vagy a befolyását kikapcsolják meditációval vagy egy erőteljes pszichedelikum használatával, akkor hirtelen bekövetkezik egy váltás. Ennek a váltásnak nem kaotikus viselkedés vagy téboly a következménye. A „nonlokális-intuitív” csatornán keresztül feltárul a „spirituális univerzum”, miközben bizonyos tartalmak és formák a *set* (ráhangolódás) és a *setting* (környezet) által jelentősen befolyásoltak.

Ebben az állapotban (STÁ-ban) a sámán gyógyító figyelme a hagyományos érzékszervi érzékeléstől a környezet nonlokális-holografikus reprezentációja felé tolódik el. A sámán elkezdhet utazni, testen kívüli élmények jelentkezhetnek, de a tudatosság nem hagyja el a testet, hiszen lényegét illetően nonlokális, amint azt fentebb kifejtettük. Ehelyett a sámán tudatossága – miközben az érzékszervekről le van kapcsolva – a környezet holografikus reprezentációjára fókuszál a saját testében, mivel az egész test a hordozója a nonlokális korrelációk vételére hivatott „kvantum antennarács” tömbnek (ami ennek a feltételezett hologrammnak az alapja). Tehát a sámánutazás nem „odakint”, hanem „idebent” történik. Következésképpen: a nonlokális elve alapján a kint vagy a bent értelmetlen felosztás, és ezzel egy buddhista bölcselő is egyetértene.

Modellünk támogatást merít a *huna* és a *shuar* hagyományból, miszerint a mentális lélek (*uhane* vagy *muisak*, rendre) a látomásokat a testlélektől



(*unihipili* vagy *arutam*, rendre) kapja.<sup>61</sup> Véleményünk szerint a hiteles sámánok – habár nem egyedüliek ebben – mesterei a nonlokális birodalomnak, mivel távolról képesek érzékelni, és feltehetőleg megváltoztatni egy olyan rendszer állapotát, mellyel össze vannak kapcsolva, és képesek kifejezni élményeiket olyan fogalmak és szimbólumok segítségével, melyeket mind ők, mind a nem beavatottak „perceptuális-kognitív” szinten fognak fel, a kultúrájuk által meghatározott kozmológia keretein belül. Képesek információt áttemelni az univerzum nonlokális aspektusából (a „nem-látható dolgok” világából) a lokális aspektusába (a „látható dolgok” világába), annak érdekében, hogy elősegítsék közösségük integritását.

A „megküzdő gépezet” minden sikere, mint a hírnév, pozíció, pénz és a szociális elfogadás egyéb formái, az ego-t erősítik, kivéve, ha az egyén úgy tekint saját eredményeire, mint kívülről származó ajándékokra, és énjét csak fenséges erők közvetítőjének tekinti. A „perceptuális-kognitív” folyamatok ágensével (vagyis az ego-val) való túlzott identifikáció azt domináns helyzetbe hozza és így elnyomja a „nonlokális-intuitív” csatornát. *„Könnyebb a tevének a tű fokán át-menni, hogynem a gazdagnak az Isten országába bejutni”* (Máté 19,24). A bölcséleti hagyományok általában egy alázatos hozzáállást javasolnak a spirituális tartomány megközelítéséhez, mert e nélkül lehetőségeinek teljessége elfátyolozva marad. Feltesszük, talán nincs szükség teljesen szétzúzni az ego-t; az ego-infláció megszüntetése elég lehet, és ami megmarad, azt a közjó szolgálátára kellene fordítani.

## **Nonlokális lények, spirituális entitások**

Amint azt korábban kifejtettük, a szellemekkel való kommunikáció a sámáni gyakorlat egyik kulcseleme. A sámáni gyakorlatban a szellemek a gyógyító erő és a reintegratív információ forrásai. Az általunk bemutatott modellnek megfelelően az STÁ-ban megjelenő spirituális lények bizonyos értelemben autonóm létezők és nem pusztán a képzelet szüleményei. A tudás és valóság kettősségének ebben az esszében kifejtett részletei arra utalnak, hogy a szellemek informatív entitások és a nonlokális tartomány autonóm struktúráiként foghatók fel. Talán képtelenségnek tűnik, de szellemi létezésük koncepciója nem áll ellentmondásban fizikai realitásukkal. A dezintegrált mentális állapotokkal ellentétben, mint amilyen például a pszichózis vagy a delírium, a jól-integrált STÁ szellemlényei a nonlokális tartományban hozzáférhető információ forrásai. Egy ilyen forrás a „perceptuális-kognitív” megismerésbe kultúrspecifikus jelleggel (mint angyalok, dzsinnek, devák, jivák stb.) kerül át (‘in-formálódik’ – László Ervin fogalmával). A jelenség összetettségét csak fokozza, hogy ezek a „nonlokális entitások” ugyanakkor „kvázi-autonómok”, mivel vizionált megie-

---

<sup>61</sup> Winkelman–Baker 2008.; Wesselman 2008.



lenésükre, viselkedési formáikra, szándékaikra jelentős hatást gyakorolnak a megfigyelő hiedelmei. A szerzők arra a következtetésre jutottak, hogy a sámánygyógyítók feltehetően kapcsolatba kerülnek olyan információs struktúrákkal, amelyek, úgy tűnik, meghaladják az általunk ismert téridőt. A szellemlények „nonlokális entitások” és a test-elme komplex segítségével intrapszichésen merülnek föl a STÁ-ban az univerzum téridőn túli oldalából. László Ervin szavaival élve: kiemelkednek az ’Akasha mély dimenzióból’.

### **„Ritkító metszés” (*pruning*) az információfeldolgozás ontogenezisében és a sámáni beavatás**

A STÁ az észlelés jelentős változásaival jár együtt, ami magában foglalhat vizuális, akusztikus, olfaktorikus (szaglással kapcsolatos), gustatoros (ízzel kapcsolatos) és szomatikus (testi) illúziókat vagy hallucinációkat és szinesztéziát. Utóbbi a szenzoros modalitások szokatlan átfedése, például a hangok színként, vagy a színek szagként történő érzékelése. Hasonló módon a „nonlokális-intuitív” benyomások is átfordíthatók érzékszervi észlelésbe. Egy beavatott sámáni gyógyító képes a beteg személy körüli aurát vizualizálni és beazonosítani egy gyógynövényt, melynek aurája megfelel a kezeléshez, vagy képes hallani a gyógyító növények énekét (az *icaro* az Amazonas-medencében) és felhasználni mindezt terápiás célokra.<sup>62</sup> Úgy véljük, hogy aurák és *icaro*-k olyankor jelennek meg, amikor szinesztézia alakul ki az információfeldolgozás két csatornája (a lokális és a nonlokális) között. Ez a „nonlokális-intuitív” információ vizuális vagy akusztikus érzékszervi benyomássá történt átfordítását jelenti. Az aurának ez a típusa valószínűleg különbözik az élőlényeket és élettelen tárgyakat körülvevő, és láthatóvá tett, elektromágneses mezőtől. Bár a szóban forgó mentális képzeteket nem lehet műszeresen rögzíteni, a gyógyító számára mégis hasznosítható információt hordozhatnak. A sámáni beavatás (akár rituális, akár spontán) általában nélkülözhetetlen az ilyen jellegű pszichés képességek megszerzéséhez, és a legfontosabb lépés a *látóvá* válásban az ember *belső szemének* felnyitása. A sámáni beavatás a Hős Útjának legmegerőltetőbb, legveszélyesebb stációja.<sup>63</sup> A révületkeltéshez gyakran hasonló technikákat használnak, mint a Harcos beavatásakor (pl. Lakota Naptánc), de a novícius gyógyítót általában extrém mértékben teszik ki ezeknek a praktikáknak. A szimbolikus halál és a rákövetkező újjászületés a sámánképzés *rite of passage*-ának csúcspontjai és azt reprezentálják, amikor a sámántanonc elnyeri (vagy nem nyeri el) látnoki képességeit és gyógyító erejét. Ennél a pontnál elérkeztünk utolsó kérdésünkhöz: Hogyan lehet sámáni beavatással kialakítani a szükséges képességeket?

---

<sup>62</sup> Beyer 2011.

<sup>63</sup> Walsh 2007.



Megfigyelhető egy jelenség a neuronális ontogenezisben, amit a „ritkító metezés” elvének (*law of pruning*) nevezhetünk.<sup>64</sup> Definíciónk szerint: a központi idegrendszer fejlődésének kritikus periódusaiban, jelentős érésbeli lépéseket megelőzően, egy szigorúan programozott, finoman mintázott elemszámredukció következik be az információs rendszer progresszívan csökkenő méretű (azaz egyre kisebb) egységeiben. Sommásan leegyszerűsítve: a több nem mindig jobb az agynak! A programozott neuron pusztulásnak köszönhetően az emberek jelentősen kevesebb idegsejttel születnek, mint amennyi a méhen belüli életük során rendelkezésükre állt. A születés idejére a neuronális sejtszám egy nagyságrenddel csökken a méhen belülihez képest. Ezt a lépést Gerald Edelman<sup>65</sup> neo-darwiniánus szelekciós modellje taglalja, miszerint a neuronok vetélkednek egymással a túlélésért. Az élet első hónapjaiban-éveiben az idegrost elágazódások redukciója zajlik, ami az érzékelés, kommunikáció és szocializáció kifejlődésének kritikus periódusaira esik.<sup>66</sup> A pubertás során a szinapszisok ritkulása megteremti az absztrakt gondolkodás neuroaxonális feltételeit,<sup>67</sup> és mindez egybeesik a ’formális operációk’ szakaszának kezdetével.<sup>68</sup> Tehát, az érés kritikus pillanataiban és a fejlődésben bekövetkezett ugrások közvetlen előzményeként a neuroaxonális rendszer markáns redukción esik át az információfeldolgozás egyre kisebb léptékű egységeiben. Ellenben, a „több nem mindig jobb” elve nem kaotikus, véletlenszerű ritkításról szól. Ugyanis a jelenség teljes mértékben eltér a random idegsejt-vesztéstől, ami neurodegeneratív betegségek vagy mérgeanyagok következménye. Az ilyen degeneratív állapotokkal szemben a „ritkító nyirbálás” szigorúan programozott és meghatározott környezeti feltételek fennállásakor adaptívan zajlik. Nincs okunk azt feltételezni, hogy a „ritkító nyirbálás” a szinapszisok szintjén lezárulna és a pubertással véget érne. Ez annak lehetőségét veti fel, hogy magasabb, a hétköznapi túlmutató kognitív állapotok (mint a STÁ) még alacsonyabb szerveződési szintek és még kisebb információs elemek *pruning*-ján alapulnak (pl. a szubcelluláris mátrixon belül) előmozdítva ezzel a nonlokális kapcsolatokhoz való hozzáférést. A sámáni beavatásnak és a szent életnek ez lehet az eredménye. Ez egy olyan adottság, amit csak kevesek tudnak kibontakoztatni!

## Záró gondolatok

A világ „nonlokális-intuitív” megismerése alapos tréninget és kitarító gyakorlást igényel, amint az feltétele minden nagy emberi teljesítménynek. Ez a tréning a sámáni beavatásban teljeseedik ki és megvalósít egy, a profán tudatnál magasabb szintű kognitív fejlettséget. Egy hiteles sámán kiképzése évtizedekbe telhet, mert

---

<sup>64</sup> Frecska 2008.

<sup>65</sup> Edelman 1987.

<sup>66</sup> Squire et al. 2012.

<sup>67</sup> Feinstein 2014.

<sup>68</sup> Inhelder–Piaget 2004.

a „nem-hétköznapi” tudatosság birodalmába vezető „nonlokális-intuitív” út kifejezetten szeszélyes, lakói meglehetősen kiszámíthatatlanok, a mi „perceptuális-kognitív” elménk pedig képtelen a transzperszonális élmények tudatos befogadására, nem lát rá a „rejtett dolgok” világára.

Amit kifejlesztettünk, azt le is tudjuk építeni; az utóbbi történhetett a nyugati kultúrában és minden tapasztalat, amit a történelem során a „nonlokális-intuitív” csatorna révén megszereztünk, mára Elfelejtett Tudássá vált. A következményes egyensúlyzavar a tudás kétféle útja között egyfajta csórlátáshoz vezetett, amely mellőzi, lenézi a sokezeréves sámáni tradíciót, és képtelen megérteni olyan civilizációkat, mint amilyen a prekolumbián amerikai, annak ellenére sem, hogy áhítattal áll nagyszerű kulturális eredményeik előtt vagy magától értetődően használja azok vívmányait.

Mindezen korlátokat felismerve, ebben az esszében amellet érveltünk, hogy a valóság jelenleg elfogadott vezető koncepcióját ki kell terjeszteni úgy, hogy a sámáni gyakorlat teljesebb magyarázatát körvonalazni tudjuk és ontológiailag megalapozzuk. Az STÁ teljes megértésével a valóság egy sokkal kifinomultabb modelljéhez juthatunk annál, mint amit a tudományos empirizmus jelenleg megenged. Irományunkból mennyi igaz, mennyi nem, azt majd a jövő dönti el. Mindenesetre elmondható, hogy van benne rendszer és jól vetül a sámáni kozmológiára.

## Összefoglalás

A spirituális vagy sámáni hagyományokon alapuló, módosult tudatállapotban történő gyógyító eljárások és divinációs praktikák nem értelmezhetők a jelenlegi idegtudományok keretein belül, amelyek a newtoni fizikára és a jelen esszében „perceptuális-kognitívnek” nevezett klasszikus megismerésre, a hétköznapi tudatállapotban használt információfeldolgozásra épülnek. A tudásszerzés másik módja – ezt „nonlokális-intuitív” megközelítésnek neveztük – a külvilág olyan belső reprezentációján alapul, amelynek lehetőségére a modern fizika világitott rá.

Új megközelítésben körvonalaztuk a sámán funkcióját, amennyiben a közösség szolgálatában betöltött reintegratív szerepét hangsúlyoztuk. A sámán olyan újrastrukturáló információ hordozója, amelyre a lélekrepülés során tesz szert miközben kapcsolatot tart a „látható” és „nem-látható dolgok” világa között. Feltételeztük, hogy a sámánutazás a külvilág másik, testbe vetülő reprezentációs közegében zajlik. Erre a képességre a sámán a beavatás során tesz szert és ezt egy kiterjesztett idegrendszeri „ritkító metszés” (*pruning*) jelenségéhez kapcsoltuk.

Tanulmányunk számos próbát tett a sámáni kozmológia egyes metaforáinak átfordítására a kortárs nyugati gondolkodás terminusaira, és egybekötötte a sámáni gyakorlat anomáliás elemeit, valamint a kvantumfizika mérési paradoxonját. Hangot adtunk azon meggyőződésünknek, hogy a sámánság és a kvantumfizika



enigmájának megértése elválaszthatatlan egymástól. Az általunk kínált felfogásban a sámán meghatározó tevékenysége, központban a sámánrepüléssel, a tér-idő korlátok nélküli nonlokalitásra épül, de a Heisenberg-féle Határozatlansági Elv által meglehetősen limitálva. Az utóbbi tételből fakadó bizonytalanság következménye, hogy ez az ősi gyakorlat nem felel meg a jelenlegi tudományos elvárások replikálhatósági követelményeinek, elvesztette ontológiai státuszát és a nyugati gondolkodás perifériájára szorult.

### Irodalom

- de Araujo, D. B. – Ribeiro, S. – Cecchi, G. A. – Carvalho, F. M. – Sanchez, T. A. – Pinto, J. P. – de Martinis, B. S. – Crippa, J. A. – Hallak, J. E. – Santos, A. C.  
2012 Seeing with the eyes shut: Neural basis of enhanced imagery following Ayahuasca ingestion. *Human Brain Mapping* 33: 2550–2560.
- Beyer, S. V.  
2011 *Singing to the Plants: A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bishop, J. P.  
2011 *The Anticipatory Corpse: Medicine, Power, and the Care of the Dying (ND Studies in Medical Ethics)*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Bristol, M.  
1966 The psychotropic Banisteriopsis among the Sibundoy of Colombia. *Botanical Museum Leaflets* 21: 113–140. Harvard University.
- Burmham, S.  
2011 *The Art of Intuition*. New York: Jeremy Tarcher/Penguin.
- Castaneda, C.  
1971 *A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan*. New York: Washington Square Press.
- Chalmers, D.  
1995 Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2: 200–219.
- DeVos, H. M. – Potgieter, J. R. – Blaauw, J. H.  
1999 Physiological and psychological effects of active-alert hypnosis. *Psychological Reports* 84: 1123–1126.
- Diószegi V.  
1962 *Sámánizmus*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- Edelman, G.  
1987 *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection*. New York: Basic Books.
- Einstein, A. – Podolsky, B. – Rosen, N.  
1935 Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete? *Physical Review* 47: 777–780.
- Eliade, M.  
2001 *A sámánizmus. Az eksztázis ősi technikái*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Eyesenck, M. W. – Keane, M. T.  
2010 *Cognitive Psychology: A Student's Handbook*. Hove: Psychology Press.
- Feinstein, S.  
2014 *From the Brain to the Classroom: The Encyclopedia of Learning*. Westport: Greenwood Press.
- Frecska E.  
2003 White KD and Luna LE. Effects of the Amazonian psychoactive beverage Ayahuasca on binocular rivalry: interhemispheric switching or interhemispheric fusion? *Journal of Psychoactive Drugs* 35: 367–374.  
2008 The shaman's journey: Supernatural or natural? In: Strassman, R. – Wojtowicz-PRAGA, S. –Luna, L. E. –Frecska, E.: *Inner Path to Outer Space*. 162–206. Rochester: Inner Traditions.  
2012a Nonlocality and intuition as the second foundation of knowledge. *NeuroQuantology* 10: 537–546.  
2012b The direct-intuitive-nonlocal mind: Another foundation for knowledge? In: Laszlo, E. –Dennis, K. L. (eds.): *The New Science and Spirituality Reader*. Rochester: Inner Traditions, 90–94
- Goodman, F. D.  
2003 *Ecstatic Trance: New Ritual Body Postures*. Holland: Binkey Kok.
- Harner, M.  
1997 *A sámán útja*. Budapest: Édesvíz Kiadó.
- Harris, M.  
1979 *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.
- Hoppál M.  
1989 Aki dudás akar lenni... A fájdalom jelentősége a sámán beavatási rítusban. *Liget*. 1. 66–71.  
1992 Pain in Shamanic Initiation. In: Hoppál, M. – Pentikäinen, J. (eds.): *Northern Religions and Shamanism*. Ethnologica Uralica 3. Budapest–Helsinki, Akadémiai Kiadó – Finnish Literature Society, 151–157.  
2007 *Shamans and Traditions*. Budapest: Akadémiai Kiadó.  
2013 *A sámánság újjászületése*. Budapest: Balassi Kiadó.



- Hultkrantz, Å.  
 1973 A definition of shamanism. *Temenos* 9. 25–37.  
 1996 Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. In: Diósze-  
 gi, V. – Hoppál, M. (eds.): *Shamanism in Siberia*. 1–31. Budapest:  
 Akadémiai Kiadó.
- Ingerman, S. – Wesselman, H.  
 2010 *Awakening to the Spirit World: The Shamanic Path of Direct  
 Revelation*. Louisville: Sounds True Inc.
- Inhelder, B. – Piaget, J.  
 2004 *Gyermeklélektan*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Jilek, W. G.  
 1982 Altered states of consciousness in North American Indian ceremonials.  
*Ethos* 10: 326–343.
- László Ervin  
 2004 *Science and the Akashic Field: An Integral Theory of Everything*.  
 Rochester: Inner Traditions.
- Nagel, T.  
 1974 What is it like to be a bat? *The Philosophical Review* 83: 435–450.
- Narby, J.  
 1999 *The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge*. New York:  
 Jeremy Tarcher/Putnam.
- Narby, J – Huxley, F. (eds.)  
 2001 *Shamans Through Time: 500 Years on the Path to Knowledge*. New  
 York: Jeremy Tarcher/Putnam.
- Neher, A.  
 1961 Auditory driving observed with scalp electrodes in normal subjects.  
*Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 13: 449–451.  
 1962 A physiological explanation of unusual behavior involving drums.  
*Human Biology* 34: 151–160.
- Peracchia, C.  
 2000 *Gap Junctions: Molecular Basis of Cell Communication in Health and  
 Disease*. New York: Academic Press.
- Plotinus [O’Brien, E.]  
 1964 *The Essential Plotinus. Representative Treatises from the Enneads*.  
 Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Prince, R.  
 1968 Can the EEG be used in the study of possession states? In: Prince, R.  
 (ed.): *Trance and Possession States*. 121–137. Montreal: RM Bucke  
 Memorial Society.
- Rosenblum, B. – Kuttner, F.  
 2011 *Quantum Enigma: Physics Encounters Consciousness*. Oxford: Oxford  
 University Press.

- Rouget, G.  
1985 *Music and Trance: A Theory of the Relations between Music and Possession*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sarfatti, J.  
2005 *Super Cosmos*. Bloomington: Author House Publishing.
- Squire, L. – Berg, D. – Bloom, F. E. – du Lac, S. – Ghosh, A. – Squire, L. R. – Spitzer, N. C. – McConnell, S. K. – Roberts, J. L. – Zigmond, M. J. (eds.)  
2012 *Fundamental Neuroscience*. (Fourth Edition) New York: Academic Press.
- Stevens, Jose – Stevens, Lena  
2004 *Secrets of Shamanism: Tapping the Spirit Power within You*. New York: Avon.
- Symmons, C. – Morris, R.  
1997 Drumming at seven Hz and automated Ganzfeld performance. *Parapsychological Association 40<sup>th</sup> Annual Convention: Proceedings of Presented Papers* 441–454.
- Vitebsky, P.  
1996 *A sámán. A lélek utazásai, révülés, eksztázis és gyógyítás Szibériától az Amazonasig*. Budapest: Magyar Könyvklub.
- Viveiros de Castro, E.  
1998 Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469–488.
- Walsh, R.  
2007 *The World of Shamanism: New Views of an Ancient Tradition*. Woodbury: Llewellyn Publications.
- Wesselman, H.  
2008 Hawaiian perspectives on the matrix of the soul. *The Journal of Shamanic Practice* 1: 21–25.  
2011 *The Bowl of Light: Ancestral Wisdom from a Hawaiian Shaman*. Boulder: Sounds True.
- Winkelman, M.  
2010 *Shamanism: A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*. Santa Barbara: Praeger.
- Winkelman, M. – Baker, J. R.  
2008 *Supernatural as Natural: A Biocultural Approach to Religion*. Upper Saddle River: Prentice Hall.





## A sámánság 20. századi paradigmaváltása

„Létezik a tudatunkban egy átjáró, amely általában halálunkig titokban rejtőzik. A huicolok (ejtve vicsol) nyelvén *nierika* a neve. A *nierika* az úgynevezett hétköznapi és nem hétköznapi valóság közötti kozmikus határ vagy küszöb. Egszerre átjáró és sorompó a világok között.”<sup>1</sup>

Az etnológusok az 1950-es években egyre inkább úgy látták, a sámánság vallási hagyománya eltűnőben van, erről írtak mind az orosz kutatók, mind Eliade, és úgy tekintettek a kutatás lehetőségére, hogy az elkövetkező időszak az utolsó utáni óra, hiszen a sámánság hamarosan el fog tűnni. Erről Hoppál ezt írja: „Néhány évtizeddel ezelőtt a szibériai sámánizmusról az volt a vélemény, hogy teljesen megszűnt”.<sup>2</sup> A következő évtizedekben azonban meglepően újjáéledni látszott e vallási gyakorlat, amiről Harner 1990-ben már így fogalmazott: „Az elmúlt évtizedben azonban a samanizmus meglepő erővel tért vissza az emberek életébe”.<sup>3</sup> Éppen ezért nyugodtan tylori értelemben beszélhetünk a sámánság *revival*-éről. Talán két könyv volt, amely felkavarta a nyugati világot, ahol hamarosan a sámánság új formát öltve, az ezredfordulóra szinte mindenütt elterjedt, és ismert vallási jelenséggé vált. Az egyik a román származású, amerikai vallástudós Mircea Eliade (1951), a másik a perui születésű antropológus, Carlos Castañeda (1968) tollából született meg. Eliade munkáját, *A samanizmus: Az eksztázis ősi technikái* címűt, nem csupán a szakma, hanem a széles közönség is elolvasta, s hamarosan lefordították számtalan nyelvre. Ez a könyv éppen azért tudott a szakmán kívül nagy hatást kiváltani, mivel a szerző tudatosan a nagyközönség számára írta.<sup>4</sup> Castañeda, azaz eredeti nevén Carlos César Salvador Arana, 1960-ban Mexikó északi részére utazott, ahol megismerkedett egy pejot szakértő jaki indiánnal, és tapasztalatait *Don Juan tanításai* címmel írta meg.<sup>5</sup> A könyv éppen egy olyan korban jelent meg, amely nagyon nyitott

---

\* A szerző A Tan Kapuja Buddhista Főiskola adjunktusa. Elérhetősége: botond@tkbf.hu.

<sup>1</sup> Halifax 2006. 13.

<sup>2</sup> Hoppál 2013. 219.

<sup>3</sup> Harner 1997. 9.

<sup>4</sup> Eliade 2001. 15.

<sup>5</sup> Megjegyzendő, hogy a könyv hitelességének kérdésében nagy vita bontakozott ki, Gordon Wasson háttéranyagokat kért a szerzőtől, Castañedától, azonban csak használhatatlan válaszokat adott. Voltak antropológusok, akik mellé álltak (Harner), mások viszont vulgáris áletnológiának (Weston La Barre), művészi kitalációnak (Edmund Leach), veszélyes hamisítványnak (Richard de Mille), professzionális hamisítványnak (Boglár) nevezték.



volt a téma iránt, így a sámánság hagyományát hirtelen népszerűvé tette az egész világon. Mellettük mindenképpen oroszlánrésze volt a sámánkultúra ismertté tételében az amerikai kulturális antropológus, Michael Harner tevékenységének. Ő kezdetben, mint kutató tudós professzor népszerűsítette e témát, majd 1987-től kilépve az egyetemi szférából, teljes idejét a sámáni hagyományok megőrzésének és átadásának szentelte, és a sámáni tudás megmentésére létrehozta a *Foundation for Shamanic Studies* alapítványt. Korábbi tapasztalatai alapján kidolgozott egy új gyakorlatot, amit „*shamanic counseling*”-nek (sámáni tanácsadás) nevezett, amit később számtalan speciális sámántréning módszerrel egészített ki. Joggal tekinthetjük őt a városi samanizmus elindítójának.<sup>6</sup> Az ezen előzmények nyomán kibontakozó mozgalmat neosamanizmusnak vagy városi samanizmusnak nevezték el. Mindez nagymértékben visszahatott azokra a népekre is, ahol a sámánság elhalóban ugyan, de még élt. A területek intenzív kutatása, valamint a turisták egyre erősödő érdeklődése a sámánok iránt, újra felvillanyozta a helyi sámánok tevékenységét. Ez a kulturális behatás nem pusztán újraélesztette a sámánság működését, de az eredeti etnikus közegében is ártérelmeződött a szerepköre.

A sámánhagyományok széleskörű térhódítása nyugaton, számtalan tényezővel magyarázható. A hatvanas-hetvenes évek Amerikája, a rock és hippi mozgalmak felszabadultságában erősen megváltozott, s száműzte a McCartney korszak merev konzervativizmusát. A folkrock, később az etnozene divatja, valamint a keleti és más egzotikus vallások iránti érdeklődés, biztosította a különböző európai civilizáción túli kulturális minták beáramlását, és nem csupán a zenébe, hanem az élet minden területére. A nyolcvanas évekre nyugaton tömegessé vált a spirituális útkeresés jelensége, aminek egyik megvalósítási útját a sámán csoportok biztosították. A nyugati orvoslás mellett egyre népszerűbbek lettek a népi gyógymódok, valamint a holisztikus gyógyászat.<sup>7</sup> Az utóbbi évtizedekben egyre nőtt azok száma is, akik élesen elutasítják a nyugati orvoslást, és csak a természetes gyógymódokban hisznek. Arról sem szabad elfelejtkezni, hogy az ökológiai problémák a természet felé fordították a századvégi nyugati emberek figyelmét, és számukra példaként szolgáltak a sámánok, akik igen szoros és szimbiotikus kapcsolatban élnek a természettel. A technikai eszközárzenállal körülvett városi betondzsungelben élő emberekben, egyre inkább felébred a természeti elemek megtapasztalása iránti vágy. A visszatérés a természethez, a modern nyugati ember igen régi vágya, ezt már számtalan filozófus is megfogalmazta. Mondhatni, a *New Age* korszelleme, melegágya lett a különböző sámán technikák kipróbálásának. A hippi eszmék részét képezte a kábítószer révén a tudat felszabadításának gyakorlata. Ebben a korban, megismerve a különböző, különösen dél- és közép-amerikai tanítónövényekkel operáló sámán-

---

<sup>6</sup> Hoppál 2010. 273.

<sup>7</sup> Harner 1997. 11.

technikákat, a kor értelmiségi ideológusai számára izgalmas párhuzamot szolgáltatott. A kapitalista nyugat országokban éppen ekkor kezdett intenzívvé válni a hagyományos keresztény egyházakból való kiábrándulás. Az egyre inkább elidegenedő nagyvárosi emberek számára oázisként szolgáltak az újonnan született vallási kisközösségek. A vallásvesztett tömegek egy része az egzotikus vallások iránt kezdett érdeklődni. Így nem csak a keleti vallások (jóga, Krisna-tudat, zen, majd tibeti buddhizmus), de a kereszténység előtti „pogány” rítusok iránt is felébredt az igény. Az újpogányság térnyerésének része lett a sámáncsoportok születése. A fent említett Harner mellett, sorra tűntek fel olyan tudósok, akik elméletben megszerzett tudásukat gyakorlati síkra is átültették. Ahogy sok orientalista gyakorló buddhistává lett, úgy sok etnológus, vagy más képesítésű értelmiségi, sámántréningek vezetőjévé vált. Gondolhatunk itt olyanokra, mint a nyelvészeti antropológus Felicitas Goodman. A sámánság újjászületéséhez a lehetőséget keleten, a vasfüggöny leomlása, az egykori szovjet területeken pedig a peresztrojka és a birodalom széthullása teremtette meg. A sámángyakorlatokért immáron nem járt börtön, és akik korábban ezzel próbálkoztak, kiszabadultak a rabságukból.

A fentebbiek okán, bátran beszélhetünk az egész földön a sámánság újjászületéséről. Mindez azonban paradigmaváltással járt, és a sámánság sokban megváltozott. Ez utóbbit azért állíthatjuk, mivel a neosámáni törekvések az állandó újítás jegyében zajlottak, aminek nyomán a sámántréningek megalkotói, számtalan, a hagyományokban nem fellelhető elemet alkalmaztak. Erre jó például szolgálnak Goodman gyakorlatai, aki különböző testtartások felvételével segítette elő a résztvevők transzállapotát,<sup>8</sup> ilyen gyakorlattal azonban az etnológusok leírásaiban nem találkozunk. A törzsi művészet kapcsán Boglár Lajos megállapítja, hogy annak lényegi eleme a konzervativizmus, hiszen csak ez biztosítja, hogy a tárgy betölthesse rituális funkcióját, és különben sem lehetne az alkotásnak kollektív visszhangja.<sup>9</sup> Ezért ragaszkodnak a készítőik a hagyományos előírásokhoz. Ez a megállapítás teljes mértékben igaz a klasszikus sámánságra is. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy a törzsi művészet, vagy a sámáni gyakorlat nem változna, hiszen az folyamatosan alakul. Azonban ezek a változások mindig szerves módon történnek, sohasem egyénieskedő újítások. Márpedig, ahogy a modern művészet szinte teljes egészében egyénieskedő újítások sorozata, úgy a modern városi sámánok, mivel nem hagyományos közegben működnek, gyakran élnek ilyen újításokkal. A hagyományvonalon tevékenykedő sámánokat minden esetben köti társadalmi szerepük, egyébiránt pedig végheletlen tisztelettel vannak az őseik szellemei iránt. Ezért esetükben az említett változás mindig felületi, a lényegét sohasem érinti. Ezzel szemben az új sámá-

---

<sup>8</sup> Goodman 1990. 71–223.

<sup>9</sup> Boglár et al. 2005. 74.



nek módosításai sok esetben a gyakorlatok lényegi funkcióját változtatják meg, éppen e változásokat szeretnénk kifejezni a tanulmányban.

Az új sámáni mozgalmaknak a 20. század második felében több formája jött létre. Ezek egy része azokban a térségekben formálódott ki, ahol e vallási forma őshonos, a másik részük pedig a nyugati civilizációban született meg, amely népek esetében, ha létezett is, az már több mint ezer éve eltűnt. A sámánság új formáit hét csoportba sorolhatjuk, ebből kettő a különböző sámánhitű népeknél, öt pedig a nyugati civilizációban dívik.

1. Beszélhetünk politikai sámánmozgalmakról, ami a kis népek etnikai öntudatra ébredésének a következménye, ahogy Hoppál Mihály találóan fogalmazta: „a kulturális imperializmus elleni tiltakozás egyik megnyilvánulásának tekinthetjük”.<sup>10</sup> Ilyennel mind Ázsiában, mind Amerikában sok helyen találkozhatunk. Gondolhatunk itt arra, hogy a jogaikért küzdő mapuche indiánok tüntetését a sámánok vezetik.<sup>11</sup> Vagy, hogy a brazil parlament képviselői a kis népcsoportok sámánjaival tárgyalnak a nép sorsát illetően.

2. A sámán folklór és folklórizmus jelensége. A különböző sámánhitű népeknél, így Ázsiában egyre több művész vagy művészeti csoport foglalkozik a hagyományörzéssel. Gondolhatunk itt a jakut sámánszínházra, vagy a manysi költőre, Juvan Sesztalovra. Ők küldetésesen felvállalják a sámáni hagyományok fenntartását. Magam is láttam 1993-ban, az ulanbatori múzeumban fiatal egyetemisták által a turisták számára előadott sámán és buddhista *cam* (mo: *čam*, tib: *'cham*) táncot.

3. Talán a városi samanizmus a legismertebb az összes forma közül, hiszen ennek csoportjai működnek a nyugati nagyvárosokban. A legismertebb képviselői M. Harner, C. Castañeda, F. Goodman, hazánkban Somogyi István, és Sólyomfi Nagy Zoltán. A városi sámánság vadhajást is hozott, nevezetesen megjelentek az etnobiznisz szerencselovagjai, akik a sámánüzletet kívánják meglovagolni. Ezt a sámánság iránti nagymérvű érdeklődés szülte. Sok vállalkozó, a „ha meg akarsz gazdagodni, alapíts egy vallást” hubbardi<sup>12</sup> elvét szem előtt tartva, önjelölt sámánként próbál, busás summáért, hétvégi sámán gyors-talpaló kurzusokat hirdetni, gyakran nem is sikertelenül. Ebből a típusból szándékoltan nem nevezünk meg példákat.

4. A samanisztikus technikák megjelentek a pszichoterápiában, ahogy Horwitz írja: „Sok modern pszichoterápiás módszer gyökerezik a sámánizmusban (ha nem az összes)”.<sup>13</sup> Az utóbbival, ha nem is érthetünk egyet, de több esetében egyértelműen igazolható a sámáni gyökér. A transzperszonális pszichológia egyik megalapítója Stanislav Grof, a megváltozott tudatállapotok segít-

---

<sup>10</sup> Hoppál 2013. 218.

<sup>11</sup> Szathmári 2004. 204.

<sup>12</sup> Ron Hubbard a szcientológia egyház megalapítója.

<sup>13</sup> Horwitz 2005. 5.

ségével végez terápiát, amibe a transzállapot is beletartozik. Őt hamarosan sokan követték világszerte, mint Frank David Cardelle, Bányai Éva, de vannak olyan terapeuták, akik direkt módon alkalmazzák a terápiában a sámántechnikákat, mint Elekes-Czaga Orsolya.

5. A sámáni etnomedicina megjelent a modern alternatív gyógyászatban. Itt gondolhatunk a sámánok által alkalmazott gyógynövények használatára, de ugyanúgy a gyógyító technikáik átvételére is. Talán ez a terület indult el a legkésőbb, mivel a tudomány talán még konzervatívabb, mint a sámánság. Napjaink európai orvoslása azonban kezd egyre nyitottabbá válni e módszerek iránt.

6. A samanizmus megjelenése a magas művészetben már régóta megfigyelhető, hiszen a nyugati művészet mindig is nyitott volt az újdonságokra. A művészeti megjelenés sok esetben nem direkt módon mutatkozik meg a művekben, az ide sorolt alkotók egy része inkább csak áttételes módon mutat párhuzamot a sámáni világszemlélettel, de akadnak, akik tudatosan merítenek az ősi sámáni hagyományból. Nyelvezetében József Attila, Nagy László, vagy Juhász Ferenc költészete erősen emlékeztet a sámáni rigmusosságra, A képzőművészetből csak néhány példát említve: Joseph Beuys, Marina Abramović,<sup>14</sup> Soós Jóska, Kovács István, B. Szabó András, Molnár Tamás munkáiban van jelen a sámánisztikus hagyomány. A színházi életben a Somogyi István vezette Arvisura társulat konkrét módon alkalmazta e technikákat. A zenében Dresch Dudás Mihály jelensége, egy ősi sámáni erő feltöréseként is értelmezhető, Kanalas Éva pedig tudatosan alkalmazza ezt a technikát.

7. A samanizmus betört a pop művészetekbe is, és számtalan előadó használja magára, leginkább védjegyként a sámán jelzőt. Hogy csak néhány hazai példát említsünk, ide sorolható a Vágtázó Halottkémek zenekar, Vaszlavik Gazember László, Soma sámán, stb.

Végül érdemes összehasonlítani a klasszikus sámánságot a neosámánok tevékenységével, ennek során azt tapasztalhatjuk, hogy az új sámánok több ponton is éppen az ellenkezőjét csinálják, vagy ellenkező értelemben tevékenykednek, mint az őseik. Ezért írja Hoppál találóan róluk, hogy poszttradicionális vagy posztmodern sámánok.<sup>15</sup> A tradicionális sámánság tevékenységének célja majdnem mindig a közösség valamely problémájának az orvoslása, ezzel szemben a városi sámántréningek leginkább individuális célzatúak, leginkább a résztvevő személyek spirituális útkeresését szolgálják. Cél lehet az önismeret, saját élmények megtapasztalása, harmónia elnyerése, esetleg leszokás a drogról, stb. Ezek tehát mind a résztvevők egyéni vágyainak kielégítését célozzák. Néha a városi sámánszeánszokon is megjelennek közösségi célok, mint a világbéke, az élővilág megmentése, a nemzet jövője, azonban ezek leginkább általános,

---

<sup>14</sup> 2016-ban elkészült filmjében (*The Space in Between*) a braziliai sámán- és más indián-gyógyítók munkáját kutatja és vizsgálja performansz művészettel való összefüggésében.

<sup>15</sup> Hoppál 2013. 219.



megfoghatatlan célok. Jó példa erre a csippvé varázsló Sun Bear (Gheezis Mokwa), aki a Földtudat ökológiai alapjának előmozdítása érdekében dolgozik.<sup>16</sup> A hagyományos sámán tevékenység céljai rendre konkrétak: a beteg gyógyulása, a jégeső elhárítása, az állatszaporulat előidézése, elvesztett ember vagy tárgy megtalálása, stb. Ez utóbbiak mindennapi hasznos célok, szemben a városi sámánpraxis lelki, szellemi céljaival. Abban is teljes opposzió mutatkozik, hogy a hagyományos sámánok rítusain a sámán révül, a résztvevők kívülről szemlélve mindezt legfeljebb katarzisként élik át. A városi sámántréningek többségében a szertartásvezető irányít, a résztvevők utaznak, és érik el a transt.

Mindez talán szemléletesebb táblázatba foglalva:

<b>Klasszikus sámánság</b>	<b>Új sámáni mozgalmak</b>
Rendre közösségi célú, mely célok konkrétak. A rítus mindennapi, hasznos célokért folyik. A sámán révül, a közösség nézi.	Individuális célú, azonban néha megjelennek közösségi célok, azonban ezek általánosak. A tréningen szellemi, lelki célokért vesznek részt. A szertartásvezető irányít, a résztvevők révülnek.

Következtetésképpen elmondhatjuk, hogy a sámánság sok változáson ment át az évezredek során, de mivel az őt keretező társadalmi környezet lényegét tekintve, mint a gazdasági rendszerét (vadász-gyűjtögető, lovas-nomád, ásóbotos földművelő) tekintve nem változott, a sámánjaik ugyanazokat a funkciókat látták el (gyógyító, jövőmondó, áldozó, lélekvezető-halottkísérő, hagyományörző, másodlagosan „színész”, és néhány esetben bába, katonai vezető, közösségvezető), mint egykoron. A modernizáció betörése ezekbe a kultúrákba, a helyi kisközösségek szerkezetét széttörve, a sámáni feladatok funkciójának lényegi megváltozásával járt. A modern nyugati civilizációban tért hódító sámánság ugyancsak radikális változáson esett át, hiszen a technikai eszközökkel elárasztott városi embereknek, a gyógyítást leszámítva, nem igen van szüksége a klasszikus sámáni tevékenységekre. Azonban a sámánság a klasszikus helyszínein is változóban van. Erre jó példa egy 2004-es mongol tanulmányút tapasztalata. Amikor elindultunk a város buddhista kolostorához, ahogy a főútról felkanyarodott az út, egy nagy területen, oszlopok végén, állati koponyák, majd a terület központjában a város fősámánjának jurája állott. Mindjárt a kerítés bejáratán olvashattuk a tarifát, hány dollár a fotózás, hány dollár a beszélgetés, és mennyi a filmezés a sámánnal. A sámánt két fiatal tolmácsnő segítette, hogy angol és német nyelven tudjon beszélni a turistákkal. Természetesen a sámán

<sup>16</sup> Drury 1994. 130.

angol nyelvű könyvét is meg lehetett vásárolni. Az egész nem igazán különbözött egy nyugati újpogány fesztivál külsőségeitől. Természetesen Mongóliában továbbra is működnek hagyományos sámánok, mint erről a Birtalan Ágnes által szerkesztett expedíciós kötetekből meggyőződhetünk, azonban a New Age szellemisége már Ázsiába is betette a lábát. Ebben a rövid összefoglalóban, messze nem kimerítve a témát, arra a változásra kívántuk felhívni a figyelmet, ami a sámánságban az utóbbi fél évszázadban végbement.

Végezetül álljon itt Sesztalov egy versrészlete, Mázsár László fordításában:

*Manszin vagyok, manszin,  
a siketfajd, a vörös-szem.  
Tajgai erdők kiégett foltjai  
intenek, pusztulástól füstölögnek.  
A fülemben – hamut érzek,  
füsttől könnyezik szemem.  
Menekülésre nincs esélyem  
e rettenet áldozata leszek?  
Szent máglya, mindig hittem  
bölcs célszerűségedben.  
Hallom, szent nyírfa zizzen:  
ne félj, manszin, megvédelek.  
(A siketfajd töprengése)<sup>17</sup>*

## Irodalom

Boglár Lajos

2005 Etno-esztétika – bevezetés. In: Boglár Lajos et al.: *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába.* Budapest: Nyitott Könyvműhely.

Drury, Nevill

1994 *Sámánok, látnokok.* Budapest: Édesvíz Kiadó.

Eliade, Mircea

2001 *A samanizmus. Az eksztázis ősi technikái.* Budapest: Osiris.

Goodman, Felicitas D.

1990 *Where the Spirits Ride the Wind. Trance Journeys and other Ecstatic Experiences.* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Halifax, Joan

2006 *Sámánhangok.* Budapest: Filosz.

Harner, Michael

1997 *A sámán útja.* Budapest: Édesvíz Kiadó.

---

<sup>17</sup> Sesztalov, epa.oszk.hu/00400/00458/00057/juvan.htm



Hoppál Mihály

1997 A sámánköltő – beszélgetés Juvan Sesztalovval. *Honismeret* XXVI. 3. sz. 81–85.

2001 *Soós Jóska, a sámánfestő*. Budapest: International Society for Shamanistic Research. 16.

2010 *Sámánok világa*. Budapest: Püski.

2013 *A sámánosság újjászületése*. Budapest: Balassi.

Horwitz, Jonathan

2003 *Minden élet összefügg. Írások a samanizmusról*. Budapest: Magánkiadás

Sesztalov, Juvan

é.n. Juvan Sesztalov versei – EPA. [epa.oszk.hu/00400/00458/00057/juvan.htm](http://epa.oszk.hu/00400/00458/00057/juvan.htm)  
(megtekintve 2017.06.1.)

Szathmári Botond

2004 Táltosok a XXI. század hajnalán. In: Molnár Krisztina (szerk.): *Az év esszéi 2004. Antológia*. Budapest: Magyar Napló 201–210.

## A Regös rögös útja

### „Regös” Sziránszki József regös-énekmondó tevékenységéről

Hoppál Mihály írja a napjainkban élő városi sámánokkal kapcsolatban, hogy azért maradt fenn általuk rengeteg régi hagyomány, mert posztmodern világunkban minden kulturális jelenséggé alakul át, és szinte bárhol megjelenhet a világban, ami azt bizonyítja, hogy a régi hagyományoknak a népszokásokban fennmaradt ereje túlmutat a globalizáción. Több kontinensen elterjedt a doboló csoportok működése. A tudományokból kiábrándult értelmiség tömegesen kezdett válaszokat találni a misztikum világában. A fesztiválkultúra tovább népszerűsítette az etnikumok archaikus megjelenését, növelve ezzel a csoportok etnikai identitását. A világban tapasztalható kommercializálódás hatása alól azonban még a sámánok és azok utódai sem tudják kivonni magukat, és a mai világban a hiedelemrendszer is pénzzé válik a sámáni gyógyítás és a szakrális énekek előadásával együtt.<sup>1</sup>

Születésnapi ajándékként egy olyan ember tevékenységéről írok, aki olyan hagyományélést valósít meg, amiért sokan azt mondják róla: táltos, sámán. Ő saját magát regösnek nevezi, amit a nevében is feltüntet. „Regös” Sziránszki József Öskүн él, de sokan ismerik országszerte. Hívják falunapokra, kisebb és nagyszabású történelmi vagy hagyományörző eseményekre. Zenei fellépéseket vállal idősebbik lányával, Klaudiával együtt és egyedül is. Az előadásokon a szerzeményeit éneklik, amelyeket Klaudia szokott lekottázni, mert ő maga képzetlen e téren. Az ének mellett mindketten dobolnak, „Regös” Sziránszki játszik még lanton és fúvós hangszereken, dorombon, vagy torokhangokat hallat. Szakrálisnak megélt tevékenységeit a fellépésektől távolabb, szűk körben végzi. *„A faluban megy a csodabogarazás és a szektázás, amikor megtudják, hogy mivel foglalkozom. A nagyon hívőknek sátán vagyok, a többinek érdekes. Néha értelem csillan a szemekben, de nem értik. Félnek tőlem. Valaki kedvel, valaki kevésbé, tulajdonképp nem érdekel, akkor nem csinálnám. Istenként is néznek rám, az zavar, ahogy az is, ha ki kell tárulkoznom.”*<sup>2</sup>

Elmondása szerint a táltosok munkájára manapság is igény mutatkozik, sokan vélik úgy, hogy érdemes visszafordulni az őshöz. *„Valahol mélyen az ember-*

---

\* A szerző televíziós szerkesztő és fotóriporter, a Debreceni Egyetem Történelmi és Néprajzi Doktori Iskolájának doktorandusza néprajz-antropológia szakirányon. E-mail: windstorm0707@gmail.com.

<sup>1</sup> Hoppál 2016. 205.

<sup>2</sup> Interjú Sziránszki Józseffél. Öskүн, 2017. április 14.

*ben benne lehet egy minőségi élet utáni vágy, szellemileg értem (...) kell egy rendi kialakítás, de ez a mai, hogy gyere hozzám vizsgázn, adok beavatást, satöbbi... nem érzem a lelki részét benne. Szerintem erre senki nincs feljogosítva. Ezt mindenkinek magának kellene megítélni, hogy kihez megy oda, mennyire hiteles számára az az ember. Isten vagy Tengri avathat be bennünket bármibe is. Mi átadhatjuk egymásnak a tapasztalatunkat, tudásunkat, de nem köthetjük alkalmakhoz, hogy például hússzor gyere el hozzám, vagy hozz ajándékot, vagy fizess.”<sup>3</sup>*

Nem tartja ideális helyzetnek, hogy manapság több száz embernek van táltosdob a tulajdonában, népszerű lett ez is, ugyanúgy, mint ahogyan sámáni tevékenységeket a megélhetés reményében folytatni, „*Ázsiában folytonosság van, itt meg divat. (...) Ennek az egész sámánságnak nem szabadna versengésnek lennie. Az a lényeg bizonyos helyeken, hogy minél több ember jöjjön a dobkörbe. Némelyek ebből élnek. Minél több ember, annál több a bevétel, annál jobban élnek a modern sámánok. Nem így kéne, hogy legyen, mert az üzenet átadása a lényeg. Vannak, akik üzletként tekintenek erre. Amikor megmagyarázzák a pénzügyekkel való áramlást, meg egyéb siketelést, akkor ez már rég az üzletről és a politikáról szól. (...) Ebből nem lehet megélni. Vagy szolgáltatás, vagy cirkuszi látványossággént éled. Ha ebből meg akar valaki élni, akkor a megrendelő igényeit kell kielégíteni, nem pedig a szellemi szolgálatot. Vagy a szolgálat vész el, vagy az elegendő mondanivaló.”<sup>4</sup>*

## **Hagyományélés**

„Regös”, természetközeli életmódja mellett, történelem iránti érdeklődésének köszönhetően igyekszik megélni a régiek hagyományait, s ez élete szinte minden percét átítatja. Érdeklődése a 4. századtól a 10. századig tartó történelmi időszakokra irányul. E korszak hagyományait igyekszik a felkutatni, illetve feleleveníteni zenében, versben, viseletben, megélésben, szertartási folyamatokban, tárgyi világában. „*Őseink és a sztyeppei kultúrából az olyan Ősök, mint például Atilla, Bleda, Bulcsú vagy Lél, fontosak. Olyan dolgokat hagytak reánk, olyan szellemiséget, amit követnünk kellene.*”<sup>5</sup>

Számára ez a történelmi korszak jelenti az Eliade által megfogalmazott *mitikus ősidőt*, amit újból és újból jelenvalóvá tesz, amint azzal bármilyen módon foglalkozik. A szent idő, az ünnepek alkalmával tartott szertüzek gyűjtésekor is megismételhető. Hagyományélésének intenzitása miatt viszont, ő szinte kétféle időben él párhuzamosan, amit a látomások mesélése közben maga is megélmít. A történelmi jelen és a történelmi múlt között ingázik.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 14.

<sup>4</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 14.

<sup>5</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 6.

<sup>6</sup> Eliade 2009. 60.



A hagyományörzést függetleníti a politikai hovatartozástól, szerinte ez inkább híd ősi múltunk hősei, hőstettei és a mai nemzedék közt. „Nem érdemes túlmisztifikálni, hiszen az is egyfajta hagyományörzés, ha megőrizük dédszüleink, nagyszüleink tárgyi- és szellemi hagyatékát.”<sup>7</sup> Úgy gondolja, hogy a hagyományörzés valódi szintje a hagyományélés, amihez át kell formálni a belső dolgainkat és beépíteni a mindennapokba, akkor értjük meg igazán, ha „minél jobban beleássuk magunkat, annál jobban érezzük a szükségét”. A hagyományt, mint ránk hagyott örökséget kell alapul venni, amit az elődeinktől kaptunk kölcsönbe, és a mi felelősségünk, hogy fennmaradjon, hogy aztán hiánytalan tartalommal tovább adjuk a következő nemzedéknek.

Amennyiben csak teheti, régészeti ásatásokon dolgozik, hogy személyesen követhessen egy-egy feltárást, ahol első kézből értesülhet az elhangzó tudományos véleményekről. Így a régészek körében sem ismeretlen a személye.

Ha valamilyen tárgy megtetszik neki, amit ásatáson vagy könyvekben látott, legyen az kés, ivócsanak, tarsoly, társasjáték, tájoló vagy ékszer, azt hagyományos alapanyagokból, technikai eljárásokkal rekonstruálja – olyan szerszámok használatával, amelyek az adott korban is használatosak voltak (1–4. kép). Úgy véli, a belső hagyományéléshez szorosan hozzátartozik őseink azon öröksége, hogyan éljünk harmóniában a természettel, szerinte ez az alapja mindennek



1–4. kép Saját maga készítette tárgyi világ

<sup>7</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 6.

## Egyé válás az erdővel

Az első éles emléke az életéből az, amikor három évesen elszökött az erdőbe megtalálni Jézuskát. Azt meséli, az egész utca őt kereste, ő meg csak üldögélt egy fenyőfa alatt, miközben a szomszéd komondorja a felnőttek megérkezéséig kitartóan őrizte.

Később is gyakorta visszajárt az erdei sziklához, a fenyő alá. Eleinte menedéket keresett az őt kigúnyoló tanárok, gyerekek és a szülői meg nem értettsége elől, de amikor már túl volt ezen a kimerítő időszakán, akkor is ott maradt a természetben, és elkezdte tanulmányozni, figyelni azt. Édesapja remetének nevezte, ám ő imádta hallgatni az erdő zajait, megfigyelni az élővilágát, élvezte, hogy egyedül lehet a vadonban. Időről-időre közelebb tudott lopóznai az őzekhez, szarvashoz, vaddisznóhoz és a többi állathoz úgy, hogy azok ne vegyék észre, előfordult, hogy karnyújtásnyi távolságra volt egy muflon fejétől. Ilyenkor órákon át csak millimétereket halad előre. Figyelni kellett a szélirányt, a Nap járását, mindent, ami befolyásolhatja a megfelelő rejtekezést. Feküdt már be fészekbe, amit nemrég hagyott el egy őz, még érezte az állat testhőmérsékletét és a szagát. Szaguk alapján be tudja azonosítani a vadállatokat lábnyomát, ismeri az étletterüket, szokásaikat. Szereti hallgatni közelről a szarvas szuszogását, vagy kicsit távolabbról a bögésüket, tudja, hogy mikor hullajtják az agancsokat, mikor születnek a vadmalacok, és melyik fa mikor virágzik. Igyekszik a növényekkel is kapcsolatba lépni: *„minél többet vagy kinn, ráhangolódsz. Érzem, hogy beszélnek, lélegeznek, élnek, látom őket sejtszinten. Kapcsolatban vagyok a természettel. Majdnem minden nap kint vagyok, néha fél órára, van, hogy hosszabb időre.”*<sup>8</sup>

Akkor tudatosult benne, hogy mennyire fontos neki az erdő, amikor észrevette, hogy az itt eltöltött idő után minden alkalommal megnyugszik, helyükre kerülnek a kusza gondolatok, egyszerűen feltöltődik. *„Ez egy erőhely nekem. Tudja, hogy mit vegyen ki belőlem”*. Akkor is itt pihente ki magát, amikor gombaszedés közben belekeveredtek néhányan egy hajtóvadászatba, ahol az állatokkal együtt menekültek a vadászpuskák elől, ahogy csak bírtak. *„Egy völgyben voltunk, nem akartunk velük találkozni, de elfogyott a völgy, az erdő. Az erdő szélén puskával álltak. Gondoltam kiszaladok. Aztán a második felszólításra megálltunk, de én lefutottam a vaddisznót... ennyi vadat nem láttam még itt egyben, pedig ezzel szórakoztam... vadászatellenes vagyok. Nem etikus magaslesről, magokkal odacsalni, vagy csatárlánchban kergetni, más meg lelövi. Lelketlen kizsákmányolás.”*<sup>9</sup>

Az erdei, sziklás rejteket egy ideje Szent Helynek hívja. Azt mondja, hogyha mindenhol esik az eső, vagy fúj a szél, ott akkor is jó idő van, olyan, mintha egy

---

<sup>8</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 6.

<sup>9</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 6.

védelmesző burokkban lenne, pláne tavasztól őszig, amikor levelek is vannak. Előfordult, hogy a meditáció végén arra eszmélt, hogy egy róka ül vele szemben és őt nézi. Elkezdett ajándékokkal érkezőni a helyre, hogy ne csak mindig elvegyen, vigyen is valamit. Azóta tartott már itt esküvői szertartást, néha kivisz néhány embert. Szokott itt egyedül is szertartást tartani, de csak akkor, ha nyomós oka van rá, vagy eljött az ideje.

Az utóbbi években párja, Dóri is gyakran vele tart, szokásukká vált, hogy a hely szellemének mécesest és füstölőket gyűjtenak, vagy visznek egy-egy olyan követ, amit odafelé menet találhatnak. Előfordul olyan is, hogy mások hagynak a fenyőfán ajándékokat a meglévő kendők, szalagok és csengők mellett. A helyet egy közelben talált vaddisznó koponya jelöli, „ő az őrző”. Az a körülmény, hogy sétálva viszonylag messze esik a lakóhelyétől, szerinte azért fontos, mert ezáltal az odalátogatás egyfajta zárandokútként is felfogható, s közben így épp elég idő jut arra, hogy az ember lecsendesedjen és ráhangolódjon a természet rezdüléseire, mire odaér.

Mircea Eliade szerint az egész természet kozmikus szentségként nyilvánulhat meg az olyan emberek számára, akiknek vallási élményük van, ilyenkor az egész kozmosz hierophániává válik. Az ilyen ember egyfajta szakralizált világban él, ami mind a növény-, mind az állatvilágban megnyilvánul. Szilárd pontot nyújt az embernek a szent tér megnyilatkozása, ami lehetővé teszi számára, hogy a kaotikus homogenitásban tájékozódjon és valóban éljen, ahogy „*megalapítja magának a világot.*”<sup>10</sup> A bekerített szent területen az emberek elhagyják egy időre a profán világot, ahogy „Regös” is teszi, amikor megérkezik az erdőbe. Az emberek nem maguk választják ki a szent helyeket, hanem a vallásos ember titokzatos jelek alapján felfedezheti őket.

Sziránszki József alapvető fontosságúnak tartja a természettel való harmóniát. A világ működésének hibáit is onnan gyökerezteti, hogy az emberek nem veszik figyelembe a természet ritmusát, hatásait, adottságait. A technikai vívmányok világa és az épített környezet elvonja a figyelmet arról, ami természetesen körülvesz minket. Szerinte mindenkinek olyan természetismeret birtokában kellene élni, hogy a technikai eszközök nélkül is képes legyen életben maradni.

Sok mindent gyűjtöget az erdön-mezőn, amiket később felhasznál. A legfontosabb szerepe talán a gyógynövényeknek és a gombáknak van. A növényeket megfelelő módon leszárítja (5. kép), később ételekhez, teához, füstölésre, vagy gőzölésre használja, a gombákból ételt készít, a taplógombával pedig tüzet gyújt. A tűzgyűjtáshoz tűzkő is szükséges (6–7. kép), ismeri a Bakonyban azokat a helyeket, ahol található, időnként eljár oda beszerezni az utánpótlást, amiből persze a gyerekeknek is ad.

Az élettelen dolgokat is gyűjti: csontok, cápa és egyéb fogak, madarak körme, szarvas vagy őz megmaradt patája, megkövesedett fa, vagy rozsdás, régi

---

<sup>10</sup> Eliade 2009. 5.



vas tárgyak mind megtalálhatóak nála. A kisebb, vagy különleges kinézetű, erejű darabokat csontvetéshez (8. kép) használja, ami jóslási praktika.



5. kép Száradó gyógynövények és őzlábak



6 –7. kép Acél és kovakő



8. kép Csontvető készlet



9. kép Csontfésű

Az összeszedett állati csontokból már eddig is olyan különleges dolgokat készített, mint amilyen például a szarvas lapockából és lábszárból faragott fésű (9. kép), amely egy avar kori lelet másolata. A csontfaragás teljes odafigyelést igényel, épp ezért megfelelő tevékenység annak érdekében, hogy kikapcsolja az embert a világból. Az első sámánbotját még kisgyermekként készítette, annak

egy macska koponya van a végén, de az oltárán is található, aprólékos faragással megmunkált állatkoponya. Szinte mindenből művészeti alkotás lesz, függetlenül attól, hogy használati, vagy szakrális szerepet fog a későbbiekben betölteni. A különleges formájú, letört fadarabokból késtokot, késnyelet, tájolót, hangszert farag. Nagyobb famunkák is kikerülnek a keze alól: polc, székek, kapu. A kovács barátja közreműködésével készíti dárdákat is. A bőroket – általában fém alkotórészek igénybevételével – dobok, ékszerek és tarsolyok készítésére használja fel.

A házat, amely az otthona, több mint nyolc hónap alatt saját kezűleg tette lakhatóvá. Addig az udvaron felállított jurtában élt. A benne lévő bútorok nagy részét is ő készítette. Gyakorlatilag a természet nyújtotta alapanyagokból saját maga alkotja meg az őt körülvevő tárgyi világát.

## A regös

Eliade szerint a sámánvá válásnak több módja lehetséges. Spontán elhívás (hívás vagy kiválasztás) révén, a sámáni hivatal örökletes átadásával, személyes elhatározásból, vagy a törzs akaratából. A sámánt akkor ismerik el sámánnak, ha részesült az ekstatisztikus természetű és a hagyományos oktatásban. A beavatást a jelölt álmában, vagy önkívületi állapot során kapja. A misztikus elhívásról bizonyos tünetcsoport is árulkodik, például a sámánságra hivatott személyek keresik a magányt, álmodozóvá válnak. Szeretnek az erdőben bolyongani, látomásaik vannak, előfordul, hogy álmukban énekelnek.<sup>11</sup>

A sámáni kritériumokhoz tartoznak még a különleges születési körülmények és a felesleges csont. Az édesanyja elmondása alapján fehér hajjal jött a világra, a jobb keze gyűrűsujjának egyik ujjpercén olyan terjedelmes csontkinövés, mintha párhuzamosan két ujjperc lenne egymás mellett. A sámánvá válás több jele is tetten érhető az életében.

2004-től „Zászlós vitézi rangú” alapító tagja volt a Zúgó Nyilak Történelmi Íjász Egyesület és Hagyományörző Csoportnak. A hagyományörzéshez kapcsolódóan az egyesület egyik tagja beszerzett valahonnan egy sámándobot, amit egy tűzgyújtás alkalmával a kezébe adtak, és kérték, hogy doboljon. Itt megpecsételődött további sorsa, elmondása szerint a dob élesztette fel benne az igazi, mélyről fakadó hagyományélés utáni vágyat. A hagyományörzők közössége kinevezte őt az egyesület sámánjának, így lett ő a „Regös”.

Szerinte „*a regös a zenészek és költők keveréke*”, feladata pedig hőskölte-ményekben megénekelni azon régi őseinknek a dicsó tetteit, akikkel a történelem kevésbé foglalkozik. „*Mindig olyanokról énekelek, akikről tilos volt beszélni, vagy nagyon kellett énekelni, ez az, ami ebben motivál.*”<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Eliade 1999. 179.

<sup>12</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 6.

## Utazás más világokba

„Van egy felettünk álló erő, ami megteremtette az egész Univerzumot... Hiszek abban, hogy nekünk ezzel szimbiózisban kell élnünk. Vissza is kell adni, tiszteld! (...) Hiszek benne, hogy újjászületünk. De mi volt az élet előtt? A teremtés nagyra ható téma, el sem tudom kezdeni, mert nincs is eleje (...) Isten léte megkérdőjelezhetetlen. hogyan nevezed, az lényegtelen. Ahány ember, annyi kabát. De erre szüksége van az embereknek. Reményt ad.”<sup>13</sup>

Az első testen kívüli élménye egy íjász versenyt követő tűznél, dobolás közben érte. Hirtelen felülről látta saját magát és az egész jelenetet, mindenkit láttott, hallott, de az volt számára érdekes, hogy mindig azokat hallotta jobban, akiket nézett, a többieket csak tompán. Közben végig figyelte saját magát, ahogy dobol. Nem tudja, hogyan tért magához, de igyekezett az élmény minden pillanatát elraktározni, hogy ezután is gyakorolhassa.

„Előfordul, hogy nem meditálok, nem dobolok, valamikor mereven révülök, nagyon sokféle világban. Legtöbbször szkíta, a 10. századi korban. Mindig ott találok magam. Lehet, hogy én egyenesen onnan jöttem ide. Van, amikor sima, hétköznapi életben vagyok, ott nyúzzák az állatot, jön-megy az ember. Nem tudom ki voltam ott pontosan. Egy-két ember most is ugyanolyan... Alázatot tanulok. Ezek tudatosan is előidézhető dolgok, de nem az a lényege, hogy hányszor tudod ezt tudatosan előidézni, hanem ez ilyen ösztönszerű. Egy részem van ott... ezekből az emlékekből is merítek, amikor szertartásokat végzek. Használok olyan dolgokat és úgy, ahogy ott tapasztalom. A tűzgyújtás is és a dobkészítés is így jött.”<sup>14</sup>

Ez a tudatállapot dobolással és légzéstechnikák segítségével szerinte elérhető, azonban nem tanítja meg senkinek, mert túl veszélyesnek ítéli, hogy bárki felügyelet nélkül gyakorolja.

Egyik versében írja:

*Szkítiának messze földjén  
ott élnek a harcosok  
Tátos dobok, regösének  
erejével eljutok.*<sup>15</sup>

A spontán testelhagyást megelőzően volt már korábban hasonló élménye, azt egy betegség következményeként élte át. Három napon keresztül szédült, hányingere és hasmenése volt, hiába kapott injekciókat, semmi nem használt, a végén még azzal is megvádolta az orvos, hogy szimulált. Ekkor volt része egy napokig tartó látomásban, ahol egy sárkány hátán ülve repült erdők és magas hegyek felett, miközben „törzsi énekeket és szárnyzuhogást” hallott. A beteg-

<sup>13</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 14.

<sup>14</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 14.

<sup>15</sup> Sziránszki 2010. 107.



ségből épp olyan hirtelen gyógyult meg, ahogy az előtte ledöntötte. Ezután kezdett el verseket írni, azt mondja, úgy érzi, mintha diktálnák, körülbelül ötszázat vetett eddig papírra.

### *SÁRKÁNYOK FÖLDJÉRŐL ÉRKEZTEM*

*Sárkányok földjéről érkeztem, érkeztem  
Révülést, látomást kerestem, kerestem.  
Hét égen, hét földön utazom, utazom.  
Eredő gyökerem kutatom, kutatom.*

*Életem-halálom eldobom, eldobom.  
Lelkemet, lehelem torkomon, torkomon  
Fájdalmat, gyötrelmet szakítom, szakítom.  
Magamat élni meg tanítom, tanítom.*

*Teremtő ŐsTenbe olvadok, olvadok.  
Gyógyító jóssággal egy vagyok, egy vagyok.  
Lelkemből zenélek, pengetek, pengetek.  
Sárkányok földjére megtérek, megtérek.*

*2008. Napisten Hava. 05.  
(Kama Tarkhan)<sup>16</sup>*

*„Voltak olyan látomások, amit éreztem, láttam, szagoltam. Ha ezt annak nevezhetjük, akkor kaptam beavatást az égiektől. Ezzel nagyon óvatosan bánok, mert ma már mindenki megvilágosult, hat danos mester, karátos. Persze komolyan kell venni, ha valaki eljár tanfolyamokra, de ezt nem tanfolyamon fogod megkapni. A tudás az csak úgy jön, hogyha használod. Pont ez a lényeg, hogy visszakanyarodni az Ősökhez, mert ők ma is itt járnak közöttünk. Kérdés, hogy van-e olyan kifinomult érzékelésem, látásom, hallásom, hogy érzékelni és befolyásolni tudjam.”<sup>17</sup>*

Nem szokott ok nélkül más világokba utazni, erre több magyarázata is létezik: *„egyrészt nem kérünk a szellemi világokból semmit feleslegesen, másrészt rendkívül fárasztó, óriási energiát vesz ki az emberből már egy fél óra is”*. Ilyenkor gondosan eltervezi, mit is fog ott csinálni, magához veszi a tárgyakat, amik kellenek majd és segítségül hívja az *erőállatát*. Az, hogy milyen erőállata van, titok övezi, annyit azonban elárult, hogy neki hárman segítenek. *„Mindenkinek megvan a saját erőállata. A segítője, aki a szellemvilágban segít neki dolgozni. Fel kell ismerni az erőállatot. Ha felismered, megismerkedsz vele, el kezdesz vele dolgozni.”<sup>18</sup>*

<sup>16</sup> Sziránszki 2010. 132.

<sup>17</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 14.

<sup>18</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 14.

Diákkorában nem érdekelte sem az irodalom, sem a történelem, ő maga sem érti, hogy mi történik vele, hogy verseket ír, amelyek megalkotásához az írásos források mellett látomásaiból is merít.

### HAZATÉRÉS

*Kárpátok lábánál,  
hét vezér egyé váll.  
Egyességet úgy kötöttek,  
a vérükre megesküdtek,  
nemzettségek egyé váltak,  
őseik földjére vágytak,  
Attilának örökségét,  
Hunoknak régi dicsőségét,  
jöttek ide megkeresni,  
régi-új hazát teremteni.*

*Felhőkben Sólyom száll,  
vándor nép haza talál.  
Jöttek messzi Ázsiából,  
a végtelen Szkítiából,  
Attilának országába,  
Hunoknak rég hazájába,  
a fajtánkat Isten éltet,  
büszke ifjesztő népet,  
nevünket e földre rótták,  
úgy hívják, hogy Magyarország.<sup>19</sup>*

A dalok úgy fogannak meg a fejében, hogy semmilyen zenei előképzettséggel nem rendelkezik, ráadásul többféle ütős, húros és fúvós hangszerezen játszik, valamint hangszereket készít, persze azokat is bizonyos történelmi korban élt kultúrák hagyományai szerint.

### Gyógyítás

Sokan megkeresik személyesen lelki problémákkal, betegségekkel. Bárkit szívesen fogad. A hozzá forduló embert kiviszi az erdőbe, útközben elbeszélgetnek. „*Néha kellemetlen, kényelmetlen kérdéseket teszek föl, amikre az emberek nem akarnak válaszolni, vagy nehezen. Vagy inkább besöprik a szőnyeg alá. De aztán végül minden kiszakad az emberekből.*”<sup>20</sup> Nem akarja befolyásolni a hozzá fordulót, kimondatja vele a saját problémáját.

---

<sup>19</sup> Sziránszki 2010. 107.

<sup>20</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 6.

A lelki gyógyítás mellett foglalkozik gyógynövényes gőzöléssel, füstöléssel, köpölyözéssel, de a legfontosabbnak a hangterápiás kezeléseket tartja, ami történhet dobbal, vagy gonggal. Úgy véli, a zene megnyitja a lelket, a dob rezgése olyan frekvenciát továbbít a testnek, amittől az harmóniába kerül és meggyógyul. A gyógyítást nem ő végzi, azt állítja, hogy ő csak egy közvetítő, aki löketet ad, elindítja az embert a helyes úton. Éppen emiatt a gyógyításért eszébe nem jutna pénzt kérni. „Gyógyításért, amit felajánlanak, azt elfogadom, hogy ne sértsem meg őket, de nincs pénzbeli ára. Volt, hogy egy almát kaptam, de előfordult, hogy egy szekér fát. Le volt borítva ide és azóta sem tudom, hogy ki hozta. Egy tál hús, két üveg méz, de volt, aki elrejtett pénzt a terítóm alá, nem tudom ki volt.”<sup>21</sup>

A dobkörökön, amelyeket az ország legkülönbözőbb pontjain szerveznek, a házigazdák szoktak adományt kérni a résztvevőktől, amiből az útiköltsége megtérül. Tanfolyamokat eleve nem tart, mert meggyőződése szerint ezeket a dolgokat nem úgy lehet megtanulni.

Szerinte a zene manapság sajnálatos módon inkább csak szórakoztató funkciót lát el, „pedig ősidők óta a lélek kifejezésének a formája. Régen a sámánok a zenét arra használták, hogy az ismétlődő, monoton dobolás ritmusára más tudatállapotba kerüljenek vele, egyfajta révületbe, ami megfelelő állapot lelki utazásra, gyógyításra és ennek befogadására (...) Rosszul eső dolog, ha az emberek felszíneseek, nem tudják, vagy nem érdekli őket, de az könnyebb út, mint a mélységekben szembenézni dolgokkal. Fájó tud lenni. De inkább kikapcsolódni jönnek a helyett, hogy megtartanák a tudatállapotot a dobolás után, hogy akár visszahozzák azt. Így majdnem olyanok, mint a hívők a templomban.”<sup>22</sup>

## Dob

„Regös” legfontosabb szakrális eszköze a dob. Leszögezi, hogy tudomásul kell vennünk, hogy a „dobnak lelke van és a táltos dobolás elsősorán nem zenei tevékenység, hanem felelősséggel járó szellemi munkálkodás a körülöttünk lévő világ javára, miközben kapukat nyit meg az emberekben és környezetükben”<sup>23</sup>. A dobot ideális esetben mindenki saját maga készíti el, ez elvileg egy személyes folyamat. Kiválasztják a kávanak megfelelő fa típusát, amelyre a nyers állatbőrt feszítik majd. A káva anyaga lehet tiszafa, nyárfá, nyírfa, ezeket régen Szent Ligetekben nevelték, ma legtöbbször inkább rétegelt falemezt, a könnyebb megmunkálás érdekében. A dob anyaga szinte bármilyen nagyobb testű állat bőre lehet, a szárítás és a dobkészítés a régi hagyomány szerint a tulajdonos feladata.

---

<sup>21</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 6.

<sup>22</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 14.

<sup>23</sup> Sziránszki: 2008. 31.



Az elkészült dobot használat előtt felavatják, vagyis megköszönik a fának és az állatnak az életüket, amit azért adtak, hogy a táltosdob elkészüljön.



10. kép „Regös” Sziránszki József jelenleg használatban lévő dobja.



11. kép „Regös” Sziránszki József néhány dobjával. A kép közepén látható, feketével festett dob Karaul táltos tulajdona volt.

A dob készítésnél további fontos szempont a fogantyú és a dobverő anyaga. Az ő új dobverője villámsújtotta fából készül majd, hogy magában hordozza a tűz erejét.

„Regös” jelenleg a harmadik saját dobját használja (10–11. kép), rétegelt lemezből készült káváján saját maga által festett lóbőr feszül, sörénnyel. A faragott fogantyút ajándékba kapta, szalagok vannak rákötözve: a piros az erőt, a sárga a bőséget, a kék és a fekete pedig a természetet szimbolizálja. Korábban az erőállattal való kapcsolat érdekében egy bagoly láb is függött a dobján.

## Szellemi örökség

Sziránszki József hívőnek tartja magát, a teremtő istent Tengrinek nevezi, de – mint mondja – számára nem is a neve a fontos, hanem a rendeltetése. Hite szerint az egész Univerzummal szimbiózisban kell élnünk, s ezt a szolgálatot életünk végéig vállalnunk kell. Fontos, hogy sok növény és állat vegyen minket körül: „*ők voltak itt előbb*”. Isten keresését szerinte a legtöbben túlbonyolítják, pedig minden pillanatban körülöttünk van mindenütt. „*Földanyánk testében hordozza magát az életet, táplál és gyógyít minket a növényeivel*”.<sup>24</sup>

„*Ha nem hinnék más világok lényében, nem csinálnám. Ők is fejlődni szeretnének, akár az ember. Mi is tudunk nekik segíteni, kölcsönös segítségben vagyunk. Az érzékenyebbek tudnak velük kommunikálni is.*”<sup>25</sup>

Meglátása szerint a spirituális úton járók csakis Istentől, vagy Tengritől kaphatnak beavatást bármilyen, magasabb szintű szellemi tudásba. Ahhoz, hogy más világokkal összhangban tevékenykedjünk, ezt gyakorolni, fejleszteni kell, jó módszernek tartja ehhez a böjtölést.

A hitvilágát a Yotengrit tanításain keresztül tudatosította magában, amelyet Máté Imre írt le négy kötetben, a rábaközi táltosok hagyatékaira hivatkozva. Máté Imrét személyesen ismerte, több alkalommal találkozott vele, volt két hosszabb, mély beszélgetésük négyszemközt, de sosem volt a tanítványa. Máté táltosnak tartotta „Regös”-t. Előfordult, hogy jelenlétével meglepte őt valamilyik fellépésén. Nagy megtiszteltetés volt Sziránszki József számára, amikor a *főbácsa* felkérte segédkezni egy szertűzhöz. A Yotengrit szövegek szerint létezett egy zárt közösség a Rábaköz, Szigetköz, Hanság és Csallóköz területén, amely a 20. századig tudatosan ápolta a magyar táltosok hagyományát, a Büün vallás bölceletét, teológiáját, etikáját, orvos- és jogtudományát, nem feledkezve meg az ősök történelmi emlékezetéről. Máté Imre szerint a *Büün vallás* őseink eredeti, sámánista alapokra fejlődött vallása volt, amely duális bölceletet tanít. A Yotengrit azt állítja, hogy II. András korától szóban adták át egymásnak a táltosok a hagyományt. Nem tekinthető néphagyománynak, inkább egy belső

---

<sup>24</sup> Sziránszki 2008. 17.

<sup>25</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 14.

emigrációba kényszerült, zárt kultúra hagyatéka, amelynek világába a néprajzkutatóknak sem sikerült bejutniuk.<sup>26</sup>

A Yotengrit világához köthető valamilyen szinten az *Aranykopjások* szellemisége, közülük sokan kapcsolatban álltak Máté Imrével. Karizmatikus vezetőjük, Koppány nembéli Horváth fia János György, Tokmak Karaul táltos köré szerveződött ez a jellegzetesen újpogány közösség. A vezető, öröklött táltosnak vallotta magát, családfáját Ujgúriáig vezette vissza, ahol őse nagy erejű sámán volt. Megszervezte az Aranykopjások Közösségét, ahol tisztségeket osztott ki. Szigorú, megalkuvást nem tűrő embernek ismerte meg. Nagyon olvasott volt történelmi és néprajzi témákban. Somogyban élt, egészen 2009-ben bekövetkezett haláláig, kertjében közösségi és szakrális tereket alakított ki, ezek kultusz-közösségi központtá és zarándokhellyé váltak.<sup>27</sup>

Az ősi szellemi örökséget éltetve „Regös” az őrző Karaul táltos személyéhez köthető feladatot is teljesít, ami súlyt és felelősséget jelent számára: *„Egy szertartáson megjelentek az Aranykopjások képviselői. Azt mondták, hogy úgy gondolják, hogy hasonló habitusú vagyok, mint Karaul, és hogy ezt a szellemi örökséget, ami a Karaul hagyományokat képviseli, nekem kéne őrizni. A dolog súlya ott van, hogy én Karault nagyon nem ismertem. Életemben kétszer találkoztam vele, szertartáson, de nem mélyültem vele beszélgetésekbe. Még én magam sem tudom, hogy Karaul milyen minőséget képviselhetett, és milyen eszméket. Annyit tudok róla, amennyit olvastam, láttam róla és egy-két röpké beszélgetés. Az volt a benyomásom róla, hogy egy megtört ember. Nagyon nehéz életutat bejárt ember, az viszont sokat sejtet, hogy őrző. Valamilyen hagyomány, hagyaték őrzője, és ettől kezdve nem állt tőlem távol. Ennek az őrzésében tudok szerepet vállalni, de olyan kikötésekkel, hogy én nem szeretnék rangot, hírverést, bármilyen feljebb valótságot, kizárólag szellemiség őrzését. Nem tartom magam megvehetőnek. Kértem, hogy ne kelljen ezt a Karaulságot meg a rangot a nevem elé tenni. Manapság már ez egy divat, hogy titulusokat, rangokat osztunk magunknak és én ebbe a divatba bele se megyek. Szerintem nem ez a lényege, hanem az, hogy az Ősök szellemével a kapcsolat megmaradjon. Ezután volt egy megbeszélésünk Karaul fiával is, Kamdával, ugyanezt elmondtam neki is. Nem álltak el a terveiktől, elfogadták ezt tőlem. Megkaptam Karaul dobját, különböző köveit, nyakláncát, azóta az nálam van.”*<sup>28</sup>

Az egyik kristályt mindig magával hordja, más semmit. A dobot a fellépésén eddig egyszer használta, nem tartja elérkezettnek rá az időt. A csörgődobverőt magával viszi előadásokra, dobkörökre: hogy a szelleme velük legyen, kirakja az oltárra. A legnagyobb tisztelettel őrzi a hagyatékot. A dobot csak

---

<sup>26</sup> Máté 2005. 5.

<sup>27</sup> Csáji 2012. 450.

<sup>28</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 6.



akkor viszi magával, ha rontás ellen szeretne védelmet. Úgy véli, Karaul ereje van benne, épp ezért csak nagyon indokolt esetben használná.

Hoppál Mihály beszámol róla, hogy egy alkalommal részt vett Karaul előadásán, ahol meglepetten hallgatta, milyen szépen fogalmaz, milyen okos gondolatai voltak a nemzeti tudat megmentése és továbbvitele terén, és ezt mekkora belső tűzzel éli meg. Beszélgetésük alatt pedig elmesélte neki, hogy ő a Koppány-nemzetség egyenes ági leszármazottja, és gyermekkorától készítették a feladatára, hogy a család eredetét és a pogány hagyományokat tovább vigye.<sup>29</sup>

## Szertartások

„Regös” Sziránszki József szerint a hagyományélés belső útjához tartozik az évente több alkalommal történő *szertartás*, amely őseink szakrális rituáléit kísérli meg rekonstruálni.<sup>30</sup> Ezek az alkalmak lehetnek életfordulókhöz, vagy csillagászati jelenségekhez kapcsolódóak, néha pedig történelmi események évfordulójához kötődnek. Általában nyilvánosan végzik e rituálékat.

Victor Turner bevezetett két szakkifejezést: *liminalitás* és *communitas*. A liminális küszöb jellegű szakaszt jelent: „*a liminálisban az emberek átléphetik a társadalmuk számukra előírt korlátait*”. Szerinte ez az állapot létrehozza a *communitast*, ami az ideális kultúra eszménye, vagy az „*'édeni' társadalom elképzelése*”. A *communitas* minden ember életének a része. Központi szerepet játszik a vallásban. Felismerhetővé válik a törzsi átmeneti rítusokban, az „ellenkultúrában” és az informális érintkezések során.<sup>31</sup>

A régi, hagyományos szertartások és azok mai változatának menetére jellemzőek bizonyos rituális folyamatok, amelyek vagy az élet, vagy a világ teremtésének, bizonyos fordulópontjainak átmenetét szimbolizálják, ilyenkor a szertartás alatt *liminalitásba* kerül minden résztvevő, ami egyúttal létrehozza a *communitast*. Turner szerint a liminalitás mellett létezik a kívülállóság állapota. Ebben az állapotban az emberek mintegy kikerülnek az adott társadalom strukturális rendszeréből, ahogy a *szer* ideje alatt a résztvevők is egy külön világba kerülnek, Eliade *mítikus idejébe*. Az átmeneti rítusokon kívül a szer résztvevői az életükben is kerülhetnek egyfajta kívülállóság állapotába. Turner szerint „*az ilyen kívülállók közé tartoznak a különböző kultúrákban a sámánok, jósok, médiumok, papok, azok, akik monasztikus elzártágban élnek, hippik, csavargók és cigányok.*”

Turner úgy gondolta, hogy azok az emberek, akik a világi és nem vallásos életben egymástól élesen elválasztódnak, bizonyos rituális helyzetekben szorosan együttműködnek annak érdekében, hogy biztosítsák a mindennapi társadal-

---

<sup>29</sup> Hoppál 2016. 217.

<sup>30</sup> Sziránszki 2008. 61.

<sup>31</sup> Turner 2006. 674.

mi rendszer ellentmondásain és ellentétein túllépő kozmikus rendet. A liminalitásban nemcsak a vallásos aszkézis, fegyelem és misztika csírája lakozik, hanem a filozófiáé és a tiszta tudományé is.<sup>32</sup>

A fontos életesemények szertartásai születéshez, házassághoz, vagy halálesetekhez köthetők. „Regös”-től többször kéri az „újszülött Napba mutatását”, vagy pogány szokások szerint tartott menyegzőt, illetve temetést. A születési és házassági szertartás általában úgy zajlik, hogy „Regös” viseletbe öltözik, kijelöli a szakrális teret, szellemi védelmet kér rá, majd tüzet rak, vizet készít mellé, közben dobol és énekel. A szertartáson jelenlévők fogadalmat tesznek, a szertartás a résztvevők bevonásával és „Regös” közbenjárásával végződik.



12–15. kép Menyegző a Csonka Toronynál

Gyepükaján határában, a Nagykeszi község Árpád-kori templomromjában vettem részt egy „Regös” által tartott menyegzői szertartáson (12–15. kép). A jegyespár gyermekkori ismerősei voltak. A csonka torony előterének csak a falai maradtak meg az évek során, ennek a közepében egy kettéágazó vadkörte-

<sup>32</sup> Turner: 2006. 674.

fa áll. Itt volt a szertartás. A tűz helyének kijelölése és gyújtása – tűzkövel és taplóval – a völegény feladata volt, amíg a menyasszony szétosztotta az alig húszfős násznép közt a piros szalagokat, amikkel később jókívánások kíséretében, szép sorjában, minden jelenlévő összekötötte az ifjú pár kezét. A tűzrakásba „Regös” is besegített, gyógynövényeket szórt a fára, majd, amíg az előkészületek befejeződtek, a rom körül sétált és dobolt. A szertartás az ő beszédével kezdődött, amit az ifjú párhoz intézett, ezután dobolt, énekelt, majd megkérte őket, hogy tegyenek egymásnak fogadalmat. Amikor ez megtörtént, átkötötte a kezüket egy piros szalaggal és áldást kért rájuk. Amíg mindenki átadta a jókívánását, addig dobolt, majd a párnak összekötött kézzel át kellett ugrani a tűz, illetve az edényben odakészített víz felett. Miután ez megtörtént, egy korsóból kellett vizet inniük összekötött kézzel, majd a férj levágta a szalagokat, ezeket aztán a szertartás utolsó mozzanataként a tűzre dobták, hogy a jókívánásokat „felvigye a füst egyenesen az égbe, Tengrihez”. A szertartás végeztével mindenkit vendégül láttak vacsorára, amelynek a végén egy szablyával szelték fel a menyasszonyi tortát.

A temetési szertartást minden esetben felkészülés előzi meg, néha egy hetes böjtöt tart. „Regös” dolga itt a tűzgyújtás, dobolás, de ugyanúgy elkészönnék az eltávozott személytől és elengedik.

A csillagászathoz kapcsolódóan a Hold állásán kívül négy olyan alkalom van az évben, amikor a Nap járásához alkalmazkodó szertartásokat tartanak, ezek a téli és a nyári napfordulók, valamint a tavaszi és az őszi napéjegyenlőség. Ezek célja az égiekkel való kiegyezés, jóvátétel, megerősítés, amit tűzgyújtással ünnepelnek.

A legfontosabb a téli napforduló, amit *Kara Tengri Szer*, vagy *Karacsony* néven említenek a hagyományélők, a nyári napfordulót *Kök Tengri Szer*nek nevezik. A téli napforduló alkalmával jellemző a virrasztás és a gőzkunyhó használata, nyári napfordulókor pedig a tűzgrás. A tavaszi napéjegyenlőség a *Bor Tengri Szer* (16–18. kép), ilyenkor a friss virágokból készítenek oltárt a szertartáshoz, míg az őszi napéjegyenlőség, vagy szintén *Bor Tengri Szer* idején lehullott falevelekből<sup>33</sup>

Ritka alkalmakkor tartanak szert olyankor is, ha jelentős történelmi eseményről emlékeznek meg, ilyenkor kopjafánál koszorúznak, néha tüzet gyújtanak, idéznek a krónikákból és dobok kíséretében énekelnek. „*Talpas ijászok a környékről. Egyivásúak vagyunk, komoly hagyományőrzők. Az igazi 10. századi életrekonstrukciókat mutatják be. Voltam velük Angliában, Olaszországban. Egyre kevesebb helyen jelennek meg, mert ma már ez a búcsúi hagyományörzés a lényeg, kívülről úgy nézzél ki, mintha... de az sem teljesen hiteles.*”<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Sziránszki 2008. 61.

<sup>34</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. május 15.





16–18. kép Bor Tengri Szer – készülődés a tavaszi napéjegyenlőség idején tartott gőzkunyhó szertartásra, véráldozattal

A magánjellegű szertartások, mint áldozati szertartás (előfordul véráldozat), területszentelés, házavatás, vagy tisztítás, a nyilvánosságtól elkülönülve zajlanak, kisebb létszám jelenlétével, vagy magányosan.

A szertartások helyszínét általában „*érzet alapján*” jelöli ki, de tartott már halomsírnál, kurgánnál, sziklánál, jelenleg egy állandó helyszín előkészítésén fáradozik.

„Regös” ügyel arra, hogy ilyenkor olyan öltözékben legyen, amelyet a 10. században viselhettek, az is fontos számára – mint minden tűzgyújtásnál –, hogy taplógombát és tüzkövet használjon. A dobon, csörgön, erőtárgyakon és a tűz-

gyűjtáshoz szükséges kellékeken kívül mindig visz magával ivócsanakot és edényeket, füstöléshez zsályát, ürmet, vagy rozmaringot, illetve szemes takarmányt, amit fogadalmak és kérések kíséretében beleszórnak a tűzbe.



19–21. kép *Dobkör Dobogókőn*

### **Társadalmi szerepvállalás**

A társadalomban betöltött szerep fontos része a nyilvános megjelenés, ami zenei fellépéseket, előadást, nyilvános szertartásokon, vagy dobkörokon való aktív részvételt jelent. Indirekt módon pedig ezt szolgálja verseinek, dalainak és közzétett írásainak a terjedése.

Gyermekkel is foglalkozik: óvodákba jár dobolni és énekelni, ahol hatalmas sikere van, a gyerekek az óvónőkkel együtt a távollétében is énekelnek és

dobolnak, néhányan eljárnak a dobköreire és viszik a szüleiket is. Iskolásoknak tart rendhagyó történelemórákat, táborokat, felnőtteknek előadásokat, kirándulást, szertúznél segít, ha kéri. A legfontosabb nyilvános jellegű tevékenysége a dobkörök megtartása. Ezeket nem ő szervezi, ha egy közösségben igény van az ő regös tevékenységére, a közösség megszervezi, és ő szívesen elmegy. Több dobköre is működik országszerte havi, esetleg kéthavi, néhol éves rendszerességgel (19–21. kép).

Ha ideje engedi, minden meghívásnak eleget tesz. Az íjász egyesületből nőtte ki magát korábban a Kama Tarkhan együttes, aminek tagja volt – azóta már feloszlott –, egy időben sokat koncerteztek.

*„Állítólag sok embernek megváltoztattam az életét, sokan miattam kezdtek el dobolni, hagyományokat élni. Néha örülök ennek, de ez nagy felelősség, hogy méltó-e az ember erre az útra, hogy példaképpé váljon. Óvatosan kell ezt csinálni, hogy az embereknek ez a szolgálat érzékelődjön, és tényleg az is legyen. Ne megélhetés, meggazdagodás útja.”<sup>35</sup>*

## Hétköznapiak

*„Naponta megküzdök az elemekkel, amíg például befűtök. Érzem, hogy mennyire fontosak az elemek, a modern ember észre sem veszi a kényelmes életében.”<sup>36</sup>* Az udvaron félig felállított jurta áll, mögötte az épülő gőzkunyhó. Az utcafronton helyezkedik el a ház, amiről a vétel utáni ügyintézés során derült ki, hogy régen Sziránszki József dédapjának a saját kezűleg épített otthona volt. Erősen felújítandó állapotban van, a felújítási munkálatok a beköltözés óta is folyamatosan zajlanak.

A megélhetést munkából biztosítja, amihez kiegészítésként hozzátartoznak a lányával közös zenei fellépéseik is. Ideális esetben érdeklődésének megfelelő munkát talál, mellette önkéntesként ásatásokon segít, de dolgozott már Árpád-kori falu rekonstrukciós építkezésén is. Ezek kivételesnek számítanak, nem tartanak örökké, és nem mindig zajlanak elérhető távolságban a lakóhelyétől, ezért más kétékezi munkát is elvállal. Általában hajnalban kel, hogy hamarabb végezzen a kötelező teendőivel, és így a napja hátralévő részét a *mitikus szent időben* tölthesse.

## Irodalom

Csáji László Koppány

2012 Az egyéni és közösségi sokszínűség megragadásának vallásantropológiai nehézségei. Vallásantropológiai vizsgálatok néhány New Age,

---

<sup>35</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. május 15.

<sup>36</sup> Interjú Sziránszki Józseffel. Öskü, 2017. április 6.



újpogány és keresztény mozgalom esetében vektorális- többdimenziós módszerrel. In: Czövek Judit – Dyekiss Virág – Szilágyi Zsolt (szerk.): *Világügyelő. Tanulmányok Hoppál Mihály 70. születésnapjára*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság, 44–477.

Eliade, Mircea

1999 *Misztikus születések*. Budapest: Európa Könyvkiadó.

2009 *A szent és a profán*. Budapest: Európa Könyvkiadó.

Fehér M. Jenő

1999 *Középkori magyar inkvizíció. Magyar táltos és mágusperek*. Budapest: Gede Testvérek.

Hoppál Mihály

2016 *Sámánok régen és ma*. Budapest: Helikon Kiadó.

Máté Imre

2005 *Yotengrit II. A rábaközi tudók (sámánok) szellemi hagyatéka*. Budapest: Püski.

„Regös” Sziránszki József

2008 *Dobban az erő, az erő a dobban. Kiáramló gondolataim gyűjteménye, hét fejezetben a táltos dobolásról*. Öskü: Magánkiadás.

2010 *Szívvél, tollal, lélekkel – énekek, regősdalok, versek*. Öskü: Magánkiadás.

Turner, Victor

2002 *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. Budapest: Osiris.

2006 *Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai*. In: Bohannon, P. – Glazer, M. (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem Kiadó, 674–710.



## A kétszáz évre elrejtett tátos

Kupec-e kend vén tütünke, Vagy talán tán kend a táltos?  
(Móra Ferenc: Az aranyszőrű bárány – 1902.)

Az első könyv a „táltos”-ról kétszáz évig eléggé elrejtőzve maradt.

A' valóságos Világban sok csudálatos történeteken keresztül mentt TÁTOS vagy Fejér májú EMBEREKNEK Galleriájok ... Pesten, Trattner János Tamás betűivel és költségével. Két egybefűzött könyv, az „Első rész” 1818-ban jelent meg: IV + 152 + (2) lapon; a „Második rész” 1819-ben: 165 + (2) lapon. Az első rész „Előljáró Beszéddel” indul. Két lapon a fordító elmondja a mű célját: régibb és újabb írókból összeválogatott borzasztó történeteket kap az olvasó. Az első rész végén van a „Mutató tábla”, a 13 közölt történet címeinek tartalomjegyzéke. Hasonló „A' Második Darabnak Tartalma”, ebben 19 történetet találunk. Mindkét címlap feltünteti a szerzőt (Rittgräff), és a magyarra fordítót: Czövek István Losontsi Professor személyében.<sup>1</sup> Azonosításuk is már régen megtörtént, György Lajos magyar regénytörténeti tanulmányaiban.<sup>2</sup>

A magyar kiadás ugyanis pontos fordítása egy ugyancsak két részből álló osztrák könyvnek: *Gallerie von Abenteuern aus der wirklichen Welt; oder: Gemählde wunderbarer Schicksale, gefahrvoller Reisen, außerordentlicher Begebenheiten, merkwürdiger Kriminalgeschichten & und anderer seltsamer Scenen aus dem Menschenleben der ältern und neuern Zeiten.* Von Rittgräff. *Ein Magazin für Freunde ergreifender Geschichten.* Wien, 1816. Gratz, gedruckt und verlegt bey Johann Andreas Kienreich, 1817.

A címlapon írói név szerepel, ő polgári nevén a maga korában neves író és kiadó Franz Gräffer (Bécs, 1785 – Bécs, 1852), aki számos kiadványsorozatot indított el. Már apja is könyvkereskedő és kiadó volt. E műhelyekben nevelődött, volt könyvtáros és különböző családoknál titkár. Maga is megpróbált kiadót alapítani, de belebukott, elszegényedett és a döblingi tébolydában végezte. Kezdő korszakában a színházi író, Ignaz Franz Castelli (1781–1862) és a különben magyarországi születésű zsidó humorista író és újságíró, a hányatott életű Moritz Gottlieb

\* A szerző az ELTE BTK Folklor Tanszékének emeritus professzora. E-mail: voigtbudapest@gmail.com.

<sup>1</sup> A könyv 1819-es kiadása a világhálón elérhető a google books digitalizált kiadványai között: <https://books.google.hu/books?id=gQdUAAAACAAJ> [utolsó letöltés: 2017. szeptember 2.]

<sup>2</sup> Legrészletesebben György 1941. 429–430. Ebben felhasználta korábbi részlet-tanulmányainak adatait is.

Saphir (1795–1858) voltak íróbarátai, akik a bécsi és Bécs-környéki életképeket humorosan írták le. Kapcsolatban állt Anastasius Grünnel (1806–1876) is. Gräffer 1813-tól jelenteti meg művelődéstörténeti elbeszéléseit egy-egy kötetben. Kedvelt témája volt egy-egy bécsi „típus” irodalmi formában való bemutatása. 1814-ben Lipcsében jelentette meg „magazinját”: *Historische Raritäten oder Magazin geheimer Memoiren, seltener Actenstücke, wunderbarer Erscheinungen und Abenteuer, frappanter Aufschlüsse, und wenig bekannter Anekdoten aus der Menschen- und Völkergeschichte, der Vor- und Mitwelt. Aus Chroniken und vielen anderen alten und nicht alten, ungedruckten und gedruckten Schriften gesammelt und neu bearbeitet*. A címlap voltaképpen pontosan leírja a tartalmat: történeti ritkaságok, titkos naplók, ritka iratok, csodálatos jelenések és kalandok, találó megjegyzések, kevéssé ismert anekdoták az egyes emberek és népek egykori és mostani világból. Krónikákból és sok más régi meg nem régi, ki nem nyomtatott és kinyomtatott írásokból összegyűjtve és újból átdolgozva (2. kiadás Wien, 1819). Ennek testvérdarabja („Seitenstück zu F. Gräffers historischen Raritäten und zu dessen Clys Curiositäten- Cabinet”) volt az 1815-ös évből a kétkötetes *Historische Antiquitäten, oder auserlesene, wenig bekannte, zum Theil noch ungedruckte Denkwürdigkeiten, aus der Menschen-, Völker-, Sitten-, Kunst- und Literar-Geschichte der Vorwelt und des Mittelalters*. (Wien, Carl Gerold kiadó), amelynek 1819-ben a második, javított kiadása is (Wien, Anton Doll kiadó) is napvilágot látott.

Nem tudok arról, hogy az említett magyar könyvön kívül más művét lefordították volna. Az ötlet alighanem a bécsi és pesti Trattner könyvkiadónál merülhetett fel.

A felsorolt munkákban többféle, érdekes történetet beszélnek el. Kezdetben régi kultúrtörténeti dokumentumokat közöltek, legtöbbször rövidítve. Majd egyre inkább elbeszélésekké formálták a szövegeket, és a borzalmas, szörnyű leírások kerültek előtérbe. Az 1816–1817-es „Gallerie” magyar fordításában már az egyes történetek címei is erre utalnak, mint például: *kimondhatatlanul bétellyesedett jövendölés és példátlan szenvedések – harmincöt esztendei rabság – száz óráig tartó halálos kínlás* (hogy csak az első szövegek címéből idézzünk). A bécsi publikációk egyre inkább a „kriminális” témákat helyezik előtérbe, mint például: *borzasztó pótólék az embertelenség históriájához – egy kriminális história – egy nevezetes bűnös asszony* stb. Ez már a „Pitaval” jellegű kiadványok fejlődése során is így történt.<sup>3</sup>

Az a néhány magyar kutató, aki foglalkozott ilyen történetekkel, nem képviselt egyforma felfogást. Békés István egy 1787-es pozsonyi nyomtatvánnyal kezdi a

---

<sup>3</sup> A neves és igen művelt francia ügyvéd és katona, François Gayot de Pitaval 1734-től kezdve húsz kötetben adta ki a nevezetes megtörtént bűnesetek leírását, idézve a bírósági ítéleteket is. A 18. század végén több országban hasonló könyvkiadói vállalkozásra került sor. A legismertebb német utánzás 1792-ből és Friedrich Schiller tollából maradt ránk.



„magyar Pitaval”-t.<sup>4</sup> Pogány Péter Czövek István magyar fordításban közzétett szövegét említi: *Az Európai Híres Zsiványok, Útonálló Tolvajok, Gyilkosok, Haramiák, Lázzadók és Pártütők Tüköre – melyet Siller Fridrik irásából fordított Czövek István* (Pest, 1817. Trattner kiadása).<sup>5</sup> Egyikük sem említi, hogy éppen Ritgrätt kötetei nyomán az 1810-es évek végén több kiadványban is megjelenik ez a tematika a magyar könyvpiacra. Szépirodalmi továbbfejlesztése pedig az 1840-es években, Eugéne Sue magyar hatására vetett a magyar irodalomban is új hullámot. Ez utóbbi a harcos marxista (!) szocializmusról a bolygó zsidó világtörténetéig igazán változatos ideológiát képvisel.<sup>6</sup> (Marx és Engels *A Szent Család* c. 1845-ben kiadott művükben egész fejezetben foglalkoztak Sue nézeteivel.)

A „Tátos” magyar fordítója, Czövek István a kor közismert és szorgalmas irodalmi munkása. Ennek ellenére leginkább művei alapján képzelhetjük el életét. Nem tudjuk hol és mikor született. A sárospataki református kollégiumban végzett. 1808-ban senior volt. 1817-től 1819 elejéig a losonci református iskolában teológiát tanít (ezt „losontzi Professor” megjelöléssel könyve címlapján fel is tünteti). 1819-ben lemond, Pestre költözik és ügyvédi gyakorlatot folytat, nemcsak Pitaval-jellegű döntvénygyűjteményeket szerkeszt és jelentet meg. Sokoldalú érdeklődését jelzi, hogy magyarra fordít méhéskönyvet, a bécsi kongresszus után megváltoztatott államhatárokat mutatja be, és az ő fordítása az első magyar bűvészkönyv is (1816). 1828. június 24-én Budán hunyt el. Sokat fordított németből, színmű-fordításait halála után is, az 1830-as és 40-es években még használták. *Corvinus Mátyás, vagy a hűség győzedelme* c. (az osztrák drámaíró Franz Karl Weidmann nyomán készült) „nemzeti hősjátékát” is csak halála után, először 1834-ben Pesten, majd *Mátyás király Moldvában* címmel Pesten 1838-ban és 1842-ben is bemutatták – a kor Mátyás király színdarabjai között. Lefordította August Kotzebue *Keresztések* c. színművét is. Számunkra tanulságos, hogy németből való fordításai a történeti dokumentumoktól a rémregényekig jutnak el. Ilyen könyvek: *Buonaparte Napoleon levelei* ((1816), *A nemes szívű gróf Nádasdy József Vincze* (1816), *Bonapárté elutazása Elba szigetéről Franciaországba, onnan pedig Szent Helena szigetébe* (1816), *Második József Császár élete és tettei* (1816), *A Gallyás rabszolga, vagy az én életemnek szomorú történetei* (1818). Már említettük a Schiller nyomán készült: *Híres Zsiványok Tüköre* c. könyvet (1817). Amennyire ebből a listából megállapíthatjuk, a „Tátos” a legutóbbára elkészített ilyen fordítása volt. A kortársak a kiadó Trattner János Tamás „román-készítője”-ként ismerték. Nem tudjuk, miért nem folytatja ezt a fordítói tevékenységet 1819 után.

Egyébként e korban mások is magyarra ültettek vagy szerkesztettek át „rémregényeket”. Ez szinte foglalkozássá vált, és számuk a százat is meghaladja, ami

---

<sup>4</sup> Békés 1966. 12–13.

<sup>5</sup> Pogány 1978. 110.

<sup>6</sup> Kovács 1911.

pontosan jelzi az akkori olvasó-közönség elvárását. Az is észrevehető, hogy a „magyar” hősök (mint Nádasdy) vagy sosem éltek, illetve még Báthori Istvánról sem hazai források alapján írtak, hanem németből fordítottak sokban koholt történeteket. Czövek István gyors egymásutánban öt ilyen művet fordított magyarra. További önálló írói tevékenységéről nem tudunk.

Ami a *Tátos* tartalmát illeti, ez pontos és teljes fordítása a *Gallerie* két kötetének. A címlapon azonban egy olyan tartalmi leírás van, ami nincs a Rittgräff-könyv címlapján: *A' valóságos Világban sok csudálatos történeteken keresztül mentt Táatos, vagy Fejér májű embereknek galleriájok: vagy a' régibb és újabb időkben éltt táatos vagy fejér májű embereknek rendkívül való történetjeiknek, veszedelmes utazásaiknak, csudás eseteiknek, emlékezetes jelenéseiknek és bűnös tetteiknek az emberi életből vett rajzolatjaik. Írta Rittgräff. Fordította Czövek István Losontsi Professor. A borzasztó történetekben gyönyörködő olvasóknak számára készült Magazin...* Ez a részletes leírás mintája voltaképpen Gräffer különböző sorozatai részletes címlapjain olvasható. A *Tátos* második kötetének címlapja ugyanilyen (legfeljebb az újrasedéskor egyes betűket szedtek másképpen). Egyébként a könyv nyomdai kiállítása költségkímélésre vall. Elég apróbetűs a szedés. szinte az egész lapot betölti. A fejezetcímek és alcímek szedése nem mindenütt egyforma. Ugyanakkor a szövegek áttekinthetőek, nyelvileg érthetőek. Az elbeszélő finoman bevonja az olvasót a történetbe, máskor földrajzi, történelmi ismereteket közöl. Az első kötet legvégén a „Hamis cár Démetrius”-történet végén két lap hirtelen össze van rántva, nyilván azért, hogy ne kelljen a nyomdának új ívet kezdeni.

Az első kötetben van az „Előljáró Beszéd”, amely a mű célját közli és Losoncra, 1817. októberben datálva. Ez Czövek írása, mivel az osztrák eredeti hasonló felfogású előszava (*Herausgeber* önmegjelöléssel) Gräfferr munkáját dicséri.

Czövek leleménye a címlapokon kiemelt „Tátos vagy Fehérmájű emberek” kifejezés. Ennek semmilyen osztrák előzményéről nem tudunk, ugyanakkor a magyar néphit minden ismerője előtt a 19. század elején is ismeretes volt a „táltos” név. Már a középkorban írásos emlékek közlik a *táltos/tátus* nevet, amelyet valamilyen hiedelemmel azonosíthatunk.<sup>7</sup>

Az első kötetben olvasható szövegek azonban nem a táltosról szólnak. Egy 1788-as huszártörténet a török háborúból, egy, mind két oldalra spionkodó aszszony jóslatáról. Egy francia ifjút Madame Pompadour juttat a Bastille-ba. Egy, az arabokkal való harcokban szenvedő francia története. Egy nevezetes angol tengeri hős: Anson. Santo Domingoba és Kuba szigetére tett kalandos utazás elbeszélése, és az ottani nevezetességek leírása. (A szöveg végén olvasható, hogy a történet folytatása a második kötetben következik. Ezt be is váltották. Perkin

---

<sup>7</sup> A téma szolid áttekintése: Érdi 1989. A szerző óvatos megfogalmazásából is kiderül, hogy a legismertebb két értelmezés: a „táltos” a régi magyar „sámánizmus” maradványa – illetve a magyarországi boszorkányperekben kifejlődő természetfeletti „közvetítők” közötti „viadal”, jellemző a mai néphit-kutatókra is.

Warback, avagy az úgy vélt Yorki Herceg. Fernándó Mendez Pintó, a Japánba eljutó 16. századi portugál felfedező. Melville Generális története (első rész). (A második rész a második kötetben csakugyan olvasható, benne megemlítve a szentgotthárdi csatát is.) A zaporogi kozákok embertelen tettei. Egy angol „kriminális Historia”: Du Moulin, Williams és Társaik. Angelika Tiquet, a gyilkos asszony. A Borisz Godunov-történetből máig ismert „Demétrius cár története.

Az első kötetben tehát nincs „Tátos”: még a szó sem fordul elő.

Ugyanezt tapasztaljuk a második kötetben is. Ebben olvashatunk egy bizánci császárról, I. Károly anglus király kivégzéséről, az akkor (1813) legnevezetesebb itáliai rablóvezér fejevételéről, egy szerelmespárról, egy cigány asszony jövődélésének beválásáról beteljesüléséről, „Kriminális históriát” egy gyermekgyilkos asszonyról, Zarragosa város ostromáról (1808), a cigányok által elloptott angol fiúról, egy elloptott leányról, egy Patkul nevű rebellisről, Sawney Douglasról, egy gyermektolvajról, egy braziliai rabszolga-történetről, egy testvéri szeretetből gyilkossá váló Katalinról, egy 1811-es svájci haramiáról, a 18. században élt Marlborough hercegről, meg egy kortársi drezdai képtolvajról. Azaz: akár a mai magazinok díszére válható „színes” régi és új történetekről: az itt és most, meg a távol és máskor események keverékéről. Gräffer ugyan nem a magyar olvasók számára kompilál és szerkeszt, ám ilyen befogadó közönség számára is gondosan adagolta a különböző érdekes történeteket.

Am hol van köztük „tátos”?

„Seltsame Schicksale eines Engländer” (magyarul: „Egy Anglusnak különös történetei” – második rész, 86–98) egy bonyolult, és tömören előadott történet. Egy Londonban élő, magas hivatalú öreg lord különös történeteket ismer. Az egyiknek hőse alig volt négy esztendő, amikor két cigány asszony ellopta szüleitől, ám tizennégy hónap múlva felismerik, visszakerül szüleihez. Ám egy idő múlva kitör belőle a kóborlás kórsága, elszökik otthonából. Ismét megtalálják, szülei iskolába adják, szép előmenetelt ér el. Mégis, néhány fiattól ösztönözve meglopja egy ismerősét, „és más hasonló gaz dolgokba is bele hagyta magát keveredni. Így lopogatott ő el sok ízben pénzzel tele erszényeket is a’ szorosságban az embereknek zsebéből, és az ő ártatlan tekintete, ifjúsága és tiszta öltözete, minden gyanútól megőrzötték őtet”. Egyszer egy pajtását elfogták és erre eszére jött és letett a veszedelmes mesterségről. Egy Till nevű játékos szolgálatába kerül. Itt sokat tanul, de meglopja gazdáját, aki elzavarja. A londoni Strand kerületben tolvajok körébe tér. Egyszer rajta kapják, vallatják, élete kiderül, a király kegyelmébe ajánlják, a Newgate börtönben hét hónapi árestom után szabadon bocsájtják. Egy prókátor szolgálatába áll, de elfogad egy hamis esküt, és vidékre menekül. A már 18 éves ifjú „jeles termettel, szép test alkotással és kellemetes ábrázatvonásokkal birt.” Innen ura legifjabb leányának elszöktetését tervezi. Párizsba jut. Egy eltűnt bugyelláris miatt a szolgálatból elbocsájtják. Ebben politikai iratok voltak, emiatt a Bastille-be csukják. Innen a Bedford herceg által kötött békeség keretében szabadul. Tekintélyes embernek számít, ám hamis váltóügyekbe kerül,

Rómába menekül, ahol buzgó pápistának adja ki magát. Bejárja Európát, meglátogatja a török szultánt és az oroszok cárnéját, végül visszatér Angliába, nevezetes ember, ahol nem tudják e történeteket, kivéve az öreg lordot, aki a csaló halála (1778. január 31.) előtt egy esztendővel tudja meg a „vitézünk” igazi életét. Mindez tipikus és szépen bonyolított pikaeszk történet – mégpedig még inkább Henry Fielding, mint Charles Dickens modorában – noha a történet eleje egy a Twist Olivér regény előzményeként közismert angol kolportázs-irodalomnak.

A történet végén jellemzik a hőst: „Ezen elő beszélt tsudálatos és tátos ember sok dítseretes tulajdonságokkal bírt. A’ vendég szeretetet rendkívül gyakorlotta, és a’ szegényeket táplálni ’s segíteni nagyon szerette. Kiváltképen igyekezett azon, hogy a’ famíliájának hasznára legyen.” (II. rész, 91. lap)

Az itt előforduló „táltos” szó tehát egy pikaró-jellegű hős megnevezése. A „csudálatos és Tátos” ember voltaképpen imposztor, csaló és tolvaj; tetszetős külseje és intelligenciája segítségével téveszti meg az embereket. Hogy itt miért nem említi a szöveg a „fehér májú” kitételt, nem tudom. „Az Ánglus” mindenképpen csaló, de nem hiedelemlény és tevékenysége bűnügyi tettek sorozata.

Váratlan forrás segítségével egy lépéssel tovább juthatunk a „tátos” értelmezését illetően. A legrégebb nyomtatott magyar bűvészkönyv 1816-ban Pesten jelent meg, Trattner János Tamás költségével és betűivel, 164 lapon, a címlappal szemben társasági szórakoztatást bemutató két metszettel. *A mágyiás ezermester, mellyet Eckartshausenből, Philadelphiából és Wagner János Mihály írásaiból a társaságos vig mulatságnak ’s időöltésnek okáért és a’ babonaság, kísértés, bűvölés, bájolás mesterségében vetett erős hitnek meggyengítése kedvéért egybeszedett és magyar nyelven kiadott* Czövek István. 1973-ban a Tánacsics Kiadó hasonló minikönyvben megjelentette (2500 példányban !). A kötet elején magyar, német és angol előszót közölt „a Kiadó”. Ez praktikus jellegű és arra is felhívja a figyelmet, hogy több, a könyvben leírt mutatvány ma is hatásosan előadható.

A műnek nincs tartalomjegyzéke, előszava, utószava vagy jegyzetei. Nagyjából azonos témakörök követik egymást, de a könyvnek nincs felismerhető rendje. A „263 mutatványt” elejétől végig beszámolták. Zömük bűvészmutatvány, de van néhány társasjáték, praktikus előírás (hőmérő-készítés, apró virágok tenyésztése, virágóra készítése), a házicselések közül a tolvaj felismerése. Az érdekesebbek közé tartozik gyönyörűsége szép álm előidézése méhfű (Melissa) rágcsálásával (64. mutatvány). Sok számtani feladat megoldását is tartalmazza. A könyvben legvégső „mutatványok” a poloskák és bolhák elűzésére hatásosak. Babonaság, hiedelemelemek önállóan nem fordulnak elő. Különös a 252. számú szöveg: „Virágzó ifjúságot szerző eszköz a’ Sybilla könyvekből”. A megoldás egyszerű: kerülni kell a kozmetikumokat, cicomát, egészségesen kell élni. Ez után egy váratlan további figyelmeztetés is olvasható: „Szerelmes románokat, szerelmes történeteket ne olvasgass és annak következeit a’ praktika szerelmeskedéseket szorgalmasan ne gyakorold!! mert különben ifjúságod virágjait leforrózod ’s végre magad is hirtelen elaszol, mint a lekaszált széna.” (159. lap).



Egyetlen egészen különös része van a könyvnek: a 175. számú mágikus előadás utasításai. „Az úgy tetsző halottak mesterséges feltámasztása a’ temetőkertben, vagy Mágiás előhívása a’ lelkeknek a’ szabad levegőn.” Ennek a szövegnek más a jellege, mint az általában fél nyomtatott lapnyi bűvészmutatvány-leírásoké. Ez a 90. laptól a 103. lapig olvasható, és a 99. laptól egy új része is következik, amelyben a temetőkertben való halottfeltámasztással foglalkozik. Minthogy hosszú, előkészületeket és „mágikus eszközöket” igénylő mutatvány a „feltámasztás vagy tündéres tünemény”, indokolt a részletes leírás, amely még arra is kitér, hogy előre kell tájékozódni a megigézendő halotról, milyen túlvilági gondolatokkal kell foglalkozni, milyen a közönség alkalmas ruhája, sőt hogy a mutatványt kötelezően megelőző böjt után szükséges a forró puncs fogyasztása. Az idézés helyszínét gondosan kell előkészíteni, még az „elektricitás”-nak a szobába való bevezetésének módját is előírja. Azt viszont nem tudjuk meg: mi célból történik az egész mutatvány?

A címlap szövegéből és a könyv stílusából azt állapíthatjuk meg, hogy a bűvészkedés akkor nagymértékben modernizálódó formáját mutatja be: mechanikus szerkezeteket, mágus-lámpát, tükröket használ. Azért sokrétű a könyv: például a 138. mutatvány („A macskával éjszaka nagy rémülést csinálni”) azt a közismert trükköt írja le, hogy szurokkal vagy mézgával dióhéjat ragasztanak a macska lábára, aki éjjel aztán valóban kísértetiesen kopog.

Czövek megkülönbözteti egymástól a babonáság, kísértés, bűvölés és bájolás – meg a „mágiás ezermester” tevékenységét. Találó a Czövek által használt „ezermester” szó is. Csakúgy, mint a pikáro és a „tátos” esetében. Úgyhogy a 200 éves „tsudálatos és tátos” angol ember képében is rejtve maradt.

Viszont ha Czövek fordításaiban nem is bukkantunk rá a magyar néphit táltosára, vagy a népies szellemidézésre vagy a szó szoros értelmében vett kísértetek-től való félelem szövegeire – mentalitástörténetileg tanulságos e témakör. És pár éves időközből bepillantunk a tömegkultúrába eljutó rémtörténetekig, illetve a társasági szórakozásként művelt mágiáig. És ennek közvetlen bécsi forrásaira is rápillanthattunk. Máig olvasható művek. Olyan kultúrát képviselnek, amely az 19. században igazán elterjedt volt – és csak két évszázad múltán fedezzük fel fontosságukat.

## Irodalom

Békés István

1966 *Magyar ponyva Pitaval. A XVIII. század végétől a XX. század elejéig.*  
Budapest: Minerva.

Érdy, Nora

1989 *Táltos. Eine Gestalt des ungarischen Volksglaubens.* Berlin: Dietrich  
Reimer Verlag.

György Lajos

1941 *A magyar regény előzményei.* Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

Kovács János

1911 *Sue hatása a magyar irodalomra.* Kolozsvár: Kő- és Könyvnyomda.

Pogány Péter

1978 *A magyar ponyva tüköre.* Budapest: Magyar Helikon.

*Vallás, tudomány, vallástudomány*





## Új utak a vallástudományban<sup>1</sup>

### **Bevezetés: a vallástudomány történetének nagy fejezetei**

A vallás kutatásának hosszu a története. Függetlenül attól, hogy hogyan határozzuk meg a „vallást”, a valláskutatás kezdetének a filozófia felemelkedését jelölhetjük meg. Ugyanis a filozófia fő feladata, ahogy Platón meghatározta, egyebek mellett, „az istenek gondozását” kutatni, azaz olyan problémákat, amelyeket ma a vallás címszava alatt tárgyalunk. Még pontosabban meghatározva: a valláskutatás nem kötődik feltétlenül a kereszténység vallás-fogalmának megjelenéséhez. Egyfajta hasonlóság állapítható meg a vallástudomány tudományos formálódása és a „vallás” terminus logikai helye meghatározásának nyilvánvaló változása között. Minél inkább elveszíti a kereszténységhez köthető identitását a „vallás”, annál általánosabb fogalomvá válik, genuszá, amelynek species-ei vannak: judaizmus, iszlám, természetvallások, amelyek közül egy a kereszténység maga.

Mindazonáltal a valláskutatás egy további fogalom sajátos fejlődését is magában foglalja. Ez a fogalom a tudomány. Miközben a valláskutatás évszázadokon keresztül a teológiához és azon belül is az apologetikához kötődött, a nagy földrajzi felfedezések lehetővé tették, hogy a vallás problémáit történelmi távlatokban is vizsgáljuk. Az a perspektíva természetes kapcsolatban állt a természet (*natura*) fogalmával, minthogy a természet – a kinyilatkoztatással szemben definiálva – egy bizonyos függetlenséggel, továbbá történelmi karakterrel bír. Ennek szellemében írt David Hume hosszú művet a vallás természetes történetéről (*The Natural History of Religion*), amelyben a természet fogalomfejlődése az emberi felfogás lehetséges fejlődését is jelenti.<sup>2</sup>

A modern és kortárs tudományos paradigmák a valláskutatásban különféle képpen jelentek meg. A 18. és 19. században számos elmélet keletkezett, így a vallás történelmi tárgyalása, a filozófiai, pszichológiai, szociológiai, fenomenológiai értelmezés, de ide sorolhatjuk a valláskutatás hermeneutikai vizsgálatát is.<sup>3</sup> Ezek a megközelítések jellemzően a kor tudományos iskoláinak a jegyeit viselik

---

\* A szerző a PPKE BTK, illetve az ELTE BTK Filozófia Tanszékének a professzora. Elérhetőség: mezei.balazs@btk.ppke.hu.

<sup>1</sup> Az angol eredeti megjelent: *Vallástudományi Szemle* 2016. 1: évf. 1. sz. 2–22. A jelen szöveget a szerző kiegészítéseivel fordította Dr. Hoppál Bulcsú Kál.

<sup>2</sup> Hume 2007

<sup>3</sup> Kerber 1993.

magukon. Például amikor Émile Durkheim munkássága nyomán<sup>4</sup> megszületett a szociológia, ennek mellékjelenségeként a vallásszociológia is követte a tudományosság ezen formáját. Ezeket tekintetbe véve megfogalmazható egy általános szabály, mely a következőképpen szól: a modern és kortárs vallástudományban a vallásnak nem volt *sui generis* értelmezése, mely meghatározta volna a rá vonatkozó metodológiát. Sokkal inkább arról van szó, hogy magában a vallás kutatásában más tudományterületekre vonatkozó metodológiákat alkalmaztak.<sup>5</sup>

Manapság is azt figyelhetjük meg, hogy új tudományos eredményeket alkalmaznak a vallástudomány egészére. Írásomban ezeket az erőfeszítéseket fogom röviden elemezni és értékelni. Amellett fogok érvelni, hogy miközben az új paradigmák feltétlenül fontosak, hogy megismerjük azt a titokzatos jelenséget, amit vallásnak hívunk, a vallás megértése továbbra is kimeríthetetlen a tudomány módszereivel.

## Paradigmák és mellékvágányok

Jacques Waardenburg szerint két fő periódus különböztethető meg a vallástudományon belül: a klasszikus, 1945-ig tartó, és az azt követő, máig tartó időszak.<sup>6</sup> A klasszikus periódus legelfogadottabb valláskutatási paradigmája a történeti módszer. A „történeti paradigma” mindazonáltal több mindent is jelenthet. Egy adott vallás adott állapotának egyszerű narratívája éppúgy lehet történeti értelmezés, mint a vallások történeti evolúciójának átfogó elmélete. Másfelől a „historicizmus” az a fogalom is lehet, mely azokat a kísérleteket jelenti, melyek kizárják a vallások fejlődéséből a logikai struktúrák szerepét és hatóerejét. A kiegyensúlyozott történeti megközelítés pedig az lenne, amelyik elismeri a logikai struktúrák létét és fontosságát, de mégis a létező – azaz történetileg igazolható – vallásos formák empirikus kutatását tartja elsődlegesnek.

A történeti megközelítésen túl számos egyéb paradigmát is felsorolhatunk a valláskutatásban, melyek valamiféleképpen implikálják a vallások történeti dimenzióinak kutatását, hangsúlyuk azonban máshol található. Ilyenek például a vallásszociológia, a valláspszichológia, vallásantropológia, vagy éppen a vallás-ökonómia.<sup>7</sup> Ezekben a paradigmákban a vallás mint szociológiai, pszichológiai, antropológiai vagy ökonómiai tényállás megnyilvánulása jelenik meg. Azaz, miközben a historikus megközelítésben a vallási jelenségek egyedi mivolta, sőt bizonyos mértékig talán *maga a* vallási jelenség is helyet kap, más paradigmákban a „vallás” nem *sui generis* része a kultúrának; a vallás folyamatok sajátos

---

<sup>4</sup> Durkheim 1968.

<sup>5</sup> Clarke–Byrne 1993.

<sup>6</sup> Waardenburg 1983.

<sup>7</sup> Woodhead-Heelas 2000.

megjelenési formája, melyeknek vajmi kevés közük van a tulajdonképpeni valláshoz. Bármit hívunk is vallásnak ezen megközelítések alapján, ezek nem többek egy pillanathoz, alkotó elemnél, vagy éppen például alapvető szociológiai struktúrák folyamatainak epifenomenonjainál.

A vallásfenomenológia megszületése a 19. század végén gyökeresen új megközelítés közeledtét jelentette a vallás vizsgálatában. Ebben a paradigmában a vallási jelenségek a *sui generis* értelmében vett valláshoz tartoznak, annak megnyilvánulásaiként tárulnak eléink. A vallás azonban nemcsak egyedi tematika, hanem az emberi egzisztencia központi jelensége is. Ez fogalmazódik meg Rudolf Otto szentség-fogalmában (*das Heilige*), Friedrich Heiler ima-felfogásában, Mircea Eliade szent-értelmezésében (*le sacré*).<sup>8</sup> Ezek a kutatók és műveik arra mutatnak rá, hogy amit mi vallásfenomenológiának hívunk, abban a történeti megközelítés erősen jelen van. A vallási jelenségeket mindenekelőtt szigorú történeti eszközökkel alapozzák meg, azaz azok formái, típusai, vagy lényegei – a *sui generis* vallási jelenség – bevett metodológiával lesznek megragadhatók. A valláshermeneutika, ahogy Eliade kései műveiben megjegyezte,<sup>9</sup> további fejlődése a fenomenológiai paradigmának, amennyiben itt a vallási jelenségek adatszerűen megalapozott kulturális interpretációjáról van szó.

Amikor a vallástudomány paradigmáinak mellékvágányairól beszélek, alapvetően két dolgot értek ezen. Először is bizonyos paradigmák *reduktív természetében* vélem felfedezni az alapvető és általános tévedést.<sup>10</sup> Az emberiség történelmében megjelenő vallási jelenségek gazdagsága és sokasága azt mondatja velünk, hogy itt semmiképpen sem biológiai vagy kulturális történések másodlagos jelenségeivel vagy epifenomenonjaival állunk szemben. Hadd utaljak a szélsőséges redukcionista álláspontú Richard Dawkins véleményére, aki szerint a vallás és a vallási jelenségek nem mások, mint placebo, amelyek szörnyűmód károsak az emberi fejlődésre.<sup>11</sup> E nézet azonban ellentmondásos: miközben a vallás sokáig várt leleplezését hirdeti, nem veszi észre, hogy az emberiség egész történelmét áthatja a vallás jelenléte, azaz maga a vallás vezet azon feltételek kialakulásához, amelyek alapján a vallás „leleplezése” lehetővé válik. Ha ez így van – ami okadatolható –, azon is érdemes eltöprengenünk, hogy vajon nem éppen a vallás történeti jelenléte-e az, amely az emberi fejlődést elsősorban meghatározza. Ám, ha nem tekintjük is a vallást a fejlődés voltaképpeni motorjának, annyi bizonyos, hogy meghatározó módon jelen van történelmünkben és jelenünkben egyaránt. Egy ilyen tényező reduktív felfogása nem célszerű, mert éppen azt a faktort hagyja figyelmen kívül, ami bizonyíthatóan meghatározó. Maga a reduktív elmélet, mint ilyen, feltételezi – *ex negativo* – a vallás önálló jelentőségét.

---

<sup>8</sup> Vö. Otto 1987.; Heiler 1918.; Eliade 1987.

<sup>9</sup> Eliade 1980.

<sup>10</sup> Clarke-Byrne 1993.

<sup>11</sup> Dawkins 2006.

Ennek alapján kijelenthetjük, hogy a vallás reduktív felfogása a vallást mint jelenséget semmiképpen sem magyarázza meg kellőképpen. Amennyiben tehát az előbb kifejtett módon az egyes paradigmák reduktívak, képtelenek felfogni és felmutatni a vallás *sui generis* jelenségét. Azaz, a reduktív elméletek nem alkalmasak a vallás jelenségének valódi vizsgálatára.

Léteznek továbbá az egyes paradigmákra jellemző specifikus problémák is. A történeti paradigma hiányos, amennyiben nem veszi figyelembe a vallási jelenségek logikai oldalát. A „logikai oldal” kifejezésen a vallási jelenségek strukturálisan állandó jegyeit értem, ahogy azokat például Gerardus van der Leeuw jellemezte.<sup>12</sup> A vallásszociológia elhanyagolja azt a faktumot, amely a legtöbb vallásban központi helyet foglal el, ti. hogy a transzcendencia nem magyarázható a maga teljességében annak társadalmi, fizikai, pszichológiai, politikai, vagy gazdasági hasznosságára való utalással. A vallás öntörvényű és sokszor öncélú, sőt, éppen mint ilyen jelentkezik különös erővel pl. egyes misztikus áramlatokban. A valláspszichológia szintén sokféle formát vehet fel, kezdve Sigmund Freud extrém reduktív elméletétől C. G. Jung összetett megközelítéséig.<sup>13</sup> E megközelítések valóban eredeti eredményekhez vezetnek, mivelhogy metodológiájuk alapján lehetségesnek látszik a *sui generis* vallási jelenség megközelítése, felfogása – Jung elméletében sokkal inkább, mint Freudnál. Ez utóbbi erősen redukciós megközelítése sokszor azt a benyomást kelti, hogy a vallási valójában egyfajta – pszichológiai – ősadottság, míg az előbbi esetében az archetipusok elmélete ugyancsak a vallási eredeti összefüggésének felismeréséhez vezet.

A múlt század közepén Mircea Eliade megkísérelte összefoglalni a valláskutatás meghatározó paradigmáit a 19. század fordulójától kezdve a 20. század utolsó évtizedeiig. A kezdődátum 1912, amikor

„Emile Durkheim publikálta a *Formes élémentaires de la vie religieuse* c. művét és Wilhelm Schmidt befejezte az *Ursprung der Gottesidee* c. monumentális művének első fejezetét, mely csak ötven évvel később lett teljes az 1954-ben és 1955-ben posztumusz kiadott XI–XII. kötetekkel. Szintén 1912-ben történt, hogy Raffaele Pettazzoni megjelentette híres monográfiáját *La religion primitive in Sardegna* címmel, és C. G. Jung publikálta a *Wandlungen und Symbole der Libido* c. művét. Sigmund Freud a végső simításokat végezte a *Totem und Tabu* című könyvén, amelyet a következő évben adott ki.”<sup>14</sup>

Eliade szerint a valláselmélet szempontjából a 20. században a legmeghatározóbbak a történeti, a szociológiai, a mélypszichológiai, a társasantropológiai, és a mitológiai iskolák. Eliade külön hangsúlyt helyez Wilhelm Schmidt hatalmas

---

<sup>12</sup> van der Leeuw 1933.

<sup>13</sup> Freud 1927.; Jung 1964.

<sup>14</sup> Eliade 1969. 12.



művére (1912–1955), Pettazzoni „általános vallástudományára”,<sup>15</sup> és Georges Dumézilnek az indo-európaiak ősvallásáról alkotott elméletére.<sup>16</sup> Schmidt elképzelésében Eliade mintha azt fogadná el, hogy mélyen a vallási jelenségekben a vallás magasabb forrásának a fogalma lappang, oly forrás, amely még a legősibb időkben is megfigyelhető monoteisztikus és henoteisztikus formákban. Pettazzoni és Eliade megközelítésében pedig az a közös, hogy mindketten a szigorú történeti módszert hangsúlyozzák. Dumézil paradigmája szintén nagyon közel áll Eliade felfogásához, mert többször is utal az indoeurópai vallások eltérő történeti fejlődése közös *struktúráinak* fontosságára. Eliade szerint a Gerardus van der Leeuw és Rudolf Otto által képviselt vallásfenomenológia szintén döntően fontos a vallástudomány szempontjából. Eliade tehát nyitott a vallásnak mint ősjelenségnek az elfogadására, amelyet „a szakrálisnak” (*le sacré*) nevez, de egyben kiemeli a történeti fejlemények, az ehhez kapcsolódó történeti módszer, végül pedig az értelmezésnek mint átfogó valláselméletnek a fontosságát.

Eliade kiemeli, hogy a vallás eredetét firtató kérdés nem válaszolható meg tisztán történeti megközelítéssel. Létezik a vallásnak olyan, történetileg változékony, ugyanakkor fenomenológiailag következetesen azonos struktúrája, amelyet a „hierofánia”, illetve a „teofánia” kifejezésekkel írhatunk le. Eliade szerint ez a struktúra (mindkettő, de legalábbis az egyik alakjában) *minden vallás* közös jellemzője. Egy, az adott közösség ismert dolgai számára a radikálisan más valóság jelentkezése az a mátrix, amelyből a vallás eredetét veszi. A hierofánia azonban nem egyszerűen radikálisan más, hanem értelmet adó, megvilágító, felemelő, megtisztító, egységbe foglaló, ráadásul az élet empirikus keretein túlmutató hatalom. A teofániák különböznek, mégis egyformán egy magasabb szubsztanciájú életet és létet fejeznek ki, az egzisztencia, sőt a személyesség magasabb fokát, amely tényként és kötelességként jelenik meg a közösség számára. Ez az „eredeti kinyilatkoztatás” (ahogyan Eliade nevezi) az a mag, amelyből minden vallás kifarjad. Mindazonáltal a történeti fejlődés, az eszmék és gyakorlatok egymásra hatása arra késztetik a vallástudományt, hogy mintegy cikk-cakokban mozogjon, s ekképpen teremtsen egyensúlyt a fenomenológiai és történeti vallásismeret között. Ezen az úton, amelyet Eliade „totális hermeneutikának” nevez, lehetségessé válik a vallástudomány, olyképpen, hogy annak vezető szerepe a bölcsészettudományok között is egyértelműen megfogalmazható.

Eliade „totális hermeneutikáját” három aspektusból is lehet kritizálni. Először is a történeti megközelítés kritikája irányulhat a hermeneutika totális karakterére, mondván, hogy abban előzetes, ugyanakkor nem kifejtett vallásfilozófia maradványa fedezhető fel. Másodszer Eliade elmélete nem teszi egyértelművé sem a vallási eszmék természetességét, sem a mindenség tapasztalatát, s ezáltal a vallás emberi agyban található természetes forrásainak kutatását mintegy felülírja a

---

<sup>15</sup> Pettazzoni 1967.

<sup>16</sup> Dumézil 1995.

teofániák kvázi-metafizikai elméletével. Harmadsorban pedig egy filozófiai szempontú kritika fogalmazható meg, minthogy Eliade alapterminusai nyilvánvalóan filozófiaiak; típusai empirikusan nem megfelelőképpen alátámasztottak, és gyakran az elvek tiszta logikai státusza sem tisztázott.

Eliade mellett más szerzőt is elemezhetnénk kritikai vagy pozitív felhanggal. Ilyen lenne például Eric Voegelin és Molnár Tamás, de a rövidség kedvéért vizsgálatukat más alkalomra hagyom.<sup>17</sup>

## A mémelmélet

Mielőtt a mémelmélet vallástudományi szerepéről és jelentőségéről beszélünk, fontosnak tartom meghatározni a tulajdonképpeni helyét egy ilyen elméletnek. A vallástudomány klasszikus elméletei dokumentumokra, archeológia tényekre, műalkotásokra és azok pozitivista magyarázatára korlátozódtak. Ezekkel a megközelítésekkel szemben a fenomenológiai paradigmák feltételezik a vallási jelenségek platóni univerzumát, amelyet sajátosan filozófiai metodológiával – megfigyeléssel, intuícióval vagy hermeneutikai elemzéssel – lehet feltárni. Némely megközelítés, így Eliadéé, bizonyos módon kombinálta a két módszert, fenntartva a vallás filozófiai és fenomenológiai megértésének nem kimondott, de meghatározó szerepét. A szigorúan történeti elméletek mindazonáltal többször nyíltan is visszautasították a fenomenológiai módszer és implikációi érvényességét – így például egy elmélet kizárólagos valódiságát – és ragaszkodtak a tények és direkt következményeik aprólékos történeti-empirikus vizsgálatához.

Ezen megközelítések évszázados vitájában a mém hipotézise új lehetőséget kínál. A mémelmélet ugyanis nem alapozódik bölceleti vagy történeti vizsgálatra, és még csak nem is kötelezi el magát egy *a priori* filozófiai séma mellett. A genetikához hasonlóan, amely a biológiára alapozott hipotézis, a mémelmélet a kulturális továbbadás mechanizmusának új felfogását képviseli. Azaz, a mémelmélet nem is annyira a vallási jelenségek *tartalmáról*, sokkal inkább azokról a *módookról* szól, ahogyan ezek a tartalmak egyik személyről vagy generációról a másikra hagyományozódnak. Az istenség eszméjére vonatkoztatva azt mondhatjuk, hogy a mémelmélet ennek az ideának – mémként felfogva – az átadás-mechanizmusát magyarázza.

De mi is a mém? Az *Oxford English Dictionary* a következő definíciót adja:

„A mém biológiai névszó (miméma) görög szó (rövidült alakja... amely a gén névszóhoz hasonlóan alakult ki)” [...] „a kultúra egyik alkotóeleme, amely a genetikai öröklődéstől eltérően, sokkal inkább mimétikus/utánzó módon adódik tovább.”

Susan Blackmore így fogalmazza meg a mém jelentését:

---

<sup>17</sup> Voegelin 1966.; Molnar 1993.

„A mém kifejezést Richard Dawkins, az Oxfordi Egyetem 'Public Understanding of Science' professzora alkotta meg *Az őnző gén* című 1976-os kötetében. Dawkins szerint ilyenek 'a jelzések, szólások, ruhadivatok, azok a módok, ahogy edényeket készítünk vagy újakat építünk'. A mémek: szokások, gyakorlatok, dalok, történetek, illetve bármely más információ, amelyeket egyik személy a másiktól másol. A mémek, hasonlóan a génekhez, replikátorok. Más szavakkal, az a tulajdonképpeni információ, amely variációban és szelekcióban másoltatik. Mivel csak néhány variáns él tovább, mémek (és így emberi kultúrák) formálódnak ki. A mémek utánzással, tanítással, és egyéb módokon másolódnak, miközben elménkben egymással helyért versengenek, hogy lehetőséget kapjanak arra, hogy újra lemásolják őket. Azokat a mém-csoportokat, amelyek másolódnak és továbbbadódnak, együttesen társult mémösszetételeknek, vagy mémplexeknek hívjuk.”<sup>18</sup>

Ami a mimézis valláselméleti jelentőségét illeti, már Dawkins is megjegyzi, hogy némely vallási eszme, mint például az örök kárhozat vagy megváltás, egyfajta „másolj le!” jelleggel bír, amely biztosítja a képzet átvitelét egyik személyről, illetve egyik generációról a másikra. A mém sikere abban mérhető, hogy az évszázadokon, sőt évezredekken keresztül is képes továbbbadógni. Ebben az értelemben a vallási mémek a legsikeresebbek jelen történeti ismereteink szerint. Az istenfogalom valószínűleg kultúránk legrégebbi ideája, s még ma is a legnépszerűbb – tartalmi és formai elemei sokszínűségének ellenére is.

Dawkins és Blackmore szerint az egyedi vallási mémek mémplexeket alkotnak, mémek strukturált összeségeit. Ilyenek például a világvallások, vagy alacsonyabb rendű ideológiai képződmények, mint az öltözködési vagy zenei divat egy bizonyos időtartamon belül. A mémek túlélési képessége átmegy a mémplexekbe is, habár az utóbbiak túlélési potenciálja más természetű. Például az első századokban a Mitrász-kultusz számos jellegzetességgel bírt, melyek a kereszténységben is fontos szerepet kaptak, úgymint Mitrász és a Nap ikonográfiai és teológiai azonosítása. A Mitrász-kultusz viszont kétszáz év virágzás után nagyon gyorsan elhalt, míg a kereszténység sikeres tudott lenni több mint két évezreden keresztül. A különbség a két kísérlet között azt mutatja, hogy a mémplexek jobb adottságokkal rendelkeznek, mint az egyedi mémek. A mémplexek túlélési értéke hasonlatos az egyedi mémek túlélési értékéhez, az eltérő eredmény azonban abból a strukturális stabilitásból adódik, amely a mémplexek túlélési képességét nagyban megnöveli.

Ez a jelenség ahhoz a kérdéshez vezet át, hogy vajon világosan mérhető és megalapozható-e az egyedi mémek és mémplexek túlélési értéke? A mémekről

---

<sup>18</sup> Lásd: <http://www.susanblackmore.co.uk/memetics/about%20memes.htm>; Blackmore 1999. (utolsó hozzáférés 2014. február 13.)

legelőször író szerzők nem kellőképpen tisztázott álláspontja miatt itt meglehetősen nagy a homály. Dawkins érvelésében például a következő kétértelműséget találjuk: egyrésztől megpróbálja azonosítani a vallási mémeket az egyének és társadalom számára a hasznossal. A hasznosság itt a fizikai túlélés képességét jelenti; a pszichológiai előnyök annyiban számítanak, amennyiben segítik a fizikai túlélést. Másrészt Dawkins és követői kénytelenek konfrontálódni azzal, hogy bizonyos vallási jelenségekből nyilvánvalóan hiányzik a túlélési érték, minthogy a vallások hajlamosak művészi alkotásokat létrehozni vagy extrém aszketikus gyakorlatokat végrehajtani, nem is szólva az önpusztítás különböző válfajairól.

Vegyük csak példának az ima általános szokását és annak megannyi formáját: ahhoz, hogy az ima, mint mém, általános szinten tovább tudjon élni, az egyszerű placebo-hatáson túlmutatóan is hasznosnak kellene lennie. Mivel minden vallásban masszívan jelen van az ima valamilyen formája (vagy éppenséggel számos formája), azt kellene feltételeznünk, hogy az ima praktikusán kiemelkedően hasznos, ami azonban ellentmond az elmélyült imafelfogással. Mégis azt látjuk, hogy az ima széles körben elterjedt, még a vallástalan emberek körében is felbukkan, kiemelt vagy szélsőséges helyzetekben. Ennek az ellentmondásnak a megoldása bizonyosan nem lehetséges úgy, hogy az ima látszólagos hasznosságára apellálunk, mivel az nem veszi figyelembe a nyilvánvaló tényeket. Hiszen ahhoz, hogy elejtsünk egy vadállatot, megnyerjünk egy csatát, ivóvizet vagy pedig viharban menedéket találjunk, az ima jellemző tulajdonságai inkább hátrányt jelentenek, semmint segítséget. Mindezek ellenére az ima szinte az összes vallásban a legelterjedtebb vallási aktus.

Mégis egyértelmű, hogy a vallási mémek egyfajta értelmezési keretet biztosítanak a vallási formák fennmaradásának megértésében. Itt a fennmaradáson van a hangsúly, nem pedig azon a kérdésen, hogy voltaképpen mi hozza létre a vallási mémeket, illetve milyen alpmémek azonosíthatók e tekintetben. Egyelőre hadd fókuszáljak arra, hogy nyilvánvaló feszültség található a mémek egyszerű replikátorként való felfogása és aközött az általam vallott megközelítés között, mely szerint a mémek a kulturális fejlődés tartalmi hordozói. A feszültség ugyanis abban áll, hogy ha a mémek kulturális megoldások hasznos replikátorai, akkor a replikáns jellegük nem a *miről*, hanem a *hogyanról* szól.

Javaslatom itt a következő: ahhoz, hogy megértsük a mémek és mémplexek működését, nem elég, ha köznapi túlélési értéküket elemezzük. Meg kell, hogy találjuk a tartalmi analízis lehetőségét, a tartalmak ugyanis – úgymint az egyedi hittartalmak és azok vallási formákba öntött dogmatikai felépítményei – fontos szerepet játszanak abban, ahogyan bizonyos vallási elemek továbbterjednek, másolódnak, azaz tovább élnek a történelemben. Csak hogy egy másik példát említsek: úgy tűnhet, hogy a muzulmán teológia egyszerűbb, ugyanakkor talán jóval erőteljesebb is, mint a keresztény teológia. Az iszlámban megtaláljuk a monoteizmus világos fogalmát, mely fogalomban nem látjuk semmilyen jelét a



trinitárius teológia misztikus kétértelműségeinek, felfoghatatlan homályosságának. Ennek ellenére az iszlám, legyen akármilyen sikeres is a történelemben, mégsem volt képes kiiktatni a túlkomplikáltnak tűnő, nehezen érthető teológiai struktúrákban gondolkozó kereszténységet. A hasznosság szempontjából nézve tehát az iszlám egyszerűbbnek tűnik, és ezáltal nagyobb túlélési értéke kell, hogy legyen, mint a kereszténységnek, mégis éppen Afrika számos országában a kereszténység sikeresen védi pozícióit az iszlámmal szemben.

Azt látjuk tehát, hogy a tartalmi elemzést és annak megfelelő metodológiáját inkorporálnia kell a mém-elméletnek, ha el akar kerülni nyilvánvaló ellenmondásokat. Ahhoz, hogy megválaszoljuk a kérdést, bizonyos vallási formák miért élnek tovább, *teológiai memetikára* van szükségünk. A teológiai memetika vagy *theomemetika* az összehasonlító vallástudományra kell, hogy épüljön, azaz a valláskutatás klasszikus megközelítésére. Ebben a kontextusban húzom alá az istenfogalom jelentőségét. Ahogyan ugyanis az ima gyakorlása általános jelensége a vallásoknak, ugyanúgy az istenség fogalma vagy az abszolútum valamilyen módon való felfogása is központi eleme vallási meggyőződéseknek. Az istenség primitív felfogásai, mint az animizmus vagy a mana, szintén ide tartoznak: a vallás eredetére kell választ adjunk, nem annak hétköznapi praktikus keretében, hanem pontosan minden látszólagos gyakorlati-hasznossági értelem-től való távolságában.

Ebben az értelemben a vallástudománynak nemcsak az összehasonlító vallás- és teológiatörténetre van szüksége, hanem a vallásfilozófiára is. A vallásfilozófián nemcsak a teológia mezsgyéin bizonyos kérdések analitikus megközelítését értem – mint például az istenség léte és attribútumai –, hanem sokkal inkább azt, hogy a filozófia az istenség jelentését világítja meg az emberi gondolkodásban. Hadd idézzem megint Rudolf Ottót, akinek a szentről adott elemzése az istenfogalmat újítja meg. Otto szerint az istenség a maga kifejezett formájában az emberi elme egy eszméjének származéka, olyan idea, melynek ő a szent nevet adja. Otto elképzelése szerint a szent egy kanti elméleti fogalom (az ész eszméje), amelynek tartalmát azzal lehet leírni, ha alkotóelemeire koncentrálnunk. Ez a fajta filozófiai megközelítés nemcsak egy egyszerű fogalmi elemzés, hanem egy valóságos vallási tapasztalatnak is az analízise.

Effajta megközelítést sok évvel ezelőtt magam is kidolgoztam, mégpedig a Husserl-féle fenomenológia sajátos alkalmazása alapján. A megközelítés neve: prototeológia. Jelentése pedig, röviden összefoglalva, a következő: ahogyan Husserl a fenomenológiai összefüggés megszerzése végett „felfüggeszti” vagy „zárójelbe teszi” a természetes tapasztalat világát, s ekképpen eljut a tapasztalat összetevőinek és szerkezeteinek önálló, a realizmus korlátaitól mentes eszmei megragadási lehetőségéhez, úgy az ennek megfelelő prototeológia az empirikus vagy pozitív vallások adottságát teszi zárójelbe vagy függeszti fel annak érdekében, hogy a vallási tartalmak és szerkezeteik elméletileg hozzáférhetővé váljanak. A következő lépésben e tartalmakat és szerkezeteket anyaguk és formájuk (hülé és morphé)

szerint különböztetjük meg, majd meghatározzuk azt az egységet, a „logoszt”, amely egy vallási tartalomnak és szerkezetnek a sajátos, elméleti egységét adja. Mindennek során a voltaképeni vallási tartalmak válnak hozzáférhetővé és elemezhetővé. Végeredményben egy olyan, tisztán prototeológiai univerzumhoz jutunk, amelyben a vallási tartalom és a vallási személy egyaránt döntő fontosságú. A „vallási intencionalitás” – ahogyan a prototeológia sajátosságát ugyancsak elnevezhetjük – átfogó feltárása az, amely a mémelmélet formai működését a tartalmi feltárás lehetőségéhez segíti.<sup>19</sup>

Ahogy rámutattam, a mémelmélet előnye az, hogy a klasszikus elméletektől igen különböző megközelítést javasol. Ugyanakkor viszont azt is be kell látnunk, hogy csak annyiban lehet jó ez az elmélet, amennyiben magáévá teszi a klasszikus interpretációk legfontosabb eredményeit – nemcsak a történetiket, hanem a filozófiai és fenomenológiaiakat is – azt a vonalat követve, amely a prototeológia körében került kifejtésre. Ezen az úton válik lehetővé egy igazi memetikus prototeológia, másképpen vallási memetika, elmélyült tartalmi kifejtése.

## A vallások lehetséges világai

A továbbiakban egy másik elemzési keret valláskutatáson belüli helyét szeretném meghatározni, mely a tudományos közegben a lehetséges világok elmélete nevet kapta. A lehetséges világok az aktuális világ ontológiailag egyenértékű verziói. A lehetséges világok a valós világhoz hasonló vagy annál akár erősebb konzisztenciával is rendelkeznek: némely világban a szükségszerűség struktúrái – a mi aktuális világunkból megismerve – jóval szigorúbbak, más világokban azonban lehetséges a véletlennek az aktuálisnál is erőteljesebb szerepe. Ennélfogva viszont olyan világ is létezik, amelyben az esetlegesség a nullával egyenlő, azaz egy ilyen világ merőben és tisztán szükségszerű.

Ami a lehetséges világok szemantikája metodológiájának alkalmazását illeti a vallástudományon belül, még mindig várnunk kell arra, hogy egy valóban erős javaslattal találkozzunk. Fontos szerző Sir Karl Popper, aki a „három világ” elméletét megalkotta. A Popper-féle három világ – a fizikai-biológiai, a mentális és a tudományos – nyilvánvalóan helyet biztosít a vallástudományi elemzésnek is, amennyiben a vallásvilág legalábbis a második és harmadik világ körét áthatja, ezeken belül sajátos státuszt testesít meg. Popper azonban nem annyira lehetséges, mint sokkal inkább valós világoknak tartja ezt a három világot, amelyek teljességét a tudomány adja, amennyiben a tudomány képes átfogni és alakítani az első kettőt. Hasonlóképpen, a vallásvilág is átfogja és alakítja a fizikai-

---

<sup>19</sup> Vö. Mezei 1997. A prototeológiai felfogást a későbbiekben magasabb szinten és az első kísérletet meghaladó részletességgel mint *vallásbólcselelet* fejtettem ki (Mezei 2004), amelynek folytatása az angol nyelven közreadott bevezető munkám (Mezei 2013), majd ennek elméleti kifejtése: *Radical Revelation: A Philosophical Approach* (Mezei 2017, előkészületben).

biológiai, illetve a mentális világot, s a tudománytól eltérően az emberi személyt is sokkal mélyebben ragadja meg, mint bármiféle tudomány. Ezért a három világ elméletének vallástudományi alkalmazása nem csak lehetségesnek, de javallhatónak is látszik, mégpedig akképpen, hogy a tudomány sajátosan átfogó szerepét magasabb szinten tulajdonítjuk a vallásnak.<sup>20</sup>

Mindenképpen meg kell azonban különböztetnünk a bizonyos vallási kérdésekre alkalmazott lehetséges világok szemantikáját – ahogy sokak mellett Alvin Plantinga<sup>21</sup> vagy Steven Weinberg<sup>22</sup> is megteszi – a *sui generis* vallási jelenségre, a vallásra magára alkalmazott lehetséges világok szemantikától. A perspektívák közel állnak egymáshoz, mégis az utóbbit szeretném kiemelni. A lehetséges vallási világokra úgy kell gondoljunk, mint a tényleges vallások változataira. Javaslatom szerint ez az elgondolás több szempontból is gyümölcsöző lehet. Először is a lehetséges világok szemantikája segít abban, hogy vallási mémek és mémplexek fogalmi variánsait alakítsuk ki. Egy történetileg létező vallás mémjének vagy mémplexének valóságos előfordulásából indulhatunk ki és aprólékos módszerrel kiemelhetjük ennek a jelenségnek a lehetséges alakváltozatait. Másodszor, kutatás után visszaellenőrizhetjük a variációk előfordulását a tényleges vallásokban. Harmadszor, a lehetséges világok szemantikája alkalmazásával képesek vagyunk felfedezni a logikai összefüggést különböző vallási jelenségek és leágazásaik között. Legvégül – s ez a pont a leglényegesebb – a módszer használatával egyidejűleg föltételezzük és felfedezzük a vallás *sui generis* univerzumát, amelyben végtelen számú vallási világ lehetséges. A vallás univerzuma olyan végső és ontológiailag valós világ, amely vallási tények és aktusok minden verzióját magába foglalja.<sup>23</sup>

Itt szeretném hangsúlyozni, hogy egy vallási mém, mémplex, vagy éppen egy vallási világ értelmi, morális, vagy történelmi értéke nem aktuális lététől függ. Számos lehetséges vallási világ létezik egymással párhuzamosan, holott a valósághoz való viszonyuk sokszor nagyon eltérő. Hadd vezessem itt be a szükségyszerűség és az esetlegesség fogalmait. Aktuális létükön túl a lehetséges világok bizonyos mértékű szükségyszerűséget és esetlegességet is felmutatnak. Egyes lehetséges világokban a kontingens jellemzők erősebben, míg más világokban szigorú szükségyszerűséget találunk. Esetlegesség és szükségyszerűség a koherencia szintjét jelöli; minél koherensebb egy világ, struktúrája és tartalma tekintetében annál több szükségyszerűséget foglal magába; hasonlóképpen, minél kevesebb koherenciával rendelkezik egy világ, annál több esetlegességgel rendelkezik struktúrája és tartalma. Ez az elmélet segít annak az érdekes kérdésnek

---

<sup>20</sup> Vö. Popper 1976.

<sup>21</sup> Plantinga 1974.

<sup>22</sup> Gordon–Dembski ed. 2011. 547–557.

<sup>23</sup> Jól látható a lehetséges világok és a fentebb röviden vázolt prototeológia hasonlósága. Az utóbbi a fenomenológiai módszertan alkalmazásából ered és a Husserl-féle képzeleti variáció módszerét alkalmazza, amelynek elméleti jelentősége egyértelmű.

a megválaszolásában, amely a vallási univerzumban bizonyos egymás mellett létező tényállásainak igazságértékére vonatkozik. A vallási univerzumban is áll, hogy az igazságérték a koherencia, kontingencia és szükségszerűség alapján határozatják meg.

A lehetséges világok szemantikájának vallástudományi alkalmazása azonban csak a kezdeteinél jár. Szemben a vallás történeti szemléletével, és másrésről a vallásfenomenológiával, a lehetséges világok vallástudománya a valláskutatás metodológiai problémáját egy szigorú tudományos elmélet keretébe helyezi. Nyitott kérdés marad, hogy bizonyos vallási kijelentések csoportjai milyen ontológiai státusszal bírnak. Nem tisztem megválaszolni a kérdést, elegendő talán annyit megjegyezni, hogy létező vallások, mint a kereszténység és az iszlám, esetleges példái egy lehetséges vallás formájának, amelyből többé-kevésbé szükségszerű változatokat vezethetünk le. Ezek az alakváltozatok idealisztikusan mutatnak egy végső, szigorúan szükségszerű vallásra. Ezt a vallást talán nem ismerjük a maga teljes strukturáltságában és tartalmában, mégis a történeti vallások és változataik ennek létét feltételezik, sőt bizonyos mértékben fel is tárják tartalmait és szerkezeteit.

Az ima példája jól magyarázza a lehetséges világok elméletét a vallástudományban. Az imát olyan akarati aktusként definiálom, amely olyan tényállásra irányul, amely elérhetetlen hétköznapi eszközökkel. Az a tényállás, amelyet az imában el akarunk érni, nem valami illogikus, lehetetlen, vagy abszurd; mégis a mindennapi eszközökkel elérhetetlen, ezért az ima lényege az, hogy hatással legyen erre a tényállásra – hogy például felgyógyuljunk egy nyilvánvalóan halálos betegségből. Az akarat aktusa magába foglalja mind a finoman artikulált (vágy vagy kíváncsi formáját öltő), mind a világosan megfogalmazott, megvalósítandó célra irányuló kéréseket. Egy cél megvalósítása a mindennapi kérések egyszerű megfogalmazásától az univerzum rendjének teljes megváltoztatásáig terjedhet. A megvalósítás módja megint különböző lehet: a szerény kéréstől az önfeláldozás elhatározásáig. Ha tényleg van az imának valóságos tartalma, akkor van más, lehetséges módozata is; s amennyiben vannak olyan vallások, amelyeket leginkább a valóságos imák jellemeznek, akkor vannak olyan lehetséges vallások is, amelyeket az ima lehetséges módjai jellemeznek. A kérő ima valószínűleg a legelterjedtebb imaforma manapság a vallások között; mégis vannak olyan tipikus imaformák, amelyek közelebb állnak a követelkezéshez, mint a kéréshez. Végezetül az ima akkor jöhet létre, ha megvan a markáns különbség az adott szituációban a lehetőség és a ténylegesség között; mindenesetre minden ilyen világhoz hozzátartozik egy világ, amelyben az a távolság egyre csökken.

Miközben az ima univerzumát átgondoljuk, az ima aktuális adottságának képzeleti variációit hozzuk létre. Ennek elméleti jelentőségét nem szabad lebecsülni, mivel éppen ezen a téren áll a rendelkezésünkre az a hatalmas empirikus anyag, amelyben a képzeleti változatok elvileg végtelen számából aktuálisan

számos változat fordul elő. Gondoljuk csak a sámánisztikus imaformuláktól kezdve a nagy monoteizmus jellegzetes imaformáin keresztül a karizmatikus mozgalmak számos formájára, valamint az egyéni vallási élet lehetőségeire és tényeire! Jól látható, hogy a képzeleti változatok empirikusan is gyakran visszaigazolódnak, amiből egyenesen következtethetünk arra, hogy minden képzeleti változat beleillik egy imauniverzumba, egy tényleges vagy lehetséges vallási világba, amelyek sokasága a vallás végső mátrixát írja le. Ennek feltárása a lehetséges világok szemantikáját igénybe véve ugyancsak: lehetséges.

E körben érdemes megjegyezni a halálközeli élmények (*near death experience*, NDE) kutatási területének és a vallástudománynak a kapcsolatát. A vallásról való gondolkodás már igen korán szembesült ilyen élményekkel és meg is kezdte a feldolgozásukat, ahogyan azt Platón Állam című szövege utolsó része, a „halálból” visszatért pamphüliai Ér beszámolója mutatja, amely a nyugati hagyományban az első NDE-összefoglalónak tekinthető.<sup>24</sup> A modern vallástudomány visszatérően foglalkozott a vallási élmény és a haláltapasztalat kapcsolatával, pl. a sámánizmusban.<sup>25</sup> A halál mint áldozat egyáltalában is centrális a tudományos elméletképzésben.<sup>26</sup> A tudományos megközelítés mindebben empirikus anyagot – tapasztalatot, beszámolót, szimbólumot – használ és azt dolgozza fel az elméletalkotás valamilyen szintjén.

Ehhez hasonlóan az NDE is empirikus kutatási terület, vagyis közel áll olyan pozitív kutatásokhoz, mint az egyes vallási formák tartalmainak és szerkezetének a feltárása. Amiben az NDE erőteljesen különbözik ettől, az az, hogy első megközelítésben az élmények, tapasztalatok nem valamely vallási körből erednek. Legalábbis a vonatkozó kutatások szerint a kulturális háttér csak kis mértékben befolyásolja a tapasztalati beszámolókat. Másrészt azonban e tapasztalatok hasonlóságot mutatnak a vallási képzetvilágokhoz, ezeken belül is azokhoz, amelyek meglehetősen általánosságban jellemzőek. Például a visszatérő tapasztalat szerint a megjelenő fénylő alak először is „fénylő alak”, csak ezután ismerszik meg mint Krisztus vagy Krisna, esetleg Buddha. Az ismert jellemzők közül a túlvilág mindent felülmúló valóságossága, az ezt átható jóság, megbocsátás, megértés, az emberi élet egészes felfogása, az értelmes egészbe való szerves és személyes illeszkedés mind olyan tapasztalatok, amelyek konkrét formában több pozitív vallásban is előfordulnak. Ezért az NDE kapcsán olyan tapasztalati anyagról beszélhetünk, amely mintegy prototeológiailag adott, azaz a vallási tartalmaknak egyfajta alapformáját kereshetjük itt. Mivel ez a formavilág bizonyított módon meglepően magas (noha nem maradéktalan) egységességet mutat

---

<sup>24</sup> Ugyanakkor a görög filozófia visszatérően foglalkozik ezzel a témával, amit mutat Proklosz következő kommentárja az Államhoz: „A később feléledt tetszhalottakról szóló kutatást a régiek közül már mások is sokan összegyűjtötték, és Démokritosz is, a természetbölcsele, a Hádészról írott művében.” *Görög gondolkodók* 1993. 2: 59.

<sup>25</sup> Lásd különösen Hoppál 2007. 33–39.: „Death Experiences of Siberian Shamanism”.

<sup>26</sup> Heiler 1961. 534.



mind a különféle kultúrák, mind a tapasztalók életkora, műveltsége, neme és egyéb beállítottsága vonatkozásában, nyugodtan kijelenthető, hogy ezen a területen a vallási jellegű alaptapasztalatok bizonyos halmaza férhető hozzá – ami a vallástudományt elméleti feladat elé állítja.<sup>27</sup>

Mindennek jelentősége abban áll, hogy megkönnyíti az elméletalkotás magasabb szintjeit. Elősegíti azon maradandó tartalmak és szerkezetek azonosítását, amelyek, úgy látszik, a pozitív vallási formák nagy számában megjelennek és a magasabb szintű elméletalkotásban jelentős szerepet játszanak.<sup>28</sup> A NDE körére alkalmazott elmélet tovább formálható akár a mémelmélet, akár a lehetséges világok és kvantumelmélet vallási alkalmazásának összefüggésében is. Ezért, noha az NDE önmagában nem jelent vallástudományi mintát, mégis erősíti a magasabb elméletek kialakításának lehetőségét. Ezen a téren sokféle, s nem éppen érdektelen, kísérlet történt már eddig is.<sup>29</sup>

## A kvantumvallás

A lehetséges világok elmélete szorosan kapcsolódik a kortárs tudomány egy további birodalmához, a kvantumelmélet bizonyos következményeihez. A kvantumelmélet fizikai tan, azonban alapvető episztemológiai és ontológiai kérdéseket is magába foglal. Több meglátása témánkat is érintheti, annak ellenére, hogy a kvantumelmélet technikai részleteiben még mindig elég távol áll a vallástudomány problémáitól. Éppen ezért óvatosan kell kezelnünk a kvantumelmélet által a vallástudomány számára felkínált válaszokat; precízen tisztáznunk kell a tételeszerű megfogalmazásokat és azok a tulajdonképpeni témánkhoz való viszonyát.

A vallástudomány ugyanis az ember végső horizontjának tudományos vizsgálata. Ez a horizont sokféleképpen kutatható, és különösen is fontosnak tűnik, hogy korunk tudományosságának egyik legjelentősebb fejleményével ütköztesük. Azáltal, hogy a kvantumelmélet legkevésbé vitás kijelentései mezsgyéjén maradunk, elkerülhetjük, vagy legalább is minimalizálhatjuk a terület számos miszticizáló kísérletének veszélyét. Ha a kvantumelmélet néhány kiváló kutatóját vesszük – Bernard d’Espagnat<sup>30</sup> vagy Stephen M. Barr<sup>31</sup> –, felismerhetjük, hogy implikációi vallási természetű – azaz istenségről, a világ teremtéséről, az emberi egzisztenciáról szóló<sup>32</sup> – kijelentéseket is tartalmaznak.

Ezeket a megfogalmazásokat azonban a vallástudomány elméleti nyelvére is le kell fordítani. Ez a feladat, úgy tűnik, egyáltalán nem lehetetlen. A kvantum-

---

<sup>27</sup> Moody 2001.

<sup>28</sup> Vö. Shushan 2009.

<sup>29</sup> Vö. például Lommel 2010.

<sup>30</sup> d’Espagnat 1979. 158–181.

<sup>31</sup> Barr 2003.

<sup>32</sup> Schommers 1989.

elmélet részkérdései sok olyan meglátást hordoznak, amelyek több mai vallás számára szinte maguktól értetődőek: a vallástudomány nem csak a tényleges vallások kutatása, de a lehetséges, sőt, valószínű megjelenési formáké és azok elméleti struktúráié is! A kvantumelmélet azokról a struktúrákról, a valóság és a tudás végső horizontjára vonatkozó kijelentéseket tartalmazó valószínű és lehetséges formákról szól, amelyek a vallás központi témái. Meglátásom szerint a kvantumelmélet több tétele kifejezetten releváns a vallástudomány szempontjából. Miközben ez a fontosság elsősorban általános tudományelméleti és ontológiai kérdéseket érint, további meglátások azt mondatják velünk, hogy a tartalmak kérdése – úgymint az istenség léte, az emberi elme természete, stb. – szintén idetartozik.

A kvantumelmélet által felvetett fontos kérdések főként a következő meglátásokra vonatkoznak:

- A valóságról alkotott helyi vagy köznapi tudás nem lehet paradigmátikus egy átfogó valóság-fogalom számára, ideértve az idő és a tér fogalmait;
- A fizikai világ okságilag nem zárt;
- Az emberi elmének központi szerepe van az univerzumban (a valóság meghatározásának tekintetében);
- Az emberi elmék valamilyen módon kontinuumot alkotnak, amit a kvantumösszefonódás (quantum entanglement) bizonyít.

S néhány meglátást is kiemelnék, amelyek a kvantumelmélet fenti, általános problematikájának körében kifejezetten vallási témákat érint:

- Ha a kvantumelmélet szemantikáját használjuk, a vallás alapproblémái, úgymint az istenség léte vagy a teremtés kérdése, megfelelő hangsúlyt kapnak;
- A kvantumelmélet „sok világ elmélete” hozzájárul ahhoz, hogy a vallási jelenségeket mint valóban létező egész változatait vizsgáljuk;
- A kvantumelmélet probabilizmusa további lehetőségeket nyújt a vallástudomány számára, melyek a lehetséges világok szemantikája irányába mutatnak. Központi vallási eszmékből következőtve képesek leszünk a vallás voltaképpen struktúráit kibontani.

Hadd irányítsam a figyelmet most csak két lényeges pontra a fenti listából! A helyi jelleg vagy lokalitás egyike a hétköznapi realizmus premisszáinak, amely nem tartható fenn a kvantumelmélet egynémely fontos meglátása fényében. Bernard d’Espagnat szerint

„a valóság lokális elméletei [...] valószínűleg tévednek”.<sup>33</sup>

Más szavakkal a lokális elméletek három olyan föltételezésre épülnek, melyet bizonyítás nélkül fogadunk el. Az egyik, hogy a realizmus olyan elv, mely

---

<sup>33</sup> d’Espagnat 1979. 158.

szerint a megfigyelt jelenségek törvényszerűségei valamely fizikai valóság által jönnek létre, amelyek léte független az emberi megfigyelőtől. A második premissza szerint az induktív érvelés a gondolkodás valós módja, melyet szabadon lehet alkalmazni, azaz szabályszerű következtetések konzisztens megfigyelésekből levezethetők. A harmadik premissza, melyet Einstein-szétválaszthatóságnak vagy lokális-elvnek neveznek, azt állítja, hogy semmi sem haladhat gyorsabban a fény sebességénél. E három premissza, melyeket sokszor eleve elfogadott, sőt magától értetődő igazságokként fogunk fel, alkotja azt az alapot, amelyet a természet lokális-realistikus elméletének hívnak.<sup>34</sup>

A kvantumelmélet alapján azonban a természet lokális-realistikus elmélete nem igazolódik, amint azt a Bell-egyenlőtlenség kimondja, mely szerint „semiféle lokális fizikai elmélet, amely feltételezett rejtett változatokra épül, nem képes megfelelni a kvantumelmélet előrejelzéseinek.”<sup>35</sup> Ebből következik, hogy semmiféle lokális-realistikus elmélet sem felel meg annak az elméletnek, amelyet jelenleg a legszélesebb értelemben érvényesnek kell, hogy tartsunk, vagyis a kvantumelméletnek. A kvantumelméletben nyilvánvalóan nincs helye a Bell-egyenlőtlenségnek, melyből az is következik, hogy a természet lokális elméletei is hamisak.

A vallási eszmék gyakran tűnnek extravagánsnak, irracionálisnak, vagy éppen visszataszítóknak a felvilágosodott, racionalista személy számára. A cargo-kultuszok szolgálnak a legjobb példával arra, hogy minden erőfeszítés ellenére is hogyan negligálhatók az anyagi bőség racionális magyarázatai olyan szilárd meggyőződésekkel szemben, amelyek szerint minden anyagi bőség forrása az isteni világ.<sup>36</sup> Egy távoli, civilizálatlan sziget partján megjelenő rakomány racionális magyarázata nyilvánvaló mindazok számára, akik a megfelelő tudás birtokában vannak a rakomány valós eredete és a modern szállítmányozási eszközök tekintetében. Mégis, amikor a bennszülötteknek elmagyarázták mindezt, mindvégig kitarítottak a partra érkező javak természetfölötti eredete mint magyarázat mellett. Azt mondhatjuk tehát, hogy a bennszülöttek magyarázata nem más, mint az anyagi bőség forrásának nem lokális elmélete – meglehetősen kezdetleges, de makacsul megőrzött formában. Mind az alapfogalmak, mind azok szerkezete a valóság nem lokális megértését feltételezik, amely a cargo-kultusz képviselőinek gondolkodását jellemezték.

Másik példám a valószínűség szerepének a vallástudományi szerepét érinti. A kvantumelmélet a valóságot valószínűség-struktúráként írja le. E valószínűség azonban azt is feltételezi, hogy a ténylegesség és valószínűség összjátékában mindenkor létezik egy olyan mozzanat, amely a ténylegest elkülöníti a lehetségestől, vagyis amely a lehetséges teljes körében a ténylegest kijelöli. A

---

<sup>34</sup> Vö. d’Espagnat 1979. 158.

<sup>35</sup> Vö. Parker 1994. 542.

<sup>36</sup> Vö. Jebens 2004.

kvantumelmélet keretében ez a mozzanat a megfigyelő jelenléte a kvantumkísérletben, amelynek hatására – vagy amelynek összefüggésében – a hullámtermeszlet részecsketermeszletként jelenik meg, s nemcsak megjelenik, hanem egész viselkedése is ennek felel meg, ideértve azt az egész összefüggést, amelyre hatással bír. Ám mindez feltételezi, hogy a valóság egészére nézve is létezik egy ilyen megfigyelő vagy aktualizáló mozzanat, amely totálisan felelős azért, hogy mi a tényleges és mi a lehetséges – s ez az, amit egyes kutatók, például d’Espagnat, az istenség fogalmához közeliként definiálnak.

Az oxfordi Richard Swinburne műve kiváló példával szolgál arra, hogy a valószínűségi gondolkodás miként alkalmazható a vallástudományban.<sup>37</sup> Azáltal, hogy vallási állítások (egy eszme, vallási tartalmú fogalom) valószínűségét elfogadjuk, a valószínűségszámítás alapján további nagyszámú kijelentést is megfogalmazhatunk. Az ilyen valószínű kijelentések rendszere alkotja az adott vallás szerkezetét. Tehetünk továbbá egy másik állítást is és levezethetünk belőle más, bizonyos valószínűséggel bíró állításokat, ami által újabb struktúrát alkothatunk meg. Mindebben a konzisztenciának döntő szerepe van, mivel minden struktúra csak annyiban képes fennállni, amennyiben konzisztens. A vallási valószínűség-szerkezetek többé vagy kevésbé koherens formákként gondolhatók el, amelyek probabilitása arányos koherenciájukkal. Ám még a legkevésbé koherens szerkezet is lehetséges szerkezet, amelynek végiggondolása hozzásegít az erősebb valószínűségű alakzatok megtalálásához.

A pozitív vallási formák egészében véve gyakran sokkal kevésbé koherensek, mint az elgondolható szerkezetek, de az előbbieken is megtalálható a koherenciára való törekvés folytonossága. Gyakran előfordul, hogy a koherencia szintje éppen az eltérő szerkezetek ütközése következtében erősödik meg, ahogyan történt ez mondjuk a kereszténység és az iszlám, vagy a protestantizmus és a katolicizmus ütközésekor. Mindez azonban feltételezi a valószínűség-szerkezetek elvi és gyakorlati szerepét a pozitív vallási formákra nézve, s ezen túl önmagukban is, vagyis egy olyan vallástudományi összefüggésben, amely a valószínűség-szerkezeteket mint lehetséges és bizonyos szinten koherens formákat fogja fel. A valószínűségi szemantika a koherencia mérését segíti elő, de egyben azt is lehetővé teszi, hogy felmérjük az egyáltalán lehetséges szerkezetek körét. Mindez azt mondatja velünk, hogy a valószínűségi szemantikának jelentős helye van a vallástudományban.

## Összefoglalás

Amennyiben a vallástudományról feltételezzük, hogy fejlődnie kell, a módszertanra kell koncentrálnunk. A klasszikus történeti módszerekkel szemben a fenomenológiai megközelítés a kutatás jóval szélesebb spektrumát teszi

---

<sup>37</sup> Vö. Swinburne 1991.

lehetővé azáltal, hogy a vallási valóság lényegi struktúráit alapozza meg. Ezen struktúrák természete azonban kérdéses marad, mint ahogyan az Otto, van der Leeuw, Heiler vagy éppen Eliade által követett metodológiák sem tesznek különbséget a kutatás induktív és reduktív jellege között. A mémek és mémplexek elmélete biológiailag megalapozottnak tűnik és magyarázhatja is az alapvető vallási eszmék továbbélésének jelenségét. Ennek ellenére a mémelmélet sok más kérdést megválaszolatlanul hagy, így például a mémek tartalmának eredetét és annak az okát, hogy a vallási fogalmak miért élnek túl tízezer éveket az emberiség történetében. A legalapvetőbb mém, az isten-gondolat az elmélet legnagyobb talánya. Ahhoz, hogy az isten-mém továbbélhessen, meg kell jelennie egy ponton, azonban egy ilyen mém eredetének a magyarázata az elmélet horizontján túl helyezkedik el. Itt mindenképp javasolhatónak tűnik egy olyan vallásfilozófia bevonása, amelyre a prototeológiai vallásbölcselet, majd erre épülve a revelációfilozófia keretében tettem kísérletet.

A lehetséges világok szemantikájára alapozó metodológia azzal a reménnyel kecsegtet, hogy a vallási fogalmak és implikációik logikailag biztos katalógusát alkothatjuk meg. Az elmélet gyengéje azonban a tulajdonképpeni vallásokhoz való gyenge kapcsolatban keresendő. A kvantumelmélet látszólag megoldja ezt a problémát. A kvantumvallás – elkerülve megannyi misztifikáló magyarázatot – képes a vallási világot mint nyitott univerzumot jellemezni, és a megfigyelt ezen mindenség léte és tartalma forrásának tekinteni. Ez az univerzum a tényleges vallások történetét is magába foglalja mint az előre jelezhető formák egy körét. Ám az előrejelzés és egyáltalán a vallási alakzatok történeti jellege további vizsgálat tárgyát kell, hogy alkossa.

A vallástudomány megújításának a kérdését azonban még nem válaszoltuk meg egyértelműen. Eliade a saját totális vallás hermeneutikáját a humántudományok új kereteként képzelte el. Manapság már messze nem vagyunk ennyire ambiciózusak; a vallás valóban fontos téma, de ezen ókori fogalomhoz kapcsolódó konnotációk egyre kevésbé érdekesek a tudományos közeg számára. Ha azonban a valláskutatást sikeresen elhelyezzük a jelen élvonalbeli tudományok világában, képessé válhatunk arra, hogy megvilágítsuk a vallástudomány elvitathatatlan jelentőségét. Ám meggyőződésem, hogy még ebben az esetben sem juthatunk el a vallás *sui generis* jelenségének kimerítő áttekintéséhez. A vallás minden rá vonatkozó tudományos vizsgálat horizontját meghaladja, sőt szinte önkényesen és totálisan is meghaladja, vagy éppen ezzel szemben mégis lehetővé teszi önmaga részleges megértését. E pillanatokba kapaszkodva indulhatunk el a vallás felfedezésének útján s egyben egy új tudományos úton, amely a vallás végeredményben titokzatos valóságának némi, noha korlátozott felfogásával szolgál.



## Irodalom

- Barr, Stephen M.  
2003 *Modern Physics and Ancient Faith*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Blackmore, Susan J.  
1999 *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.
- Clarke, Peter B. – Byrne, Peter  
1993 *Religion Defined and Explained*. London: The Macmillan Press.
- d’Espagnat, Bernard  
1979 „The Quantum Theory and Reality.” *Scientific American* 241. 5: 158–181.
- Dawkins, Richard  
1976 *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.  
2006 *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Dumézil, Georges  
1995 *Mythe et Épopée* I–III. Paris: Gallimard.
- Durkheim, Émile  
1968 *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*. 5. éd. Paris: Presses Universitaires de France.
- Eliade, Mircea  
1969 *The Quest*. Chicago: The University of Chicago Press.  
1980 *What is Religion?* Edinburgh: T & T. Clark.
- Eliade, Mircea – Adams, Chales J. eds.  
1987 *The Encyclopedia of Religion*. New York, NY: Macmillan.
- Freud, Sigmund  
1927 *Die Zukunft einer Illusion*. Leipzig, Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Görög gondolkodók  
1993 *Görög gondolkodók: Empedokléstől Démokritoszig*. [szerk. feltüntetése nélkül] Ford. Bodor A. – Kövendi D. – Steiger K. – Szabó Gy. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Heiler, Friedrich  
1918 *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München: Reinhardt.  
1961 *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hoppál, Mihály  
2007 *Shamans and Traditions*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hume, David  
2007 *A Dissertation on the Passions: The Natural History of Religion*. Oxford: Clarendon Press.

- Jebens, Holger (ed.)  
 2004 *Cargo, Cult, and Culture Critique*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Jung, Carl Gustav  
 1964 *Man and His Symbols*. Chicago: Ferguson.
- Kerber, Walter (ed.)  
 1993 *Der Begriff der Religion*. München: Kindt.
- Lommel, Pim van  
 2010 *Consciousness Beyond Life. The Science of the Near-Death Experience*. New York: HarperCollins.
- Mezei Balázs  
 1997 *Zárójelbe tett Isten: Edmund Husserl és egy fenomenológiai prototeológia vázolata*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.  
 2004 *Vallásbölcselet I–II*. Gödöllő: Attraktor.  
 2013 *Religion and Revelation after Auschwitz*. New York: Bloomsbury.  
 2016 New Perspectives in the Study of Religion. *Vallástudományi Szemle* 1.1: 2–22.  
 2017 *Radical Revelation: A Philosophical Approach*. New York: Bloomsbury (előkészületben).
- Molnar, Thomas Steven  
 1993 *God and the Knowledge of Reality*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Moody, Raymond  
 2001 *Life after Life: the investigation of a phenomenon – survival of bodily death*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
- Otto, Rudolf  
 1987 *Das Heilige*. München: C. H. Beck.
- Parker, C. B.  
 1994 *McGraw-Hill Encyclopaedia of Physics*. 2nd ed. McGraw-Hill.
- Pettazzoni, Raffaele  
 1967 *Essays on the history of religions*. Leiden: E. J. Brill.
- Plantinga, Alvin  
 1974 *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon.
- Popper, Karl R.  
 1976 *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*. La Salle, Ill: Open Court.
- Schmidt, Wilhelm  
 1912–1955 *Der Ursprung der Gottesidee: Eine historisch-kritische und positive Studie* 1–12. Münster: Aschendorff Verlag.
- Schommers, W. (ed.)  
 1989 *Quantum Theory and Pictures of Reality: Foundations, Interpretations, and New Aspects*. Berlin: Springer-Verlag.

- Shushan, Gregory  
2009 *Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations. Universalism, Constructivism, and Near-Death Experience*. New York: Continuum.
- Swinburne, Richard  
1991 *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Van der Leeuw, Gerardus  
1933 *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Voegelin, Eric  
1966 *Anamnesis*. München: Piper.
- Waardenburg, Jacques  
1983 *Classical Approaches to the Study of Religion*. Vols 1–2. Berlin: Mouton.
- Weinberg, Steven  
2011 Living in the Multiverse. In: Gordon, Bruce L. – Dembski, William A. (eds.): *The Nature of Nature. Examining the Role of Naturalism in Science*. Wilmington: ISI.
- Woodhead, Linda – Heelas, Paul  
2000 *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell.



Vetélytársak, vagy egymást kiegészítő részvalóságok:  
eltérő vallásfogalmak elméleti alapjai  
a liberális és a hagyományos protestáns teológiában

A vallástudomány hazai kibontakozásában nagy szerepe volt a protestantizmusnak a 19. században.<sup>1</sup> Különösen igaz ez a református és az evangélikus teológiákon megjelenő új teológiai szemléletre, amely egyszerre volt és kívánt teológia maradni, ugyanakkor az akkor több szálon is kialakuló vallástudomány (nyelvészeti alapú vallástörténet, vallási néprajz, antropológia, orientalisztika stb.) egyik jelentős ágává nőtte ki magát. Érdeemes megemlíteni, hogy a hazai vallástudomány kialakulásában az egyházi intézményekben tanító professzorok legalább annyira szerepet játszottak, mint a nem hitéleti képzésben dolgozó kollégáik.<sup>2</sup> A jelen tanulmány két témakört kíván vizsgálni. Először bemutatja, hogy a modern, természettudományos világszemlélet által befolyásolt teológia miként igyekszik a kortárs ember megszólítására és eközben óriási vitába kerül a hagyományos, sokszor ortodoxnak nevezett teológiai irányzatokkal. Ezt a problémakört a két hazai irányzat vallásfogalmának rövid elemzése érzékelteti. Ezután pedig a tanulmány azt vizsgálja meg, hogy a protestáns vallástudományi teológia hogyan jelenítette meg önmagát a Protestáns Egyletben és milyen küldetés-tudattal igyekezett a társadalmat megjobbitani. Sőt szinte bizonyos értelemben, talán nem is tudatosan, de elmozdult a vallásalapítás irányába. Itt, a tanulmány rávilágít arra, hogy a hazai protestantizmus egyes liberális vezető képviselőinél olyan radikális fundamentalizmussal találkozhatunk, amelyekkel általában, és legyen szabad hozzátennem, hogy tévesen, csak a hagyományosan konzervatív értékeket megközelítő világnézeteket, valamint vallási irányzatokat szokták és szeretik megjelölni a szakemberek is. A tanulmány itt röviden feltárja a liberális vallástudományi teológia elméleti alapjait, kortárs célját és egyben a konzervatív oldalról érkező kritikáját is. A liberális és a hagyományos protestáns teológia vitájának alapvonalai a tárgy, módszer és tudományos alapvetés kérdésköre mellett egy másik oldalról is megvilágíthatóak. Márkus Jenő lényegre törően fogalmazta meg azt a kiindulási pontot, amelyből a 19. századi teológiai vita

---

\* A szerző a Debreceni Református Hittudományi Egyetem egyetemi docense. Elérhetősége: abraham.kovacs@ptsem.edu.

<sup>1</sup> Kovács 2009. 106–130. Ez a tanulmány egy korábbi írásom kibővített verziója. Az észrevételekért köszönetet mondok kollégáimnak és barátainknak.

<sup>2</sup> Máté-Tóth–Sarnyai 2013. 27–44.



nagyon is jól megérthető. A vallástudós szellemesen rávilágított, hogy minden kor a „tények korának nevezi önmagát”.<sup>3</sup> A vallásfilozófus és a teológus számára azonban az az izgalmas, hogy az adott kor irányzatai *miben és hogyan* látják a tényeket. A 19. századot meghatározó két fő teológiai irányzat abban különbözött egymástól, hogy az ortodoxia a transzcendensben, a liberalizmus pedig az immanensben találta meg a maga kiindulópontját. Természetesen ezen az általános képen belül sok egyéni sajátosság van. Ahány teológus, annyiféle aprólékosan kidolgozott nüansz észlelhető.<sup>4</sup> Mindazonáltal igaz, hogy a 19. század korszelleme „közismerten immanens beállítottságú [...] csak az számít ténynek, ami és amennyi megtapasztalható, a tér idői világban elhelyezhető”.<sup>5</sup> Négy jellemző sajátosságot figyelhetünk meg az immanens liberális teológiát illetően. Elsőként megállapíthatjuk, hogy a teológiában ez a gondolkodás azzal a következménnyel jár, hogy az érdeklődés nem terjed az immanencia határain túlra, hanem megmarad e határokon belül.<sup>6</sup> Ebből következik a második észrevétel, hogy a hit mint „transzcendens vonás létezik, de később az immanens világ tulajdonságait veszi magára”.<sup>7</sup> Harmadszor a végesnek és a végtelennek, az emberinek és az isteninek ezt az összekeveredését, felcserélését a magyar liberális teológia kifejezetten be is vallja. Végül látható, hogy a liberális teológia a keresztyénséget nagyon sok esetben monizmusként fogja fel, félreteszi a véges és végtelen ellentétét.<sup>8</sup>

Az első észrevétel szerint a liberális teológiára jellemző, hogy a „tényeket az emberben keresi és rendszerét ezekben az emberekből megtalált tényekre helyezi”.<sup>9</sup> A magyar szabadelvű teológia hisz az ember vallásosságának tényében, Krisztusban mint emberben és az ember jó voltában.<sup>10</sup> A liberális teológia érvelése szerint az Isten vagy egy természetfölötti valóság léte és így maga a kijelentés is tagadható<sup>11</sup>, az azonban mindenki által elfogadott tény, hogy az ember vallásos. Ez az utóbbi megállapítás már empirikus tapasztalaton nyugszik. Ennyit mondhat el a teológus is, aki így vallástudóssá válik. Ebből nyilvánvalóan

---

<sup>3</sup> Márkus 2005. 52. Ez a kérdéskör további fejtegetést érdemelne, hiszen számos esetben látja a kutató, hogy egyes irányzatok kiváló kutatói a más irányzatokkal folytatott vita hevében sokszor eljutnak saját álláspontjuk és megközelítésük abszolutizálásához, hangsúlyozva hogy ők folytatják a legtényszerűbb, divatosan objektívnek nevezett vallástudományi kutatást. Ez a jelenség azonban más tudományterületekre is igaz.

<sup>4</sup> Az irányzatokat illetően lásd: Karl Barth klasszikus művét: Barth 2002 és Hans Schwarz mai feldolgozását: Schwarz 2005.

<sup>5</sup> Márkus 2005. 52.

<sup>6</sup> Márkus 2005. 52.

<sup>7</sup> Márkus 2005. 55.

<sup>8</sup> Szász 1874. 16.

<sup>9</sup> Márkus 2005. 52–54.

<sup>10</sup> Kovács Ö. 1869a. 179.

<sup>11</sup> Ezzel nem azt mondjuk, hogy a liberális teológia Isten létét tagadta. Erre a következtetésre abból az irányzathoz csak egyes ultraradikális egyének jutottak.

következik, hogy a liberális teológus nem igazán tud mit kezdeni Istennel, a kijelentéssel, a természetfölöttivel (inkarnáció, feltámadás vagy a gyógyítások csodája), hanem csak az emberi vallásosság területére korlátozza vizsgálódását.

A liberális teológiát nagyon foglalkoztatja, hogy *mi a vallás*. Ez a kérdés minden vallástudománnyal foglalkozó kutató egyik alapkérdése kellene, hogy legyen ma is. Már a kérdés felvetése is más érdeklődési területet jelöl ki, mint a hagyományos teológiáé. Figyelme elsődlegesen magára az emberre, az ember vallásosságának kifejeződéseire terelődik. Ez abból a felfogásból adódik, amely ma is divatos és elfogadott, hogy a vallástudomány csak az empirikusan tapasztalható valóságokat tanulmányozhatja, ezért Isten és a hagyományos teológia megközelítése számukra, saját szempontjukból nézve teljesen érthető, nem releváns és el nem fogadható tudományos megközelítés. Ennek az álláspontnak köszönhetően az új, liberális, szabadelvű vagy saját kifejezésükkel élve: „szabad keresztyén”<sup>12</sup> teológia elsősorban immanens érdeklődésüvé vált a 19. században. Bár érinti a transzcendens fogalmát, sőt Isten létét vallja, de figyelme elsősorban az emberre, mint a vallásos jelenség tapasztalati úton is megismerhető, értékelhető, leírható, megfogható hordozójára irányul.

A vallásról alkotott fogalmi alapvetően mindig az emberre vonatkoztatva jelennek meg. A „liberális teológia látszólag ad csak különböző válaszokat”<sup>13</sup> Megállapítja, hogy a vallás emberi adottság, az emberhez szorosan hozzátartozó valóság, emberi képesség. A vallásfilozófiai beállítottságú teológusok, mint Schleiermacher, Schweizer a vallást az emberi szellemhez tartozónak tartják, amely annak faktora, funkciója. A magyar liberális teológusok vezéralakja, Ballagi Mór pedig a szellem fogalom helyett a lélek szót használja, és annak ’tehetségeiként’ jelöli meg az értelmet, az akaratot, a gondolkodást és a nyelvet. A vallás az értelem és az akarat mellett a lélek titkos vágya,<sup>14</sup> bizonyos világnézeten alapuló nyugodt és boldog lelkiállapot,<sup>15</sup> a lélek mennyet sugárzó habitusa,<sup>16</sup> lényegünkhöz tartozó őseredeti ösztön,<sup>17</sup> eredeti tehetség,<sup>18</sup> ami hozzátartozik természetünkhöz. Kovács Albert azt írja, hogy a „modern teológia” felfogása szerint az ember a természet alkotása szerint vallásos lény. A vallás tehát nem természetfeletti csodás kijelentés által lett az ember sajátja, hanem a legtermészetesebb kijelentés által.<sup>19</sup> Vagyis a vallás, a kijelentés már ott van az emberben, akinek így nincs szüksége sajátos kijelentésre.

---

<sup>12</sup> Simén 1871. 84. Ez a kifejezés ma teljesen más jelentéstartalommal bír.

<sup>13</sup> Márkus 2005. 53.

<sup>14</sup> Peti 1858. 10–12.

<sup>15</sup> Nagy 1872. 200. Ezzel Nagy a schleiermacheri tradíciót követi, amit nyíltan ki is mond. Lásd: Nagy 1872. 201.

<sup>16</sup> Peti 1859b. 161.

<sup>17</sup> Ballagi 1871. 65.

<sup>18</sup> Kovács A. 1871. 38.

<sup>19</sup> Kovács A. 1870. 113.

Peti József teológus lelkész szerint a liberális teológia vallásbölcseleti alapvetését Hegel adta meg, aki szerint a vallás Isten kijelentése az emberben: a végtelen szellem a végesben.<sup>20</sup> A liberális teológia vallásfelfogásának filozófiai lényege hogy „vallásfogalmát transzcendens eredetűnek a végtelen szellemnek a végesben való megnyilatkozása alapján sem gondolhatjuk. A vallás liberális meghatározásában, hogy ti. az az Isten élete az emberben, a hangsúly nem azon van, hogy a vallás Isten élete, hanem azon, hogy a vallás az *emberbeni* történő kijelentés, amint ez a liberális teológia nyilatkozataiból megállapítható”.<sup>21</sup> Az ember-centrikusságot, azaz a transzcendens kizárását nagyon jól szemlélteti Ballagi kijelentése: „az istentudat az ember erkölcsi lényében gyökerezik”.<sup>22</sup> Liberális teológusként számára csak az a tény számít valósnak, „ami emberileg megtapasztalható”. A liberális teológia csak úgy beszél Istenről, az isteniről, hogy az emberi valósággá alakul át, vagyis „azon hatalom létezik, mert hisz az öntudatban nyilvánítja ki magát”.<sup>23</sup> E szemlélet lényegét megragadva elmondhatjuk: „így lesz a transzcendens módon megalapozott vallás immanens, így lesz az ember Isten bizonyítéka”.<sup>24</sup>

A fenti állítást másképpen szemlélve észre kell vennünk, hogy a következtetés sorrendje is rendkívül fontos, mert azt vehetjük ténynek, hogy az ember vallásos lény, sőt a keresztyén ember – akár liberális, akár hagyományos módon vélekedik, azt is hiszi, hogy létezik egy abszolút szellem, egy vallási fogalmakkal istenségnek nevezett létező. Ebből fakad a liberális teológia azon vallásfilozófiai felismerése, hogy amit az ember megismerhet a végtelen lényből, az csak az emberen keresztül történik. Schleiermacher Spinoza gondolatait használta fel, amikor a teológiába bevezette az azonosság filozófiát, vagyis azonosította Istent az emberrel, a transzcendenst az immanenssel.<sup>25</sup> Ez juttatta el a magyar liberális teológiát is a monizmushoz, amely nem különíti el határozottan a teremtetést a Teremtőtől, a természetfölöttit, a transzcendenst az immanenstől. A liberális teológia vallástudományi programja a *Protestáns Tudományos Szemlében* ezt így fogalmazza meg: „bár a mi világnézetünk különbözik a bibliáétól amennyiben a régi dualismus helyett a monismusra törekszünk: mégis a különbség nem jellemezhető úgy, mint naturalismus és supranaturalismus”, mert a biblia nem állít fel „ellentétet isten lelke és az emberi szellem között, az emberi felfogás és az isteni kijelentés között”.<sup>26</sup> Teológiai szempontból nézve így válik az ember istenné, és a liberális teológia markáns vezérei nem tudnak ellenállni a kísértésnek, hogy miközben vehemensen elutasítják a régi, hagyományos teoló-

---

<sup>20</sup> Peti 1859a. 16.

<sup>21</sup> Márkus 2005. 54.

<sup>22</sup> Ballagi 1872. 266.

<sup>23</sup> Peti 1859a. 17.

<sup>24</sup> Márkus 2005. 54.

<sup>25</sup> Katzenbach 1996. 20.

<sup>26</sup> Kovács Ö. 1870. 377, 379.

giát, ők maguk nemcsak új teológiát, új „világnézletet”, hanem ezzel egyidejűleg új „vallást” készítenek elő. Hogy miért is fogalmazok ennyire sarkosan, az a következő rövid kis értekezésből világosan ki fog derülni.

### **A protestáns liberális vallásfogalom következménye: világvallás**

Ez a jelenség, azaz egy új vallás létrehozásának latens intellektuális igénye bármely világnézetben történetileg és filozófiailag kimutatható, mint kialakuló struktúra és tartalom – legyen az bármilyen vallási világnézet, mint például a hinduizmust megújító buddhizmus, vagy a reformátorok újkatolicizmusa, ami felekezeti „vallásokat” hozott létre. Azonban nem csak egy vallási tradícióban belül vannak elfogadottak (ortodox) és elutasítottak (gnoszticizmus, liberális teológia), hanem egy-egy új bölcséleti világnézet vagy ideológiai irányzat is mutat hasonló jelenségeket. Nem meglepő tehát, hogy a „pszeudovallások”, mint például a marxizmus, humanizmus és nacionalizmus is felléphet az egyedüli üdvözítő vallás, világnézet igényével. Ezek a korábbi állításokat felveszve, újításokat bevezetve gyakran kizárólagosságra törekednek. Ez a jelenség pedig sok esetben új vallási, „hit-” és világnézeti közösségek kialakulásához vezet.<sup>27</sup> Cantwell-Smith vagy éppen Hick liberális vallástudósok esetei is jól bizonyítják azt, hogy a nagy vallási gondolkodók esetében számos alkalommal fordult elő, hogy a „lényeglátás”, a dolgok mélyére való összpontosítás miatt kialakul az a vallásfilozófiai látásmód, amely a vallásokban levő egységet, vagy éppen „a vallásban” levő közös alapot véli megtalálni.<sup>28</sup> Innen már csak egy lépés a világot megjobbító és mindenkit egyesítő ideológia, ahogy a 19. század embere írta „világnézlet”, filozófia vagy megváltó vallás „felfedezése” és hirdetése. A hazai protestáns liberális vallástudományi gondolkodás, teológia radikális ága áldozatul esett annak a kísértésnek, hogy akaratán kívül, mintegy észrevétlen módon, új vallást igyekezett létrehozni. Roppant érdekes vallásfenomenológiai jelenség ez. Elég az, ha csak az európai szellem- és vallástörténetre tekintünk. Ez történt a humanizmus szellemi mozgalmába mélyen gyökerező antitrinitárius értelmiségi vallásosság esetében, és ebbe az irányba mozdul el a hazai protestáns liberalizmus is a radikális Ballagi és társai vezetése alatt, hogy később mérséklődjön, és megtalálja az egyházi teológián belüli helyét.

A hagyományos teológia nem kívánt vallástudományá válni. Meg akart maradni teológiának. A liberális protestantizmus heves támadásai miatt azonban egyfajta szerepbe kényszerül: a későbbiekben ezt is szemléltetni kívánjuk. Egyebek mellett a liberálisok hatására a hagyományos keresztyén teológia egyre inkább úgy jelenik meg, mint elkülönülés és szembenállás a világvallásokkal és

---

<sup>27</sup> Tillich, 1988. 291–325.

<sup>28</sup> Wilfred Cantwell Smith (Smith 1981) vagy éppen a dogmatikusként indult John Hick műveiben (például *The Myth of the Christian Uniqueness*) ugyanezt a tendenciát láthatjuk.

az új, a vallások feletti önállóságot hirdető humanisztikus liberális teológia „világvallásával” szemben. A heves viták miatt mindkét oldalon egyfajta polarizáció jelentkezik. Az egyik teológiai irányzat a másikat csak az adott rendszer legsarkítottabb vonásai mentén hajlandó látni és láttatni. Ez számos félreértésre is adott okot a kortárs vitákban. A keresztyén (hagyományos teológia) más alapvetésből indul ki, mást tart ténynek, mint a liberális teológia. Balogh Ferenc a debreceni újortodoxia szellemi vezére ezt így összegezte: „A szentháromság előbb tény, mint tan, s e tényből melynek titokzatába hatni emberi gondolkodás soha nem fog – függ úgy az Isten abszolút tökélye, mint azon hatalma hogy magát kijelentse és közölje. A szentháromság ismerete az egyedüli kötelék, mely egyesíti Istent a világgal és az emberrel, mert az eleveníti meg a monotheismus isteneszmét belevezetvén a szerető akarát elemét. E tan egyébiránt az igazi theizmus egyedül kielégítő óvszere és bevezetője, mert úgy fogja fel Istent, mint a legmagasb életet és szeretetet ahelyett, hogy a természet istenítésébe esnék... Bonifas montaubani hittanár szerint, ha e tant megtartjuk akkor kerülhetjük el a pantheismus veszélyét. A szentháromság dogmája a keresztyénségnek olyan meghatározó tanítása „eredeti, különleges és jellemző vonása s a váltságnak lényege hogy az istenséget, mint atyát, fiút és szentleket terjeszti elő”. Ha ezt az alapvonás eltöröljük, akkor „lehetünk izraeliták, muhamedánok, deisták, pantheisták stb. [...] de keresztyének bibliai értelemben aligha.”<sup>29</sup> A tény fogalma itt elsődlegesen nem az empirikus tapasztalati valóságon nyugszik, hanem a hitbeli meglátáson és az abból fakadó tapasztalaton, melyet a hívő tényszerű valóságnak tart. A teológia – ellentétben az egyházi talajon kibontakozó, liberális teológiának nevezett vallástudománnyal – ragaszkodik tárgyához és módszeréhez. Ezzel szemben a szabadelvű, önmagát keresztyénnek tartó liberális teológia sok képviselője – ha a hitvallási alapot tekintjük mércének – valójában megszűnt keresztyénnek lenni. Olykor nem is voltak tudatában, hogy mit képviselnek, noha gyakran magukat tartották az igaz hit birtokosainak.<sup>30</sup> Egyrészt Feuerbach vagy éppen Strauss módján nem gondolták végig következetesen, hogy alaptéziseiknek mi a következménye, másrészt sokan közülük eltérő okokból, de valamiképpen mégis hegeli hatásra ragaszkodtak a keresztyénséghez, mint a legtisztább vallási formához. A keresztyénséget a vallás legmagasabb fokának tartották, arról azonban elfelejtkeztek, hogy kidobták a keresztyénségből éppen azt, ami színt, életet, erőt egyéni jellemző sajátosságot adott ennek a világvallásnak. A latens vagy kimondott monizmusból egyértelműen

---

<sup>29</sup> Balogh ezt Genève *L'incredulité de moderne... Discours prononcé* (1874, New York) c. munkájából idézte. Lásd még: Balogh 1875b. 136.

<sup>30</sup> Lásd Kovács Albert szellemes cikkét az *Egyházi Reformban*. A fordított érvrendszerrel író Kovács alapvetően megcseréli azt, amit az egyház évszázadokon át ortodoxnak tartott, és arra mutat rá, mi van akkor, ha éppen az, amit mi ortodoxianak tartunk, az volt a tévhit, és a mellőzött tanítás volt az *igazi értelme* a keresztyénségnek, amit háttérbe szorítottak! Kovács A. 1874. 314–320.



következett a humanisztikus jelszó: létre kell hozni egy vallások és világnézetek feletti közösséget. Ez volt az emberi és erkölcsös Jézus és nem a megváltó Krisztus neve alatti liberális egyesítési tendencia. Kovács Ödön, sok liberális teológus társával együtt komolyan hitte, hogy minden vallásalakban „ugyanazon vallásos szellem nyilvánul meg”.<sup>31</sup> Ő a speciális, Jézus Krisztusban megjelent kinyilatkoztatás helyére, az első helyre az általános kijelentést tette, bár fenntartotta a magasztos valláserkölcsiséget hirdető történeti Jézus képét, sőt mi több még hirdette is, hogy a legmagasztosabb vallási eszmét Jézus valósította meg. Ennek ellenére nem tudott mit kezdeni a megváltás tanával. Ezt a viszonyulást jól szemlélteti az a tény is, hogy a hazai liberális vallási „fejlődés” csúcspontjának tekinthető Magyarországi Protestáns Egyletnek bárki tagja lehetett: „világosan ki van mondva, hogy az egyletnek tagja lehet minden magyarországi lakos: református, evangélikus, unitárius, katolikus, zsidó”.<sup>32</sup> Hogy ez a Kovács Ödön szavaival élve új „világnézetnek” nevezett álláspont mennyire mozdult el a jó szándékú, de „dogmatikus” radikális vallási és társadalmi reform irányába, azt éppen fő „hittétele” mutatja, mely szerint az Egylet „nemcsak egy hitfelekezetet, hanem az *összes emberiséget*, vallásos és erkölcsi tökéletesedés lépcsőjén felleb és felleb vigye”.<sup>33</sup> Itt tetten érhető az a tendencia, amelynek minden, önmagát abszolutisztikusan igaznak tartó világnézet (vallás, ideológia, szemlélet) áldozataul eshet. A hazai vallástudomány ezen jelensége jól mutatja azt a kortárs liberális optimizmus, amely a haladásba, fejlődésbe és az emberjóságába helyezte a hitét és arra – felületesen szemlélve önmagát – minden oka meg is volt. A keresztyén európai civilizáció olyan mértékben uralta a világot, hogy az értelmiségi, tudományos és gazdasági elit tagjai meg voltak győződve civilizációs fölényük felől, amelyhez az alapot a magasabb rangúnak tekintett keresztyénség, mint világnézet szolgáltatta.

A radikalizálódó liberális teológiai gondolkodás gyakorlatba ültetésének első komoly lépcsőfokát a hazai sajátos kontextusban a „felekezeti” egyesülés propagálása jelentette. A Magyarországon levő bevett és megtűrt „vallásokat” – mai szóval: a felekezeteket – testvéri egyesülésre szólították fel.<sup>34</sup> Az egyesülés alapja természetesen nem a Credo, a keresztyén egyház hitvallása volt, hanem

---

<sup>31</sup> Kovács Ö. 1869b. 210.

<sup>32</sup> Révész 1873. 313.

<sup>33</sup> Uo.

<sup>34</sup> Itt a keresztyén vallások közül kiténik, pontosabban kilóg az „izraelita felekezet”, amely valójában világvallás, a keresztyénség mint világvallás mellett, nem pedig felekezet. A keresztyénségen mint valláson belül vannak felekezetek. Ezeket a 19. század korában vallásfelekezetnek, katolikus vagy protestáns felekezeteknek nevezték. A kortársak helytelenül, de izraelita vallásfelekezetről beszéltek – izraelita vagy zsidó vallás helyett. A kortársak számára a másik probléma itt ismét a rendszerezés kérdése volt, mert az unitáriusok sem keresztyének teológiai értelemben a katolikus és a protestáns álláspontok szerint. Hasonlóképpen a zsidók is tagadták Jézus Krisztus Messiás voltát és istenségét. A kortársak az unitáriusokat a protestáns felekezetekhez sorolták a hazai történelmi fejlődés sajátossága miatt.

csupa emberi, szép, ma azt mondanánk humanisztikus célkitűzés. Meg ne tévesszen azonban senkit ez a megjegyzés, hiszen a liberális keresztyének dogmatagadásuk ellenére is keresztyének tartották magukat. A keresztyénség credoját a protestáns vallástudományi liberalizmus saját, be nem vallott, de megalkotott hitvallásával kívánta helyettesíteni.

Ennek következménye az, hogy a világnézet szócsöve, a Protestáns Egylet lassan „új vallásként”, illetve „egyházként” kezd megjelenni, amely önmagát a már létező felekezetek és vallások fölé helyezi. Frecska Lajos szerint a Protestáns Egylet „hason célra” törekszik, mint „azon pesti férfiak kik minden vallásfelekezetet az egylet keblébe fogadni akarnak, kinek a két protestáns felekezet meg nem felel, kik ezekről nem hiszik, hogy az embert valláserkölcsei tökélyre bírják emelni kik új és oly egyházat akarnak, mely ezt teheti”.<sup>35</sup> Elfogadhatatlannak tartja, hogy a lutheránusok, reformátusok, unitáriusok és reform zsidók együtt „őhajtanának vallásközösséget. Ily módon az *apostolicum, niceanum, s athanasianum* elvetetett”.<sup>36</sup> A cikkíró nemcsak keresztyéni, hanem protestáns nivoltukat is megkérdőjelezi: „Ki pedig symbolumait elveti *megszűnt protestáns lenni*. Az unitárius oly kevésbé protestáns, mint a görögkeleti, a Döllinger-féle katolikus, mormon és reform zsidó. Ennél fogva amaz egylet címe: „protestáns” jogbitorlás.”<sup>37</sup> Frecska és kortársai szóhasználatában a protestáns részben keresztyént, részben reformátust jelentett. Balogh – Frecskához hasonlóan – kissé maró iróniával, de találóan fogalmazta meg a „kiválasztottsággal és elhivatottsággal rendelkező” liberalizmus nagy kísértését, miszerint Ballagi Mór, Kovács Ödön és társai szeme előtt „*gesamt Religion und gesamt Kirche*” lebegett. A protestáns egyleteseket, a „reformistákat” modern unitáriusoknak tartotta.<sup>38</sup> Frecska szintén unitárius propagandának tartotta a Protestáns Egyletet.<sup>39</sup> Érdekesség az, hogy nem vette észre az Egylet radikális vonásának másik sajátos elemét, hogy még a muszlimokat is be kívánták venni az egyesületbe, amennyiben annak célkitűzéseivel egyetértettek.

Ez a hihetetlen nagy önbizalommal és optimizmussal, az ember önmaga által elérhető tökéletességében bízó világnézet hozta létre az egyletesek „vallását”: azokét, akik az akkori Magyarországon jelen lévő összes keresztyén felekezetet és vallást egy zászló alá igyekeztek tömöríteni. Ezzel a lépésükkel több területen is gondot okoztak. Bár a történelmi fejlődés és az alkotmányos vívmányok rendjén a magyar kultúrában az unitárius felekezetnek mint ’vallásnak’, fontos, értékes és sajátos szerepe volt, a keresztyén felekezetek (katolikusok, ortodoxok és az összes protestáns egyház) az unitáriusokat tévtanítóknak, azaz nem keresz-

---

<sup>35</sup> Frecska 1872a. 229.

<sup>36</sup> Uo.

<sup>37</sup> Frecska 1872a. 231.

<sup>38</sup> Ötvös 1997. 145.

<sup>39</sup> Frecska 1872b. 502–513.

tyénnek tartották, mert ők tagadták Jézus Krisztus istenségét, és a humanizmusból kinövő reformációval ötvözték az észisten sajátos gondolatát. A hazai protestáns szabadelvű vallástudományi teológia még továbbment, és Krisztust Messiásként el nem fogadó zsidó vallás követőit is befogadta követői táborába. Itt már nem egy másik keresztyén vagy névleg keresztyén felekezet, hanem egy másik világvallás tagjai – akik a keresztyénség alaptételét sem fogadták el (ti. hogy Jézus Krisztus a világ megváltója) – *vallásérzületi alapon* tagjai lehettek az új, magasabb műveltséget és valláserkölcsiséget hirdető társulatnak. Ugyanez érvényes a muszlimokra nézve is, akiket a korban mohamedánnak neveztek.

A Protestáns Egylet révén tehát nemcsak egy, a hagyományos teológiától merőben eltérő, a keresztyénség Jézus Krisztusban kijelentett Istenétől idegen „ökumenizmus” jött létre, hanem olyan sajátos vallás vagy „egyház”, amely elsősorban humanisztikus keresztyén gondolatokat mondhatott magáénak. Az egylet ezzel egyidejűleg feladta a keresztyénség sarokköveinek számító alapvető dogmákat, és egyfajta új világvallást propagált, amely messze túlmutatott az új valláserkölcsi-humanisztikus kezdeményezés minimális keresztyén jellegén.

Ballagi Mór hitte, hogy az egylet megalakulásának a „világeseményekben nyoma fog maradni”.<sup>40</sup> Itt is az ember önmagába vetett hitének határtalan, ugyanakkor bibliátlan optimizmusa nyilatkozik meg. Az egyletesek világmegváltó, talán egyes rajongó eszkatológikus kora keresztyénben jelentkező állásponthoz e tekintetben hasonló hitét az evangélikus Weber Sámuel „hitvallása” szemlélteti legjobban. „Mózes, Jézus és Luther *csupán útmutatók* ugyanazon az egy úton, a mely a közös *világvalláshoz* vezet”.<sup>41</sup> Az önmagát középpontba állító ember eme desztillált formájú vélekedését – amely külsőségeiben még keresztyén, de a krisztusi hitet már rég elhagyta – id. Révész Imre és társai elfogadhatatlannak tartják. Nem arról beszélnek, hogy ily vélekedésre az egyénnek nincs joga, hiszen a szabad gondolkodás és véleménynyilvánítás minden korabeli protestáns számára drága érték volt, hanem arról, hogy az egyházban, ahová az egyén szabadon léphet be, az ilyen, a Szentírástól és a hitvallásoktól nemcsak különböző, hanem azokkal élesen szemben álló világnézetnek nincs helye. Id. Révész Imre szellemes értékelése szerint a Protestáns Egyletnek annyi köze van a református egyházhoz, mint „pl. a nemzetközi munkásegyletnek – Internationalénak – a magyar államhoz, vagy a magyar hazaszeretethez a német kozmopolitizmushoz, melynek honszerelmi elve, Lichtenberg élces megjegyzése szerint Virgil eme pár szavával fejezhető ki: »*nos patriam fugimus* (sic!)«”.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Ballagi 1871a. 76.

<sup>41</sup> Révész 1873. 314.

<sup>42</sup> Révész 1873. 314–315. Szó szerint: „mi elhagyjuk hazánkat”, „elmenekülünk hazánkból”. P. Vergilius Maro. *Első ekloga*: „Tityrusom, ki a sátras bükk hüvösén heverészel,/ Erdei műzsádat leheled lágyhangú sípodba,/ Míg mi hazánk édes mezeit s e határt odahagyjuk./ *Hontalanul bolygunk*: de te, Tityrusom, zugod árnyán./ Szép Amaryllisedért a vadont epekedni tanítod” (Lakatos István fordítása).

A liberálisok természetesen tiltakoztak az ellen, hogy ők új felekezetet alapítanak: éppen ezért – látszólag – nem is alkottak dogmákat.<sup>43</sup> Azonban elfelejtkeztek arról, hogy a vallások kialakulásánál az erős elhivatottságtudattal rendelkező karizmatikus személyek általában hittanításokat (ilyen értelemben dogmákat) fogalmaznak meg, és majd később, ahogy az adott világnézet köré csoportosuló emberek tovább örökítik az elődök értékes hitbéli megállapításait, a dogmák sorban alakulnak és fejlődnek a hagyományozók egymás között szükségképpen létrejövő vitáiban. Természetesen, a „vallásalkotás” e kezdetleges pontján állók ezt nem láthatták, viszont a keresztyén egyházon belüliek megéreztek ezt a tendenciát, és ezért is keltek ki sokszor igen vehemensen, ti. hogyha annyira merőben más vallást és ebben az értelemben újat akarnak létrehozni, akkor lépjenek ki. Az ortodox meglátás szerint ugyanis a liberális teológia már nem reformált, hanem teljesen elvetette a régit és világnézetével teljesen újat hozott létre, amely legfeljebb érintőlegesen kapcsolódott ahhoz, ahonnan elindult. A fentiek mellett ugyanakkor hangsúlyoznunk kell, hogy a liberálisok – minden dogmaalkotástól való viszolygásuk ellenére – igenis alkottak dogmákat, akár negatív értelemben is. Hiszen ha Jézus Krisztus istensége egyetemes keresztyén dogma, azaz a keresztyén teológiai gondolkodás premisszája, akkor ennek a premisszájának a tagadása révén is beszélhetünk dogmaalkotásról. Balogh szerint az eredmény csupán annyi, hogy az új, a régi tagadásából létrejött dogma végül is valójában tényleg nem keresztyén dogma – de attól még *dogma*.<sup>44</sup> Ennek ékes példáját éppen az unitárius dogmaalkotásban találjuk, amely annak idején nem „unitárius”, hanem „antitrinitárius” (Szentháromság-ellenes) álláspontot jelentett, ami azt jelenti, hogy az „egy Isten” unitárius dogmája a keresztyén szentháromság-dogma *tagadása* révén jött létre. Ugyanilyen szempontból nézve a liberalizmus több módszere és megállapítása szintén sajátos dogmának, tagadáson alapuló dogmaalkotásnak tekinthető: pl. liberális „dogma”, hogy a létező csakis tapasztalati lehet, hogy a teológia csakis monisztikus séma szerint működhet, hogy Isten helyett az ember van a középpontban, vagy hogy a Szentírásban szereplő csodákat kizárólag kegyes meséknek kell tekinteni.

Konkrét liberális példával élve: a „nyírbátori végzés” aláírói akarva-akaratlanul *dogmát alkottak* abban a pillanatban, amikor a bibliai csodák népis-kolai tanítását azzal a nyilvánvalóan *tanbeli indokkal* akarták megszüntetni, hogy azok „babonás hitre vezetnek”. Ezen a ponton ugyanis nemcsak dogmaalkotásról, hanem a tévtanítás (ti. a „babona”) kategóriájának meghatározásáról is szó van, márpedig tévtanítás csak megállapított dogmákkal szemben lehetséges. Ha nekem – liberálisnak – nincsenek dogmáim, akkor hozzám képest senki sem

---

<sup>43</sup> Kovács–Fördös 1871. 385. Erre utal id. Révész 1873. 321. Lásd még a dogmáról és konfesszióról: Szász D. 1871. 37–39.

<sup>44</sup> Balogh 1875a. 94.

lehet „babonás”, azaz tévtanító. Nyilvánvaló, hogy a bibliai csodákat népiskoláiban tanító református egyház csakis a liberális *dogmák* (premisszák, előfeltételezések) értelmében tűnhet olyan közösségnek, amely ifjú tagjait „babonás hitre vezeti”. A tudományos életben fellelhető számos (elismert vagy titkolt, de mindenképpen előfeltételezett) dogmáról pedig helyszűke miatt jelenleg nem szólnunk. Ezt a kérdéskört számomra Polányi Mihály járja körül. A híres tudós - a bölcsészek számára talán meglepő módon - a ’dogma mentesség’ elvének lehetetlenségét a természettudományokra alkalmazza.<sup>45</sup> Véleményem szerint ez a bölcsészettudományra, illetve minden tudományos vállalkozásra egyaránt igaz. A protestáns liberális teológia ugyanúgy „hitbeli” axiomákra épül, mint a hagyományos teológiai állítások és azon valóságtartalma éppen azon tény miatt nem kérdőjelezhető meg, hogy ’hitbeli’, azaz személyes, sok esetben konszenzuson alapuló meggyőződésekben alapulnak. Ami nagy tanulság lehet a mai valláskutató számára a régi vitából, hogy egy-egy tudományos álláspont kiemelése, abszolutizálása, az objektivitás mítoszának hajszolása sajnálatosan mellékvágányra viheti az amúgy szép kezdeményezést. A liberális vallástudósok szinten messianisztikus hite sem igazán meglepő, de mindenképp elgondolkoztató az önkritika hiánya. A mai valláskutató mindig azzal a kérdéssel kell hogy kezdjen bármilyen vizsgálódást, hogy tisztázza önmagára nézve milyen előítéletei és előképzetei vannak az adott tárgyval kapcsolatosan. Ez a kritikai magatartás kiváló munkákat eredményezhet és egyidejűleg a más tudományterületről végzett vallástudományi vizsgálódásokat is nagyon tudja értékelni.

## Irodalom

Ballagi Mór

1871a Tisztelt közgyűlés. In: Kovács Albert (szerk.): *A Magyarországi Protestáns Egylet évkönyve*. Pest: Kocsi Sándor Nyomdája.

1871b Védekezésül. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 14. 3. sz. 65–73.

1872 Kinek van igaza? *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 15. 9. sz. 258–268.

Balogh Ferenc

1875a Nyílt válasz Ballagi Mór úr nyílt levelére. *Evangeliumi Protestáns Lap* 1. 11. sz. 93–96.

Balogh Ferenc

1875b. Nyílt válasz Ballagi Mór úr 2. nyílt levelére II. *Evangeliumi Protestáns Lap* 1. 15. sz. 133–138.

Barth, K.

2002 *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History*. Transl. by Brian Cozens and John Bowden. Michigan: William B. Eerdmans.

---

<sup>45</sup> Polanyi 1952. 217–232.



- Freckska Lajos  
1872a A magyarországi Protestáns Egylet. *MPEIFő* 3. 5–6. sz. 229–238.
- Freckska Lajos  
1872b Protestáns egylet–e vagy unitária propaganda? *MPEIFő* 3. 11–13 sz. 502–513.
- Katzenbach, F. W.  
1996 *Teológiai irányzatok. Gondolkodók, iskolák, hatások Schleiermarchertől Moltmannig.* Budapest: Református Egyházi Zsinati Irodája.
- Kovács Ábrahám  
2009 A liberális teológia és a vallástudomány: Kovács Ödön vallásbölcsezet kézikönyve. In: Hoppál Mihály – Kovács Ábrahám (szerk.): *Tanulmányok a magyar vallástudomány történetéről.* Budapest: L'Harmattan Kiadó. 106–130.
- Kovács Albert  
1870 „Hogy állott elő az új hit? *Protestáns Tudományos Szemle* 2. 8. sz. 113–115.  
1871 Minden papnak reformátornak kell lenni. *Egyházi Reform* 1. 2. sz. 33–41.  
1874 Ortodoxia és eretnokség. *Egyházi Reform* 4. 11. sz. 314–320.
- Kovács Albert – Fördös Lajos  
1871 Felhívás a Magyarországi Protestáns Egylet tagjaihoz. *Erdélyi Protestáns Közlöny* 385–386.
- Kovács Ödön  
1869a A teológia és a vallástudomány. *Protestáns Tudományos Szemle* 1. 12. 177–180.  
1869b A vallástudomány története és részei I. *Protestáns Tudományos Szemle* 1. 14. sz. 209–213.  
1870 Az orthodoxia és a biblia. Scholten után. *Protestáns Tudományos Szemle* 2. 24. sz. 377–379.
- Máté-Tóth András – Sarnyai Máté Csaba  
2013 *Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből I. Jeles szerzők 1860–1920.* Budapest: L'Harmattan, 27–44.
- Márkus Jenő  
2005 *A liberális szellem a magyar református teológiában. A magyar református liberális teológia.* Budapest: Kálvin kiadó.
- Nagy Gusztáv  
1872 A vallásreform és a magyarországi protestáns egylet. *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* 3. 5–6. sz. 190–228.
- Ötvös László  
1997 *Balogh Ferenc életműve (1836–1913).* Debrecen: Ref. Zsinati Iroda.

- Peti József  
 1858 Egyház és iskola. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* (továbbiakban: *PEIL*) 1.1 sz. 10–12.  
 1859a A hittani tudat jelene az ev. ref. egyházban. *Kecskeméti Protestáns Közlöny* III. füzet, 1–33.  
 1859b A vallásos tudat, ismeret és lelkület. *Kecskeméti Protestáns Közlöny* IV. füzet. 157–163.
- Polanyi, M.  
 1952 “The Stability of Belief”. *British Journal for the Philosophy of Science* 3.11, 217–232.
- Révész Imre id.  
 1873 A Protestáns Egyletről. *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* 3. 7. sz. 297–345.
- Schwarz, H.  
 2005 *Theology in a Global Context. The Last Two Hundred Years*. Grand Michigan/Cambridge, U.K.: Grand Rapids.
- Simén Domokos  
 1872 A szabadirányu keresztyénség állása, előnye és teendője a keresztyénségben. In: Kovács Albert (szerk.): *A Magyarországi Protestánssegylet évkönyve*. Budapest: Franklin Nyomda. 79–109.
- Smith, C. W.  
 1981 *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*. London: Macmillan.
- Szász Domokos  
 1871 A Reform–Egylet kérdéséhez. *Erdélyi Protestáns Közlöny* 1. 5. sz. 37–39.
- Szász Gerő  
 1874 Egyházi beszéd. In: Kovács Albert (szerk.): *A Magyarországi Protestánssegylet évkönyve*. Budapest: Franklin Nyomda.
- Tillich, P.  
 1988 Christianity and the Encounter of World Religions. In: Scarlemann, R. P. (Hrsg.): *Main Works – Hauptwerke. Band 5. Religiöse Schriften*. Berlin–New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 291–325.



*Hősök a hagyományban*



## Markó és a Sárga Kalmár – megjegyzések egy ritka bolgár hősenek-típusról

Közismert, hogy a magyar irodalmi köztudat – kezdetben főleg német hatásra, de hazai szerzők tevékenységétől sem függetlenül – a 19. század eleje óta számon tartja a délszláv<sup>1</sup> népköltészetet, ezen belül a nagyra becsült epikát is. A recepció első korszakában döntően szerb, illetve a gyűjtők és közreadók által szerbnek minősített szövegek domináltak, de a Székács úttörő kötete<sup>2</sup> óta Nagy László munkásságáig publikált bőséges fordításanyagnak köszönhetően ma már az ide tartozó énekkincs egészéről is viszonylag megbízható képet alkothatunk.

Ehhez képest meglepő, hogy a bolgár hősenek alaptípusainak egyike tudomásunk szerint máig elkerülte a magyar kutatók és fordítók figyelmét, noha ezt a régi es elemekből építkező, kerek szüzséjű szöveget a bolgár és a nemzetközi folklorisztika régóta számon tartja.<sup>3</sup> Legteljesebb változatát a Szófia melletti Vrabnicában 1887-ben gyűjtötte, s 1891-ben közölte Sz. Vajtov<sup>4</sup> *Marko Kravevics i zsálta bazirgjana* (Kralevics Markó és a sárga bazáros) címmel. Kevés variánsa különféle publikációkban a *Marko i zsálta csifutina*, (Markó és a sárga zsidó), *Marko i zsálto csifutcse*, *Marko i zsáltano evrejcse* (Markó és a sárga zsidó ifjú)<sup>5</sup>, *Marko i szolunzsko evrejcse* (Markó és a szoluni zsidó ifjú), valamint a *Marko szpaszjava Szveta gora* (Markó megmenti a Szent Hegyet) címen jelent meg – ez utóbbi három szövegváltozat összefoglaló típuscíméül szolgál.<sup>6</sup>

Az, hogy az éneket bolgárnak tekintjük, annyiban indoklásra szorul, hogy a délszláv hősenek tekintélyes részét – s ezt legarchaikusabb rétegükről is elmondhatjuk – csak erős főntartással sorolhatjuk be valamely nép hagyományába kizárólagosan, mert szüzséik, szereplőik, motívumaik az Égei-tengertől a Nagyalföldre, a Fekete-tengertől az Adriáig ismétlődnek, dallamuk, versformájuk és előadásmódjuk

\* A szerző elérhetősége: aratogy2@gmail.com.

<sup>1</sup> A „délszláv” megnevezést itt és a továbbiakban a hagyományos magyar terminológia szerint az összes délszláv nyelv és nyelvjárás, illetve nép jelölésére használom.

<sup>2</sup> Székács 1836.

<sup>3</sup> Arnaudov 1996. 521.; Burkhart 1968. 435–442

<sup>4</sup> Vajtov 1891. SZBNU V. 89-93; Teodorov 1981. 109.

<sup>5</sup> A '-cse' kicsinyítő képző a szereplő életkorára, nem pedig testméretére vonatkozik. Ennek kapcsán utalni kell arra, hogy a bolgár epika sokat emlegetett gyermekhőseinek 'dete' jelzője (*Dete Golomese*, *Dete Dukadincse*) többnyire nem gyermeket, hanem ifjút jelent, az 'ifjú'-t jelentő 'junak' szó pedig hőst is – amint ezek a jelentések más nyelvekben is összefüggenek. Figyelemre méltó, hogy Toldit Arany János szintén 'szörnyű gyermek'-nek nevezi.)

<sup>6</sup> SZBNU V. 88–89. Vö. Burkhart 1968. 435; BJUE 294–301.



szinte azonos, nyelvezetük pedig sok tekintetben a 19–20. századi, egymástól tudatosan elhatárolódó irodalmi nyelvek előtti állapotot őrzi (ami a modern kiadásokban persze ritkán tükröződik). Ez az ének azonban mégis a bolgársághoz kapcsolható, mégpedig nem a nemzetiségre utaló néhány – szemlátomást újabb – részlete miatt, hanem azért, mert a jelek szerint keletkezése és elterjedése is kizárólag a Szaloniki vidékétől Szófiáig húzódó terület bolgár népességéhez kötődik. Burkhart az éneket Szalonikiba lokalizálta, s „nyilvánvalóan macedón” eredetűnek nevezte. Véleménye egyrészt a cselekmény helyszínére (az Athosz-hegyi kolostor-együttes, Prilep és Szaloniki), másrészt a szüzsé kialakulásának vidékére vonatkozhat – utóbbira is Teodorov álláspontjának ismeretében.<sup>7</sup> (Ami a ’macedón’ jelzöt illeti, ezt Burkhart természetesen földrajzi értelemben használta<sup>8</sup>, s az aszimmetrikus tízes formájú nyugat-bulgáriai és macedóniai hősepika egységét hangsúlyozta.<sup>9</sup>)

Az ének részletes elemzését Teodorov végezte el.<sup>10</sup> Meggyőzően mutatta ki, hogy a két főhős korábbi figurák helyén szerepel. Králevike Markóban a 14. század második felében uralkodó, jelentéktelen prilepi fejedelemtől archaikusabb alak sejlik föl; nyilvánvalóan korábbi mondák hőse.<sup>11</sup> Teodorov szerint a sárga bazáros (*zsált bazirgian*) alakja a 14. századtól több hullámban Szaloniki vidékére áramló askenázi zsidóság megszemélyesítőjeként azért került az énekbe, mert a helyi bolgárság által addig ismert zsidóktól különböző, új módszerekkel vállalkozó, tökeerős közép-európai réteg megjelenése, az oszmán állammal való együttműködése a keresztény lakosságot hátrányosan érintette, s erős ellenszenvvel töltötte el. A bazirgian ’sárga’ jelzője e szerint az askenázik között gyakori világos hajszínt utal, s így az etnikai elhatárolás nyelvi eszközéül szolgál,<sup>12</sup> az egész alak pedig a hagyományos életviszonyokat szétziláló, a kereszténységgel szembenálló, kíméletlen pénzhatalom jelképe.<sup>13</sup> A ’sárga bazáros’ azonban kereskedőkre, pénzváltókra és

---

<sup>7</sup> Burkhart 1968. 435. („Das Lied ist in Solun lokalisiert und offenbar maz. Ursprungs.”) 1968-ban megjelent disszertációjában Burkhart egyetértően ismerteti Teodorov idevágó nézeteit. Az utóbbiakhoz ld. Teodorov 1981. 150–153.

<sup>8</sup> Óvatos megfogalmazásának (Burkhart 1968. 35.) alátámasztásául érdemes idézni a „macedón újjászületés” egyik megalapítójaként számon tartott Konsztantin Miladinov 1861-ben papírra vetett szavait: „*Hat évvel ezelőtt fogtunk hozzá az énekek gyűjtéséhez Nyugat-Bulgária, azaz Macedónia minden vidékéről, például Ohridből, Sztrugából, Prilepből, Veleszből, Koszturból, Kukusból, Sztrumicából és más helyekről.*” (Idézi Dinekov a Miladinov-gyűjtemény hasonló kiadásának előszavában: Miladinov 1981. 9.)

<sup>9</sup> Burkhart 1968. 35–48.

<sup>10</sup> Teodorov 1981. 109–159.

<sup>11</sup> Teodorov 1981. 114. Ebben az összefüggésben figyelmet érdemel, hogy az élő bulgáriai hősiének-állomány 1961-ben megkezdett átfogó gyűjtésekor kiderült, hogy a Markó-énekek és a Markó-mondák földrajzi elterjedése szignifikánsan különbözik. BJUE 41–42.

<sup>12</sup> A keleti bolgár területeken is, ld. SZBNU LX/2. 307. Figyelemre méltó Gerov 19. századi adata: „A kopasztól, a bandzsától és a sárga szakállútól ments meg Uram engem!” Gerov 1975. 2. kötet 22.

<sup>13</sup> Teodorov talán túldimenzionálja a 14. századi közép-európai jövevények szököését. Ld. Teodorov 1981. 151–152. Jireček a 19. század végi Szófia leírásakor megemlíti, hogy a város

adóbérlőkre éppen nem jellemző atletikus tulajdonságokkal rendelkeznek, sőt, oly mértékben bírja őket, hogy az általában legyőzhetetlen Králevike Markót is megszégyeníti<sup>14</sup> – nyilvánvaló tehát, hogy alakja behelyettesítés eredménye: Markó ellenfele a szűzsé korábbi változatában csak egy hozzá hasonló erejű, bátorságú hős lehetett. E mitikus lényt Teodorov a bolgár mondavilág 'zsit'/'zsid' (többes száma: 'zsitove/zsidove') óriásának alakjában jelöli ki. A homonimák jelentésének vegyülése szerinte éppen Szaloniki környékén, a 15. századtól következett be. Mindennek alapján az éneket Burkhart is a természetfölötti, emberalakú hősökkel vívott küzdelmet elbeszélő archaikus „macedóniai–nyugat-bulgáriai” hősénekek csoportjába sorolta (ebbe a típusba tartozik még: küzdelem a Cárni Arapinnal; a horvát szűzzel; Musza Kezsedszjájal).<sup>15</sup>

A fenti interpretáció nagy részét elfogadva, e helyütt csupán az értelmezés három legfontosabb eleméhez fűzünk megjegyzéseket.

Teodorov magyarázatában központi szerepet játszik a szerinte 'óriás' jelentésű 'zsid/zsit' és a 'zsidó' jelentésű 'zsid(ov)' homonimák közötti jelentésátvitel.<sup>16</sup> Érvelésének alátámasztásául mind ő, mind Burkhart egészen a görög óriásmondák továbbélésének problematikájához nyúl vissza<sup>17</sup> – erősen kérdéses azonban, hogy a mesebeli óriások és a bolgár területeken a 14–15. században megjelenő askenázi zsidók alakja közötti szemantikai szakadék így valóban áthidalható-e. Bár a 'zsid' szóhoz kötődő óriás-képzet (a maga brutális fizikai elemeivel) valóban szerepet játszhatott a hiperbolizálásban, úgy véljük, ennél közvetlenebb magyarázat is kínálkozik. A 'zsid' ugyanis a szláv mitológiában eredetileg nem óriás, hanem valamiféle szellem volt,<sup>18</sup> amint erre közvetlen, s közvetett adatok is vallanak. Vasmer az előbbieken alapján különítette el a 'zsid' orosz jelentéseit, s határozta meg a szót az ördög tabuisztikus megnevezéseként, rámutatva, hogy összefügghet a 'did/ded'-del is, amely egyes nyelvjárásokban az ördög nevéül szolgál.<sup>19</sup> Legalább ilyen fontos – közvetett – bizonyíték azonban, hogy az azonos tőből tagadószóval képzett 'nezsit' számos szláv nyelvben létezik, a délszláv nyelvekben pedig éppenséggel embert gyötrő különféle betegségek, illetve szellemek neve, s eredetileg a halál megszemé-

---

lakosságának mintegy ötödét kitevő „spanyolok” többsége szőke, a férfiak hagyományos, törökös szabású kaftánja pedig sárga vagy tarka színű. Ld. Jireček 1891. 132.

<sup>14</sup> Jellemző, hogy – nyilván az ének alakulásának kései korszakában, amikor a figurák eredeti szemantikai tartalma már érthetetlen volt –, ehhez 'racionális' magyarázatot fűztek: a szoluni zsidó azért bír Markóval, mert apjuk ugyanaz. („Бог да прости краля Вълкашина! /Тої одеше по Солуна града, / Та либеше хубави еврејки, / Та е синко негово колено.”) SZBNU 44. 36. l.

<sup>15</sup> Burkhart 1968. 430.

<sup>16</sup> Teodorov 1981. 150.

<sup>17</sup> Teodorov 1981. 142; Burkhart 1968. 440.

<sup>18</sup> Ezzel szemben Mladenov a görög 'gigosz'-ból (vö. Teodorov 1981. 148), a bolgár etimológiai szótár (BER) viszont végső soron az olasz 'giudeo'-ból származtatja. Ld. a következő jegyzetet is.

<sup>19</sup> Faszmer 1987. 2. 53. Megoldását a BER – szemantikai analógiák alapján – ok nélkül kérdőjelezi meg. (BER I. 543.)

lyesítője – ilyen minőségében pedig az élet-halál oppozíció tagja – volt.<sup>20</sup> Ha az énekben eredetileg szereplő *'zsid'*-et e rossz szellem ellentétes párjaként értelmezzük, tökéletesen megfelel a bolgár hősepika legarchaikusabb mitológiai rétege követelményeinek (legyőzhetetlenség, halhatatlanság), s valóban lehetséges, hogy az ének régebbi változatában a *zsid* játszotta<sup>21</sup> a pozitív, Markó alakjának elődje pedig a negatív hős szerepét. A *'zsid'* és a *'did'*/*'ded'* szavak Vasmer által fölvetett kapcsolata egy további összefüggéshez is elvezet: a délszlávoknál sok helyütt a téli napforduló maszkos átmeneti rítusának legfontosabb figurája az *'öreg'* (*'sztarec'*<sup>22</sup> vagy *'did'*<sup>23</sup>) alakja, aki félelmetes – a nyugati bolgár területeken éppenséggel szarvval ellátott – álarcával a túlvilágról megjelenő ősoket testesíti meg. Mindezt természetesen csak akkor vehetjük számításba, ha föltételezzük, hogy a *'zsid'* eredeti, pogány kori pozitív mitológiai jelentése az általunk ismert szüzsé kialakulásának időszakára, tehát a 14–16. századra már elmosódott. Úgy véljük, pontosan ez történt, amit éppen az bizonyít, hogy maga a szó a bolgárból – ebben a jelentésben – közvetlenül nem adatható, mert *'szellem'*, *'túlvilági'* értelme teljesen föloldódott *'zsidó'* jelentésű homonimájának tartalmában. (Ez a – szókezdő mássalhangzót is érintő – folyamat azonban másképpen ment végbe a szerbben, s talán ennek köszönhetően a szerb hősi énekek között vannak is olyan szüzsék, amelyekben Markó mellett egy *dzsidovin* [Mina Dzsidočina, Dedo Dzsidočina]) nevű lény szerepel.<sup>24</sup> A két – eredetileg különböző – szó bolgárban való keveredésének kései példáját mutathatja Gerov 19. századi macedóniai (!) adata, amely szerint a *'dzsidor'* szó zsidót, megvetett, gyűlölt embert jelent.<sup>25</sup>

A fentiek hozzájárulnak annak megértéséhez, hogy Markó ellenfele a legtöbb változatban miért *'bazirgian'*-ként van megnevezve. Az oszmán birodalom egyes területein a 16. századra a zsidó és a kereskedő fogalma szinte azonossá vált, a népnyelvben a kereskedőt vagy házalót jelölő *bazirgân* (*bezirgân*) kifejezés zsidót kezdett jelenteni, s gyakran megvetően használták.<sup>26</sup> E perzsából átvett török szó bolgáruul is bazárost, kereskedőt, házalót jelent, még hozzá eredetileg nyilvánvalóan pejoratív árnyalattal.<sup>27</sup> Az ének változataiban Markó ellenfelének másik megnevezéséről ezért többnyire nem a semleges hangulatú *'evrej'* (*'evrejin'*), hanem a gyalázkodó *'csifut/csafut'* – illetve ennek származéka – szolgál. Nem lehetetlen, hogy a variánsokban következetesen használt

<sup>20</sup> Kulisics–Petrovics–Pantelics 1970. 210; Georgieva 1983. 170.

<sup>21</sup> Teodorov 1981. 114–116.

<sup>22</sup> Nyugat-Bulgáriában: ld. Miljov 2011. 87.

<sup>23</sup> Dalmáciában: ld. Lozica 1997. 199.

<sup>24</sup> *Mina Dzsidočina* vagy *Dedo Dzsidočina* (Мина Цидовин; Дедо Цидовина). A Szima Milutinovics Szarajlija és Vuk Karadzics kiadványaiból származó szövegeket a Szerb Nemzeti Könyvtár digitális gyűjteményéből használtam: <http://digital.nb.rs/epp/>. [Utolsó letöltés: 2012. október 10.]

<sup>25</sup> Gerov 1975. 6. kötet 93. l.

<sup>26</sup> Levy 1992. 36.

<sup>27</sup> Ilcev et al. 1974. 25.

bazirgjan szó választása mögött eredetileg a nagyon közeli hangzású török *'basirqan/basiryan'* szó valamely változatának hatása is áll, amelynek jelentése a 'nyomás, erőszak, lidérc, boszorkány, lidércnyomás' fogalomkörébe tartozott, s így kiválóan alkalmas volt a megjelölni kívánt alak képzetének földözésére.<sup>28</sup> (Többnyelvű környezetben hasonló alakú szavak – akár félreértésen alapuló, akár becsmérlő szándékkal létrehozott – interferenciája természetes jelenség, a bolgár pedig napjainkig szívesen él efféle szójátékokkal.) Ebben az összefüggésben az éneknek azok a részletei is figyelmet érdemelnek, amelyek az alak theriomorf jellegzetességeire vallanak. Ilyenek elsősorban a görög eredetű *'hala'* szó ismétlődően felbukkanó származékai.<sup>29</sup> Maga a *'hala'* ugyan jégverést jelent, de természetfölötti lényként gyakran a kígyóval, sárkánnyal, magát a villámlást és jégverést pedig ennek a *jó sárkánnyal* vívott küzdelmével azonosították.<sup>30</sup> Sokatmondó, hogy az ének bisztriciai változata szerint a lefejezett, de Markót tovább üldöző „*zsálta csefutinát*” csak úgy bírják föltartóztatni, hogy az erdőben sziklákat, fatörzseket törnek az útjába<sup>31</sup> (ez a magyar népmesék hőseit üldöző boszorkánynak akadályt támasztó, földre vetett fésűből, lóvakaróból támasztott erdővel állítható párhuzamba), ami arra utalhat, hogy a korábbi változatban theriomorf alak, nagytestű, szárnyas szörnyeteg szerepelt.

Teodorov kiterjedt elemzéssel igyekezett meghatározni a ma ismert szüzsé kialakulásának helyét és korszakát, s az askenázi zsidó figurájának hiperbolizálását, a szövegfejlődés 'második rétegét' végső soron a 15. század végére datálta.<sup>32</sup> Figyelembe véve a délszláv folklórszövegek kormeghatározásának módszertani nehézségeit, ezt a kérdést kevésbé tartjuk lényegesnek, mint azt, hogy a mitikussá felnövesztett figura jól beleillett a zsidóságról kialakult korabeli bolgár képzetek egyik sémájába. A második bolgár cárság utolsó időszakában ugyanis az eretnység elleni küzdelem súlyos gondot jelentett – a második târnovói zsinat határozatai (1360) pedig éppen a 'zsidózók' ellen irányultak. A helyzetet nem tette egyszerűbbé, hogy Ivan Alekszandâr cár második hitvese, a trónörökös – egyben utolsó târnovói uralkodó – anyja, Sára-Teodóra kikeresztelkedett zsidó volt, az ilyen személyek szereplését pedig a növekvő oszmán veszedelem miatt egyre bizonytalanabb helyzetben fokozódó bizalmatlanság övezte. Nyilvánvaló, hogy az a Târnovo elestéhez fűződő, 19. századig

---

<sup>28</sup> A boszorkány szó eredetére felállított klasszikus hipotézist az újabb adatok is megerősítik: Ligeti 1977. 122–125; Róna-Tas-Berta 2011. 158–160.

<sup>29</sup> Ezeket jobb megoldás híján a szörny szó összetételeivel fordítottuk: „szörnyeteg sziklája”, „szörnyeteg volt, Isten szörnyetege.”

<sup>30</sup> Georgieva 1983. 347.

<sup>31</sup> SZBNU V. 89.

<sup>32</sup> Teodorov 1981. 129. Több szempontú érvelésének két fő eleme a közép-európai zsidóság szaloniki térnyerésének időszaka, továbbá az adásvétel szóbelisége, illetve archaikus szertartásossága („egymás kezét ott csókkal illették”).

fennmaradt történeti monda, amely szerint a város bevételét a törökök egy zsidó árulásának köszönhetik,<sup>33</sup> mindezzel összefügg.

Az, hogy a 15–16. századi oszmán állam az uralma alá került, illetve oda menekülő – jelentős részben oda csábított – zsidóságot kivételezett módon kezelte, s vele, különösen a pénzügyekben, hosszú évtizedekre szóló, gyümölcsöző kapcsolatot alakított ki,<sup>34</sup> aligha növelte az alávetett keresztény lakosság rokonszenvét. Szaloniki környékén – ebben a városban a zsidók számaránya már a 16. sz. elején elérte a 60 százalékot<sup>35</sup> – az erőforrásokat kizsaroló adóbérlők és a terheket viselő rája ellentéte különösen kiéleződhetett. Nyilván hozzájárult ehhez a közeli vallási központ, az athoszi monostor-együttes szellemi kisu-gárzása is. Tudvalévő ugyan, hogy az ortodox egyház ebben az időszakban – s azután még évszázadokig – készségesen együttműködött az oszmán állammal, de az sem kétséges, hogy érdeksérelmeinek idején nem mulasztotta el a hitetlenek elleni propagandát, a zsidók pedig e tekintetben a nyíltan nem gyalázható törökök helyettesítésére, bűnbaknak is kiválóan megfeleltek. A keresztény sérelmek hosszú sorából kiemelkedik az 1567–1569 közötti adóösszeírás, amikor minden olyan parókiának és monostornak, amely ingatlanairól nem rendelkezett birtoklevéllel, meg kellett szereznie azt, ennek költsége pedig sokszor óriási összegre rúgott. A bolgár népi emlékezet ennek az eseménynek az emlékét a *'templomok és monostorok eladása'*-toposzként rögzítette.<sup>36</sup> Mindezt figyelembe véve – Teodorov főntebb hivatkozott vélekedésétől eltérően – úgy véljük, hogy az ének ma ismert szerkezete inkább egy évszázaddal később, nagyjából a 17. századig alakulhatott ki.

Amennyiben kizárjuk azt a – bár nem valószínű, de elvileg mégsem lehetetlen<sup>37</sup> – eshetőséget, hogy a Szófia környékén gyűjtött, egymáshoz nagyon közeli változatok egy kiemelkedő tehetségű, 19. század végi énekes egyéni alkotásának variánsai, külön vizsgálatot érdemelne, hogy ez az archaikus ének miért lappangott az 1890-es évekig, s legépebb változatai miért éppen az új bolgár főváros környékén kerültek

---

<sup>33</sup> Teodorov 1981. 148.

<sup>34</sup> Fodor 1997. 895–922.

<sup>35</sup> Fodor 1997. 896.

<sup>36</sup> Todorova 1997. 88. A toposz oly mélyen rögzült, hogy népszerű dalokban még a 20. században is felbukkant. Bolgár papok körében ma is él egy történet, amely szerint a szerbek is hamis adásvétellel jutottak a Hilendar Monostor birtokába.

<sup>37</sup> Amint ezt a volt Jugoszlávia területén lezajlott legújabb háborúkhöz kapcsolódó énekköltészet bizonyítja, a hősi ének hagyományos formái a Balkán nyugati részén még az ezredfordulón is alkalmasnak bizonyultak a közönséget foglalkoztató események epikus képének megalkotására. (Annak, hogy ezt az eszközt leginkább a szerb propaganda használta ki, nem nyelvi-nyelvjárási, hanem kulturális okai vannak.) Míg azonban a szerb – kevésbé a horvát – énekköltés a 19–20. század eseményeire a hősi ének formáit felhasználva is reagálni tudott, hangsúlyozni kell, hogy a bolgár népköltészetnek ez az ága ebben a korszakban már kimerülően van.

elő.<sup>38</sup> Az első kérdésre csak általánosságban válaszolhatunk, hivatkozva a bolgár hősének gyűjtésének kései megindulására, s emlékeztetve arra, hogy az ének ismertsége föltehetően soha sem terjedt egy viszonylag szűk térségen túl. Ennek egyik oka az a Teodorov által fölismert körülmény, hogy a szüzsé egy tipikusan lokális problémára, a pénzügyletekkel foglalkozó zsidóság Szaloniki környéki térnyerésére reagál, mégpedig – tehetjük hozzá – egy archaikus hősi ének teljes szerkezetét megőrizve, ami a szüzsé modernizálását, más kontextusba helyezését, stílus és műfaji átalakítását megakadályozta. Érdeklődést így csak abban a környezetben kelthetett, ahol mind Hilendar szimbolikus jelentősége, mind a *sárga bazirgánok* alakja közismert volt.

Ami a második kérdést illeti, ki kell emelni, hogy Hilendar az athoszi monostor-együttesen belül évszázadokon át, a 18–19. században pedig különösen erős szálakkal kötődött a bolgársághoz, s túlzás nélkül a korszak fő bolgár kegyhelyének tekinthető. Közvetlen hatása persze mindenekelőtt azzal a térséggel kapcsolta össze, ahonnan a legtöbb bolgár zarándok fölkereste, ez pedig nyilván a Sztruma-völgyön át Szófiát Szalonikival összekötő északi kereskedelmi út környéke volt. (Jelképesnek is tekinthető, hogy az újkori bolgár irodalom alapművének, a Szláv-bolgár történelemnek a szerzője, Paiszij Hilendarszki is e terület északi részén, Szamokov táján született.) A Sztruma felső vidéke és a hozzá csatlakozó Szófia-medence körüli hegyvidék ugyanakkor a hagyományörzőbb bolgár területek közé tartozik, utóbbi éppenséggel a bolgár folklórisztikában „*epikus centrumnak*”<sup>39</sup> nevezett terület központja; az a néhány megyére kiterjedő körzet, ahol még az 1960-as években is jó eredménnyel lehetett hőséneket gyűjteni.

Mindezt figyelembe véve könnyen elképzelhető, hogy a Szaloniki környékén kialakult 15–17. századi ének a zarándokok, vándorénekesek közvetítésével eljutott Szófia vidékére, ahol a 19. század végéig használatban is maradt. Ehhez hozzájárulhatott, hogy a fenti kereskedelmi út városainak láncolata – a Szalonikiból Küsztendilen, Dupnicán, Szófián keresztül Nisen, illetve Vidinen át Közép-Európába vezető út – a balkáni zsidóság életében legalábbis ugyanaddig az időszakig kiemelkedő szerepet játszott.

Bolgárok és zsidók együttélését az 1941-ben meghozott *nemzetvédelmi törvényig* nem terhelték különösebb konfliktusok. A zsidóság képe a bolgár folklórban ennek megfelelően semleges; képviselői pozitív és negatív szerepben egyaránt föltűnnek. (Előbbire példa az elhagyott csecsemőt fölnevelő zsidók,<sup>40</sup> utóbbira a bolgár hőst csalással rászedni kívánó kereskedő<sup>41</sup> alakja – lényegében

---

<sup>38</sup> Szaloniki tájáról Sapkarev egy hasonló szüzsének egykorú, nagyon romlott szövegű változatát közölte: Sapkarev 1969. 526–529.

<sup>39</sup> BJUE 39–40.

<sup>40</sup> SZBNU LX/2 482.

<sup>41</sup> Miladinov 1981. 162.



egyik típus funkciója, s a hozzá kötődő képzetek sem mennek túl az 'idegen' szokásos szerepén.)

Ugyanakkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a török kiűzése (1878) után bolgár földön berendezkedő orosz birodalmi apparátustól nem állt távol az antiszemitizmus, s propagandagépezete a nyugati befolyással való vetélkedést részben erre a kérdésre fordította le. Ennek hatása érvényesülhetett az újonnan létrehozott fővárosban és környékén, ahol az új közigazgatásnak, rendőrségnek és hadseregnek a mindenkori hatalom iránt lojális hivatásos állománya is összpontosult – új állam új vezető rétege, amelynek csak töredéke rendelkezett európai műveltséggel, paraszti-kisvárosi gyökerei viszont igen erősek voltak, kultúrája is ennek felelt meg.

A fentieket figyelembe véve talán nem véletlen, hogy az éneket éppen 1887-ben, s éppen Szófia mellett jegyezték le.<sup>42</sup> 1885-ben Szófia mellett került sor a szlivnicai ütközetre, amelyben az újonnan egyesült Bolgár Fejedelemség csapatai megalázó vereséget mértek a főváros elfoglalására vonuló szerb hadseregre. A támadás föltartóztatásában emlékezetes szerepet játszott a Szófia környékéről mozgósított lakosság – az a parasztság, amelynek folklórja a 20. század közepéig megőrizte a hősi epikát. Úgy véljük, az ének szövegébe éppen ennek hatására kerültek a „bolgárság”-ot hangsúlyozó modern elemek, közülük is legszembeötlobben a Sarkó ló katonai kiképzésére vonatkozó anakronizmus:

*...tanult bolgár ló volt,  
jól tudta a vitézmesterséget.<sup>43</sup>*

Ebben bizonyára szerepet játszott a törökök kiűzése (1878) után szabadon ünnepelhető harcos szentek, mindenekelőtt Szent György kultuszának gyakorlata, elsősorban a Szent György-napi ünnep, amelynek hagyományos népi 'szábor'-formája a vásári énekmondás fóruma is volt.

A *Markó és a Sárگا Kalmár* szövegének aktualizáló, legújabb kori elemei nem rongálják az archaikus ének szerkezetét, jellegzetességeit – ellenkezőleg: paradox módon éppen arra világítanak rá, hogy a balkáni hagyományos műveltség a maga körében, a maga eszközeivel szinte napjainkig alkalmas maradt a közösségi konfliktusok megfogalmazására, új elemek beépítésére. Az, hogy ez a képzetrendszer melyik balkáni népnél milyen viszonyba került a 20. század új körülményeivel, messzire vezet, külön vizsgálat tárgya lehetne.

---

<sup>42</sup> ld. a 20. jegyzetet.

<sup>43</sup> „Talim znala sz bugarszko junassztvo.”

## Rövidítések

BER

= Georgiev, V. – Gâlâbov, I. – Zaimov, J. – Ilcsev, Sz. (red.): *Bâlgarszki etimologicsen recsник, T. 1.* Szofija, 1971 [Bolgár etimológiai szótár]

BJUE

= Angelova, R. – Bogdanova, L. – Romanszka, C. – Sztoin, E. – Sztojko, Sz.: *Bâlgarszki junaski eposz.* (Szbornik za narodni umotvorenija i narodopisz. Kniga LIII.) Izdatelsztvo BAN, Szofija, 1971 [Bolgár hősi eposz]

BNB

= Bogdanova, L. – Bojadzsieva, Sz. – Kaufman, N. – Mihajlova, K. Parpulova, L. – Pertkova, Sz. – Petkova, Sz. – Sztojko, Sz.: *Bâlgarszki narodni baladi i peszni sz miticseszki i legendarni motivi.* (Szbornik za narodni umotvorenija i naraodopisz. Kniga LX, csaszt 2.) Izdatelsztvo BAN, Szofija, 1994 [Bolgár népballadák és dalok mitikus és legendamotívumokkal]

SZBNU V.

= Miletics, L. – Iliev, A.: *Szbornik za Narodni Umotvorenija, Nauka i Knizsnina. Kniga V.* 1891. [Népköltészeti, tudományos és könyvészeti gyűjtemény]

## Irodalom

Arnaudov, M.

1996 *Ocserci po bâlgarszkija folklor. I.* Treto fototipno izdanie. Akademicsno izdatelsztvo Prof. Marin Drinov, Szofija. [Tanulmányok a bolgár folklórról]

Bogdanova, L.: (red.)

1981 *Bâlgarszka narodna poezija. I.* Junaski peszni. Szofija: Izdatelsztvo Nauka i izkusztvo.

Burkhart, D.

1968 *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslawischen Volksepik.* (Slavistische Beiträge 33.) München: Verlag Otto Sagner. (Munkánkhoz a következő elektronikus változatot használtuk: Bayerische Staatsbibliothek – Münchener DigitalisierungsZentrum, Digitale Bibliothek, urn:nbn:de:bvb:12-bsb00039713-0)

Faszmer, M.

1987 *Eetimologicseszki szlovar ruszkava jazüka v IV. t.* Moszkva: Progressz.

Fodor Pál

1997 Együttműködés és válság a 15–17. századi oszmán-zsidó kapcsolatokban. In: *Századok* 131. 4. 895–922.

- Georgieva, I.  
1983 *Bálgarszka narodna mitologija*. Szofija: Izdatelstvo Nauka i izkusztvo, [Bolgár népi mitológia]
- Gerov, N.  
1975 *Recsnik na bálgarszkija ezik*. Fototipno izdanie, csaszt I–V. Szofija. [A bolgár nyelv szótára]
- Hegedűs Attila – Papp Lajos (szerk.)  
1991 *Középkori leveleink 1541-ig*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- Ilcsev, Sz. – Ivanova, A. – Ivanova, A. – Dimova, A. – Pavlova, M.  
1974 *Recsnik na redki, osztareli i dialektni dumi*. Szofija: Izdatelstvo BAN [Ritka, elavult és nyelvjárási szavak szótára]
- Jireček, C.  
1891 *Das Fürstenthum Bulgarien. Seine Bodengestaltung, Natur, Bevölkerung, wirthschaftliche Zustände, geistige Cultur, Staatsverfassung, Staatsverwaltung und Neusete Geschichte*. Praag – Wien – Leipzig: Tempsky – Freytag.
- Karadzics, V.  
1935 *Szrpszki rjecsnik*. Beograd: Izdava Stamparija Kraljevine Jugoszlavije. [Szerb szótár]
- Koneszki, B. (red.)  
1979 *Recsnik na makedonszkiot jazik I*. Szkopje: Izdatelstvo za makedonszki jazik. [A macedón nyelv szótára]
- Kulisics, S. – Petrovics, P. Zs. – Pantelics, H.  
1970 *Szrpszki mitoloski recsnik*. Beograd: Izdatelstvo NOLIT. [Szerb mitológiai szótár]
- Levy, A.  
1992 *The Sephardim in the Ottoman Empire*. Princeton: Darwin Press.
- Ligeti Lajos  
1977 *A magyar nyelv török kapcsolatai és ami körülöttük van*. I. (Budapest Oriental Reprints, Ser. A 1.) Budapest: MTA.
- Lozica, I.  
1997 *Hrvatski karnevali*. Zagreb\_ Golden Marketing. [Horvát karneválok]
- Miladinov, D. – Miladinov, K.  
1981 *Bálgarszki narodni peszni*. Szofija: Izdatelstvo Nauka i izkusztvo. [Bolgár népdalok]
- Mladenov, Sz.  
1979 *Isztorija na bálgarszkija ezik*. Szofija: Izdatelstvo BAN. [A bolgár nyelv története]
- Miljov, Sz.  
2011 Szurva. Egy Pernik környéki népszokás. In: Hoppál Mihály (szerk.): *Népek, maszkok, Európa. A busójárás európai háttere*. Budapest: Európai Folklor Intézet, 85–93.

- Róna-Tas, András – Berta, Árpád  
 2011 *West Old Turkic. The Turkic Loanwords in Hungarian I.* Wiesbaden: Harrassowitz.
- Sapkarev, K.  
 1969 *Szbornik ot bálgarszki narodni umotvorenija.* Tom vtori. Pod redakcijata na Szvetlina Nikolova i Ilija Todorov. Szofija: Bálgarszki pizszatel. [Bolgár népköltési gyűjtemény. Második kötet]
- Székács József  
 1836 *Szerb népdalok és hősrégék, Az eredetiből fordítá Székács József.* Pesten: Kiadá Kunoss Endre Trattner – Károlyi könyvműhelyében. (Hasonmás kiadása: Forum Nyomda, Újvidék, 1969.)
- Sztojnev, A. (red.)  
 1994 *Bálgarszka mitologija. Enciklopedicsen recsnik.* Szofija: Izdatelsztvo 7M+Логис.
- Teodorov, E.  
 1981 *Bálgarszki naroden geroicsen eposz. Kralimarkov cikâl – proizhod, razvitie, szpecifika.* Szofija: Izdatelsztvo Narodna proszveta. [Bolgár népi hőseposz. Krali Markó-ciklus – eredet, fejlődés, sajátosság]
- Todorova, O.  
 1997 *Pravoszlavnata cârkva i bálgarite.* Szofija: Akademicsno izdatelsztvo prof. Marin Drinov. [Az ortodox egyház és a bolgárok]
- Vakarelszki, H.  
 1977 *Etnografija na Bálgarija.* Szofija: Izdatelsztvo Nauka i izkusztvo. [Bulgária néprajza]
- Vatjov, Sz.  
 1891 *Peszni iz politicseszki zsvivot.* Szofijszko, zapiszal Sz. Vatjov. In: *Szbornik za Narodni Umotvorenija, Nauka i Knizsnina.* (SZBNU V.), 89–93. [Dalok a társadalmi életből. Szófia-vidék, feljegyezte Sz. Vatjov]

## Függelék

### Markó és a Sárga Kalmár<sup>44</sup>

Hallják vének, énekeljék ifjak!  
Erőre kelt gonosz Sárga Kalmár,<sup>45</sup>  
hatalmasúlt Szolun<sup>46</sup> városában,  
elveszejtett hetven erős királyt,  
elveszejtett vagy nyolcvan erős bánt.  
Fölépített kilenc fehér tornyot,  
vitézfőből kilenc fehér tornyot,  
a kapujuk mind vitézek karja;  
készülődik Markót elveszejtni,  
a szent Szveta Gorát<sup>47</sup> fölprédálni,  
fölégetni sok fehér monostort,  
fölégetni Ilindár<sup>48</sup> monostort,  
elveszejtni sok öreg apátot,  
elveszejtni az összes tanítványt,  
tűzre hányni az Újszövetséget,  
törvény<sup>49</sup> nélkül hagyni mind a népet.  
Levelet küld im a Sárga Kalmár,  
Elküldi a Szveta Gora hegyre:  
– Egészséget, öreg Szláve apát,  
adjad nekem a szent Szveta Gorát,  
ha akarod, jó pénzen veszem meg,  
ha így nem kell, erővel veszem meg. –  
Fölfeleli öreg Szláve apát:  
– Köszönem,<sup>50</sup> ti háromszáz apát,

*hát ti nekem most mit tanácsoltok? –  
Háromszázan híven válaszolnak:  
Köszönetünk, öreg Szláve apát,  
küldjél írást minden tartományba,  
csak sikerül vitézre találjunk,  
ki kiálljon egy vitézzel szembe,  
ki rámenjen a Sárga Kalmárra,  
ki szent Szveta Gorát most megmentse!  
Szót fogadott öreg Szláve apát,  
teleírta öreg Szláve apát,  
teleírta fehér árkusait,  
szét is küldte minden tartományba;  
sikerül-e vitézre találni,  
ki kiálljon egy vitézzel szembe,  
ki elfogja a nagy Sárga Kalmárt  
és megmentse a tisztas Ilindárt?  
Szóval szólal öreg Szláve apát:  
– Köszönem, ti háromszáz apát,  
nektek is, ti ifjú diákok,  
küldtem írást mind az összes földre,  
csak találunk majd egy jó vitézre,  
ki kiálljon a vitézzel szembe,  
ki kiálljon a Sárga Kalmárral,  
és megmentse a tisztas Ilindárt!  
Ha meg ilyen vitézt nem találunk,  
adjuk csak el pénzen a monostort,*

<sup>44</sup> A magyar változat elkészítésekor nem műfordításra, hanem formai és tartalmi hűségre törekedtünk.

<sup>45</sup> Kalmár: A 'bazirgjan' bolgáruul bazárost, kereskedőt, kufárt jelent.

<sup>46</sup> Szaloniki délszláv neve.

<sup>47</sup> *Ceema zopa* (Szent Hegy) az Athosz-hegyi monostor-együttes délszláv neve. (Régen a Tárnovo és Szófia környéki szent helyeket is emlegették ezen a néven.)

<sup>48</sup> Ilindar, Vilindar, Hilendar, Hilandar: Az Athosz-hegyi Hilandar nevének délszláv változatai.

<sup>49</sup> 'bez zakon': vallás, törvény, hit nélkül

<sup>50</sup> A délszláv hősénekek szokásos megszólító formulája a ragozott személyes névmással bővített 'hvalja' (dicsér, köszön) ige egyes szám első személyű alakja. (A magyar 'hála' is ebből származik.) A régi magyar nyelv a köszönet szót szintén használta üdvözlésül (ld. Hegedüs–Papp 1991. 89, 104, 136), ezért a szövegűség kedvéért a 'dicsértessél'-lel változtatva ezt az archaizmust használjuk. Műfordításban ezt a szót indulatszavakkal, vagy a szövegből elvont egyéb töltelékelemekkel szokás helyettesíteni.

jobb lesz nekünk, mint ingyen meghalunk. –

Fölkiáltott a háromszáz apát:

– Dicsértessél Szláve, öreg apát,  
indíts útnak három kikiáltót,  
fussák csak be jó Szolun városát,  
csak találjanak majd egy jó vitézt ott,  
szent hegyünket aki megmentené,  
Szveta Gorát aki megvédené. –

Üvölt is a hírnök, azt üvölti,  
három nap és három éjjel hosszat,  
azt üvölti Szolun városában:

– Eladó a tisztos Svzeta Gora,  
van is, aki az árát megadja,  
de nincs vitéz, aki most kiálljon,  
más vitézzel szerencsét próbáljon,  
erőt vegyen a Sárga Kalmáron. –

Testvéreim, harmadnapra virradt,  
hogy előjött a nagy Sárga Kalmár.  
Szóval mondja im a Sárga Kalmár:

– Hej, idvez légy öreg Szláve apát,  
bökd ki tehát szent hegyetek árát. –  
Fölfeleli öreg Szláve apát:

– Dicsértessél, vitézek vitéze,  
tudom is én, mennyit kérjek tőled?  
Isten neki, legyen, mint akarod;  
hiszen nincsen ára, te is tudod. –

Fölfeleli akkor Sárga Kalmár:

– Dicsértessél, öreg Szláve apát,  
hajtass ide negyven erős öszvért,  
terheld őket nehéz színarannyal,  
színarannyal, fénylő aranyakkal,  
hajtass ide másik kilenc öszvért,  
terheld őket apró aranypénzzel,  
gazdagságom föl nem tekinthetem,  
aranyamat meg sem is mérhetem;  
amennyit bírsz, annyit vígy magaddal.

–

Pár szóval a vásárt megkötötték,  
egymás kezét csókkal is illették.

Szóval szólal im a Sárga Kalmár:

– Dicsértessél öreg Szláve apát,

tisztos Svzeta Gorát ha eléred,  
mindenkinek erősen hagyjad meg  
minden régi fehér monostorban,  
legfőképpen a fő Ilindárban:  
pusztuljanak onnan az apátok,  
tűnjenek el fehér templomukból,  
de könyvüket el ne merjék vinni,  
mert szétküldöm az én seregemet,  
s ahol érem, leöletem őket. –  
Felkiáltott öreg Szláve apát,  
s szava elzeng mind a négy égtájra:  
–Tisztos Svzeta Gora hát elkelt már,  
megvette az erős Sárga Kalmár,  
azért vette, hogy föl is prédálja,  
monostorát mind a lángnak adja,  
Szent Ilindárt tűzzel fölégesse,  
a barátot mindet elveszejtse,  
szent könyvünket mind-mind elégesse,  
az egész nép hit nélkül maradjon. –  
Elvert a szó mind a négy égtájra,  
el is jutott Prilep városába,  
elbúsul rajt' Králevike<sup>51</sup> Markó,  
s kibukik az ajkán a nehéz szó:  
– Anyám, anyám, öreg édesanyám,  
erőre kelt, lám a Sárga Kalmár,  
hatalmasúl Szolun városában,  
elveszejtett hetven erős királyt,  
elveszejtett vagy nyolcvan erős bánt,  
láncra fűzött ifjú királynőket.  
Fölépített kilenc fehér tornyot,  
vitézfőből kilenc fehér tornyot,  
a kapujuk mind vitézek karja.  
S megvette a tisztos Svzeta Gorát,  
nehéz kincssel megfizette árát,  
azért vette, hogy föl is prédálja,  
monostorát mind a lángnak adja,

<sup>51</sup> Markó megnevezése a szövegközlésben mindenütt „kralevike” alakban áll. A nevet bolgár nyelvterületen a *kralevik*, *kralevikj*, *kraleviti*, *kralevike*, *kraleviki*, és a (szerbes) *kralevics* formában ejtik; a fordításban a verselés miatt mi több változattal éltünk.



szent Ilindárt tűzzel fölégesse,  
a barátot mindet elveszejtse,  
szent könyvünket mind a tűzre hányja,  
az egész nép hit nélkül maradjon.  
Anyám, anyám, öreg édesanyám,  
lehetek-e olyan vitéz magam,  
hogy megmentsem tisztos Sveta Gorát,  
hogy híreket a földön meghagyjam,  
vagy ha lehet, hát én is elveszek,  
a szent hitért, anyám, odavesszek! –  
Fölfeleli neki édesanyja:  
– Köszönetem, Markó, édes fiam!  
Elengedlek, áldással elmehetsz,  
menj küzdeni hősi viadalra,  
küzdj meg fiam a Sárga Kalmárral;  
ha csak bírod, mentsd meg szent hegyünket,  
örökítsd híredet-nevedet,  
s megbocsátja az Úr minden vétkeid. –  
Megáldotta Králevike Markót;  
megáldotta öreg édesanyja,  
s levelet ír Králevike Markó,  
el is küldi Szolun városába,  
elküldi a nagy Sárga Kalmárnak:  
„Békén üljél, hallod-e, te Kalmár!  
Nem lesz tiéd a tisztos Ilindár,  
nem engedem tisztos Sveta Gorát,  
térdben vágom el a két lábodat,  
vállban csapom el a két karodat.”  
Elérkezik a levél Szolunba,  
Sárga Kalmár izibe' olvassa,  
elolvassa, meg is válaszolja:  
„Egészséget, Králevike Markó,  
idevárlak holnap korán reggel,  
lássuk, mi lesz a vitézségeddel;  
ha csakugyan vitézebb léssz nálam,  
Sveta Gorát elveheted bátran:  
kifizettem, odaadom néked,  
de ha mégse te vagy a vitézebb,  
hát én Markó, nem ölök meg téged;  
kiláncollak váram kapujára,

aki látja, erőmet csudálja,  
téged pedig dicsérhetnek bátran:  
híres lettél minden tartományban.”  
Éjjel után készülődik Markó,  
piros búzát bőven abrakoltat,  
Sarkójával<sup>52</sup> tüzes óbort itat,  
s megnyergeli, hajtja paripáját,  
egyenesen Szolun városához.  
Pitymallatkor ott éri a hajnal,  
ott meredez Szolun kerek vára,  
kilenc fehér, meredek bástyája,  
fönn a bástyán erős Sárga Kalmár.  
S hogy meglátja ím a Sárga Kalmár,  
hogy odaért Králevike Markó,  
ideje sincs lovát fölnyergelni,  
megüli hát csak úgy pusztá szörin,  
kézbe kapja nehéz buzogányát,  
így fogadja Králevike Markót.  
Hát amint őt Markó megpillantja,  
inába száll minden bátorsága;  
összerezzon vitézek virága.  
Sargalija azt sűgja Markónak:  
– Fussál Markó, meneküljünk vissza,  
vitézebb ő, verje meg az Isten! –  
De Králevikj tartja erős lovát:  
– Nosza Sarkó, nosza kedves lovam,  
elér a vég ma vagy holnap, tudom,  
legyen meg ma, minek meg kell lenni!  
–  
Kiállottak nehéz viadalra,  
kevés szóval gyorsan szót értettek.  
Szóval szólja ott a Sárga Kalmár:  
– Hej, idvez légy, Markó Králevike,  
te lennél hát vitézek vitéze?  
Állj ki Markó, ott a jeled,<sup>53</sup> lásd, ni,  
én jöttem el veled viaskodni. –  
Fölállt Markó, hogy a jelre álljon,  
Sárga Kalmár kapta buzogányát.

<sup>52</sup> Sarkó, Sarac, Sargalija: Markó lovának névváltozatai.

<sup>53</sup> Nisan: jel, cél.

Markó lova meg is tántorodott,<sup>54</sup>  
 ide-oda egyhelyben toporgott.  
 Verje Isten gonosz Sárga Kalmárt,  
 nem célozta a lónak lovasát,  
 de célozta Sarac lónak szügyit,  
 egyenesen a szügye közepit.  
 Markó lova tanult bolgár ló volt,  
 jól tudta a vitézmesterséget,  
 hát letérdelt a fekete földre,  
 s elröpült a buzogány fölötté.  
 Amint eljött a Kalmár ideje,  
 hogy ráálljon a viadaljelre,  
 készülődik Markó dicsőt dobni:  
 elhajtja szörnyű buzogányát,  
 eltalálja a Kalmár homlokát,  
 eltalálja fehér szemöldökét,  
 buzogánya négyfelé szakad szét.  
 Szörnyű csapást az a hős nem érzi,  
 nem is érzi, csak nem is sejdíti,  
 szóval szóal Markó Králevikjhoz:  
 –Dicsértessél, ismeretlen bajnok,  
 hát amire mi szavunkat adtuk,  
 a szavadat meg miért nem állod? –  
 Markó akkor szóal fölfeleli:  
 – Az én szívem sosem változandó,  
 az én szavam igaz keresztény szó,  
 bár megállnám, szívem nem engedi.<sup>55</sup>

–  
 Fölfeleli a nagy Sárga Kalmár:  
 – Gyere velem Szolun városához,  
 hever ottan egy nagy fehér szikla,  
 hajítsuk el, ki ahogyan bírja,  
 ha vitézebb leszesz te ott nálam,  
 messzebb lököd azt a sziklát nálam;  
 de ha mégse te lennél vitézebb,  
 hát én Markó, nem öllek meg téged;

kiláncollak váram kapujához,  
 aki látja, engemet csudáljon,  
 téged pedig dicsérhetnek bátran:  
 híres lettél minden tartományban. –  
 El is indult Králevike Markó,  
 s elérkeztek Szolun alá szépen.  
 Ott hever a szörnyeteg sziklája.  
 Ugrik Markó, feszül a sziklára,  
 vonja kinnal mellkasa boltjára,  
 vére csordul, veritéke hullik;  
 röpül a kő vagy három óráig.  
 Sárga Kalmár fogja azt a sziklát,  
 elhajtja a széles mezőn át,  
 nem is zuhan le a kő a földre,  
 míg a Fehér-tengert<sup>56</sup> hátra hagyja.  
 Markó vitéz szörnyen megijedett,  
 s mondja néki im a Sárga Kalmár:  
 – Dicsértessél, Markó Králevike,  
 gyere velem Szolun városába,  
 szökjünk versenyt a tornyaim fölött,  
 döntsön hát ez vitéz magunk között;  
 ha vitézebb leszesz Markó nálam,  
 nagyobbat is ugrol ott énnálam;  
 de ha mégis én lennék vitézebb,  
 hát én Markó, nem öllek meg téged;  
 kiláncollak váram kapujához,  
 aki látja, engemet csudáljon,  
 téged pedig dicsérhetnek bátran:  
 híres lettél minden tartományban. –  
 Amint Szolun városába tértek,  
 Markó és a Kalmár odaértek,  
 kilenc fehér toronyhoz elértek,  
 Markó akkor ott megszöki magát,  
 erőlködve átugrik egy tornyot,  
 Sárga Kalmár is megszöki magát,  
 átugorja mind a kilenc tornyát,

<sup>54</sup> Szó szerint: „Markó lova úgy állt, mint egy szemök bárány,” a ’vaklo agne’ átvitt értelemben tétovázót, toporgót jelent.

<sup>55</sup> A *сърце* (’szív’) szó archaikus jelentése: belső szerv, zsiger.

<sup>56</sup> Az Égei-tenger délszláv neve. Mínthogy a jelenet Szalonikinál játszódik, itt elfogadható a bolgár kiadások szokásos nagybetűs írásmódja, bár a népdalok fekete és fehér tengere többnyire nem konkrét földrajzi név, hanem égtájra vonatkozik.

átszökelli mind a kilenc csúcsát.  
Akkor Markó igen megijedett,  
keservesen könnyörögni kezdett:  
– Köszönetem, vitézek vitéze,  
nálad nagyobb vitéz hát nem lehet,  
te vagy most a vitézek vitéze,  
de mielőtt tőled el kell vesznem,  
mégiscsak van tőled egyet kérnem;  
hadd búcsúzzam el öreg anyámtól,  
hadd tudja meg, hol lészen halálom. –  
Fölfeleli most a Sárga Kalmár:  
– Köszönetem, Králevike Markó,  
elengedlek, elmehetsz felőlem,  
otthonodba szépen hazatérhetsz,  
anyádtól ott szépen elköszönhetsz.  
Holnap korán reggel nálam legyél,  
tudod Markó, nem öllek meg téged;  
kiláncollak váram kapujához,  
aki látja, engemet csudáljon,  
téged pedig dicsérhetnek bátran:  
híres lettél minden tartományban. –  
Markó a szót híven megfogadta,  
förlállt, indult szépen udvarába.  
Hazaérvén kedves udvarába,  
nehéz szívvel, keserűn kesergett.  
Öreg édesanyja így fogadta,  
Markónak a szót ilyen feladta:  
– Ne félj fiam, Markó, édes egyem. –  
Markó pedig akkor válaszolta:  
– Ne szólj anyám, hallgassál meg en-  
gem,  
keserűen érzem vitézségem,  
nem siratom azt, hogy el kell vesznem,  
nem siratom, édes öreg szülém,  
veszejtsen el, kiontom a vérem,  
hanem szülém, nem öl az meg engem,  
odavasal tornya kapujához,  
aki meglát, az őt ott dicsérje,  
az én nevem, anyám, meg nevesse.  
Mit tehetnék, öreg édesanyám,  
dicsőséggel nem szégyen meghalnom,  
de félek az én dicső népemtől,

hogy azt mondja, azt meséli rólam:  
„Nem vészett el Úristen kezétől,  
de elveszett a Kalmár kezétől”.  
Bocsásd anyám, bocsásd meg vétke-  
met,  
Ha mit, s ahol vétettem ellened. –  
Válaszolja öreg édesanyja:  
– Dicsértessél Markó, kedves fiam,  
Egyet se félj, kedves Markó fiam!  
Kérdezted-e öreg édesanyád:  
téged az Úr sok jóval megáldott,  
öltözzél át, fiam, változzál át,  
öltözzél át koldusnak ingébe,  
másítsd magad koldusnak ingébe,  
úgy indulj el holnap napkeltére,  
úgy menjél el Szolun környékére.  
Szolun mellett ott a fehér forrás;  
oda jó ki a nagy Sárga Kalmár,  
korán kijő, a nap előtt kijár,  
mosogatja a két sárga lábát,  
forrás vizit éhomra vedeli,  
ezért lett ő vitézek vitéze;  
öltözzél át fiam, változzál át,  
öltözzél át koldusnak ingébe,  
másítsd magad koldusnak ingébe,  
úgy indulj el a fehér forráshoz,  
Szolun mellé a fehér forráshoz.  
Majd ha kijő korán a forrásra,  
majd ha vedel hűs vizet éhomra,  
mosogatja azt a sárga lábát,  
megölheted fiam ott a Kalmárt.  
Ráemelvén damaszkuszi szablyád,  
ne irányozd a testét, derekát,  
köszikla a szíve a Kalmárnak,  
elveszejtني nem bírod őt ezzel,  
hanem vágjad lejjebb: a két lábát,  
csapjad el a két térdekalácsát,  
s akkor szaladj, fussál, ahogy éred. –  
Meghallgatja Králevike Markó,  
megüli jó paripáját, Sarkót,  
űzi, hajtja Szolun városáig,  
egyenesen a fehér forrásig,

kicsapja ott Sarkót legelészni,  
 s halk szavakkal így mondikál néki:  
 – Köszönetem, Sarkó, kedves társam,  
 eleresztelek a fehér forráshoz,  
 vigyázz lovam, ha látod a Kalmárt,  
 mihelyst látod jönni a boszorkányt,  
 rögvest lovam, tüstént iderúgtass,  
 hadd pattanok föl a te hátadra,  
 s akkor fussál, ahogy inad bírja.  
 Amint elér Králevike Markó,  
 amint elér Szolun városához,  
 Szolun táján a fehér forráshoz,  
 elereszti lovát ott legelni,  
 szép szavakkal mondogatja néki:  
 – Köszönetem, Sarkó, kedves társam,  
 legeld lovam ezt a zsenge füvet,  
 hanem ügyelj, el ne nehezüljél,  
 ügyelj Sarkó, engemet figyeljél.  
 Mihelyst látod, jön a Sárga Kalmár,  
 tüstént lovam csak iderúgtassál,  
 hadd pattanok föl a te hátadra,  
 segít Isten, hogy elévágtathass,  
 mert vitézek vitéze ő, tudjad. –  
 Naptámadat előtt, jó hajnalban,  
 ime jó az erős Sárga Kalmár;  
 amint kijön a fehér forráshoz,  
 szőrin üli lovát, nyereg nélkül.  
 – Adjon Isten, Istennek koldusa!  
 Markó akkor szépen fölfeleli:  
 – Isten hozott, vitézek vitéze! –  
 – Idvez legyél Istennek koldusa,  
 tartsad fékét az én jó lovamnak. –  
 Markó akkor megfogta a szarát.  
 A baljával kalmár lovát tartja,  
 a jobbával Sarkónak mutatja:  
 „Ide gyere Sarkó, kedves lovam.”  
 Verje Isten azt a Sárga Kalmárt,  
 szörnyeteg volt, Isten szörnyetege:  
 kilenc likból bugyogott a forrás,  
 nyolcat abból a Kalmár befogott,  
 hogy egyikből kedvére ihasson,  
 vitézeknek vitéze volt, mondom.

Kapja magát, csudát csinál Markó;  
 megvillan a damaszkuszi szablya,  
 elcsapja a kalmár lábát térdben.  
 Lova, Sarkó ott is terem egyből;  
 fölpattan a vitéz a hátára,  
 elvágta a tágas mezőn, vágta,  
 menekül ám Markó, ahogy bírja.  
 Nyomában a Sárga Kalmár, űzi,  
 láb nélkül is<sup>57</sup> széleseben hajtja,  
 sarkában van három óra hosszát.  
 Megijedett Králevike Markó,  
 kishíján a hideg is kirázta,  
 vacogtatta három egész hétig.  
 Markó neve dicsővé vált akkor,  
 hogy megvédte tisztos Szveta Gorát,  
 megmentette Ilandár monostort,  
 s megölte a gonosz Sárga Kalmárt.  
 Hogy megtudta öreg Szláve apát,  
 elhívatta Králevike Markót,  
 lakomára, áldomásra hívta.  
 És akkor a nép is megszabadult,  
 hogy elveszté Králevike Markó,  
 hogy elveszté a nagy Sárga Kalmárt;  
 rettegetett volna az egész nép,  
 Szveta Gora kifosztatott volna,  
 az apátok mind elvesztek volna.  
 A szertartáskönyvek, mik csak vannak,  
 lángok között mind elvesztek volna,  
 az egész nép rettegetett volna,  
 vallás, törvény nélkül maradt volna.  
 Ma is dicső vitéz Markó neve;  
 Bolgárföldön gonosztett ha készült,  
 Markó kiállt, s megküzdött vitézül,  
 szégyent Markó soha nem is vallott,  
 ma is híres az ő dicső neve.

<sup>57</sup>A lefejezett, kettébe hasított vagy más módon megölt, megcsonkított, mégis elevenként cselekvő délszláv hősökhöz ld. Szent Joan Vladimír dukljai fejedelem hagyományának elemzését: Teodorov 1981. 64.



## Sárkányölő hősök a magyar folklórban

A sárkányölés története már hosszú évszázadok óta előkelő helyen szerepel a keresztény kultúrkör elbeszélőinek repertoárjában. Nagyszámú és a képzőművészet szinte minden ágára kiterjedő ábrázolása pedig csak tovább erősítette az orális hagyományt. A századok folyamán elsődlegesen Szent György alakjához kapcsolódott narratív tradíció április táján, illetve a Gonosz elleni harc példázataként a templomi szószékekről is gyakran elhangzott. S miközben a koraujkorra Szent György kultusza fokozatosan háttérbe szorult és képi megjelenítései is lassanként kikoptak a szakrális szférából, a lovagszent emlékét, a sárkányviadal történetét a néphagyomány – némi hangsúlyváltással – a középkori színességében és elevenségében tartotta fenn.

Szent György ellenfelében a mítoszi rétegek egyik archetípusára ismerhetünk. A rossz, a sötét erők szimbóluma ő, akit csak isteni segítséggel lehet legyőzni. Georges Dumézil a hős és a szörny csatáját voltaképpen egy archaikus beavatási rítus szimbólumaként értelmezte.<sup>1</sup> Ettől jelentősen eltér az eurázsiai térségen kívüli (kelet-ázsiai, itáliai, afrikai) értelmezés, mely hagyományokban a sárkány kozmogóniai szimbólum.<sup>2</sup> Idővel a mítoszi alaprétégzettség a keresztény kultúrkörben jelentős mértékben egyszerűsödött: a mitikus ellenfél többnyire zoomorf szörnyeteggé, mesei figurává vált, egyikévé a hiedelemvilág állati tulajdonságokkal rendelkező természetfeletti lényeké.

Erdész Sándor a magyar kígyókultusszal foglalkozó összefoglaló munkájában a magyar néphagyomány négy alapvető sárkánytípusát különböztette meg. Az első csoportba a zomoknak nevezett, mocsárban lakó, kígyószerű állatot sorolta. A második típusba véleménye szerint a fellegekben járó, viharkeltő szörnyeteg, a sárkánykígyó tartozik, amely a magyar hiedelemmondákban főként mint a garabonciás hátaslova jelenik meg. A sárkányölő hősről, sárkányölő vitézről szóló történetek sárkánya egy további csoportba tartozik: ez az elsősorban a mesékben oly gyakori többfejű sárkány, sőt az egyes helyi mondákban említett vízörző sárkány is ilyen. Végül – a honfoglalás előtti folklór örökségeként – a magyar néphagyományban ismeretes antropomorf sárkány is, aki ember módjára harcol, cselekszik, és olykor külsejében is hasonlatos az ellenfeleire.<sup>3</sup>

\* A szerző az MTA BTK Néprajztudományi Intézete tudományos főmunkatársa. Elérhetősége: magyar.zoltan@btk.mta.hu.

<sup>1</sup> Dumézil 1968–1973; 1986. Lásd még: Schweitzer 1922; Röhrich 1981. 787–791.

<sup>2</sup> Eliade 1993. 70.

<sup>3</sup> Erdész 1984.



Az antik mítoszok Telet szimbolizáló sárkánya, melyet a sárkányölő hős által megtestesített Tavasz űz el, az eurázsiai népek folklórában már többnyire egy nevesített hős/félisten ellenfele. Ilyen az egyiptomi Hórusz, aki a démonok (ikonográfiai ábrázolásain egy krokodil) pusztító hatalma fölött győzedelmeskedett; Mithrasz a perzsa, Indra az indiai, Odin-Woutan és Siegfried a germán mitológiában; az ókori görögök történetében Bellerophantész, aki a Pegazuson ülve megölte Khaimairát, a Hüdrát elpusztító Héraklész: továbbá Perszeusz, aki megszabadította a tengeri szörnytől Andromédát. A sárkányölés története a keresztény világnépből, a keresztény legendáriumba is kiválóan beilleszthető volt. S bár idővel a motívum számos szentéletrajznak része lett (a hagiográfia közel harminc olyan szentet ismer, akinek legendáiban szerepel a sárkányharc),<sup>4</sup> legjellemzőbb sajátosságaiban a kora keresztény mártírok egyikének alakjával összefüggésben maradt fenn. Olyannyira, hogy idővel egyes régiók legfőbb védőszentjüket tisztelték benne, kultusza pedig korokon ívelt át, kulturális értelemben meghatározva azokat.

Jóllehet a keresztény egyház már a korai időkben is többször kétségbe vonta Georgiosz/Szent György létezését, és már a niceai zsinat (325) az apokrif iratok közé sorolta, a trullai (a III. konstantinápolyi) zsinat (692) pedig egyenesen tilalmazta a legendát,<sup>5</sup> annak archaikus rétegét képviselő sárkányölés epizódját hallatlan népszerűsége miatt nem sikerült száműzni Szent György legendáriumból, sőt éppen az vált a legfőbb életrajzi vonatkozásává. Szent György alakja másfél évezreden át a hit diadalmas hőseként, győzhetetlen katonájaként és emberi példaként élt tovább, a kultuszát pedig a lovagkor (Magyarországon is) még inkább felerősítette. Csak a barokk korban, a felvilágosodás eszméinek hatására (a sárkányölés képtelensége) vált általános tisztelete újra terhessé a katolikus egyház számára. S mivel György személyének hitelességét (valamikor létezését) a tudományos kutatás továbbra sem tudta egyértelműen igazolni, az illetékes pápai kongregáció a 20. században törölte őt a szentek jegyzékéből. Mindez azonban alig érintette György tovább élő tiszteletét (az ortodox világban pedig egyáltalán nem), melyet kultúrtörténeti példák sokasága ösztönzött továbbra is, sőt éltet máig is.

E tanulmány keretében nem célunk a középkori Szent György-kultusz történetének és gazdag magyarországi vonatkozásainak a taglalása, hiszen azt egy korábbi munkánkban már monografikus igénnyel megtettük.<sup>6</sup> E helyen elsősorban – ha nem is a teljesség igényével – a sárkányölés történetének magyar redakcióit kívánjuk áttekinteni, kihangsúlyozva, hogy az a nagyszámú vonatkozás

---

<sup>4</sup> A középkor nagy hatású gyűjteményében (*Legenda Aurea*) hét szent legendájában (Szilveszter, György, Fülöp, Márta, Donát, Máté, Antiochiai Szent Margit) szerepel a sárkányölés története (pl.: Petrolay (szerk.) 1942. 19–21.; Madas (szerk.) 1990. 315–320.). Francia példák: Szent Bié, Szent Sámson (Sébillot, P., 1906. I. 468.; 1906. III. 298–299.).

<sup>5</sup> Bálint 1974. 213.

<sup>6</sup> Magyar 2006. 7–103.

ellenére is egy széleskörű európai, sőt Európán is túlterjedő narratív hagyománykör része. E tekintetben célszerű már az elemzés elején szétválasztani e narratív hagyományok mesei, illetve mondai rétegét, már csak azért is, mert míg a mesei szövegváltozatok a nemzetközi kánon részét képezik, a mondák nagyfokú tipológiai variánsait esetenként már csak az alapeszme és az alapmotívum köti össze. Mindkét műfaj vonatkozó szöveghagyománya a már említett mítoszi előzményekből sarjadt, s noha nem nyert egyértelmű bizonyítást, a mesei változatok a bizánci legendáknál nagy valószínűséggel később alakultak ki, esetenként egyértelműen a hagiográfiai irodalom „alámerült” szövegváltozatai. Mint azt a nemzetközi mesekatalógus is igazolja, a sárkányölő vitéz története egyike a kimagaslóan legnépszerűbb és legelterjedtebb mesetípusoknak.<sup>7</sup> A történet szűzségét a *Magyar népmesekatalógus* vonatkozó kötetében a tündérmeséket rendszerező Dömötör Ákos foglalta világos rendszerbe:

„I. Alaphelyzet. A hős természetfeletti származása, képességei, körülményei.

II. A hős vándorútra kel. Segítő állatok szegődnek hozzá.

III. A gyászba vont városhoz érkezik a mesehős, és a városvégi házban (fogadóban) száll meg. Megtudja, hogy a város kútját egy többfejű (hét-, tizenkét fejű) sárkány tartja elfoglalva, csak akkor ad a szörnyeteg vizet, ha egy szűz fiatal lányt kap. Már az utolsón van a sor, a királylányon, akit megmentőjének ígérnek.

IV. A királykisasszonyt a sárkány kútjához kísérik. Megismerkedik a hőssel, és a vitéz megígéri, hogy megküzd érte a sárkánnyal.

V. A viadal. A hős állatai segítségével a sárkányt megöli. Bizonyítékokra tesz szert:

1. Kivágja a sárkány nyelveit vagy levágja a körmei hegyét.

2. gyűrűt vagy kendőt kap.

VI. Az álhős.

1. A hős a királykisasszony ölében mély álomba merül. A fán leselkedő Vörös Álnok Vitéz levágja a fejét.

2. A hős további kalandokra indul. Megígéri, hogy egy év múlva visszatér. Vörös Álnok Vitéz kényszeríti a királykisasszonyt, hogy őt vallja megszabadítójának. Maga is bizonyítékokra tesz szert: levágja a sárkány fejeit vagy körmei.

VII. A hőst állatai feltámasztják. Kígyóepizód. A fordított fej.

VIII. A hős visszatér szálláshelyére és megtudja, hogy a királykisasszony és az álhős most tartja a lakodalmát. Elküldi állatait ételekért, végül maga is megjelenik. Párnaepizód.”<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Uther 2004. I. 174–176. Az ír folklórgyűjtések például 652 szövegváltozatát tartják számon az 1963-ban publikált ír mesekatalógus szerint (Ó Súilleabháin–Christiansen 1963).

<sup>8</sup> Dömötör 1988. 43.

A sárkányölő vitéz fenti története a magyar népmeseanyagban többnyire egyéb típusokkal kontaminált formában fordul elő, és a magyar nyelvterület teljes területéről kerültek elő szövegváltozatai. Legkorábbi magyarországi előfordulása a 12. század első felében íródott *Nagyobbik Szent Gellért-legendában* őrződött meg, az oroszlámosi monostor alapításmondájaként (Csanád-monda),<sup>9</sup> mely noha mondái adaptáció, a szövegben szereplő mesei motívumok (álhős, kivágott nyelv mint bizonyíték) a korabeli mesei szövegvariánsok meglétére engednek következtetni. A Gellért-legendában előforduló kivágott nyelv motívuma – amely a népmeséknek szintén része – azon epikai építőkockák egyikeként bukkan fel, melyek e monda kialakulása idején az indoeurópai kultúrkörben általános ismertségnek örvendtek. Ilyen a görög Péleusz-monda, amelyben a mondahős vadak kivágott nyelvével bizonyítja igazát. Hasonló történetet mesél el az ógörög Alkathaos-monda is. Mint narratív motívum szerepel Trisztán és Izolda történetében, Firdauszi pedig a Gusztapsz perzsa királyfíró szülő eposzában dolgozta fel.

Noha csak közvetett támpontjaink vannak (a Szent György-legendá ikonográfiai ábrázolásai, a Károly Róbert által alapított Szent György Lovagrend, Zsigmond király Sárkányrendje, a Báthoriak és más nemesi nemzetségek heraldikai hagyományai), szinte bizonyos, hogy a magyar sárkányölő típusú mondák a magyar folklórban már a középkori századaiban is ismertek, sőt széleskörűen elterjedtek lehettek.<sup>10</sup> Több más nemesi famíliához hasonlóan a Báthoriak ismeretlenségbe vesző eredetét, a család felemelkedését is alapítási mondák magyarázzák. E minden jel szerint több száz éves népköltészeti alkotások a honismereti irodalomban azok heraldikai vonatkozásai miatt terjedtek el, lévén, hogy a család címérének kialakulását is megokolják. E hagyományok Északkelet-Magyarország és a Partium viszonylag nagy területein honosodtak meg, legtovább a Hajdúságban, a Szilágyságban és a Nyírség néhány településén maradványok fenn, és bár egyaránt egy bizonyos Báthoriról szólnak, több személlyel összefüggésben is előadják e tradíció lényegét: a család őse által véghez vitt hőstettet.

A legkorábbi időkre azok a múlt századi történeti munkák utalnak, melyekben egy bizonyos, Szent István idejében élt Videt tesznek meg a család ősenek, s a monda fő motívumát is az ő nevéhez kapcsolják. Ezen elmélet ősforrása alighanem Bethlen Farkas Erdély történetéről írt munkája, amelynek ide vonatkozó adatait utóbb több más honismereti szerző is átvette, majd immár a 19. században helyi jellegű kiadványokba is bekerült. Bethlen Farkas ekképpen meséli el a vélhetőleg már általa is a szájhagyományból ismert történetet:

---

<sup>9</sup> Érszegi (szerk.) 2001. 74–76.

<sup>10</sup> A szomszédos népek folklórhagyománya is közvetve ezt támasztja alá, utalhatunk a krakkói Wawel alapítási mondájára (Snopek szerk.) 1988. 18.), Dobrinya Nyikitics hőstettére a kijevi bilinában (Eliade 1993. 70.), vagy a délszláv epikus népköltészetben a sárkányölő Vuk és Kraljevics Marko példájára (Eliade 1993. 67–69.).

„Ezt a nemes és régi jelvényt [a család Salamon királytól jutalmul kapott zászlaját] Báthori Vid, egy bátor és szilaj ember három sárkányfogra változtatta, amelyeket a sárkány körbe forogva és farkát szájával elnyelve keretez be, azért, mert azt tartották róla, hogy az ecsedi mocsarakban megölt egy sárkányt.”<sup>11</sup>

A Báthori család a Péter király idejében feltűnt Gutkeled nemzetségből származott, akik mint német eredetű, idegen nemzetség, bizonyára maguk is szorgalmazták a honi törzsökös voltukat igazoló mondák kialakulását, illetve terjedését. Ezt a célt szolgálta a nemzetség első névről ismert tagjának, Oposnak szerepeltetése legkorábbi gesztáinkban és krónikáinkban. Opost, „Bátor Opos” néven, mint Salamon király hű emberét, a *Képes Krónika* említi a trónviszályok korát feldolgozó részben, elbeszélve a „miles gloriosus”-nak nevezett vitéz több hősi tettét Nándorfehérvár ostroma, a nyitrai ütközet kapcsán, a kemejni csata leírásakor, ahol a herceg Péter nevű vitézét győzi le párviadalban, vagy a csehek elleni megtorló hadjárat dicső tettét, ahol viadalban egy óriás termetű csehet öl meg. Kérdéses persze, hogy e kiemelkedő erejű vitéz alakja mennyiben fedti a történeti személyt, avagy itt is a Szent Lászlóról szóló elbeszélésekből átszűrődő pogány kori hősénekek és immár keresztény színezetű jocular-énekek hatásáról, továbbéléséről van-e inkább szó?<sup>12</sup> Igaz, elemzésünk szempontjából ez majdhogynem mellékes is, hiszen a mondai Videt, illetve a legendás Opost egyaránt ideális birtokszerző őszökként tisztelhatték a Báthori-utódok.

Tekintve, hogy Opos és nem a mondai Vid (ámbar a Gutkeled nemzetség két Vid nevű tagja ténylegesen is ismert – 1263-ban, majd 1310-ben) kapta a Bátor melléknevet, valószínű, hogy eredetileg az ő alakjához kapcsolták a család birtokainak részét képező Bátor előtagú helységek elnevezését, így Nyírbátorét is. Ugyanakkor pedig törvényszerű volt, hogy idővel a nemzetségi hagyományban a két hős rendkívüli tulajdonságai egybeolvadtak. Mint Lövei Pál írja: „a sárkányölő mondai hős-ös megteremtésével és a birtokközpont nevének (Bátor) ehhez kapcsolódó magyarázatával jól összhangba lehetett hozni a címert körülvevő sárkány figuráját”.<sup>13</sup> Véleménye szerint ennek a már humanista ízű konstrukciónak lett azután a fejleménye a címer három oldalékének sárkányfoggá válása.<sup>14</sup> Meglátásunk szerint azonban a Gutkeledék nemzetségi címerében szereplő három fog (ék) is a Szent György mintájára sárkányt öló családi őshagyományozódott hőstettére utal.<sup>15</sup> A 12–13. században a Gutkeledék több ágá-

---

<sup>11</sup> Közli: Sebes (szerk.) 1982. 11.

<sup>12</sup> Magyar Kálmán figyelemre méltó történeti adatokat említ Opos lehetséges történeti azonosításához. Mint írja, Aurai Ekkehard krónikás az 1101-es évnél beszámol egy Boto nevű bajor comes haláláról, akit Oposhoz hasonlóan Bátornak nevezett a közvélemény, és aki azonos lehet a Salamon uralkodása idején Magyarországra jött Poth vitézzel (Magyar 1973. 124–126.)

<sup>13</sup> Lövei 1987. 151.

<sup>14</sup> Lövei 1987. 151.

<sup>15</sup> A Gutkeledék nemzetségi címere még nem tartalmazza a sárkányt, a három, jobbról balra álló fog azonban már ott szerepel a címerpajzson. Ellenben a jelentős középkori erdélyi nemesi csalá-

nál megfigyelhető Szent György tisztelete, legerősebben a Nyíradony környéki nemzetségi birtokon és a család első fészkének számító Gut falu (Szent György titulusú egyházzal) környékén jelentkezett.<sup>16</sup>

A nemzetség nyírbátori ágának első, név szerint ismert őse, Báthori András a 13. század második felében élt. IV. László uralkodása idején, a morvamezei csatában tanúsított vitézségének köszönhetően emelkedett ki, amikor jutalmul birtokot (Bátort és Kisbátort), illetve új birtokai után nemesi előnevet (*Báthori*) kapott.<sup>17</sup> Ennek igazolására aztán újra felfrissülhetett a régi eredethagyomány, és a családi sárkányölő-panoptikum hamarosan újabb hőssel bővült. Szirmay Antal a Báthoriak címerének magyarázatakor még a 19. század elején is úgy tudta, hogy a „közvélemény szerint” első Bátor András ölte meg az ecsedi tóban lakó kártékony sárkányt, amely szerinte krokodil vagy különös nagyságú sárkány volt.<sup>18</sup> Maga a sárkányölés helye, Ecsed (Nagyecsed) birtoka a 14. század elején jutott a Báthoriak kezére, ahol egy mocsaras, nehezen megközelíthető helyen 1325-ben várat építettek. Talán csak véletlen egybeesés, de mégis figyelemre méltó adalék mindehhez, hogy az Ecsed környékén a 14. század elején birtokos Mikolay család egyik tagja a Károly Róbert alapította Szent György Rend lovagja volt.

A Báthoriak somlyói ágának egyik első őse a 14. században szerzett birtokot Erdélyben, illetve a szilágysági részeken, ott is elterjesztve a mondai históriát. Aligha meglepő, hogy a család Szent Györgyöt választotta patrónusának, a címerükben szereplő három sárkányfog azonban csak a 15. század elején, a sárkányrendi jelvény hatására egészült ki az azt körülölelő, saját farkába harapó sárkánykígyó képével. A rend egyik alapítójának, Báthori István országbírónak nagyméretű, reprezentatív pecsétjén a családi címer már ebben a formában szerepel. A Sárkányrendnek utóbb több Báthori is a tagja lett. Jelzés értékű az a híradás, miszerint Báthori István a törökökkel vívott 1444-es várnai csatában mint a Szent György-zászló őrzője esett el. Fia, II. István országbíró 1479. október 13-án Szent György lovag módjára és segítségével bizakodva győzött Kenyérmezőnél a „török sárkány” felett, s e diadal emlékére építette fel és szenteltette Szent György és Mária tiszteletére 1484-ben Nyírbátor ma reformátusok használta pompás templomát.<sup>19</sup> Az építkezés emlékét a templom falán sárkányfogas címer jelzi máig is.<sup>20</sup>

A nyírségi Szent György-kultusz továbbélésében szerepe lehetett annak is, hogy a nyírbátori obszerváns ferences szerzetesek 15. századi térítőjelképei a

---

dok közül a Herman nemzetség tagjainak címerében valóban szerepel egy egész alakos sárkány (Kelemen 1926. 10.).

<sup>16</sup> Magyar 1973. 124.

<sup>17</sup> Magyar 1973. 128.

<sup>18</sup> Szirmay 1810. II. 79.

<sup>19</sup> Magyar 1973. 129.

<sup>20</sup> Ilyen sárkányos címerek díszítették a Báthoriak szatmári és somogyi várait és egyházait is.

Napbaöltözött Asszony és Szent György voltak. Ez a felfogás látható Giorgione da Castelfranco (1477–1510) festményén, ahol az oltáron látható Szűz Mária előtt Szent György lovag és Szent Ferenc áll „a huszitizmus és a török pogányság elleni térítő és fegyveres harc egyházzvédő szimbólumaként”.<sup>21</sup>

A Báthoriakhoz fűződő sárkányos mondák következő rétege a család utolsó jelentős alakjához, Báthori Gáborhoz kapcsolódik. Mi több: ez esetben már nem is csak az Ecsedi-láp sárkányának legyőzéséről van szó, hanem egész mondakör szerveződik a Nyírbátor környékén birtokos erdélyi fejedelem személye köré (egyetlen csapással levágja egy bika fejét, majd áthajítja a templomtorony felett; kardját elküldi a királynak; veres barátok mondája; stb.).

Mint Dankó Imre írta, nemcsak a heraldikai és családtörténeti vonatkozások, hanem a monda fennmaradása és elterjedése szempontjából sem volt közömbös, hogy a Bocskai-címer átvette a Báthoriaktól a farkába harapó sárkány motívumát, majd kiváltságlevelek részeként letelepített hajdúi számára tovább is örököltette azt (lásd például Hajdúböszörmény címerét).<sup>22</sup> E sárkányos hajdúcímer és a hajdúknak juttatott Vid falu neve indokolja a monda hajdúsági kialakulását – ahol az lényegében a legtovább és legteljesebb változatában maradt fenn.

Az északkelet-magyarországi és partiumi sárkányölő-történeteket már zömmel a Báthoriakhoz köti a néphagyomány, néhány szatmári változatban mindazonáltal Bethlen Gábor a sárkány legyőzője. A Báthoriak mondabeli őse, a hagyomány szerint a még István király idejében élt Vid az Ecsedi-láp sárkányának megölésével alapozta meg maga és családja jövőjét. A monda kialakulására elsősorban a nyírségi Szent György-legendák hatottak, további formálódásában pedig, mint utaltunk rá, meghatározó szerepe volt a sárkányfogas Báthori-címernek. E mondahagyomány földrajzi elterjedését illetően jelzés értékű, hogy azok a család legjelentősebb középkori birtokközpontjaihoz fűződnek (lásd: Nagyecsed, Nyírbátor, Szilágysomlyó, részben még Szinérváralja is), s noha jellegzetes nemzetközi, „vándorló” narratívátípust képviselnek, szinte kivétel nélkül helyi mondák formájában honosodtak meg. A legrégebbi és legnépesebb mondacsoport az Ecsedi-láp sárkányának legyőzését, elpusztítását meséli el. Mint láttuk, értesüléseit már Bethlen Farkas is e szatmári hagyományokra vezetve vissza, és Nagyecsed vidékére utal – immár részletesebben – II. Rákóczi Ferenc is az 1710-es években papírra vetett emlékirataiban:

„Ez a három nagymérföld kiterjedésű terület kívülről náderdőnek látszott, belsejében azonban nagyon szép, igen tiszta és – a lakosok talán hamis hite szerint – feneketlen tó terül el. Volt, aki már száz ölnél hosszabb kötelet eresztett bele, mégsem ért feneket. Ez a tó rendkívül gazdag halakban. Halai mind kemények és szörnyen nagyok. A nevezetes Báthori-család egyik ága Ecsedről vette nevét, s e vár akkor jutott öröklés útján családom birtokába, mikor ez a

---

<sup>21</sup> Magyar 1973. 130.

<sup>22</sup> Dankó 1973. 328–331.



család apai részről való nagyanyámmal kihalt. Címerében három sárkányfog volt, a fogak körül egy sárkánnyal. Minden időkből az volt a hagyomány, hogy amikor a szkíták letelepedtek az országban, egyikük az Opos nemzetségből megölt egy sárkányt azon a helyen, ahol aztán ezt a várat, jobban mondva házat építette, mert az erősséget csak néhány századdal később építették. Ekkor kapta a Bátor nevet. Emlékszem, hogy a kincstárunkban őrzött ritkaságok között láttam egy buzogányt, amellyel Bátor a szörnyeteget megölte. De a fegyver kicsisége nagyon kétséssé teszi ezt a hagyományt.”<sup>23</sup>

Akárcsak Bethlen Farkas („azt tartották róla”) és II. Rákóczi Ferenc („minden időkből az volt a hagyomány”), nevezetes életrajzi lexikonjában Budai Ferenc is mindenekelőtt a szájhagyományt jelölte meg a monda forrásául, ám utalt arra is, hogy az a maga korában az irodalmi tradíciókban is örökletes volt már.<sup>24</sup> Budai kortársa, Szirmay Antal némiképp másként tudta. Nála a sárkányölő családős nem Vid, hanem egy Bátor András nevű vitéz, a helyszín azonban az általa feljegyzett mondaváltozatban is az Ecsedi-láp és környéke.<sup>25</sup>

A 19. század közepétől megsokasodó utalásokban egységesen Nagyecsed szerepel, és azok javarészt Budai művére vezethetők vissza.<sup>26</sup> Némiképp eltér e jelzett irodalmi forrásoktól a Pesty Frigyes-féle helynévtár azon Szatmár megyei adata, amelyben a Báthori-ős sárkányölő hőstettének említésén kívül néhány környékbeli településnév naiv etimológiája is szerepel.<sup>27</sup> E névmagyarázatok utóbb Báthori Gábor mondakörében tűnnek fel újra. Szatmár megye néphagyományairól szólván Szendrey Zsigmond már e szatmári hagyományok bizonyos mérvű elhalványulásáról is szót ejtett, utalva arra, hogy a tóban élő szörnyeteg hiedelme már korántsem olyan eleven, mint régebben: „a sárkányról ma már csak a nagyapákra hivatkozva beszél az ecsedi láp környéke, pedig a múlt század közepéig még minden pákász látta vörös taréját”,<sup>28</sup> azonban mint kihangsúlyozta, „a sárkányölő Báthori mondája ma is elevenen él”.<sup>29</sup>

A jeles folklorista ez utóbbi állításában semmi okunk kételkedni, ám szükséges megjegyezni, hogy intenzív terepmunkát Szendrey csak Nagyszalontán végzett, és szatmári értesüléseit javarészt másodkézből szerezte. Logikusnak tűnik, hogy a monda fokozatos kikopása a recens szájhagyományból az Ecsedi-

---

<sup>23</sup> Rákóczi 1985. 207. – 1717.

<sup>24</sup> Budai 1805. III. 751.

<sup>25</sup> Szirmay 1810. II. 79.

<sup>26</sup> Lásd: Erdélyi 1851. 347.; Kőváry 1854. 28.; Ipolyi 1854. 577.; Nagy 1857. I. 217.; Müller 1885. 189.; Kandra 1897. 197. E szatmári hagyomány további – főbb – 20. századi említései: Petri 1901. II. 360.; Borovszky szerk. 1908. 26.; Szendrey 1928. 35.; Móra 1982. 29.;

<sup>27</sup> Pesty Frigyes kéziratos helynévtára, 1864. Szatmár vármegye 52. – Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fol. Hung 1114. Utal rá: Szendrey 1925. 51.

<sup>28</sup> Szendrey 1925. 51.; Uő, 1928. 35. Lásd még: Luby 1985. 23.

<sup>29</sup> Szendrey 1925. 51.; Uő, 1928. 35. Egy 19. század végi hírlapi közlemény utal arra, hogy Nagyecsed mellett a láp egy mélyebb részének *Sárkánytó* a közkeletű neve (*Nagykároly és Vidéke* 1890. augusztus 30.).

láp 20. századi lecsapolását követően ment végbe.<sup>30</sup> E civilizációs fejleményt megelőzően azonban a monda – a családös Vid kapcsán – nagyobb területen is elterjedt lehetett, s mind a Nyírségben, mind pedig a Hajdúságban már a 20. századi feljegyzéseket megelőzően is ismert kellett legyen. Sőt, mint azt a 20. századi folklórgyűjtések mutatják, éppen ezeken a területeken, azaz a monda centrumától valamelyest távolabb maradt fenn a legtovább e több száz éven át kontinuus történet. Így Hajdúnánásról írt történeti monográfiájában Barcsa János is már egy hajdúsági folklórhagyományt rögzített.<sup>31</sup> E monda a hajdúk hagyományaiban még a 20. század második felében is gyűjthető volt – mint azt Dankó Imre megörökítette.<sup>32</sup> Dankó leírja, hogy e hajdúböszörményi népi elbeszélésen felbuzdulva a hajdúk által lakott környékbeli településeken is próbált kutatni a monda után – nem sok sikerrel. Mígnem immár az 1960-as évek végén a Hajdúböszörményhez közeli Hajdúviden a történet egy további szövegváltozatára is rálelt; ismereteink szerint a monda utolsó előfordulására a kelet-magyarországi szájhagyományban.<sup>33</sup>

A Báthoriak eredetmondájának egy másik szála a nemzetség szilágysomlyói ágának birtokközpontjába vezet. E szilágysági mondákban említett Bátor nevű hős valószínűleg szintén kitalált személy, de teljességgel az sem zárható ki, hogy a család történelmi ősei között tisztelt Bátor Oposnak vagy a Báthori nevet elnyert Andrásnak az emlékét őrzi. Bár a monda feltehetően a Szatmár megyéből került át, e szilágysági tájakon is korán meggyökerezhetett, hiszen a környékbeli nép a szilágysomlyói váron ugyancsak láthatta a sárkányos Báthoricímert, a várossal átellenben, a Púpos-hegy északi lejtőjén pedig egy kiálló szikla alatti pince alakú üreget pedig már emberemlékezet óta Sárkánylyuknak neveznek.<sup>34</sup>

Kőváry László Szilágysomlyóról szólván még nem tudott e mondáról, de a jelek szerint a Báthoriak címerét is félreértette, mert a somlyói vár egyik bástyáján látható címerben három oroslánkörömöt vélt látni – a három sárkányfog helyett.<sup>35</sup> Márpedig a monda alapja a Szilágyságban is ez, mint ahogy a Bethlenek kígyós címerének magyarázatai is hasonló sárkányölő-típusú helyi mondákat hívtak életre Erdélyben (lásd: Bethlen, Nagybún, Alsórákos, Bethlenszentmiklós, Bonyha, Keresd).<sup>36</sup> A szilágysomlyói Púpos-hegy oldalában említett barlang népi elnevezése (Sárkánylyuk) is valójában már a monda része, nem pedig annak kiváltó oka. E monda legteljesebb szövegváltozatát a

---

<sup>30</sup> Az eredeti Ecsédi-lápról és e vidék hagyományos gazdálkodásáról: Morvay 1940.

<sup>31</sup> Barcsa 1900. 82. Nyilván Barcsa nyomán utal a mondára, illetve a hajdúnánási Vidiföld nevű határrész névmagyarázatára: Draviczky 1990. 14.

<sup>32</sup> Dankó 1973. 327.

<sup>33</sup> Dankó 1973. 327.

<sup>34</sup> P. Szathmáry 1886a. 806. Lásd még: P. Szathmáry 1886b. 2.

<sup>35</sup> Kőváry 1984. 366. – 1840.

<sup>36</sup> Lásd: Landgraf (szerk.) 1998. 199–201.; Magyar 2005a. 123–124.

tájegység monográfusa, Petri Mór gyűjtéséből ismerjük, akinek egy viszonylag ritka altípus formájában mesélték el.<sup>37</sup>

Az oltatlan mésszel elpusztított sárkány mondatípusa a magyar nyelvterületen Zalától a Barcaságig mintegy másfél tucatnyi szövegváltozatban ismert, és kétségkívül a magyar mondahagyomány archaikus rétegét képviseli.<sup>38</sup> Erdély belső vidékein eddig a Bethlen-kastélyról nevezetes Alsórákoson, továbbá szintén Dél-Erdélyben Halmágyon, Krizbán és Brassóban jegyezték fel.<sup>39</sup> A szilágysomlyói monda egy további variánsa Veress Endre Báthori Istvánról szóló regényes életrajzában tűnik fel, s noha maga a folklórtörténet a feljegyző által stilizált formában került papírra, mint kommentárjában jelzi, azt fiatalkori emlékei alapján hallomás után örökítette meg.<sup>40</sup>

Petri Mór Szilágysomlyó vármegyét bemutató monográfiájának negyedik kötetében – ugyancsak szilágysomlyói hagyomány alapján – e monda egy további változatát közli: e szerint egy a somlyói várban raboskodó halálra ítélt fogoly a várból egy jól irányzott ágyúlövessel pusztította el a Sárkánylyukban tanyázó fenevadat, és ezért kegyelmet nyert.<sup>41</sup> E történetvariáns először Pesty Frigyes helynévtárában tűnik fel, s noha a Báthoriak aktív szerepéről e mondaszövegben sem esik szó, sokat sejtető, hogy a sárkány áldozatai között a fejedelem lánya is ott szerepel.<sup>42</sup>

Mint népköltészeti téma mind az ATU 300 típusú tündérmeseként, mind pedig helyi mondai adaptációk formájában e szilágysomlyói hagyományokon kívül is elterjedt e tájegységen, ám a völcsöki Boldizsár-kút mondájában és a zálnoki sárkánykigyó elpusztításáról szóló történetben egyaránt nagy valószínűséggel az idézett somlyói hagyományok filiációjára ismerhetünk.<sup>43</sup> A mondakör utolsó történeti rétege pedig a szatmári hagyományok újabb rétegeként már Báthori Gábor alakjához köti az Ecsedi-láp sárkányának legyőzését.<sup>44</sup> E mondaváltozatok azonban már csak halvány emléket őrzik az eredeti történetnek, s mint folklóralkotások, a téma végső profanizálódását mutatják.

Bár más történelmi család és más fejedelmi család, érintőlegesen mégis szükségét érezzük utalni arra a tényre, hogy az Erdély történelmében hasonlóképpen központi szerepet játszó Bethlenek családi címermondája, illetve rész-

---

<sup>37</sup> Petri 1901. II. 233–234. Bogdán István elbeszélése 1900 körül.

<sup>38</sup> E narratív típus irodalmához lásd: Szendrey 1922. 60.

<sup>39</sup> Kőváry 1852. 147.; Pesty 1888. 15.; Román Akadémia kolozsvári Folklór Intézetének Archivuma Mg. 1919. d. – Faragó József gyűjtése, 1988.

<sup>40</sup> Veress 1937. 316.

<sup>41</sup> Petri 1902. IV. 578.

<sup>42</sup> Pesty Frigyes kéziratos helynévtára, 1864. Kraszna vármegye, 110. Közli: Magyar 2007a. 267.

<sup>43</sup> Magyar 2007a. 268–269.

<sup>44</sup> Ipolyi Arnold 1914-es folklórgyűjteményében szereplő mondaváltozat annyiban invariáns, hogy a 17. századtól a környéken birtokos Károlyi nemzetség egyik őséhez fűződik a történet, ám szintén az Ecsedi-láppal kapcsolatban (Ipolyi 1914. 500–501.; 2006. 835–836. – Lévai Lajos gyűjtése, 1855. (felsőbányai szájhagyomány nyomán).

ben eredethagyománya lényegében azonos a Báthoriak sárkányölő történetével. A Bethlenekkel kapcsolatban e monda vélhetőleg ugyancsak már évszázadok óta része a szájhagyománynak, bár először csak Kőváry László 1857-ben megjelent mondagyűjteményében tűnik fel (elbeszélésében a család egyik őse egy almával csalogatja elő rejtekhelyéről a kígyót).<sup>45</sup> E monda szinte minden esetben a család várain, kastélyain látható kígyós Bethlen-címerek hatására, illetve azok magyarázatául születtek, amit a Báthoriakhoz hasonlóan nyilvánvalóan maguk a Bethlenek is elősegítettek. A dél-erdélyi Alsórákoson az ottani Bethlen-kastély kapucímerének hatására több falubeli ház oromzatán – mint díszítő elem – kígyóornamentika is megfigyelhető. Ugyanitt egy helyi monda meséli el, hogy a Bethlen-ős a vidéket pusztító sárkánnyal egy mésszel kitömött állatot falatott fel, úgy pusztítva azt el.<sup>46</sup>

A Kis-Küküllő mentén, a bonyhai Bethlen kastély címeréről szintén „azt tartja a monda, hogy az utolsó gróf, Bethlen Ádám őse, Bethlen Elek udvarában volt egy halastó, s mellette volt egy kút. E körül élt egy kígyó, amelytől az emberek féltek, nem mertek a közelébe menni. Az öreg gróf az erkélyről figyelte a kígyót. Egy nap, amikor az erkélyen pihent, a kígyót meglátta, elkérte a puskáját, s meglötte. Hogy a gróf lelőtte a kígyót, a kastély címerének a kígyót választotta. Így lett a kastély címere a kígyó”.<sup>47</sup> A közeli Mikefalván ugyanezen mondat már a történetíró Bethlen Farkashoz fűzte egy adatközlő, és tudomása szerint e hőstettért kapta meg Izabella királynőtől e Kis-Küküllő menti domíniumot.<sup>48</sup> Ugyancsak e vidéken a bethlenszentmiklósi Bethlen-kastély címerének a látványa s a család ottani birtoklástörténete ihlette az ottani történetvariánsokat: a helyi szájhagyományban hasonlóképpen a gróf végez a falu melletti tóban élő fenevaddal, az egyik adatközlő szerint félig-meddig mágikus módon: ezüstgolyóval.<sup>49</sup>

A Nagy-Küküllő menti Nagybúnban ugyancsak a Bethlenek bethleni ágának létezett kastélya. Helyi sárkányölő történet e településen végzett folklórgyűjtéseink során is felszínre került,<sup>50</sup> sőt a bűni Bethlenek őséneke egy hasonló hőstette már Orbán Balázs monográfiájának is részét képezi: a közeli Magyarzsákok határában fakadó *Sárkány csorgója* nevű forrás névmagyarázata kapcsán.<sup>51</sup> A történet konklúziója is ugyanaz: a Bethlen-ős így jutott a nemességet jelentő címer és az uradalom birtokába. Az ugyancsak Segesvár környéki, javarészt századok lakta, ám magyar lakossággal is bíró Keresden az ottani Bethlen-kastély egyike Erdély legszebb reneszánsz építészeti emlékeinek. Az itteni eredetmonda

---

<sup>45</sup> Kőváry 1857. 153-154.

<sup>46</sup> Imreh Barna gyűjtése, 1968. In: Néprajzi Múzeum Ethnológiai Archívuma ltsz. 16383/43.

<sup>47</sup> Közli: Landgraf (szerk.) 1998. 201.; Magyar 2005a. 126.

<sup>48</sup> Magyar 2005a. 126.

<sup>49</sup> Magyar 2005a. 123.

<sup>50</sup> Saját gyűjtés, 2006.

<sup>51</sup> Orbán 1868. I. 156.

sokban rokonítható a bethlenszentmiklóssal, és a helyi folklórnak még a 21. század első éveiben is része volt.<sup>52</sup> Végül a Nagy-Szamos mentén, a család bethleni ágának törzsbirtokán a szájhagyományban a monda egy sajátos, invariáns változata is fennmaradt. Többnyire persze Bethlenben is a családős a mondabeli hős, akad azonban olyan népi olvasat is, miszerint a gróf egy disznópásztor vitte végbe a nevezetes tettet, ám busás jutalom ellenében a dicsőség végül is az uraságé maradt.<sup>53</sup>

A magyarországi sárkányölő hősök sora azonban e két nemesi család ősei-nél, illusztris tagjainál jóval számosabb. A magyar mondahagyományban maga Szent György lovag hasonlóképpen létező és a Kárpát-medencében is megfordult mondahős, aki a Balaton-felvidéken, a Fejér megyei Iszkaszentgyörgy határában, Pozsonyszentgyörgy mellett, az Alduna vidékén stb. győzi le és pusztítja el a vidéket rettegésben tartó félelmetes sárkányt. E hagyományok közül Mednyánszky Alajos feldolgozása által kivált a dél-bánsági redakció<sup>54</sup> vált széleskörűen ismertté, különösen azon lokális változat által, hogy a Szent György által levágott és a galambóci barlangba vetett sárkányfökből sarjadtak utóbb a mérges csipésű kolombácsi legyek. Ugyancsak a bánsági, dél-erdélyi – elsősorban román – folklór sárkányölő hőse az a Jorgován, akinek alakjában az antik Heraklész/Herkules él tovább más néven. Jorgován mondaköre Szent Györgyhöz hasonlóan nem korlátozódik csupán a sárkányölés hőstettére: táltos lova hátán az egyik hegyről a másikra ugrat, lovának patkónyoma megmarad egyes nevezetes sziklákon, egyetlen kardsuhintással leszeli egy hatalmas hegy tetejét stb.). Némiképp talányos, hogy Szent György hagyományköréből más magyar szentek legendáriumába nem került át a sárkányölés hőstette. Az egyedüli kivétel Szent László, ám az ő mondakörében is mindössze egyetlen egyházi ihletettséggű búcsúszentlászlói hagyomány utal arra, hogy a lovagkirály megölte a környéken garázdálkodó sárkányt.

Egy invariáns adat Károly Róbertet is úgy említi, mint aki végzett egy óriás-kigyóval. A Králjevics Márkóról szóló vajdasági gyűjtés pedig nyilvánvalóan a szerb folklórhagyományok átvétele. Sokkalta organikusabbak azok a történetek, melyek a Báthoriak és Bethlenek már említett hagyományaihoz hasonlóan egy-egy nemesi családős nevéhez fűzik a hősies cselekedetet. Ilyen név szerint is említett sárkányölő hős Nógrádban a Balassák őse, Szatmárban a Károlyi-ős, a székelyvéckei szájhagyományban egy Kornis gróf, Munkács környékén Koriathovics Tódor herceg, Biharban pedig Zólyomi Dávid és Bályoki Szilveszter. És hasonló hagyományok ismertek még Bódon András kuruc kapitányról, Brassó város egyik főbírájáról, a bürgezdi Géczik öséről is. A hagyománykör „profanizálódását” jelzi, hogy a sárkányölő típusú mondák többségében (me-

---

<sup>52</sup> Saját gyűjtés, 2008.

<sup>53</sup> Közli: Landgraf (szerk.) 1998. 199–201. – Balla Tamás és Orbán Mária gyűjtése, 1995.

<sup>54</sup> Mednyánszky 1829. 457–460.; Mednyánszky 1934. II. 32–34.

lyek immár a hagyománykör legújabb rétegét képezik) a fenevad elpusztítója nem előkelő rangú személy, hanem egy egyszerű ember: egy bátor katona, egy leleményes pásztor, egy erdész, avagy egy halálra ítélt rab. Több mondában pedig az szerepel, hogy az elrabolt lány szeretője, illetve egy bátor nő a szörnyeteg elpusztítója.

A félelmetes fenevad típusait illetően nagyfokú változatosságot mutat a magyar néphagyomány. Többségében persze rettegett sárkányról, illetve sárkánykígyókról esik szó, ám népes számú és az igaz történetekhez közelítő folklórszövegek szólnak egy a lábasjóságokat pusztító óriáskígyóról is. Egy Trencsén megyei monda az ottani Oroszlánkő vára kapcsán oroszlán formájú sárkányról tesz említést, Biharban egy hatalmas griffmadár, Biharban és a Szilágyságban egy vérmedve a lakosságot félelemben tartó fenevad. Egy 19. századi egerszóláti feljegyzés „szörnyeteg vadkan disznó” kapcsán közöl hasonló mondat, számos szövegben pedig mindössze egy pontosan meg nem határozott szörnyről/hatalmas állatról esik szó.

Jelentős eltérés mutatkozik a mondákban a vidéket rettegettségben tartó fenevad rejtkehelyét illetően is. A legkorábbi vonatkozó feljegyzések (Bethlen Farkas, II. Rákóczi Ferenc) a feneketlennek hitt Ecsedi-lápban tanyázó sárkányról szólnak. A beregi Szernye-mocsár és a dunántúli Hanság szintén egy lápi szörnyeteg búvóhelye. Más hagyományok egy hegyen/a havasokon, illetve egy nevezetes barlangban tanyázó sárkányról szólnak. Különleges mondavariánsoknak tekinthetők azok a folklórszövegek, melyek szerint a sárkány a várkastély vizesárkában, egy kútban, valamint egy templom, illetve tömlőc alatt tanyázik. A szörnyeteg számára kiszolgáltatott szüzek motívuma a néphagyományból számos helyi mondába is átkerült, s a sárkány emberevő voltán kívül legfélelmetesebb kártétele a víz elvétele, a kutak elapasztása.

A sárkányölő típusú mondák legfontosabb narratív motívumai értelemszerűen a fenevad megölését elbeszélő epizód részét alkotják. A Szent György-ábrázolások ikonográfiai egyöntetűségével (kard, lándzsa) ellentétben a folklórszövegekben a szörnyeteg legyőzése a legkülönbébb variánsokban jut kifejezésre. Szent György (vagy a sátánt eltipró Szent Mihály arkangyal) mintájára a sárkányölő hős persze a népmondákban is küzd lovagi fegyverzetrel (karddal, lándzsával, buzogánnyal), azonban minél alacsonyabb rendű a vakmerő vállalkozó, annál profánabb a fegyver fajtája is (balta, kasza, furkósbot). Számos mondában a puska, illetve megszentelt/mágikus puszkagolyó által sikerül elpusztítani a szörnyeteget.

A sárkányölő típusú mondák külön csoportját alkotják azok a folklórszövegek, melyeknek az a lényege, hogy a hatalmas erejű fenevadat valamilyen csellel pusztítják el. Több mondaszöveg is arról szól, hogy tűz vagy füst által, egy tükör segítségével, a szörnyeteg megrészegítésével, vagy valamilyen leleményes szerkezet által. Mindegyiknél elterjedtebb az a típus, amelyben arról esik szó, hogy a sárkány mohóságát fordítják a fenevad ellen. Mielőtt azonban az

oltatlan mésszel elpusztított sárkány mondatípusának helyi variánsait és magyar redakcióit számba vennénk, néhány nemzetközi előfordulására is felhívjuk a figyelmet. E külhoni példák sorában az egyik legismertebb és legnevezetesebb Krakkó alapítási mondája. E délkelet-lengyelországi hagyomány, amely a Wawel-hegy egyik üregében, a Sárkány-barlangban tanyázó fenevad Krak fejedelem általi cseles elpusztítását beszéli el, először a magyarországi Csanád-monda megfogalmazásával egy időben, a 12. század elején tűnik fel a *Chronica Polonorum* lapjain, s a középkor folyamán a történetíró Jan Długosz és Marcin Bielski is említette egy-egy művében. A krakkói Sárkány-barlang (Smocza Jana) helynév először 1551-ben az említett Bielski *Kronika wszystkiego swiata* című munkájában szerepel. A felsorolt források a történet elbeszélésekor egységesen mint Krakkóban és környékén honos szájhagyományra utalnak, s a mondat a 19–20. századi folklórgyűjtések is megörökítették.<sup>55</sup>

E lengyel monda ismerete a magyar kultúrtörténetben a 17. század elejétől adatolható, minthogy Szepsi Csombor Márton 1620-ban Kassán megjelent *Europica Varietas* című útleírásában, a *Silesia* című fejezetben maga is lejegyezte azt:

„CRACKO (Krakkó). Lengyel Országának szép kies helyen valo Metropollya, Kiraly lako helye, mellette az nagy Viszla vize mely az derek varost az Sido és Casimir neuő varostol egy fa hiddal különbözteti és valaztya el. Erős kö kerítése gyakor bastyackal vagon de czak szinten egy szer, arokia semminek nem io, az házak szép iratosok ne[ne]ne. Névezetet vöt egy Crakus nevő Nemes embertől. Mert régen az hol mostan az var vagon czak egy pusztá hegy volt, az varos helyen penigh egy roszt falu, abban az hegyben nagy üresség vagon, ugy hogy egygüt ha be megyen ember más oldalan viszontag ki mehet, ez rut szörnyü lyukban lakot egy nagy Sarkany (kinek formaiára az várban mostis egy rész czatorna vagon epitetue/ mindennap az közel valo tartománybelieknek eledelt kellet szerezeni az Sarkannak, és midön nagy sok barmokat im[m]ar meg eméztette volna, á közel léuő fálukbol embereket kezdet volt ragadozni, azonközben egy Crakus nevő nemes ember az ő jobbagýnak allapattyat meg keserüluén, modot keresse benne, miképen az sarkant el vesztethetne. Az Daniel Prophetanak azért cselekedeti szerint, ki öis Dan[ielis] 4 el vesztette vala a Babilioniai Istent az nagy Sarkant, vön az Crakus Saletromot, fenyő viaszt, kénkövet, és egyéb affele geriedező természetü szerszámokat, öszve cinála, az börit egészlen egy Iuhnak le vonata, abban töltötte az tüzes szerszámokat el vetette az sarkany lyuknak eleibe, amaz rágatta az juhót és egyszers-mind el nyelte, kezdet az gyomrába az oltatlan mész kénkő és saletromos szerszám geriedezeni, ki futot á Sarkany és midön az Viszla vizében szomjuságot akarna oltani, annak inkab be[ne]ne meg gerit, és nagy hirtelenséggel az tűz miatt gyomra két féle szakadot és meg holt. Vgy kezdették volt osztan

---

<sup>55</sup> Matusiak 1898. 290.; Siemieński 1975.; Ivanov 1984. 125–127.; Snopek 1988. 18.



egy Castelyt építeni á hegyen ahol most az var vagyon és neveztek ez ember nevéül Crackonak.”<sup>56</sup>

A délkelet-lengyelországihoz hasonlóan intenzív magyar-morva kulturális és gazdasági kapcsolatok miatt nagy valószínűséggel hatott a tárgyalt mondatípus honi ismeretére és elterjedésére a brünni mondahagyomány is, amely e morva városban már a 15. századtól egységes és máig változatlan szüzsével ismert: a város határában élt és a lakosságot rettegésben tartó sárkányt egy vándor mészároslegény pusztította el egy ökör bendőjébe varrt oltatlan mésszel.<sup>57</sup> A retteget fenevad (valójában egy preparált krokodil) a nagyszámú középkori analógia alapján korántsem társtalan relikviaként ma is a brünni városháza óratornya alatti átjáróban van kifüggesztve, s amit a régi idők tanújaként már a 15-16. századtól dokumentálhatóan a városházán őriztek.<sup>58</sup>

E mondatípusnak egy további, nyugat-európai előfordulása is ismert. Az Ibériai-félszigeten, a spanyol néphagyománynak markáns része a „malénai gyík” (lagarsto de la Malena) mondája. Az andalúziai történet szerint e fenevad az ottani Jaén városának Malena (vagy Magdaléna) nevű negyedében egy kútban lakott, és a víz megvonásával büntette a helyieket, ha nem vittek neki elég élelmet. Akárcsak Brünnben, a monda szerint itt is egy vándorlegény végzett vele oltatlan meszes csalétekkel. A mondahagyomány fennmaradására az andalúziai városban is jótékony hatást gyakorolt az, hogy a szörnyeteg kitömött bőrét sokáig a helyi San Ildefonso-templomban őrizték, bár ma már csak a Malena kútja mellett kifaragott képmása emlékeztet rá és mondájára. A nagy földrajzi távolság ellenére feltételezhető némi genetikai kapcsolat a brünni és jaéni hagyományok között, hiszen a már említett párhuzamokon kívül a monda egyik ritka, sajátos változatát is mesélték mindkét településen: a vándorlegény nem oltatlan mésszel, hanem tetőtől-talpig tükörbe öltözve téveszti meg és győzi le a szörnyeteget.<sup>59</sup>

A jelzett nemzetközi példák ellenére az oltatlan mésszel elpusztított sárkánykigyó története nem szerepel Stith Thompson egyébként rendkívül alapos motívumindexében.<sup>60</sup> Az első magyar mondakatalógus-vázlatban mindazonáltal már ott található, igaz Szendrey Zsigmond mindössze két előfordulását (Brassó és Szilágysomlyó) jelzi az 1922-ig rendelkezésére álló etnográfiai irodalom ismeretében.<sup>61</sup> A 20–21. századi folklórgyűjtések azonban e monda viszonylag széleskörű ismeretét tárták fel, s noha mint narratív típus továbbra is ritka és sok

---

<sup>56</sup> Szepsi Csombor 1620. 392–394.

<sup>57</sup> Pesty 1888. 15.; Šrámková – Sirovátka 1982. 160.; *Brünni Magyar Futár* 2005. 1. szám, 19.

<sup>58</sup> <http://wangfolyo.blogspot.com/2009/11/sarkanyjaras.html> (letöltés: 2012. 11. 03.).

<sup>59</sup> <http://wangfolyo.blogspot.com/2009/11/sarkanyjaras.html> (letöltés: 2012. 11. 03.).

<sup>60</sup> Thompson 1955–1958. I–VI. Mind a „dragon”, mind pedig a „lime” címszó alatt is más narratív típusok szerepelnek.

<sup>61</sup> Szendrey 1922. 60. Mint mondatípusnak Szendrey a *Mésszel elpusztított sárkány* típuscímet adta.

tekintetben archaikus jellegű folklóralkotásként hat, már csak földrajzi elterjedtsége miatt is a magyar mondahagyomány nemzetközi viszonylatban is párját ritkító gazdagságát mutatja.

Jelenlegi ismereteink szerint a magyar folklórbán a tárgyalt mondatípus 22 szövegváltozata került elő, mely mondaszövegek 12 egymástól független helyi hagyománykört fednek: azaz e történet a Kárpát-medencében tucatnyi helyen helyi mondaként, lokális hagyományként szerepel – többnyire történeti mondai, esetenként hiedelemmondai árnyalatú megfogalmazásban. Kronológiailag az első magyarországi híradások viszonylag késeinek mondhatók, hiszen csak a 19. század közepétől adatolhatók. A legkorábbi a Kőváry László által 1852-ben leírt brassói monda,<sup>62</sup> amely nagy valószínűséggel azonos azzal, amire Pesty Frigyes Brassó vidéki hagyományként utal.<sup>63</sup> Még szintén 19. századi feljegyzések, ám nyilvánvalóan sokkal régebbiek azok a szilágysági mondák, melyek a Báthoriak ottani – szilágysomlyói – birtokközpontjával összefüggésben, alapítási mondaként, illetve cimermondaként honosodtak meg.<sup>64</sup> A többi jelenleg ismert adat már a 20. század második felében, illetve a 21. század elején került felszínre, részint a magyar mondaanyag tudományos rendszerezésének előfeltételét jelentő intenzív folklórgyűjtések és archívumépítés eredményeképpen.<sup>65</sup>

Noha a magyar előfordulások sorában kimutatható néprajzi recepciója csak a leginkább történeti jellegű szilágysomlyói és alsórákosi mondáknak van (a Báthoriakhoz és a Bethlenekhez fűződő hagyományként), e narratív típus földrajzi eloszlása a magyar nyelvterület egésze kivetítve viszonylag egyenletes képet mutat. Bár az kétségtelen, hogy már csak a jelzett erdélyi fejedelmi családok eredetmondáinak örökségeként is az előfordulások között az erdélyi és partiumi gyűjtőpontok vannak többségben: a délkelet-erdélyi Brassó,<sup>66</sup> Halmágy,<sup>67</sup> Alsórákos<sup>68</sup> és Krizba,<sup>69</sup> valamint a partiumi részeken Szilágysomlyó,<sup>70</sup> továbbá a szatmári Kaplony<sup>71</sup> és Kocsord.<sup>72</sup> E mondat feljegyezték a

---

<sup>62</sup> Kőváry 1852. 147.

<sup>63</sup> Pesty 1888. 15.

<sup>64</sup> Kussajos 1886. 3–4.; Petri 1901. II. 233–234. E monda feldolgozásai, illetve későbbi említései: Mikszáth 1890. 60.; Jókai (főszerk.) 1901. 126.; Hary 1928. 30.; Veress 1937. 60.; *Szilágysági magyarok* 1999. 590–591.; Magyar 2007a. 266–267.

<sup>65</sup> Magyar 2005b; Uő, 2007b.

<sup>66</sup> Kőváry 1852. 147.; Pesty 1888. 15.

<sup>67</sup> A Román Akadémia kolozsvári Folklór Archívuma (AFAR) Mg. 1919 II. d. – Faragó József gyűjtése, 1968. Lásd még: Magyar Zoltán Archívum 10510.

<sup>68</sup> Néprajzi Múzeum Ethnológiai Archívuma Itsz. 16383/43. – Imreh Barna gyűjtése, 1968. E folklórszöveget közli: Magyar 2006. 124.; Magyar 2011a. I. 276. További alsórákosi szövegváltozatok: Magyar 2011a. I. 276., 276.

<sup>69</sup> Seres András lappangó kéziratos gyűjtése, 1970-es évek.

<sup>70</sup> A monda előfordulásainak felsorolásához lásd a 37. számú jegyzetet.

<sup>71</sup> Babeş-Bolyai Egyetem Magyar Intézetének Kézirattára D–215/28., 84., 84. – Pete-Komáromy Sára gyűjtései, 2006.; [www.kaplony.ro/node.hu](http://www.kaplony.ro/node.hu).

<sup>72</sup> Erdész 1995. 24. – Ferenczi Imre gyűjtése.

Kiskunságban (Kiskunhalason),<sup>73</sup> továbbá a szintén az alföldi nagyrégióba tartozó zempléni Felső-Bodrogeközben (Bodrogszentmárián) is.<sup>74</sup> A felföldi részekről a tárgyalt mondatípus két esztétikailag figyelmet érdemlő szövegváltozata került elő: a borsodi Bükkaranyosról,<sup>75</sup> továbbá a magyar-szlovák nyelvhatáron fekvő gömöri Sajóházáról.<sup>76</sup> A három dunántúli szövegváltozat egyaránt Göcsejből származik, sőt bár három különböző – ám egymáshoz közel fekvő – településről (Pálfiszeg,<sup>77</sup> Nagylengyel,<sup>78</sup> Babosdöbréte<sup>79</sup>) lettek feljegyezve, ugyanazon helyi hagyományra utalnak, amely a nagylengyeli templom alapítási mondájaként ismert a környéken.

Az alsórákosi monda Imreh Barna volt alsórákosi református lelkész *Alsórákos története* című művében szerepel első ízben, s minthogy e máig kéziratos monográfia 1968-ban készült el, a folklórszöveg feljegyzése értelemszerűen az ezt megelőző évekre-évtizedre tehető – adatközlője egy 1885-ben született helybeli asszony volt.<sup>80</sup> E mondaváltozat, amely az évtizedekkel későbbi helyi gyűjtések fényében meglehetősen egységes, állandósult szüzsét képvisel, a típus majd minden meghatározó motívumát tartalmazza:

„A Bethlen grófok őse kocsis volt. A vár a Teleki grófoké volt. A vár vizében élt egy sárkánykígyó, mely minden nap megevett egy juhot. Az udvari kocsis fogadkozott urának, hogy ő megöli a sárkánykígyót. Teleki azt felelte, hogy: „Ha elpusztítod, fele grófságom a tied!” A kocsis megnyúzott egy júhot, bőrét kitöltötte oltatlan mésszel, s visszavarrta jühformára. A sárkánykígyó elnyelte, de a felforrott mész széjjelpattantotta. A kocsis grófságot s kígyós címet kapott.”<sup>81</sup>

Ha a hagyományanyag egészét tesszük vizsgálat tárgyává, e narratív típus jellemző jegyei még plasztikusabban rajzolódnak ki, ugyanakkor számos lokális variáns, helyi specifikum is egy ilyen összehasonlító folklorisztikai áttekintés által válik szemléletessé. Mint azt a tanulmány végén közölt táblázat is mutatja, a ma ismert 22 mondaváltozat szövegközpontú elemzését hét fő epikai csomópont, illetve meghatározó motívum alapján végeztük el, s a továbbiakban ezek tanulságait, megfigyeléseit ismertetjük.

---

<sup>73</sup> Néprajzi Múzeum Ethnológiai Archívuma ltsz. 12969/109. – Nagy Czirok László gyűjtése, 1961.

<sup>74</sup> Magyar 2009. 142–143.

<sup>75</sup> Néprajzi Múzeum Ethnológiai Archívuma ltsz. 2374/35. – Szoboszlai Istvánné gyűjtése, 1951. Hivatkozik rá a magyar kígyó kultuszról írt monográfiájában Erdész Sándor is (Erdész 1984. 112.).

<sup>76</sup> Magyar–Varga 2006. 140–141.; Magyar 2011b. 210.

<sup>77</sup> Néprajzi Múzeum Ethnológiai Archívuma ltsz. 6305/25. – Szentmihályi Imre gyűjtése, 1958.

<sup>78</sup> Magyar 2006a. 120. – Bosnyák Sándor gyűjtése, 1989.

<sup>79</sup> Néprajzi Múzeum Ethnológiai Archívuma ltsz. 2699/13. – Szentmihályi Imre gyűjtése, 1951.

<sup>80</sup> Tercilla Istvánné Dimény Mária nevű idős asszony.

<sup>81</sup> Néprajzi Múzeum Ethnológiai Archívuma ltsz. 16383/43. – Imreh Barna gyűjtése, Nyomtatott formában: Magyar 2006. 124.; Magyar 2011a. I. 276.

A hagyománykör egészen belül is elsődleges jelentőséggel bír a monda szereplőinek a kiléte. Mint azt már korábban is jeleztük, e mondatípus magyar redakcióinak legkorábbi rétegét a sárkányölő hős személyében nemesi (fejedelmi) öst szerepeltető folklórszövegek alkotják. Ilyen mindenekelőtt a két 19. századi szilágysomlyói mondaszöveg, melyekben a Báthoriak őseként egy Bátor nevű helybeli legényről tétetik említés, továbbá az alsórákosi hagyományok többsége, melyek az ott birtokos Bethlen családhoz kötődnek. A közölt, Imreh Barna-féle szövegváltozatban a Bethlen-ős mint a Telekiek szolgálatában álló kocsis szerepel, a recens gyűjtésekben pedig Betlehem Samut, illetve egy közelebbről meg nem nevezett Bethlen grófort említenek. Konkrét név ezen kívül csupán a Nagy Czirok László gyűjtötte kiskunhalasi folklórszövegben tűnik fel (egy Keresztúri nevű ember). A mondaszövegek egy jól körülhatárolható csoportjában pásztorokról (öreg juhászról, öreg magyar juhászról, pásztorlegényről esik szó), köztük ama memorát jellegű sajházi elbeszélésben, melyben az egész életét pásztorként leélő és tudós pásztor hírében álló mesemondó, Darmo István a juhnyájában kárt okozó „nagy kígyó” elpusztítását tulajdon apjával és nagybátyjával hozta összefüggésbe. Darmo István egyik klasszikus szépségű, fabuláttá érett történetére<sup>82</sup> emlékeztet a bükkaranyosi monda, melyben egy halálra ítélt katona pusztítja el a község temploma alá befészkelte sárkányt a jól ismert csellel. A hős nők mondabeli népes csoportját gyarapítják a göcseji mondaváltozatok, melyekben a babosdöbrétei uraság szentéletű szolgájáról, illetve egy közelebből meg nem nevezett asszonyról esik szó. Több szövegváltozatban pedig vagy nem tétetik említés a sárkányölő személyéről, vagy a bátor tette vállalkozó falusiak mint kollektív hősök szerepelnek a történetben.

A nép életét megkeserítő kártékony fenevadról azonban értelemszerűen minden folklórszövegben szó esik, hiszen az ő elpusztítása áll az epikus folklóralkotás centrumában. A szörnyeteg pontos megjelölését illetően azonban a mondaszövegek korántsem egységesek: leginkább sárkányt, sárkánykígyót, valamint nagy kígyót, óriás méretű kígyót emlegetnek. A Petri Mór által közölt mesei színezetű szilágysomlyói változatban a sötét erők mondai princípiumaként a tündérmesékből ismert „hétfejű sárkány” szerepel, míg a kocsordi mondában sárkányként az Ecsedi-láp és a Szernye-mocsár környékén zomok néven is emlegetett egyfejű, kígyószerű szörnyeteg tűnik fel.<sup>83</sup> Társtalan helyi variáns a kaplonyi Kígyósi-ér névmagyarázó mondája, melyben következetesen két hatalmas kígyót emlegettek az adatközlők.

A fenevadtól elszenvedett károk fajtái a mondákban ugyancsak meglehetősen széles skálán mozognak. Többnyire különféle négy lábú haszonállatok (juhok, lovak, tehének, hizott ökrök, disznók, kismalacok) pusztulnak el áldozati járandóságként vagy a sárkány garázdálkodása következtében. Számos monda

<sup>82</sup> Magyar–Varga 2006. 139–140.; Magyar 2011b. 209–210.

<sup>83</sup> A zomokhoz fűződő néprajzi hagyományokról részletesen: Erdész 1984. 98–112.

szól arról, hogy a sárkány az embereket is pusztította, különösen a gyerekeket kellett féltetni tőle. A Petri Mór-féle szilágysomlyói és az egyik kaplonyi szövegváltozat szerint a sárkány megölésére induló katonákkal is végzett, és rettegett réme volt az egész környező vidéknek. Tündérmesei árnyalatú (lásd: ATU 300) az a Brassó-vidéki, valamint nagylengyeli folklórszöveg, amely a szörnyetegnek áldozati adományul rendszeresen kiszolgáltatót szüzlányok és fiatalasszonyok narratív motívumát is magába foglalja.

E mondatípus központi motívuma a sárkány elpusztításának a módja, az oltatlan mész „rejtekhelyét” illetően azonban ugyancsak mutatkoznak eltérések. A folklórszövegekben többnyire tehén, borjú, hízott ökör, valamint bárány tűnik fel ilyen szerepkörben, de szórványosan szó esik malacról, nyúlról, valamint közelebbről meg nem jelölt vadállatokról, illetve kisebb állatokról is. A mondatípuson belül markáns táji változatot képviselnek a göcseji folklórszövegek, ugyanis azokban nem valamely állat bőrébe, gyomrába, hanem frissen sütött cipókba és zsömlékbe rejtett oltatlan mésszről esik szó. A monda végkifejlete szempontjából logikus narratív motívum, hogy a szövegek egy részében a családok részét képezi az élelem mellé egy dézsában/cseberben/sajtárban odatett víz is. Lényegében ugyanezt a megoldást képviseli a sajházi monda is, mely szerint direkt egy forrás mellé teszik a szörnyetegnek szánt csalétket. Közvetve az alsórákosi, a halmágyi, valamint a szilágysomlyói mondaszövegek is utalnak a két folklórelem szoros összefüggésére, hiszen azokban a sárkány végül is a szomszédos folyó (Olt és Kraszna) vizétől pusztul el.

A sárkányölő hős megérdemelt jutalmának motívumát a magyar folklórszövegeknek mindössze alig fele tartalmazza. A nemesi címermondák, alapítási mondák értelemszerűen igen, többnyire összekapcsolva a birtokadományt és a kígyós/sárkányfogás címer eredetét. Birtokadományról ezen kívül mindössze az egyik göcseji mondában esik szó: ott száz hold föld illeti meg hőstettéért a leleményes szolgálat. A kaplonyi mondákban busás pénzösszeg a jutalma a sikerrel járó helyi pásztoroknak, míg a halálra ítélt katona az óriáskígyó elpusztításának következtében menekül meg akasztófától és válik újra szabaddá.

A mondák egy részében a mondai helyszín is meghatározott szereppel bír. Az esetenként beszédes helynevek formájában szublimálódott hagyományok mindannyiszor a szörnyeteg lakhelyére, búvóhelyére utalnak. Ilyen földrajzi név a szilágysomlyói Sárkánylyuk és a Púposhegy (mely alá temetik), a babosdöbrétei Sárkányrét, továbbá a kaplonyi Kígyósi-ér. Brassói hagyomány szerint a Cenk-hegy sziklahasadéka, DarMO István szerint pedig a karsztos Pelsőci-hegy volt a szörnyeteg tanyája. A göcseji mondák erdőt, illetve egy odvas fűzfát említenek. A Kígyósi-érhez hasonlóan viszonylag gyakori az arra történő utalás, hogy a sárkány tavakban, holtágakban tanyázik előszeretettel: Alsórákoson a várkastély vizesárkában, illetve az Olt-szorosban a két Tepő közötti részen, a bodrogszentmáriaiak szerint a Latorca holtágában, a kocsordiak szerint az Ecsedi-lápban, és a község határában található tóban a kiskunhalasi és

a halmágyi mondák tanúsága szerint is. Faragó József halmágyi adatközlője úgy vélte, hogy a közeli Sárkány falu neve is e hagyományokból ered.

Ez tehát az, ami a tárgyalt mondatípus hagyományvilágának alaprétegéhez tartozik. Esetenként azonban a folklórszövegek tanúsága szerint egyéb epizodikus részletek, narratív motívumok is részét képezhetik. A Kussajos Pál által versbe foglalt szilágysomlyói mondának az is hangsúlyos eleme, hogy a sárkány fegyver által sebezhetetlen, és ezért volt szükség az oltatlan meszes cselre. A már többször citált másik szilágysomlyói változat népmesei árnyalatát erősíti az is, hogy a Báthoriak őse egy tündérlány kezéért vállalkozik a sárkánnyal megvívandó küzdelemre, s noha megölni eleinte ő sem tudja, a fenevad állkapcsából kitört három sárkányfog válik fő attribútumává a Báthori-címernek. A bukkaranyosi monda társtalan motívuma az, miszerint a sárkány az ottani templom alatt él, és a templom épülete összeroskad, amikor a vadállat kimászik alóla. A kaplonyi mondák szerves része, hogy a két szörnyeteg garázdálkodását hírül véve a király, illetve Károlyi Sándor gróf doboltatja ki, hogy a kígyók elpusztítására bátor vállalkozókat keres, s utóbb a pásztorok megérdemelt jutalmukat is tőlük nyerik el. A monda szerint a földesúr által adott jutalom egy részéből épült a nagylengyeli templom, mely utóbbi hagyományt az hitelesíti, hogy az egyház tornyának keresztjén megmintázására került az alapító által elpusztított kígyó.<sup>84</sup>

## Irodalom

Bálint Sándor

1974 Szent György kultuszának maradványai a hazai néphagyományban. *Ethnographia* 85. 212–230.

Barcsa János

1900 *Hajdú-Nánás város és a hajdúk történelme*. Hajdúnánás.

Borovszky Samu (szerk.)

1908 *Szatmár vármegye és Szatmár-Németi*. Budapest.

Budai Ferenc

1804–1805 *Magyar Ország polgári históriájára való Lexicon* I–III. Nagyváradon.

Dankó Imre

1973 Egy történeti mondánk vándorlása. *Ethnographia* 84. 325–331.

Dömötör Ákos

1988 *Magyar népmesekatalógus 2. A magyar tündérmesék típusai (AaTh 300–749)*. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

Draviczky Imre

1990 *Hajdúnánás földrajzi nevei* I. Hajdúnánás

---

<sup>84</sup> E hagyományokról bővebben: Magyar–Hála 2012.

- Dumézil, G.  
 1968–1973 *Mythe et Épopée* I–III. Paris: Gallimard.  
 1986 *Mítosz és eposz*. Budapest: Gondolat.
- Eliade, M.  
 1993 *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest.
- Erdélyi János  
 1951 *Magyar közmondások könyve*. Pest.
- Erdész Sándor  
 1984 *Kígyókultusz a magyar néphagyományban*. (Studia Folkloristica et Ethnographica 12) Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék.
- Érszegi Géza (szerk.)  
 2001 *Árpád-kori legendák és intelmek. Szentek a magyar középkorból* I. Budapest: Osiris Kiadó.
- Hary Márton  
 1928 A Báthory-család regéje. *Cimbora* 9. 30.
- Ipolyi Arnold  
 1854 *Magyar Mythologia*. Pest.  
 1914 *Ipolyi Arnold népmeseegyűjteménye*. (Szerk.: Kálmány L.) (Magyar Népköltési Gyűjtemény XIII) Budapest.  
 2006 *A tengeri kisasszony. Ipolyi Arnold kéziratossal folklórgyűjteménye egész Magyarországról 1846–1858*. Közreadja Benedek K. (Magyar Népköltészet Tára VI) Budapest: Balassi Kiadó.
- Ivanov, V.  
 1984 *Nyelv, mítosz, kultúra*. Válogatta, szerkesztette és az utószót írta: Hoppál M. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Jókai Mór (főszerk.)  
 1901 *Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képben XX. kötet. Délkeleti Magyarország: Erdély és a szomszédos hegyvidékek*. Budapest.
- Kandra Kabos  
 1897 *Magyar mythologia*. Eger.
- Kelemen Lajos  
 1926 Egy erdélyi sárkányölő a XVIII. században. (Népi sárkányhit.) *Ellenzék* 71. 10.
- Kőváry László  
 1852 *Erdély régiségei*. Pest.  
 1854 *Erdély nevezetesebb családai*. Kolozsvártt.  
 1984 *Tájképek utazási rajzokban*. Válogatta, a bevezetőt és a jegyzeteket írta Bálint J. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.
- Kussajos Páll  
 1886 Az utolsó sárkány. Néprege. *Szilágy-Somlyó* 13. 3–4.



- Landgraf Ildikó (szerk.)  
 1998 „Beszéli a világ, hogy mi magyarok...” *Magyar történeti mondák*. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.
- Lóvei Pál  
 1987 A Sárkányrend fennmaradt emlékei. In: Marosi E. – Wehli T. (szerk.): *Művészet Zsigmond király korában I.* Budapest, 148–179.
- Luby Margit  
 1985 *Népmondák Szabolcs-Szatmárból.* (Folklór és etnográfia 21) Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék.
- Madas Edit (szerk.)  
 1990 *Jacobus de Voragine: Legenda aurea*. Budapest: Officina.
- Magyar Kálmán  
 1973 A Báthoriak sárkányölő hagyománya. *Somogyi Múzeumok Közleményei I.* 117–131.
- Magyar Zoltán  
 2005a *Népmondák a Kis-Küküllő mentén*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó.  
 2005b A magyar történeti mondák katalogizálásának kérdései. In: *Ethno-Lore XXII.* (Szerk. Vargyas G. – Berta P.) Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete, 345–386.  
 2006 *Szent György a magyar kultúrtörténetben*. Budapest: Kairosz Kiadó.  
 2007a *A Szilágyság mondahagyománya.* (Magyar Népköltészet Tára VII) Budapest: Balassi Kiadó.  
 2007b Adottságok és lehetőségek a történeti mondák rendszerezésében. In: *Ethno-Lore XXIV.* (Szerk.: Vargyas G. – Berta P.) Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete, 51–88.  
 2009 *A rétiember. Bodrogi közeli népi elbeszélések*. Dunaszerdahely: Lilium Aurum Kiadó.  
 2011a *Erdélyi népmondák I–II.* Marosvásárhely: Mentor Kiadó.  
 2011b *Bebek juhász kincse. Népmondák Rozsnyó vidékén.* Dunaszerdahely: Lilium Aurum Kiadó.
- Magyar Zoltán – Hála József  
 2012 Az oltatlan mésszel elpusztított sárkány. Egy alsórákosi monda népi hagyományköre. In: *Ethno-Lore XXIX.* (Szerk.: Bági A.– Sárkány M.) Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete, 313–342.
- Magyar Zoltán – Varga Norbert  
 2006 *Három szem klokočka. Egy gömöri pásztor hiedelemvilága és történetei.* Budapest: Gondolat Kiadó–Európai Folklór Intézet.
- Matusiak, Simon  
 1898 A lengyel nép élete. In: *Az Osztrák–Magyar Monarchia irásiban és képművészetében XVI.* Budapest: Magyar Királyi Államnyomda, 248–373.
- Mednyánszky Alajos  
 1829 *Erzählungen, Sagen und Legenden aus Ungarns Vorzeit.* Pesth.

- 1832–1834 *Elbeszélések, regék 's legendák a' magyar előkorból* I–II. Pesten.
- Mikszáth Kálmán  
1890 *Magyarország lovagvárai regékben*. Budapest.
- Móra Ferenc  
1982 *Sokféle. Utazás a föld alatti Magyarországon*. Budapest.
- Morvay Péter  
1940 Az Ecsedi-láp vidékének egykori állattartása és pásztorélete.  
*Ethnographia* LI. 123–142.
- Müller, F.  
1885 *Siebenbürgische Sagen*. Wien: Hermannstadt.
- Nagy Iván  
1857–1867 *Magyarország családai cízmerekkel és nemzékrendi táblákkal* I–XIII. Pest.
- Orbán Balázs  
1868–1873 *A Székelyföld leirása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismereti szempontból* I–VI. Pest–Budapest.
- Ó Súilleabháin, S. – Christiansen, R. T.  
1963 *The Types of the Irish Folklore*. (Folklore Fellows Communications 188.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Pesty Frigyes  
1888 *Magyarország helynevei történeti, földrajzi és nyelvészeti tekintetben*. Budapest.
- Petri Mór  
1901–1904 *Szilágy vármegye monographiája* I–VI. Zilah.
- Petrolay Margit. W. (szerk.)  
1942 *Arany Legenda*. (Válogatta, fordította és előszóval ellátta W. Petrolay M.) Budapest: Officina.
- Rákóczi Ferenc  
1985 *Emlékiratok*. Fordította és az utószót írta Vas István. A jegyzetek és az előszó Hopp Lajos munkája. Budapest.
- Röhrich, L.  
1981 Drache, Drachenkampf, Drachentöter. In: Ranke. K. (Hrsg.): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 3. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 787–820.
- Schweitzer, B.  
1922 *Herakles*. Tübingen.
- Sebes Katalin (szerk.)  
1982 *A Báthoriak kora*. Válogatta, sajtó alá rendezte és az utószót írta Sebes K. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- Sébillot, P.  
1904–1906 *Le Folklore de France* I–III. Paris.

- Simieński, L.  
1975 *Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawn.
- Snopek, J. (szerk.)  
1988 *Alvó lovagok. Legyel regék és mondák*. Válogatta, összeállította, az előszót és a jegyzeteket írta J. Snopek. Budapest: Móra Kiadó.
- Šramková, M. – Sirovátka, O.  
1982 *Brněnské kolo a drak. Pověsti z Brna*. Brno: Blok.
- Szathmáry Károly. P.  
1886a A Báthoriak bölcsője. *Vasárnapi Ujság* 803–806.  
1886b Báthori István bölcsője. *Budapesti Hirlap* december 12. 1–2.
- Szendrey Zsigmond  
1922 Magyar népmonda-típusok és tipikus motívumok. *Ethnographia* XXXIII. 45–64.  
1925 Zemplén vármegyei néphagyományok. *Zempléni Ujság* 7. szám, 2–20.  
1928 Szatmár megye hagyományai. *Ethnographia* XXXIX. 27–38.
- Szepsi Csombor Márton  
1620 *Europica Varietas*. Kassa: Festus János.
- Szabó Zsolt (szerk.)  
1999 *Szilágysági magyarok*. Bukarest–Kolozsvár: Kriterion Könyvkiadó.
- Szirmay Antal  
1810 *Szatmár vármegye fekvése, történeti és polgári esmérete* I–II. Buda.
- Thompson, Stith  
1955–1958 *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. I–VI. Copenhagen–Bloomington: Rosenkilde and Bagger–Indiana University Press.
- Uther, H.-J.  
2004 *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. (Folklore Fellows Communications 284–286.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Veress Endre  
1937 *Báthory István király*. Budapest.

*Hiedelmek jóról, rosszról*



„Rossz madár” (*muu šubuun*) – a burját hiedelmek vámpírja

Hoppál tanár úr sokat foglalkozott a burjátok sámánizmusával és hiedelemvilágával. Neki és munkatársainak, így Aranyosi Évának köszönhetően a burjátok újjáéledő „sámánágáról” mind a magyar, mind a nemzetközi tudomány sok új terep-adattal gyarapodott.<sup>1</sup>

Az alábbi rövid tanulmányom egy hosszabb lélegzetű munka részét alkotja, melynek célja a mongol népek sámánizmushoz, néphithez és a buddhizált népi vallásossághoz kapcsolódó mitológiájának új összegzése. E vállalkozás két okból is időszerű, az egyik a hatalmas mennyiségű, újonnan publikált szöveg feldolgozása, a másik, az ezredforduló környékéről datálható új elemek és rendszerek megjelenése a különböző hátterű mongolság hiedelemvilágban és vallásos gyakorlatában. Korábban kiadtam egy, a mongol népek népvallásának (és sámánizmusnak) szentelt munkát,<sup>2</sup> melynek megjelenése óta nagyon jelentősen bővültek a hozzáférhető források.

A jelen tanulmányban bemutatásra kerülő jelenség jól ismert a mongol, és azon belül is elsősorban a burját népek hiedelemvilágából, aitológiai mitikus hagyományából. A burjátok a legészakibb, a sok réshangnak, a nem elsőszótagi redukció hiányának és a laringális h meglétének köszönhetően sajátosan „lágyan beszélő” mongol népcsoport, melynek különböző nemzetségei, vagy lakóhelyükről elnevezett etnikus csoportjai az Oroszországhoz tartozó Burját Köztársaságban, Mongólia több északi és keleti megyéjében, valamint elszórtan Kína északkeleti területein élnek.<sup>3</sup> Hiedelemvilágukra és vallási nézeteikre jellemzőek az archaikus elemek, tekintettel arra, hogy a legkésőbb buddhizálódtak a mongol népek közül, és a néprajzi, és folklórgyűjtések 19. századi megindulásáig a 17. századtól folyamatosan jelenlevő hódító oroszok műveltsége sem járta még át olyan mélyen a kultúrájukat, hogy gyökerestől átalakította volna. A korai vallási és mitológiai narratívák és rituális szövegek jelentős része M. N. Hangalovnak (1858–1918) köszönhető, aki maga is burját (balagáni) származású lévén saját hagyományait is feljegyezte, de emellett szisztematikusan is gyűjtött. Anyagainak

---

\* A szerző az ELTE Távol-keleti Intézet Mongol és Belső-ázsiai Tanszék tanszékvezető egyetemi tanára. E-mail: birtalan.agnes@btk.elte.hu.

<sup>1</sup> Például: Hoppál M. (rendező, szakértő): *Burját áldozati ünnep*. 1996–97 (38 perces videó); Aranyosi 2016.

<sup>2</sup> Birtalan 2001. 879–1097.

<sup>3</sup> Nyelvükről és területei megosztásokról lásd: Birtalan 1998. 206–209; etnikus megosztottságukról például: Konagaya 2002.

nagy része oroszul jelent meg.<sup>4</sup> Az ezek között található, különböző műfajú hiedelemszövegek olyan lények hagyományát őrizték meg, melyek leegyszerűsödtek, a buddhizmussal szinkretizálódtak, vagy végleg eltűntek más mongol népek hiedelemvilágából. Közülük egyik a „rossz madár”, melynek legrészletesebb morfológiája és hiedelemszöveg háttere a burjátoknál maradt fenn. Alább bemutatom ezt a hiedelemlényt, legfontosabb narratív motívumait, és kísérletet teszek a nemzetközi mitológiai kutatások jól ismert jelenségével, a vámpírral való párhuzamba állítására.

## A „rossz madár” terminológiája

A magyar kifejezés szó szerinti fordítása a burját *muu šubuun* terminusnak, melynek írott mongol alakja *mayu sibayun*, de halha-mongol<sup>5</sup> formában is ismert: *muu šuwuu*. Bár a lényhez kapcsolódó ismert szókincs meglehetősen egységes, morfológiája már nagyobb gazdagságot mutat. Ha egy terminushoz többféle lény, akár egymásnak ellentmondó jellemzői kötődnek, fennáll a lehetősége annak, hogy különböző hiedelemlények egybeolvadtak, esetleg elvesztették eredeti nevüket, s fennmaradtak morfológiai vonásai egy másik entitáshoz kapcsolódva.

## A rossz madár tipológiája és morfológiája<sup>6</sup>

A burjátok mitológiájáról, a transzcendens lényekről való elképzeléseiről gyűjtött anyagaiban Hangelov emikus megközelítésen az alábbi lénycsoport tagjaként ismerteti a rossz madarat: „... elhunyt rokonok, ősök, de általában a halottak lelkének megszemélyesítése; kétségtelenül az ősi animizmus maradványa, mely isteni rangra emeli az emberi lelket.”<sup>7</sup> A burját pantheon e lényei közé hármat sorol fel: *daxuul* „követő [szellem]”,<sup>8</sup> *muu šubuun*, a rossz madár, és az *ada/ad* „ada-démonnő”.<sup>9</sup> A Hangelov gyűjtésben felsorolt, lélektranszformációval keletkező lények sora bővíthető a tág szemantikai mezőjű *ongon*<sup>10</sup> elsősorban „segítőszellem”, és az *ežen* (burját alak)<sup>11</sup> „gazdaszellem, szellemúr” lényekkel, melyek a legfontosabb szerepet játsszák a mongol szellempantheonban és ismertek minden népcsoportjuk körében.

---

<sup>4</sup> Legutóbbi kiadása: Hangelov 2004.

<sup>5</sup> Mongólia hivatalos nyelve (*xalx*).

<sup>6</sup> Részletes, összegző morfológia a rossz madárról: Birtalan 2001. 1007–1008; Nikolajeva 2010. 185.

<sup>7</sup> Hangelov 2004. I. 271.

<sup>8</sup> Hangelov 2004. I. 271; Manžigejev 1978. 43; Birtalan 2001. 966.

<sup>9</sup> Hangelov 2004. I. 272–275; Manžigejev 1978. 13–14.

<sup>10</sup> Birtalan 2001. 1020–1022.

<sup>11</sup> Birtalan 2001. 976–978.



Külső jegyek: „A *muu šubuun*-nak köznapi emberi formája van, női alakban jelenik meg, csak az ajkai nagyobbodnak meg, vörösek, előreállóak és hasonlítanak a csőrre ... a *muu šubuun* is át tud változni állattá, de az ajkai nem változnak meg.”<sup>12</sup> Alakváltó, antropomorf lény mely zoomorf-, elsősorban madáralakot is magára ölthet. Ornitoid hovatarozása homályba vész, az ismert szöveghagyomány nem jelöl meg konkrét madarakat, csak általánosságban szól: *šubuun* „madár”. Antropomorf lényként már több jellemzője ismert, hiszen ebben a formájában kerül kapcsolatba az emberi világgal. Ilyen alakban fejt ki ártó tevékenységét, ami miatt a szellemlények között inkább az ártószellemek csoportjához tartozik, annak ellenére, hogy a mongol szellemvilág nagyobb része ambivalens jellegű és az emberi közösség hozzá való viszonya határozza meg segítő, vagy károsító mivoltát. Emberi alakjában csábító, fiatal nő, akinek egyetlen vonása örzi az állatalakú szellemlények jellemzőit, ez pedig a szája vagy csőre. Ez az elem nem egységes, a hiedelemszövegekben, vagy rézcsőre van a szája helyén, vagy ajkai megnyúltak és csőrszerűen előre állnak. Emberi megjelenésében más „rendellenesség” nincs. A fiatal lányok vagy férjes asszonyok viseletét hordja és száját (csőrét) a keze vagy a köntöse ruhaujja mögé rejt, még beszéd közben is. Ez a viselkedésmód még nem utalna a szellemlényre, hiszen a mongol népek alapruhájában a *deel* (burját *debel*) hosszú ujjú, mely azt a célt szolgálja, hogy viselője keze meg ne fázzon télen.<sup>13</sup> A ruhaujjat számos mongol népnél „lópata formájú kezelő” (halha *combon tuurai nudraga*) díszíti, mely – különösen az ünnepi viseleten – szintén túlnyúlik a kézen. Semmi kivétnivaló nincs abban, sőt helyes viselkedésre utal, ha egy nő szemérmeségből, a ruhaujjával eltakart szájjal beszél.

### Az európai és ázsiai vámpírképzetek és morfológia

Egy belső-ázsiai nép műveltségéhez kapcsolódó jelenséget nem mindig könnyű az európai rendszereken alapuló tudomány vallásfenomenológiai, folklorisztikai és nyelvi szakszókincsével bemutatni, vagy éppen egy már felállított tipológiai keretben elhelyezni. Természetesen a több évszázad alatt kiformalódott filológiai és más tudományok szakterminológiája figyelembe veendő és használandó a tudományos értekezésekben, de fontos megjegyezni, hogy a tárgyalt jelenség sok esetben nem azonos azzal, amely szakszóval leírjuk. A vámpír fogalmát azért vezetem be a rossz madár tipologizáláshoz, mert a narratívák számos olyan elemet tartalmaznak, ami ezzel a jól ismert, s az utóbbi időkben felfelé ívelő populáris népszerűsége miatt egyre újabb jellemzőkkel bővülő lényről részben rokonítható. Az effajta tipologizálást azért tartom fontosnak, hogy a besorolással ráirányíthassam a témával foglalkozó kutatók figyelmét.

---

<sup>12</sup> Hanganlov 2004. I. 272.

<sup>13</sup> Berényi 2008.

Az európai és magyar hagyományos vámpírkép bemutatásához mérvadó Pócs Éva összegzése, az alábbiakban az ő írásaiból kiemelt morfológiai jellemzők olvashatók. A lényhez kapcsolódó terminológia a kutató által vizsgált, és a jelenséget a legmarkánsabban megőrző kelet- és dél-kelet-európai hiedelemvilágban és népi vallásosságban nagyon szerteágazó, ami nemcsak a nyelvi különbségekből ered, hiszen több terminus is átkerül a szomszédos népekhez vagy akár távolabbra is, hanem azt is tükrözi, hogy más hiedelemlények is felvették a vámpír tulajdonságait. Szerepük és a róluk szóló hiedelmek összemosódtak.

„Mi is a vámpír? Vérszívó démon, amely különösen a k-dk-európai népeknél a legújabb korban is ismert, nyomairól a szláv népeknél a középkor óta tudunk. A vámpírokhoz fűződő hiedelmek és rítusok helyi változatainak közös sajátossága az emberi közösségeket megtámadó agresszív magatartás és a vérszívás, amellyel áldozatait megbetegíti, halálukat okozza. Általában saját közösségére (családjára, nemzetségére, falujára) támad; hol egy-egy személy, állatok, hol egész családok, olykor egész falvak esnek áldozatul. Két fő változata: élő ember, aki születésétől fogva, örökletesen vámpírrá lett, másrészt sírjából fölkelő, megéledő holttest [...] a sírjából kikelő halott vámpír képzetének alapja a föld által be nem vett, nem romló holttest. Ezeket az éltető nedveiket el nem vesztett, ki nem száradó holttesteket (általában 40 nappal a halál után) megszállja és 'feléleszti' a halott saját, még az élők közösségében tartózkodó lelke, vagy pedig az ördög ...”<sup>14</sup> Kettős természetű hiedelemlények, amelyek az élők és holtak birodalmának határán találhatók: „szinkretikus, keresztény és 'pogány' attribútumokkal egyaránt rendelkező mitikus lények a visszajáró halottak, kísértetek.”<sup>15</sup> „Az élők és holtak, a natúra és kultúra határán átjáró kettős lény az ember farkas – werwolf ...”<sup>16</sup>

Emberre támadó démon: „A változatos ördögvilág mellett a rosszindulatú népi démonok 'eredeti' alakjai is nagy számban fennmaradtak a térségben. Ezek egy része halottakkal kapcsolatos, akik az élők iránt ambivalensek, illetve vannak kimondottan rosszindulatú, saját közösségükre támadó fajtaik. A státus nélküli halottakból (a temetés rituáléjában nem részesült nagy bűnösök, öngyilkosok, kereszteleetlenül meghaltak, szerencsétlenségben, háborúban meghalt temetetlen halottak, stb.) lett kísértetek...”<sup>17</sup>

A terjedelmi korlátok miatt csak megemlítek néhány areálisan közeli, vámpír-szerű kelet-ázsiai és szibériai lényt, melyek az európai képzetekhez hasonlóan esetleg párhuzamba állíthatóak a *muu šubuun*-nal. A koreai *kweshin*-ben (*gwishin*, további formái: *küsin*)<sup>18</sup> a nőiesség és az élet és halál mezsgyéjén mozgó, gyakran

<sup>14</sup> Pócs: *A víz*. [http://old.mta.hu/fileadmin/I\\_osztaly/eloadastar/A\\_viz\\_PocsE.pdf](http://old.mta.hu/fileadmin/I_osztaly/eloadastar/A_viz_PocsE.pdf) (2017. 05. 6.); lásd még Diószegi: Vámpír. In: *Magyar Néprajzi Lexikon*. (<http://mek.niif.hu/02100/02115/html/5-1162.html>) (2017. 05. 12.).

<sup>15</sup> Pócs 2004. 6.

<sup>16</sup> Pócs 2004. 9.

<sup>17</sup> Pócs 2004. 7–8.

<sup>18</sup> *Küsin*. Tokarev 1988. 467.

bosszúálló szerep rokonítható. Több török és szláv nép hagyományában is megtalálható *ubir/upir*, stb. funkciója abban hasonlít a *muu šubuun*-hoz, hogy az élet-erőt és létfontosságú szerveket támadja áldozatán, de sokkal inkább köthető a vérhez, mint a burját lény.<sup>19</sup> A kínai „élőhalott” *jiangshi* (僵尸) kevés egyezést mutat, de esetleges mélyebb összefüggései további kutatásokat igényelnek.<sup>20</sup> A tunguz népek mitológiájában jól adatolt a madárrá változás jelensége, de a rossz madárhoz hasonlót nem írt le Kőhalmi Katalin enciklopédikus műve.<sup>21</sup>

### A rossz madár – a mongol vámpír (?)

A jelenleg rendelkezésre álló források nagyon szűkösek, elsősorban Hangalov és Baldajev narratíváira lehet hagyatkozni, melyek bár rövidek, néhány nagyon értékes, a tételes vallásokkal való megismerkedés előtti mitológia és hiedelmek, vallási nézetek motívumait tartalmazzák. Kiindulási pontként a Manžigejev által közölt hiedelemszótár szócikkét ismertetem, melyben az alapmeghatározás csak részben egyezik az alább részletesen tárgyalásra kerülő Hangalov-anyaggal, de eltérő adatainak forrását nem ismerjük. Manžigejev szótára megjelenése óta máig az egyik legteljesebb adatbázisa a burjátok sámánizmushoz kapcsolódó és sámánizmust megelőző hiedelmei legfontosabb jelenségeinek. Kiadásának idején (1978) a korszak ideológiájának megfelelően ateista kritikával írt meg néhány szócikket: „*Muu šubuun* (azaz ’rossz, ártó madár’) – a régi burjátok hiedelmei szerint, az erdőben eltévedt nő lelke változik át szépséges lánnyá, akinek madárcsőre van. Ezt kezével elrejtí, és szépségével elcsábítja az erdőben eltévedő vadászt, akit a barlangjába csal, és ott felfal. Ez a szellemlény a sűrű erdő szellemurának eltorzított változata, a népi fantázia terméke, mely az erdő ismeretlen rejtelmétől való rettegés megnyilvánulása.”<sup>22</sup>

Amikor a mongol sámánizmus és népvallás mitológiájának enciklopédikus szócikkeit írtam, akkor az én kiindulási pontom a rossz madár témához a Hangalov-anyag volt, de Manžigejev meghatározását is felhasználtam. Elsősorban az eredeti gyűjtések szövegeire, a narratívákra koncentrálni összegeztem a lény morfológiáját.<sup>23</sup> A rossz madár számos további tanulmányban is előfordul, egy-egy morfológiai jegyét a központba állítva hivatkoznak rá, de úgy tűnik, hogy a legtöbb elemzés a Hangalov-anyagra hagyatkozik, ezért külön nem idézem a

---

<sup>19</sup> Zariyova Ç. Ç.: *Tatar türklerinde mitolojik varliklarla ilgili mitler ve inanışlar*. [Some Myths and Beliefs among Tatars Related to Mythological Creatures] [http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/culpan\\_zariyova\\_cetin\\_tatar\\_turkleri\\_mitoloji.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/culpan_zariyova_cetin_tatar_turkleri_mitoloji.pdf) (2017. 05. 13.). 19–21.

<sup>20</sup> Lásd, például „Spectres with a Material Body. Vampirism”: Groot 1908. Itt szeretném megköszönni Kósa Gábornak, hogy az alábbi tanulmányra felhívta a figyelmemet, mely további aspektusokkal bővítheti a rossz madár szerepének értelmezését: Goldin 2006.

<sup>21</sup> *Vogelgeister*. Uray-Kőhalmi 1998. 146–147.

<sup>22</sup> Manžigejev 1978. 58–59.

<sup>23</sup> Birtalan 2001. 1007–1008.

meghatározásokat, pusztán csak hivatkozom egy-egy részletre, mintegy azt megerősítendő, hogy több szempontból is aktívan élő hiedelemjelenségről van szó.

### A burját terepgyűjtések anyagai (Hangalov, Cybikov<sup>24</sup> és Baldajev<sup>25</sup>)

A rossz madárról szóló történetek (hiedelem- és aitiológiai narratívák: „mondák és mítoszok”) elérhető adatai a 19. századból vagy a 20 század elejéről származnak. A későbbi elemzések vagy a burjátokról szóló deskriptív munkák is többnyire ezekre az alapadatokra hivatkoznak, vagy ezeket fogalmazzák újra.

1. Aitiológiai motívumok. A *muu šubuun*, akárcsak a vámpír, „kreált” lény is lehet, melyet a nem teljes életet élő, házassága előtt elhunyt leány apja ragaszkodása hoz létre. A tűz-elem fontosságát mutatja a sírba dobott tűzszerszám motívuma: „*muu šubuun*-ná (szó szerint ’rossz madár’) változik a halott leány vagy a lelke, ha az apja a temetésekor tűzszerszámot ad neki, azaz a sírjába helyezi”.<sup>26</sup> Egy másik ismert motívum arról szól, hogy a fiatalasszony maga változik át rossz madárrá, akaratlanul, mert bűnt követett el, tabut szegett, ez esetben emberhúst evett. Itt is fontos a ragaszkodás motívuma, ugyanis nem bírta elszakadni szeretett férjétől, s ez hajszolta abba, hogy a májából egyen; mintegy megőrizve magában kedvesét. Hangalov narratívája szerint az elkövetett bűn miatt vált a lelke rossz madárrá.<sup>27</sup>

2. Metamorfózis. „Átváltozott [a kedvese máját megevő lány] metamorf madárrá, amely felveheti az alakját egy fiatal nőnek, egy varjúnak, nőtény rókának, kecskének vagy juhnak.”<sup>28</sup> A fentebb tárgyalt motívum Baldajev 20. századi gyűjtéséből – véleményem szerint – később bővült ki az eredeti jelenséghez képest. Más hiedelmek, mint a mongolok között ismert rókadémon, is erőteljesen hatottak az eredeti képzetekre, és beleolvadtak a rossz madár alakjába.

3. Hárító rituálék. A sámán, ha rossz madárral találkozik, akkor segítő szellemei segítségével egy rituálé során elpusztíthatja, ahogy erről a Baldajev által lejegyzett hiedelemmonda is tanúskodik. Tar Gubžanov, a híres sámán egyszer az erdőben éjszakázott és megjelent előtte egy szép nő, aki kezével eltakarta az orrát. A sámán számára ez intő jel volt, hogy az asszony egy rossz madár és az életére tör. A történetbe egy mesei motívum is beleszövődött, ugyanis a sámán hogy eltávolítsa a közeléből, kilyukasztott egy vödört, és megkérte, hogy hozzon vizet a tórol. A rossz madár, akárhogy igyekezett, mindig kifolyatta a vizet és nem ért vissza a sámán tüzéhez, aki közben hívta segítőszellemeit (a Keleti Ég istenségeit)

---

<sup>24</sup> A híres burját buddhista zárandok és kutató, Gombožab Cybikov (1873–1930) is megemlíti rossz madár nemzetségspezifikus jellegét. Adatát jelen műben nem részletezem.

<sup>25</sup> S. P. Baldajev (1889–1978) burját néprajz- és folklórkutató, gyűjtéseinek feldolgozása folyamatban van, archivumi adataira más kutatók cikkeinek segítségével hivatkozom (lásd alább).

<sup>26</sup> Hangalov 2004. I. 272.

<sup>27</sup> Hangalov 2004. III. 25.

<sup>28</sup> Baldajev gyűjtése, idézi Purbujeva 2009. 269.

és azok villámokkal (isteni nyilakkal) agyonsújtották a rossz madarat.<sup>29</sup> A háritásnak van egy, más népeknél is jól ismert módja, az idegen nemzetségbeliekre való hivatkozás, esetünkben a tunguzokra. A legelterjedtebb ráolvasás arra utal, hogy a tunguzok többen vannak jelen egy közösségben és a rossz madár, mivel nemzetiség specifikus ártó szellem, visszakozik az idegenektől.

*Xadalan doloon*  
*Xamnagaxu naiman.*<sup>30</sup>

Hét Hadalan [nemzetségbeli]  
és nyolc tunguz<sup>31</sup> [van jelen].

4. Tárgyi világ a narratívákban. Kevés kiemelt szerepű tárgy fordul elő a rossz madárról szóló törtétekben, de a tűz elemhez köthető tűzszerszám, mely a mongol népcsoportok férfi viseletének a részét képezi, többféle módon is megjelenik. A tűzszerszám (írott mongol *kete*, halha *xet*, burját *xete*) a nomád és a vadász egyik fontos használati tárgya, ugyanakkor ékessége is, melyet az övbe tűzve visel a jobb oldalán, gyakran egy ezüstláncra fűzött késsel együtt.<sup>32</sup> A halott lányát elengedni nem tudó apa sírba helyezett tűzszerszáma teszi a lányt<sup>33</sup> rossz madárrá. A tűzszerszám a rossz madárlét kulcsa, mert amíg a bal hónalja alatt hordja, addig nem árthatnak neki. Valószínűleg egy másik hagyomány motívumai is beleszővődhettek a narratívákba, mert gyakran szó esik még egy tűzszerszámról, melyet a jobb hónalja alatt visel, és amely gazdaggá teheti azt, aki birkózás közben elveszi a rossz madártól. „... Ha elveszik tőle, akkor így kiált: 'Nézz a kezedre!', de nem szabad odapillantani, mert akkor a tűzszerszám átváltozik férgekké, viszont ha nem néznek rá, akkor gazdaggá tesz [a tűzszerszám].”<sup>34</sup>

## Összegzés – kitekintés

A tanulmány elején felvetett kérdés, hogy a rossz madár vajon a mongol, és elsősorban a burját, mitológia vámpírszerű lénye-e, hogy lehet-e egy, a nemzetközi is közsímet tipológiával meghatározni, igennel felelnék: a *muu šubuun* egy a natúra és kultúra határán élő, elsősorban nőnemű ártólény, holttest (vagy ritkábban az elhunyt lelke), melynek fő célja a nemzetségehez tartozó férfiak megölése. Jellegzetes viselkedéséről (a száj és az orr eltakarása) felismerhető, áldozataival gyakran birokra kel. Védekezni lehet ellene, mert rászédhető, illetve a létét jelentő tűzszerszám megkaparintásával, idegen nemzetségek emlegetését tartalmazó ráolvasással elűzhető, megsemmisíthető. Az európai képzetektől több ponton különbözik is, például vérszívás helyett inkább az áldozat májának és az agyvelejé-

<sup>29</sup> Baldajev gyűjtése, idézi Purbujeva 2009. 269.

<sup>30</sup> Hanganlov 2004. III. 26.

<sup>31</sup> Az egyébként mongol népekhez tartozó hamnigán jelenti a köznyelvben a tunguzokat.

<sup>32</sup> A tárgy leírását, funkcióját és fotóit lásd: Tolnai–Bencés 2008.

<sup>33</sup> Testét vagy a lelkét; az adatok nem egységesek.

<sup>34</sup> Hanganlov 2004. I. 272.

nek megevése látszik elterjedtebb motívumnak, elpusztításában nincs olyan nagy szerepe a tételes vallások rituáléinak és tárgyi világának, mint a vámpír esetében.

A burját mitológia hagyományosan ismert és adatolt „vámpírszerű” lénye a *muu šubuun*, mind elnevezésében, mind megjelenési formájában ismert más mongol népek körében is (például a kalmük rézcsőrű démon (kalm. *šulms*), de a leggazdagabb morfológiával és narratív háttérrel a burjátok között él napjainkig. Megjelentek újabb képzetek is, melyek vámpírszerű lényeket hoztak létre egyes mongol lokális közösségekben, melyek fontos eleme az életerő elszívása és a gazdasági potenciál gyengítése, ezek azonban csak annyiban kapcsolódnak a rossz madárhoz, hogy nemzetség specifikusak.<sup>35</sup> A fenti tanulmányban csak a leglényegesebb jellemzők és a legfontosabb elbeszélő motívumok kiemelésére volt lehetőség. További kutatásokat igényel a madárcsőr, illetve a sámánok egyik nagy erejű (férfi) segítőszellemét megjelenítő maszk és a lény, melyet szimbolizál, az Abagaldai<sup>36</sup> (burját forma) esetleges kapcsolata, a narratív hagyomány teljesebb feltárása (archívumi anyagok, terepadatok vizsgálatával), valamint egy érdekes jelenség, napjaink popkulturájában és a művészetben is megjelenő újjáéledése.<sup>37</sup> Ez utóbbi mögött kétségtelenül a vámpírfilmek, regények és képregények nemzetközi szintű népszerűsége is fontos szerephez jut.

## Irodalom

Aranyosi Éva

2016 *Az ősi hitvilág újjáéledése – Egy burját sámánasszony és rítusai a XXI. században*. Budapest: Fekete Sas Kiadó.

Berényi, N.

2008 *Köntös, ruha (dēl)*. In: Birtalan, Á. (szerk.): *Material Culture (Traditional Mongolian Culture I). Materielle Kultur. (Traditionelle mongolische Kultur I). A mongol nomádok anyagi műveltsége. (Hagyományos mongol műveltség I). Ulamjalt mongol soyol*. Wien – Budapest: IVA-ICRA Verlag – ELTE Belső-ázsiai Tanszék, (DVD).

Birtalan Ágnes

1998 *Burját*. In: Fodor I. (szerk.): *A világ nyelvei*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 206–209.

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

---

<sup>35</sup> Swancutt 2008. 843–864.

<sup>36</sup> A maszk kutatástörténetéről és jelenlegi rituális szerepéről lásd: Somfai Kara 2009. 141–169.

<sup>37</sup> Jó példa erre az a burját cirkuszi előadás, melyben egy kötélakrobata fiatal nő látványosan mutatja be a rossz madár narratíváit. Esetében a magára maradt asszony szenvedésének bemutatásával nem az ártó szellem mivolta kerül a középpontba, hanem a nőiesség és az átváltozó lény sorsának részvétet keltő oldala. Az előadásról számos kép található az Interneten, például: <http://www.yamoskva.com/node/52289> (2017. 05. 13.).

- Goldin, P. R.  
2006 The Cultural and Religious Background of Sexual Vampirism in Ancient China. *Theology and Sexuality* 12/1. 285–308.
- Groot, de J. J. M.  
1908 *The Religious System of China*. Leiden: V. Brill.
- Hangalov, M. N.  
2004 *Sobranije sočinenij*. I–III. Ulan-Ude: Izdatel'stvo OAO Respublikanskaja Tipografija.
- Konagaya, Yuki (szerk.)  
2002 *A People Divided: Buriyat Mongols in Russia, Mongolia and China*. (Mongolian Culture Studies IV.) Cologne: International Society for the Study of the Culture and Economy of the Ordos Mongols.
- Manžigejev, I. A.  
1978 *Burjatskije šamanističeskije i do šamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka.
- Nikolajeva, D. A.  
2010 Rekonstrukcija obrjadov perehoda arhaičeskoj kul'tury burjat Predbajkal'ja. *Izvestija Altajskogo Gosudarstvennogo Universiteta* 4/1. 183–190.
- Pócs Éva  
2004 Szócikkek egy mágiaenciklopédiához. *Ethnographia* 115. 1–46.
- Purbujeva, M. V.  
2009 Obraz gerolja v obrjadovoj neskazočnoj proze. *Vestnik Burjatskogo Gosudarstvennogo Universiteta* 10. 266–270.
- Somfai Kara D.  
2009 Ominaan – egy újjáélesztett daur sámánszertartás Hailar vidékéről. In: Berta P. – Hoppál M. (szerk.): *Ethno-Lore. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve*. XXVI. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet, 141–169.
- Swancutt, K.  
2008 The Undead Genealogy: Omnipresence, Spirit Perspectives, and a Case of Mongolian Vampirism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 14/4. 843–864.
- Tokarev, Sz. A. (szerk.)  
1988 *Mitológiai enciklopédia*. II. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Tolnai, K. – Bencés, A.  
2008 Kés és tűzszerszám (*xutga, xet*). In: Birtalan, Á. (szerk.): *Material Culture (Traditional Mongolian Culture I)*. *Materielle Kultur. (Traditionelle mongolische Kultur I)*. *A mongol nomádok anyagi műveltsége. (Hagyományos mongol műveltség I)*. *Ulamjlalt mongol sojol*. Wien – Budapest: IVA-ICRA Verlag – ELTE Belső-ázsiai Tanszék, (DVD).



Uray-Kóhalmi, K.

1998 Die Mythologie der mandschu-tungusischen Völker. In: Schmalzriedt, E. – Haussig, H. W. (Hrsg.): *Wörterbuch der Mythologie* 27. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1–170.

### Internetes adatok, filmek

Diószegi Vilmos: Vámpír. In: *Magyar Néprajzi Lexikon*. (<http://mek.niif.hu/02100/02115/html/5-1162.html>) (2017. 05. 12.).

Hoppál Mihály (rendező, szakértő): *Burját áldozati ünnep*. 1996–97 (38 perces video).

*Muu šubuun* (kötélakrobata-előadás). <http://www.yamoskva.com/node/52289> (2017. 05. 13.).

Pócs Éva: *A víz*. [http://old.mta.hu/fileadmin/I\\_osztaly/eloadastar/A\\_viz\\_PocsE.pdf](http://old.mta.hu/fileadmin/I_osztaly/eloadastar/A_viz_PocsE.pdf) (2017. 05. 6.).

Zaripova Ç. Ç.: *Tatar türklerinde mitolojik varlıklarla ilgili mitler ve inanışlar*. [Some Myths and Beliefs among Tatars Related to Mythological Creatures] pp. 1–24. [http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/culpan\\_zaripova\\_cetin\\_tatar\\_turkler\\_i\\_mitoloji.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/culpan_zaripova_cetin_tatar_turkler_i_mitoloji.pdf) (2017. 05. 13.).

## A jó (szent) a pogány csuvasoknál

Öt évvel ezelőtt a Vallástudományi Szemlében a pogány csuvasok rossz / gonosz képzetéről jelent meg dolgozatom,<sup>1</sup> s úgy gondoltam, hogy egy születésnapra jó alkalom arra, hogy ennek párját is megírjam, és körüljárjam a pogány csuvas hitvilág *jó* fogalmát is. Nem általában véve a jó (megfelelő, helyes), illetve nem is az erkölcsi-etikai értelemben vett *jó* vizsgálatát tűztem ki célomul, hanem egy olyan képzetét, amely a hiedelemrendszer több szintjén is jelenlévő tényező. A pogány csuvasok számtalan istenségben és szellemben hittek, a teljesebb leírások mintegy ötszáz természetfölötti lény nevét jegyezték fel. Ezek között több tucat megnevezésben szerepelt a csuvas *irā* szó, aminek elsődleges jelentése a 'jó'.<sup>2</sup> Az *irā* ugyanakkor egy viszonylag nehezen beazonosítható tényezője is a hitvilágnak, a szakirodalomban néhány szerző nem is tartja önálló vagy bizonyos más lényektől elkülöníthető alaknak. A szó többes számú formája már (*irāsem*) a legkorábbi lejegyzésekben is megtalálható, általában a *kiremetek*<sup>3</sup> összefoglaló neveként. Ebben a cikkben igyekszem összegyűjteni és értelmezni az eddig megjelent fontosabb adatokat.<sup>4</sup>

A 18. században az Orosz Akadémia tudományos expedíciónak köszönhetően több leírást ismerünk a Volga vidéki törökségre, így a csuvasokra vonatkozóan is. E források közül GeorGINÁL<sup>5</sup> és Lepehinnél<sup>6</sup> az *irā* tulajdonképpen a *kiremet* szinonimájaként szerepel,<sup>7</sup> Pallas felsorolásában pedig Isten és a *kiremet* után sze-

\* A szerző turkológus, folklorista, az MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport munkatársa. Elérhetőség: dalloosedina@hotmail.hu.

<sup>1</sup> Dallos 2013. 37–48.

<sup>2</sup> Az *irā* 'jó, egészséges, szent' (Ašmarin 1929. III. 48.); 'tisztá, jó szándékú' (Ašmarin 1929. III. 60.); '1. jó, megfelelő, 2. tisztelt' (Skvorcov 1982. 629.).

<sup>3</sup> A *kiremet* szintén egy összetett, nehezen behatárolható jelentésmezéjű lény a hiedelemrendszernek, de a gyűjtések nagy része szerint egy alapvetően negatív jellegű, inkább gonosz mitikus alak. A *kiremet*től magyarul Mészáros Gyula írt (Mészáros 1909. 32–41.), illetve röviden magam is összefoglaltam jellemzőit (Dallos 2012. 30–36.). Itt megtalálható a legfontosabb szakirodalom is.

<sup>4</sup> Az *irā* szó képzett formáira terjedelmi okok miatt itt nem térhetünk ki, ezekről Ašmarin szótárában rengeteg adat található: Ašmarin 1929. III. 58–64.

<sup>5</sup> GeorGI 2001. 176.

<sup>6</sup> Lepehin úgy tudta, hogy a pogány istentiszteletnek neve csuvasul *irā*, mordvinul *kiremet* (Lepehin 2001. 211.).

<sup>7</sup> Ilyen értelemben ír később, a 19. század végén Rekeev is: „*irāsem* vagy *kiremet* kisebb jelentőségű szellemek, melyek többféle néven előfordulnak, s mivel nagyszámúak és nem különösebben jelentősek, kívül esnek Isten figyelmen” (Rekeev 1896–1897. 5–6.).

replő istenség nevek között fordul elő az *azlir* és *ksnir*,<sup>8</sup> illetve a *siyulsyuren irzene*<sup>9</sup> forma.<sup>10</sup> Ugyancsak a 18. század második felében készített a csuvasokról, illetve hiedelmeikről részletes leírást egy orosz katonatiszt, Vasilij Mil’kovič.<sup>11</sup> Ő volt az első, aki több tucat istenség- és szellemevet feljegyzett és ezeket igyekezett egy jó-rossz tengelyen elhelyezni. Az ő listájában a jó istenségek között hol jelzőként (*irā Torā* ’jó Isten’), hol főnévi funkcióban (*šürēn irā* ’járó / menő jó’) szerepel az *irā*, ugyanakkor a nála felsorolt gonosz szellemek, a *kiremetek* neveiben is többször előfordul.<sup>12</sup>

Višnevskijnek a 19. század első felében megjelent tanulmányában is többféle formában van meg az *irā*, jelzőként a *Mun ira Tora*<sup>13</sup> ’Nagy, jó Isten’ összetételben, valamint főnévként, mint *Mun ira*<sup>14</sup> ’nagy jó’. Višnevskij ezt ’védőangyal’-ként fordította és Isten segítői között tüntette fel, megjegyezve, hogy ennek is van saját szolgálója, a *syuren’ ira*,<sup>15</sup> aki előtte jár.<sup>16</sup> Két évtizeddel későbbi munkájában Sboev az égi jó istenek között említette az *Ira-Tora*<sup>17</sup> alakot, amit nem jelzős, hanem birtokos szerkezetként ’a jótétemény istene, a házaselet és a család védelmezője’ jelentéssel fordított le.<sup>18</sup>

Vasilij Magnickij, aki orosz tanfelügyelőként dolgozott Csuvasiában, több cikket és egy könyvet is írt a pogány csuvasok hiedelmeiről. 1881-ben megjelent, rengeteg adatot felsorakoztató művében<sup>19</sup> több helyen, többféle összetételben szerepel az *irā*. Ezek egy részét Magnickij önálló, rendszerint valamilyen védő, őrző szellemnek tartotta,<sup>20</sup> másutt valamilyen helyhez kötődő jó szellem-

<sup>8</sup> Helyesen: *aslä irā* ’nagy jó’ és *kēsēn irā* ’kis jó’. Ezek az elnevezések más forrásokban *kiremetek* neveiként jelennek meg.

<sup>9</sup> Helyesen: *šul šürēn irāsem* ’úton járó jók’.

<sup>10</sup> Pallas 2001. 159.

<sup>11</sup> Mil’kovič 1783-ban készült leírása 1827-ben jelent meg nyomtatásban, a szerző nevét azonban itt nem tüntették fel. A csuvasokkal foglalkozó szerzők egy ideig nem is tudták, hogy ki írta, ezért sokáig a folyóirat címe alapján „a *Severnyj arhiv* szerzője” megnevezéssel hivatkoztak rá. A tanulmányt később többen újra közölték, például Magnickij és Nikol’skij is. Magunk Nikol’skij kritikái kiadását használtuk: Nikol’skij 2004. Mil’kovič adatainak idézésekor a Nikol’skij által javított formákat vettük figyelembe.

<sup>12</sup> Például: *vilarī irāsem* Mil’kovič fordításában: ’minden *kiremet*nek az apjai’ (az összetétel értelmezéséről és annak nehézségeiről a 27. lábjegyzetben részletesebben írunk), *Sēve šinči irāsem* ’Szvijázsban található jók’, *Ašulvar irāsem* ’az Azsulovi szakadékban található jók’.

<sup>13</sup> Helyesen (illetve mai, a redukált magánhangzókat, a magas hangrendű labiálisokat, az oroszban meg nem lévő lágy mássalhangzókat is jelölő cirill betűs csuvas írás latin betűs transliterált formái – a továbbiakban az egyszerűség kedvéért „helyesen”): *Mān irā Turā*.

<sup>14</sup> Helyesen: *Mān irā*.

<sup>15</sup> Helyesen: *šürēn irā*, szó szerinti fordításban: ’járó / menő jó’.

<sup>16</sup> Višnevskij 2001. 231, 244.

<sup>17</sup> Helyesen: *Īrā Torā* ’Jó Isten’.

<sup>18</sup> Sboev 2004. 81.

<sup>19</sup> Magnickij 1881.

<sup>20</sup> Ilyen alakok például (javított átírással): *Šul šüren irā* ’Jó útítárs’ [szó szerint: ’úton járó jó’], *Čēlpēr tūsa šüren irā* ’Pórázon / kantáron fogva vezető’ [szó szerint: ’a kantártartva járó jó’]

nek (pl. a Csebokszári városában található jó szellem, a szvijazsi jó szellem, a makari pusztában tartózkodó jó szellem), illetve *kiremet*nek. Magnickij értelmezése sokszor nem következetes, az *Aslā Īrā* forma esetében például a söráldozatkor mondott egyik ima fordításakor 'a fő őrző' jelentést adta meg, másutt ugyanezt az összetételt 'a fő *kiremet*' jelentéssel hozta.<sup>21</sup>

Magnickij könyvének megjelenésével egy időben, egy néprajzi érdeklődésű tanár, Nikifor Pavlov összegyűjtötte az általa ismert csuvas szertartásokat. Jegyzeteit egy füzetben vezette, ez a „Szertartási füzet”, aminek egy része csak fél évszázaddal később, Ašmarin egyik cikkének függelékében jelent meg.<sup>22</sup> Pavlov lejegyzéseiben is sokszor szerepel különféle összetételekben az *irā*, ezeket ő mindig 'Jó' jelentésűnek fordította – Ašmarin saját fordításában ezt 'szent'-re javította (például: *Turā uměncě šüreken Īr* Pavlovnál: 'Isten előtt járó Jó', Ašmarinnál: 'Szent, aki a szolgálatot vezeti Isten előtt'). Több olyan forma szerepel itt is, ami valamilyen helyhez kötődik, sok esetben a „(valamilyen helyen, tóban, parton) fekvő Jó” alakban. E megnevezésekkel kapcsolatban azonban érdemes megjegyezni, hogy legtöbbször nem konkrétan létező hely, inkább valamilyen mítikus helynév. Ilyen összetétel például: a 'tej tóban'<sup>23</sup> fekvő Jó',<sup>24</sup> 'fehér *χun*ban fekvő Jó',<sup>25</sup> 'sárga *χun*ban fekvő Jó', 'vörös parton'<sup>26</sup> fekvő Jó', 'Väl-ban'<sup>27</sup> fekvő Jó'.<sup>28</sup>

Mészáros Gyula a 20. század elején nagyon részletes, alapvetően saját gyűjtéseit összefoglaló művet írt a pogány csuvas hitvilágról.<sup>29</sup> Könyvében az *irával* csak mint jelzővel foglalkozott, illetve elsősorban azzal a problémával, hogy ez

---

(Magnickij 1881. 59., 85.).

<sup>21</sup> Magnickij 1881. 65, 89. Az összetétel szó szerinti jelentése: 'Nagy Jó'.

<sup>22</sup> Pavlov 1883–1884. A kézirat egy részét közölte Ašmarin (Ašmarin 1921. 31–36.).

<sup>23</sup> A tej tóról Mészáros is megemlékezik: Mészáros 1909. 59.; de az altaji sámánénekekben is többször előfordul, például: Radloff 1893. 6.; Molnár 2003. 154, 164, 181.

<sup>24</sup> Más átírással és ezért más fordítással adja meg ugyanezt az alakot Magnickij, nála 'fényes tó' jelentéssel szerepel: Magnickij 1881. 64, 91.

<sup>25</sup> *Šur χun* és *Sar χun* valamilyen helynév, nem azonosítható (Ašmarin 1921. 35.). Az összetételek első tagjai színnevek: *šur* 'fehér'; *sar* 'sárga'.

<sup>26</sup> A 'vörös part' (csuvas *Xērle šir*) valójában egy hiedelemnév neve, mely már a 18. századtól jól adatolható ilyen funkcióban, s főként a korábbi feljegyzésekben igen előkelő helyen állt az istenségek hierarchikus rendjében.

<sup>27</sup> A *Välra* szó mögött Ašmarin szerint a *Vila/Vil* folyó neve áll (Ašmarin 1921. 32.); a szót feljegyezték különböző szellemnevekben is (Ašmarin 1930. V. 300.); illetve *kiremet* nevéként (Ašmarin 1930. V. 198.). Istenségként nevét már a 18. században említi Mil'kovič (Nikol'skij 2004. 499.), mint a rossz istenségek és *kiremetek* legjelentősebbjét, és az összes *kiremet* apját. Magnickij szerint a Belebejevskzbe áttelepült kazányi és szimbirszi csuvasok legfőbb istensége *varli izrem*, ami azonos a *Vilri ir'zam* ['Vil-i jók'] formával (Magnickij 1881. 68). Egészen más-ként értelmezi Paasonen (adatait a ma használt turkológiai átírással adjuk meg): *välära-virtan* 'valamely szellem, csatában elesett és a paradicsomba jutott szent'; *välä* 'szökevény' (Paasonen 1908. 200.).

<sup>28</sup> Pavlov 1883–1884. 6.

<sup>29</sup> Mészáros 1909.

a 'jó' jelentésű szó miatt kapcsolódhatott össze a *kiremet* fogalmával. Úgy gondolta, hogy a *kiremetek*re használt pozitív jelzőt a *kiremetektől* való félelem, a *kiremetek* megnyerésének igyekezete hozta létre. A vonatkozó adatok azonban ennél árnyaltabb képet mutatnak, nem csak az *irä* esetében, de a *kiremetek*re vonatkozó elképzelések összetettsége<sup>30</sup> miatt is.

Ašmarin tizenhét kötetes szótárában az *irä* szócikkben a 'jó' jelentés mellett a 'szent', 'valamely *kiremet*' és a 'természetben a jó elve' jelentéseket is megadja,<sup>31</sup> emellett van, ahol azt írja, hogy az *irä* és a *kiremet*, úgy tűnik, nem választhatók el egymástól.<sup>32</sup> Egyetemi néprajzi előadásaiban viszont olyan leírást ismertetett, ami szentekként, egykor volt, a mai embereknél szentebb életű emberekként szól róluk.<sup>33</sup> Ašmarin figyelt fel arra a tényre is, hogy több lejegyzésben (elsősorban pogány imákban) az *irä* olyan összetételekben is szerepelt, amelyek második tagja valamilyen 'rossz, gonosz' jelentésű szó, például: *irä xayar*, *irä usal*. Ašmarin szerint ezek valószínűleg a jó és rossz szellemek összefoglaló nevei lehettek.

A 20. század második felében született nagyobb, összefoglaló munkák<sup>34</sup> nem is foglalkoztak az *irä* alakjával mint önálló természetfeletti lényvel. Egyetlen kivétel talán Skvorcov, aki nyelvészként a csuvasokra vonatkozó régebbi irodalom feldolgozása kapcsán találkozott a hiedelmek szövevényes világával és néhány kérdésben megfogalmazta a maga álláspontját. Skvorcov úgy vélte, hogy az áldozati helyek (*kiremet*), az ott mondott imák (*kělē*) és az ott megszólított földi szellemek és szentek (*irä*) neveit néha keverve használták, illetve ezek bármelyike jelenthette magát az áldozatot, a helyet vagy az ott mondott imában megszólított szellemeket.<sup>35</sup> Ugyanakkor az *irä* többes számú alakjának magyarázatakor azt írta, hogy ennek jelentése: „jók – a csuvasok minden pogány istenséget és szellemet így neveznek, többek között a *kiremeteket* is”.<sup>36</sup>

Az adatok alapján az *irä*, melynek elsődleges jelentése a 'jó', a csuvas hiedelmek rendszerében sajátos helyet foglalt el, jelzőként és valamely istenség vagy szellem megnevezéseként egyaránt. Bár sok korábbi kutató a *kiremetek* összefoglaló neveként értelmezte, úgy tűnik, hogy jelentése ennél tágabb volt. Jelzőként elsősorban Isten egyik attribútuma, ugyanakkor olyan összetételei is

---

<sup>30</sup> A *kiremetek* ugyan elsősorban negatív jellegűek, ugyanakkor például a kialakulásukat elmesélő mondák, illetve a *kiremetek* számára bemutatott áldozatok jellege miatt feltehető, hogy alakjuk korábban nem volt egyértelműen negatív. Ennek egyik legalaposabb leírását Goto Masanori adta (Goto 2007. 144–165.).

<sup>31</sup> Ašmarin 1929. III. 48–60.

<sup>32</sup> Ašmarin 1929. III. 65.

<sup>33</sup> Ašmarin 1982. 52–53. Sajnos itt nem szerepel, hogy Ašmarin az idézetét honnan vette, a szöveg jellegéből ítélve ez a leírás erős keresztény hatást mutat.

<sup>34</sup> Például Denisov 1959.; és Salmin 2007.

<sup>35</sup> Skvorcov 2001. 164.

<sup>36</sup> Skvorcov 2001. 225.

ismertek, amelyekben ellentétes jelentésű jelzőkkel alkotott formái (jó-rossz, jó-gonosz) valamely szellem vagy szellemek neveként szerepeltek. Ezeknél a formáknál felmerül, hogy talán nem melléknévként kell értelmeznünk az összetétel két tagját, mivel egy szellem vagy szellemek egy csoportjának a megnevezéseként használták őket, így valójában főnévi funkciójuk. Ez a megkülönböztetés azért lehet fontos, mert így az *irǎ* jelzői értelemben ('jó') valójában csak Isten neve mellett állt, ezzel szemben tulajdonnévként számos kisebb jelentőségű, égi és földi szellem nevében szerepelhetett. A két forma szétválasztása egyébként először a szó etimológiája kapcsán merült fel – Fedotov a melléknévi formát az ótörök *arig*<sup>37</sup> szóból származtatja, a különböző szellemek nevében jelentkező *irǎ* szót pedig tatár közvetítésének tartja, a tatár *izge* '1. szent, jó, derék, szentéletű, aszkéta' szóból.<sup>38</sup>

A kétféle funkciójú (melléknévi és főnévi) formát ugyanakkor a csuvasok mégiscsak egyetlen szóval fejezték ki, amit értelmezésünkkor figyelembe kell vennünk. Ha az *irǎ* pontos jelentését szeretnénk megadni, akkor a 'jó' és 'szent' jelzők mellé leginkább a 'numinózus' jelentésárnyalatát rendelnénk. Rudolf Otto<sup>39</sup> e fogalma sokkal közelebb visz annak megértéséhez, hogy a jó / szent hogyan kapcsolódhatott össze egyszerre Isten és valamely gonosz szellem fogalmával a pogány csuvasoknál.<sup>40</sup> Ez a megközelítés az *irǎ* olyan jellemzőjére is rávilágíthat, ami fel sem sejlene, ha értelmezésünket valamilyen erkölcsi, etikai értelemben vagy akár Eliade<sup>41</sup> szent–profán ellentétének szűkebb keretében helyeznénk el.

## Irodalom

Ašmarin, N. I.

1921 Otgoloski zolotoordynskoj stariny v narodnyh verovanijah čuvaš. *Izvestij Severo-Vostočnogo Arheologičeskogo i Etnografičeskogo Instituta* II. 1–36.

1928–1950 *Slovar' čuvašskogo jazyka* I–XVII. I t. Kazan'. Čeboksary: Narkompros ČASSR–Čuvašgosizdat

1982 Vvedenie v kurs čuvašskoj narodnoj slovesnosti. In: Gorškov, A. E. (red.): *Čuvašskij fol'klor. Specifika žanrov*. Čeboksary. 3–53.

---

<sup>37</sup> Ótörök *arig* 'tisztá' (Clauson 1972. 214.).

<sup>38</sup> Fedotov 1996. 474–475.; ez a tatár szó is ótörök eredetű: ótörök *ädgü* 'jó' (Clauson 1972. 51.).

<sup>39</sup> Otto 2001.

<sup>40</sup> A vallásetnológia ugyan nem használja széles körben Otto numinózus fogalmát, pedig a vallási élmény általános megértéséhez (is) nélkülözhetetlen.

<sup>41</sup> Eliade 1987.

- Clauson, s. G.  
1972 *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Dallos Edina  
2012 Az orosz ikon és a pogány csuvasok. *Vallástudományi Szemle* VIII. 3. sz. 30–36.  
2013 A rossz a pogány csuvasoknál. *Vallástudományi Szemle* IX. 3. sz. 51–62.
- Denisov, P. V.  
1959 *Religioznye verovanija čuvaš (istoriko-étnografičeskie očerki)*. Čeboksary: Čuvašskoe Gosudarstvennoe Izdatel'stvo,
- Eliade, M.  
1987 *A szent és a profán*. Budapest: Európa.
- Fedotov, M. R.  
1996 *Ětimologičeskij slovar' čuvašskogo jazyka* I–II. Čeboksary.
- Georgi, J. G.  
2001 Čuvašy. In: Skvorcov, M. I. (red.): *Hrestomatija po kul'ture čuvašskogo kraja*. Čuvašskoe Knižnoe Izdatel'stvo, Čeboksary, 173–179. [eredeti kiadása: 1776–1777.]
- Goto, M.  
2007 Metamorphosis of Gods: A Historical Study on the Traditional Religion of the Chuvash. *Acta Slavica Iaponica* 24. 144–165.
- Lepehin, I. I.  
2001 Drevnye zapiski putešestvija po raznym provincijam Rossijskogo Gosudarstva. In: Skvorcov, M. I. (red.): *Hrestomatija po kul'ture čuvašskogo kraja*. Čuvašskoe Knižnoe Izdatel'stvo: Čeboksary, 198–228. [eredeti kiadása: 1802.]
- Magnickij, V. K.  
1881 *Materialy k ob'jasneniju staroj čuvašskoj verry*. Kazan'.
- Mészáros Gyula  
1909 *A csuvas ősvallás emlékei. Csuvas népköltési gyűjtemény*. I. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Molnár Ádám (szerk.)  
2003 *A sámánhit emlékei. Török népek*. (Magyar Őstörténeti Könyvtár XVII.) Budapest: Balassi.
- Nikol'skij, V. N.  
2004 *Sobranie sočenenij*. I. Čeboksary: Čuvašskoe Knižnoe Izdatel'stvo.
- Otto, R.  
2001 *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionalishoz*. Budapest: Osiris.
- Paasonen, H.  
1908 Csuvas szójegyzék. *Nyelvtudományi Közlemények* XXVII–XXVIII. melléklete.



- Pallas, P.  
2001 Putešestvie po raznym provincijam imperii. In: Skvorcov, M. I. (red.): *Hrestomatija po kul'ture čuvaškogo kraja*. Čeboksary: Čuvašskoe Knižnoe Izdatel'stvo, 156–169. [Eredeti kiadása: 1773–1788.]
- Pavlov, N.  
1883–1884 *Žertvennaja tetrad'*. (kézirat) 1883–1884. A kézirat egy részét közölte Ašmarin: Ašmarin, N. I. Otgoloski zolotoordynskoj stariny v narodnyh verovanijah čuvaš. *Izvestij Severo-Vostočnogo Arheologičeskogo i Ėtnografičeskogo Instituta* II. 31–36.
- Radloff, W.  
1893 *Das Schamanenthum und sein Kultus*. Leipzig: T. O. Weigel.
- Rekeev, A.  
1896–1897 Iz čuvašskih predanij i verovanij. I. Razskazi o sotvorenii mira. III. Čuvašskaja mifologija. *Izvestij po Kazanskoj Eparhii* za 1896–1897. 1–15.
- Salmin, A. K.  
2007 *Sistema religii čuvašej*. Sankt-Peterburg: Nauka.
- Sboev, V. A.  
2004 *Zametki o čuvašah*. Čeboksary. [első kiadása: 1856.]
- Skvorcov, M. I. (red.)  
1982 *Čuvašsko-russkij slovar'*. Moskva: Russkij Jazyk.
- Skvorcov, M. I.  
2001 Primečanija. In: Skvorcov, M. I. (red.): *Hrestomatija po kul'ture čuvaškogo kraja*. Čeboksary: Čuvašskoe Knižnoe Izdatel'stvo.
- Višnevskij V. P.  
2001 O religioznyh pover'jah čuvaš. In: Skvorcov, M. I. (red.): *Hrestomatija po kul'ture čuvaškogo kraja*. Čeboksary: Čuvašskoe Knižnoe Izdatel'stvo, 231–244. [eredeti kiadása: 1846.]



*Török kapsolatok*



## Törökségi és finnugor rétegek a magyar népzében

A nyelv és a zene más-más szabályoknak engedelmessé válik, és kapcsolatrendszeik is eltérnek. Jó példa erre a magyarság. Szinte mindenki egyetért abban, hogy nyelvünk a finnugor nyelvcsaládba tartozik, miközben régi kultúránk sok eleme, ezen belül a népzene számos honfoglalás előtti rétege nem finnugor, hanem törökös jellegű. Ha leszámítjuk azokat a magyar-finnugor párhuzamokat, melyek dallamai elemi formájuk miatt nehezen azonosíthatóak és sok népnél előfordulnak, akkor két nagyobb, honfoglalás előtti népzenei réteg esetén jött komolyabban szóba a magyar-finnugor zenei rokonság.<sup>1</sup>

Az egyik réteget a magyar népzemre jellemző *ereszkedő négysoros kvintváltó pentaton* dallamok alkotják. Yrjö Wichmann finn néprajzkutató felesége (Hermann Antal etnográfus lánya) 1906-ban hegyi cseremiszi dalokat gyűjtött és küldött Bartók Bélának. A dallamoknak a magyar kvintváltó dallamokhoz való hasonlósága kétségtelen, noha második felük nem lefelé ugrik egy kvinttel, hanem felfelé egy kvarttal.<sup>2</sup> Bartók Béla be is emelte őket *A magyar népdal* című könyvének Appendixébe.<sup>3</sup> (1. példa)

Tempo giusto Muz. F. 621c)

I. 8

Ik i - äš saš-tär yä-nö kã-pem ö - l'ö, Ik i - äš saš-tär yä-nö kã-pem ö - l'ö,

II.

Kuš - kãr - šo-tež-ok ü - bém puè - βø. Kuš - kãr - šo-tež-ok ü - bém puè - βø,

1. példa Bartók Béla „A magyar népdal” könyve Appendixének első példája: egy felső kvartváltó cseremiszi dal

\* A szerző az MTA BTK Zenetudományi Intézetének főmunkatársa, az MMA Művészetelméleti tagozatának akadémikusa. E-mail: spsjns@gmail.com, web: zti.hu/sipos\_gyujtesek.

<sup>1</sup> A magyar zenei stílusok, rétegek átfogó történeti-zenei áttekintése több elemzés eredményeként is előtűnik állnak. Ráadásul ezeket a vizsgálatokat olyan jelentős zenészek és tudósok kezdték, mint Bartók Béla, Kodály Zoltán, majd a kutatás folytatódott Vargyas Lajos, Dobszay László, Szendrei Janka és mások közreműködésével.

<sup>2</sup> Vikár László tapasztalatai szerint a területen a felfelé és a lefelé való kvintváltás, illetve a dallam csupán egyik felének megszólaltatása egymással egyenértékűnek számít. Ez a jelenség a többi „kvintváltós” területen, pl. a magyarok, mongolok között nem tapasztalható.

<sup>3</sup> Bartók 1924. 121.

Kodály Zoltán korán észrevette, hogy ilyen dallamok nemcsak a finnugor cseremiszeknél fordulnak elő, hanem a török nyelvű csuvasoknál is.<sup>4</sup> Részletesen elemezte a tonális és a modális kvintváltás jelenségét, és noha példái zömmel a Volga-vidékről származtak, nem szűkítette le a párhuzamok lehetőségét erre a területre.

Szabolcsi Bence a kvintváltás jelenségéhez további cseremiszi, csuvas, kalmük, bajkál-vidéki mongol valamint kínai dallampárhuzamokat is állított, és a magyar stílust a „régiegyesült kultúrákat mindenütt jellemző pentatónia egyik sajátos stílusfajához, a közép-ázsiaihoz” kötötte.<sup>5</sup> Ő is általánosabb dallampárhuzamokról beszélt, melyek a magyar népzene pentaton rétegei és egy hatalmas, sok népet és kultúrát összekötő terület népzenei között fedezhetők fel.

Vikár László és Bereczki Gábor 1957–1979 közötti kutatásai során pedig kiderült, hogy pentaton kvintváltó dallamok a Volga-Káma vidéken kizárólag a cseremiszi-csuvas határ két oldalán egy száz kilométeres körben élnek. Vikár kételkedik a magyar és a Volga-vidéki kvintváltás genetikai összefüggésében. Felhívja a figyelmet, hogy a gyűjtések során sokkal gyakoribb volt a felső kvartváltás, mint az alsó. Szerinte a Lach-gyűjteményben szereplő *kétsoros* cseremiszi dallamok hiteles formák lehetnek, és a magyar „páva” dallamhoz állított cseremiszi dallamnak nemcsak kadenciáit, hanem dallammozgását is eltérőnek találja.<sup>6</sup> Értelmezése szerint a Volga-vidékhez hasonló forgalmas terület nem egykönnyen őriz meg nagy régiségeket, ráadásul az archaikus kultúrájú keleti cseremiszek nem is ismerik a kvintváltást. Valószínűtlennek tartja azt is, hogy egy stílus évezredekig keresztül olyan virágzó maradhat, mint amilyen ma a cseremiszi-csuvas határ menti kvintváltás.

Ezzel szemben Vargyas Lajos így ír: „a magyar és a Volga-vidéki kvintváltó stílus és kvintváltó dallamok azonossága olyan nagyfokú és olyan tömeges, hogy azt mindenképpen közös eredetűnek kell tartanunk, föltéve, hogy történelmi összefüggés lehetséges a két terület között.”<sup>7</sup> Vargyas a kvintváltó stílust az ereszkedő dallamstílusból való logikus fejleménynek képzei el, mely az ereszkedő dallammozgásból alakult ki, és az ismétlésre való törekvés állomásainak a legfejlettebb fokát jelenti. Áttekintette a mordvinok, baskírok, kazáni tatárok, votjákok és a miseri tatárok népzenejét, és megállapította, hogy e népek zenei stílusaitól „egészen elüt a Volgától délre eső szűk terület, a cseremiszi-csuvas határ mentén, ahol mindkét nép körében nagy ívű ötfokú kvintváltó dallamok élnek szinte kizárólag”.<sup>8</sup> A C. Nagy cikkében levő két mongol dallam,<sup>9</sup> valamint Szabolcsi két példája<sup>10</sup> alapján Vargyas Lajos is konstatálta a mongol kvintszerkezet meglétét.<sup>11</sup> Megvizsgálta a

---

<sup>4</sup> Kodály 1937. A hivatkozások a 7. kiadás szerint (Kodály 1976. 17–26).

<sup>5</sup> Szabolcsi 1979. 107–109.

<sup>6</sup> Vikár 1993. 167–168.

<sup>7</sup> Vargyas 1980.

<sup>8</sup> Vargyas 1980. 13.

<sup>9</sup> C. Nagy 1947. 80–81.

<sup>10</sup> Szabolcsi 1979. 71–75, 107–108.

<sup>11</sup> MNT VIII/A: 13.

nyugati kvintváltást is, és a jellegzetes nyugati „kvintváltó” formákról kimutatta, hogy ezekben a rendszerint alulról felívelő AB<sup>5</sup>CB formájú dallamokban a legtöbb esetben nem kvintváltás van, hanem csak egyes variánsokban és csak egy-két hangban mutatkozó megfelelés.<sup>12</sup>

Látjuk, a kép összetett, és a kutatóknak egyes kérdésekben eltér a véleménye. Összességében azonban az érvek amellet szólnak, hogy ezek a dallamok elsődlegesen nem finnugor, hanem török-mongol népekhez tartoznak. Míg a pentaton skálán mozgó négy soros ereszkedő szerkezet az *északi* törökség és a mongolok között igen elterjedt, a finnugor népek zenéjében ez a felépítés igen ritka, és ahol mégis előbukkan, ott török (vagy mongol) hatásra vezethető vissza.

Bereczki Gábertól tudjuk, hogy a dallamok a (finnugor) cseremiszek között csak ott található meg, ahol a (török) csuvas *nyelvi* hatás is érvényesül. Mi több, a Volga-Káma vidéken domináns tatároknak is vannak hasonló dallamaik, bár ezekben nem pentaton kvintváltást, hanem lefelé történő pentaton kvartváltást látunk. A történelem során a sztyeppén és az Arany Horda révén ezen a területen is uralkodó mongoloknak pedig egy szinte azonos dallamstílusát fedeztem fel.<sup>13</sup>

A pentaton kvintváltó dallamokat tehát nem számíthatjuk a finnugor-magyar zenei kapcsolat részének, a szálak sokkal inkább a keleti törökség és a mongolok felé mutatnak.

A másik zenei réteg, ahol finnugor-magyar zenei rokonság komolyabban felmerült: a *sírató* stílus volt. A sírató a leglassabban, legnehezebben változó népzenei műfajok közé tartozik, ha tehát itt hasonlóságokat találunk, az akár zenén kívüli következtetések levonását is megengedi.

A legjellegzetesebb kisformájú magyar sírató dallam két, egymással párhuzamosan mozgó kis hangterjedelmű sorból szerveződik improvizatív módon.<sup>14</sup> A magasabb sorok többnyire egy hanggal magasabban is végződnek, mint az alacsonyabbak. A dallamsorok ereszkednek, vagy domb alakúak, és a soron belül tipikus az egy hangon vagy az egymás melletti hangokon való recitálás, majd az egymás melletti hangokon történő ereszkedés. A 2. példában egy tipikus magyar sírató dalt látunk.

---

<sup>12</sup> Vargyas 1980. 192–236.

<sup>13</sup> Sipos 2001c. 1–78.

<sup>14</sup> A magyar síratók igen sokfélék, kisformájuk azonban az egész magyar nyelvterületen lényegében megegyezik. Jellemzésükben nem ért egyet minden kutató. A síratóval foglalkozó kiemelkedő szakemberek közül Dobszay a síratót egy „*Fa-mi-Re* mag + leereszkedés”-ből vezeti le, és a pentaton erdélyi síratót pár- huzamos fejleményként kezeli. Ezzel szemben Vargyas Lajos a síratót egy *Szo-fa mi-Re-Do* dúr hexachord-ból eredezteti.

4.

F. 208 / B  
Dániel Ferencé. 1954.  
Egyházaskozár(Lábnik.)

Parlando  $\text{♩} = 112$   $\text{♩} = 104$

Má - mi - kám má - mi - kám, kel - jén fél má - mi -

kám.  $\text{♩} = 132$  rit.  $\text{♩} = 132$

Nem gon - dol - ja, há - rom ár  $\text{♩} = 66$  rit.  $\text{♩} = 132$

el - hagyott  $\text{♩} = 104$  má - mi - kám, má - mikám?  $\text{♩} = 72$  rit.  $\text{♩} = 80$

é - des - a - nyánk a vi - lá - gon,  $\text{♩} = 96$  rit.  $\text{♩} = 63$   $\text{♩} = 56$

ki főzön nekünk  $\text{♩} = 116$   $\text{♩} = 126$  rit.

s ki ta - ka - rit - son ne - künk é - des - anyám, é - des - anyám

Me - re mēnjünk skinck mondjuk: édes - anya, ettől e - merre?

É - desanyám  $\text{♩} = 69$   $\text{♩} = 56$   $\text{♩} = 132$  rit.  $\text{♩} = 132$

kel - jén fél Jaj, mi - kor ha - za - jött

é - des - a - nyám a bu - csuról  $\text{♩} = 152$  rit.  $\text{♩} = 152$

e - lég vót, a - mi - kor

175

2. példa A magyar sirató kisformája: „Mámikám, mámikám”,  
Domokos Pál Péter–Rajeczky Benjamin (1956–1961), Csángó Népzene, Budapest, I/4



A magyar siratók más népekhez való kapcsolataival számos magyar kutató foglalkozott.<sup>15</sup> Közülük többen is felhívják a figyelmet arra, hogy a rendelkezésre álló kevés adat nem elegendő a magyar sirató stílus eredetének és más népekkel való kapcsolatának felderítésére. A legtöbb néptől ugyanis nem állnak rendelkezésre sirató monográfiák, sőt sok esetben még sirató dallamok sem. Tekintsük át mégis az eredményeket.

*Észak-keleti szláv* népek (orosz, belorusz) között szórványszerűen találhatók ilyenféle dallamok, ezek azonban nehezebben azonosíthatók és többnyire kadenciaváltás nélküliek. A magyarsággal szomszédos *szlovákok*nál igazolhatóan a magyar sirató strófás formának népdalszerű átvételéről van szó. A *szerb* és *macedón* zenében is van hasonló dallamréteg, többnyire sztichikus vagy sorpáros formákkal. A *bolgár* népzene hasonló dallamai is sokszor motivikus, két soros formákból állnak, és ugyanez jellemző a *finn* és *észt* „párhuzamokra” is. A *francia* anyagban csak a bolgár motivikus alakzatoknak megfelelő dallamok tűnnek fel, és teljesen hiányzik ez a forma az *angolszász*, *ír*, *skót*, *hebridai* stb. gyűjteményekben. *Német* gyűjteményekben vannak ilyen jellegű szokásdallamok, és elszórtan előtűnnek hasonló dallamok a szicíliai anyagban is.<sup>16</sup>

A *román* népzeneben nagy mennyiségben találunk hasonló dallamokat, mégpedig régies szöveggel és kötetlen formában. Ez esetben könnyen lehet, hogy nem átvételről van szó, hanem különböző eredetű dallamok egymáshoz csiszolódott formáiról.<sup>17</sup> Teljes stílusalkotó bőségben látjuk őket a *spanyol* népzeneben, ahol még a magyar siratók nagyformájának jellemzőbb alakjai is bőségesen előfordulnak. Ugyanakkor egyes *gregorián* dallamok közelebb állnak a magyar siratók gondolkodásmódjához, mint a fenti népzenei dallamcsoportok.<sup>18</sup>

Számos dallamkörben megtalálhatók tehát a sirató alapnyelvezetével párhuzamos adatok, méghozzá nem elszigetelt egyedi példakkal, hanem egyes esetekben stílusalkotó gazdagságban. Több helyütt (bolgár, spanyol, gregorián) a kisebb és nagyobb formáknak a magyarhoz hasonló szerves egymás mellettségével; másutt csak a magyar kisforma párhuzamaként.<sup>19</sup>

Lehet, hogy egy elemi, különböző helyeken egymástól függetlenül kialakult zenei formáról van szó? Ennek ellentmondana az, hogy hatalmas térségeken nyoma sincs ennek a zenei formának, ráadásul azok a területek, ahol megtalálhatók, összefüggő sávot alkotnak.

---

<sup>15</sup> Pl. Szabolcsi 1933. 71–75: osztják hősdalokat és magyar sirató dallamokat vetett össze; Vargyas 2002. 239–262 oldalain siratón kívüli funkciókban is próbált obi-ugor-magyar összefüggéseket találni. C. Nagy Béla a magyarság szomszéd népeinél és nyugatabbra is talált hasonlóságokat (C. Nagy 1959. 605–688); Dobszay László pedig a teljes magyar sirató stílust megvizsgálta (Dobszay 1983. 61–75).

<sup>16</sup> Dobszay 1983. 76, 78.

<sup>17</sup> Dobszay 1983. 54–55, 57.

<sup>18</sup> Dobszay 1983. 57–58, 74.

<sup>19</sup> Dobszay 1983. 82.

Dobszay László összefoglalása szerint: „Európa déli övezetére kellene e zenei nyelvet lokalizálnunk, egy keleten kissé felkanyarodó, lényegében a mediterrán sávban elhelyezkedő dallamkultúra szétfejlődött utódainak kellene tekintenünk a sirató stílusokat.”<sup>20</sup>

Mint látni fogjuk, ezt a megállapítást alátámasztják és bővítik ázsiai kutatásaim, melyek alapján ilyen dallamok egyes törökségi népeknél is megtalálhatók, mégpedig nem egy esetben sirató műfajban.<sup>21</sup>

### A siratós dallamforma a finnugor népzében

A vizsgált siratós dallamok a finnugor népek közül csak az obi-ugor *osztják-vogul* népek zenéiben lelhetők fel, bár nem a sirató műfajban. Vargyas Lajos 1953-as tanulmányában Väisänen könyvéből idéz néhány ilyen dallamot.<sup>22</sup> Ezek a példák beleillenek ugyan a fenti idézett népek „siratós” dallamai közé, de sem kisebb, sem nagyobb hasonlóságot nem mutatnak a magyar siratókhoz, mint azok. A 3. példán ezek közül idézek fel néhányat.



3. példa *Finnugor siratók Vargyas (1953)-ból a) Vargyas № 2 (=Väisänen № 120), Vargyas № 8 (=Väisänen № 130), Vargyas № 12 (=Väisänen № 52)*

Még egyszer kiemelem, hogy a 3. példa dallamaihoz hasonló sorpáros, izometrikus giusto dalok sok népnél megtalálható elemi formák. Ezek nem specifikusan finnugor illetve magyar zenei alakzatok, tehát a magyar sirató stílus finnugor eredetét bizonyító erejük csekély. A magyar siratóknak ugyanis a dúrpentachordon egymás mellett haladó párhuzamos sorain és az egymás melletti kadenciáin kívül meghatározó tulajdonsága a *szabad, kötetlen szerkezet* és a

<sup>20</sup> Dobszay 1983. 93.

<sup>21</sup> Sárosi 2001c. 1–78.

<sup>22</sup> Väisänen 1937.

rögtönzés is. Felmerül a kérdés: van-e finnugor népeknél szabad szerkesztésű és recitatív sirató forma?

Vargyas Lajos a *Magyarság Népzeneje* kötetében igyekezett olyan párhuzamokat hozni, ahol improvizatív, a kadenciákat rugalmasan változtató, lehetőleg sirató vagy ahhoz közeli műfajú finnugor és magyar dallamok hasonlósága mutatkozik meg.<sup>23</sup> Kiemeli, hogy egyedül legközelebbi nyelvrokonainknál, az obi-ugoroknál találunk olyan stílust, mely a siratóban még világosan tapasztalható periódus előtti állapotokat mutatja. Vagyis, ahogy fogalmazza: „szabadon változó kadenciákkal tagolt kötetlen, rögtönzött dallamot, melynek legtöbbször inkább csak kerete – hangterjedelme – és iránya van, más kötöttsége alig.”<sup>24</sup>

De ilyenek-e Vargyas példái? Vegyünk sorra néhányat.<sup>25</sup>

Vargyas № 208 dallama alapjában véve két giusto sorból áll, melyekben 2/4-es, 4/4-es és 3/4-es ütemek váltakoznak. A dallam *ti'-so-fa-(b)mi-re-do* hangsorra is ismeretlen a magyar sirató repertoárban. (4. példa)



4. példa (Vargyas № 208)

A № 210 két 5/8-os ütemből épül fel, először az első majd a második ütem ismétlődik sokszor. Ez teljesen ellentmond a magyar siratók rövid pontosan ismétlődő giusto motívumokra nem bontható felépítésének. (5. példa)



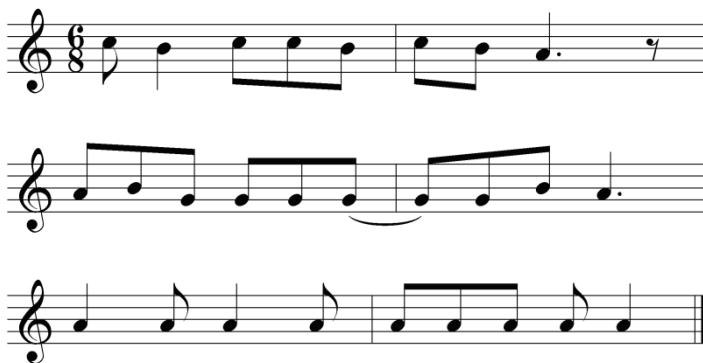
5. példa (Vargyas № 210)

A № 211 dallam a szöveg alapján egyetlen hosszú sor, mely két rövid zenei sorra és egy repetíciós záró szakaszra osztható fel. Ráadásul egyes motívumoknak forgó karaktere van (pl. 6. példa 2. sor), és feszes (itt 6/8-os) előadásban szólalnak meg. (6. példa)

<sup>23</sup> Vargyas 2002. 246.

<sup>24</sup> Vargyas 2002. 245.

<sup>25</sup> A példákban a dallamokat tüntettem fel, a dallamok részletes lejegyzése: Väisänen 1937.



6. példa (*Vargyas № 211*)

A № 212 két rövid sora 7/8-os és 2/4-es ütemelőjegyzésekkel kvart-kvint távolságban követi egymást. Ez a dallam inkább hasonlít a kis ambitusú magyar táncdallamokhoz, mint a siratókhoz. (7. példa)

*Vaisanan No.65*



7. példa (*Vargyas № 212*)

A № 214 a *szo-mi-(↑)do* tritonon mozgó két rövid 5/8-os motívumból áll. Mindez szintén teljességgel idegen a magyar siratók tulajdonságaitól.<sup>26</sup> (8. példa)

*Vais 133*



8. példa (*Vargyas № 214*)

<sup>26</sup> A №215 kadenciái megegyeznek a kis sirató lefelé kibővült formájának kadenciáival, azonban a dallammenet és a ritmus eltérő (*la do-ti la / ti la-fa mi / mi-la-la-szo / mi szo-mi / re-re re* stb.).

Azt látjuk tehát, hogy a példaként felhozott obi-ugor dallamok – összhangban a finnugor népzene általános karakterével – ütempáros jellegűek, két rövid giusto motívumból és azok variációiból épülnek fel, és többnyire rész-pentaton skálákon mozognak. Ez teljesen más zenei stílust képvisel, mint a diatonikus skálán mozgó, két párhuzamos, elasztikus, „kötetlenül” variálódó sorokból álló magyar sirató, melyet ráadásul konjunkt, kis motívumokra nem bontható folytonos *parlando-rubato* dallamozgás jellemez.<sup>27</sup> Ehhez még számítsuk hozzá azt is, hogy az obi-ugor dallamok műfaja nem sirató, hanem hősének.<sup>28</sup>

Akarva-akaratlan le kell hát vonnunk a következtetést, hogy a fenti példák nem alkalmasak a magyar sirató finnugor rokonságának bizonyítására.

Végül röviden tekintsünk meg néhány török nép siratóit.

Az *anatoliai* török siratók többsége szinte teljesen megegyezik a magyar siratók kisformáival, még szerkezeti változataiban is.<sup>29</sup> Megtaláljuk ezt a sirató formát az anatóliai törökök legközelebbi nyelvrokonai, az azerik siratói között is, még hozzá egy bővebb sirató stílus egyik alformájaként.<sup>30</sup> A 9. példában egy anatóliai siratót látunk, melyet Bartók Béla gyűjtött 1936-ban Anatóliában.<sup>31</sup>

Felhívom a figyelmet arra, hogy az anatóliai török siratót köthetjük Dobszay „ösi európai zenei rétegéhez” is, ugyanis Anatólia nem más, mint a régi Bizánc, melynek népességét az 1071-es manzikerti győzelmük után a területet fokozatosan meghódító törökök nem irtották ki, hanem a sok évszázados együttélés során apránként beolvasztották. Az alapnépesség nyelvében eltörökösödött, de kultúrájából sok mindent megőrzött, sőt átadott a hódítóknak, mint ahogy ezt bizonyítják pl. az Égei-tenger környéki török táncok görög párhuzamai is.

---

<sup>27</sup> Bár kisebb motívumok kikövetkeztethetők a magyar siratóból is, ezek igen változékonyak, és a dallamsorok nem esnek szét motívumokra.

<sup>28</sup> A hőséneknek és a siratónak eltérő a funkciója. A hőséneknek rövid motivikus giusto sorokból (motívumokból) állnak, melyek célja, hogy fenntartsák az érdeklődést, amikor az eposzének eléneklí a hős kalandjait. A sirató ezzel szemben a valódi emberi primer fájdalom szabályozottabb kifejezésére ad módot.

<sup>29</sup> A különböző török népek és a magyarok siratóinak összevetésével több könyvemben is próbálkoztam, például Sipos 1998; 2000; 2002. Itt említem meg, hogy a másik jellemző (négyesoros) anatóliai siratónak is van a magyar párhuzama a régi stílusú ereszkedő dallamok között.

<sup>30</sup> Sipos 2004; 2007. 58–68.

<sup>31</sup> Bartók 1976.

*Parlando*

Ya - tır - mış - lar da yav - ru - mu, gu - zum, oy, oy, oy,

Si - cim gi - bi yav - rum, yav - rum da, ay, oy, oy,

Sa - rı sa - çı da gu - zum si - cim gi - bi yav - rum, oy, oy.

Ge - lin gar - daş - la - rım, yav - rum, a, oy, oy, oy,

Ağ - la - ya - lım da ba - cim gi - bi ya - rım, oy, oy.

Me - ze - rin' da yol üs - tü - ne gaz - sın - lar, oy, oy, oy, oy,

Yol üs - tü - ne gaz - sın - lar yav - rum, oy, oy, oy.

9. példa *Anatóliai sirató* Bartók Béla 1936-os anatóliai gyűjtéséből

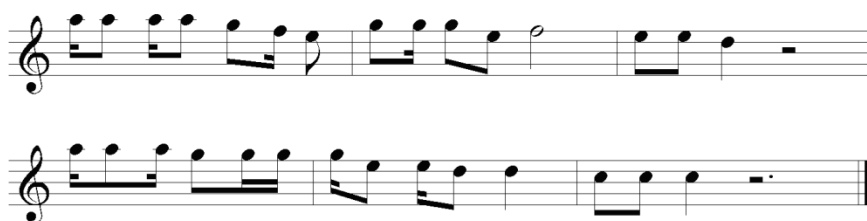
A finnugor népekhez hasonlóan a török népek is összetett folyamat során alakultak ki és alakulnak tovább ma is, így nem csoda, hogy siratóik meglehetősen eltérőek. Mégis, a kirgizeknél is ilyen a két legjellegzetesebb sirató forma egyike (10a példa), és a kaukázusi török nyelvű karacsájoknál is bőven találunk hasonló dallamokat, igaz az utóbbi esetben nem sirató műfajban, a karacsájoknál ez a műfaj már nem lelhető fel (10b példa).<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Sipos 2002b. 117–131.

a)



b)



10. példa *Török népek siratóiból* a) *Kirgiz sirató Sipos János 2004-es kirgiz gyűjtéséből,*  
 b) *Karacsáj "Erirej" epikus ének Sipos János törökországi karacsájok közötti 2005-ös gyűjtéséből*

Úgy tűnik tehát, hogy a honfoglalás előtti fontosabb magyar népzenei rétegeknek nincs meggyőző párhuzama a finnugor népek zenéiben, míg a török és mongol népek között annál több kutatnivalónk van.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Gondolhatnánk, hogy a kis ambitusú dallamok részletesebb vizsgálata egy nemzetek feletti eurázsiai összehasonlító kutatás keretén belül hozhat tanulságokat a finnugor népek egymás közötti és a magyarokkal való esetleges zenei kapcsolatainak feltárásában is. Ez azonban már az indulásnál sem kecsegtet biztos eredményekkel, mert ilyen dallamok sok népnél egymástól függetlenül is kialakulhattak, és ki is alakultak, ezért speciálisan a magyar-finnugor zenei érintkezésre nézve igen kicsi a bizonyító erejük. Itt említem meg azt is, hogy Szomjas-Schiffert György mondatdallamokon alapuló elképzeléseit sem fogadhatjuk el, mert eltérő mondatdallamú népeknek (pl. magyarok és anatóliai törökök) is vannak hasonló zenei rétegeik, másrészt egy adott nép zenéjében is igen eltérő lejtésű dallamok találhatók meg. Ráadásul az „emelkedő sorra ereszkedő sor válaszol” forma igen sok népnél megtalálható.

## Rövidítések

### BÖI

= Szöllösy András (ed.): *Bartók összegyűjtött írásai*. Budapest: Zeneműkiadó Vállalat, 1966.

### MNT VIII/A

= *A Magyar Népzene Tára VIII/A–B. Népdaltípusok 3.* sajtó alá rendezte Vargyas Lajos. Budapest: Balassi Kiadó, 1992.

## Irodalom

### Bartók Béla

1924 A magyar népdal. In: *BÖI*. Budapest, 101–250.

1931 *Hungarian Folk Music*. London: Oxford University Press.

1976 *Turkish Folk Music from Asia Minor*. Ed.: Benjamin Suchoff. (The New York Bartók Archive studies in musicology, 7.) London: Princeton University Press

1991 *Magyar népdalok. Egyetemes gyűjtemény*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

### C. Nagy Béla

1947 Mongol Népdalok. *Énekszó* 14. (76) 5–6.

1959 Adatok a magyar népdal kialakulásához. In: *Zenetudományi Tanulmányok VII*. 605–688.

### Dobszay László – Szendrei Janka

1988 *A Magyar Népdaltípusok Katalógusa I–II*. Budapest: MTA ZTI.

### Dobszay László

1983 *A siratóstílus dallamköre zenetörténetünkben és népzeneinkben*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

### Domokos Pál Péter – Rajeczky Benjamin

1956 *Csángó népzene*. Budapest: Editio Musica.

### Futaky István

2001 *Nyelvtörténeti vizsgálatok a kárpát-medencei avar-magyar kapcsolatok kérdéséhez*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.

### Juhász Zoltán – Sipos János

2009 A Comparative Analysis of Eurasian Folksong Corpora, using Self Organising maps. *Journal of Interdisciplinary Music Studies* (2009), doi: 10.4407/jims.2009.11.005.

### Kodály Zoltán

1937 *A magyar népzene*. 1. kiadás. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

1976 *A magyar népzene*. 7. kiadás, átnézte és bővítette Vargyas Lajos. Budapest: Zeneműkiadó.



Ligeti Lajos

1986 *A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Rajeczky Benjamin

1969 Gregorián, népeken, népdal. In: *Magyar zenetörténeti tanulmányok Szabolcsi Bence 70. születésnapjára*. Budapest: Zeneműkiadó, 45–64.

Saygun, Ahmet Adnan

1976 *Béla Bartók's Folk Music Research in Turkey*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Sipos János

1994 *Török Népzene I*. Budapest: MTA ZTI.

1995 *Török Népzene II*. Budapest: MTA ZTI.

1997 Similar musical structure in Turkish, Mongolian, Tungus and Hungarian folk music. In: Berta, Á. – Horváth, E. (eds.): *Historical and Linguistic Interaction Between Inner-Asia and Europe*. Szeged: JATE, 305–317.

1998 Újabb adatok a kvintváltás eurázsiai elterjedtségéhez. *Néprajzi Látóhatár* VII. 1–2 sz. Miskolc, 1–57.

2000 *In the wake of Béla Bartók in Anatolia*. Budapest: European Folklore Institute.

2001a *Kazakh Folksongs from the Two Ends of the Steppe*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

2001b Report on my Expedition in the Caucasus. In: Károly László – Kincses Nagy Éva (szerk.): *Néptörténet – Nyelvtörténet, A 70 éves Róna-Tas András köszöntése*. Szeged, 155–184.

2001c Egy most felfedezett belső-mongóliai kvintváltó stílus és magyar vonatkozásai. *Ethnographia* 112. 1–2. 1–78: 58, 77.

2002a *Bartók nyomában Anatóliában*. Budapest: Balassi Kiadó.

2002b Vannak-e közös rétegek a karacsáj-balkár és a magyar népzeneben. In: Birtalan Ágnes – Yamaji Masanori (szerk.): *Orientalista Nap 2001*. Budapest: MTA Orientalisztikai Bizottság. EITE Orientalisztikai Intézet, 117–131.

2004 *Azeri Folksongs – At the Fountain-Head of the Folk-Music*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

2007a Az azeri népzene és kapcsolata a magyar illetve más török népek zenéjéhez. In: „Magyarország – Azerbajdzsán: a kultúrák közeledése”. *Az első magyar-azerbajdzsáni tudományos szimpózium előadásai*. Budapest: Azerbajdzsáni Nagykövetség, 58–68.

2007b Bartók anatóliai gyűjtésének egy siratója és annak zenei háttere. *Magyar Zene*. 1. 79–91.

Szabolcsi Bence

1933 Osztyák hősdalok – magyar siratók melódiái. *Ethnographia* XLIV. 71–75.

- 1934 Népvándorlászori elemek a magyar népzeneben. *Ethnographia* XLV. 138–156.
- 1935 Eastern Relations of Early Hungarian Folk Music. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 3: 483–498.
- 1979 *A magyar zenetörténet kézikönyve*. Budapest: Zeneműkiadó.
- Szomjas-Schiffert György
- 1963 Die finnisch-ugrische Abstammung der ungarischen Regös-Gesänge und der Kalewala-Melodien. *Music des Ostens*, 126–156.
- 1976 *A finnugor zene vitája* I–II. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Tervonen, Viljo
- 1943 Heimotyösta Unkarissa talvikautena 1942–43. *Heimokansa* 6–8. 33–36.
- Väisänen, Armas Otto
- 1937 *Vogulische und ostjakische Melodien*. Helsinki: MSFOu LXXII.
- Vargyas Lajos
- 1953 Ugor réteg a magyar népzeneben. *Zenetudományi tanulmányok* I. 611–657.
- 1980 A magyar zene őstörténete I–II. *Ethnographia* XCI. 1. 1–34; 2. 192–236.
- 2002 *A magyarság népzeneje*. 2. javított kiadás. Budapest: Planétás Kiadó.
- 2005 *Folk Music of the Hungarians*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Vikár László – Bereczki Gábor
- 1971 *Cheremiss Folksong*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1979 *Chuvash Folksongs*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1999 *Tatar Folksongs*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Vikár László
- 1987 Collection of Finno-Ugrian and Turkic Folk Music in the Volga-Kama-Belaya Region (1958–1979). *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 29. 355–422.
- 1993 *A volga-kámai finnugorok és törökök dallamai*. Budapest: MTA ZTI.

## Arany János török kapcsolódásai

**Arany János és a Naszreddin Hodzsa anekdoták**

Amikor Arany János születésének évfordulója alkalmából török kapcsolódásairól szólunk, le kell szögeznünk, hogy nem közvetlen, netán tudatos kapcsolatokról van szó. Maga Arany a rá jellemző szerénységgel beszél a *Toldi szerelme* megírása kapcsán arról, hogy nincs fantáziája, egy-egy epikus mű megalkotásához konkrét kiindulópont, valamilyen olvasmányélményre, innen-onnan hallott eseményre, olvasott vagy hallott mondára, legendára vagy mesére, esetleg egy személyes élményre van szüksége. Szülőföldjén hallhatta azoknak a költeményeknek, illetve vígposz-részletnek a magvát képező mulatságos történeteket, amelyeket egy-egy Naszreddin Hodzsa anekdotával rokoníthatunk.

A törökök neves tréfamestere, Naszreddin Hodzsa<sup>1</sup> történeteiben számtalan vándormotívum rejlik, s például a Krisztus előtti szanszkrit mesegyűjtemény, a *Pancsatantra*, a *Biblia*, az *Ezeregyéjszaka* vagy Ezópusz meséinek motívumai szépen belesimulnak a török muszlim falu, a Hodzsa török paraszti világába. Ugyanakkor, minthogy az örök emberi is megfogalmazódik bennük, ugyanazok a motívumok, láthatatlan utakon, térben és időben messzire, még a keresztény Európába is eljutottak. Érdekes módon éppen a vallás segítségével.

A középkori katolikus papok híveik figyelmének felkeltése és ébrentartása céljából, gyakran szöttek beszédeikbe mulatságos és tanulságos történeteket. Az egyház nemzetközi nyelve, a latin segítségével a prédikációs gyűjtemények könnyen terjedtek, így nálunk például a 15. századi Temesvári Pelbárt prédikációs könyvében már találkozunk olyan anekdotaelemekkel, amelyek Naszreddin Hodzsa történeteiből is ismerősek számunkra. Igaz, a török népi humor halhatatlan hőse még nem e névvel, hanem a magyar anekdotakincs hagyományos alakjait felöltve bukkan elénk.

A 18. századtól fogva az anekdota bekerül az írott műfajok közé. Nálunk a mindennapi eseményeket megörökítő kispróza-íróknál jelenik meg, akik fokozatosan átveszik a nagy formátumú barokk mémoires-írók helyét.

Az erdélyi városi élet talaján termő elbeszélések a magyar novellairás előzményeinek is tekinthetők. Forrásaik legyenek akár az európai anekdota-gyűjtemények (Kónyi János, Andrád Sámuel) akár a környezet apró-cseprő

---

\* A szerző műfordító. Elérhetősége: [tasnadi.edit@gmail.com](mailto:tasnadi.edit@gmail.com)

<sup>1</sup> Törökösen Nasrettin vagy Nasreddin Hoca, valószínűsített életrajza szerint 1208-ban vagy 1209-ben Sivrihisarban született, és 1284-ben vagy 1285-ben halt meg Akşehirben.

eseményei (Hermányi Dienes József) – Naszreddin-vonatkozásaik kimutathatóak. A magyar észjárástól nem idegenül gondolkodó furfangos Hodzsa olyan otthonosan mozog a magyar adomák világában, hogy helyét anekdotáink állandó alakjai, a csavaros eszű székely, a cigány, a pap, a barát, a paraszt – esetleg Mátyás király és a rátótiak – foglalják el. Az almanachok, divatlapok, irodalmi folyóiratok, majd az újságok és vicclapok terjedésével egyre több anekdota kerül az olvasók kezébe, végül a 19. század közepétől már a Naszreddin névvel is találkozhatunk; s amiképpen a kedvelt török anekdotahős alakja köre is számtalan vándoranekdota kötődött úgy, hogy eközben a történet magára vette a török világ színeit, Arany tollán is tipikus magyar miliőben tipikus magyar alakok formálódnak.

Az anekdota alapvetően szóbeli műfaj, emiatt előadásának módja különösen fontos. A történet előadható röviden is úgy, hogy néhány előkészítő mondat után villámként csapjon le a csattanó, de a tempósan, a történet adta lehetőségeket kiaknázó, a humort a részletekben is megcsillantani képes adomázók a sikeresek.

Alábbi három versében Arany is sok apró részletre kitérve, csipkelődő megjegyzésekkel tarkítva, élvezettel adja elő a történeteket, ritmus és rímek szárnyán ringatva repít bennünket.

Az elsőként idézendő vers, *A fülemile* tanúsága szerint, mindent tudó költőnk azt is tudja, hogy a törökök rossz szomszédot kívánnak annak, akinek valami nagyon rosszat akarnak kívánni. Az elbeszélő költemény bevezetőjében találkozunk a rossz szomszéd motívummal: „rossz szomszédság török átok”. Próbáltam utánajárni, min alapul ez a tudás, de csak az ellenkező előjelű megfogalmazással talákoztam: nekem is idézték a jó szomszéd fontosságát hangsúlyozó török közmondást, amikor Ankarában lakást kerestem: *ev alma, komşu al* – ne házat, hanem szomszédot vegyél (azaz keress).

A madárfütyty-per keleti megfelelőjét Pozder Károly fedezte fel Naszreddin egyik tréfájában,<sup>2</sup> melyet Julien Dumoret egy Párizsban talált kézirat alapján közölt francia fordításban<sup>3</sup>. Torstler József nem köti ugyan Naszreddin nevéhez, de nem zárja ki az anekdota keleti eredetét.<sup>4</sup> Madárfütyty-vitára is találhatunk példákat, de – nyilván a korrupció általános elterjedtségének köszönhetően – a bírák megvesztegetésének motívumára, a „sem az egyiknek, sem a másiknak, hanem nekem” csattanójára mind a magyar, mind a világirodalomban még több mű alapul.<sup>5</sup> A témát halhatatlanná tévő Arany a Tisza vidékére helyezve az eseményeket ráérősen mesél.

Mi most – igaz sokkal kevésbé vonzó dolog tárgyában – idézzünk ide egy másik Naszreddin Hodzsa-történetet:

---

<sup>2</sup> Pozder 1883. 1080.

<sup>3</sup> Dumoret 1834. 488–490.

<sup>4</sup> Trostler 1914. 418–421.

<sup>5</sup> György 1934. 128.; 1966. 286–288.

*Két szomszéd egy szemközti üzletben üldögél, amikor észreveszik, hogy egy kutyá épp a házuk találkozásának vonalára piszkít.*

*– A te házadhoz közelebb esik, te takarítsd el! – szól oda az egyik a másikhoz, de az visszavág, s a végén a vita annyira elmérgesedik, hogy a kádihoz fordulnak. Ott ült éppen a kádinál Naszreddin Hodzsa. A kádi a mulatság kedvéért így szól hozzá:*

*– Efendi, foglalkozz te ezzel a pörrel!*

*– Az utca a közé, nem? – fordul a pereskedőköz a hodzsa. – Így hát sem neked, sem neked, sem nekem, a kádinak a dolga!<sup>6</sup>*

Naszreddin Hodzsa tréfáinak egyik leggyakoribb szereplője, elmaradhatatlan társa a számár, ám az alábbi történet szerint egyáltalán nem tréfa a sorsa:

*Naszreddin Hodzsa egyre jobban elszegényedett... Mindenén spórolnia kezdett, így a számárának is mind kevesebb takarmányt adott. Egy nap aztán a számár elpusztult. „Ó be kár, pedig már éppen hozzászoktattam!” – szomorkodott a Hodzsa.<sup>7</sup>*

Vagy egy másik variáns a számtalan Naszreddin Hodzsa közlésből:

*A hodzsa minden nap egy kicsivel kevesebb takarmányt adott a számárának, s mivel úgy látta, nincs semmi baja az az állatnak, az adagot tovább csökkentette. Egy reggel belépve az istállóba, azt látta, hogy a számár feldobta a patkóit. „Jaj, jaj, de kár, épp akkor pusztult el, amikor már hozzászokott az éhezéshez” – sápítózott.<sup>8</sup>*

Arany János *A tudós macskája* című költeményében ezeknél sokkal részletesebben adja elő az egyre kevesebb ételhez jutó állat keserű pusztulását. A Hodzsa (aki a maga módján szintén tudós ember<sup>9</sup>) helyét itt a világon sokfelé, sokszor nehéz sorsra ítéltetett tudós foglalja el, a kedves állat pedig egy macska.

*A bajusz* című Arany-vers témájának számos népies emléke ismeretes. A Nagyenyedben élő református lelkész, Hermányi Dienes József *Nagyenyedi Demokritos* című almanachjában 1759-ben például egy hajdanában Désen élő szakálltalan és bajusztalan emberről beszél el hasonló történetet, s hasonló esettel találkozunk a horvát Naszreddin-adomában is.<sup>10</sup> A különböző adatok tanúsága szerint az egész Balkánon ismeretes volt ez a tréfa, mégpedig nem is annyira az irodalom útján terjesztve, hanem a cigányok által lekövetett csíny formájában, helyi adomák születéséhez szolgáltatva így alkalmat.<sup>11</sup> Berze Nagy

<sup>6</sup> Yağcı, 1994. 84. (Tasnádi Edit fordítása).

<sup>7</sup> Yağcı 1994. 80. (Tasnádi Edit fordítása).

<sup>8</sup> Karaahmetoğlu 1996. 175. (Tasnádi Edit fordítása).

<sup>9</sup> A török *hoca* (ejtsd: hodzsa) szó jelentései: muzulmán pap, hitoktató; tanító, tanár

<sup>10</sup> Wesselski 1911.

<sup>11</sup> György 1934. 94.; 1966. 168–169.

János egy Heves megyében hallott hasonló adomát állít párhuzamba<sup>12</sup>; Solymossy Sándor pedig további négy párhuzamot idéz, amelyek közül a rábaközi variánsban ugyanaz a ráolvasó vers szerepel, és a pórul járt páciens neve is Szűcs György; Szalontán pedig „*Szendrey Zsigmond igazolta, hogy ott az esetet régóta mint helyi mondát ismerik; Szűcs György élő alak volt, fia ma is él, s az is „kopaszszájú”*; a *bajusznövesztő* verset úgy tudják, ahogyan Arany versében van.”<sup>13</sup> A magyar irodalomban természetesen Arany János verse vált a legismertebb variánssá.

Az „ártatlan” lótolvaj történetének egyetlen példáját idézi György Lajos a *Világjáró anekdoták* című válogatásában,<sup>14</sup> de megjegyzi, hogy 1792 óta megszámlálhatatlan helyen bukkant fel, s annyira ismerte mindenki, hogy 1899-ben az Üstökös című élclapunk Bánffy Dezsőre és Széll Kálmánra alkalmazott politikai karikatúrának is megrajzoltatta. György Lajos utal arra, hogy egyetemes vándortémáról van szó, amely előfordul egy régi olasz komédiában is, ahol Scapin panasolja el ugyanígy Arlequinnek, hogyan „lopta el” őt a ló. A Naszreddin Hodzsa szamaráról szóló történet görög változatában például a nevezetes állat „*elől harapott, hátul rúgott, ezért a Hodzsa meg akart szabadulni tőle.*”<sup>15</sup>

A történetet Arany János is felhasználja *A nagyidai cigányokban*: a lólopáson kapott Csimaz így bizonygatja ártatlanságát:

... *Nem loptam, felelé, követem alásson,  
Keskeny úton fekütt, hol menni akartam –  
Bizony sohsem esett ilyen csúfság rajtam.  
Hátul mennék, de rúg; elől mennék: harap:  
Átugrani könnyebb, sokkal is hamarabb;  
Ugranám: felpattan... a hátára estem...  
Jó, hogy elfogátok, áldjon meg az Isten!*

## Jóka ördöge és a török népmesék

A mi Kúnos Ignácunk volt a török népköltés felfedezője: ő gyűjtött, fordított és adott ki először a Naszreddin Hodzsa-anekdoták mellett,<sup>16</sup> nagy számban meséket, a népi árnyjáték, a *karagöz* és a népi színjátszás, az *ortaoyunu* szövegeit, a négy soros *manikat*, népdalokat, altatókat, találós kérdéseket, vagyis a török népköltés szinte valamennyi műfajának gyöngyszemeit. Saját kincseiket mentette meg a törökök számára, hiszen az arab és perzsa elemekkel teli

---

<sup>12</sup> Berze Nagy 1916. 137–138.

<sup>13</sup> Solymossy 1918. 133–142.

<sup>14</sup> György 1966. 297–298.

<sup>15</sup> György 1934. 107.

<sup>16</sup> Kúnos 1899.; 1926.; 1930.

„osmanlı” nyelven született dívánköltészet bővületében élő művelt emberek egyszerűen tudomást sem vettek a tiszta török nyelven megszólaló népköltésről. E tárgyban tartott előadásai három kiadásban is megjelentek törökül, mire magyarul is elérhetővé váltak. Itt számol be Kúnos népmeseegyűjtő munkájának kezdetéről. Meghallgatva egy favágóról szóló mesét a magyar apától<sup>17</sup> született török költőnő, Nigar Hanım házában, a következőket jegyzi meg:

*Nekünk is van egy híres mesénk, az a címe, hogy Ördögkút. Csak annyi a különbség, hogy padisah helyett a mi mesénkben király uralkodik, és hogy a magyar favágónak csak egy felesége van. Ennek kapcsán bátorkodtam a költő Ekrem Bey figyelmét felhívni egy fontos irodalmi jelenségre. Bármelyik nemzethez tartozzanak is, az európai költők nagy része gyakran merít a népmesékből és népballadákból. Például nem csak a németek, hanem az egész világ egyik legnagyobb költője, Goethe világszerte ismert balladáinak témáit gyakorta a népköltésből választotta. Egy másik német (sic!) író, Andersen a német népmesék alapján olyan könyvet írt, amelyet minden nyugati nyelvre lefordítottak. Vagy ott van a Grimm-testvérek híres mesekönyve. Van, aki ne hallott volna róla, aki ne olvasta volna? Ami pedig minket illet, az előbb hallott favágó-meséhez hasonló magyar népmese alapján egyik legkiválóbb klasszikusunk, **Arany János** Jóka ördöge címmel olyan csodálatos költői elbeszélést alkotott, hogy nincs Magyarországon olyan iskola, ahol mind az összes diák ne olvasta volna...*<sup>18</sup>

### Szondi György egy török novellában

Igen nagy meglepetést okozott számomra Ömer Seyfettin (1884–1920), aki a török irodalomban viszonylag későn induló novellairás egyik első kiválósága volt, és szívesen választott témát a dicső oszmán múltból. *A rönk* című elbeszélése például Salgó várának elfoglalásáról szól, s benne a magyar Szondi György ad példát a hősiességre! A vár ostromára készülődő vezér a Drégely alól érkező emberét hallgatja:

(...) – *Magasabb, mint a mi várunk?* – kérdezte Arslan Bey.

– *Magasabb, uram.*

*A főparancsok egyelőre még csak nézte a Salgó várán lobogó zászlót, de már „a mi várunk”-nak nevezte, mert tudta, hogy néhány napon belül kézre fogja keríteni...*

– *Én nem tudok egy vár előtt ácsorogni. Türelmetlen vagyok. De Ali pasának aztán igazán nagy a türelme!*

---

<sup>17</sup> Az isztambuli Harbiye katonai iskola matematikatanára, Macar Osman Paşa, eredeti nevén Farkas Adolf a Kossuth-emigrációval került Törökországba.

<sup>18</sup> Kúnos 1978. Magyarul: Kúnos 1999. 66.

– Ő is türelmetlen, de mit tegyen? Drégely túl magas, túl meredek... A Börzsöny legfontosabb vára, úgy mondják – ingatta a fejét az alparancsnok.

– Nem ajánlotta a védőknek, hogy adják meg magukat?

– De igen.

– Nem fogadták el?

– Nem.

– Ki volt a vár parancsnoka?

– Egy Szondi nevű vitéz...

– Ismerem én az ő vitézségüket. Nem szokták megtartani a szavukat... Sértegetik a követeket.

– Szondi nem efféle ember volt, Arslan Bey. Becsületes és bátor.

– Kivel küldött a pasa üzenetet neki?

– Márton pappal.

– Ha török követet küld, biztos levágják a fejét, és kihajítják a várból.

– Szondi akkor se tett volna ilyet.

– Honnan tudod?

– Abból, amit Márton papnak mondott.

– Mit mondott?

– Így szólt: Menj, és mondd meg a pasának, hogy nekem ne beszéljen megadásról. Egy katona számára nincs nagyobb sértés. Amiképpen ő, a harc embere vagyok én is. Vagy győzök, vagy meghalok. Látom, hogy nincs esélyem, de ő tegye csak a dolgát, és támadjon egész seregével. A vár kövei között akarok elesni.

– Derék katona volt...

– Nem csak derék katona, Arslan Bey, de nagylelkű vitéz is.

– Ezt hogy érted?

– Márton pap, már indult volna a táborba az elutasító üzenettel, amikor Szondi megállította. Előhozott két török ifjút, akiket korábban ejtett foglyul. Drága skarlátszínű ruhákba öltöztette őket, zsebüket megtömte arannyal, és így szólt: Vidd őket a pasához. Vitéz ifjak, nem akarom, hogy velem együtt haljanak. Nevelje gondosan őket, országuk két dicső katonája válik majd belőlük.

– Valóban nagy ember volt...

– Később az élve kézre kerített foglyoktól hallottuk, hogy a várudvarra hordatta fegyvereit, ezüstjeit, minden értékét, aztán felgyújtotta. Harci paripáit sírva, önkezeivel szúrta le. A végső ostrom során a mieink betörték a vár kapuját. A janicsárok a golyóval megsebesített Szondit elevenen szerették volna elfogni, de nem tudták. Térden állva, haláláig küzdött még akkor is, amikor már karddal és lándzsával számtalan sebet ejtettek rajta.

– A pasa tehát nem szólhatott a vitéz ellenséggel.



– *Nem. Testét és levágott fejét a várral szemben temettette el, és megparancsolta, szúrjanak kopját és zászlót a sírjára...*<sup>19</sup>

Tudjuk, hogy Arany számára Tinódi volt a forrás („... *Nagy szép dárda Szondinak kezében vala, / Sebesölve, térdön állva ő vív vala, / Romlott toron alatt által lőtték vala, / A fejét az hegyiről alá vetötték vala.*”)<sup>20</sup>; de vajon ki/mi lehetett a szinte szó szerint megfelelő történetet előadó Ömer Seyfettinél!?

## Arany nyelvtudásáról és Vámbéry Árminről

Eddig Arany közvetett török kapcsolatairól szóltunk, volt azonban közvetlen török kapcsolata is! A költő valódi nyelvtelenség volt. Az iskolai latin, a görög és héber után tizenhét évesen a némettel és franciával foglalkozik, huszonöt éves korában már Shakespeare-rel birkózik; Nagykőrösi tanársága idején megtanul olaszul; szalontai tanársága idején a spanyollal ismerkedik, majd a budapesti kezdeti évek alatt (a hatvanas években) török nyelvtant is forgat. Arany László révén ismerjük az Arany János által alkotott szójátékot: 5, 8, í, 10, 2 törökül, magyarul, angolul, í, angolul franciául, vagyis beş - öt - eight - í - ten - deux. Megfejtés: besötétítendő.<sup>21</sup>

Vámbéry Nagykőrösön többször meglátogatta Arany Jánost, akinek nyelvtudását igen nagyra tartotta. Később, amikor Arany már a Magyar Tudományos Akadémia titkára volt, ő pedig az egyetem professzora, gyakran találkoztak Duna-parti sétáik közben. 1913-ban a Vasárnap Újságban –a –ly aláírással, *Vámbéry a Dunaparton* címmel megjelent cikkből idézzük: „*Arany János is azt szokta mondani, hogy örül, ha Vámbéryval beszélgethet, mert szereti változatlan jókedvét. Találkoztak is elég gyakran a Dunaparton, mely nemcsak Vámbérynak, hanem Aranynak is legkedvesebb mindennapi sétálóhelye volt.*”<sup>22</sup>

Vámbéry „tatárja”, Iszak Molla<sup>23</sup> Arany János közreműködésével fordította üzbégre a *Rege a csodaszarvasról* című költeményt. Zárásul az *Adsáib szujgunnun hikájeti* című fordítás első szakaszát idézzük:

*Sakhadin sakhaga ucsai kuslár,  
Aghizdin aghizda baradi szözler;  
Görlerning üsztüne csikadi otlár,  
Turár szöz isittip jirinnen pahlvánlár.*

Száll a madár, ágrul ágra,  
Száll az ének, szájrul szájra;  
Fű kizöldül ó sirhanton,  
Bajnok ébred hősi lanton.

<sup>19</sup> Seyfettin 2017. (Tasnádi Edit fordítása)

<sup>20</sup> Tinódi Lantos 1553. 95. versszak

<sup>21</sup> Dánielisz 1992. 161.

<sup>22</sup> <http://berszangabor.hu/a-human/05-hum/h12-17.htm>

<sup>23</sup> Kovács 2001.

## Irodalom

- Berze Nagy János  
1916 Adalék Arany „Bajusz”-ának tárgytörténetéhez. *Ethnographia* XXVII. 137–138.
- Dánielisz Endre  
1992 „Szülőhelyem Szalonta...” In: *Tanulmányok, esszék Arany János köréből*. Nagykőrös: Arany János Múzeum.
- Dumoret, J.  
1834 Contes turcs extraits de Nazéréтин Khodjah. *Nouveau Journal Asiatique*. XIII. 488–490.
- György Lajos  
1934 *A magyar anekdota története és egyetemes kapcsolatai*. Budapest  
1966 *Világtáró anekdoták*. Győr: Custos Kiadó.
- Karaahmetoğlu, İ.  
1996 *Nasrettin Hoca*, Ankara: Magánkiadás.
- Kovács Sándor. I. (szerk.)  
2001 *Batu kán pesti rokonai. Vámbéry Ármin és tatárja, Csagatai Izsák*. Bratislava: Kalligram.
- Kúnos Ignác  
1899 Naszreddin Hodzsa tréfái. *Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből* XVII/2.  
1930 *Mosolygó napkelet. Hodzsa-strófák, török tréfák*. Budapest: Szöllösi Zsigmond kiadása.  
1926 *A török hodzsa tréfái. Naszreddin mesternek, a közel és távol keleten ismert bölcs és híres kis-ázsiai hodzsának csalafintaságai és mulatságos esetei*. Gyoma (2. kiadása: *A török hodzsa tréfái. Török eredetijét gyűjtötte és magyarul megírta Kúnos Ignác*. Terebess Kiadó, Budapest, 1996.)  
1978 *Türk Halk Edebiyatı*. 2. kiadás. İstanbul: Tercüman.  
1999 *A török népköltés, Kúnos Ignác török nyelven tartott előadásai (1925-26)*. ford. Tasnádi Edit. Budapest: Terebess.
- Pozder Károly  
1883 Arany János Fülemüléje és Nasreddin tréfái. *Egyetemes Philologiai Közlöny* VII. 1080.
- Seyfettin, Ö.  
2017 *Bütün Eserleri 2. Eski Kahramanlar*. 13. kiadás. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Solymossy Sándor  
1918 A „bajusz”-adoma keletkezése. *Ethnographia* XXIX. 133–142.
- Tinódi Lantos Sebestyén  
1553 *Budai Ali basa históriája*. <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Verstar-verstar-otven-kolto-osszes-verse-2/tinodi->

sebestyen-2109E/iv-budai-ali-basa-historiaja-297/[utolsó letöltés:  
2017. 10. 30.]

Trostler József

1914 A „Fülemüle” tárgytörténetéhez. *Irodalomtörténeti Közlemények* XXIV.  
418–421.

Yağcı, Ö.

1994 *Nasreddin Hoca*. İstanbul: Engin Yayıncılık.

Wesselski, A.

1911 *Der Nasreddin. Türkische, arabische, berberische, malterische, sirilanische, kalabrische Märchen und Schwänken* (I–II.) Weimar: A. Duncker.



*Korok, jelek, kultúrák*



Az elveszett paradicsom<sup>1</sup>

Várkonyi Nándor (Pécs, 1896. május 19. – Pécs, 1975. március 11.) író, szerkesztő, művelődéstörténész, az 20. század úgynevezett „harmadik nemzedékének” kiemelkedő egyénisége volt. Egy helyen írja: „elbűvöltek a mítoszok, mert kulccsal szolgáltak a prehisztória és az ókultúrák szezám-barlangjához”.<sup>2</sup> Várkonyi monumentális művelődéstörténeti opuszokat, könyvtárnyi irodalmat hagyott ránk – s ennek nagy része reflektálatlan. Talán az irtózatosságot az oka. Aki neki akar fogni Várkonyinak, nem szabad sajnálnia az időt.

Várkonyi életéről a legtöbbit és a legszemélyesebb módon a Pergő évek című (halála miatt megszakadt) több tematikus szápra bontott memoárból tudhatunk meg. A memoár a nyitrai Zobor-hegyről indul és a Kodolányi Jánossal folytatott levelezéssel szakad meg. Sajnálatos, hogy a Hamvas Bélához fűződő kapcsolatát már nem tudta megírni. Szellemi köre szinte átfoghatatlan: Weöres Sándor, Féja Géza, Takáts Gyula, Tatay Sándor, Pável Ágoston, Kodolányi János, Hamvas Béla...

1914-ben Nyitrán érettségizett. Majd Budapesten tanult magyar–francia és orientalisztika szakon. Az első világháborúban katonáskodott, de betegsége miatt leszerelték. 1921-ben teljesen elveszítette hallását, erről így ír: „Májusban átmenet nélkül megnémult körülöttem a világ. (...) idegsorvadás, menthetetlen. A veszteség, hogy kiestem a hangok világából, mind a jóból és a rosszból, hasznosból és károsból, amit nyújt, nem sújtott le. Majd élek befelé, gondoltam, nem tapasztalatok híján. De bántott, hogy a szervi fogyatkozások közt ez az egyetlen neveléses...”<sup>3</sup> 1922-ben Pécsre költözött, s itt vált a két világháború közötti értelmiség meghatározó alakjává. Kodolányi Jánossal és Hamvas Bélával nagy szellemi triumvirátust alkottak. A pécsi egyetemen doktorált, 1933-ban magántanárrá habilitálták. Szerkesztette a Symposion című lapot, majd 1941–1948

\* A szerző nyelvész, néprajzkutató, az ELTE BTK Mai Magyar Nyelvi Tanszék tanszékvezető egyetemi tanára. Elérhetősége: balazs.geza@btk.elte.hu.

<sup>1</sup> Trója létezik! A nyelvben kódolt hagyomány címmel írtam egy dolgozatot (Balázs 2016), melynek megjelenése után Hoppál Mihály „főtanár úr” (kedvenc szavajárása) felhívott, gratulált, és azt mondta, hogy szerinte már közel járok a sámánokhoz. A sámánok kutatását szeretném arra inkább érdemesebbeknek hagyni, Hoppál Mihály „főtanár urat” viszont nagy szeretettel köszöntöm! Írásommal egyúttal a Széphalom Könyvműhely előtt is tisztelegni szeretnék, mely óriási munkával segíti Várkonyi Nándor gondolatainak megismertetését. B. G.

<sup>2</sup> Várkonyi 2004. 136.

<sup>3</sup> Várkonyi 2004. 123.

között a Sorsunkat. Fontos (de sikertelen) célja volt: „elsősorban a népieket és az urbánusokat szerettem volna összehoronálni, egy kalap alá hozni”.<sup>4</sup> 1924-től 1956-ig, nyugdíjazásáig a pécsi egyetemi könyvtár munkatársa volt (egy ideig osztályvezető, 1950–1951-ben megbízott igazgató). Bár nem üldözték, de nem is támogatták, nyilván az őszintesége, szókimondása okán. Műveinek csonkítás nélküli kiadása csak a rendszerváltás után kezdődhetett el, melyben oroszlan-részt vállalt a Széphalom Könyvkiadó.

Legismertebb műve a Szíriat oszlopai, amely először 1942-ben és 1943-ban jelent meg, majd 1972-ben és 1984-ben rövidített (cenzúrázott) formában, és csak 2002-ben csonkítatlanul. Eredeti címe sokkal kifejezőbb volt: Elsüllyedt kultúrák.

### A Szíriat oszlopai

Leghíresebb művét, a sokáig bestsellerként nyilvántartott Szíriat oszlopait sokan ismerik. Várkonyi Nándor a Szíriatban az ősi civilizációk lehetséges kapcsolatairól értekezik. Például az egyik finoman, de sokat hangoztatott gondolata: a minden földrészen föllelhető piramisok egy egykori közös műveltségnek lehetnek a maradványai. Ennyi véletlen egybeesés ugyanis nincs. Néhol célzást tesz Atlantiszra, az eltűnt földrészre is, de ezt a kérdést óvatosan kezeli, hiszen Atlantiszt a dilettánsok szinte teljes mértékben kiaknázták. A Szíriat oszlopai már a szocializmusban is megjelent, igaz megrövidítve – persze úgy sem rövid (a Magvető kiadásában megjelent átdolgozott 1972. évi kiadás 578 oldal).

A mítoszokban lévő hasonló gondolatok közül a leggyakoribb az „egyet-földet rázó kataklizma”, amelytől az ember féltette az utódait, ezért a tudását igyekezett továbbadni: „szembeszökő, hogy e regék a földgolyó minden táján oly egyöntetű formában bukkannak fel, mintha közös gyökérből sarjadtak volna valamikor, egy ősköltészet hajnalán”.<sup>5</sup> Másutt: „Élet él a mítoszban, sűrített élet, tömörített emlékezés, lényegére párolt valóság. Valóságmagva van akkor is, ha az ember tanúja, kortársa nem lehetett is, de intuitíve átélhette, ahogy a kínai mítosz mondja a világteremtésről: 'Egy közülünk ott volt'. A monda a benne foglalt természeti vagy történeti valóság legfőbb bizonyítéka: csak nagy hatású természeti vagy történeti esemény válhatik regévé... (...) A monda, a rege, a mítosz azt jelenti, hogy az élmény mélyen beleszántott a nép tudatába, beleette magát emlékezetébe... (...) A monda – élet; figyeljük meg: a hagyomány nemcsak emlékezést tart fenn, hanem ünnepeket alapít, zárandokhelyet keres, erekléket őriz, tárgyi emlékeket, maradványokat gyűjt.”<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Várkonyi 2004. 432.

<sup>5</sup> Várkonyi 1972. 25.

<sup>6</sup> Várkonyi 1972. 29.



Várkonyi természetesen elismeri azt is, hogy az azonosságok az emberi szellem azonos természetéből fakadnak. Ez az univerzalista álláspont. Humboldtra (1810) hivatkozik: „Az azonosságok és megegyezések gyakran az emberi szellem közös természetéből erednek.”<sup>7</sup> Várkonyit megéri Freud és Jung is, főleg a kollektív tudatalatti teóriája – mely folklórisztikai, sőt folklórlingvisztikai szempontból is alátámasztható: „Jung óta tudjuk, hogy a kollektív emlékezet tudat alá süllyedt tárházában ember előtti korszakok emlékképei, archetípusai rejtőznek, s álmokképeinkben bukkannak fel, áthágva a tér és az idő dimenzióit. E könyv tétele szerint pedig az egyedi tudatot még nem hordozó, természeti közösségben élő ember, mint pszichéjének szüleményei mutatják, elvont gondolat nélkül, képekben élte át és látta a világot, olyanokban, mint a mi álmunk. Csakhogy ezek az álmok hasonlíthatatlanul elevenebbek voltak, mint a miéink, és tárgyuk a valóság. Ilyen ébren álmodott valóságokat mond el a mítosz.”<sup>8</sup> Tömörebben: „Megrögzött véleményünk szerint ugyanis a mítosz sűrített történelem...”, de rögtön hozzáteszi: a regéket nem kedveli a tudomány.<sup>9</sup> Nyilván ezért van szükség a „szabadabb” gondolkodásra. Az aforisztikus gondolatot Az elveszett Paradicsomban is megismétli: „Minden mítosz sűrített történelem”, ám itt azzal folytatja: „s ennél fogva kibújik teremtőinek szándékai alól”.<sup>10</sup> Vagyis értelmezésükre van szükség.

### **Az elveszett Paradicsom**

Az elveszett Paradicsomból először csak részletek jelentek meg (1988), a teljes kiadás 1994-ben, majd javított, névmutatóval, szójegyzékkel ellátott második kiadása 2009-ben. Kodolányi János a Szíratot, a Varázstudományt és a „Paradisomot” (Az elveszett Paradicsom) összefüggő trilógiának tartja. Várkonyi ráébreszti a ma emberét természeti alapjaira, az állatokhoz való kapcsolatára, spirituális értékeire, elfajulására, s így előfutára a modern ökológiai, pszichológiai (és még sokféle) gondolkodásnak. De erre később még visszatérek.

Az elveszett Paradicsom önmagában egy hatalmas művelődéstörténeti esszé, melynek középpontjában az eposzokban, mítoszokban lévő közös motívumok (Paradicsom-mítosz, teremtés, bűnbeesés, vízözön) állnak. A világ minden részén fellelhető hasonló szövegek, motívumok alapján Várkonyi feltételezi, hogy ezekben az emberiségnek valós, közös emlékei vannak leírva. Odáig jut el, hogy a történelmet is kiterjeszti: az emberiségnek ősbibb múltja van, mint gondolnánk: valamikori szerves együttélés a természettel (Paradicsom), az állatvilághoz való szoros kötődés (az értelem jelei az állatoknál, az állati múlt jelei az embernél).

---

<sup>7</sup> Várkonyi 1972. 136.

<sup>8</sup> Várkonyi 1972. 486.

<sup>9</sup> Várkonyi 1972. 209.

<sup>10</sup> Várkonyi 2009. 81.

Várkonyi hatalmas mennyiségű anyagot hoz össze a világ minden tájáról, sok esetben a kevésbé ismert keleti irodalomból, s ezzel kívánja bizonyítani tételét az emberiség egységes ősi múltjáról. Ismét hivatkozik Jungra, a kollektív örökségre: „Mindnyájan magunkban hordjuk a száuruszfarkat”.<sup>11</sup> Másutt: „Az alapok oly mélyre nyúlnak, hogy elvesznek tudatalatti világunkban”.<sup>12</sup>

A beszéd és a folklór eredete is valamiféle szakralitás (alaposabban kifejtve a Paradicsom Bűnbeesés című fejezetében<sup>13</sup>). „Minthogy a régi ember nem racionális lény volt, nem fogalmakat használt, hanem természeti lény, azért a természet nyelvén, azaz képekben beszélt. A rítusok nyelve: az ima, a könyörgés, az áldás, az átok és a rege képes beszéd, képekben adja elő a dolgok rejtett értelmét. A beszéd eredetileg szertartás, szent, varázsló művelet, s csak később válik a mindennapi élet aprópénzévé. A megszentelt, szertartásszerű szavakban az ősi teremtő erő visszhangja csendül meg, értelmük, hangsúlyuk egyaránt fontos, megkötött. Innen van az ima, az áldás, az átok szigorúan megszabott formája.”<sup>14</sup>

Az ősi ember a „paradicsomi tudás” által együtt élt a szelíd állatokkal,<sup>15</sup> oly annyira, hogy minden önmagához hasonló volt, homomorf, nem felülről elképzelve és kategorizálva: antropomorf.<sup>16</sup> Ugyanott azt is írja Várkonyi, hogy nem „természetközelségben” élt, ahogy a tudomány terminusa állítja, hanem benne élt a természetben, kozmikus kapcsolatok közepette. Ez a szép gondolat Szilágyi N. Sándornál is megjelenik. A metafora (képátvitel) egyik formáját antropomorfizmusnak szokták mondani, vagyis emberiesítésnek, emberhez való hasonlításnak. Szilágyi N. Sándor az antropomorfizmus helyett a zoomorfizmus kifejezést ajánlja, vagyis állatokhoz való hasonlítás: „Ha antropomorfizmusnak hívnánk, azzal méltánytalanul és elméletileg megindokolhatatlanul kizárnánk az állatokat a viselkedők közül, pedig ők sokszorta többen vannak, mint mi emberek. Így viszont senkit sem kellett kirekeszteni, az embert sem, hiszen (...) az állatrendszertanban neki is fenntartott helye van”.<sup>17</sup> Az ősi, paradicsomi világ létezésére, az arról való tudásunk szegénységére utal Várkonyi nagyon elgondolkodtató észrevétele: „Tény, hogy az általunk ismert, történeti idők kezdete óta az ember egyetlen vad növényt sem tudott megnevesíteni, egyetlen vadállatot sem háziállattá szelídíteni. (...) A mondák és mítoszok tisztában vannak a házinövények és állatok régi eredetével... (...) A mítoszok nyelvén ez annyit mond, hogy szelídítésük valamely magasabb tudás műve.”<sup>18</sup>

---

<sup>11</sup> Várkonyi 2009. 262.

<sup>12</sup> Várkonyi 2009. 485.

<sup>13</sup> Várkonyi 2009. 338–355.

<sup>14</sup> Várkonyi 2009. 339.

<sup>15</sup> Várkonyi 2009. 243.

<sup>16</sup> Várkonyi 2009. 243.

<sup>17</sup> Szilágyi 1996. 86.

<sup>18</sup> Várkonyi 2009. 254.

Az ősi letűnt, de vágyakban, emlékekben élő egyetemes világ: a Paradicsom, a harmónia világa. Ezért is él bennünk a sóvárgás az elveszett paradicsomi boldogság után. „Egyetemes hiedelem és mesemotívum, hogy a Paradicsomban (az ember) együtt élt az állatokkal, ismerte a természetüket, értette e beszédüket.”<sup>19</sup> A paradicsom, az állatok és az ember harmonikus világának léte, emlékének nyomai másoknál is előbukkannak. Mircea Eliade, a jeles román etnológus, folklorista a sámánok extázisba esése, hangadásaikkal az állatok hangjának utánzása kapcsán hozza fel a paradicsommítoszokat. „A sámánok állathangutánzása, ami oly nagy hatást gyakorolt a megfigyelőkre, s amit az etnológusok oly gyakran ítélnek holmi kóros megszállottság megnyilvánulásának, valójában az állatok barátságának visszaszerzésére és következőképp az őseredeti Paradicsom helyreállítására irányuló vágyat tükrözi.”<sup>20</sup>

Tehát az ősi, paradicsomi világ egyik jellemzője az állatok beszédének az ismerete. Várkonyi terjedelmes fejezetet szentel az értelem korai formáinak, például az állatoknál (méheknél, hangyáknál<sup>21</sup>), ebben páratlanul alapos etológiai leírásokat ad, de az állatok különleges, titkos értelmi képességeire a Szíriai oszlopai-ban is utal. Várkonyi és Eliade paradicsomi ősképe kapcsán meg kell említeni, hogy az emberiség univerzális, „humanizált” állattörténetei, állatmeséi (fabulái) mind ebből a tudatból, érzésből fakadnak. Nem véletlen, hogy a gyermek legkedvesebb első történetei közé tartoznak az állatmesék, hogy a modern tömegkultúra is tele van állatfigurákkal, amelyek könnyen érthető, átélhető és hiteles képet (információt) adnak a világról. S az ősi kapcsolat talán abban is megmutatkozik, hogy minden normális lelkületű ember gyermeki szelídséggel és kedvességgel fordul az embergyerek mellett az állatok kölykeihez is, sőt még a vadabb állatok sem bántják az ember csetlő-botló gyermekét (vidéken azt mondják, addig, ameddig „tejszaga” van), természetesen leszámítva a túltenyésztett, sérült állatokat, amelyek képesek tragédiát okozni, s az embergyerek sem fél a közelében lévő állatoktól. Ez az ősi gondolat szüli az állatregényeket, legyenek azok bár kalandregények, vagy filozófiai regények. Ez utóbbiak közül csak kettőre hívom fel a figyelmet. Tamási Áron Jégtörő Mátyásában egy emberpárt segít állatalakból állatalakba öltözve egy megjavulásért földre küldött lélek; aki előbb csak némán segít, később azonban már emberi nyelven meg is szólal. Könnyű fölfedezni itt, ahogy például Féja Géza meg is említi, a keleti filozófiák, a buddhizmus vagy a lélekvándorlás hatását, egyúttal viszont mestersen kidolgozott pánpszichikus, panteista felfogást, buddhista-folklorisztikus világképet. Gondolatai párhuzamba állíthatók Várkonyiéval: „Tamási (...) ’helyben utazott’ (tegyük hozzá, ugyanúgy, mint Várkonyi – B.G.), mégis Indiába érkezett, megismerkedett a lélekvándorlás tanával. Utolsó írásában el-

---

<sup>19</sup> Várkonyi 2009. 345.

<sup>20</sup> Eliade 2006: 108.

<sup>21</sup> Várkonyi 2009. 37–78.

beszéli, hogy sokat töprenkedett az emberek alkatának, szellemi képességeinek és erkölcsi tartásának különbözősége fölött, s megérezte bennük az állatösöket. Hosszú, bonyolult fejlődés árán leszünk emberré, és a tudattalanban őrizzük a régi életeinkben szerzett képességeket.”<sup>22</sup> Féjánál is előkerül az egykori aranykor: „Az antik kultúra és a folklór egyaránt sokat tudnak a ’aranykorról’, midőn a létezők, az emberek és az állatok, de olykor a fák is értették egymás nyelvét”.<sup>23</sup> Majd így összegez: „Nagy könyv a Jégtörő Mátyás, Európa és Ázsia mély kultúrájából felpárázó álom...”<sup>24</sup> Rokona Várkonyi törekvéseinek. A filozofikus állatregényekre a másik példa Orwell Állatfarm című regénye lehetne.

Eliade – egyébként Várkonyi gondolataira pontosan rímelve – a paradicsom stabilan velünk élő képében a következőket látja: „A mítoszok, amelyek ezt az ideológiát alkotják, a lehető legszebbek és leggazdagabbak közé tartoznak: a Paradicsomról és a bukásról szólnak, az őseredeti emberi halhatatlanságáról és kapcsolatáról Istennel, a halál eredetéről és a szellem felfedezéséről...”<sup>25</sup> Vagyis az örök, az embert mindig foglalkoztató kérdésekről.

Sajnálatos, hogy az ősi tudás, a Paradicsom iránti érdeklődésünk, hangoltságunk mintha tompulna. Eliade szerint a Nyugat elveszítette a kapcsolatát a nem-európai emberrel, nem érti viselkedését. Például a még mindig létező sámán magatartását sem érti vagy félreérti: „A sámán különös kiáltásaiban több mint egy évszázadon át mentális egyensúlya kibillenésének bizonyítékát látták. Márpedig egész másról van szó: a Paradicsom visszavágyásáról, amely Izajást és Vergiliust is kísértette, táplálta az egyházatyák szentségét, és győzedelmesen virágzott ki Assisi Szent Ferenc életében”.<sup>26</sup>

Várkonyi is látja a történelmi és mentális szakadékot. Még vannak a Földön olyan népek, amelyek közelebb vannak az ősi tudáshoz: „jelenkori ősemlékünk az egyetlen élő tanú, senki nem áll nála közelebb az emlékezet forrásához... (...) Altalában a természeti népek a legöregebbek a földtekén, neki van a legnagyobb múltjuk; a civilizált, ’művelt’ fajták hozzájuk képest serdületlen barbárok.”<sup>27</sup> Az ember a megbomlott harmónia miatt keresi istent, s vágyik vissza az elveszett paradicsomba. Spengleri gondolat: „A mai ember fejlődésről beszél, de ez csak anyagi, civilizatórikus, a kultúrában ellenkező folyamat ment végbe: csökkenés, szegényedés”.<sup>28</sup> Innen már csak egyetlen lépés, hogy megfogalmazza a modern kor bűnét, egyúttal ökológiai programért szóló felkiáltást: „a legnagyobb, amit földi lény elkövethet: a természet ellen való bűn”.<sup>29</sup>

---

<sup>22</sup> Féja 1970: 83.

<sup>23</sup> Féja 1970: 84.

<sup>24</sup> Féja 1970: 90.

<sup>25</sup> Eliade 2006. 108–109.

<sup>26</sup> Eliade, 2006. 109.

<sup>27</sup> Várkonyi 2009. 240.

<sup>28</sup> Várkonyi 2009. 260.

<sup>29</sup> Várkonyi 2009. 353.

## Összefoglalás

Az írás Várkonyi Nándor erősen visszhangtalan életművének legfontosabb gondolatait állítja a középpontba:

1. A mítoszokban lévő közös motívumok (Paradicsom-mítosz, teremtés, bűnbeesés, vízözön).

2. A mítosz sűrített történelem.

3. Az emberiségnek régebbi múltja van, mint ahogy a történelmi ismereteink sejtetik. Például: valamikori szerves együttélés a természettel (Paradicsom), az állatvilághoz való szoros kötődés (az értelem jelei az állatoknál, az állati múlt jelei az embernél). Az elveszett Paradicsom egy hatalmas művelődéstörténeti esszé. A Szíriat oszlopai című művében az ősi civilizációk lehetséges kapcsolatait elemzi. Várkonyi hatalmas mennyiségű anyagot hoz össze a világ minden tájáról, sok esetben a kevésbé ismert keleti irodalomból, s ezzel kívánja bizonyítani tételét az emberiség egységes ősi múltjáról.

## Irodalom

Balázs Géza

2016 Trója létezik! A nyelvben kódolt hagyomány. Schliemann, Várkonyi Nándor, Erdélyi Zsuzsanna. *Magyar Napló* XXVIII. évf. 6. sz. (július) 13–23.

Eliade, Mircea

2006 *Mítoszok, álmok és misztériumok*. Budapest: Cartaphilus.

Féja Géza

1970 *Tamási Áron alkotásai és vallomásai tükrében*. Budapest: Szépirodalmi.

Szilágyi N. Sándor

1996 *Hogyan teremtsünk világot? Rávezetés a nyelvi világ vizsgálatára*. Kolozsvár: Erdélyi Tankönyvtanács. (Kézirat gyanánt.)

Várkonyi Nándor

1972 *Szíriat oszlopai*. Budapest: Magvető.

2004 *Pergő évek*. Budapest: Széphalom Könyvműhely.

2009 *Az elveszett Paradicsom*. Budapest: Széphalom Könyvműhely.



## Álom, hit és fantázia a gyógyítás történetében: Aszklépiosztól a „szellemsebészet”-ig

Az eszköztelen népi gyógyászati eljárások legfőbb jellemzője a hitre alapozottság. A gyógyuláshoz, betegségekből való felépüléshez a természetfeletiben való feltétlen és vallásos hitre volt szükség. Elég példaként említenünk az ősi-i javasembert, az imádsággal gyógyító Megyesi Józsefet, akik gyógyító tudásukat isteni eredetüként hirdették, illetve Engi Tüdő Vincét, aki elmondása szerint közvetlenül magától Szűz Máriától kapott gyógyító erőt.<sup>1</sup> A gyógyuláshoz vezető út ebben a tradicionális gyakorlatban az ima, vezeklés, bőjt és zarándoklat.

Jelen írásomban a hitnek, az álomnak és a fantáziának a gyógyítás történetében napjainkig terjedő szerepéről szólok. Ezek az eljárások, az emberi psziché e fajta természetfeletire irányuló kapcsolatkeresései az antikvitás kora óta, a hagyományos népi gyógyítás módszerein, a szentek csodatettein és napjaink alternatív gyógyászatában, az egyre nagyobb teret hódító ezoterikus irányzatokban is megfigyelhetők.

A görög mitológia létének első kimutatható nyomaitól kezdődően, nagyjából Krisztus előtt 1500 óta volt jelen a gyógyításban Aszklépiosznak, az „isteni orvos”-nak az alakja, akiben a görög orvosok (*aszklépiadák*) ősatyjukat tisztelték. A Kr. e. 600 körüli homéroszi és hésziodoszi költészet az Aszklépioszról és családjáról szóló legrégebbi források virágkora. Kr. előtt 300 körülről származik „Apolón és Aszklépiosz gyógyításainak” és az epidauroszi Iszüllosz paianjának felírtos feljegyzése. Krisztus előtt 291-ben a kultusz megalapítása a római Tiberiszigeten döntő lépés volt az Aszklépiosz-kultusz későbbi elterjedése felé a Római Birodalomban is.<sup>2</sup> Kultuszának görög hagyományai a Római Birodalom bővülése során nagyrészt megmaradtak, amit a tartományokban feltárt számos felirat és relief is igazol (1. kép).

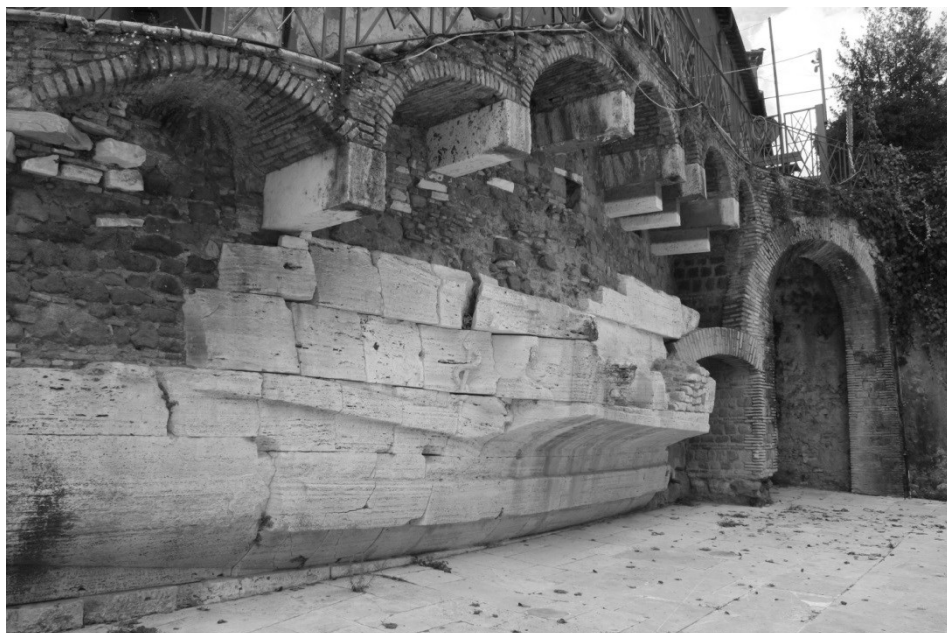
Aszklépiosz – Apollón és Korónisz nimfa gyermeke – kezdetben halandó volt, ám Zeusz az istenek közé emelte, így lett a gyógyítás és a gyógyhatású szerek istene. Anyját, hűtlenség miatt, Apollón megölette, de miközben tetemét hamvasztották a halotti máglyán, Apollón kivette a méhéből a magzatot. Aszklépiosz a mitológia szerint Kheirón kentaurnál nevelkedve sajátította el tudományát, majd odáig merészkedett, hogy holtakat is feltámasztott, így vált Krisztus „előfutárává”. A mitológia szerint e merészségéért Zeusz megharagudott rá, és villámával

---

\* A szerző néprajzkutató, a Palóc Múzeum igazgatója. E-mail: agnes.palocmuzeum@gmail.com.

<sup>1</sup> Vö.: Vajkai 1938.; Gryneaus 1974.

<sup>2</sup> Kerényi 1999. 17.



1. kép Aszklépiosz templomának maradványai Tiberis-szigetén, ahol ma is kórház működik. Róma, 2013. A szerző felvétele

halálra sújtotta.<sup>3</sup> Mindaz, amit Aszklépiosz atyjáról, Apollónról, a rokon orvosistenekről és a héroszokról a mitológia és a kultuszemlékek révén ismerünk, közös határterülete a mítosz kutatásnak, a régészetnek, a valláspszichológiának és az orvospszichológiának, ezért lehetővé válik, hogy ezen a területen a gyógyítás ősi rétegeihez hatoljunk. Ebben az eleven, az orvosokat érintő genealógiában létező orvos-isten, Aszklépiosz az álmokban, víziókban, mitológiában és kultuszban jelenik meg.<sup>4</sup>

Az Aszklépiosz-szentélyek gyógyforrások, gyógyító barlangok köré épültek. Legnevezetesebb temploma Epidaurosban volt, ide zarándokoltak Görögország minden részéből a gyógyulni vágyók.<sup>5</sup> Az epidauroszi szentély, két emeletet elfoglaló kettős oszlopcsarnokával különbözött a legtöbb híres görög templomtól. Az oszlopcsarnokok voltak a rituális alvás céljára szolgáló „templomi alvóhelyek,” a fekhelyekkel, „klinék”-kel.<sup>6</sup> Fennmaradtak a falakon elhelyezett fogadalmi, gyógyulásról beszámoló táblácskák. Itt voltak köbe vésva a gyógyulásokat

---

<sup>3</sup> Kerényi 1999. 11.

<sup>4</sup> Kerényi 1999. 20.

<sup>5</sup> További szentélyei voltak Kószban, Pergamonban, Kürénében, Rómában, Sziküónban, Korinthoszban is.

<sup>6</sup> A klinika szó innen ered: „kliné” (fekhely) az álomszentélyekben.



regisztráló hivatalos listák is. A források szerint a szentélyekben imnapot is szenteltek az istennek.<sup>7</sup>

A gyógyulás alvás és álom, inkubáció<sup>8</sup> révén valósult meg. Alvás közben a beteg visszahúzódott embertársaitól, az orvosától is, és közvetlenül átadta magát a benne végbemenő eseménynek. Ezt megelőzően a rituális tisztaság eléréséhez előkészületek, önmegtartóztatás, böjtölés, bizonyos étel-tabuk, áldozatbemutatás volt szükséges.<sup>9</sup> A szentélyben alvó, vagy az álom és ébrenlét közti állapotban vizionáló betegeknek álmukban jelent meg az istenség, aki többféle formát is ölthetett: kultuszszobrára hasonlító, jóságos szakállas férfi, botjára rátekeredik az isteni attribútum, a kígyó,<sup>10</sup> vagy fiatal fiúként, illetve állatalakban, kígyó képében (2. kép). Másnap a papok megfejtették az álmot, és annak alapján gyógykészítményt, tanácsokat adtak. Az egyik gyógyulási beszámoló felirata arról szólt, hogy az „epidaurosi Pamhaes, burjánzó daganattal a szájában”, amikor a szentély mélyében aludt, azt álmodta, hogy az isten kinyitja, ék segítségével széttárja az állkapcsát és kitisztítja a száját, s ettől azután meggyógyult. Az álmok során az istenség által végzett sebészeti beavatkozás, operáció tehát a gyógyítás egyik módja volt.<sup>11</sup>



2. kép. *Ma is használatos gyógyszeres szekrény Aszklépiosz ábrázolásával. Magántulajdon. Fotó: Limbacher Gábor*

A kereszténységben a Gyógyító Krisztus jött el az Újtestamentum csodáival: Ő azonban nem csak a testi, hanem legfőképpen a lelki gyógyulás hirdetője és elhozója lett. A mellette még tovább élő Aszklépiosz-kultuszban az istenségnek

<sup>7</sup> E szertartások lényeges vonásai olvashatóak Ovidius Átváltozások című művének XV. könyvében költői fogalmazásban. Kerényi 1999. 30–31.

<sup>8</sup> A latin eredetű szó egyik jelentése: „bent alvás”. Az inkubáció az ókori világban univerzális gyógyulási eljárás volt, Keletet – Mezopotámiát, a hettitákat, a zsidókat, Kánaánt, Egyiptomot – is beleértve. Az iszlám országokban mindmáig szokás szent emberek, sejkék, dervisek sírjához gyógyhatású alvás céljából zarándokolni. Vö.: Pócs 2010. 433.

<sup>9</sup> Csepregi 2003. 44.

<sup>10</sup> Az isten attribútumaként megjelenített botra tekeredő kígyó ma is a gyógyítás szimbóluma.

<sup>11</sup> Kerényi 1999. 37; Pócs 2010. 434.

Krisztushoz hasonlatos vonásai kerültek előtérbe. A 2. századból ismert például olyan szobor, amely gyermekként ábrázolja. Az inkubáció, a gyógyulás céljából „szent helyen” való alvás szokása pedig tovább élt a kereszténységben, most már a keresztény templomokban, vagy az egyház szentjeinek sírjánál. A templomok a korábbi, hasonló célú pogány szentélyek helyén létesültek. A keresztény szentek közbenjárása, csodatétele, gyógyítása az álmokon keresztül, hasonló volt, mint az ókori orvos-istenségénél, -isteneknél.<sup>12</sup>

Az orvosok középkori védőszentjei, Szent Kozma és Szent Damján szintén az inkubációs álmok segítségével gyógyították bizánci templomuk, a *Kozmodeion* előcsarnokában alvó betegeket. Kis-Ázsiában Szent Tekla, Szent Márton, általában Dél-Itáliában, Sziciliában, valamint a Balkánon Szűz Mária – a görög Panaghia (ógörög *Panagia*) – szentélyeit, Észak-Afrikában az Íziszt helyettesítő Szent Therapont említhetjük még.<sup>13</sup> Tours-i Szent Gergely a 6. században volt tanúja effajta gyógyulásoknak. Szent Antal padovai templomában pedig – ahol ereklyéit is őrzik – még a 19. században is szokásban volt az „álomkúra.” Görögországban és másutt is, még a 20. században is elvittek betegeket, kisgyermeket éjszakára a templomba.<sup>14</sup> Az álomban gyógyító szentek az antik orvosokhoz hasonlóan viselkedtek: operáltak, orvosságokat, vagy a kúrára vonatkozó egyéb tanácsokat adtak, vagy megérintették a beteg testrészt, – ugyanúgy akárcsak azt az ókori gyógyító istenség, Aszklépiosz is tette a leírások szerint.<sup>15</sup>

A néphit szerint alvás közben a lélek és a test kettéválik, s az álmok esetében a helyszín is jelentőséggel bír. A szent helyen történő álomba merülés mellett például, valóra válnak az idegen ágyban álmodottak is, főleg ha elalvás előtt megszámlálják a szoba sarkait, vagy a gerendákat. A népi hitvilágban az időnek szintén jelentősége van, kiemelkedő a jeles napok szerepe. Különösen a Luca napi, karácsonyi-újévi álom valóra válásában hittek. A szerelmi praktikák terén is jelentősége volt a tudatosan hívott álomnak. Általános volt a böjtölés például Szent András napján, annak érdekében, hogy a leányok álomban megtudják ki lesz a férjük. A szokáshoz kapcsolódó rigmus is közismert volt: „*Aki böjtöl András napján, vőlegényt lát éjszakáján.*” A halált közvetlenül megelőző jelek között igen gazdag a halált jelentő álmok csoportja.<sup>16</sup>

A kegyhelyek, búcsújáráshelyek mindegyikén számos csodás gyógyulás történetet jegyeztek fel Szűz Mária, szentek közbenjárása, a kegyiszobor érintése stb. által. A néphit szerint a kegytemplomban eltöltött éjszaka is hatékonyan növelte a gyógyulás lehetőségét, az imák, kérések fogamatosságát. Hitték, hogy ha a csoda-

---

<sup>12</sup> Csepregi-Vardabasso 2006. 2.

<sup>13</sup> Pócs 2010. 436.

<sup>14</sup> Kerényi 1999. 60.

<sup>15</sup> Vö.: Csepregi 2003.; Klaniczay 2003.

<sup>16</sup> Dömötör 1990. 210.

tévő szobor közelében imádkoznak és alszanak, hatékonyabb a lelki és testi bajok gyógyulása. A hívek ezért a kegykép közelében kerestek maguknak testi-lelki bajaikra gyógyulást, ami alvás közben lehetett igazán hathatós. A magyarországi búcsújáróhelyeken a 19. sőt Csíkbán, Gyimesben, Moldvában a 20. században is élt még a templomalvás szokása. Mátraverebély-Szentkúton a templommal szemben hosszú sor „menedékház” volt, s Bálint Sándor szerint itt még a „középkori templomalvás titokzatos képei villannak meg”.<sup>17</sup> Búcsúkkor helyenként még napjainkban is szokásos az éjszakai templomi virrasztás, imádkozás, hajnalvárás. A felkelő nap várása az egész magyar hagyományban fellelhető volt, és a középkori Mária szimbolikával is összekapcsolható. A csíksomlyói búcsú hajnalán a hívek napfelkeltekor még ma is azt várják, hogy a Boldogasszony mását meglássák a napkorongban, és a Szentlelket galamb alakjában.

Ahogy a fentiekből kiderült, az ókori gyógyító célú, tudatos álomhívásokhoz legtöbbször szükséges volt a szent helyre zarándokolni, és szükség volt a tisztító célzatú rituálék elvégzésére. A katolikus búcsújáráshoz, ahol az éjjeli virrasztás, a templomalvás sokáig a szokásrend része volt, úgyszintén hozzátartozott az előzetes készülék, a lelki megtisztulás. A gyónás, a bűnbánat feltétele volt a „teljes búcsú” (indulgentia plenaria) elnyerésének, azaz a bűnbánat szentségében már fölloldozást nyert bűnért járó, ideig tartó büntetés elengedésének. A kegyhelyekre való látogatáshoz kapcsolódtak egyéni vezeklési formák, mezítlábas gyaloglás, vagy böjtölés. Miként egy palóc asszony mondotta: „hadd szenvedjen ez a test”.<sup>18</sup> A gyógyulások érdekében tett felajánlások, áldozati tárgyak, offerek, vagy a katolikus templomok falait – főleg Szűz Mária és a szentek szobrai mellett – elborító hálatablák úgyszintén párhuzamba állíthatók az említett ókori példákkal.

Az álomban történő gyógyulásnak további különböző formái is előfordultak. Klaniczay Gábor a szentkultusz és a középkori társadalom témájával foglalkozó egyik cikkében írt az Árpád-házi Szent Margit legrégebbi legendájában olvasható gyógyító álomlátomásról. Példája illeszkedik abba az antikvitásig visszanyúló hagyományba, miszerint az inkubációs álomhoz az ereklyét őrző templom közelében kell tölteni az éjszakát, ami azonban ebben az esetben nem valósult meg, de a gyógyulás mégis bekövetkezett. A legendában Kátai Petrik nevű nemesember súlyos betegségében „nagy áhítattal és hittel telve”, gyógyulás céljából szeretett volna Árpád-házi Szent Margit sírjához eljutni, de állapota miatt ez nem volt lehetséges. Hite azonban elnyerte jutalmát, mert álmában megjelent neki a vágyott szent, aki „szent szüzi kezével gyöngéden megérintette a beteg béna felét, és így szólt: Ím, fogadd hited szerint óhajtott egészségedet, a mi Urunk, Jézus Krisztus nevében!”<sup>19</sup> A gyógyulás a szent álombeli érintésére és

---

<sup>17</sup> Bálint 1944. 14.

<sup>18</sup> Limbacher Gábor gyűjtése.

<sup>19</sup> Klaniczay 2003. 1.

Krisztus közbenjárására történt, úgy ahogy az antikvitás szentélyeiben az orvos-istenek, illetve a középkori templomokban a gyógyító szentek segítségével. Ez esetben azonban fizikailag sem kellett a szent helyen jelen lenni. A gyógyító közbenjáró a beteget ettől függetlenül is felkereshette és álmában gyógyíthatta meg. Az ókori példák között szintén előfordultak a gyógyulásnak a megszokott rend szerintitől eltérő változatai. Bekövetkeztek gyógyulások harmadik személy közreműködésével, szentélyben alvásával (incubatio vicaria), vagy csupán a betegnek a szentély közelében tartózkodás miatt.<sup>20</sup> Utóbbira példák találhatók a keresztény kegyhelyek csoda-történetei között is.

A természetfeletti személyek által történő álombeli gyógyítás történetének alakulása sorában a tradicionális közösségek körében másik típus, amikor a gyógyító álmok spontán módon jelentkeznek, azaz nincsen szó tudatosan, gyógyító céllal hívott álmokról. Pócs Éva a csíki, gyimesi közelmúltbeli álomlátásokat vizsgáló tanulmányában ezeket az akaratlanul jövő gyógyító álmokat elemezte, ahol az eredmény, a gyógyulás ugyancsak természetfeletti személy által történik meg. Számos álom-elbeszélésben Jézus, Szűz Mária, szentek vigasztalják a beteget, megjósolják betegségük kimenetelét, vagy az álomban meg is gyógyítják. Ezekben az álmokban is előfordul a gyógyító kézrátétel, az érintés is, amikről az ókori, vagy a középkori esetleírások is tanúskodnak. Több példa is szól arról, hogy a betegnek valamilyen rítust kell elvégeznie a szent, vagy a kegyhely javára a gyógyulás érdekében.<sup>21</sup>

Az álmokkal való gyógyítás a tudományos orvoslásban, pszichiátriában is helyet kapott,<sup>22</sup> de még inkább jellemző napjaink ezoterikus gyógy módjaiban való előfordulása. A kutatások szerint az emberek döntő többsége hisz abban, ami megfoghatatlan, természetfeletti, miközben egyre nagyobb számban utasítják el a hivatalos vallást, de az egészségügyet, az orvosi beavatkozásokat is,<sup>23</sup> s ezzel magyarázható az ezoterikus tanok, módszerek sokszor vulgáris szintű népszerűsége. Ennek képviselői olyan misztikus gyógyító élményeket ígérő módszerekkel jelentkeznek, ahol a gyógyítás alapja a pozitív gondolatok, és az a fajta hit, ami az embernek önmagába vetett hitét jelenti (a görög eredetű ezotéria szó jelentése „befelé irányulás”, „önmegváltás”), és nem pedig az isteni kegyelemben, irgalomban való vallásos hit. Azaz az embernek saját magának kell képesnek lenni a saját „isteni énjé”, az Istentől kapott, benne élő „isteni szikra” mozgósítására a problémák megoldása, a gyógyulás érdekében. Az egyházra, papságra, mint közbenjárókra szerintük nincsen szükség, sőt inkább egyházellenesség érzékelhető. Véleményük szerint a papság tudatosan nem világosítja fel az embereket az „igazi”

---

<sup>20</sup> Csepregi 2003.41.

<sup>21</sup> Pócs 2010. 431.

<sup>22</sup> Pl. Sigmund Freud és Carl Gustav Jung munkásságában egyaránt fontos szerepet játszott az álom tudományos értelmezése.

<sup>23</sup> Pl. Csaba 1999; Lengyel 2010; Kis-Halas 2010.

tanításokról. Hisznek azonban az angyalok, Jézus, Szűz Mária és a szentek segítő közreműködésében. Az emberi gondolatok erejét az ezoterikus módszerek követői olyan „bioenergia”-ként értelmezik, amit ugyan egzakt módon nem lehet mérni, „mégis valósággá válik, átlép a létező dolgok világába, és ott hatást gyakorol”.<sup>24</sup>

Témánk szempontjából, a tudatos álmodás gyógyító erejének alkalmazására számos internetes oldal, könyv hívja fel a figyelmet. Magáról az álomról egy magát „Földangyal”-nak nevező blogger így ír: „Az álomban a lélek több szinten is tartózkodhat, a testben és azon kívül is. A testelhagyás során valóságos helyszíneken, valós élményeket, kapcsolatokat élhetünk át. (...) Ébredéskor általában törlődnek az élmények (...) Tudatalatti szinten azonban nagyon is jelen vannak, és bármikor előhívhatók. (...) Azok a legfontosabb álmok, amelyekre tisztán emlékszünk, szinte beleégnek az emlékezetbe”.<sup>25</sup> A betegségek gyógyítására az „álom-terápia” képviselői különféle technikákkal próbálnak alkalmas álmokat előidézni. A magát „Kirael mester”-nek nevező gyógyító szerint: „Alvás-állapotod fontosabb, mint éber állapotod, mert az alvás-állapotban nem vagy bezárva fizikai testedbe. Alvás-állapotban az érzelmi test veszi át a fizikai test helyét, és gyorsan előre, vagy visszafelé tud haladni. Képes elmozdulni a múltba, vagy a jövőbe. Alvás-állapotban a gondolati szövet közvetlenül hozzá tud kapcsolódni a felsőbb énhez, mely nincs korlátok közé szorítva, és többet képes tenni, mint a fizikai test”.<sup>26</sup> Önszuggesztívus gyakorlatokkal, meditációval lehet eljutni a tudatos álom szintjére. Az irányított álomban az álmodó képes irányítani az álom cselekményét, szereplőit és önmagát.<sup>27</sup> Ehhez hasonló az agykontrollban használt „álomkontroll” technika, amikor ellazult, meditatív állapotban történik a beprogramozása az álomra való emlékezésnek, illetve az, hogy egy problémára válasz érkezzon.<sup>28</sup>

Az álmok tudatos hívása mellett napjaink alternatív gyógyászatában jelen van a képzelet, a gyógyító vizualizáció alkalmazása is. Már az ősi ayurvédikus gyógyító eljárásokban is helyet kaptak az imaginációs gyakorlatok, de a hagyományos kínai orvoslásban például a chi kung gyakorlatok során is a képzelet segítségével irányítják a gyógyító energiát a megfelelő helyre.<sup>29</sup>

Egy pszichoterapeuta-orvos párosnak, Carl és Stephanie Simontonnak a módszere azon alapul, hogy az emberi elmének, a képzeletnek szerepe van a betegségek létrejöttében, és éppen ezért alkalmazható a képzelettel történő önzkezelés, pozitív formában. „Gyógyító képzelet”-nek nevezett metódusukat első-

---

<sup>24</sup> Lásd: [www.foldangyal.hu](http://www.foldangyal.hu) [letöltés:2017. 10.10.]

<sup>25</sup> Lásd: <http://www.foldangyal.hu/content/az-%C3%A1lmok-%C3%BCzenete> [2017. 10.10.]

<sup>26</sup> Az álomgyógyítás hathatós tudománya. Kirael mester tanácsadó Kahu Fred Sterling közvetítésével. Lásd: <http://univerzumi-tudatosag.blogspot.hu/2011/05/az-alomgyogyitas-hathatos-tudomanya.html> [2017. 10.15.]

<sup>27</sup> Lásd: [http://www.onmegvalositas.hu/cikk/tudatos\\_almodas\\_modszere](http://www.onmegvalositas.hu/cikk/tudatos_almodas_modszere) [2017. 10.16.]

<sup>28</sup> Lásd: <http://www.azirastukreben.hu/hogyan-almodjunk-tudatosan> [2017. 10.16.]

<sup>29</sup> Lásd: <http://www.egyensulyert.hu/blog/item/352-gyogyito-kepzelet> [2017. 10.10.]

sorban daganatos betegek számára dolgozták ki.<sup>30</sup> Alapja, hogy a betegnek és orvosának nemcsak a fizikai, hanem a lelki és a mentális szinten is dolgoznia kell a gyógyulásért: A szellem és a test teljes integrált rendszerét kell az egészség irányába vezetni. A betegek képzett szakemberektől kapnak segítséget, mentális képek alkalmazásával kapcsolatos tréningeken vesznek részt, ahol irányítják a relaxációt, imaginációt, a gyógyulás képi megjelenítését.<sup>31</sup>

Napjaink egy sokak által ismert és alkalmazott alternatív gyógyító-eljárásában, a „szellemsebészetben” (pszichotronika) szintén a hit és a fantázia a gyógyítás alapja. A betegnek hinnie kell abban, hogy a „szellemi testén” végrehajtott gyógyítással egyúttal fizikai teste is meggyógyul. Ahogyan az álomban megjelenő Aszklépiosz, és az ókori orvos-istenségek a híveik beteg testrészeit kicserélték, és végeztek rajtuk sebészeti beavatkozásokat,<sup>32</sup> hasonló eljárással „gyógyítanak” a manapság tevékenykedő „szellemsebészek” is. Ahogy az ókori előkészületek és rítusok és a keresztény bűnbánat, a gyónás, vezeklés a gyógyulást szolgálták, úgy itt is csak azok az emberek gyógyíthatóak, akik „bűntelenül”, a bibliai tízparancsolat szellemében élnek, s elkövetett vétkeikért folyamatosan bocsánatot kérnek, ők maguk pedig mindenkinek megbocsátanak, elfogadnak minden embert.

A gyógyítás lényege, hogy az ember fizikai teste szellemének állapotát tükrözi, a testi betegségek a szellemben is megjelennek. Gyógyításával az ember testileg is újra egészségesé válik. A szellemvilágban végbemenő teremtések itt, a „harmadik dimenzióban” anyagiasulnak. A gyógyítás tehát nem a fizikai testen történik, hanem „szellem gyógyít szellemet”, majd a változás átíródik a fizikai testre.<sup>33</sup>

A szellemgyógyítás során, meditációs gyakorlat segítségével „kiléptetik” a szellemet a testből, és a gyógyító szellemével együtt elmennek az „Atyaisten, Istenanya – Nagyboldogasszony és Jézus Urunk elé. Ott a Szentháromság előtt szellemben letesszük a lelki terheinket, kisebbségi érzésünket, félelmeinket, bűntudatunkat, gyűlöletünket és megtisztult lélekkel elmegyünk szellemben, egy szellem kórházba. Ott megkapjuk a kívánt segítséget, az égiektől és a szellemgyógyásznaktól, akit választottunk az úton való kíséretre és a műtét elvégzésére.”<sup>34</sup> A meditációs helyszínen tapasztalt élményéről egy gyógyult beteg, hálaadó versében így írt:

---

<sup>30</sup> Munkájuk magyar nyelven is megjelent: O. Carl Simonton-Matthews-Simonton-James L. Creighton: „A gyógyító képzelet- Belső erőforrásainkkal a rák ellen” címmel (Egészségforrás Alapítvány, 2015.)

<sup>31</sup> Magyar orvoscsoport, vizsgálva a Simonton-tréninget, megállapította, hogy az valóban hasznos segítséget nyújt, és pozitív, maradandó hatásokat eredményez a daganatos betegek pszichés egészsége szempontjából. Vö.: Mit gyógyít a gyógyító képzelet? Lásd: [https://repo.lib.semmelweis.hu/bitstream/handle/123456789/2007/Mit\\_gyogyit\\_a\\_gyogyito\\_kepz\\_elet\\_u.pdf?sequence=1](https://repo.lib.semmelweis.hu/bitstream/handle/123456789/2007/Mit_gyogyit_a_gyogyito_kepz_elet_u.pdf?sequence=1) [2017. 10.12.]

<sup>32</sup> Pócs 2010. 434.

<sup>33</sup> Palóc Múzeum Néprajzi Adattár 1989-2010.

<sup>34</sup> Kovács-Magyar András; Lásd: <http://www.csodalatosgyogyulasok.hu/kezeles-csodalatosgyogyulasok/szellemgyogyaszat>. [2017. 10.12.]

*Amikor Atyám, Te kegyelmedből, áldásoddal  
Ott voltam közöttetek!  
Arany trónusod jobbján Mária, szent leányod,  
A Világ Édesanyjának mosolya adott biztatást,  
Bal oldaladon Jézus Krisztusunk, Kért Uram  
Bűneim bocsánatára Tőled feloldozást!<sup>35</sup>*

Egy balassagyarmati szellemgyógyász gyógyítási meditációjában megteremtett helyszínen az „élet vize” folyik, melynek forrása egy „gyémántpalotában” van.<sup>36</sup> Ő a gyógyítási folyamatot, a beteg szerv kicserélését így írja le: A beteg „szellemét” egy képzeletben megteremtett, „szép virágos rétre” hívják, ahonnan az „forgószél segítségével eljut a Mennyei Jeruzsálem templomába”. Itt, a „hipertér”-ben működik egy „aranykeresztes szellemkórház”. Ez „kétszer huszonhét emeletes, arany fényben ragyogó épület.” Ezen a helyszínen történik a beteg „szellemének” meggyógyítása, a „szellemsebész operációval” a rosszul működő szervek egészségesre cserélése: „Jön hozzám például valaki azzal, hogy beteg a veséje. Gondolatban kivesszem a veséjét, ráteszem a tenyerére, arannyá változtatom, az egészséges vesét visszahelyezzük a testbe, és már gyógyult is a beteg”<sup>37</sup>.

Számos hasonló, a beteg szerv kicserélésével zajlott gyógyulás-vallomást találunk a szellemgyógyászat honlapján: „Cseréltünk csigolyákat... 3 doktornő hajolt a röntgenfelvételem fölé, majd azt mondták: Fogalmunk sincs, miről beszél, itt semmi sincs összenöve” (T. A.); „teljes méh és petefészek csere történt, valamint vértisztítás. Imre bácsi (Kercselics Imre szellemgyógyász) utasításait a következő hetekre betartottam és azon év decemberében megfogant első gyermekünk” (K. J. T.); „szellemműtéten keresztül új méhet és petefészket kaptam” (V. N. I.-né); „Imre bácsi a kezelés során májcsereát végzett nálam”( M. P. K.); „Imre bácsival mélytudati szinten genetikai beavatkozást végeztünk. A hibás géneket jóra cseréltük” (Á. A. anya).<sup>38</sup>

Végezetül, kanyarodjunk vissza Aszklépioszhoz, egy az ókori orvos-istenhez való 21. század eleji, tudatos, közvetlen odafordulás idézésével. Szepes Mária írónőnek, az „ezoteria nagyasszonyá”-nak vallomása szól arról, hogy minden esti, elalvás előtti gyógyító meditációjában, „a fantázia gyógyító erejét” használva hogyan jut el Aszklépioszhoz: „Minden este elmegyek a relatív idő és a csillagok felett lebegő gyógyulás örök szigetére, Aszklépioszhoz. Ezt úgy élem

---

<sup>35</sup> Részlet Binderné Palocsay Erzsébet, gyógyult beteg hálaadó verséből. Lásd: <http://www.szellemgogyaszat.hu/eredmenyek.html>. [2017. 10.12.]

<sup>36</sup> Lengyel 2010. 626.

<sup>37</sup> Lengyel 2010. 632; Palóc Múzeum Adattár, 1989–2010.

<sup>38</sup> Lásd: <http://www.szellemgogyaszat.hu/eredmenyek.html> [2017. 10.12.]

végig, ez valóságosabb a valóságnál. Egy csodálatos, sziderikus, égi, áttetsző, tündéri tengeren beszállunk egy kék vitorlájú bárkába, amelyet lágy szellő hajt, amelyet Isten lélegzetének nevezünk. Látom a kavicsokat, bele is lógatjuk a lábunkat a langyos vízbe. És az megy egyenesen Aszklépiosz szigetére, a kikötőjébe befut. Ott vár egy Fényalak, arca nincs. És mi sorra szállunk ki, mert a barátaimat viszem magammal oda. Kiszállunk, Ő elindul, mi követjük. Ott van egy medence, amelybe a sziklákon át, habzón, a Végtelenből az élet vize zuhog bele. És ott lemegyünk hét lépcsőfokot, és aláállunk. Az élet vizében megfürdünk, de belül is. Mert a fejtető szervünkben búvik meg a toboz-mirigy, a harmadik szem csökevénye. Egy égi infúzió – belül és kívül átmos minket az élet vize. Benne maradunk, azután fellépdelünk a lépcsőn, a tudat 7 lépcsőjén. Ott vannak kerevetek, ott végig nyúlunk. Ez a fénylő-gyógyító Aszklépiosz – Kósz szigete ez, ahol Hippokratész is gyógyított – végig húzza a testünk fölött a tenyerét, vagy egy fényt, és érezzük a gyógyító hőt belőle. Mikor ez megvan, leszállunk a kerevetről, és elindulunk egy 4 oszlopos, nyitott, hófehér márványtemplom felé, amely mélységes kék égbe mélyül, és körülveszi egy zúgó, suttozó, mitikus babérliget, amelynek a levelei arany-zölden csengenek a Fénytől. Ennek a templomnak a közepén van egy Oltár, amelyből egy hosszú Fény nyúlik fel. És mi azt tudjuk, hogy az a mi Isteni Önvalónk. S akkor, ott szépen beleoldódunk ebbe a fénybe a lótoszkelyhek közt. Sokszor van, hogy egy madár lebeg fölöttünk, és örömhimnuszt hallunk belül. Hogy énekel a lélekmadarunk. Feladom az éneket a nem-énbe. Beleoldódom egy személytelen örömbé. – És ezt minden este végig csinálom. Ez is ima.<sup>39</sup>

Bemutatott példáink tanúskodnak a módszerek történelmi korokon átívelő hasonlatosságáról, a kereszténység utáni spiritualitásban való tovább élésről.

## Irodalom

Bálint Sándor

1944 Boldogasszony vendégségében. Budapest: Veritas Könyvkiadó.

Csaba György

1999 A hit gyógyító ereje. *Természet Világa* 130. évf. 11. sz. 506–509.

Csepregi Ildikó

2003 Gyógyító álom-gyógyító nevetés. *Ókor* II. évf. 2–3. 38–46.

Csepregi-Vardabasso Ildikó

2006 A templom mint kórház. In: *2000*. 18. évf. 2. sz. 67–74.

---

<sup>39</sup> A csodák valósága – beszélgetés Szepes Máriával. Édesvíz Video. Producer: Hanák Gábor, Novák András. Rendezte: Hegyi Béla. Készült az Országos Széchenyi Könyvtár Történelmi Interjúk Tára és az Édesvíz Kiadó produkciójában. 1997.



- Dömötör Tekla (főszerk.)  
 1990 *Népszokás, néphit, népi vallásosság*. (Magyar Néprajz VII. Folklór 3.)  
 Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Grynaues Tamás  
 1974 Engi Tüdő Vince – a legenda és a valóság. In: *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1972–73/1*. 155–183.
- Hesz Ágnes – Pócs Éva (szerk.)  
 2016 Orvosistenektől a hortikulturális utópiáig. Tanulmányok a Kárpát-medence vonzaskörzetéből. Budapest: Balassi Könyvkiadó.
- Kerényi Károly  
 1999 *Az isteni orvos. Tanulmányok Asklépiosról és kultuszhelyeiről*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Kis-Halas Judit  
 2010 Jézus katonái a Földön és a Mennyei Jeruzsálemben. *Szellembészlet: egy kortárs ezoterikus gyógyászati rendszer*. In: Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Budapest: Balassi Kiadó, 593–622.
- Klaniczay Gábor  
 2003 Gyógyító álmok a középkori Margitszigeten. *História*, 25. évf. 5–6. sz. 54–57.
- Lengyel Ágnes  
 2010 Szellembészlet: a szellem gyógyítása hit által. In: Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Budapest: Balassi Kiadó, 623–644.
- Pócs Éva  
 2010 Álommedicina. *A gyógyítás és rontás éjszakai világa*. In: Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Budapest: Balassi Kiadó, 428–458.
- Vajkai Aurél  
 1938 Az ősi-i javas ember. *Ethnographia*. XLIX. 346–373.



## A Fény fiai

Világosság és Nap létforrásként való megjelenése katolikus egyházi szövegekben és a népi kultúrában

### A Fény

Az első napon, miután megteremtette Isten az eget és a földet, mindjárt a nappalnak nevezett világosságot teremtette meg (Ter 1,1–5). Mivel Isten a Napot, a Holdat és a csillagokat – hogy világítsanak a földre – csak a negyedik napon teremtette meg (Ter 1,14–18), tudható, hogy létezik az égitestektől független nappal, létezik az égitestektől független világosság.

Sok kultúrában a fény isteninek számít, amint például az Elba és az Odera között élt szlávok hittek a fény és a sötétség (Bjelobog és Cernobog) isteneiben,<sup>1</sup> vagy a görög mitológiában Apolló a fény istene, sőt a fényisten, a napisten maga.<sup>2</sup> A napszimbolika az emberiség őstörténetében gyökerezik. A késő római korban különösen fontos szerepet játszott a napkultusz, amikor keleti hatásra elterjedt a napisten, Sol Invictus (legyőzhetetlen Nap) imádata, amelyben felismerhető a perzsa fényisten, Mitrász néhány vonása is.<sup>3</sup> Sőt többfelé, így a Kr.u. 4. században épült római Szent Kelemen bazilika alatt föltárták – első század végén kialakított szentélyét, oltárán a sötétséget jelképező bikát törrel ledöfő ifjú napisten domborművével (1. kép). Mi azonban figyelmünket most saját kultúránkra és létehetőségünkre, az egyetemes kereszténységre fordítjuk.

Az ószövetségi Szentírásban Mózes ezt kérte az Istentől: Hadd lássam meg dicsőségedet. A válasz ez volt: Megteszem, hogy elvonul előtted egész fényességem (Kiv 33,18–19). Jób könyve számos helyen szól a fényről, mint metafizikai jelenségről. Isten oltalma úgy nyilatkozott meg számára, hogy fáklyája fénylett feje fölött, fényénél hatolt át a sötétségen (Jób 29,1–3). Fény és sötét, mint jó és rossz jelenik



1. kép. Mitrász-szentély a római Szent Kelemen bazilika alatt. Kr. u. 1. század végétől a 4. századig használták.

\* A szerző néprajzkutató, a Kubinyi Ferenc Múzeum igazgatója. E-mail: limbacher.gabor@gmail.com.

<sup>1</sup> Tokarev II. 1988. 592.; [https://hu.wikipedia.org/wiki/Szl%C3%A1v\\_mitol%C3%B3gia](https://hu.wikipedia.org/wiki/Szl%C3%A1v_mitol%C3%B3gia) (letöltés: 2017. 10. 20.)

<sup>2</sup> <http://mek.oszk.hu/03400/03410/html/679.html> (letöltés: 2017. 10. 20.)

<sup>3</sup> Seibert 1986. 238.

meg itt és más helyeken: amint Jób elkeseredésében önmagát úgy átkozza el, hogy születése napjára nappal is sötétséget kíván; amint az ország kormányzói fény nélkül sötétben tapogatóznak, támolyognak (Jób 3,1–5; 12,22–25), a bűnösnek kialszik fénye, tüzének lángja nem világít többé, sátrában sötétségre változik a fény, kialszik a lámpa, amely fölötte függ (Jób 18,5-6; 22,11). Isten a bölcseket is befogja saját csapdájukba, kudarccal végződik az álnokok terve. Fényes nappal is sötétségbe botlanak, tapogatnak délben, mintha éjjel volna (Jób 5,13–14).

Jób is jót remélt, és a rossz érte utol, fényességet várt, és sötétség érkezett (Jób 30,26). Az adja reményét, hogy mégis közel a fény, amely elúzi a sötétséget (Jób 17,12). Ha visszatér Istenhez, akkor az Úr sikerre segíti, amibe belefog, és felragyog a fénye ösvényein (Jób 22,23-28), de a gonosztevőktől majd megtagadják Isten fényét (Jób 38,15). Ha aztán egy angyal odaáll melléje, s közli az emberrel a kötelességét, majd megkönyörül rajta, s közvetítésére Isten megkegyelmez neki, akkor halál helyett örülhet élete a világosságnak. A megtért Jób-nak így szólt az Úr: öltözködj csak fel fénybe, méltóságba! Így szokott tenni az Isten kétszer-háromszor is az emberrel, hogy a sírgödörtől megmentse a lelkét, és az élet fényével megvilágítsa (Jób 33,23–30; 40,10). Az Úr előtt a Hold sem fénylik elég fényesen, még a csillagok sem tiszták a szemében. Még sokkal kevésbé az ember (Jób 25,4–6). Csodások Isten fényt adó áldásai, de az ember számára félelmetes ragyogás van az Isten körül (Jób 37,14–22).

A zsidók számára a fény, öröm, ujjongás és diadal napja volt, amikor Ahasvérus király megszüntette a zsidóság kiirtására irányuló törekvéseket (Esz 8,1-16). A zsidóknak Isten szerzett hazát, és Ő tette nagyvá a népet, mert nem saját kardjukkal hódították meg a földet, nem a saját karjuk szerezte a győzelmet. Isten jobbja volt az, hatalmas karja, s fényességes arca (Zsolt 44,2–4). A zsidóság háborúskodásaiban Isten jött fénybe öltözötten, s ők hegyekre szóló zsákmányt szereztek (Zsolt 76,2–5). Isten a Nap és a Pajzs (Zsolt 84,12). Boldog a nép, amely ünnepelhet, és Isten arcának fényében járhat, hisz Ő hatalmuk fénye (Zsolt 89,16-18). Más népek minden istene üres káprázat, az Úr azonban az ég alkotója. Előtte fenség és méltóság, szentélyében hatalom s fényesség (Zsolt 96,5–6). Az Úr az Isten, az ő fénye világít nekünk (Zsolt 118,27). Szavai fénye világít, és tanítja a tudatlanokat (Zsolt 119,130). Aki az égi bölcs tanítás szerint tesz, erős lesz mindenben, mert az Úrnak fénye lesz az életútja (Sir 50,29). Az Isten dicsősége fenség és fényesség, országa is fénylő (Zsolt 145,5.11). Salamonnak, Dávid fiának, Izrael királyának mondásában a parancs lámpás, fény a tanítás, életre vivő út az intelem s a feddés (Péld 6,23). Az igaz ember útja, mint a hajnal pirkadása, egyre világosabb, míg fényes nap nem lesz (Péld 4,18). Ha az igazak győznek, nagy a fény és ujjongás, de ha a gonoszok győznek, mindenki elrejtőzködik (Péld 28,12). Az Úr az, aki fényt ad (Péld 29,13). Az igazak fénye lobogva világít, a gonoszok lámpása meg kialszik (Péld 13,9). Édes a fény és jót tesz a szemnek, ha látja a napot (Préd 11,7).

A fizikai és a transzcendens fény kettőssége is kitűnik Salamon király szavai-ból. A Bölcsesség Lelkét jobban szerette egészségnél és szépségnél, és birtoklását

a világosságnál, tehát a fizikai fénynél is többre tartotta, mert a fény, amely az isteni bölcsességből árad, nem alszik ki soha (Bölcs 7,10). Azok, akik sanyargatták, és lebecsülték az igaz ember fáradozását, letértek az igazság útjáról. Nekik nem világított az igazságosság fénye, és számukra nem kelt föl a Nap (Bölcs 5,1–6). Isten bölcsessége által az igazaknak megadta a jutalmat fáradozásaikért, vezette őket csodás utakon, és nappal hajlékul szolgált nekik, éjjel meg csillagfényül (Bölcs 10,17). Salamon kijelentésében Egyiptom és Izrael a sötétség és világosság, a rossz és jó megfelelője. Az egyiptomiak azt hitték, hogy elnyomhatják a szent népet, de aztán a sötétség fogságában és az éjszaka bilincseiben kellett ténferegniük. Semmiféle tűznek nem volt ereje, hogy világosságot támasszon, és a csillagok lobogó fénye sem tudta ezt az iszonyatos éjjelt megvilágítani. A bűvészek szemfényvesztése is kudarcot vallott, és csúfosan vizsgáztak a tudományból, amivel kérkedtek. Mindannyiukat a sötétségnek egyazon lánca bilincselte meg. Mert a világ többi része tündöklő fényben ragyogott, és fennakadás nélkül élhetett a munkának. Csak rájuk borult mélységes éjszaka – képe annak a sötétségnek, amely rájuk várt (Bölcs 17,1–20).

A bűnös ember csak az emberek szemétől fél, s nem gondol arra, hogy az Úr szeme tízezerszeresen fényesebb a Napnál: az embereknek minden útját látja, s a legrejtettebb zugba is behatol (Sir 23,19). Igazságos haragjában megveri ugyan Jeruzsálemet is, de irgalmában megkönyörül rajta: Kelj föl, ragyogj föl, mert érkezett világosságod, és az Úr dicsősége felragyogott fölötted! Mert még sötétség borítja a földet, és homály a nemzeteket, de fölötted ott ragyog az Úr, és dicsősége megnyilvánul rajtad. Népek jönnek világosságodhoz, és királyok a bened támadt fényességhez. Nem a Nap szolgál majd neked nappali fényvel, és nem a holdfény ragyog neked, mert az Úr lesz örökké tartó világosságod, Istened lesz a fényességed. A Napod nem nyugszik le soha, sem a Holdad meg nem fogyatkozik, mert az Úr lesz örökké tartó világosságod (Iz 60,1–3, 19–20). Ezékiel próféta látomása szerint észak felől forgószél támadt és nagy felhő. Fényesség vette körül, tűz, amelyből villámok törtek elő. A belsejében, a tűz közepében valami fénylett, mint az érc. Középpütt kivettem valamit, amely négy élőlényhez hasonlított. Emberi formájuk volt. Az égboltozat fölött pedig, amely a fejük fölött volt, mint ha zafírkő lett volna, olyan, mint egy trón, ezen a trónfélén meg fenn, a magasban egy emberhez hasonló lény. Láttam: fénylett, mint az érc, s mintha tűz vette volna körül. Attól fölfelé, ami a derekának látszott, s attól lefelé, ami a derekának látszott, olyasmit láttam, mint a tűz, és körülötte fényességet. Olyan volt, mint a szivárvány, amely esős napokon feltűnik a felhőben – ilyen volt a ragyogás körülötte. Ilyennek látszott az Úr dicsőségének jelenése. Láttam, s arccal a földre borultam (Ez 1,4–5, 26–28). Habakuk próféta imájára közeledik az Isten Támán felől, és Fárán hegyéről a Szent. Dicsősége elborítja az eget, méltósága betölti a földet. Ragyogása olyan, mint a napfény, kezéből sugarak törnek elő, abban van ereje (Hab 3,3-4).

Az ószövetségi szövegekből kitűnik tehát, hogy a fény az isteninek, sőt gyakran közvetlenül az Istennek a megnyilatkozása, aki romolhatatlan Nap és védőpajzs.

Az Újszövetségben János apostol jelenése szerint nagy jel tűnt fel az égen: egy asszony, akinek öltözete a Nap volt, lába alatt a Hold, és a fején tizenkét csillagból álló korona (...) (Jn 12,1–6). A „Napba öltözött asszony”-ról szóló látomás kétségkívül kapcsolatba hozható Apolló napisten római történetével. Mindkettő azt az archetipusos szimbólumot tükrözi, amelyben a mennyei anyát és gyermekét megtámadja a káosz vizeinek gonosz szörnye. Az anyát és a gyermeket meg kell menteni a gonosz erőktől. A Jelenések hallgatósága számára, amely éppen a Bárány trónra emelését látta, ez a jelenet visszapillantás az isteni gyermek születésének/megmentésének alapvető fontosságú történetére. Mitikus magyarázatot ad a vadállat és a Bárány követői közötti ellenségeskedésre. Könnyű megérteni, hogy a keresztények később miért azonosították az asszony alakját Máriával. A Jelenések azonban a szimbólum őstípus jelentését használja. Nem száll le az egyén azonosításának a szintjére.<sup>4</sup> Látható, hogy a Szentírásban a fény mellett a Nap és a világoosság szerepének módszeres nyomon követése adna teljes képet, jelen írásunkban azonban ezekre az egybecsengő jelenségekre éppen csak utalhatunk.

Színeváltozása előtt Jézus maga mellé vette Pétert, Jakabot és testvérét, Jánost. Fölment velük egy magas hegyre. Ott elváltozott előttük: arca ragyogott, mint a Nap, ruhája pedig olyan fehér lett, hogy vakított, mint a fény (Mt 17,1–2). Saul, aki üldözte a keresztényeket, Damaszkusz közelében járt, amikor az égből egyszerre nagy fényesség ragyogta körül. Jézus szólította meg, s e látomás hatására Krisztus apostolává lett (Csel 9,3-20). Nem lesz többé éjszaka, és Isten szolgálói nem szorulnak rá a lámpa világítására, sem a Nap fényére. Az Úr, az Isten ragyogja be őket, és uralkodni fognak örökkön–örökké. Én, Jézus elküldtem angyalomat, hogy az egyházakban tanúsítsa ezeket: Én vagyok Dávid gyökere és sarja, a fényes hajnalcsillag (Jel 22,5.16). Már születésekor is volt csillaga, mely a napkeleti bölcseknek jelezte világra jöttét (Mt 2,2). Máskor ezt halljuk Tőle: Én vagyok a világ világossága: aki engem követ, nem jár sötétségben, hanem övé lesz az élet világossága (Jn 8,12). Még egy kis ideig közöttetek van a világosság. Addig járjatok a világosságban, amíg nálatok van, hogy a sötétség hatalmába ne kerítsen titeket; mert aki a sötétségben jár, nem tudja, hová megy. Amíg nálatok van a világosság, higgyetek a világosságban, hogy a világosság fiai legyetek (Jn 12,35-36)! Szent Pál is mondja: kifogástalanok és tiszták, Isten feddhetetlen fiaai legyetek a gonosz és romlott nemzedék között, akik között ragyogtok, mint csillagok a mindenségben (Fil 2,15). Isten, a Királyok Királya és Urak Ura, aki egyedül halhatatlan, aki megközelíthetetlen fényességben lakik, akit senki nem látott, s nem is láthat; övé a dicsőség és az örök hatalom (1Tim 6,16).

---

<sup>4</sup> <http://mek.niif.hu/00100/00188/html/11jelene.htm> (Letöltés: 2017. 10. 21.)

Krisztus tanítása, színeváltozása és látomásos megjelenése (Jel 1,16), valamint önmeghatározása azt mutatja, hogy Ő maga a világosság, a csillag, azaz maga a fény. Isten fénye kivetül az égi világra, ki az angyalokra is. Így Péter apostol bebörtönzésekor egyszerre csak megjelent az Úr angyala, a helyiséget pedig fény árasztotta el (Csel 12,7). Korai keresztény szemlélet szerint az angyalok tüzes jellegűek, a villám tűzéhez és az áldozati tűzhöz hasonlítanak. Az angyalok a fény angyalai, „testük” és ruházatuk mintha fényből lenne, olyan könnyű, olyan gyors és olyan ragyogó. Maga a fény szó benne foglaltatik az arkangyalok egyikének, Uriélnek hagyományos zsidó nevében. A héber név jelentése: *Isten fénye, Isten lángja*.<sup>5</sup> (2. kép) Egy régi szegedi ponyvanyomtatvány Szent Mihályt pedig *reánk sütő fényes égi Lámpásnak* nevezi.<sup>6</sup>

Liturgikus szövegek és vallásos énekek is szólnak Isten fénylő mivoltáról. Az Apostoli Hitvallást a niceai (Kr.u. 325) és konstantinápolyi (Kr.u. 381) zsinatokon bővítették ki az ősi hit részletesebb kifejtésével. Ez az ősi alapimádság tartalmazza, hogy Jézus Krisztus *Isten az Istentől, világosság a világosságtól*.<sup>7</sup> Húsvét vigíliáján, a tűzszentelés után, a húsvéti gyertya meggyújtása közben kéri a pap: *A dicsőségesen föltámadt Krisztus világossága oszlassa szét szívünk és elménk homályát!* Majd a meggyújtott húsvéti gyertyával vonul be a pap a templomba, s háromszor bele kiáltja a sötétségbe: *Krisztus világossága!* Erre a jelenlévők örömmel felelik: *Istennek legyen hála!* Hasonlóan a gyermekkereszteléskor a keresztelő pap átadja a szülőknek, illetve a keresztszülőknek a meggyújtott gyertyát, mondván: *Vegyétek Krisztus világosságát! Rátok van bízva a világosság: a hit és a kegyelem fénye, amelyet ez a gyertyaláng jelképez.*<sup>8</sup> Az emberi élet középső fordulóján, a házasságkötéskor – egyik lehetőségként – evangéliumi részletként *Ti vagytok a világ világossága* részlet hangzik el (Mt 5,13-16). Teme-



2. kép Szent Uriél arkangyal.  
Olajvászon festmény 18. század,  
Lanzarote sziget, Teguise, Egyházi  
Múzeum, eredetileg Guadalupe-i Szent  
Szűz templom, Spanyolország

<sup>5</sup> Tokarev II. 1988. 328–329., 271.

<sup>6</sup> Bálint 1977. II. 330.

<sup>7</sup> <http://uj.katolikus.hu/lelkiseg.php?h=13> (Letöltés: 2017. 10. 22.)

<sup>8</sup> <https://www.magyarKurir.hu/hirek/veres-andras-husvet-vigiliaja> (Letöltés: 2017. 10. 22.)

téskor a Ments meg engem, Uram kezdetű gyászének kívánsága: *S örök világosság fényeskedjék néki.*<sup>9</sup>



3. kép Betlehemi oltárképen Jézus a megszületett sugárzó Fény, a közelében lévők, főként Mária megvilágosítója. A képet a kegyúri Károlyi család ajándékozta, és oltára a 20. sz. elején készült. Szent Márton plébániatemplom, Buják.

A másik idődimenzió mentén, az év körében is találunk Krisztust fénynek nevező ősi éneket, Szent Ambrus úrjöveti himnuszát. Hetedik versszaka így szól: *Immár fénylik Te jászolod, / az éjből új Nap támadott, / mit nem borít el semmi éj, / szüntelen hittel tündököl!*<sup>10</sup> Jézus a fény forrása, és Mária világosodik meg leginkább, amint az a képzőművészetben, például a bujáki (Nógrád m.) Szent Márton templom betlehemi mellékoltárán látható (3. kép).

A napon belül a reggeli és esti (laudes és vesperás) himnuszokban jellemzően összecseng a fizikai és metafizikai fény és világosság. Szent Ambrus eredetileg latin *Aeterne rerum Conditor* (Mindeneknek örök Teremtője) kezdetű hajnali himnuszának 6–7. versszakában *Jézus fény sugar, aki ragyogjon föl bennünk.*<sup>11</sup> Lefekvés előtti himnusz szövege szerint: *Krisztus, ki Nap vagy és Világ,*

<sup>9</sup> Zsaskovszky – Tárkányi 1855. 303.

<sup>10</sup> Népénektár-Bizottság 2010. 72–73.

<sup>11</sup> Farkasfalvy 2010. 21–23.



minket sötétségben ne hagyj, Atyádnak fényessége vagy, s a hit világát hirdeted.<sup>12</sup> Másik esti himnusz énekszövegének kezdete: *Ki minden fénynek Atyja vagy, és a napokra fényt derítsz, s midőn az ősfényt alkotád, világnak adtál kezdetet, Amen.*<sup>13</sup> Szintén esti himnusz idézi a fényt, talán szakrális mágikus, bajelhárító céllal is: *Isten, Te mindent Alkotó, egek Vezére, aki vagy, s fényvel ruházod a napot, álom-malasztal a vak éjt, Amen. (...) Hogyha az éjszakák köde / homályba csukja a napot, / a hit ne tudjon ily homályt, / hit világítsa át az éjt!*<sup>14</sup>

A Hol vagy, én szerelmes Jézus Krisztusom kezdetű katolikus népénekben *Adj világoosságot, mert fényes vagy* kérés hangzik el.<sup>15</sup>

Ahogy Sz. Ambrus a keresztyény ősiséget, Berta Schmidt (1899–1987) a közelmúltat képviseli. A német író nő vallásos népénekké lett szövegében: *Tűzed, Uram Jézus, szítsd a szívemben, / Lángja lobogjon elevenebben! (...) Fény a sötétben, csak te vagy nekem. (...) / Ennek a világnak fekete égén, / Lényed a csillag, sugarad a fény. (...) / Jön az örök Nap már, közeledik Ő (...).*<sup>16</sup>

E szakrális fény áthatja a keresztyénység, a világoosság/fény fiainak tér- és időszemléletét, tárgyi kultúráját és folklóráját, megnyilatkozik személyekben, különösen a szentekben.

Hagyományos közösségekben a települési környezet vallásos téralkotó elemei utalnak arra a modern viszonyokhoz képest eltérő, modellszintű jellegzetesre, hogy a templom világa áthatja az életmód egészét, a polgári társadalom profán szféráit is, és alapvető szerepet tölt be a mindennapi élet sikerének biztosításában. A hívő nép elsődleges tapasztalata és alapvető vallásos élménye, hogy az őt körülvevő tér nem semleges, hanem szakrális, illetve démonikus megnyilatkozások strukturálják. Archaikus fokon a világ nem természettudományosan leírható önálló és zárt rendszer, hanem egy tágabb transzcendens, „világon túli” erőter része. Számára az élet sikere attól függ, mennyire képes a szent valósághoz kapcsolódni. A település szakralizálására, egyúttal a Nap Krisztussal való megfeleltetésére utal néhány, a 19–20. század fordulójának tájáról származó palócföldi, határt jelző fafeszület. Ságújfalu (Nógrád m.) egykor a település keleti határát jelző útmenti feszületén, egyik oldalt a Holdsarló látható, átellenben pedig sugárzó Napkorong IHS (Krisztus monogram) jelöléssel, egyként jelentve a földi léthez nélkülözhetetlen égítést és az ostyában örök életre segítő Krisztus-testet. Az Oltáriszentség hívek előtti felmutatására szolgáló, 17. századtól elterjedt, sugárzó Nap formát mutató szentségház egyik típusa is képviseli Krisztus és a Nap azonosítását. Etes átellenben lévő, nyugati határán

<sup>12</sup> Népénektár-Bizottság 2010. 414.

<sup>13</sup> I. m. 411.

<sup>14</sup> I. m. 412–413.

<sup>15</sup> *Cantio de Nomine Jesu* címfelirattal a *Bocskor-kódex*-ben fordul elő először (1716–39, Csík-szentlélek).

<sup>16</sup> <http://www.keresztenyalok.hu/enekek/tuzeduramjehesus> (Letöltés: 2017. 10. 23.)

állított fa feszületen – a már leírt összefüggéseknek megfelelően – Krisztus nem csak kereszten függve, hanem, mint Örök Nap is megjelenik a korpusz alatt (4. kép). Ez a határfeszület is tartalmazza az egyéb kozmikus összefüggéseket (Csillag, Hold).



4. kép Krisztus Örök Napként úrmutatóban. Fafeszület részlete. Ságújfalu, 19. sz. vége



5. kép Úrmutató a katolikus templom szentély fölötti oromcsúcsán. Balatonakali



6. kép. A településből és környezetéből kiemelkedő sóshartyáni templom.

A szomszédos Etesről a Palóc Múzeumba került kereszt egy magasságban levő faragásain jobboldalt csillag, baloldalt a Hold, előlapján pedig kehelyben levő ostya látható, az oldalsó összefüggések által egyúttal a Napot is jelölve. Balatona-

kali (Zala vm., Veszprém m.) templomszentélyének külső oromzatán bádog úrmutatató jeleníti meg Krisztust, az Örök Napot (5. kép). A térben megnyilatkozó szakralitás a szent áttörési helyeit képezi az égi és a földi világ között, a kapcsolatba lépés helyeit az isteni valósággal. Ahol a szentség megnyilatkozik a térben, vagy ahogy Karancskesziben mondták, ahol az aranyalma leesett az égből, ott van a világ közepe, ott táruul föl a valóságos, ott jut létezéshez a világ. Néprajzi gyűjtésekben több palócföldi települést említenek a világ közepeként (Pilis, Nógrád vm., Ples Szlovákia /Szk./; Balaton, Bükszentmárton, Bekölce, Fedémes [egyaránt Heves m.], Maconka [v. Heves, ma Nógrád m.] stb.). Úgy látszik, gyakoriságuk inkább csak a kutatás kiterjedtségétől függ. A nagyszámú világ közepe képzet azonban nem jelent ellentmondást a vallásos gondolkodás számára, itt ugyanis nem geometriai, hanem egzisztenciális és szent térről van szó, amelynek sajátos szerkezete korlátlan számú áttörést és transzcendens kapcsolatot tesz lehetővé.

A népi vallásosságban a legfőbb ilyen hely a település temploma, amit palóc vidéken jellemző elhelyezésként a község legmagasabb pontjára építettek. (6. kép) Éghez, fényhez való közelségét a megközelíthetőség praktikus szempontja elé helyezték, ezért évszázadokon át vállalták a sokszor jelentős fizikai megterhelést. Az ilyen templomok voltaképpen helyi zarándoklatra készítették a falu vallásos népét, ami a szakralisba való átmenet egyfajta technikájaként szolgált. Mert amint a Karancs-hegyi (Nógrád m.) kápolna esetében legendai kötődés is mutatta, a szent hely éghez való közelségének, érintkezésének fontossága arra az archaikus képzet-re utal, hogy a települési tér e pontját a vallástörténetből ismert kozmikus hegynek tekintették, amely a földet az éggel kapcsolja össze. Ahogyan a Karancs-hegy esetében, úgy Herencsényben is azt tartják, hogy templomukat először a mai fonóház kis emelkedésére kezdték építeni. Amit azonban nappal fölépítettek, azt éjjel angyalok elhordták a település legmagasabb pontjára, mai helyére, Szent Mihály arkangyal vezérletével. Ezért áll ott templomuk, és ezért lett védőszentje a reánk sütő Fényes Égi Lámpás.<sup>17</sup> Bodonyban és Mátraballán (Heves m.) a dombra épített templom helyét paraszti szóhasználattal „Úrhegy”-nek, „Úrhegyi”-nek hívták.

Az Oltáriszentség és a Nap összekapcsolódása valószínűsíthető Balaton község (Heves m.) sekrestyeszekerényénél is, mely vélhetően egykor Oltáriszentség befogadásra szolgált, ajtaján pedig arcas Nap domború faragása látható. E szekrénykére illik egy 1767. évi összeírás, mely szerint a balatoni templomban „nincs orgona, nincsenek padok, nincs oltár, csupán egy képekkel díszített szekrényt használnak oltár gyanánt”. A kör a vallásos-mitologikus mentalitásban az egyik legelterjedtebb jel, jellemzően a Napot jelképezi, és többnyire az egység, a végtelenség és befejezettség, a legmagasabb rendű tökéletesség gondolatát fejezi ki. Mint olyan alakzat, amelyet kezdet és vég nélküli szabályos görbe határoz meg,

---

<sup>17</sup> Adatközlő: Petrovecz Lászlóné, Bartos Teréz (sz.:1957.) Herencsény Hunyadi u. 14. A fonóházzá lett ingatlan korábban az adatközlő édesanyjának volt a portája. Gyűjtés időpontja: 2017. szeptember 30.

minden pontjában láthatatlan középpontja felé irányul. A kör lezárja ugyan a belső véges teret, de potenciálisan végtelen az a tér, amelyet a kör-mozgás alkot. E jellemzőknek megfelelően a főistenség metonimikus ábrázolására általában a kör szolgál. Magától értetődő, hogy ilyenként leggyakrabban a Nap szerepel, amelyet mind alakja után, mind pedig napi és éves mozgása szerint a kör jelképez.<sup>18</sup> Következésképp a körtemplomok az istenit, Krisztust, mint örök Napot láttatják.

Ilyen Kissikátor (Borsod m.) 1760-as években emelt magaslati körtemploma, akkoriból való festett mennyezettel. Egyik fő kazettája az a kettős ábrázolás, amelyen fölül a lángoló Napot látjuk, benne Krisztus-monogram (JHS kereszttel). A fényforrás az enyhén balra, tehát a kozmikus Nap természetes mozgásától eltérően, a természetfeletti értelmet hangsúlyozva forog. Alul, mintegy Hozzá társítva a Magyar Országcímer népművészeti megformálását látjuk. Ezáltal a Magyar Királyság állampolgárai mintegy a Fény fiaiként kapnak képi megfogalmazást (7. kép). Másik kazettán alul az osztrák birodalmi címerre emlékeztető koronás kétfejű sas, fölötte Hold csökkenő állásban, melynél még akár a török és a Habsburg idegen hatalmak együttes megfogalmazására is gondolhatunk, elsődleges szakrális kötődés nélkül. A kissikátori templomtól közúton 40 km-nél közelebb található Nádújfalu (v. Heves, Nógrád m.), melynek templomi famennyezete 1764-ből való. Középső kazettái rendszert alkotnak latinkereszt alakban. Középen, kettős kazettán Krisztus keresztre és szenvedésének további eszközei láthatók, fölötte a készítés dátumának kazettája, alatta a Magyar Országcímer. E hosszanti tengelyre merőlegesen elhelyezkedő egy-egy kazettán, kozmikus környezetben a Nap és a növekvő Hold jelenik meg. A Napban JHS-monogram, ami az Örök Nap, Krisztus ábrázolásává avatja. Egyházi megfelelőségére utalva megjegyezzük, hogy a napkorong a mellén Aquinói Szt. Tamás attribútuma, a beleírt JHS monogrammal pedig Sienai Szt. Bernardiné.<sup>19</sup>

A helyi közösségek mesterséges környezetében vallásos településszerkezet is létrejön, amely a lokális tér szakrális megnyilatkozásainak állít emléket, illetve azok kultikus folytonosságát biztosítja a települési térben. Egy-egy helyi közösség mikrokozmoszaként, szinte az univerzum lokális teljességével megélt települési környezetében, a paraszti vallásos szemlélet kiterjed a szakrális térszerkezet különféle szintjeire, mint a vallási építmények, földrajzi helyek és nevek, valamint ide sorolhatók a községi szimbólumok, helyi növény- és állatnevek. A paraszti életforma 19. századtól végbemenő nagy átalakulása során, a szemlélet racionalizálódását, gyakorlatiassá válását jelzik az olyan változtatások, mint például Karancsságon a templom 19. század végi átépítésekor a templomhegy részleges elgyalulása. Így alakul át mára a kultusz kozmikus szentélye az ájtatosság közösségi helyévé<sup>20</sup> (8. kép). A népi építkezés, paraszti házkultúra esetében

<sup>18</sup> Tokarev I. 1988. 157.

<sup>19</sup> Limbacher 2002. 138–139.; Seibert 1986. 238.

<sup>20</sup> Lengyel–Limbacher 1997. 42–43., 119–121.; Limbacher 2000. 310–316.

egy cserhátsurányi (Nógrád m.) faragott oromfalra hívjuk föl a figyelmet.<sup>21</sup> Rajta többféle szimbólum és szimbolikus rendszer is kialakításra került. A felület kettős textúrájú. Alsó fele a felületet kitöltő deszkázat faragott mintákkal, a felső háromszög szellős, haránt keresztlécekből áll. A csúcson szívből kinövő kereszt, az isteni szeretetből fakadt megváltásunk jele. Alul a tulajdonos monogramja és az építés évszáma: 1930. A széleken egy-egy ötágú, körben kifűrészelt csillag. Középen kehely, fölötte lebegő Oltáriszentség – vertikálisan Örök Napként. Ugyanis horizontálisan két oldalán az eget jelölő egy-egy áttört csillaggal kozmikus Napként látni. Kétségtelenül szakrális, mikrokozmoszi paraszti alkotás, nem is a távoli múltból. Egy szandai (Nógrád m.) alsó csonkakontyos lakóház deszkaoromzatának egyetlen ábrázolása a centrálisan kialakított Nap. Korongja áttört lenézett, ami, mintegy szellemi-lelki Nappá avatja, oltalmazó, védő jellé – Örök Nappá (9. kép).



7. kép Festett kazetta-páron fölül, balra forduló, lángoló Nap JHS monogrammal, alul Magyar Ország címer népművészeti változata. Kissikátor, Kisboldogasszony rotunda festett kazettás mennyezet.



8. kép. Festett kazetta-páron fölül, csökkenő Hold, alul koronás kétféjú sas karddal és jogarral. Kissikátor, Kisboldogasszony rotunda festett kazettás mennyezet

<sup>21</sup> Zólyomi 2000. 49.



9. kép Palóc lakóház Napot ábrázoló oromzattal. Szanda, 2009

A Balaton északi térségében prэшáz, pince, kamra és szin, tehát gazdasági épületek jellegzetes ajtó formája a napos kialakítás. Mint láttuk, a lakóházat, de talán még inkább a főbb értékeket magában foglaló gazdasági helyiségeket „biztosították”, nem tőkés társaságokkal, hanem a Nappal, azaz Krisztussal.<sup>22</sup> Hasonlóan óvó, bajelhárító rendeltetése is volt az ácsolt ládák napos-körös ékítményeinek (10. kép).

A Nap vallásos folklórájában látható, ahogyan ősi kultikus képzetek és gyakorlatok áthelyeződnek a keresztény népi vallásosságba, miközben megtartják szerves folyamatosságukat. Például, ha szarvasmarha légyköpéstől megnyüvesedett, hajnalban Nap felé fordulva így kellett imádkozni: *Uram Jézus Krisztusom, az én felebarátom /Boka Juhász Jancsi/ Bimbó nevű jószágába (...) fereg van, engedd Uram, Teremtőm, hogy ma legyék benne három, hónap kettő, hónap után egy se.* A palócok élet és halál dolgában is erőt tulajdonítottak a Napnak, a népi vallásosság mélyrétegében a közelmúltig sem feledve kultikus szerepét, Krisztussal azonosuló minőségét. Egy, a Néprajzi Múzeum gyűjteményében lévő áttört faragású palóc bölcső szakrális-mágikus sormintáján szívek mellett sugárzó Napból kinövő kereszt látható, másként Oltáriszentség úrmutatóban, hódoló angyalokkal. Az élet utolsó fordulójakor tapasztalatuk szerint a másvilágról visszasírt haldokló ember élete még egy ideig eltart, és csak a másnap lenyugvó Nappal alszik ki. Hagymányosan nem feliratok adtak hatékonyabb rendeltetést a temetőkapuknak, ha-

<sup>22</sup> Pl. Hofer–Fél 1975. 112. kép.

nem jelképek. Így Sajókeresztúr (Borsod m.) 1767-ben készült gyalogkapuja és kocsibejárója egyaránt az Örök Napot állítja az ittmaradottak vigasztalására, és a halottak üdvösségére. 1991. évi múzeumba kerüléséig a terényi (Nógrád m.), szlovák eredetű evangélikusok temetőjében állott annak a lánynak a fejfája, amelyre a felirat fölül egyedül a Nap, a Hold és a Csillag jeleit vésték. Differenciálatlan, szinkretikus felfogást tükröz az a múlt századi megfigyelés, mely a Nap kultikus szemléletében az Atyaistennel való megfeleltetést tartalmazza. *Apáinkró maradt ránk, hogy a minden jónak teremtő apját, a napot tiszteljük, azért hát minden jóra való munkás arcval fekszik a Napnak*, ha munka közben a szabadég alatt megpihen. Karancskesziben még a 20. században is volt férfi, aki összetett kézzel, letérdepelve imádkozott a Nap felé fordulva napkeltekor, *mert az adja az életet*. Nógrád megye más településeiről is szólnak adatok napkelet felé forduló imádkozási gyakorlatról.<sup>23</sup>



10. kép *Napos-körös ékítmények ácsolt ládán. Kanizsai Dorottya Múzeum Látványtára, Mohács, 19. század*

A kör eszméje és az Örök Nap kultusza szemléletesen fejeződik ki az éves időben, amely a kör térbeli megjelenéséhez hasonlóan az idő dimenziójában képviseli a végtelent. Számptalan mitológiai szüzsében és motívumban, az ünneprendben, a köznapi gondolkodásban és az ide tartozó szokásokban kifejezésre jut a ciklikus időszemlélet, összefüggésben a Nap éves járásával. Az egyházi év elsősorban a

<sup>23</sup> I. m. 17. kép. Limbacher 2000. 299.; Lengyel–Limbacher 1997. 42., 179.

megváltó Krisztus életeseményeit tartalmazza. A köridő, éves idő végtelenét a Nap sarkalatos időpontjai osztják kereszt alakban, teszik mintegy a véges elme számára befogadhatóvá. Ezek a napfordulók és a napéjegylenlőségek. Ilyenként látjuk Püspökszilágy (Pest m.) határában 1918-ban állított fa feszület Oltáriszentség ábrázolását (11. kép).

A téli napforduló (dec. 21.), a Nap és az Örök Nap, Krisztus születése (dec. 25.), amikortól a napon belüli világosság időtartama érzékelhetően növekedni kezd (3. kép). A tavaszi napéjegylenlőség ünnepének Gyümölcsoltó Boldogasszony napját tekintjük. Előnapja Gábor arkangyal ünnepe, s rákövetkezően március 25-én az *Úr angyala köszönté a Boldogságos Szűz Máriát, aki méhébe fogadá a Szentlélektől Szent Fiát* – a Fényt, az Örök Napot. A kiétei (Gömör-Kishont vm., Kyjatice, Szk.) középkori templom diadalívén az Angyali Üdvözlés freskója látható az 1370-es évekből. Láthatjuk rajta Gábrriel részben vakolatpótolt alakját, köszöntése szövegfolyamával, amely a kimondott szavakkal valóság-meghatározó erejű. Megjelenik az Atyaisten, Aki balkeze mutatoujjával tolja Máriába az embrió Jézust, miközben a Szentlélek „megárnýekoza” őt (12. kép).



11. kép *Kehely fölött Oltáriszentség, keresztben osztott kör-ábrázolással 1918-ban készült határbeli fakereszt.*  
Püspökszilágy, 2004



12. kép *Angyali üdvözlés templom diadalíve fölötti falon. Kiéte*





13. kép Keresztelő Szent János templom főoltára Jézus megkeresztelkedésével. A tabernákulum ajtón Oltáriszentség Nap formájú szentségtartóban. Tornagörgő



14. kép Szent Mihály visszadugja hüvelyébe a büntetés kardját. Templomi falkép az Angyalvárban, Róma

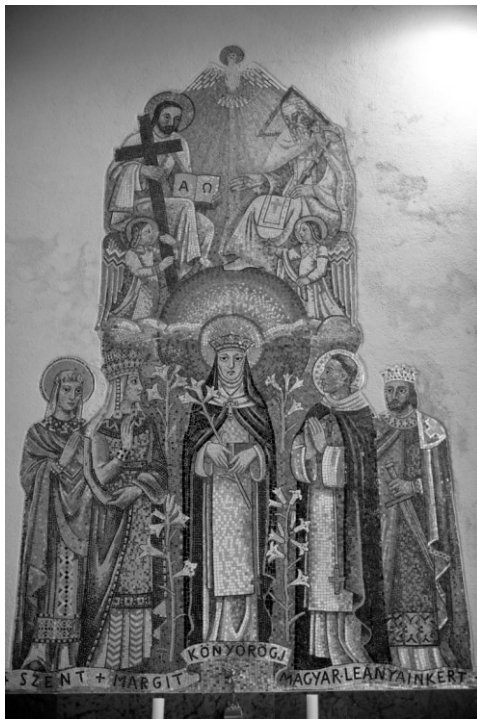
A tavaszi napéjegyenlőséggel (általában márc. 21.) felülkerekedik a fény, a napon belüli világosság meghaladja a sötétség időtartamát. A fény e diadalának időben mozgó ünnepe Krisztus feltámadása, mely olyan nagy ünnep, hogy időpontját a két fő kozmikus fényforrás, a Nap és a Hold együttesen jelöli ki, a tavaszi napéjegyenlőség utáni holdtöltét követő vasárnapként. A nyári Napforduló (jún. 21.) ünnepe Keresztelő Szent János születésnapja (jún. 24.), aki hat hónappal idősebbként Krisztus születésére mutat: Neki növekednie kell, nekem pedig kisebbednem (Jn 3,30). János napjától a napon belüli világosság érzékelhetően csökkenni kezd (13. kép). Az őszi napéjegyenlőség (általában szeptember 23.) ünnepe Krisztus végítéletkori hadnagyáé, Szent Mihályé (szept. 29.), aki kardot és mérleget tartva kezében mutatja a fény és sötét egyensúlyát az év körében – a végítéletkor pedig jócselekedeteink remélhető túlsúlyát. S bár ekkortól a sötét felülmúlja a napon belüli világosságot, kardjával legyőzi a sötét, gonosz erőt. (14. kép). E Krisztusra mutató sarokpontokkal az év, mintegy az Örök Nap időbeli megjelenésévé válik, az emberi élet és az éves munka sikerét segítve.

Isten fénye kivétel a földi világban azokra, akik befogadják őt, kivétel a szentekre. Ezt példázza a 13. század elején született Boldog Ilona élete, aki

veszprémi polgári családban szület-  
hetett, és a helyi Szent Katalin do-  
monkos kolostor házfőnöke volt. Egy  
téli estén nővérekkel imádkozva,  
szentek jelentek meg mellette. A  
többiek nem látták őket, csak a hang-  
jukat hallották. Boldog Ilona arról a  
fájdalomról beszélt velük, amelyet a  
stigmái miatt érzett. Miután a szent  
angyalok távoztak, hatalmas fény  
ragyogott, és csodálatos illat maradt  
a házban. Egészen hasonló szemléle-  
tet figyelhetünk meg Árpád-házi  
Szent Margitnál (1242–1270) is.  
Amikor Veszprémből a Nyulak szi-  
geti Boldogasszony klostromba ke-  
rült, mennyei jegyese, Krisztus min-  
tájára gyakorta megostoroztatott.  
Midőn nővértársával sötét helyiség-  
ben verette magát, miután levetette  
ruháját nappali világosság támadt,  
majd mikor vezeklése végén ismét  
fölöltözött, a ház újra elsötétedett.<sup>24</sup>

(16. kép) A 17. századból ismerjük a  
Szent István királyt köszöntő ének sorait: Magyarok fénye, / Ország reménye, /  
Légy áldott, szent István király!

Abban a reményben és meggyőződésben, hogy a 75 éves Hoppál Mihályra is  
kivetül Isten és a magyarok fénye, kívánjuk, hogy reá is szálljon áldás!<sup>25</sup>



15. kép *Szent Margit mellékoltár mozaik képe a fogadalmi templomban. Mohács, 1953*

<sup>24</sup> Limbacher 2015. 117–118.

<sup>25</sup> A tanulmányt illusztráló felvételeket a szerző készítette.

## Irodalom

Bálint Sándor

1977 *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából* I–II. Budapest: Szent István Társulat.

Czövek Judit

2011 A zaborvidéki szentiváni ének 19–20. századi változatainak textológiai problémái. In: Benedek Katalin (szerk.): *A népköltészet terített asztalánál. Tanulmánygyűjtemény*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet, 212–244.

Csonka-Takács Eszter – Czövek Judit – Takács András (szerk.)

2002 *Mir-Susné-Xum. Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Farkasvalvy Dénes

2010 *Himnuszok*. Budapest: Szent István Társulat.

Fél Edit – Hofer Tamás

1975 *Magyar népművészet*. Budapest: Corvina.

Lengyel Ágnes – Limbacher Gábor

1997 *A Szent és a Profán. Népi vallásosság a Palócföldön*. Balassagyarmat: Palóc Múzeum.

Limbacher Gábor

2000 Vallásos népművészet. In: Kapros Márta (szerk.): *Nógrád megye népművészete*. Balassagyarmat: [Palóc Múzeum], 273–326.

2002 *Hazaszeretet, magyarságtudat a népeletben*. Balassagyarmat: Palóc Múzeum.

2015 ARMA CHRISTI ET HUNGARICI. Krisztus fegyverzete és a magyarság. In: Németh Zsolt (szerk.): *Levelek az élő fáról 2015. Évkönyv Molnár V. József 85. születésnapjára*. Budapest: Püski, 111–150., 171–174 (színes képmelléklet).

Népénektár-Bizottság (szerk.)

2010 *Éneklő egyház. Római Katolikus Népénektár – liturgikus énekekkel és imádságokkal*. Budapest: Szent István Társulat.

Seibert, Jutta (szerk.)

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

Tokarev, Sz. A. (főszerk.)

1988 *Mitológiai enciklopédia*. I–II. Budapest: Gondolat.

Zólyomi József

2000 Az épített környezet: település, építkezés. In: Kapros Márta (szerk.): *Nógrád megye népművészete*. Balassagyarmat: [Palóc Múzeum], 35–57.



## Búcsú a népművészettől

Népművészet. Olyan hívószó, amely nem hagy közömbösen. Érzelmeket, mi több, indulatokat gerjeszt, különösen, ha a modernitáshoz való viszonyáról fogalmaznak meg kijelentéseket. Elég itt csak utalni az 1970-es évek derekán a Csete György-féle Pécsi Építészeti Iroda<sup>1</sup> paksi tulipános házai kapcsán kirobant heves vitára,<sup>2</sup> amely Nagy Lászlót a *Szólítlak, hattyú* című, nevezetes versének a megírására készítette.<sup>3</sup> Ugyan hivatkozás nélkül, ám kétségtelen, hogy erre a vitára és erre a hattyúra is gondolt Illyés Gyula, amikor – az UNESCO felkérésére – a „*Hattyúdál ébreszt, avagy lehet-e a népnek művészete*” címmel a híres esszéjét megírta.<sup>4</sup>

Mindez nem légtüres térben zajlott.<sup>5</sup> Az 1970-es évek elején a táncház-mozgalmal karöltve és egymást áthatva bontakozott ki a zömében városi fiataloknak, az ún. *nomád nemzedéknek*<sup>6</sup> a tárgyalgó népművészet felé fordulása, amely hatására az ország számos pontján jöttek létre a hagyományápolás jegyében kisebb-nagyobb közösségek, kézműves műhelyek. A néprajzi gyűjtőutakra induló lelkes – eleinte még amatőr, majd egyre profibbá váló – autodidakta fiataloknak volt mire támaszkodniuk: a néprajzkutatók munkáira. Akik egyébként észlelve a lényeges változásokat a népművészet<sup>7</sup> közegében, az 1952 novemberében Győrben megrendezett tanácskozásuk óta mind gyakrabban kezdték használni a *népi iparművészet* kifejezést.<sup>8</sup> A történeti vetületek egyre hangsúlyosabb vizsgálata mellett nem mulasztották el, hogy a korabeli jelen kérdéseivel is foglalkozzanak. A Magyar Néprajzi Társaság 1976 szeptemberében tartott pécsi vándorgyűlésének ez volt a témája: a népművészet tegnap és ma.<sup>9</sup> Jóllehet, időnként összeért a népművészet e

---

\* A szerző történész-etnográfus, az MTA BTK Történettudomány Intézete tudományos főmunkatársa. Elérhetőség: Szulovszky.Janos@btk.mta.hu.

<sup>1</sup> E szakmai közösség tevékenységéről ld. pl. Szulovszky 2015. 61–66.

<sup>2</sup> A vita eredetileg az *Élet és Irodalom* hasábjain zajlott, majd áterjedt a *Magyar Építőművészet* c. periodikára is. A vitáról ld. Major–Osskó 1985. 386–449., újabban: Simon 2006.

<sup>3</sup> A vers megszületésének gyötrelmeiről lásd Zelnik József szép írását: Zelnik 1998.

<sup>4</sup> Illyés 1976.

<sup>5</sup> Ld. pl. Voigt 1987. 141–144.

<sup>6</sup> A Fiatalak Népművészeti Stúdiója első tíz évéről ld. Bodor 1982. Négy évtized számvetése: Zelnik 2012.

<sup>7</sup> A továbbiakban ha azt külön nem jelzem, e szót a szűkebb értelemben, a tradicionális közösségek tárgyalgó tevékenységének megnevezésére használom.

<sup>8</sup> Kresz 1952. – Szemelvények a kutatás történetéből: Bellon–Fügedi–Szilágy 1998.

<sup>9</sup> Andrásfalvy–Hofer 1976. Lásd még: Hofer 1977.; K. Csilléry 1977.; Vörös 1977.

kétirányú – etnográfusi, illetve gyakorló hagyományőrző – megközelítése, azonban mindmáig tetten érhető egy alapvető szemléletbeli különbség, amely jelentős részben tudománytörténeti okokra vezethető vissza.

Amikor a 19. században mind határozottabb érdeklődés nyilvánult meg az alsóbb néposztályok hagyományos kultúrája iránt, ennek természetes velejárója volt, hogy eleinte az ún. magas kultúra adott területeinek a specialistái játszottak fontos szerepet egyes ágai megismerésében: irodalmár a népköltészet, zeneművész a népzene, művészeti író, rajztanár a népművészet terén. Ez azzal járt, hogy a saját kutatási körükbe eső terénnumokat sokáig elkülönítve, a népi kultúra tágabb összefüggéseiből kiragadottan vizsgálták – noha Ipolyi Arnoldtól Bálint Sándoron, Erdélyi Zsuzsannán át Tánczos Vilmosig, vagyis lényegében már a kezdetektől fogva kiváló kutatók mutattak és mutatnak arra példát mindmáig, hogy indokolt szerves kultúráként tekinteni a magyar népi műveltségre.<sup>10</sup>

A népművészeti tárgyak tudományos elemzése során sokáig a külső, *étikus* szemlélet volt a meghatározó. Ez az oka annak, hogy eleinte inkább a *formavilágra* figyeltek. Az ornamentika centrikusság nemcsak a népművészeti kutatásokat jellemezte. Ez a 19. század végének általános művészetfelfogásában gyökerezett.<sup>11</sup> Ennek jegyében születtek dolgozatok a „magyar díszítő styl”-ről, a magyar ornamentikáról,<sup>12</sup> mint olyan kulturális emlékanyagról, amely alapján többek között felfejthetőnek vélték őstörténetünk homályba vesző szárait is. Vagyis hasonló megfontolások miatt kísérelték meg faggatni a népművészeti tárgyak ábrázolásait, mint az előkerült honfoglalás-kori leleteket,<sup>13</sup> s az előbbinek épp az utóbbi adott nyomatókat. Ahogy Györffy István rámutatott, „az európai nemzetközi nagyművészet tiszteletében felnőtt középosztály észre sem vette és figyelemre sem méltatta volna a népi ornamentikát, ha Huszka egyben fel nem fedezi annak honfoglalás-kori, sőt »szasszanida-perzsa«, de még azontúl is menő délnyugatázsiai több évezredes kapcsolatait. Mihelyt a magyar történelmi dicsőség bizonyítékai közé be lehetett a »parasztság által megőrzött ősi« ornamentikát iktatni, a történelmi középosztály is szívesen vallotta magáénak a paraszti szücs, szűr és egyéb díszítő elemeket”.<sup>14</sup>

Már jó ideje ismeretes, hogy mindaz, amit – később keletkezett terminológiával – népművészetnek nevezünk, az nem benső tulajdonságai, immanens természetete alapján, hanem külső erőtér hatásaként, voltaképpen egy polgári nézőpont szerint lett megkonstruálva.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> Vö. Tánczos 2006.

<sup>11</sup> Verebélyi 2005.

<sup>12</sup> Ld. pl. Huszka 1885.; 1898.

<sup>13</sup> Hampel 1899a.; 1899b.; 1907.; Nagy, Huszka 1892.; 1910.; 1930. – Az ornamentika-vitáról újabban: Sinkó 2004.; 2006a.; 2006b.; 2009.; 2012.; Bollók 2015.; 2017.

<sup>14</sup> Idézi Fejős (szerk.) 2006. 17.

<sup>15</sup> Hofer 1991.; Fejős 1991.; 2006, Verebélyi 2002.; 2011.; 2015. 4.; Sinkó 2012. 243. – Ez nem magyar, hanem általánosnak tekinthető jelenség volt. Ld. pl.: Deneke 1992., Korff 1992.

Jól szemléltetik ezt a következők. 1872-ben Xántus Jánost és Rómer Flórist megbízták, hogy a bécsi világiállításra gyűjtsék össze a magyarországi „házi-ipari” – mai szóhasználattal: népművészeti – anyagot. Amikor 1873 elején az addig összegyűlt kollekciót bemutatták a budapesti közönségnek, a korabeli sajtó Xántus „díszes, gazdag és változatos gyűjteményét” szembeállította a Rómer-féle kollekció „igénytelenségével”, s elmarasztalta a kevésbé „szép és tetszetős” tárgy-gyűjtéséért.<sup>16</sup> A későbbiek során Rómer még gazdagította – a szó mindkét értelmében – a kiállítási anyagot, így amikor a Fővárosi Lapok kritikusa azt újból megtekintette, már meglelégedéssel nyugtázta, hogy a magyar vidék háziipara most már „a gazdag és változatos szász gyűjtemény mellett is megállhat”, s többek között immár „a ködmönök helyett cifra szűrők láthatók, sokféle változatban, szabásokban és színekben”.<sup>17</sup> Xántus eljárásával szemben Rómer eredendően nem a népművészeti darabok „krémjét” kívánta mintegy kirakatba tenni, hanem az egészét bemutatni. Mai szemmel az ő szempontjai tekinthetők a korszerűbbnek. Fölöttébb tanulságos, hogy a korabeli közvélemény miként befolyásolta és követelte ki koncepciója módosítását.

Jóllehet, amióta az 1960-as évek második felétől kezdve amerikai szociológusok elkezdték realitásként figyelembe venni a *mindennapok* térben és időben strukturált világát,<sup>18</sup> a hazai néprajzos berkekben is számot vetettek már azzal, hogy „nemcsak a paraszti ünnepnapok – a lakodalom, a jeles napok, a locsolkodás, a tojáspatkolás, a szépen formált tárgyak, a népviselet – a folklór, hanem sok minden más azon kívül is: a mindennapok olyan egyszerű, nem feltűnő tényei, mint például az esküformulák, a káromkodások, a falfeliratok (graffitók), a latrináriák (budiversek), a kiszámolók, a mutogatások, a sírfeliratok, a bőfőgés utáni szabadkozó mondások, az altatók, az állathívogatók és sok más efféle”<sup>19</sup> is, azonban ahogy a tágabb értelemben vett folklór, úgy – Voigt Vilmos terminusával élve – a „folklór képzőművészet” kutatásával kapcsolatban is el lehet mondani, hogy döntően továbbra is a magas kultúrára kidolgozott fogalomkészlettel, esztétikai követelményrendszerrel<sup>20</sup> folynak a vizsgálódások – lényegében mind a mai napig.<sup>21</sup> Természetesen nem haszontalan, ha a népi kultúra egyes ágait esztétikai kategóriák felől közelítjük meg, azonban egyáltalán nem biztos, hogy ez egyúttal arra is alkalmas, hogy az adott közösség gondolkodásmódját, sajátos ízlését, értékrendjét feltárja. Már pedig – úgy vélem – a néprajztudományt ez utóbbi is kell, hogy érdekelje. Erről viszont csak akkor lehet többet megtudni, ha belülről, az

---

<sup>16</sup> Cs[ukási] J[ózsef]: A házi ipargyűjtemény. *Fővárosi Lapok* 1873. X. évf. 9. sz. (január 12.) 37. Idézi Gráfik 1997. 38.

<sup>17</sup> Czukási József: Még egyszer a Köztelken. *Fővárosi Lapok* 1873. X. évf. 58. sz. (március 11.) 250. – Idézi Gráfik 1997. 39.

<sup>18</sup> Ld. Berger–Luckman 1967.

<sup>19</sup> Hoppál 1982. 331.

<sup>20</sup> Ennek elméleti rendszerbe foglalása: Voigt 1972a, 1972b.

<sup>21</sup> Ld. pl. Fejős 1991.; 2006.; Verebélyi 2002.; 2011.; 2015.

émikus összefüggéseket ismerve, a közösség teljes kultúrájának a hálózatába ágyazottan kíséreljük meg mindezt feltérképezni.

Az a körülmény, hogy Magyarországon Volkkunde-típusú, azaz a saját etnikumra irányuló néprajzi kutatás bontakozott ki,<sup>22</sup> komoly metodológiai következményekkel járt. Mivel – a Völkerkunde-típusú, etnológiai jellegű vizsgálódásoktól eltérően – ez esetben a kutató és a kutatott alapvetően ugyanazt a nyelvet beszélte, egészen a legutóbbi időkig nem vetődött fel az a módszertani probléma, miszerint az elit kultúrán nevelődött, többnyire a felsőbb társadalmi rétegekhez tartozó kutatókat hogyan és miként befolyásol(hat)ja saját neveltetésük, gondolkodásmódjuk, világértelmezésük, s ez milyen szűrőt vagy torzító lencsét jelenthet a tágan értelmezett a parasztság<sup>23</sup> hagyományos kultúrájának a vizsgálatakor. Az Anya- és csecsemőóvó képek régi magyar szekrényeken című tanulmányában Lükő Gábor ezt ekképpen fogalmazta meg: „*olvasóimnak is le kell számolniuk azokkal az előítéletekkel, melyek engem hátráltattak s nem egy jobb sorsra méltó kutatót félrevezettek már. (...) Az egyik az, hogy »én« is magyar vagyok, s még hozzá művelt ember, tehát semmi akadálya annak, hogy megértsem a hajdani műveletlen magyar parasztok »művészi« alkotásait. Ha még sem értek valamit, akkor nincs is annak semmi értelme*”.<sup>24</sup>

Ismeretes, hogy Huszka Józseftől napjainkig többen is akadtak és akadnak, akik a paraszti és pásztori tárgyi világ funkcionális kialakításon túlmenő megformáltságára: a díszítményekre szimbólumokként tekintettek és tekintenek. Közülük Lükő Gábor volt az első – aki még jóval a szemiotika, a jelelmélet tudományának a megjelenése előtt! – egy összefüggő, a tárgyi világban és a folklórban egyaránt megnyilvánuló szimbólumrendszert, egyfajta jelnyelvet tételezett.<sup>25</sup> Ahogy Tarján Gábor is hangsúlyozza, „szinte reménytelen feladat a jelenkori népművészeti tárgyak alapján az előző korok művészetére visszakövetkeztetni és megállapítani az egyes motívumok eredetét és jelentését. A helyzetet nehezíti, hogy minél közelebb vagyunk a jelenhez, annál kevesebb jelentést őriznek a díszítőmotívumok”.<sup>26</sup> Az ilyen irányú törekvéseknek tehát nem kevés buktatót kell leküzdeniük, ezért is fogalmazott ekként Verebélyi Kincső: „A díszítmények szimbólumként való értelmezésének még a legjobb kísérletei is ... sokszor vezettek kudarchoz, amint azt a nemzetközi és hazai példák bőven illusztrálják”.<sup>27</sup> Ezzel együtt, úgy tűnik, konszenzus mutatkozik abban, hogy például a népművészeti tárgyak adott körének határozottan volt bizonyos szerelmi szimbolikája.<sup>28</sup>

---

<sup>22</sup> Voigt 1972c. 528–529.

<sup>23</sup> A birtokos paraszt mellett ide értendők a birtok nélküli falusi, mezővárosi rétegek, a pásztorok, a falun élő és részben paraszti munkát is végző kismesek és kézművesek is.

<sup>24</sup> Lükő 1975. 177–178.

<sup>25</sup> Ld. pl. Lükő 1942, 1975, 1982.

<sup>26</sup> Tarján 2005. 45.

<sup>27</sup> Verebélyi 2015. 8–9.

<sup>28</sup> Hoppál 1978.; 1980a.; 1983.; 1990.; Vasas 1994. 95–142.; Tarján 2005. 39–59.



Függetlenül attól, ki hogyan értékeli Lükő értelmezési kísérletét,<sup>29</sup> úgy vélem, feltétlenül megszívlelendő azon intése, miszerint minden kutatónak ügyelnie kell arra, hogy saját maga korlátait ne vetítse bele kutatásai tárgyába. Más szavakkal: ha egy néprajzkutató nem az általa vizsgált tradicionális társadalom – lehetőleg lokálisan is azonos! – közegéből származik, akkor nem tekintheti a saját (neveltetéséből eredő, otthonról hozott, illetve tanulmányai folytán szerzett) tudását automatikusan autentikusnak, émikusnak, még akkor sem, ha az adott hagyományos közösségről felettébb alaposak és sokrétűek is az ismeretei.<sup>30</sup> Ez azt jelenti, hogy mint egy más kultúrából érkező etnológusnak, szükséges olyan dolgokra is rákérdeznie, amelyek esetleg számára jelentéktelennek vagy éppen magától értetődőnek tűnhetnek. Ha erre nincs tekintettel, akkor gúzsba köthetik preconcepciói és fontos momentumok sikkadhatnak el.

Sajnos, amikor erre még lett volna mód, számos fontos kérdést nem tettek fel a népművészeti tárgyakat gyűjtő és leíró elődeink. Így rendszerint kutatói előfeltevéseken múlik a kutatás kiindulópontja, illetve maga az interpretáció. Például: egy tradicionális kultúrájú közösségből származó tárgy esetében a funkcionális megformáltságon túlmenő tárgyalakítás hordoz-e szemantikai többletet? A „díszítés” egyszerű ornamentika, önmagáért való dísz, vagy pedig egy önmagán túlmutató jel, amelynek esetleg van valamilyen konkrét jelentése is? S ha egy idegen számára is felismerhető stilizált vagy éppenséggel realiztikus ábrázolásról van szó, a helyi vagy tágabb közösség számára van(nak)-e további, s ha igen, milyen szimbolikus jelentésrétege(i)?

Mivel ezek és az ehhez hasonló kérdések nem igazán merültek fel akkor, amikor a népművészeti tárgyak készítői még éltek és válasszal szolgálhattak volna, egy népművészeti rosette-i kő hiányában ma már jobbára csak találgathatunk és csupán kellően vagy netán kevésbé kielégítően alátámasztott hipotéziseket építhetünk. Mert bár ugyan akadtak olyan kutatóelődök is, akik gyűjtéseik során rákérdeztek egyes motívumok elnevezésére és használatára, azonban ennek a szisztematikus és makroszintű feltárása elmaradt. Ennek hiánya azért is égető, mert ha a népművészeti tárgyakra úgy tekintünk, mint egyfajta jelnyelv/jelrendszer dokumentumaira, akkor kénytelenek vagyunk beismerni, hogy sajnos, a szókincsét csupán töredékesen ismerjük, s ma már lényegében csak találgatni tudjuk a lehetséges ragozási rendjét.

Ennek, és a fentebbi, meglehetősen vázlatos, alapvetően csak a jelen gondolatmenet szempontjából fontos összefüggésekre szorítókozó tudománytörténeti fejtegetésnek a tekintetben van jelentősége, hogy támpontot nyújt abban, néprajzkutatóként hogyan viszonyuljunk napjaink úgynevezett „élő népművészet”-éhez.

---

<sup>29</sup> Munkásságának legújabb áttekintése és értékelése: Hoppál 2017.

<sup>30</sup> Természetesen az sem problémamentes, ha egy kutató minden szempontból autentikusan, belülről ismeri és így dolgozza fel kutatása tárgyát. Lásd erről a moldvai magyarok tradicionális táplálkozása kapcsán Nyisztor Tinka kiváló könyvét: Nyisztor 2013.

A népművészet ugyanis történeti kategória, s a magyar szakirodalom e régtegművészet hordozójának a szélesebb értelemben vett parasztságot tekinti.<sup>31</sup>

Für Lajost követve – aki 1987-ben előbb egy szép esszében,<sup>32</sup> majd egy emberöltő múltán Bíró Friderikával közösen jegyzett három kötetes, nagyívű műben búcsúzott el a parasztságtól<sup>33</sup> – az elmúlt esztendőök során többen is megírták maguk részéről e társadalmi réteg rekviemjét,<sup>34</sup> s azóta, hogy az 1970-es évek elején Márkus István megalkotta az *utóparasztság* fogalmát,<sup>35</sup> a kortárs rurális világ jelenségeiről szólva a néprajzi, szociológiai munkák már jó ideje *erről* a rétegről írnak<sup>36</sup> – és lényegében függetlenül attól, hogy használják-e ezt a kategóriát, abban megegyeznek, hogy ez az új típusú vállalkozói réteg „mentalitásában, gazdaságszervezési módjában markánsan különbözik a korábbiaktól”,<sup>37</sup> s hozzáfűzhetjük, a hajdani agrártársadalomhoz képest más a viszonyulásuk a közösséghez, illetve a tradicionális közösségi kultúrához is. Mi több, a 21. század elejére eljutottunk odáig, hogy már a vidék „mezőgazdaság utáni” korszakáról szólnak az elemzések.<sup>38</sup>

A néprajzi szakirodalomban világosan megfogalmazásra került, hogy a 20. században a népművészet terén inkább „a hagyományos formák túléléséről, konzerválásáról, ismételtetéséről van szó”, az életkörülmények megváltozása folytán a „népművészet megmerevedett, formává, mondhatni stílussá vált”,<sup>39</sup> s végső soron „mindez pedig már a népművészet *utóéletéhez* tartozik”.<sup>40</sup> Éppen ezért jogosan lehet a népművészet *elhalásáról* beszélni,<sup>41</sup> mint ahogy Tarján Gábor tette, aki az elmúlt másfél század fejleményeit inkább már a folklorizmus megnyilvánulásainak tekinti.<sup>42</sup>

A használt terminológia változásai és bizonytalanságai is jelzik, hogy a 19. század végéhez képest is jelentős módosulások történtek a népművészetet övező közegben. „Az 1950-es évektől meghatározott tárgycsoportra vonatkozik a *népi iparművészet* kifejezés, amelyet az utóbbi időszakban előszeretettel váltanak fel az *élő népművészet* kifejezéssel, mintegy sugallva valamilyen folyamatosságot” – mutatott rá legutóbb gondolatébresztő áttekintésében Verebélyi Kincső, majd így folytatta: „A népművészet mibenlétének az elméleti meghatározása azonban elmaradt, és mivel semmilyen kritériumhoz nem kötődik az alkalmazása, a fogalom

---

<sup>31</sup> Pl. Gazda 2008. 56., lásd még a 21. jegyzetet.

<sup>32</sup> Für 1987.

<sup>33</sup> Bíró–Für 2012–2013.

<sup>34</sup> Valuch 1988., Berend 2006., Ö. Kovács 2012.; 2013a.; 2013b.

<sup>35</sup> Márkus 1973.

<sup>36</sup> Pl. Schwarcz–Szarvas–Szilágyi 2005.; Szilágyi 2009.

<sup>37</sup> Lovas Kiss 2006. 5–6., vö. Kiss 2002. 89–108.

<sup>38</sup> Csité et alii 2004., vö. Lovas-Kiss 2006.

<sup>39</sup> Verebélyi 2009. 611.

<sup>40</sup> Verebélyi 2009. 614. – Kiemelés tőlem. Sz. J.

<sup>41</sup> Tarján 2005. 69–71. – Kiemelés tőlem. Sz. J.

<sup>42</sup> Tarján 2005. 112–124,143.

határtanná vált, terjedelme pedig hol igazodik a mindenkori elődök gyakorlatához, hol nem. A *népi iparművészet* szókapcsolat tartalmilag megfelelt, logikus folytatása volt a *népi díszítőművészet* értelmezésnek, és a névadók szándékának megfelelően érzékeltette a tárgyak előállításának és fogyasztásának körülményeiben bekövetkezett módosulásokat. Az újabb és újabb változások és divatok következtében az egykori háziipari és kézműves ipari tárgyak készítése új szakaszba került, amelynek a korábbiaktól való megkülönböztetése több oldalról is jelentkező igény. Változatlanul figyelembe véve a tárgyaknak az anyag – forma – tartalom vonatkozásait, lényegében népies iparművészeti stílusról beszélhetünk, amely egyaránt vonatkoztatható a hímzésekre és a kovácsolt tárgyakra. Az egykori népi díszítőelemeket felhasználó tömegáru és designtermék a népies giccs és a mai iparművészet közötti mezőben helyezhető el”<sup>43</sup>

A közelmúltban a Vidékfejlesztési Minisztérium megbízásából a Hagyományok Háza Népművészeti Módszertani Műhelye irányításával a Népművészeti Egyesületek Szövetsége és a Muharay Elemér Népművészeti Szövetség közreműködésével készült – meglehetősen egyenetlen színvonalú – Népi Kézműves Stratégia<sup>44</sup> egy új fogalmat kívánt bevezetni. A dokumentum szerint a *népi kézműves* fogalom kialakítását „az az igény hozta létre, hogy a (...) tágan értelmezett kézműves tevékenységekből ki lehessen választani azokat, amelyekre a Kárpát-medencében élő magyar és nemzetiségi népcsoportok hagyományos technikáinak és technológiáinak használata jellemző. A népi kézműves tárgyak motívum és formakincse táji specifikus, természetes anyagok felhasználásával készülnek, és a létrehozott tárgyak mai életben felhasználható, korszerű használati, dísz és ajándéktárgyak. Mintának elsősorban a 19. század környezet, lakás és viseletkultúráját tekinti, és célja a funkcionális kézműves tárgyak létrehozása”<sup>45</sup>. E körülíró, s kizárólag a produktumra koncentráló meghatározás nincs tekintettel a létrehozókra, arra a sajátos és nyilvánvaló tudásbeli minőségi különbségekre, amelyek a háziiparos, a specialista, illetve a professzionális kéz-

---

<sup>43</sup> Verebélyi 2015. 5. – A népművészet kapcsán 1945 után használt különböző fogalmakról ld. még pl. Voigt 1987. 148-158., Bellon-Fügedi-Szilágyi 1988.; Szilágyi 2002.

<sup>44</sup> *Mesterségem címere – a használható hagyomány, a népi kézművesség stratégiája I.* Hagyományörző tevékenységi formák a múltban és a jelenben. Helyzetértékelés, problémafeltárás. Népi kézműves értékek – a mesterségek helyzete. A népi kézművesség helye – kapcsolódási pontok. 407 oldal. (A továbbiakban: Helyzetelemzés I.); *Mesterségem címere – a használható hagyomány, a népi kézművesség stratégiája II.* Jó példák tára. 194. oldal. (A továbbiakban: Helyzetelemzés II.), E két helyzetelemző kötet kivonata: *Mesterségem címere – a használható hagyomány, a népi kézművesség stratégiája.* Helyzetelemzés-szinopszis. 77 oldal. (A továbbiakban: Helyzetelemzés-szinopszis). *Mesterségem címere – a használható hagyomány, a népi kézművesség stratégiája.* SWOT analízis, jövőkép, stratégiai célok és feladatok, a népi kézművesség helye a Nemzeti Vidékstratégiában, kapcsolódása más kormányzati területhez Fő stratégiai területek, kitérési pontok és teendők. 104. oldal. (A továbbiakban: Stratégia). E dokumentumok interneten elérhetőek: <http://www.hagyományokhaza.hu/nmm/nepikezmuvesstrategia/>. [2017. október 22.]

<sup>45</sup> Helyzetelemzés I. 33.

művest jellemzik. E nem igazán végiggondolt fogalomhasználatból ered lényegében az egész stratégián végigvonuló alapvető módszertani, megközelítésbeli probléma: egybemossa az ún. „népi kézművesség” körébe sorolt, merőben eltérő helyzetű és tudású „kézműveseket”, s nincs tekintettel arra, hogy egy-egy tevékenységet főállásban, vagy mellékesen, hobbiból űznek, illetve az adott tevékenység egyáltalán alkalmas-e igazán egy személy vagy egy család megélhetésének a biztosítására. Ráadásul maga a stratégia sem igazán következetes abban, hogy mit tekint a „népi kézművesség” körébe tartozónak: az egyik helyzetelemző fejezet idesorol kéttucatnyi „régii ritka mesterséget” is.<sup>46</sup> E huszonnégy szakma között – ahogy általában a többi csoportban is – elegendően szerepelnek háziipari vagy specialista tevékenységek és a céhes múlttal rendelkező, iparos mesterségek. Az önkényes kategorizálásra jellemző, hogy az alapvetően a népművészeti jellegű tevékenységek közé olyan jellegzetesen városi iparok is kerültek, mint amilyen az ötvös, a porcelánfestő, a textiltervező és a könyvkötő.

Nem véletlen, hogy a kézművességgel kapcsolatos akadémiai összegzések, kézikönyvek szóhasználatában nem szerepel a „népi kézművesség” kifejezés.<sup>47</sup> Ahogy az újságíróktól, úgy a mindenkorai döntéshozóktól sem várható el, hogy az élet megannyi területének ismerjék az autentikus szaknyelvét és fogalomkészletét. Ez az egyes szakterületek szakértőinek a dolga. Úgy vélem, még ha a Nemzeti Vidékstratégiában szerepel is a „népi kézművesség” kifejezés, a szakembereknek, az illetékes néprajzkutatóknak kötelessége kiállni a pontos és szakszerű fogalomhasználatért. A közreadott dokumentumban tárgyalt tevékenységekre lehetett volna például a „*tárgyalkotó népművészet, hagyományos kézművesség*” fogalompárost, vagy akár a némileg tágabb jelentésű „*kézműves örökség*” kifejezést is használni. A „népi” jelző idejétmúlt szemléletet tükröz, amikor a néprajz csak azt tartotta érdeklődési körébe tartozónak, ami kifejezetten a parasztsághoz kötődött.<sup>48</sup> Ennek szellemében a kézművesiparokkal való foglalkozást is csak az indokolta, ha az szorosan kapcsolódott a parasztság igényeinek a kielégítéséhez. A néprajztudomány ezen már régen túllépett, „saját joga” is kutatás tárgyát képezi az iparosság, sőt, a munkásság,<sup>49</sup> mi több: még a hajdani kismanesség vizsgálata is.<sup>50</sup> De ha már szűkebbre szeretnénk vonni a kézművesség terén az érdeklődés körét, elég lenne, mondjuk csak *hagyományos kézművességről* beszélni, amely bevett fogalom külföldön is. A Stratégia azon javaslata, amelyik a Szellemi Kulturális Örökség Védelméről szóló konvenció szakmai szövegében helyett a „*hagyományos népi kézműves*” kifejezés használatát szorgalmazza,<sup>51</sup> indokolatlanul leszűkítené az eredeti angol szöveg „*tradi-*

<sup>46</sup> Helyzetelemzés I. 62.

<sup>47</sup> Vö. Domonkos (főszerk.) 1991.; Paládi-Kovács (főszerk.) 2009.; Szulovszky (szerk.) 2005.

<sup>48</sup> Vö. Kósa 2001a.; Paládi-Kovács (főszerk.) 2011. 15–16.

<sup>49</sup> Ld. pl. Paládi-Kovács (főszerk.) 2000.; Paládi-Kovács 2007.

<sup>50</sup> Ld. pl. Kósa 2000.; 2001b.; 2003.

<sup>51</sup> Stratégia 38.

*tional craftsmanship*” jelentéstartományát. Nem véletlen, hogy „A kézművesség helye a szellemi kulturális örökség megőrzéséért életre hívott UNESCO egyezményben” c. fejezetében ezt Csonka-Takács Eszter, a Szellemi Kulturális Örökség Igazgatóságának az igazgatója is egyszerűen csak „*hagyományos kézművesség*”-nek fordítja.<sup>52</sup>

Jóllehet, nem áll kifejezetten kapcsolatban a Népi Kézműves Stratégia fogalomhasználatával, ám úgy vélem, ide kívánczik egy metodológiai megjegyzés: a hagyományos formakincs megőrzésére összpontosítva e dokumentum megfelelkezik arról, hogy erre úgy tekintsen, mint minőségi pluszra, s nem pedig önmagáért való célra. Megítélésem szerint az még nem feltétlenül jelent értéktöbbletet, ha napjainkban is mindent úgy végeznek, mint hajdan. Természetesen törekedni kell a hagyományos technológiák elsajátítására és megőrzésére is, ám nem szabad megfelelkeznünk arról, hogy a 21. század embere számára készülnek a termékek. Tehát ha ma igény mutatkozik arra, hogy teszem azt, egy bögrét mikrohullámú sütőbe is be lehessen tenni, akkor olyan módon kell azt kivitelezni, hogy ennek az igénynek megfeleljen, még ha ez esetleg azzal jár együtt, hogy módosítani kell, mondjuk, a festék vagy a máz receptúráját. Azt gondolom, a hagyományos formakincs sikeres továbbéltetésére akkor van esély, ha napjaink kézművese versenyképes minőségű terméket tud előállítani, tehát ha a formavilág egy technológiailag jól kivitelezett produktumhoz ad további minőségi többletet.

„*A 21. század elején jelentkező „népművészet” nem lehet ugyanolyan, mint egy évszázaddal, vagy akár csak 50 évvel ezelőtt, hiszen megváltoztak a társadalmi, gazdasági körülmények, s ezzel együtt az életmód, a szükségletek, az ízlésformáló tényezők. Mások a készítőik és nem ugyanazok a felhasználók sem, nem is beszélve az alapanyagokról*” – szögezi le, helyesen, a Stratégia „Népművészet – háziipar – népi iparművészet” című fejezetének a szerzője.<sup>53</sup> Azonban megítélésem szerint érthetetlen, s erőltetett e gondolat folytatása: „*Ez nem jelenti azt, hogy jelen állapotunkban nem beszélhetünk már népművészetről. A fogalom használatát kell megváltoztatni, átértelmezni, mivel olyan tárgyalókatokkal van dolgunk, akik tevékenységükhöz elsősorban a hagyományos tárgykészítési technikákat alkalmazzák, ezt fejlesztik tovább*”.<sup>54</sup> Ezek szerint ahelyett, hogy a minden téren megváltozott társadalmi-gazdasági, kulturális körülmények között folyó, tudatosan a hagyományos formavilágból merítő tárgyaló tevékenységet megfelelő új terminus technicus-szal illetnénk, inkább el kell mosni a népművészet eredeti jelentését.

Amikor Flórián Mária 25 esztendővel ezelőtt, az *Élő Népművészet* címmel a Néprajzi Múzeumban megrendezett XI. országos népművészeti kiállítás katalógusában feltette egy szakavatott néprajztudós számára megkerülhetetlen kérdést,

---

<sup>52</sup> Helyzetelemzés I. 340.

<sup>53</sup> Helyzetelemzés I. 20.

<sup>54</sup> Uo.

miszerint „*beszélhetünk-e 1992-ben, Budapesten »élő« népművészetről?*”, így foglalt állást: „A néprajzkutatók élnek azt a népművészeti gyakorlatot tekintik, amelyben a hétköznapiakat, ünnepeiket többé-kevésbé közös hagyományok szerint alakító falusi közösségek saját maguknak készítették, illetve vásároltak szép tárgyakat. A készítés mellett nem véletlenül hangsúlyozandó a vásárlás is. Az általunk visszatekintve népművészetinek minősített tárgyaknak egy jelentős része ugyanis kézművesektől, mesteremberektől: szücsöktől, szűrszabóktól, fazekasoktól, bútorfestő asztalosoktól, más része háziiparosoktól, pl. famunkákra specializálódott közösségek lakóitól származott. A falvakon belül sem volt mindenki egyaránt ügyes, az igényesebb munkákat hozzáértő specialisták, író-, varróasszonyok, faragó pásztorok készítették. Mindezek a tárgyak azonban többé-kevésbé hasonló elvek, ízlés szerint készültek és épültek be a falusi tárgyegyüttesekbe: lakásberendezésekbe, ünnepi öltözetekbe, kelengyékbe. Efféle élő népművészetet, ilyen használatban lévő »tárgyi világokat« ma már nem találhatunk, legfeljebb a nyelvtérület peremvidékein példaként akadhatunk egy-egy késői, gyakran már csak töredékes maradványukra. Hogyan él akkor az a népművészet, amit ez a kiállítás bemutat? Él, mint egy kulturális örökség a jelenbe, a jelen életformába, tárgyi környezetbe beillesztett felelevenítése. Él, mint olyan emberek, csoportosulások, szakkörök tevékenysége, akik régi technikákat, kézbeli ügyességet, művészi formákat fölelevenítve teremtenek maguknak egy sajátos tárgykötőt, környezetformáló lehetőséget”.<sup>55</sup>

Míg negyedszázaddal ezelőtt a Kárpát-medence peremvidékein még elvétve akadtak, akik körében „példaként” még úgy-ahogy tetten lehetett érni élő népművészetet, mára már hírmondójuk sem maradt.<sup>56</sup> Ennek fényében, úgy vélem, önáltatás a továbbiakban „élő népművészetről” beszélni.

Az a körülmény, hogy a népművészetet létrehozó és éltető réteg gyakorlatilag már nem létezik, több elvi problémát is felvet.

1. Ha már nem a hagyományos társadalmi közegéből származók készítik az ún. népművészeti tárgyakat, vajon az alkotók rendelkeznek-e mindazzal a széleskörű technológiai, tárgyi és szellemi tudással, s a hagyományos paraszti szerves kultúra belső ismeretével, amellyel mondjuk a 19. század parasztsága, pásztorai vagy kézművesei?

2. Mivel hajdan egy népművészeti alkotás, s az azon esetleg megnyilvánuló újítás elfogadásáról vagy elutasításáról alapvetően a hagyományos közösség ízlése döntött, a fentebbihez hasonló kérdést fel lehet, és fel is kell tenni azok esetében is, akik napjainkban az erre rendszeresített zsűrizés során elbírálják, hogy mi tekinthető már/még népművészetnek, s mi nem. Mivel ezek soraiban nem a tradicionális tudásba szervesen belenőtt emberek találhatók, hanem olyanok, akik alapvetően szakirányú iskolázottság folytán kerültek e grémiumba,

---

<sup>55</sup> Flórián 1992. 4.

<sup>56</sup> Horváth 2015. 417.

így – talán sarkosnak tűnik e megfogalmazás, mégis ki kell mondani: – az a helyzet áll fenn, mintha vak vezetne világtalant. Ugyanis, mint a bevezető tudománytörténeti fejtegetés során megfogalmazódott, ha volt is hajdan a magyar népművészetnek egyfajta jelnyelve, sajnos, amikor még lehetett volna, nem került sor az émikus ismeretének a szisztematikus feltárására. Márpedig elvileg és gyakorlatilag csak akkor lehetne az eredeti hordozóközegének megszűnte után továbbéltetni a népművészetet, ha a jelnyelvének a grammatikája és szó-kincse legalább közelítő teljességgel tudományosan dokumentálva lenne.<sup>57</sup>

Ha pedig már sem az alkotók, sem a munkáikat elbírálók nem a szerves kultúráját belülről ismerő „nép”-ből kerülnek ki, mi garantálja azt, hogy ugyanarról van szó, mint mondjuk, ami százötven esztendővel ezelőtt került falvainkban forgalomba? Ez egy olyan *alapvető elvi és minőségi kérdés*, amelyet ha igazán érték-ként becsüljük a népművészetet, elodázhatatlanul fel kell tennünk. Másként könnyen olyan gyenge utánpótlásnak adhatunk teret, amelyek lejáratják a valódi, az egykori népművészetet.

Az elmondottak miatt *nem lehet egyenlőségjelet tenni egy tradicionális társadalom szerves kultúráját tükröző portékák, s az olyan alkotások közé, amely mögött már nincs meg a használt formakincs közösen kialakított, egyezményes nyelvének a kulturális fedezete*. Úgy vélem, feltétlenül indokolt eltérő fogalmat alkalmazni az utóbbi tárgycsoport megnevezésére.<sup>58</sup>

Az 1970-es években Hoppál Mihály a debreceni festőművész barátjával, Velényi Rudolf-fal – akit a gyakori székelyföldi, máramarosi útjai olyan vizuális élményvilággal telítették, hogy annak hatására a népművészetünkben ismert szimbólumokkal teljesítette ki a konkrét látványnak az alapformákra redukált, a szerkezeti törésvonalakra figyelő képi világát<sup>59</sup> – együttgondolkodva alkotta meg az *etno-art* kifejezést.<sup>60</sup> E fogalmat Hoppál ekként határozta meg Halmy Miklós 1977-es debreceni kiállítása katalógusában: ez „a továbbvívés, a továbbépítés, a kapcsolódás, a folyamatosság művészete. (...) az etno-art, a szülői föld, a nyelvet és világképet adó kultúra talajából fakad és azon él”.<sup>61</sup> Úgy vélem, nemcsak az ún. magas művészetek egyes ágainak etnikus hagyományokhoz kötődő irányzataira és sajátos megnyilvánulási formáira lehet alkalmazni e terminust, hanem a népművészeti örökség továbbéltetésén fáradozók munkáira is. Elvégre jó esetben rájuk, az egykori tradicionális kultúra tiszta forrásából merítő *hagyományörző*

---

<sup>57</sup> Ezt nem pótolja az a másodlagos fejleménynek minősülő gyakorlat, ha – mint például a fadaragó népművészek – innen-onnan vett néprajzi adatokra támaszkodva egyfajta egyezményes motívumnyelvet alakítanak ki.

<sup>58</sup> Szulovszky 2016b. 116.

<sup>59</sup> Velényi művészetéről: Hoppál 1966.; 1972.; Szulovszky 2015. 9–18.; 2016a.

<sup>60</sup> E fogalom genesiséről: Szulovszky 2016b. 113–115.

<sup>61</sup> A DOTE Galéria kiállításának idézett katalógusa pdf formátumban megtalálható a Méliusz Juhász Péter Megyei Könyvtár elektronikus könyvtárában: <http://jadox.meliusz.hu:80/?docId=418529>. (Utolsó letöltés: 2016. április 14.)

*ethno-art* alkotók műveire is érvényes a Hoppál által megfogalmazott „továbbvívés, továbbépítés, kapcsolódás, folyamatosság” ismérve.

Meggyőződésem, hogy magára a népművészetre, mint vonatkoztatási rendszerre, ihlető forrásra múlhatatlanul szükség van egy emberszabású jövő érdekében. S voltaképpen teljesen mindegy, hogy melyik kor etnikus jellegű művészetéhez fordul egy amatőr vagy éppen hivatásos művész inspirációért: a népművészet 19. századi virágkorához vagy éppen a honfoglalók palmettás- emlékeihez.

Továbbra is feltétlenül fontos mindazon személyek, szervezetek, intézmények tevékenysége, akik eddig a népművészet ügyének a szolgálatát tűzték zászlajukra, és változatlanul indokolt elismerésben részesíteni azokat, akik ennek jegyében kimagasló eredmény érték el. Ez ugyanis olyan kincs, amelynek ápolása és továbbörökítése mellőzhetetlen feladat, s amelyre éppen ezért a mindenkori döntéshozóknak figyelmet és anyagi forrásokat kell biztosítaniuk. A meglévő díjaknál csupán csak egy minimális pontosító kiegészítésre lenne szükség: a „*Népművészeti Örökség (Ifjú) Mestere*”.

Ha már itt tartunk, egy kapcsolódó példa talán végképp rávilágít, hogy mindmáig milyen anakronisztikus szemlélet övezi a tárgyalkotó népművészetet. Ismeretes, hogy 1953 óta a magyar állam a népművészet fejlesztése terén kimagasló eredményeket elért alkotókat – akár egyes alkotásaik, akár hosszabb időszak alatt kifejtett munkásságuk alapján – „A Népművészet Mestere” címmel és jelvénnel ismeri el. Bármely intézmény vagy társadalmi szervezet felterjeszthet e díjra alkalmasnak vélt személyt, s e javaslatokat egy állandó kuratórium bírálja el. 1961 óta pedig azon fiatal – 15-35 éves – alkotó- és előadóművészek, akik az egyes népművészeti ágakban kiemelkedő egyéni teljesítményt értek el, pályázatot nyújthatnak be „A Népművészet Ifjú Mestere-díj” elnyerésére, amelyről egy e célra felállított bírálóbizottság dönt. E testület tagjai minden bizonnyal nyomban a pályázó értelmi képességeit latolgatnák, ha egy fiatal népdalénekes azzal aspirálna, hogy „*Írtam öt régi és nyolc új stílusú népdalt, ezekkel szeretném elnyerni a »Népművészet Ifjú Mestere« díjat*”. Ám ha például egy fazekas ad be hagyományos motívumkincs felhasználásával készült korsókat, egyáltalán nem akadnak fenn azon, midőn ez a pályázó népművészeti tárgyakként tekint a saját munkáira. Már csak azért sem, mert ők maguk is ekként kezelik azokat a portékákat.

A félreértések elkerülése végett leszögezem: e dolgozatnak nem a népművészet temetése a célja. Éppen ellenkezőleg! Csupán egy megalapozatlan szóhasználatnak kívánok búcsút inteni annak bizonyításával, hogy a napjainkban készülő alkotások már nem sorolhatóak be e kifejezés ernyője alá. Ennek hangsúlyozásában a valódi, a hajdanvolt népművészet megbecsülése vezet, amelyet felelevenítendő kincsnek és ápolandó örökségnek tartok. Úgy vélem, értéke megőrzésének elengedhetetlen feltétele az adekvát fogalomhasználat.



## Irodalom

Andrásfalvy Bertalan

1977 A népművészet helyes szemlélete. In: Zelnik József (szerk.): *Régi és új formák*. Budapest: Magyar Helikon, 9–19.

Andrásfalvy Bertalan – Hofer Tamás (szerk.)

1976 *A népművészet tegnap és ma. A Magyar Néprajzi Társaság vándorgyűlésének előre benyújtott előadásszövegei és előadásvázslatai*. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság – Népművelési Intézet.

Bellon Tibor – Fügedi Márta – Szilágyi Miklós (szerk.)

1998 *Tárgyalkotó népművészet*. Budapest: Planétás.

Berend T. Iván

2006 Az eltűnő parasztság nyomában. In: Búza János – Estók János – Szávai Ferenc – Varga Zsuzsanna (szerk.): *Agrártörténet – Agrárpolitika. Tanulmányok Szuhay Miklós emeritus professzor tiszteletére*. Budapest: Corvinus Egyetem, 341–349.

Berger, P. L. – Luckman, Th.

1967 *The Social onstruction of Reality*. Harmondsworth.

Bíró Friderika – Für Lajos

2013–2014 *Búcsú a parasztságtól I-III*. Budapest: Kairosz.

Bodor Ferenc

1982 *Nomád nemzedék. Ifjúság és népművészet Magyarországon 1970–1980*. Budapest: Népművelési Intézet.

Bollók Ádám

2015 *Ornamentika a 10. századi Kárpát-medencében. Formatörténeti tanulmányok a honfoglalás kori díszítőművészetéhez*. Budapest: MTA BTK Régészeti Intézet.

2017 Hódítók és meghódítottak. A magyar díszítőművészet kezdetei a 19. századi magyar gondolkodásban. In: Szilágyi Adrién – Bollók Ádám (szerk.): *Nemzet és tudomány Magyarországon a 19. században*. (Magyar Történelmi Emlékek – Értekezések – Tanulmányok a nacionalizmus kultúrtörténetéből 5.) Budapest: MTA BTK Történettudományi Intézet, 155–183.

Csibe András – Csurgó Bernadett – Himesi Zsuzsa – Kovách Imre – Laki László – Mack Éva

2005 *A vidék és a falvak a „mezőgazdaság után”*. Gödöllő: Szent István Egyetem Gazdaság- és Társadalomtudományi Kar Tanárképző Intézet

Deneke, Bernward

1992 Volkskunst. Leistungen und Defizite eines Begriffs. *Jahrbuch für Volkskunde* Neue Folge 15. 7–21.

Domonkos Ottó (főszerk.)

1991 *Kézművesség*. (Magyar Néprajz III. Anyagi kultúra 2.) Budapest: Akadémiai.

Fejős Zoltán

1991 Népművészeti divat a múlt század végén és a századelőn. In: Hofer Tamás (szerk.): *Népi kultúra és nemzettudat*. Budapest: Magyarországi Kutató Intézet, 143–158.

2006 A népművészet a 19–20. század fordulóján. Kutatás- és fogalomtörténeti jegyzetek. In: Öriné Nagy Cecília (szerk.): *A népművészet a 19–20. század fordulójának művészetében és a gödöllői művésztelepen*. Gödöllő: Gödöllői Városi Múzeum, 117–127.

Fejős Zoltán (szerk.)

2006 *Huszka József, a rajzoló gyűjtő*. Kiállítási katalógus. Budapest: Néprajzi Múzeum.

Flórián Mária

1992. Beszélhetünk-e 1992-ben, Budapesten „élő” népművészetről? In: Borbély Jolán (szerk.): *Élő népművészet 1992. máj. 22. – aug. 30. X.* [helyesen: XI.!] *Országos Népművészeti Kiállítás. • XI. Living Folk Art. • XI. Lebende Volkskunst*. Budapest: Néprajzi Múzeum, 4–5.

Für Lajos

1987 Búcsú a parasztságtól. *Alföld* XXXVIII. 6. sz. 61–80.

Gazda Klára

2008 *Közösségi tárgykultúra – művészeti hagyomány* (Néprajzi Egyetemi Jegyzetek 4.) Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

Gráfik Imre

1997 A Néprajzi Múzeum magyarországi gyűjteményeinek kezdetei. *Néprajzi Értesítő* LXXIX. 18–44.

2017 Gondolatok a népművészet motívumairól. (Szántó István festészete kapcsán) *Vasi Szemle* 71. évf. 3. sz. 291–307.

Hofer Tamás

1977 A XIX. századi stílusváltozások: az értelmezés néhány lehetősége. *Ethnographia* 88. évf. 1. sz. 62–80.

1991 Construction of the Folk Cultural Heritage in Hungary and Rival Versions of National Identity. *Ethnologia Europaea* 21. No. 2. 145–170.

Hoppál Mihály

1966 Jegyzetek egy kiállításról. Velényi Rudolf tárlata a Kossuth Egyetemen. *Hajdúbiharmegyei Népiújság* 1966. ápr. 30.

1971 Jegyzetek az etnográfiai szemiotikához. In: *Népi Kultúra – Népi Társadalom* V.–VI. 25–43.

1972 Velényi Rudolf képeiről. In: *Velényi Rudolf festőművész kiállítása. TIT Csokonai Klub, Debrecen, 1972. május 21 – június 4.* (Katalógus) <http://jadox.meliusz.hu:80/?docId=414715>. [letöltve: 2016. április 18.]

- 1976a A magyar etnoszemiotikai kutatás. *Ethnographia* 87. évf. 411–438.
- 1976b Bevezetés az etnoszemiotikába. In: *Népi Kultúra – Népi Társadalom* X. 45–71.
- 1978 Bevezetés. A szerelmi ajándékok jelképrendszere. In: Hoppál Mihály – Vass Katalin: *Mosósulykok és díszítményeik*. (Folklór Archivum 9.) Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport – Néprajzi Múzeum, 9–14.
- 1980a Népművészet és etnoszemiotika. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XI–XII. 191–217.
- 1980b Bevezetés. In: Hoppál Mihály (vál., szerk.): *Etno-art és (nép)művészet szemiotika*. (Kapcsolatok) Budapest: Művelődési Intézet, 3–10.
- 1982 „Parttalan” folklór? *Korunk*, XLI. 330–336.
- 1983 Jelrendszerek a népművészetben. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XIII. 275–297.
- 1990 *Tulipán és szív. Szerelmi jelképek a magyar népművészetben*. Debrecen: Csokonai.
- 2017 *A kultúra mint emlékezet*. Budapest: Magyar Művészeti Akadémia.
- Hoppál Mihály (vál., szerk.)
- 1980 *Etno-art és (nép)művészet szemiotika*. (Kapcsolatok) Budapest: Művelődési Intézet.
- Horváth Gergely Krisztián
- 2015 Örökségünk és adósságaink: a rurális társadalomtörténet lehetőségei Magyarországon. *Ethnographia* 126. évf. 3. sz. 417–433.
- Huszka József
- 1885 *Magyar díszítő stíl.* Budapest: Deutsch
- 1898 *Magyar ornamentika*. Budapest: Pátria.
- 1910 *Honfoglaló őseink ornamentikája*. Budapest: Pátria.
- 1930 *A magyar turáni ornamentika*. Budapest: Pátria.
- Illyés Gyula
- 1976 *Hattyúdal ébreszt vagy lehet-e a népnek művészete*. (Gyorsuló idő) Budapest: Magvető.
- K. Csilléry Klára
- 1977 A magyar népművészet változása a XIX. században s a XX. század elején. *Ethnographia* 88. évf. 1. sz. 14–30.
- Korff, Gottfried
- 1992 Volkskunst als ideologisches Konstrukt? Fragen und Beobachtungen zum politischen Einsatz der „Volkskunst” im 20. Jahrhundert. *Jahrbuch für Volkskunde* NF 15, 23–49.
- Kósa László
- 2000 Kisnemesi társadalom és kultúra In: Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Társadalom*. (Magyar Néprajz VIII.) Budapest: Akadémiai, 138–172.
- 2001a *A magyar néprajz tudománytörténete*. Második, javított, bővített kiadás. Budapest: Osiris.

- 2001b „*Hét szilvafa árnyékában*” *A nemesség alsó rétegének élete Magyarországon a rendi társadalom utolsó évtizedeiben*. Budapest: Akadémiai.
- 2003 *Nemesek, polgárok, parasztok. Néprajzi, antropológiai és művelődéstörténeti tanulmányok*. Budapest: Osiris.
- Kresz Mária  
1952 Népi díszítőművészetünk fejlődésének útjai. *Ethnographia* 83. évf. 10–43.
- Lovas Kiss Antal  
2006 *A rendszerváltozás utáni gazdálkodói magatartásformák és üzemszervezetek néprajzi vizsgálata*. Debrecen: Bölcsész Konzorcium.
- Lükő Gábor  
1942 *A magyar lélek formái*. Budapest: Exodus.  
1975 Anya- és csecsemőóvó képek régi magyar szekrényeken. *Orvostörténeti Közlemények. Supplementum* 7-8. 172–224.  
1982 *Kiskunság régi képfaragó és képmetsző művészete*. Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Művelődési Központ.
- Major Máté – Osskó Judit (szerk.)  
1981 *Új építészet, új társadalom 1945–1978. Válogatás az elmúlt évtizedek építészeti vitáiból, dokumentumaiból*. Budapest: Corvina.
- Márkus István  
1973 Az utóparasztság arcképéhez. Gyernelyapáti magnószalagok, 1971. október. *Szociológia* II. 1. sz. 56–67.
- Nyisztor Tinka  
2013 *Hétköznapi és ünnepnapok. A moldvai magyarok táplálkozásának etnográfája*. Kolozsvár: Kriza J. Néprajzi Társaság.
- Ö. Kovács József  
2012 *A paraszti társadalom felszámolása a kommunista diktatúrában. A vidéki Magyarország politikai társadalomtörténete 1945–1965*. Budapest: Korall.  
2013a The Liquidation of Traditional Peasant Society in Hungary 1948-1961. *Acta Ethnographica Hungarica* 58. évf. 1. sz. 3–19.  
2013b A paraszti társadalom magyarországi felszámolása és az elfojtott emlékezet. *Korunk* XXIV. 10. sz. 31–37.
- Paládi-Kovács Attila  
2007 *Ipari táj. Gyárak, bányák, műhelyek népe a 19-20. században*. Budapest: Akadémiai.
- Paládi-Kovács Attila (főszerk.)  
2000 *Társadalom*. (Magyar Néprajz VIII.) Budapest: Akadémiai.  
2009 *Táj, nép, történelem. A magyar népi műveltség korszakai*. (Magyar Néprajz I.2.) Budapest: Akadémiai.  
2011 *Táj, nép, történelem*. (Magyar Néprajz I.1.) Budapest: Akadémiai.
- Recska Endre – Szemerey Tamás  
2014 *Szép famíves szerszámok*. Budapest: Cser Kiadó.

Schwarcz Gyöngyi – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós (szerk.)

2005 *Utóparaszi hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken*. MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ

Simon Katalin

2006 A tulipán-vita. Lakótelep – humánium – organikus építészet. *Iskolakultúra* 16. évf. 6. sz. 13–27.

Sinkó Katalin

2004 Viták a nemzeti ornamentika körül 1873–1907 között. In: Vadas Ferenc (szerk.): *Romantikus kastély. Tanulmányok Komárik Dénes tiszteletére*. Budapest: Hild–Ybl Alapítvány, 399–433.

2006a Megjegyzések a 19. századi ornamentika-teóriák antropológiai vonatkozásairól. In: Szikra Ágnes (szerk.): *Ornamentika és modernizmus*. (Ernst Múzeumi Füzetek 2.) Budapest, 18–26.

2006b A 19. századi ornamentika-teóriák antropológiai vonatkozásairól. *Iskolakultúra* 16. évf. 6. sz. 28–35.

2009 A népművészet-szemlélet változásai és a Nemzeti Múzeum 1852–1898. *Néprajzi Értesítő* 91. 35–80.

2012 Az ornemens mint nemzeti nyelv. A népművészet fogalmának kialakulása az iparművészeti múzeumokban a pozitívizmus korában. In: *Uő.: Ideák, motívumok, kánonok. Tanulmányok a 19-20. századi képkultúra köréből*. (A Magyar Nemzeti Galéria kiadványai 2012/1) Budapest: Magyar Nemzeti Galéria, 242–276.

Szabadsfalvi József

1999 Gondolatok a népművészet kutatásáról. In: Ujváry Zoltán (szerk.): *50 éves a Néprajzi Tanszék*. (Folklor és etnográfia 100.) Debrecen: KLTE, 185–200.

Szilágyi Miklós

2002 A népi iparművészet és a néprajzi muzeológia. *Ház és Ember* 15. 291–299.

2005 Bevezetésként: az utóparaszi hagyományokról. In: Schwarcz Gyöngyi – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós (szerk.): *Utóparaszi hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete – MTA Társadalomkutató Központ, 9–16.

2009 Bevezetés az utóparaszi hagyományok értelmezéséhez. In: *Uő.: Paraszi hagyomány és kényszermodernizáció*. Közelítések a néprajzi változásvizsgálathoz. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet, 155–162.

Szulovszky János

2010 A fordulópontok évtizede. (Az 1880-as évek Magyarországa) Vázlat. *Történelmi Szemle* LII. 4. sz. 601–617.

2015 *Egy kiállítóhely a politikai tőrészhatáron. A DOTE Galéria története 1976-1989*. Budapest: Plusz Könyvek.

2016a Az etno-art ölelésében. Velényi Rudolf művészetéről. *Szókimondó* XXI. 5. sz. 2–4.

- 2016b *Etno-art: egy fogalom genezise és lehetséges jövőbeni használata*. In: Cseh Fruzsina – Szulovszky János (szerk.): *A művéség dicsérete. Tanulmányok Flórián Mária tiszteletére*. Budapest: Plusz Könyvek, 113–117.
- Szulovszky János (szerk.)  
2005 *A magyar kézművesipar története*. Budapest: Magyar Kereskedelmi és Iparkamara.
- Tánczos Vilmos  
2006 *Szimbolikus formák a folklórban*. Budapest: Kairosz.
- Tarján Gábor  
1978 *Tárgykészítő népművészeti bibliográfia*. (Folklór, társadalom, művészet 1. Sorozatszerkesztő: Zelnik József) Budapest: Népművelési Intézet.  
2005 *Folklór. Népművészet. Népies művészet. Kalauz a magyar népművészethez*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Valuch Tibor  
1988 *Requiem a parasztságért*. Debrecen: KLTE.
- Vasas Samu  
1984 *Népi jelvilág Kalotaszegen*. Budapest: Kráter.
- Verebélyi Kincső  
2002 *Korok és stílusok a magyar népművészetben*. Budapest: Osiris.  
2009 *Tárgyalkotó népművészet*. In: Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Táj, nép, történelem. A magyar népi műveltség korszakai*. (Magyar Néprajz I. 2.) Budapest: Akadémiai, 605–614.  
2011 *A népművészet határai*. In: Diószegi László – Juhász Katalin (szerk.): *Hagyomány – örökség – közkultúra. A magyar népművészet helye és jövője a Kárpát-medencében*. Budapest: Teleki László Alapítvány, 139–155.  
2015 *Utak és tévutak a népművészet kutatásában*. *Ethnographia* 126. évf. 1. sz. 1–23.
- Voigt Vilmos  
1972a *A folklór esztétikájához*. (Esztétikai Kiskönyvtár) Budapest: Kossuth.  
1972b *A folklór alkotások elemzése*. (Néprajzi Tanulmányok) Budapest: Akadémiai.  
1972c *Egyetemes magyar néprajz? (Elmélet, célkitűzések, viták)*. *Szociológia*, I. 528–543.  
1987 *A mai magyar népművészet fogalma*. In: *Modern magyar folklorisztikai tanulmányok*. (Folklór és etnográfia 34.) Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék, 139–179.
- Vörös Károly  
1977 *A parasztság változása a XIX. században*. *Ethnographia* 88. évf. 1. sz. 1–13.
- Zelnik József  
1998 *Az ördögűző Nagy László*. In: Uő.: *A magyar kultúra selyemövezetei*. Budapest, 43–52.  
2012 *Negyven év után*. Budapest: Magyar Művészeti Akadémia.

*Memento*





## Hagyomány, emlékezet és kritika a korai magyar történetírásban

„Felledet attad fejér lovan,  
És fivedet aranyas féken,  
Duna vizit aranyas nyergen,  
Akkort való nagy szökségemben.”<sup>1</sup>

A *Régi Magyar Költők Tára* sorozat középkori maradványokat közreadó kötete élén negyven strófát számláló históriás ének áll; honfoglalási epikánk legrégebről ismert verses emléke.<sup>2</sup> Az utólag *Ének Pannónia megvételéről* címmel ellátott mű a fehér ló mondáját szedi versebe, innen az idézet. A monda a magyarok bejövetelét egy sajátos, mitikus nyelvezetben adja elő: Árpád és népe a nagy fehér lóért, az aranyos fékért és az aranyos nyeregért annyi földet, füvet és vizet kapott Pannónia könnyelmű urától, amennyit csak kért. Ámde Árpád és népe történetesen az egészet kérte, s vette aztán birtokba. A fehérló-monda hagyománybeli erejét jelzi, hogy két változata egymástól függetlenül maradt ránk, ugyanis a históriás ének mellett 14. századi krónikáinkban is helyet kapott.<sup>3</sup> Cselekménye ezen túl egy 9. század eleji bolgár–bizánci békeszerződéssel mutat motívumpárhuzamot. 815-ben V. Leó bizánci császár és Omurtag bolgár fejedelem Konstantinápoly falai közelében békét kötött egymással. A kortárs (talán szemtanú?) Ignatios diakónus leírja a ceremóniát, amelynek során a basileus pogány szertartás szerint is megesküdtött a békére. „*Látható volt a (kelet) rómaiak császára, amint kezével pohárból (ünnepélyesen) vizet önt a földre, saját kezűleg lovak nyergeit fordítja, hármasonatú (kantár)szijakhoz nyúl és füvet emel a magasba.*” Szádeczky-Kardoss kiemeli: semmiképpen sem tartható véletlennek a „magyar változat” messzemenő egyezése a bolgár szertartás leírásával. A víz, a fű, a nyereg és a kantár egymásmellettsége mindkét híradásban arra vall, hogy a magyar monda ősi steppei szokás emlékét hordozza. Ráadásul mindkét eset területi veszteséggel járt a keresztény fél számára, mert a bizánci császár bizonyos határsávot át kellett, hogy engedjen a bolgároknak, míg Szva-topluk egész országát elvesztette.<sup>4</sup> Az imént idézett bolgár esetet bajosan ismerhették a magyar monda lejegyzői, hiszen ahhoz Ignatios középgörögül írott

---

\* A szerző a székesfehérvári Szent István Király Múzeum történész munkatársa. Elérhetősége: dr.szabados.gyorgy@gmail.com; szabados.gyorgy@szikm.hu

<sup>1</sup> RMKT I. 6–7.

<sup>2</sup> RMKT I. 3–8.

<sup>3</sup> Szentpétery, SS Rer Hung I. 288–289. V. ö. Thuróczy, Chron Hung I. 61–62.

<sup>4</sup> Szádeczky-Kardoss 1996. 79–80. (A szövegrészlet Szádeczky-Kardoss Samu fordítása.)

feljegyzéseit kellett volna felkutatniuk! Márpedig ott, ahol a filológiai jellegű kapcsolatok bizton kizárhatóak, de bizonyos tartalmi jegyek nagymértékben egyeznek, kizárólag egy közös műveltségi hagyaték egymástól függetlenül készült írásos lenyomatairól beszélhetünk.

Ez a bevezetésül választott esetröjzolat a maga megváltozó kulturális hátterével együtt arra a jelenségre hívja fel a figyelmet, hogy a magyar az egyetlen nép, amely eredeti steppei műveltségét és politikai szervezettségét nyugat-európai mintára cserélte, és ezen új keretek között fejezte ki régi hagyatékának azon elemeit, amelyek valamilyen oknál fogva méltónak találtattak felvétetni az írásbeliségbe. Historiográfiánk korai szakaszát ekképp a hagyomány és a kritika illetve az emlékezet és a feledtetés viaskodása hatotta át. Még ahhoz is idő kellett, hogy az új szellemi közegben igény mutatkozzék a múlt lejegyzésére.

Köztudomású, hogy Szent István uralkodása (997–1038) az államformaváltás mellett a latin nyelvű írásbeliség meghonosodását hozta: még az ő országlásakor keletkeztek az első törvények és oklevelek Magyarországon,<sup>5</sup> tőle számítandó a magyar államelméleti irodalom (*Intelme*k),<sup>6</sup> és néhány évtizeddel halála után megszületett a hazai historiográfia. Ha szem előtt tartjuk a Szent István-i életmű sajátosságait, akkor máris semmi csodálkozni valót nem találunk azon, hogy a magyar történetírás bölcsőjét nem az ő uralkodásának idején ringatták. István ugyanis alapvetően újító király volt, ezért ami számára fontos lehetett, annak akkor még nem volt itthon történelme, ami pedig akkor már magyar történelem volt, arra nemigen kívánt emlékeztetni. Hiszen amikor a pannonhalmi alapítólevélként elhíresült privilégium (1001) a király nevében szól arról, hogy „*egy bizonyos Somogy nevű megye el akarván engem üzni az atyai székből*”,<sup>7</sup> voltaképpen egy kényes legitimációs kérdést kerül meg, a dinasztia valamelyik idősebb ágából eredt Koppány főhatalmi törekvését, ami 997-ben rokonháborút támasztott.<sup>8</sup> István törvényei és a fiához intézett *Intelme*k egyaránt jövőbe mutató akaratot fogalmazott meg. A törvénykönyv bevezetőjéből öntudatos kezdeményezés hangja csendül ki: „*Isten akaratából kormányozván államunkat, a régi és új császárokat utánozván, törvényben testet öltött gondoskodás eredményeképpen előírtuk népünknek, miként éljenek tisztességes és háborítatlan életet*”.<sup>9</sup> Az európai antikvitásban is gyökerező *Intelme*k rögtön az elején hangsúlyozza az atyai példa követését.<sup>10</sup> A nyolcadik pontba sorolt tanítás az ősök példájának követéséről egyértelműen a király elődök tetteit jelöli ki zsi-

<sup>5</sup> Alapvető tájékoztatásul lásd ÁKÍF. 46–77; DRMH. 1–11; Szentpétery 1938; Györffy, DHA I. 17–128.

<sup>6</sup> Legújabb kritikai kiadását Havas László tette közzé 2004-ben. Lásd *Intelme*k. A 2004 utáni szakirodalomból kiemelendő Érszegi 2007; Havas 2012; Havas 2013.

<sup>7</sup> Györffy, DHA I. 39. (5/II. sz.)

<sup>8</sup> Szabados 2011. 240–279.

<sup>9</sup> ÁKÍF. 48. (Kristó Gyula fordítása.) V. ö. DRMH 1.

<sup>10</sup> *Intelme*k 7–13.

nórmértékül, ám (bizonytalanság miatt, mert a Magyarország kapcsán király elődökről többes számban nem lehetett szólni) a fejezet végén a „kövesd az én szokásaimat” útmutatás révén István önmagát jelöli ki egy új politikai időszak kezdetéül.<sup>11</sup> Ez a tudatosság hatotta át a trónutódlás kérdésében is. Az *Altaichi Évkönyvek* elmondása szerint „miután az ő fia [Imre] még atyja életében meghalt, s mivel másik fia nem volt, ezt [Pétert] örökbe fogadta, és őt a királyság örökösévé megtette. Rokonának fiát [Vazult], noha az méltóbb volt a királyságra, minthogy ebben nem értett vele egyet, megvakította, s kicsiny fiait száműzésbe küldte.”<sup>12</sup> A keménykezű egyeduralkodó még a hagyományos fiági örökösrendet is megsértette, amikor nőtestvérének fiára hagyta a trónt. 1038–1046 között az Árpádok fiági hatalombirtoklása valóban szünetelt: ez idő alatt István két, egymással ellenséges nőági unokaöccse, Orseolo Péter és Aba Sámuel volt Magyarország királya.<sup>13</sup> 1046-ban viszont Vazul fia, I. András (1046–1060) trónfoglalásával 1301-ig hatóan helyreállta a dinasztia örökletes királysága.

I. András két világ határán élt: a „fehér és katolikus” király törvényes feleségén kívül ágyast tartott, akitől fia is született; bátyja, Levente még pogány módra temetkezett dédapjuk, Taksony nagyfejedelem mellé; ő maga trónra kerülését jórészt országos pogányládásnak köszönhette, amellyel aztán szembe fordult.<sup>14</sup> András királysága egyszersmind István politikai akaratának is ellentmondott, hiszen Vazul megcsónkíttatása és fiai elűzése éppen a dinasztia ezen ágát kívánta megfosztani a trónutódlástól. Csakhogy István ága kihalt, míg Vazul ágában az uralkodó nemzetség tovább élt, amely 1046-ban még jóval több pogány nagyfejedelmet tudott felmutatni, mint keresztény királyt. I. András uralmának vérségi alapja tehát a pogány korszakban gyökerezett: ez a körülmény az 1000 előtti múlt előtt utat nyitott a történelmi érdeklődés számára; bizonyos keretek között. Ezeket a kereteket részint a megírandó tárgy, részint a latin nyelvű keresztény íráskultúra műfaji rendszere jelölte ki.

A tudományos gondolkodásban máig nem alakult ki megegyezés arról, hogy mikor és milyen műfajban keletkezett a legkorábbi magyar történelem; jelenlegi forrásadottságaink mellett nem is várható el, hogy ez a kérdés nyugvópontra jusson. A bizonytalanság abból ered, hogy historiográfiánk gyökereinek – és 12.

---

<sup>11</sup> *Intelmek* 44–45.

<sup>12</sup> ÁKÍF. 240. (Makk Ferenc fordítása) V. ö. *Annales Altahenses* 24.

<sup>13</sup> Az első magyar király és utódjának rokonsági viszonya egyértelmű. Orseolo Péter Orseolo Ottó velencei doge fia volt, aki 1011-ben vette nőül István király nőtestvérét. Hellmann 1976. 33. István és Aba vérségi kapcsolata azonban vitatott. Kézai Simon a *14. századi krónikaszerkesztmény* úgy tartja, hogy Aba Sámuel Szent István *sororiusa* volt. Szentpétery, *SS Rer Hung* I. 174, 325. Jóllehet a *sororius* elsődleges jelentése a ’nőtestvér férje’, ám létezik a ’nőtestvér fia’ jelentés is, amiből Aba unokaöcs-mivolta következik. Györffy 1987. 838–839. Magam némileg más érveléssel ez utóbbi értelmezést vallom. Szabados 2011. 306–309.

<sup>14</sup> Szentpétery, *SS Rer Hung* I. 336–345. Vazul fiainak Levente, András, Béla születési sorrendjét Váczy Péter állapította meg, azon krónikahely hitelét pedig, amely Leventének Taksony melletti temetkezését állítja, Szócs Tibor igazolta. Váczy 1941; Szócs 2009. 22–25.

századi hajtásainak – halvány körvonalai csak későbbi, 13–14. századi, vegyes formai jegyeket hordozó szövegemlékeken sejlenek fel. (A vegyes formai jegyeken a tárgyi összefüggésekre összpontosító geszta- és az időrendi sorrendiséget szem előtt tartó krónikaműfaj jelenlétét értem, megjegyezve azt, hogy az elméleti kategóriákat célszerű kellő rugalmassággal kezelni, amikor azok gyakorlati megvalósulását szemléljük.)<sup>15</sup> Mivel a legkorábbi, Kézai Simon *Gesta Hungarorum* (1282–1285) csak kivonatossan jutott korunkra,<sup>16</sup> a régi történetírás teljesebb hagyatékáért a *14. századi krónikaszerkesztmény*hez kell fordulnunk. (Az egyes fejezetekre teendő utalások is erre vonatkoznak alább.) Magam azt a nézetet tartom meggyőzőnek, amelyik egy I. András-kori *Ősgeszta* létezésével számol, és Miklós püspök, királyi jegyző szerzőségét valószínűsíti.<sup>17</sup> Ez a Miklós püspök a tihanyi alapítólevél (1055) fogalmazója lehetett, aki a 90. krónikafejezet előadásában 1051-ben egy furfangos üzenethamisítással hazarendelte a Magyarországra támadó németek Dunán lehajózó élelmiszer-ellátmányát.<sup>18</sup> Úgy látom, hogy az András királyságával jelentkező, fentebb taglalt dinasztikus-legitimációs ihletésű történeti érdeklődésen túl egyéb érvek, elsősorban tartalmi jegyek is támogatják ezt a lehetőséget.<sup>19</sup>

„A magyarok viselt dolgairól szerzett régi könyvekben meg van írva, hogy teljességgel tilos a keresztényeknek feleséget venni Vata és Janus rokonai közül...”<sup>20</sup> szövegrésznél nyíltabban szólni nem nagyon lehet egy korábbi historiai műről (82. fejezet). A 91. fejezetben egy közbeékelte kronológiai visszatekintés olvasható, amelyik – némileg pontatlanul – a Szent István halála és András uralkodásának kezdete közötti évek királyait említi:<sup>21</sup> ifjabb Horváth János joggal állapította meg, hogy ennek nincs köze az előtte elbeszélte hadi eseményekhez, így ez a rész az első továbbíró alkotása lehet, aki ezzel az előadás folytatását készítette elő.<sup>22</sup> Érdemes a tartalmi jegyek mentén haladva tovább keresni a szerzői egyéniségek nyomait. Áruklódó még a „mondják némelyek” kitétel (87. és 92. fejezet I. András és I. Béla kapcsán), az egyazon eseményről szóló ellentétes értékelések közlése (91. és 92. fejezet Salamonnak apja általi megkoronázásáról), és I. András különböző előjelű megítélése (91. fejezet).<sup>23</sup> Ide tartozik Könyves Kálmán (1095–1116) kétféle jellemzése: előbb egy torz testű és torz

<sup>15</sup> Hóman 1925a. 98–102; Schmale 1985. 105–123; Goetz 1999. 110–124; Deliyannis 2003; Foot 2012.

<sup>16</sup> Domanovszky 1906. 8–18. Hóman 1925a. Melléklet.

<sup>17</sup> Horváth 1954. 305–315; Szovák 2004. 244. I. András országlásának elejére gondolt korábban, lehetséges szerző megjelölése nélkül Domanovszky Sándor is. Domanovszky 1906. 129–130.

<sup>18</sup> Szentpétery, SS Rer Hung I. 348. V. ö. Györffy, DHA I. 152. (43/I. sz.); ÍF. 16–25.

<sup>19</sup> A Miklós püspök szerzősége melletti további megfontolásokat, valamint az ellene szóló érvek elégtelenségét összefoglalóan lásd Szabados 2011. 334–340.

<sup>20</sup> Szentpétery, SS Rer Hung I. 338.

<sup>21</sup> Szentpétery, SS Rer Hung I. 351–352.

<sup>22</sup> Horváth 1954. 307.

<sup>23</sup> Szentpétery, SS Rer Hung I. 344, 351–355.

lelkű zsarnok (143. fejezet) kudarcait, később egy írástudó „*Cunues*” király sikereit olvasni (152. fejezet).<sup>24</sup> Alakjának befekettítése egy újabb fordulattal magyarázható, ami emlékeztet István és Vazul esetére. Kálmán megvakíttatta öccsét, Álmost és annak kicsiny fiát, Bélát, csakhogy Kálmán fia, II. István (1116–1131) magtalanul halt meg, így az uralkodó nemzetségnek azon ága következhetett, amelyiket Kálmán e csonkítással akarta a tróntól távol tartani. II. (Vak) Béla (1131–1141) minden további Árpád-házi király őse lett, akiknek udvarában az írói toll állt utólagos bosszút Álmos és Béla megnyomorítottasáért. Hogy ezt II. Béla fia II. Géza (1141–1162) avagy az ő első fia, III. István (1162–1172) országlása alatt végezték-e el, arról nem meglepő módon szintén nem alakult ki szakmai közmegegyezés.

A 12–13. század írói egyéniségeit elkülönítendő filológiai, stíluskritikai, politika- és eszmetörténeti szempontok érvényesültek, köszönhetően annak, hogy a ránk maradt emlékek formai jegyeit egyenletlenség jellemzi. Valójában mind vegyes műfajú alkotások: a színesebb és tematikus jellegű geszta, az időrendhez szorosabban kötődő krónika vonásai rendre jelen vannak. Olybá tűnik, hogy kiki a maga tehetsége szerint írta tovább (és át) a históriát, amely a *14. századi krónikaszerkesztménybe* torkollott.<sup>25</sup> Az I. András-kori (és/vagy Salamon-kori) *Ősgeszta* fonalát a 11. század végéről (Koppány püspöktől?) való *Gesta Ladislai Regis* vihette tovább. Egy Kálmán- és egy II. István-kori továbbírással is számolni kell. Az Álmos-ági királyok idején legalább egy gesztafolytatás készült a Kálmán-ág erőteljes kritikájával: ez adta a *Képes Krónika* többletének zömét, míg vele párhuzamosan krónikás jellegű rövid fejezetek alapozták meg a *Budai Krónika* szövegvázát, de a 12. század közepi eseményektől a *Képes Krónika* köre szintén szűkszavúvá vált. Egy 1200-as évek elején szerzett *Gesta Ungarorum Christianorum* mellett főleg stíluskritikai érvek merültek fel.<sup>26</sup> Külön monográfia született arról, hogy V. István (1270–1272) korában Ákos nembeli Ákos mester írt egy arisztokratikus szemléletű gesztát.<sup>27</sup>

A fentiekben persze sok a feltételezés, és a szövegkapcsolatok is szövevényesebbek annál, mint ahogy azt a tartalmi jegyekre összpontosítva bemutattam. Mégis, e bizonytalansági tényezők dacára, ésszerű egy historiográfiai fő vonalat kiolvasni a korunkra jutott művekből, méghozzá a *megjelenített, az elhallgatott* és a *vitatott* mondandó alapján.

A *megjelenített* történelem zöme az uralkodóház és környezete köré szövődik. Ennek ugyan ellentmondani látszik az a fegyelmezett *hallgatás*, ami Árpád és Taksony között élt nagyfejedelminket, meg a főhatalmat igénylő Koppány

<sup>24</sup> Szentpétery, *SS Rer Hung* I. 421–422, 432–433.

<sup>25</sup> A 12–13. századi időrétegekről lásd Hóman 1925a. 69–75, 106, Melléklet; Gerics 1961. 84–112; Kristó 1974; Gerics 1995. Stíluselemzésre lásd Horváth 1954. 270–288, 305–315; Kristó 1994. 44–135.

<sup>26</sup> Kristó 1994.

<sup>27</sup> Mályusz 1971.

és István rokonsági fokát övezi, ám ezt az ellentmondást feloldja egy szabályszerűség: a krónikáinkban definiálható rokonságú Árpád-háziak rendre Árpád legkisebb fiától, Zoltától származtak, akik később a keresztény királyokat adták. E hallgatás által a legifjabb Árpád-ág hatalom-kisajátítása nem kényszerül legitimációs magyarázkodásra. Más a helyzet a keresztény-kori fejezetekkel: itt az egyes írók sokszor elődeikkel *vitatkozva* közölték a maguk változatát. (Ide a Vazul-fiak származtatása, Salamon koronázása és Könyves Kálmán megítélése értendő.) A korábbi szövegekkel való egyet nem értés jelei furcsa mód azt bizonyítják, hogy azoknak tekintélye volt. Akkora, hogy az újraértékelő klerikusok nem rekkentették el őket nyomtalanul, hanem a „meghaladott” múltértelmezés cáfolatával egyfajta túlélést biztosítottak neki; csak éppen az érvényét vették el nyilvánosan. Ezen eljárás során tehát nemcsak tovább, hanem át is írták az előtük fekvő szöveget, aminél fogva megesik az, hogy az egyes események előadásakor az előbb olvasható rész későbbi szerzői egyéniség betoldásaként állt elő. Az író-elődök munkájának alapul vétele és a tárgy monarchikus-dinasztikus irányultsága mind arra vall, hogy az Árpád-kori magyar állam központja, az uralkodóház élte a történetírást.<sup>28</sup>

A historikusok alkotói mozgásterét ily módon a dinasztikus múltértelmezési elvárások határolták be. Ám az ilyesfajta elvárások mentén végzett átértékelési művelet nem mindig sikerült jól. A 69. és a 87. krónikafejezet István és atyái rokonainak kapcsolatát magyarázza igen érdekes módon. Előbbiből megtudhatjuk, hogy Imre herceg halála után az öregedő király rabságban tartott unokatestvérért, Vazult jelölte utódának, ám Gizella királyné Istvánt kijátszva megvakíttatta Vazult; ennek láttán a tehetetlen uralkodó menekülésre buzdította Szár László (Vazul öccsének) fiait, Andrást, Bélát és Leventét. Utóbbi fejezet azon „némelyek” állításával vitatkozik, akik e három testvért Vazul fiának tartják.<sup>29</sup> Miért e túlbiztosított magyarázkodás? Ha Vazul bűnös volt, István miért nem Szár Lászlót tette eleve saját örököséül? Ha Vazult csonkították meg, miért Szár László fiainak kell menekülniük? A válasz kézenfekvő. Levente, András és Béla (ez a helyes sorrend) igenis Vazul fia volt. A korabeli híradásokat megőrző német *Altaichi Évkönyvekből* már idéztem, hogy Imre halála után István mellőzte Vazult, majd annak tiltakozását látva megvakíttatta, s fiait is maga küldte száműzetésbe.<sup>30</sup> De a sors, amint az köztudott, igazságot szolgáltatott Vazulnak: 1046-tól az ő leszármazottai uralkodtak. Az első királyhoz mért legitimációs

---

<sup>28</sup> Horváth János érzékletes megfogalmazása szerint „*irodalmunk egészében a nemzet-történet az első, örökletes létezésre felnövekvő műfaj, az irodalmi műveltség első állandó gócpontja pedig maga az istápoló királyi udvar.*” Horváth 1931. 34.

<sup>29</sup> Szentpétery, SS Rer Hung I. 319–321, 344.

<sup>30</sup> *Annales Altahenses* 24. Az *Altaichi Évkönyvekben* ugyanitt az is olvasható, hogy Gizella és Péter viszonya kifejezetten rossz volt: az új király méltatlanul bánt István özvegyével. Jó okkal vélhető, hogy Gizella alakja II. András első felesége, Gertrúd királyné miatt szenvedett el ily negatív átértékelést a 13. század folyamán. Kristó 2000. 207–226.

kényszer azonban adott volt, és ez 1083-ra István szentté avatásában csúcsosodott ki. Össze kellett tehát békíteni a vér szerinti ősapa és a politikai örökhagyó emlékét, csakhogy ezt a kívánalmat második körben alaposan túlteljesítették úgy, hogy az áldozattá lett Vazul ősatyai szerepét annak problémamentes öccsére ruházták. Ez két, egymásra nehezedő alkotói mozzanatra utal, akik közül a második elég figyelmetlenül járt el. Másutt sem sikeredett az átértékelés tökéletesre, ami akár a tollforgató klerikusok bűjtatott alkotói autonómia-törekvését is tükrözi, hogyha szabad ezzel az anakronisztikus kifejezéssel élnem. Kálmánnak kedvező vonásai is benne maradtak a szövegben, sőt egy olyan uralkodót is elért a történeti kritika, akivel kapcsolatosan egy esetleges elnéző írói magatartáson két megfontolásból sem ütköznénk meg. II. Béláról van szó, aki egyfelől apja bűnei miatt ártatlan gyermekként kellett, hogy elszenvedje a megvakíttatást, másfelől az Árpád-ház minden további királya tőle származott le. Szépen is indul a *Képes Krónika* megemlékezése róla, hiszen, mint olvashatjuk, Vak Béla a jó cselekedeteknek szentelte magát, a királyságot megszilárdította, s ellenségeit az Úr gyalázatra adta.<sup>31</sup> Ámde „miután az ország megerősödött a kezében, borívásra adta magát. Udvari emberei hozzászótkak ahhoz, hogy bármit kérjenek is a királytól részegségében, megkapják; és részegsége elmúltával a király nem vonhatja vissza. Részegségében adta Poch és Saul szerzeteseket is ellenségeik kezére; ok nélkül meg is ölték őket.”<sup>32</sup> Egy borissza uralkodó szenvedélybetegsége klerikusok életébe került: ezért hát, az áldozatok egyházi mivoltára való tekintettel, fedte fel az első Álmos-ági király gyarlóságát az udvari gesztairó, szintén egyházi személy. Burkolt bírálata csak egy röpké pillantás erejéig enged betekinteni a névtelen tollforgató klerikus alkotói elméjébe; annyit tudhatunk még róla, hogy szövegét a *Képes Krónika* bővebb családja őrizte meg, de az ő esetében is egy önállóan korunkra nem háramlott Árpád-kori geszta visszfénye villan elénk.

Nem számítva Rogerius nagyváradi kanonok tatárjárásról szóló kortörténetét csupán két magyar história maradt ránk az Árpád-korból, és közülük csak az egyiknek ismerjük név szerint a szerzőjét. IV. László (1272–1290) klerikusa, Kézai Simon 1282 és 1285 között írta le a magyarok cselekedeteit.<sup>33</sup> Jellemző, hogy ez a láthatóan vegyes műfajú, több előzményt felölelő alkotása ugyanúgy a *Gesta Hungarorum* címet viseli, mint az ebbe a láncolatba nem sorolható „vegytiszta” és egyszerű regényes geszta. Utóbbit Béla király névtelen jegyzője vetette pergamenre, vélhetőleg a 13. század elején.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Szentpétery, SS Rer Hung I. 446.

<sup>32</sup> KK. 204. (Bellus Ibolya fordítása); V. ö. Szentpétery, SS Rer Hung I. 452.

<sup>33</sup> Hóman 1925a. 60–68, Melléklet.

<sup>34</sup> A könyvtárnyi Anonymus-szakirodalomhoz kiindulásul lásd Csapodi 1978. 7–34; Kristó 1994. 7–43; Szovák 1994. 10–27; Thoroczkay 1994–1995; Veszprémy 2004.

Anonymus a 9–10. századi hadviselő hősök emlékét élteti. Előszavában kritikai hitvallása áll. „*Illetlen és méltatlan dolognak tartanám, hogy Magyarország kiváló nemzete (nobillissima gens Hungariae) eredetét, hősi cselekedeteit a parasztok csalfa történeteiből vagy az igricek fecsegő énekeiből, mintegy álmoképekben ismerje meg. Inkább az Írások biztos híradásából és a történetírás egyértelmű magyarázatából jusson illő módon (nobiliter) tudomására a történetek igazsága.*”<sup>35</sup> Bár később kiderül, hogy népi szó hagyománytól nem tud teljesen elvonatkoztatni, de távolságtartását nem leplezi. „*Ha akadna bárki, aki a magyarok harcainak és hőstetteinek jelen írásunk alapján nem adna hitelt, úgy higgyen az igricek csacsogó énekeinek és a parasztok csalfa történeteinek. Ezek a magyarok harcait és hőstetteit mind a mai napig megmentették a feledéstől. Vannak, akik úgy tudják, hogy a magyarok egészen Konstantinápolyig eljutottak és Botond bárdjával a konstantinápolyi aranykaput is beszakította. Én azonban ezt művembe nem akartam bevenni, mivel a történetírók egyetlen könyvében sem bukkantam nyomára, csakis a parasztok csalfa történeteiben hallottam róla.*” (42. gesztafejezet)<sup>36</sup>

Sokan és sokféleképpen értelmezik a művelt klerikus felsőbbiségtudatát.<sup>37</sup> Bár nem érzek késztetést arra, hogy az Anonymus-problémakör kérdőjeleit a felkiáltójel egyenesévé kalapáljam, de az újbóli elgondolkodáshoz nem árt abból kiindulni, milyen szerzői szándékkal ragadott tollat a Névtelen Mester. Elmondása szerint baráti kérésre írja meg „*Magyarország királyainak és előkelőinek származását (genealogiam regum Hungariae et nobilium suorum), hogy miként indult el Szkítiából a hét fejedelmi személy, akiket hétmagyarnak (Hetumoger) hívunk...*”<sup>38</sup> Ebből, valamint a gesztába foglaltakból egy kettős, monarchikus-arisztokratikus irányultságú, elitista felfogású historikus célzat világlik ki.<sup>39</sup> Máris érthetővé válik, hogy amíg az uralkodóház eredetmondáját és az egyes előkelő nemzetségek hőstörténetét felvette, addig a köznép hőstörténetét mellőzte (vagy Botond esetében vonakodva írta le). Egyszeriben szabályszerűséget ölt az, hogy az uralkodóház eredetmítosza szerepel nála, de a magyar nép geneziséét megjelenítő csodaszarvas-monda hiányzik; Álmos nagyfejedelem őseként feltünteteti Attila királyt,<sup>40</sup> ugyanakkor a hun népvéget egyszer sem írja le. Természetesen a kiválogatást nem ennyire tökéletes tudatossággal végezte a Névtelen, hiszen a népi eredetű Botond-monda mellett a székelyek

<sup>35</sup> AKS. 10. (Veszprémy László fordítása.) V. ö. Szentpétery, SS Rer Hung I. 33–34.

<sup>36</sup> AKS. 37. (Veszprémy László fordítása.) V. ö. Szentpétery, SS Rer Hung I. 87.

<sup>37</sup> Lásd Arany 1860. 18, 34; Fest 1935. 163; Győry 1942; Honti 1942; Veszprémy 1991; Jankovits 1998.

<sup>38</sup> AKS. 9. (Veszprémy László fordítása.) V. ö. Szentpétery, SS Rer Hung I. 33.

<sup>39</sup> E kettősség eredőjét kutatóink abban látják, hogy egy eredeti „genealogia/gesta regum” koncepció bővült később a „genealogia/gesta nobilium” irányultsággal a nemzetségi hagyományok írásba foglalása révén. Inokai Tóth 1945–1946. 29–33; Győry 1948. 76–112.

<sup>40</sup> Szentpétery, SS Rer Hung I. 40.



Attila király népeként mégiscsak feljutottak a geszta lapjaira,<sup>41</sup> vagyis velük egy etnikus hagyományelem nyert bebocsáttatást az elit viselt dolgai közé.

Anonymus monarchikus-arisztokratikus szemléletéhez képest Kézai Simon határozott etnikus érdeklődést tanúsított. Kun László klerikusát a kutatás általában a teljes hun história krónikába foglalójának tekinti,<sup>42</sup> aki a királyának kedves őstörténet lejegyzésével a régmúltat újra az érdeklődés homlokterébe állította. Nála olvasható legkorábban a magyarság etnikus eredettörténete, a csodaszarvas-monda lejegyzett változata, ám mivel a korábbi geszta- illetve krónikaszerkesztések nem állnak rendelkezésünkre, nem jelenthető ki teljes bizonyossággal, hogy Kézai foglalta írásba elsőként a csodaszarvas mondáját.<sup>43</sup>

Kézai Simon a maga *Gesta Hungarorum*a előszavában érett alkotói öntudatról, kritikai érzékről tesz tanúbizonyságot. Figyelemre méltó a skolasztikus bizonyítási módszer, amellyel a hunok démonoktól való származását cáfolja: mivel „*a szellemnek nincs húsa és csontja*«, továbbá: *»ami a testből születik, az test, ami Lélekből születik, az lélek*«. *Megítélésem szerint a dolgok természetével is ellentétes, s az igazságnak alapvetően ellentmond ama állítása, hogy képesek a nemzésre a szellemek, akiknek nem adattak meg azok a természet szerinti eszközök, melyek a nemzéshez szükséges képességet, a nemzés végrehajtását biztosíthatnák, hogy igazi magzat fogan hasson tőlük. Így hát nyilvánvaló, hogy a magyarok is, akárcsak a világ többi népe, férfiu tól és női től vették eredetüket...*”.<sup>44</sup> Nem különben fontos a történetírói elfogultság elleni felszólamlása.

IV. László krónikása név szerint Paulus Orosiust marasztalja el részrehajlás miatt. „*Ugyancsak ő abban a vonatkozásban is meglehetősen eltért az igazságtól, hogy a magyaroknak csupán balszerencsés kimenetelű csatáiról emlékezett meg, a szerencsés kimenetelűeket pedig hallgatással mellőzte, ami nyilvánvaló bizonyosságát adja gyűlöletének. Én, mert az igazságot akarom követni, a szerencsétlen csatákat éppúgy beillesztem elbeszélésembe, mint a szerencséseket.*”<sup>45</sup> Jóllehet ma már tudni lehet, hogy nem Paulus Orosiuson kellett volna elvernie a port, de a tárgyilagosságra való törekvés elméleti igényességére vall. Ehhez oly vaskövetkezetességgel tartotta magát, hogy „Lehel kürtje” mondáját kemény kritikával illette. 955-ben tudvalevőleg Lél és Bulcsú német fogságba esett, és bitófán végezte életét. Kézai Simon, miután rögzíti a magyar vezérek felakasztását, így ír. „*Egyesek viszont csacska módon azt bizonygatják, hogy másképpen történt elítélésük, mivel miután a császár elé állították őket, egyikük a kürtjével a császár fejére sújtott és agyonütötte. Ez a történet nagyon is valószínűtlen, és aki ilyesmit elhisz, az hebehurgya gondolkodásról tesz tanúbizonyságot; a vád-*

<sup>41</sup> „*Siculi, qui primo erant populi Athyle regis.*” Szentpétery, SS Rer Hung I. 101.

<sup>42</sup> Hóman 1925a. 64; Horváth 1963; Kristó 1986. 498–501.

<sup>43</sup> Kiinduló irodalom gyanánt lásd Hóman 1925b; Berze Nagy 1927; Mátéffy 2013.

<sup>44</sup> AKS. 90. (Bollók János fordítása.) V. ö. Szentpétery, SS Rer Hung I. 141–142; Horváth 1963. 451.

<sup>45</sup> AKS. 90. (Bollók János fordítása.) V. ö. Szentpétery, SS Rer Hung I. 142.

lottakat ugyanis megkötözött kézzel szokás a fejedelmek színe elé állítani. Ám az igaz, és a krónikás könyvek is tartalmazzák, hogy a császárral vakmerően, káromkodva és szitkozódva beszéltek...”.<sup>46</sup> A „krónikás könyvek” közé bizonyára nem sorolja Anonymus gesztáját, hiszen az csak a kivégzés pusztá tényét rögzítette. A hagyományáramlás további érdekessége, hogy Kézai viszont azt a Bontond-mondát jegyzi le fenntartás nélkül, amit Béla király jegyzője éppen az írásos előkép hiányára hivatkozva fogadott kételkedően, amint azt fentebb olvashattuk.<sup>47</sup>

Az a körülmény, hogy Kézai Simon művének csak egy kivonatát ismerjük, egyebek mellett felold egy ellentmondást, amely egy fontos forrásproblémában, a magyar uralkodóház pogány eredettörténetében jelentkezik. Álmos első nagyfejedeleme születése előtt várandós anyjának egy ragadozó madár formáját öltő jelenés nyilatkozta ki, hogy fia dicső királyok ősapja lesz. A mondát kétféle változatban örökölték ránk a középkori magyar íráshagyomány. A korábbi Anonymus gesztája öntötte ma ismert formájába, míg a későbbi a 14. századi *krónikaszerkesztmény* szövegeiben olvasható. A monda változatai „olvfforma madár” (*forma asturis*) kifejezéssel élnek.<sup>48</sup> Kézai gesztája ezt az álomlátástörténetet nem tartalmazza, viszont a dinasztia kapcsán három helyütt is szól egy magyarul „turul” nevű madárról.<sup>49</sup> Nem hihető tehát, hogy pont az a Kézai Simon ne ismerte volna Álmos eredettörténetét, aki magát a „turul” szót szörvány nyelvi emlékként felvette írásművébe. Ezért érdemes ezt a mondát továbbra is a „turul-monda” kifejezéssel számon tartanunk.

A turul-monda sarkalatos kérdése, hogy mikor jegyezheték le először, vagyis melyik változat állhat közelebb a pogány eredetihez: a krónikaszerkesztések időbeli rétegzettségét tekintve korántsem biztos ugyanis, hogy a *legkorábbról* ránk maradt változatot foglalták *legkorábban* írásba. Nem mindegy, hogyan alakulhatott a turul-monda bűvópatakszerű útja, amit a hazai latin nyelvű historiográfiában megtett: vajon a 11. századi kezdetektől fogva jelen volt, mint a hivatalosan már keresztény dinasztia mítoszba bűjtatottan vállalt pogány legitimációja, avagy csak egy 1200-as évek elején érkezett ideológiai enyhülés (a regényes geszta világias szelleme) engedte, hogy a mulékony szóhagyományból a tartós emlékezetet biztosító írásbeliség sáncai közé juthasson. Hóman Bálint, ifjabb Horváth János és Dümmerth Dezső úgy vélte, hogy a 11. századi *Ősgeszta* tartalmazta a turul-mondát, vagyis az átadó kútfő ez volt, az átvevők közé egyfelől a krónikás láncolat későbbi elemeit, másfelől Béla király névtelen jegyzőjét kell számítani.<sup>50</sup> Györffy György és Kristó Gyula ugyanak-

<sup>46</sup> AKS. 106. (Bollók János fordítása.) V. ö. Szentpétery, SS Rer Hung I. 169.

<sup>47</sup> Szentpétery, SS Rer Hung I. 87, 109, 171.

<sup>48</sup> Szentpétery, SS Rer Hung I. 38, 284.

<sup>49</sup> Attila címeres pajzsa kapcsán: „avis... quae Hungarice turul dicitur.” Szentpétery, SS Rer Hung I. 152. Árpád és Géza nagyfejedeleme származása: „de genere Turul” Uo. 165, 188.

<sup>50</sup> Hóman 1925a. 85, 95–97, 103–106; Horváth 1954. 16–17; Dümmerth 1971. 415–419.

kor azt tartotta, hogy Anonymus volt az átadó, és tőle merítették a későbbi krónikaszerkesztők.<sup>51</sup> Szentmártoni Szabó Géza remek megfigyelését hasznosítva, miszerint Anonymus tévedésből nevezte el az álomlátó „Eunodbia” anyát Emesének, arra jutottam, hogy a Hóman, Horváth és Dümmerth képviselte nézet a megalapozottabb: a turul-mondát már az *Ősgeszta* szerzője rögzíthette.<sup>52</sup> (Itt utalok vissza arra, hogy I. András dinasztikus legitimációja kedvező háttérrel biztosított az uralkodóház pogány eredetmondájának ily korai lejegyzéséhez.) Sokat mondó körülmény, hogy amíg az egyes nemzetségi mondákat (Lehel kürtje, Botond vitézsége) elérte az Árpád-kori klerikusok kételkedése, addig Álmos esetében a Hagyomány tekintélyét a Kritika nem kezdte ki. Lehel és Botond bíráló megjegyzések nélkül előadott történetét mindenestre legkorábról az Anjou-korból való változatban olvashatjuk együtt.<sup>53</sup>

A pogány-kori mondák lejegyzését, írói fogadtatását nyomozván a szövegkapcsolatok ágas-bogas sűrűjében kell eligazodnunk, amint azt láttatni igyekeztem. Nem sokat segít annak tudatosítása sem, hogy a krónikakompozíciók készítési szakaszai időben mintegy körülölelik Anonymus egyszerű gesztáját. További körütekintésre int az a tény, hogy a mondák és más történetek írásbeliségben megtett útjának feltérképezése mellett (már amikor ez kivitelezhető) nem kevésbé fontos azok leírás előtti túlélésével foglalkozni, az epikus emlékezethagyomány mechanizmusaira figyelmezve.<sup>54</sup> Így bizonyosan még erőteljesebben ütközik ki a *14. századi krónikaszerkesztmény* egyes közléseinek archaikus jellege, kiváltképp akkor, ha Anonymus és Kézai Simon kriticismusával ütköztetjük azokat. Azt csak találgatni lehet, hogy az Anjou-kori krónikaszerkesztő az általa olvasott hőstörténeteket mentesítette-e a bírálati megjegyzésektől, avagy eleve olyan kódex(ek)et forgatott, amely(ek) a nemzetségi mondákkal kegyelmesebben bánt(ak). Utóbbi eshetőséget gyámolítja, ám nem minden kétséget kizáróan bizonyítja a *Képes Krónika* bevezetőjében foglalt forráskritikai szándék, amelynek vélhető szerzője Kálti Márk volt.<sup>55</sup> „Az Úr 1358. esztendjében, áldozócsütörtök nyolcadán belüli kedden [május 15-én] kezdődik e krónika a magyarok régi és legújabb cselekedeteiről, eredetéről és előmeneteléről, győzelméről és bátorságáról; összegyűjtve különféle régi krónikákból, lejegyezve igazságukat és teljesen cáfolva tévedésüket. Az Úr nevében. Amen.”<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> Györffy 1993. 41; Kristó 2002. 13–15.

<sup>52</sup> Szentmártoni Szabó 2002. 402; Szabados 2010.

<sup>53</sup> Szentpétery, SS Rer Hung I. 307–311.

<sup>54</sup> Kiindulásul lásd Hoppál 2002. 118–129; Hoppál 2014.

<sup>55</sup> Kálti Márk szinte bizonyosnak tekinthető szerzőségére lásd Jakubovich 1924. 15–16; Kristó 1986. 465–471.

<sup>56</sup> Szentpétery, SS Rer Hung I. 239.

## Rövidítések

AKS

*Anonymus: A magyarok cselekedetei – Kézai Simon: A magyarok cselekedetei.* Budapest: Osiris, 2004<sup>2</sup>.

*Annales Altahenses*

*Annales Altahenses Maiores.* Ex recensione W. de Giesebrecht et Edmundi L. B. ab Oefele. Editio altera. Recognovit Edmundus L. B. ab Oefele. Hannoverae: Impensis Bibliopoli Hahniani, 1891.

ÁKÍF

Kristó Gy. (szerk.): *Az államalapítás korának írott forrásai.* Szeged: Szegedi Középkorász Műhely, 1999.

DHA

Györffy, Georgius (ed.): *Diplomata Hungariae Antiquissima.* Volumen I. 1000–1131. Budapestini: Academia Scientiarum Hungariae.

DRMH

*The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary (Decreta regni mediaevalis Hungariae).* 1000–1526. Volume 1. 1000–1301. Translated and edited by J. M. Bak, Gy. Bónis, J. R. Sweeney. With an essay on previous ed. by A. Csizmadia. Idyllwild, 1999.

*Intelmek*

*Sancti Stephani Regis Primi Hungariae Libellus de institutione morum – Szent István Intelmek.* I. a szöveget gondozta és fordította Havas L. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004.

ÍF

*Írott források az 1050–1116 közötti magyar történelemről.* Az előszót írta, a szövegeket válogatta, a kötetet szerkesztette: Makk F. – Thoroczkay G. Szeged: Szegedi Középkorász Műhely, 2006.

KK

*Képes Krónika.* Fordította Bellus Ibolya. Budapest: Európa Kiadó, 1986.

RMKT I

*Régi Magyar Költők Tára. I. Középkori magyar költői maradványok.* Közzéteszi Szilády Áron. Budapest: Akadémia, 1877.

Szentpétery, SS Rer Hung

Szentpétery, Emericus (ed.): *Scriptores Rerum Hungaricarum* I–II. Budapestini: Academie Litter. Typ. Universitatis, 1937–1938.

Thuróczy, Chron Hung I

Johannes de Thurocz: *Chronica Hungarorum* I. Textus. Ediderunt E. Galántai et J. Kristó. Budapest: Academia Scientiarum Hungariae, 1985.

## Irodalom

- Arany János  
1860 Naiv eposzunk. *Szépirodalmi Figyelő* 1. November. 2–4., 17–19., 33–35.
- Berze Nagy János  
1927 A csodaszarvas mondája. *Ethnographia* XXXVIII. 65–80.; 145–164.
- Csapodi Csaba  
1978 *Az Anonymus-kérdés története*. Budapest: Magvető.
- Deliyannis, Deborah Mauskopf (ed.)  
2003 *Historiography in the Middle Ages*. Leiden–Boston: Brill.
- Domanovszky Sándor  
1906 *Kézai Simon mester krónikája*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Dümmerth Dezső  
1971 Álmos fejedelem mítosza és valósága. *Filológiai Közlöny* 17. 404–430.
- Érszegi Géza  
2007 Szent István Intelmei fiához. A tartalom és forma egysége. In: Kerny T. (szerk.): *Szent Imre ezer éve. Tanulmányok Szent Imre tiszteletére születésének ezredik évfordulója alkalmából*. Székesfehérvár: Székesfehérvári Egyházmegyei Múzeum. 24–29.
- Fest Sándor  
1935 Anonymus angol forrásai. *Egyetemes Philológiai Közlöny* 59. 162–180.
- Foot, S.  
2012 Annals and Chronicles in Western Europe. In: Foot, S. – Robinson, Ch. F. (eds.): *The Oxford History of Historical Writing*. Volume 2. 400–1400. Oxford: Oxford University Press. 346–367.
- Gericz József  
1961 *Legkorábbi gestaszerkesztéseink keletkezésrendjének problémái*. Budapest: Akadémiai Kiadó.  
1995 *Egyház, állam és gondolkodás Magyarországon a középkorban*. Budapest, 1995. 165–173.
- Goetz, H-W.  
1999 *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im Hohen Mittelalter*. Berlin: Akademie Verlag GmbH.
- Györffy György  
1987 Az új társadalmi rend válsága. In: Székely György (főszerk.): *Magyarország története. I. Előzmények és magyar történet 1242-ig*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 835–888.  
1993 *Krónikáink és a magyar őstörténet. Régi kérdések – új válaszok*. Budapest: Balassi Kiadó.
- Győry János  
1942 P. mester franciaországi olvasmányai. *Magyarságtudomány* 1. sz. 8–25.

- 1948 *Gesta regum – gesta nobilium. Tanulmány Anonymus krónikájáról.* Budapest: Országos Széchényi Könyvtár.
- Havas László
- 2012 A Szent István-i *Intelmek* mind a teokratikus keresztény monarchia eszményének úttörő jelentőségű metaforikus műfaji megszólaltatása. *Irodalomtörténeti Közlemények* 115. 363–379.
- 2013 Hungaria (re)nata – a keresztény királyság nyugati kapcsolatai Európa „keresztútjai”-nak metszéspontjában. In: Györkös A. – Kiss G. (szerk.): *Francia–magyar kapcsolatok a középkorban.* Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó. 9–46.
- Hellmann, Manfred
- 1976 *Grundzüge der Geschichte Venedigs.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hóman Bálint
- 1925a *A Szent László-kori Gesta Ungarorum és XII–XIII. századi leszármazói.* Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- 1925b *A magyar hún-hagyomány és hún-monda.* Budapest: Studium.
- Honti János
- 1942 Anonymus és a hagyomány. (*Minerva* XXI.) *Minerva-könyvtár* 60.
- Hoppál Mihály
- 2002 Elbeszélés és emlékezet. In: Hoppál Mihály (szerk.): *Elbeszélés és emlékezet. Tanulmányok Istvánovits Márton emlékezetére.* Budapest: Európai Folklor Intézet – Osiris Kiadó. 118–129.
- 2014 *Mítosz és emlékezet.* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L’Harmattan.
- Horváth János
- 1931 *A magyar irodalmi műveltség kezdetei.* Budapest: Magyar Szemle.
- Horváth János, ifjabb
- 1954 *Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1963 A hun történet és szerzője. *Irodalomtörténeti Közlemények* 67. 446–476.
- Inokai Tóth Zoltán
- 1945–1946 Tuhutum és Gelou. Hagyomány és hitelesség Anonymus művében. *Századok* 79–80. 21–84.
- Jakubovich Emil
- 1924 *Adalékok legrégebb nyelvemlékes okleveleink és krónikáink íróinak személyéhez. Ki volt Anonymus és Márkus krónikás?* Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság.
- Jankovits László
- 1998 P. mester, a hazugok, a fecsegők és az álmodozók. *Irodalomtörténeti Közlemények* 102. 1–9.

Kristó Gyula

1974 Legitimitás és idoneitás. *Századok* 108. 585–619.

1986 A Képes Krónika szerzője és szövege. In: *Képes Krónika*. Fordította Bellus Ibolya. Budapest: Európa Kiadó. 459–516.

1994 *A történeti irodalom Magyarországon a kezdetektől 1241-ig*. Budapest: Argumentum.

2000 Szent István és családja az Árpád-kori történetírásban. In: Kristó Gyula: *Írások Szent Istvánról és koráról*. Szeged: Szegedi Középkorász Műhely.

2002 *Magyar historiográfia I. Történetírás a középkori Magyarországon*. Budapest: Osiris Kiadó.

Mályusz Elemér

1971 *Az V. István-kori gesta*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Mátéffy Atilla

2013 Az Árpád-ház szerepe a csodaszarvas-történetek európai elterjedésében. *Ethnographia* 124. 1–40.

Schmale, F.-J.

1985 *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Szabados György

2010 Ünödbeli asszony. A turulmonda újraértelmezésének két ellenpróbája. In: Csörsz Rumen István (szerk.): *Ghesaurus. Tanulmányok Szentmártoni Szabó Géza hatvanadik születésnapjára*. Budapest: rec.iti. 23–34.

2011 *Magyar államalapítások a IX–XI. században. Előtanulmány a korai magyar állam történelmének fordulópontjairól*. Szeged: Szegedi Középkorász Műhely.

Szádeczky-Kardoss Samu

1996 A 9. századi bolgár történetre vonatkozó görög források a magyar honfoglalás szempontjából. In: Kovács László – Veszprémy László (szerk.): *A honfoglaláskor írott forrásai*. Budapest: Balassi Kiadó. 77–89.

Szentmártoni Szabó Géza

2002 „Álmomban azt látám”. Pünkösdi hava és a szerelmi álmok. In: Szentmártoni Szabó Géza (szerk.): *Ámor, álom és mámor. A szerelem a régi magyar irodalomban és a szerelem ezredéves hazai kultúrtörténete*. Budapest: Universitas. 389–406.

Szentpétery Imre

1938 Szent István király oklevelei. In: Serédi Jusztinián (szerk.): *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján II*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia. 133–202.

Szovák Kornél

- 1994 *P. mester Gesta Hungarorum* és a *Szent László-legenda*. (A magyar király uralmának Karoling-kori vonásai a XII. század végén.) Kandidátusi értekezés. (Kézirat.) Budapest, 1994.
- 2004 Utószó. *Képes Krónika*. Fordította Bollók János. Budapest: Osiris Kiadó. 233–256.
- Szőcs Tibor
- 2009 Nagyfejedelmek temetkezési helyei az írott források tükrében. *Belvedere Meridionale* 21/1–2, 16–44.
- Thoroczkay Gábor
- 1994–1995 Az Anonymus-kérdés kutatástörténeti áttekintése (1977–1993). *Fons* 1/2. 93–149., 2/2. 117–143.
- Váczy Péter
- 1941 A Vazul-hagyomány középkori kútfőinkben. *Levéltári Közlemények* 18–19. 304–338.
- Veszprémy László
- 1991 „Álom és hazugság” Anonymusnál. *Magyar Könyvszemle* 107. 109–113.
- 2004 Utószó. Irodalom. In: *Anonymus: A magyarok cselekedetei – Kézai Simon: A magyarok cselekedetei*. Budapest, 2004<sup>2</sup>. 73–86.



## A felejtés hatalma

### Az őskultusz identitásformáló ereje és a kínai sibék<sup>1</sup>

A sibék a Kínai Népköztársaság hivatalosan számon tartott „nemzeti kisebbségei” közé tartoznak.<sup>2</sup> Lélekszámuk a 2010. évi népszámlálási adatok szerint mindösszesen 190 000 főre tehető. Ennek döntő többsége Kína három északkeleti tartományában él elszórtan, de onnan több ezer kilométer távolságra, a Xinjiang Ujgur Autonóm Területen belül is megtalálható egy viszonylag nagy lélekszámú csoportjuk.

A sibék két nagy csoportjának elszakadására 1764-ben került sor. Akkor, a mandzsu Qing-dinasztia (1644–1911) egy császáranak parancsára, az ún. *nyolczászlós hadsereg*ben szolgáló sibék mintegy 1000 katonáját határőrszolgálatra a birodalom északnyugati határvégeire, az Ili-folyó vidékére, a mai kínai-kazah határ mentére rendelték.<sup>3</sup> Az áttelepülő katonák és családjaik a mai Mongólián keresztül vezető utat valamivel több, mint egy év alatt tették meg.

Ez a mára *nagy nyugatra telepítés* néven ismertté vált esemény rendkívüli jelentőséggel bír a sibe azonosságtudat alakulásának szemszögéből: következményeként a „kínáivá válás” folyamata nem egészen másfél évszázad alatt meglehetősen sajátos nyelvészeti és kulturális jellemzőkkel ruházta fel az egymástól elszakított sibék két nagy csoportját. A sibék északkeleten maradt csoportjai ugyanis, amelyek elszórtan éltek a nyolczászlós hadsereg katonai táborában, a *han* kultúra erőteljes hatása, a Nyugat egyre intenzívebb befolyása és az idegen hatalmak expanziós törekvései miatt már az 1900-as évek elejére elfeledték nyelvüket és szokásaikat.<sup>4</sup> Ezzel szemben a mai Xinjiang Ujgur Autonóm Területre áttelepített sibék nem sokkal az Ili-folyó völgyébe való megérkezésük után (1765) megkezdték falvaik felépítését, ahol lehetővé vált számukra az, hogy megőrizték sibe identitástudatukat.

---

\* A szerző az MTA BTK Néprajztudományi Intézete MTA Prémium posztdoktori kutatója. Elérhetősége: ildiko.sarkozi@hotmail.com

<sup>1</sup> Tanulmányom megírásához doktori értekezésem első fejezetét vettem alapul (Sárközi 2016. 63–109).

<sup>2</sup> A „nemzeti kisebbség”, illetve az „etnikum, etnikai csoport” fogalmak kínai politikai és társadalmi folyamatok tükrében való értelmezéséről, továbbá ehhez kapcsolódóan a „kínai nemzet” fogalmáról és az etnikus klasszifikációs programról lásd: Sárközi 2016. 33–55.; 36–40.

<sup>3</sup> Wu–Zhao 2008. 61.

<sup>4</sup> Shirokogoroff 1924. 14.

Ez utóbbi vidéken, a mai Chabuča'er Sibe Autonóm Járásban kezdtem meg kutatásaimat 2012 januárjában<sup>5</sup> – mindössze három nappal a kínai holdújév beköszönte előtt. A faluban, ahol az adott évben a holdújévet magam is ünnepelem, a főútról délre fordulva lehet eljutni a tizedik utcácskáig. Annak közepe táján áll a sibe Hüsihari nemzetségbeli Hu Wenxiao<sup>6</sup> háza. A holdújévet és az azt követő néhány hónapot itt töltöttem, ebben a házban. Az ünnep közeledtével nagy volt a sürgés-forgás: szállásadóim a vendégek fogadására a legkülönbözőbb ételekkel készültek, és kivágták a sárga színű papírpénzeket is, amik arra vártak, hogy az ősöknek bemutatott áldozatként elégessék őket. Az idő sürgetett, mert hátra volt még a sírok letakarítása is. A sibék körében ugyanis él egy, a *hanoké*hoz hasonló szokás: a holdújév beköszönte előtt valamennyi családnak illik elmenni nemzetségük temetőkertjébe, hogy letakarítsák az ősöknek emelt sírhalmokat, majd ott, a temetőkertben étel- és italáldozatot mutassanak be. A holdújév megünneplésére csak ezt követően kerülhet sor.

Amikor a holdújév megünneplése után hetekkel később arról kérdeztem Hu Wenxiao feleségét, Han Yingmeit, hogy miben is áll a sírok letakarításának jelentősége, így válaszolt:

Épp azért [fontos], amiért kitakarítod az udvart. Ezzel tiszteled őket [ti. az ősöket]. Mondták is az öregek. Oooi, ha a hó leesik. Meg megint esik. A hó egyre nagyobb a sírokon, és akkor... Akkor azok jönnek és ártnak. Fájdalmat hoznak. Oooi, mindig mondták is az öregek. Ha szegény is [vagy]. Ha nincs enned. Ha nincs ruhád. Akkor is adj! Ha csak keveset is. Adj! – és mutatta a mozdulatot, mintha egy kevéske rizst csippentene fel a tenyerébe. Ezt mindig mondták az öregek. A gyerekeket is vinni kell [a temetőbe]. Ha én meghalok, nem látják [hogy miként kell nekik áldozni], hogy lesz? Ha látják, hogy „haaai, az anyám ad nekik ételt, éget nekik papírt, ha [majd] meghal [az anyám], én is ezt teszem.” Így fogja [tenni]. Én is [így teszek], ha baj van. Fáj a fejem, lázas vagyok, bármi baj van, kérdem őket. Fogom a csészét, merek bele vizet, és a három pálcikát. A három pálcikát megmerítem benne. És kérdem: „Bátyám, mi a baj, anyám, mi a baj, néném, mi a baj?” És felállítom a pálcikákat. Majd fogom, és kiöntöm a vizet. A földre. A kapuba. A képe. Látom, hogy mi a baj. Ha szomjas. Vagy éhes. Akkor adni kell neki. (Terepnapló bejegyzés, 2012.03.15.)

Magyarázatában Han Yingmei voltaképpen azt az elképzelést fogalmazta meg, ami – számos más etnikumhoz hasonlóan – a sibék őskultuszának is fontos részét képezi: az elhunytak lelkei a hagyományosan három éves gyászidő letelével ősökké válnak és leszármazottaik védelmezői lesznek – vagy éppen ellen-

---

<sup>5</sup> Kutatásaimhoz intézményes háttérrel ekkor a Xinjiang Tanárképző Egyetem biztosított, ahol társkutatóként dolgozhattam fél éven keresztül.

<sup>6</sup> A Hu Wenxiao nevében jelzett *Hu* vezetéknev nem más, mint a Hüsihari nemzetségnev mai, hivatalos kínai nyelvű megfelelője.

kezőleg, rontást hozhatnak a házra. A „párbeszéd” is, amit Han Yingmei az imádságain és a vízből kirajzolódó formákon keresztül a halottaival folytatott, elsődlegesen a halott jólétéről való megbizonyosodást szolgálta a célból, hogy a rontás elkerülhető legyen.<sup>7</sup>

Mindennek háttérében a lélekképzetek meglehetősen összetett elgondolása áll, amely már az ókori Kínában elültette az elhunyt ősök lelkeinek védelmező és a mindennapokra hatást gyakorló erejébe vetett hitet.<sup>8</sup> Erre a hitre épült fel a gyakorlat is, hogy az élők – a gyászidő leteltével – az ősöknek emelt templomokban és/vagy házi oltáraiknál ún. lélek-táblákat állítsanak, amelyek felállítással halottaik elfoglalhatják helyüket az ősök világában. Idővel az ősök emlékezetben tartásának újabb hordozói is megjelentek, mint például a családfák és a temetőekben felállított sírkövek, amelyek funkciójukban semmiben sem különböznek a fentebb említett lélek-tábláktól. Az előttük bemutatott áldozás is ugyanazt a célt szolgálja, mint amazok esetében: fenntartani a kapcsolatot az ősökkel, amivel párhuzamosan, az ősökre vonatkozó tudás emlékezetben tartása és felidézése révén formálódik nemzedékről-nemzedékre egyetlen közös egységgé a leszármazottak közössége.

A 20. század derekán hatalomra jutó kommunista rezsim éppen az így formálódó identitásokat igyekezett felülírni annak reményében, hogy a Kína határain belül élő etnikumokat a formálódó kínai nemzetbe olvassza.

## Öskultusz és kommunizmus

A 20. század derekán, 1948-ban jelent meg először Francis L. K. Hsu mindmáig nagyhatású munkája, az *Under the Ancestors' Shadow*. Ezt követte a szóban forgó könyv 1967-es újrakiadása, amelynek új előszavában tette fel a szerző a kérdést: miként fordulhattak a kommunizmus felé azok a kínaiak, akiket olyannyira régi hagyományok fűznek családjukhoz, rokonságukhoz és – teszem hozzá – őseikhez?<sup>9</sup>

A dilemma, amit Francis L. K. Hsu felvet, különösen nagy jelentőséggel bír a számomra: éppen azokat a társadalmi keretekre vonatkozó kérdéseket feszegeti és ráadásul egy olyan korszakra vonatkoztatva, amelyeket magamnak is szem előtt kell tartanom a sibe identitás formálódásának vizsgálata során. 1967-ben ugyanis, a könyv újrakiadása idején, radikális változások zajlottak le Kína határain belül. Még húsz éve sem volt annak, hogy a Kínai Kommunista Párt hatalomra került, és a Kínai Népköztársaság kikiáltásával megkezdte a régóta áhított *kínai nemzeti egység* kiépítését. Az 1949-ben hatalomra jutó Kínai Kommunista Párt célja egy olyan „elképzelt közösség” életre hívása volt, ami a Kína határain

---

<sup>7</sup> V. ö. Hsu 1971. 176.

<sup>8</sup> Maspero 1978. 154–204.

<sup>9</sup> Hsu 1971.

belül élő etnikumok rokonságelvű társadalmának helyébe léphet.<sup>10</sup> Ez a folyamat az 1950-es években meginduló ún. *etnikus klasszifikációs program* keretében teljesedett ki, amelynek köszönhetően a Kína határain belül élő etnikumokat 55 „nemzeti kisebbségi” kategóriába osztották.

A sibék 1764-ben egymástól elszakított két nagy csoportja ekkor már rég nem volt egységes. Ahogyan azt fentebb említettem, mintegy kétszáz esztendő elegendő volt ahhoz, hogy e két nagy csoport – nyelv és kultúra tekintetében – áthidalhatatlannak tűnő távolságra sodródjon egymástól. Az 1950-es évek második felében, amikor az etnikus klasszifikációs program részeként megkezdődött a nemzeti kisebbségek rövid történelmének megírására irányuló program, és az egykoron egymástól elszakított csoportok lehetőséget kaptak az újbóli kapcsolatfelvételre, e csoportok képviselői is azt tapasztalták, hogy a közös múltra vonatkozó tudásuk elenyésző volt. Kollektív múlt-képük megalkotásához – és a sibe identitás újrafogalmazásához – csupán egyetlen dolog nyújtott számukra támpontot: az ősokról örözt tudásuk, ami elsődlegesen a *családfairás* évszázadokra visszatekintő hagyományán alapult.

Az új, *egyesített soknemzetiségű állam* kiépítése azonban a Nagy Proletár Kulturális Forradalom (1966–1976) idején radikális fordulatot vett: a társadalom átalakítását támogatók csoportja meghirdette hadjáratát a „négy régi” ellen. A „négy régi” fogalma – vagyis a *régi gondolkodás, a régi kultúra, a régi szokások és a régi hagyományok* – voltaképpen felölelt mindent, ami a kínai etnikumok énképének fogódzója lehetett volna. Így a Nagy Proletár Kulturális Forradalom fékezhetetlennek tűnő erővel sodorta magával Kína etnikumait egy olyan nemzeti egység felé, amelyben az etnikus identitások végleg feloldódni látszottak. Különösképpen nagy csapást jelentett mindez azon etnikumok, így a sibék számára, amelyek ön-identifikációjának lényegi – ha nem egyetlen – eleme az ősokról és rajtuk keresztül a múltról örözt, nemzedékről nemzedékre továbbadott tudásban rejlett. A Nagy Proletár Kulturális Forradalom idején ugyanis pusztulásra ítélték minden, a rokonságelvű társadalmakhoz utolsó szálként fűződő tárgyi emléket (például templomokat vagy családfákat) – mindent, ami az identitásformáló emlékezet támasza lehetett.

A forradalom után – elviekben – új korszak vette kezdetét Kínában: a *sajátosan kínai színezetű szocializmus* kiépítésének korszaka, amelynek kiteljesítése mind a mai napig tart.<sup>11</sup> Ebben az új korszakban azonban mindinkább nyilvánvalóvá vált, hogy bármennyit is változtak az irányadó programok és az azokat keretbe foglaló ideológiák, a lényegi célkitűzés ugyanaz maradt: a *kínai nemzeti egység* életre hívása. Az identitás formálása mégsem tudott az állam által irányított, egyoldalú folyamatává válni. E folyamatnak – a sibék esetében legalábbis – *volt és van* egy olyan meghatározó eleme, amely szorosan összefonódott az

---

<sup>10</sup> V.ö. Eriksen 2008. 142.

<sup>11</sup> Chen 2010. 18.

ősökre való emlékezés jelentőségével. Voltaképpen mára az ősök emlékezetben tartása és a velük kapcsolatos tudás maradt az egyetlen olyan szelete a sibe kultúrának, amely a sibék egymástól elszakított mindkét nagy csoportját áthatja, a halálhoz, a temetéshez és a halotti emlékszokásokhoz köthető rítusokon túl nagy hatást gyakorolva a sibék mindennapjaira is.

### *Párhuzamos „valóságok”*

Még most is élénken emlékszem, hogy azon a holdújévi szertartáson, amelyről tanulmányom bevezetőjében írok, mennyire zavarba ejtően természetesnek, mindennapinak hatott minden szó és tett – a szertartás során nem hangzottak el sem imák, sem énekek. Később, amikor alkalmam nyílt rá, meg is kérdeztem Hu Wenxiaot, hogy a sírok letakarításakor és azt követően, az ősöknek bemutatott áldozáskor sosem mondanak imádságot? Ő határozott *nemmel* válaszolt. Mindez eszembe juttatta S. M. Shirokogoroffnak egy megjegyzését, amelyben az imádságok elfeledésének a kérdését taglalta, a jelenséget a 20. század elejéhez vezetve vissza. Idézem:

During the Boxer movement some clans have lost their clan lists, the situs for the spirits and the shamans have been destroyed. In such clans the people do not know exactly to which spirits they must give the sacrifice, what are the text of the prayers and so on. Therefore they now sacrifice the animals silently to the unknown spirits.<sup>12</sup>

A mandzsuk és a nyolczászlós hadseregbe sorozott népek körében a Shirokogoroff által említett „klán-listák” írására a mandzsu írásrendszer bevezetését követően (1629) nyílt lehetőség. Anélkül, hogy ezeknek a „klán-listáknak” a történetét részletesen áttekinténem, itt és most csupán annyit tartok fontosnak hangsúlyozni, hogy a sibék – a mandzsu nyolczászlós hadseregbe soroztatva –, „megörökölték” a mandzsu írásrendszert, és átvették a családfák írásának gyakorlatát. Ezek a családfák voltaképpen a nemzetségek nemzedékeit sorszámozták az első adatolható őstől kezdve, de az ősök nevei, a leszármazási vonal és az adott nemzetségek tagjai közötti kapcsolatok rendje mellett lejegyzésre került/kerülhetett még az adott nemzetségek története is. Mindezekon kívül a családfák fontos szerepet töltek be a halottakra vonatkozó megemlékezések során is. A néprajzi leírások ugyanis arról számolnak be, hogy holdújévkor szokás volt a sibe nemzetségek tagjainak egybegyűlése, amikor is áldozat bemutatása mellett olvasták fel a családfáról az ősök neveit és a nemzetség történetét. A családfákat tehát úgy tekinthetjük, mint a holtakra való megemlékezés sajátos

---

<sup>12</sup> Shirokogoroff 1924. 62.

anyagi hordozóit, az emlékezet átadásának tárgyi eszközeit, amelyeknek legfőbb funkciója éppen a közösségek identitásának megteremtése és fenntartása.<sup>13</sup>

A sibék számára ezért is jelentett olyan nagy törést az 1764-es nyugatra telepítés: az áttelepítést követően – természetsszerűen – nem volt mód többé arra, hogy az egymástól elszakított nemzetségek megőrizték a közös ősökre és a közös múltra vonatkozó tudást. Ettől kezdve – a jövőben – ugyanis már sem egyik, sem másik csoport nem tudta feljegyezni a szétszakított nemzetségi ágakat családfáira. A veszteség azonban e tekintetben a sibék Xinjiangba áttelepített csoportjait sokkal nagyobb mértékben érintette: azáltal tudniillik, hogy az áttelepített nemzetségek *áttelepülő őseiket tüntették fel első ősként újonnan megkezdett családfáikon,*<sup>14</sup> még a múltból őrzött tudásuk felett is ítéletet mondtak!

A sors iróniája azonban, hogy a sibék északkeleten maradt csoportjai körében elvileg hiába adódott lehetőség az ősökre való emlékezés e sajátságos formáján keresztül a *régmúlt* emlékezetben tartására. Ez a lehetőség a 20. századba való lépéssel egyre inkább elveszni látszott. Először is, a miatt a családfákat érintő pusztítás miatt, amelyre Szirokogoroff fenti idézetén keresztül már utaltam. Másodszor pedig amiatt, hogy a császári dinasztia bukását követően északkeleten a mandzsu nyelv egyre inkább feledésbe merült, aminek következtében az esetlegesen megőrződött mandzsu nyelvű családfák értelmezése, kínai nyelvre való lefordításuk illetve az elveszett családfák újraszerkesztése megnehezült.

A felejtés az ősoket, és általuk a közös múltat érintő második nagy hulláma azután a sibék egymástól elszakított mindkét csoportját azonos arányban érte. A Nagy Proletár Kulturális Forradalom során ugyanis számos családfa odalett. Az akkor megsemmisített családfák javát a nemzetségek tagjai maguk égették el vagy ásták el a föld mélyére félelmükben. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy családfák ne maradtak volna fenn, és/vagy hogy az ősök emlékezetben tartása illetve a róluk őrzött tudás veszített volna jelentőségéből. Éppen ellenkezőleg: *az ősökre vonatkozó tudás felejtésének hatalma mintha abban (is) állna, hogy életre hívja és táplálja az identitásformáló emlékezés igényét.*

Erről győződhettem meg magam is annak köszönhetően, hogy Hu Wenxiao beleegyezésével 2012. január 23-án megkezdtem a Hūsihari nemzetség családfájának rekonstrukcióját.<sup>15</sup> A Hūsihari nemzetség családfája ugyanis a Nagy Proletár Kulturális Forradalom idején odaveszett, amiről a nemzetség egyik tagja így számolt be nekem:

Akkoriban, ez a Kulturális Forradalom, te lehet, hogy nem is hallottál róla, [...] az a társadalom meglehetősen zavaros volt. Ilyesféle dolgok [ti. családfák], ha ar-

---

<sup>13</sup> V.ö. Assmann 1999. 61.

<sup>14</sup> Tongjia–Wen 2009. 145.

<sup>15</sup> A családfa rekonstrukciójának eredményeként az elkészült családfára 12 nemzedék 254 tagjának neve lett feljegyezve.

ról van szó, hogy voltak a családban, fogtak és elvittek téged. [...] Na, ez akkortól nincs. Féltünk. (Hangfelvétel, 2012.03.22)

Adatközlőm meglehetősen szűkszavú, de annál sokatmondóbb képet festett a Nagy Proletár Kulturális Forradalom időszakáról, amikor is a „négy régi” elpusztítását hirdető erőktől való félelmükben a családok, nemzetségek tagjai sokszor maguk pusztították el az ősokról őrzött tudás tárgyi hordozóit.

A családfa rekonstrukciója során hamar nyilvánvalóvá vált a számomra, hogy az ősökre vonatkozó tudás „tárgyi bizonyítékait” – családfák híján – másodlagos forrásokban, a nemzetségeken belül megőrzött ún. „háttérdokumentumokban” kell keresnem. Ilyen „háttérdokumentumok” nagy számban maradtak fenn az északkeleten és az északnyugaton élő sibék körében egyaránt. Megírásuk jól tükrözi azt az identitásválságot, ami a családfák elpusztítása után eluralkodott a sibe „emlékezet közösségeiben”. A „háttérdokumentumok” jelentős részét ugyanis az 1980–90-es években vetették papírra, azoknak a nemzetségi tagoknak az emlékezetére hagyatkozva, akik még fel tudták idézni az egykori családfákra feljegyzett ősök névsorát és a nemzetség történetét.

Hu Wenxiao nemzetségén belül három ilyen dokumentumot is megőriztek, amelyek alapján a családfa első vázát megrajzolhattam. A családfa rekonstruálásakor mégsem az volt a legfontosabb számomra, hogy a rokonsági kapcsolatokra vonatkozó ismeretek összegyűjtésével újrairjam az egykor elveszett családfát. Helyette, önmagában ennek a folyamatnak a minél teljesebb átlátását tűztem ki célul. Ennek köszönhetően éppen arra a két tényezőre irányíthattam figyelmemet, amelyeket nem téveszthettem szem elől az identitásformálásra vonatkoztatott kérdések vizsgálatakor: az emlékezés *igényének* meglétére és az emlékezet alapján alkotott múltképek *képlékenységére*. Hiszen – ahogyan arra fentebb már céloztam – Kína „elképzelt közössége” fogalmak és ideológiák mögé rejtve, a *tér* és az *idő* dimenzióinak manipulálásával<sup>16</sup> megalkotott egyfajta képlékeny múlt-képzet mentén formálódott. Csakhogy ez a folyamat sosem volt egyirányú. Épültek vele együtt, vele párhuzamban más „valóságok” is, amelyek az ígért jogok és lehetőségek reményében igazodtak ugyan a mindenkori politikai-hatalmi viszonyokhoz, ám mégis: ezeket a „valóságokat” olyan csoportok építették fel, amelyek számára az *elsődleges* normát a múltból őrzött *másfajta* tudásuk jelenti.

Ennek lehettem tanúja azokon a nemzetségi gyűléseken, amelyeken a Hūsihari nemzetség tagjai összegyűltek, hogy segítség munkámat. Történelmüket ott, előttem írták újra, felidézve azokat a történeteket, amelyek nemzetségükön belül generációról generációra adódtak tovább. Minden szavuk, sőt egész előadásmódjuk arról árulkodott, hogy nem először idézték fel az akkor hallottakat. Ennek jelentőségét pedig azért kell hangsúlyoznom, mert éppen az ilyen és

---

<sup>16</sup> Boyarin 1994.

ehhez hasonló szituációkon keresztül válik leginkább megragadhatóvá az ősökre való emlékezés és azon keresztül a múltra vonatkozó tudás identitásformáló szerepe: az, ahogyan az ősökről őrzött történeteket felidézve a nemzeti tagok újraterezték, újra kinyilvánítják és megerősítik nemzetiességük együvé tartozásának érzését.

A fenti példa kapcsán ugyanakkor felmerülhet a kérdés: mennyiben releváns egyetlen *nemzetiség* családfájának rekonstrukciója alapján egy egész *nemzetiség*-re vonatkozóan következtetésekre jutni? A válasz e kérdésre az, hogy a példák csak látszólag vonatkoznak egyetlen nemzetségre, a Hűsiharikra. Valójában e példák távolról sem egyediek, sőt ellenkezőleg, tipikusak: átlépik a *nemzeti* kereteket, és *nemzetiségük* egészére vonatkoztathatóak. Saját, első kézből származó terepanyagom pusztán arra szolgált, hogy egy általános folyamatot a maga konkrét valóságában tudjak bemutatni. A Hűsiharik őseikhez fűződő viszonyán keresztül abba a folyamatba kívántam betekintést adni, amelynek során a nemzeti tagok közös halottakkal és közös ősökkel rendelkező csoportként igyekeznek meghatározni önmagukat egy olyan ideológiai-politikai hatalomnak alárendelve, amely éppenséggel az ősökről őrzött tudás alapján formálódó identitás(ok) felülírására törekszik.

## Befejezés

Az ősök emlékezetben tartásának jelentősége éppen a fenti példán keresztül bemutatott képlekenység miatt fontos a számomra. Kutatásaim során nem az ősökről, és általuk a múltból őrzött tudás *objektív* valóságának feltárását tartottam feladatommak; sokkal inkább azt, hogy lássam és láttassam: ez a képlekeny tudás hogyan szolgálja a társadalmi hovatartozás-tudatot alakító, egymásnak ellenfelező érdekeket.

Az egyik oldalon ott áll a kommunista ideológiai-politikai hatalom, amelynek legfőbb célkitűzése – a *kínai nemzeti egység* megvalósítása – voltaképpen nem más, mint kísérlet a Kína határain belül élő etnikumok emlékezete feletti uralom kiterjesztésére; egy olyan „időtlen nemzeti kultúra”<sup>17</sup> képzetén alakuló közösség megteremtésére, amelyben Kína nemzeti kisebbségei elsősorban és „joggal” *kínai kisebbségként* definiálhatók. E tekintetben a nemzeti kisebbségek etnikus hovatartozásának kérdése mindig is csupán másodlagos volt, és ez még annak ellenére is így van, hogy a Kínai Kommunista Párt hatalomra jutásakor egy új, *egyesített soknemzetiségű állam* kiépítését hirdette meg. Mert bár mindez elviekben egyenlő jogokkal ruházta fel Kína nemzeti kisebbségeit, a kínai nemzet etnikumok feletti elgondolása sokkal inkább felülírta (és felülírja) az etnicitást, mintsem támogatta (és támogatja) azt. Már csak azért is, mert azokon az elképzeléseken belül, amelyek a kínai nemzetet az etnikumok kultúrájának

---

<sup>17</sup> Perdue 1998. 255.



mozaikjaként festették (és festik) le, a normát mindvégig a *han* kínai kultúra jelentette (és jelenti).<sup>18</sup>

Ezzel szemben, a másik oldalon ott állnak a nemzetépítés folyamatába közvetlen módon be nem vont individuumok, jelen esetben a sibék családjai, nemzetségei, akik számára az elsődleges norma a nemzedékről-nemzedékre átadandó tudás maradt, amely ezer szálon fűződött az ősök emlékezetben tartásához. És bármekkora pusztítást is végzett a Nagy Proletár Kulturális Forradalom, annak elmúltával – ahogyan azt a tanulmányomban hozott esettanulmány is mutatja – az ősökről megőrzött tudás újult erővel állt a sibe etnikus identitás megerősítését célzó törekvések szolgálatába.

### Irodalom

Assmann, J.

1999 *A Kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz.

Boyarin, J.

1994 *Remapping Memory: The Politics of Timespace*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Chen J.

2010 Zhengzhi wenming yu minzu quyue zizhi [A politikai civilizálás és a nemzetiségi területek autonómiája]. *Minzu wenti yanjiu* 1. 18–26.

Eriksen, T. H.

2008 *Etnicitás és nacionalizmus*. Budapest – Pécs: Gondolat – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék,

Gladney, D. C.

1988 Clashed Civilizations? Muslim and Chinese Identities in the PRC. In: Gladney, D. C. (szerk.): *Making Majorities. Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States*. Stanford (California): Stanford University Press, 106–131.

Hsu, F. L. K.

1971 *Under the Ancestors' Shadow. Kinship, Personality, and Social Mobility in China*. Stanford (California): Stanford University Press.

Maspero, H.

1978 *Az ókori Kína*. (ford. Csongor B.) Budapest: Gondolat.

Perdue, P. C.

1998 Comparing Empires: Manchu Colonialism. *The International History Review* 20/2. 255–262.

---

<sup>18</sup> V.ö. Gladney 1988. 98.

Sárközi Ildikó. Gy.

2016 A mártírium homályából. Sibe ősök és hősök a nemzetépítés oltárán.  
(Doktori értekezés). Pécs: Pécsi Tudományegyetem.

Shirokogoroff, S. M.

1924 *Social Organization of the Manchus. A Study of the Manchu Clan Organization*. Shanghai: Royal Asiatic Society.

Tongjia Q.–Wen J.

2009 *Xibozu feiwuzhi wenhua yichan daibiaozuo* [*A sibe nemzetiség szellemi kulturális örökség-listája*]. Xinjiang Renmin Chubanshe, Wulumuqi.

Wu, Y.–Zhao, Z. (szerk.)

2008 *Xibozu xiqian gaishu* [Nagy vonalakban a sibe nemzetiség nyugatra telepítéséről]. In: Wu, Y.–Zhao, Z. (szerk.): *Xibozu lishi tanjiu* [*A sibe nemzetiség történelmének vizsgálata*]. Liaoning Minzu Chubanshe, Shenyang, 58–72.

„...nincs ember – nincs probléma...”  
Az asszír módszer kommunista gyakorlata

A humán diszciplínákban viszonylag elég gyakran felmerülő, a tudományos prioritással kapcsolatos problémák miatt előljáróban megjegyzem, hogy a 240 nyugati tudományos központban tevékenykedő huszonötezer kremlinológust megelőzve e sorok írója fedezett fel néhány, eddig teljesen ismeretlen, de rendkívül fontos történelmi adatot a Szovjetunió, illetve a szocializmus/kommunizmus egy teljes évszázadon keresztül félreértett vagy tudatosan meghamisított történetével kapcsolatban. Többek között arról van szó, hogy a nemzetközi kutatás csaknem ötven év során sem vette észre, hogy Lenin és Hitler mellett a világ legnagyobb tömeggyilkosának, Sztálinnak nagymértékben hiányoztak az érzelmi reakciói. Még a jogos haragot is – tehetséges színész módjára – mindig csak ügyesen szimulálta. Ezt a sok mindent megmagyarázó lélektani tény a közvetlen szemtanú, Sztálin enyhén idegbeteg leányának Szeptelana Allelujevának (1926–2011) az USA-ban, 1968-ban megjelent emlékirataiból tudjuk, amelyet még Moszkvában írt. Érdekes, hogy a három millió dolláros honoráriumot érő könyvének erre a rövid, de feletébb értékes kitételére az elmúlt negyvenhét év alatt a történészek vagy a pszichológusok egyáltalán nem figyeltek fel, pedig feltétlenül érdemes lett volna.

Az adott esetben Sztálin vezetési stílusáról, az egészen 1953-ig tartó, hullámszerű rendszerességgel ismétlődő, tömegterrorral összefüggő viselkedési zavaráról van szó, amikor az emberi életet teljesen semmibe véve, machiavellista módon a politikát szorosán összekötötte a közönséges bűnözési gyakorlattal. Sőt, 1936-tól kezdve még a középkori inkvizíciós módszerekkel is, minthogy éppen ekkor jelent meg oroszul az inkvizíció történetéről szóló szakirodalom. Ezzel kapcsolatos jellemző mondásai: „*ahol ember van, ott probléma van – nincs ember, nincs probléma*”, vagy „*ha van erő – nem kell az ész*”. Kutatásaink szerint a normalitást messze túlhaladó racionális-logikus gondolkodási képessége, illetve a diktátor érzelmi életének beteges eltompulása, szegényes érzelmi élete a bal és a jobb agyfélteke közötti hiányos kapcsolatra, túlzott elszigeteltségre utal. A pszichiátria tudománya szerint ez kimondottan a szociopáták pszichológiai jellemzőjének számít, akik nem tudják magukat különféle érzelmi helyzetekbe beleélni. Bár általában sikeresek, céljaikat kíméletlenül megvalósítják, miközben sima modorú,

---

\* A szerző néprajzkutató, történész AZ MTA BTK Néprajztudományi Kutatóintézete nyugalmazott tudományos főmunkatársa. E-mail: p.veres@upcmail.hu.

gyakran vonzó és spontán személyiségek, meggyőző beszélőkészséggel. Tehetséges hazudozók, permanensen manipulálják a környezetüket, egyáltalán nincs lelkiismeret-furdalásuk, mivel gyenge az emocionális életük és teljesen érzéketlenek mások iránt. Azt, hogy csakis saját céljaikat követik, kitűnően tudják titkolni, környezetük gyanakvását elaltatni. A pszichopata érzelmektől függetlenül mindig ugyanazon a teljesítőképességi szinten vannak.

Megítélésem szerint Sztálin személyiségének extrém jellemzői az érzelmi életét szabályozó jobboldali agyféltekéjének fokozott sorvadásával áll ok-okozati összefüggésben. Ez feltehetően genetikai jellegű lehetett, erősen befolyásolta viselkedését, sőt még a szexualitását is. Feltűnő módon – ám ebben teljesen Leninhez hasonlóan! –, Sztálin sem kedvelte a szépnemet. Ellentétben a bolsevik vezetőkkel, akik a vonzó orosz balerinák megmentéséért mindent megtettek, így mentve át a világhírű cári balettet. Akkor, amikor Gorkij tiltakozása ellenére, növekvő ütemben tízezzrel lötték agyon az értelmiségieket, mint a proletárdiktatúra által eleve halálraítélt egykori uralkodó osztály, a burzsoázia megátalkodott, a proletáriátusra különösen veszélyes szellemi ügynökeit.

Nagy kár, hogy Sztálin agyának vizsgálatát eddig nem engedélyezték a moszkvai kutatóintézetben, amely az ország híres embereinek agyát gyűjti tudományos elemzés céljából, bár egyelőre érdemleges eredmény nélkül. Lenin esete azonban véletlenül szabályt erősítő kivételnek számít. Feltételezhető, bár egyelőre nem bizonyított, hogy különlegesnek mondható magatartását talán közvetett módon befolyásolhatták, hogy gyermekkorában a fejét rendszeresen a falba verte, később pedig nevetését többször csak orvosi közbeavatkozással lehetett leállítani. Viszont egészen biztos, hogy nemrég, amerikai szakemberek által kimutatott NT5E elnevezésű génmutációja a jobboldali féltekéjével, az emocionális központtal állhatott szoros kapcsolatban, amelyet matematikus apjától örökölt, aki hasonlóképpen 54 éves korában bekövetkezett baloldali agyvérzésben halt meg. Más különben eddig is ismert volt a szakemberek előtt, hogy éppen száz évvel ezelőtt, 1917 végén a puccsal hatalomra került bolsevikok kegyetlenkedésre igencsak hajlamos vezetőjének jobboldali agyféltekéje, amely érzelmi életét szabályozta, lényegében hiányzott. Ennek cáfolhatatlan bizonyítéka, hogy ez a hemiszféra Leninnél a normalitástól radikálisan eltérően módon, csupán dió nagyságú volt, ráadásul kökemény, teljesen elmeszesedett anyagból állt, gyakorlatilag aligha funkcionálhatott életének utolsó évtizedeiben.

Lenin 1924 januárjában bekövetkezett halála után még hosszú időn keresztül nem voltak részletesen feltárva az emberi agy élesen elkülönülő két részének diszfunkciójából fakadó lélektani és viselkedésbeli rendellenességek, valamint ezzel kapcsolatban a racionalitás, illetve az érzelem sokáig elhanyagolt, bonyolult kölcsönkapcsolata. Így a régóta rendelkezésre álló boncolási jegyzőkönyvből nem tudtak megfelelő következtetésekre jutni az orvosok, a freudizmus módszerét alkalmazó pszichológusok, majd pedig a tudálékos életrajzírók. Ráadásul a Lenin szifilisz körüli szenzációhajhászás – ennek a kórnak a világhírű politikai visel-

kedésére gyakorolt hatásáról – feleslegesen elvonta a figyelmet, zsákutcába vezetett. Hiszen régebben is teljesen nyilvánvaló volt, hogy az említett betegségtől, avagy az alkoholizmustól (ami nem is felelt meg a valóságnak) a kaukázusi származású Sztálin esetében, még senki sem lett világhírű tömeggyilkos, milliók halálát okozva. Az életrajzíró történészek azonban immár egy évszázada előszeretettel és permanensen hangsúlyozzák, hogy véleményük szerint Lenin egyáltalán nem lehetett vérszomjas személyiség. Különös módon ezt a rendkívül paradox, a valóságtól igencsak elrugaszkodott megállapítást akkor emlegették, miután elég részletesen bemutatták a több mint tízmillió halottal és hárommilliónyi menekülttel járó véres orosz polgárháború észveszejtő borzalmait.

Ennek előidézésében és végrehajtásában a bolsevizmus vezérének nyílt biztatására, ellentmondást nem tűrő parancsára az általa alapított ütőképes különleges párt „professzionalista forradalmárai”, összefogva az ország lumpen és bűnöző elemeivel, kiemelkedő szerepet játszottak. A Lenin által irányított bolsevikok a genocídiummal felérő sorozatos tömeggyilkosságok közben nem kímélték még az ártatlan, védtelen nőket vagy gyerekeket sem. Jellemző módon azokat az orosz asszonyokat és leányokat, akiknek egyetlen „halálos bűnük” a származásuk, a művelt polgári osztályhoz, a burzsoáziához, illetve az arisztokráciához való tartozásuk volt, kivégzésük előtt meztelenre vetkőztették és tömegesen megerőszakolták. Jóllehet, a Lenin által kereken egy évszázaddal ezelőtt, 1917. december elején létrehozott, véres tetteiről elhíresült titkosrendőrség, a CSEKA, a társadalom aljának, főleg a lumpenproletárokból álló szadista, kokaint használó deviáns személyeknek a gyűjtőhelye volt, akik ebben a szervezetben minden következmény nélkül kiélhették beteges hajlamaikat, mégis, e szervezet pozitív mítosza egyesek körében mindmáig él. Lenin és társai jóvoltából az emberi mivoltukból kivetkőzött csekisták, többek között a nők mindkét szemét kiszúrták, melleiket – az osztályellenség „kihallgatásának” nevezett, leírhatatlan, borzalmas kínzások közepette – gyakran levágták. Nemcsak az osztályharc miatti primitív gyűlöletből, vagy aljas szórakozásból, hanem főleg azért, mert ilyen módon rabolták össze az arany-ézüst-briliáns ékszereket.

Mamontov tábornoknak a főparancsnok Gyenyikinhez intézett leveléből ismerjük azt a történelmi ténytet, miszerint azért nem tudta bevenni a bolsevik fővárost, mert a sikeresen induló támadása közben minden egyes, csapatai által elfoglalt Moszkva-környéki városban a CSEKA pincéiben a megcsonkított holttestekkel teli kínzókamrák közvetlen szomszédságában, a megmaradt szabad helyen mindenütt egészen a plafonig felhalmozva töménytelen mennyiségű, rablásból származó ékszert, illetve más értékeket találtak a katonái. Ennyi kincs láttán a fehérhadsereg fegyelme, a drákói rendszabályok ellenére, felbomlott, elvesztette ütőképességét. Ezt azért fontos megemlítenünk, mert a megideologizált brutális önkényeskedés, a szabadjára engedett öldöklés és rablás volt az orosz polgárháború rasszista jellegű, genocídiummal felérő osztályharcának egyik fontos tényezője, de az is meglehet, hogy központilag irányított legfontosabb faktora.

Mindezekről az előbb említett történelmi témákból az elmúlt években több tanulmányom jelent meg külföldi szakfolyóiratokban. Ezekben a cikkekben nyomtatékkal felhívtam a szovjet történelemmel, illetve a kommunizmus-kutatással foglalkozó nyugati és orosz szakemberek figyelmét néhány, munkáságukra jellemző empirikus és módszertani hiányosságra. A fentebb elmondottakon kívül mindenekelőtt arra, hogy A. I. Szolzsenyicinhez, vagy N. A. Bergyajevhez hasonlóan nyugaton sem ismerik a neves orosz író és publicista Ivan Ljukjanovics Szolonyevics (1891–1953) sokatmondó, a huszadik század történelmére vonatkozó érdekes felfedezését. Nevezetesen azt, hogy a Marx és Engels által kidolgozott osztályharc, illetve proletárdiktatúra ideológiai koncepciójára épülő, leírhatatlan vérfürdővel létrehozott politikai rendszer, amit 1917 után a bolsevikok a 20-as, 30-as években megvalósítottak a Szovjetunióban, véleménye szerint nem más, mint az ókori asszírok által használt katonai módszer modernkori továbbfejlesztett változata.

Érdekes monográfiájában, amelynek címe *Oroszország, mint koncentrációs tábor*, amit a karéliai mocsarakon keresztül történt menekülése után négy évvel később, 1936-ban jelentetett meg nyugaton, hivatkozott egy érdekes, ám mindmáig negligált, a bolsevizmus gyakorlatával szoros kapcsolatban álló történelmi hasonlatra. Mégpedig arra, miszerint *az egykori asszír gyarmatosító módszer lényege a meghódított etnikumok vezető rétegének végleges kiiktatása, a politikai és kulturális elit deportálása*. Abból a gyakorlati célból vezetve, hogy az irányítás nélkül maradt néptömeg így képtelen további ellenállást tanúsítani. Szolonyevics korrekt módon hivatkozott az ókori asszíroknak az általuk leigázott csoportok végleges megfékezésére alkalmazott duális, szociális jellegű gyarmatosítási módszerére, amit a neves osztrák szociáldemokrata teoretikus, Karl Kautskynak (1853–1938) a Közép-Kelet ókori történetét tárgyaló művéből vett át, szó szerint. „*Az asszírok – írta Kautsky – egy olyan rendszert találtak ki, amely a hódítóknak nagyobb biztonságot ígért az általuk elfoglalt területeken. Ott ugyanis, ahol ellenállást, vagy ismétlődő felkelést tapasztaltak; a győztesek a legyőzött nép erőit oly módon bénították meg, hogy 'levágták a fejét', azaz eltávolították az uralkodó osztályt – a legkülönbözőbb jól képzett, hatékony és harcra alkalmas elemeket – távoli területre deportálták, ahol gyökereiktől megfosztva teljesen erőtlenné váltak. A hazájukban továbbra is megmaradt földművesek és kézművesek lazán kapcsolódó tömeget alkottak, akik képtelenek voltak bármilyen ellenállást tanúsítani a hódítókkal szemben*”.

Kautsky monográfiájának tanulmányozása után I. L. Szolonyevics behatóan megismerte az ókori antikvitás történetét, miközben egyedülálló módon rájött arra, hogy az asszír hadjáratokban használt módszer vészesen emlékeztet a korabeli szovjet rezsim működésére. Sajnálatos módon azonban nem volt túlságosan jártas a kommunista ideológiában, mivel utálta a bolsevikokat (akik halálra ítélték, életére törtek még külföldön is). Ennél fogva nem ismerte megfelelően Marx, Lenin, Trockij, Buharin és Sztálin vonatkozó elméleti munkásságát, akik

egy lépéssel továbbmenve egészen a végletekig tökéletesítették az ókori asszírok gyarmatásítási módszerét. Mégpedig azzal az alapvető kiegészítéssel, hogy a bolsevikok a vezetőréteget nemcsak hermetikusan elszigetelték vagy messzi földre deportálták a néptömegektől, hanem ennél sokkal radikálisabban jártak el. A legtöbb esetben az elitet azonnal fizikailag megsemmisítették vagy pedig koncentrációs táborokba zárva egészen a végkimerülésig dolgoztatták, miközben halálra éhezették őket. Ez volt a *késleltetett kivégzés* bolsevikok által feltalált és széleskörűen alkalmazott hatásos módja.

A bolsevik vezetők, Szolonyevicshez hasonlóan, természetesen szintén olvasták a marxizmus pápájának, Kautskynak a műveit, aki köztudottan tanítómestere volt a leninizmus megalapítójának. Magyarán: elméleti, ideológiai képzettségének nagyfokú hiányossága miatt Szolonyevicsnél nem tudatosulhatott figyelemreméltó történeti hasonlatának, empirikus következtetésének elméleti jelentősége, sem a marxizmust, sem a belőle kifejlődött bolsevizmust illetően. Ez a kutatásban előforduló jelenség, amikor elhanyagolják a részletes tudománytörténetet. A lényeg azonban mégiscsak az, hogy rajta kívül nyolcvan év alatt senki nem vette észre a szakemberek közül, hogy a szocializmus, azaz a marxizmus, majd a leninizmus *osztályharc/osztály háború/proletárdiktatúra* elnevezésű, nyugati értelmiségi, főleg egyetemi körökben szintén népszerűvé vált dogmája azonos az ókori asszírok hódításukkor használt agyafúrt módszerével, pontosabban annak radikálisan továbbfejlesztett változatával, amelyet könyvében részletesen ismertetett.

Az elmondottak következtében konstatálni kell, miszerint Marx nemcsak tisztában volt az ókor legkegyetlenebb katonanépének racionális harci szokásával, hanem „zseniális módon” tökéletesítve, tudatosan erre építette fel a 20. század leghatásosabb, valóban világtörténelmi jelentőségű szociológiai és politikai elméletét. Ezt Lenin, éppen száz évvel ezelőtt, a gyakorlatban is kipróbálta Oroszországban, ahol kifogástalanul működött, mint az uralkodó osztályt és a szellemi elitet szinte teljes egészében megsemmisítő genocídium. Mindez nem csupán a rasszista, kifejezetten antiszemita, orosz- és szlávellenes nézeteket hirdető Marx széleskörű történelmi ismeretéről tanúskodik. Hanem arról is, miszerint a marxizmus egyes elméleti tételei kétségtelenül az alsóbb néptömegeket vonzó politikai propagandának számítottak a hatalom megragadása és megtartása érdekében a gazdaságilag fejletlen, kulturális téren elmaradott országokban, ha sikerült átültetni a gyakorlatba a szocializmusnak/kommunizmusnak nevezett „osztályharc/proletárdiktatúra” tömeggyilkosságra uszító demagógiáját.

A marxizmus, illetve a leninizmus elméleti koncepciója azért különösen veszélyes manipuláció, mert megtévesztő módon humánus jelszavakkal ügyesen álcázott, népiértáshoz vezető zavaros kvázi-vallási rendszer, amely áltudományos módon megideologizálta a tömeggyilkosságot és a szabadrablást. Méghozzá nagyfokú emocionális töltéssel, amikor Marx, a szegény proletár tömegeknek a kis létszámú vezetőrétegre, az elitre való uszítását javasolja, az utópikusan feltéte-

lezett osztály nélküli társadalom erőszakos diktatúrával, azaz terrorral történő megvalósítása érdekében. Mégpedig – többek között – Malthus és Darwin jelentős tévedésekkel teli munkáinak hatására, amelyeket Sztálin is jól ismert és felhasznált. Más szóval a marxizmus a világforradalmat teljesen rasszista módon, vagyis az osztályszármazásra hivatkozva propagálta, szorgalmazva emberek millióira kiterjedő, genocídiummal azonos tömeggyilkosság alkalmazását, amelyet osztályharcnak/proletárdiktatúrának, illetve kommunizmusnak/szocializmusnak nevezett. Ezt munkáiban Lenin *bolsevizmusnak*, állítólagos többségi hatalomnak keresztelte át, amikor bevezette az új típusú párt, a vasfegyelemmel szervezett illegális szervezet, és az ezzel járó „professzionális-forradalmár” – később kompromittálódott – fogalmát, amelytől egyenes, de véres út vezetett a népiúton keresztül létrejövő egyszemélyi diktatúrához. Ennek jelentőségét Hitler is felismerte és átvette a bolsevikoktól, a koncentrációs táborokkal és a genocídiummal egyetemben.

Az előbb elmondottak azonban nem tudatosultak idejében az egykoron cárizmusellenes, de a realitásoktól jócskán elrugaszkodott, az egyéni terrort istenítő orosz intelligenciánál, amely felettébb rosszul ismerte az embertelen körülmények között élő néptömegek vallás- és értelmiségellenes lincshangulatát, miközben unalmában a legálisan megjelenő marxista irodalom olvasgatásával szórakozott. Semmit sem sejtve várták, mi több, ideológiailag aktívan előkészítették a forradalmat, amelynek teljes anarchiába fúló zúrzavarában 1917 végén Lenin vezetésével egy alig 240 000 főből álló jól szervezett kisebbség, a német vezérkar által pénzelt propagandával összekötött kegyetlen terror alkalmazásával a 150 milliós birodalomra rákényszerítette politikai akaratát. Bár mindez szögesen ellentmondott a marxizmus koncepciójának, a termelőerők fejlettségéről, a gazdasági determinizmusról hirdetett absztrakt elvekről, de ez nem zavarta túlságosan a bolsevik összeesküvéket. Nem voltak doktriner marxisták, őket gyakorlatilag inkább a társadalmi-gazdasági formáción belül a „felépítményhez” tartozó politika érdekelte, amikor a CSEKA mindenkit elborzasztó vérengzései segítségével megszerzték nemcsak a politikai hatalmat, hanem Oroszország mérhetetlen gazdagságát is, bár ezzel kétszer 36 év alatt sem tudtak mit kezdeni.

A cári birodalom romjain igencsak sikeresen alkalmazott és tovább tökéletesített asszír módszer titka a bolsevikok által permanensen használt totális terror volt, az egykori vezető réteg, mindenekelőtt a politikai elit és vele együtt a professzionális értelmiségi réteg fizikai kiirtása. Ennek gyakorlati jelentőségét Kautskyval vitatkozva Trockij elég nyíltan és szemléletesen fogalmazta meg az 1920-ban közzétett *Forradalom és terror*, majd *Kommunizmus és terror* című munkáiban. A marxizmus ugyanis nyíltan hirdette, állítólag a proletáriátus hatalomra való juttatása érdekében, a világforradalom délibábja nevében, az emberek tömeges megsemmisítését, egész társadalmi osztályok – azaz születési eredet szerinti – teljes fizikai likvidálását. Mégpedig rasszista módon, akárcsak a hitlerizmus, amely a háború alatt hat millió zsidót gyilkolt le, szintén származásuk



miatt. (Egyáltalán nem véletlen, hogy a francia forradalomban a marxi felfogás szerinti osztályharc már erősen etnikai színezetű vált, amikor a világtörténelemben először alkalmazták a származási alapon álló tömegterrort, az arisztokrácia egykori germán eredetére hivatkozva, akik az ország népességének csupán egy százalékát adták). Az oroszok mostanában szomorú felháborodással szokták emlegetni: „*Kísérletet végezni csak állatokon szoktak, a bolsevikok ezzel szemben emberszámba sem vettek minket, utópisztikus, rémtettekkel jellemezhető társadalmi kísérletükkel*”. Ennek végleges eredménye az általuk összetákoltsoknemzetiségű világbirodalom, a Szovjetunió váratlan, remélhetőleg végleges felbomlása volt, 1991 nyarán, amelyhez a KGB utolsó vezetője, Krjucskov által kezdeményezett Gorbacsov elleni puccs is hozzájárult. Csakhogy az idáig vezető 72 évnyi esztelen szociális kísérlet hosszantartó és valóban rendkívül rémes volt.

Az állig felfegyverzett Szovjetunióban – akárcsak a később meghódított szocialista-, vagy béketábornak is nevezett szatellitállamokban – a kivégzés, illetve a deportálás, a B-listázás, az egyetemi továbbtanulás lehetősége, vagy annak megakadályozása, illetve a vezető pozícióba való kinevezés, de ezen kívül még sok minden más, a szociális származás függvénye volt, méghozzá a hozzáértő tudástól és rátermettségtől teljesen függetlenül. Ezt az *egypártrendszerben* funkcionáló új uralkodó osztály, a nomenklatúra, ha kellett, a titkosrendőrség, a megszálló szovjethadsereg bevetésével nyílt erőszakkal biztosította, ahogyan nálunk 1956 őszén, illetve előtte is történt. A társadalmi osztályhoz való tartozás szerinti rasszista jellegű emberirtás módszerét az októberi puccsot követő időszakban, 1918–1953 közötti 36 év alatt a bolsevikok előszeretettel alkalmazták a Szovjetunióban, majd később a Kremlből irányított kommunisták, a katonailag megszállt szomszédos államokban – a Vörös Hadsereg közreműködésével. Nyilvánvalóan idetartozik a húszezer lengyel tiszt kivégzése 1940-ben Katynban, illetve Tver és Harkov szovjet városok környékén, akik nemzetük vezető értelmiségi rétegének színe-javát képezték. Ennek valóságos okát egyes lengyel, lett, illetve nyugati, valamint orosz történészek érthetetlen módon mindmáig nem tudják helyesen értelmezni, továbbra is tévesen azt hiszik, hogy Sztálin ekkorra már megőrült. Szó sincs róla, a diktátor továbbra is nagyon racionálisan gondolkodott, hiszen ma már a legnevesebb orosz hadtörténészek munkáiból tudjuk, hogy éppen a Szovjetuniótól nyugatra fekvő, német megszállás alatt nyögő Európa „felszabadítására” készült gondosan, a kommunista világforradalom nevében.

Ugyancsak az emberiség, illetve emberiség ellen elkövetett elvülhetetlen háborús bűncselekmény, vagyis a genocídium nemzetközi jogi kategóriájába tartozik Finnország megtámadása (1939. november 30), előtte Kelet-Lengyelország (1939. szeptember 17.), majd egy évvel később a három baltikumi független állam annexiója. Nem szabad elfelejteni, hogy mindezeket az országokat az akkori sztálini propaganda „fasiszta” rendszerként aposztrofálta, miközben a németek üldözése elől tömegesen menekülő zsidók befogadását határozottan megtagadta, akárcsak az Egyesült Államok. A szovjet katonai megszállás után

csaknem rögtön elkezdődött a lengyel, észt, lett és litván, továbbá a határ közelében lakó nyugat-ukrán, belorusz és moldován etnikumok elitjének szisztematikus megsemmisítése, a burzsoáziai elleni internacionalista harc ürügyén. Ezen népek politikai vezető rétegének, ezen belül az értelmiség likvidálásához, illetve a szibériai és közép-ázsiai haláltáborokba történő deportálásához 1940-ben kétsédelem nélkül hozzálátott a kíméletlen kegyetlenkedéssel jellemezhető NKVD. Vagyis Berija, és a magyar, illetve a kaukázusi csecsenek, az ingusok, a karacsáj-balkárok stb. történelméből jól ismert Szerov vezette titkosrendőrség. Annak ellenére, hogy az előbb említett kis létszámú etnikumok a Balti-tenger régiójában akkor semmiféle ellenállást nem tanúsítottak a hazájuk megszállását végrehajtó idegen nagyhatalom ellen.

Mindazonáltal, ettől függetlenül, a szovjet politikai rendőrség orosz nemzeti-ségü ügynökei a helyi lakosságot szisztematikusan terrorizálták, a nemzetközi proletár szolidaritás és felszabadítás jegyében. Közöttük emberileg és jogilag teljesen önkényes módon, bármilyen komoly ok, minden magyarázat nélkül tömeges letartóztatásokat foganatosítottak, eközben számtalan kivégzést is végrehajtottak a félelemkeltés érdekében, amit – Lenin nyomán – szükséges politikai tisztogatásnak, *prafilaktikának* neveztek. (Ez gyakorlatilag az említett ókori asszír módszer tudatos realizálását és túlhajtását jelentette, ami a spanyol polgárháború véres eseményeiben ugyancsak tetten érhető.) Tehát ami 1917 után Oroszországban történt, az 1940–41-ben megismétlődött a Balti-tenger partján. Azzal a lényeges különbséggel, hogy míg a Szovjetunióban folyó véres polgárháborúban főleg oroszok rabolták, kínozták és gyilkolták egymást, addig a baltikumi-övezet négy országában a megszálló oroszok voltak a nyers fizikai erőszakon alapuló tömeges büntettek elkövetői.

Ezt úgy hívják a nemzetközi jogban, hogy *genocídium*. A Nemzetek Szövetségében régebben „emberiség és emberiesség ellen elkövetett háborús bűntett”-ként emlegették, amelynek nincs elévülési ideje. Mindez rendkívüli jelentőséggel bír, sokáig elhallgatott, de máig kiható nemzetközi jogi körülménynek számít. Ugyanis egyértelműen azt jelenti, hogy a szovjet belügyi hatóságok külföldön, az általuk elfoglalt kelet-lengyel és ukrán területeken, majd a Baltikumban, emberellenes ideológiai téveszméktől vezetettve, moszkvai áltörvényekre demagóg módon hivatkozva – amelyek a 12 éven felüli gyermekek kivégzését is lehetővé tették – más etnikumhoz, tartozó teljesen ártatlan emberek azonnali tömeges megsemmisítését valósították meg. Ezen túlmenően a letartóztatott észt, lett, litván és lengyel stb. családokat egymástól szigorúan elválasztva, borzalmas körülmények között Szibériába vagy Közép-Ázsiába deportálták, beleértve a gyerekeket is. Az erőszakos etnikai tisztogatásnak kitett európaiak *többsége* a marhavagonokban történő szállítás közben, vagy ellenséges környezetben, közvetlenül az északi sarkkör közelében vagy a félsivatagokban felállított haláltáborokban előbb-utóbb éhen halt. Nem sokkal később ugyanez a sors várta a leningrádi blokád poklából „kimentett” finn, izsor (inkeri) és német származású asszonyokat és gyermekei-

ket. 1937-et megelőzve, a kolhozszervezés és az azt követő *golodomor* idején, az „osztályellenség” végleges kiirtásával, valamint az új, sztálini alkotmány bevezetésével párhuzamosan a soknemzetiségű Szovjetunióban az embereket a Kremlben előre megadott nemzetiségi kvóták alapján semmisítették meg, nem kímélve még a kommunistákat sem. Ekkor az égvilágon senki sem lehetett biztonságban, még a bolsevik párt tagjai sem.

A teljesen ártatlan emberek azonnali, tömeges likvidálása származásuk alapján – amit sokszor tényérvizsgálattal állapítottak meg, mint a francia forradalomban is –, valójában a *Vörös Terror*al vette kezdetét, legalábbis nagyobb méretekben. G. Zinovjev 1918. szeptember 17-én nyilvánosan jelentette be Petrográdon, miszerint a szocializmus felépítése érdekében a százmilliós Oroszország lakosságának tíz százalékát kell sürgősen falhoz állítani, kerekén tízmillió embert szükséges megsemmisíteni. Szorgalmas elvtársai azonban később a földkerekség legnagyobb, hermetikusan lezárt, a szocializmust hullahegyek tetejére építő országában jelentős mértékben túlteljesítették a Lenin által jóváhagyott előzetes tervszámot, amely nagyságrendben a jelenlegi Magyarország egész lakosságának felel meg. Amikor később, 1937-ben a csekisták kivégzésre hurcolták a félajult Zinovjevet, a halála előtti utolsó pillanatban felkiáltott: „Istenem, segíts!”. Ez a morbid jelenet annyira megtetszett az egykori szeminarista Sztálinnak, hogy megkérte testőrtábornokát, Pauker Károlyt, aki a háború előtti Budapesten a Vígszínház fodrásza volt, hogy játssza el a Kremlben vidáman ünneplő vendégsereg előtt, milyen gyáván viselkedett Zinovjev és Kamenyev. A következő évben azonban hűségese szolgálataiért jutalmul őt is agyonlőtték, méghozzá huszonkétezer csekistával egyetemben, akik előzetesen aktívan részt vettek a lenini-gárda, a professzionalista forradalmároknak nevezett „öreg bolsevikok” teljes megsemmisítésében. Ez, első pillantásra, kétségkívül megdöbbentően nagy számnak tűnik.

Csakhogy, a félreértések elkerülése végett, figyelembe kell venni a moszkvai és kijevi történészek következő megállapításait. Legújabb kutatásaik szerint az 1932–33-ban, közvetlenül a kolhozosítás után bekövetkező, *golodomor*nak nevezett tömeggyilkosság idején, gondosan kidolgozott tervszerűséggel minimum három és fél millió ukrán parasztot – akik nem voltak hajlandók belépni a kolhozokba és ott fizetés nélküli rabszolgamunkát végezni – pusztítottak el a bolsevik párt aktivistái, az OGPU és a hadsereg egységeinek közreműködésével. Mivel az ukránok millióit technikai okok miatt képtelenek voltak deportálni a szibériai haláltáborokba, ehelyett a Vörös Hadsereg, Jakir vezetésével, Ukrajnában több tízezer falut lezárt, teljesen elszigetelt a külvilágtól, miközben minden élelmiszert erőszakkal elraboltak az ott élő parasztoktól. Előrelátóan elpusztították még a kutyákat és a macskákat is, majd a szovjet hatóságok – gyakori vodkázás közepette – nyugodtan megvárták, míg éhen halnak az élelmiszertől teljesen megfosztott szerencsétlen ukrán emberek, elsőként a gyerekek, aztán a férfiak, végül a nők, miközben felütötte fejét a kannibalizmus. Sajnálatos módon ennek a félévszázadon keresztül – nyugaton és keleten egyaránt – elhallgatott,

világraszóló ukrán tragédiának az emlegetése napjainkban Moszkvában *russzofóbiának* számít, amely kifejezés az egykori politikailag megbélyegző *szovjetellenesség* terminus szinonimája lett.

Ilyenképpen Sztálin – a világtörténelemben Leninhez és Hitlerhez mérhető tömeggyilkos – hideg fejjel kidolgozott parancsára Ukrajnában sokkal több parasztot öltek meg a bolsevikok az ördögien kiesztelt, rendkívüli brutálissal végrehajtott, mesterségesen létrehozott éheztetéssel, mint amennyi német katonát a Vörös Hadsereg semmisített meg a háború alatt. Beleértve ebbe Budapest elhúzódó ostromát és Berlin elfoglalását. Kompetens moszkvai szakemberek objektív statisztikai adatai azt mutatják, hogy a keleti fronton folytatott öldöklő harcokban – 1941–45 között – a Wehrmacht összesen 2,2–2,6 milliós embervesztést szenvedett. Ezzel kapcsolatban azonban kevesen tudják, miszerint az erőszakos kolhozszervezési kampány összességében több mint tízmillió szovjet paraszt életébe került. Ez egyáltalán nem túlzás, hiszen a Churchilllel folytatott bizalmas tárgyalása során Sztálin maga is elismerte. A kolhozosítás idején, csaknem az ukrán tragédiához hasonló nagyságrendben, több millió orosz földműves, továbbá nomád kazak pásztor pusztult el. Ezek a joggal borzalmat keltő statisztikai szám adatok megfelelnek az első világháború összes katonai áldozatai számának.

A háború kezdetekor, 1941-ben, egy fél év alatt a német hadseregnek mintegy négy millió szovjet katona adta meg magát, akiknek abszolút többsége 1929–1933 között embertelen módszerekkel kolhozba kényszerített egyszerű paraszt volt. Ám ezt a különleges szociológiai körülményt – Sztálintól eltérően – általában nem szokták figyelembe venni a német *Blitzkrieg* kezdeti sikereit ismertető angolszász hadtörténészek. Jóllehet, két éven keresztül meghatározó lélektani körülménynek számított, a szovjet hadsereg elsőprő létszámbeli és technikai fölénye ellenére, a sorozatos vereségek előidézésében. Közvetlenül a háború befejezése után Nyugat-Ukrajnából egyértelműen nemzetiségi alapon deportálták az embereket Szibériába, akiket akkor ismételtelen éhínség sújtott az antihumánus rezsim jóvoltából. A *golodomorral* kapcsolatban azonban, módszertani szempontból, egyesek jogászokó félreértését, illetve neosztálinista félremagyarázását feltétlenül tisztáznunk kell. Mindenekelőtt azt, hogy a Szovjetunióban a több etnikum ellen egyidejűleg elkövetett népirtások nem teszik semmissé a genocídium jogi fogalmának alkalmazását, ahogyan ezt egyesek demagóg módon javasolják, Sztálin tisztára mosása érdekében. Jelenleg, a moszkvai szociológusok felmérése szerint, az orosz lakosság több mint fele a diktátort hazájuk és egyben a világ legjelentősebb politikusának tartja, ezért egymás után állítják fel újra szobraikat.

A Szovjetunióban a *Nagy Terrornak* nevezett tisztogatás idején, vagyis az 1937–38-as években, politikai okokból 750 ezer embert végeztek ki, hozzávetőlegesen az akkor önkényesen letartóztatottak felét. Ez a Sztálin által tudatosan megindított, vertikális társadalmi mobilizáció volt a megkövesedett szovjet társada-

lomban, ami rögtön a névtelen feljelentések özönét váltott ki. Minthogy ekkor a diktátor, totális uralma biztosítása érdekében, teljes egészében megsemmisítette az útjába álló egykori lenini gárdát, az 1917 után hatalomra került szovjet vezetőréteget, amely a politikai és gazdasági nomenklatúrát alkotta 10/90 százalékos arányban. Eközben megtevesztésül a régi elnevezést meghagyva egy új, csak Sztálinnak alárendelt kvázi-tömegpártot hozott létre a karrierre éhező fiatal oroszok nemzedékéből, akik imádták. Az elhalasztott kivégzési mód, vagyis a deportáltak rendszeres éheztetés által való likvidálása az egyre sokasodó koncentrációs táborokban, továbbra is domináns módszernek számított, egészen Sztálin 1953 márciusában – nem véletlenül – bekövetkezett haláláig. Ekkor az új moszkvai vezetés, Malenkov és Berija, véglegesen leállította a tömegterrort, amelynek egyetlen célja 1918–1953 között az ország lakosságának permanens megfélemlítése volt a rosszul funkcionáló, totális elnyomó hatalom megtartása érdekében. A kommunizmus áldozatait a Szovjetunióban az orosz történészek nem végleges számításai szerint – egyes neosztálinista manipulációk ellenére – harminc millióra becsülik, ami megfelel a háborúban elpusztult szovjet emberek számának.

Ezzel kapcsolatban – enyhén szólva – különös, hogy egyes hazai történészeink a tudományos objektivitás látszatára törekedve, kéretlenül igyekeznek mentetetni a sztálini koncentrációs táborok embertelenségét, ezért tudatosan minimalizálják a sztálini terror áldozatainak számát, félrevezető módon csupán egy millió körülire teszik. A magyar hadifoglyok borzasztó helyzetét szanatóriumi üdülésként ábrázolják könyveikben, fehérruhás, vidám kuktákkal és érdekes múzeumlátogatással egybekötve. Manipulálják továbbá a magyar polgári deportáltak halálozási rátájának nagyságát is, amely bizonyíthatóan nem tíz százalék volt. Köztudott, hogy az amerikai koncentrációs táborokban senyvedő japánok között, akiknek nem kellett kényszermunkát végezni, a mortalitás 30% volt. Ráadásul, miközben egyesek Budapesten nagy igyekezettel mentetik a bolsevik barbárságot, szemérmetlenül kétségbe vonják Sztálin antiszemitizmusát és az ezzel járó etnikus jellegű tisztogatásokat és repressziókat.

A kommunistáknak, az alapító atyák, Marx és Engels, illetve Lenin óta, nem titkolt célja mindig is az egész emberiség meghódítása volt, a világforradalom segítségével. Mégpedig minden egyes nép politikai elitjének és értelmiségének totális kiirtása, kultúrájának és vallásának megsemmisítése révén. Ez alól Hruscsov sem volt kivétel, aki 1961-ben nyíltan meghirdette a szocializmus expanzióját a harmadik világ országaiba. Természetesen előtte Sztálin, mint igazi marxista-leninista, szintén a szovjetrendszer exportjára készült, amit óvatos fokozatossággal meg is valósított. Előbb Mongóliában, majd a háború alatt a Baltikumban, Közép-Európában. A Kínában 1949-ben néhány nap alatt – az amerikaiak jóvoltából – hatalomra került Mao kommunistái egyidejűleg a városok határában tarkólövessel végeztek több milliónyi burzsoával, a helyi lakosság üdvrivalgása közepette. Koreában 1950-ben a Szöult elfoglaló északi csapatok első dolga volt, hogy tömegesen lötték agyon a főváros értelmiségét. Viet-

násban, az egykori franciaellenes, tehetséges amerikai ügynököt, Ho-Si-Minht, sikerült a helyi kommunisták élére állítani. Ez azonban nem az utolsó öngyilkos húzás volt a CIA részéről. Ki tud ma már arról, hogy a vietkong 1975-ben bekövetkezett győzelme után több mint tízmillió vietnámi volt kénytelen elhagyni hazáját, hogy ne kerüljön „átnevelő táborokba” vagy a másvilágra. Castrót az amerikaiak eleinte szintén támogatták. Amikor Castro észrevette, hogy a helyi kommunisták a szovjet követségen ellene intrikálnak, sőt ott meghallgatásra találnak, nem sokat teketóriázott, azonnal agyonlövötte a KP egész vezetését és kihirdette, hogy ezentúl a kubai forradalom vezéréként ő egyben a Kommunista Párt főtitkára. A „Szabadság Szigetén” pedig elszabadult a marxizmus-leninizmus által javasolt osztályharcos pokol, amihez képest Batista diktatúrája valamiféle vidám kuplerájnak tűnt. Mindez végül csaknem termonukleáris világháborúba torkollott a kommunista ideológiát kitűnően elsajátító Fidel és a tehetséges Sztálin-tanítvány, az egykori trockista, Nyikita Hruscsov jóvoltából. Az utóbbi azonban ebbe a kalandba később politikailag belebukott.

Hruscsov 1956 februárjában tett részleges Sztálin-leleplezését sokan mind a mai napig teljesen félreértik, személyét sokszor nyugaton is érdemtelenül pozitívan értékelik. Pedig a félig analfabéta Hruscsov Sztálin közeli bizalmi embereként egymagában 168 ezer halálos ítéletet írt alá, a legtöbbit a szovjet vezetők közül. Ezeknek a kivégzetteknek a nagy része – köztük Buharin, aki szintén helyeselte a bolsevik terrort – hithű kommunista volt. A diktátor halála után a reformokat sürgető L. Berija lett a belügyminiszter, így kezébe kerültek a döntő bizonyítékot jelentő halállisták, amit azonnal igyekezett felhasználni Hruscsov ellen, aki a kollektív vezetésen belül a befolyását egyre inkább elvesztő kommunista párt *első titkáraként* egyszemélyi egyeduralomra tört. Csakhogy Hruscsov jóval gyorsabb volt nála. Berija meggyilkolása után az NKVD-nél az elleme felhalmozott kompromittáló anyagokat tartalmazó nyolc zsáknyi aktát bizalmi embere, Szerov segítségével azonnal megsemmisítették. Viszont Berija zseniális ötletét, Sztálin leleplezésével, valamint az ártatlanul elítélt milliók rehabilitációjával kapcsolatban, kihasználta a XX. kongresszuson tartott, világszenzációt kiváltó, „titkos” beszédében. A semmit sem sejtő pártküldöttek – érthető módon – halálos csendben, megrettentve hallgatták egykori főnökük büntetteinek hosszú felsorolását, azonnal felfogták ugyanis latens mondanivalójának lényegét, a számukra benne rejlő közvetett fenyegetést.

Rudolf Pihója moszkvai vezető történésznek igaza van, miszerint Hruscsov Sztálin-leleplezése voltaképpen a vetélytársai ellen folytatott hatalmi harc hathatós fegyvereként került ekkor bevetésre. Segítségével, az addigi pártvezetést 1957 nyarán megsemmisítve, kontrollálatlan hatalom került a kezébe. Sorsát, a történelmi „igazságszolgáltatást”, azonban így sem kerülhette el. Nyolc évvel később, Brezsnyev utasítására, éppen Andropov mutatta meg titokban a fellázadt pártdelegátusoknak a kétszínű Hruscsov tömeggyilkos voltát bizonyító, jócskán megmaradt iratokat. Hruscsov maga sem hitte el egykori főnöke állítólagos örültségét,

üldözési mániáját, amit egyfajta magyarázatként vitt be a köztudatba 1956-ban, miközben szigorúan tiltotta a *sztálinizmus* és *desztalinizáció* terminusok használatát, sőt 1958-ban kiadatta a diktátor leninizmusról szóló osztályharcot dicsőítő alapművét. (Sajnos, politikai bukásáig védenecsei közé tartozott a Sztálin által is támogatott áltudós Lizenko, aki tönkretette a szovjet genetikát.)

Több mint érdekes, hogy gyakran nyugaton, vagy most Oroszországban, de nálunk is, a Szovjetunió egyértelműen belső okok miatt 1991-ben váratlanul bekövetkezett kártyavárkénti gyors összeomlása ellenére, a kommunizmust – paradox módon – egyesek továbbra is történelmileg fontos, állítólagos modernizálási modellnek tartják. Ezzel kapcsolatban, a további félremagyarázások elkerülése végett, le kell szögeznünk, hogy – egyes neves nyugat-európai, illetve amerikai szakemberek véleménye dacára – az eleve hiánygazdálkodásra épülő szocializmusnak nevezett kommunizmus gazdasági értelemben sem számíthat modernizálási modellnek. Ez az alapvető tévedése jelenleg azoknak a külföldi szakembereknek, akiknek nincs közvetlen ismeretük a Szovjetunióról, amelynek történetét felettébb rosszul ismerik. Hiszen a kremlinológusoknak csaknem a fele nem tud oroszul, beleértve Charles Gatit is, aki a Jobbik politikusaihoz hasonlóan, a forradalom mártírját, Nagy Imrét (1893–1958) többször is alaptalanul rágalmozta. Amerikai kitüntetése ellenére a magyar forradalomról írt, oroszra és lengyelre is lefordított könyvét még a kérdéssel foglalkozó moszkvai történészek is elfogult munkának tartják. Ez nyilvánvalóan objektív értékítélet, hiszen Gáti professzor a magyar forradalmat követő ötven év során sohasem foglakozott a magyar nép 56-os tragédiájával, azaz a kérdésnek nem szakembere.

A kommunizmust távolról elemző nyugati szakértők oroszul valóban tudó másik fele akarva-akaratlanul, többé-kevésbé a szovjet propaganda hatása alá került, s nemegyszer a marxizmus félig titkolt híveinek minősültek. Ennek következtében mostanáig észre sem vették Hruscsov ravasz húzásait. Például azt, hogy amikor 1961-ben világszenzációként tálalta Sztálin holttestének kiteséselését a Vörös téren ma is meglévő Lenin-mauzóleumból, majd a „finn Kádár”, Kuusinen javaslatára bejelentette a szovjetpárt XXII. kongresszusán, miszerint állítólag megszűnik a Szovjetunióban az 1917 óta funkcionáló „proletárdiktatúra” – ami az egyszemélyi párdiktatúrával együtt járó genocídium kódneve –, e propagandafofások megtévesztő ködfüggönye mögött titokban jelentősen megemelte a szovjet hadikiadásokat. Hruscsov ellentmondásokkal teli uralkodása idején a Szovjetunió katonai költségvetés már elérte a GDP ötven százalékát. Mindezt utódainak észrevétlenül sikerült fokozatosan feltornáznuk egészen 65–85 százalékra, vagyis minden egyes rubelből 85 kopeket hadi kiadásokra fordított a Kreml, egészen Gorbacsov megjelenéséig.

Erről persze Kornai János akadémikusunk semmit sem tudott a szocializmus politikai-gazdaságtanát elemző híres munkájában, pedig a marxizmusban „Aszektornak” nevezett hadigazdálkodás által okozott permanens hiány mindig is meghatározó szerepet játszott. Tulajdonképpen többek között ez volt a szupercent-

ralizált, csaknem teljesen hermetikusan zárt Szovjetunió, illetve a fejlett szocializmus/kommunizmus váratlan összeomlásának egyik sorsdöntő oka, amit senki sem tudott előre prognosztizálni. A nyugati politikusok és tanácsadók ugyanis nem voltak tisztában a szovjet hadikiadások elképesztő nagyságával, minthogy azt a CIA tévesen alábecsülte, mindössze csak 15-20 százalékra taksálta. Miközben a Kremlben székelő elhíresült sztálinista trojka, az Usztyinov hadügyminiszter vezette szovjet hadsereg és hadiipari komplexum (VPK), a mindenható KGB főnökével és Gromiko külügyminiszterrel összejátszva, mint a rákbetegség, kiszípozták országuk szinte egész gazdasági életerejét. Hiába könyörögtek a legjobb gazdasági szakemberek a magyar forradalom egyik hóhéranak, a KGB által rendkívül okos politikusként alaptalanul reklámozott Andropovnak, hogy az ország érdekében meg kellene fékezni a szovjet tábornoki kar mohó étvágyát. Hiszen egyszerűen nincs értelme több fegyvert – többek között 85 ezer tankot – gyártani, mint a világ összes hadseregének fegyverarzenálja.

Andropov, aki Brezsnyev halála után titkosszolgálati puccsal lett a Szovjetunió első embere, továbbra is hajthatatlan maradt. A Kommunista Párt főtitkáraként nagyfokú korlátoltságával végül szellemileg és gazdaságilag teljesen tönkretette saját hazáját, de előzőleg még belerángatta a Szovjetuniót a magyar, csehszlovák és a kínai, meg az afganisztáni fiaskókba. Ezen azonban nem kell túlságosan csodálkozni, mivel a Gorbacsov előtti szovjet vezetés minden tagjához hasonlóan, a sztálini kontraszelekció, az 1937-es tisztogatás tipikus terméke volt a semmihez sem értő, de az intrikákban annál inkább jártas, a legaljasabb tettekre is képes ravasz pártbürokrata, aki nyolcosztályos iskolai végzettséggel rendelkezett. Andropov 1950-ben saját felfelé ívelő karrierje érdekében petrozavodszki főnökét, Kuprijánov tábornokot összes munkatársaival egyetemben börtönbe, koncentrációs táborba, kivégzési cellába juttatta, a hírhedt leningrádi ügy kapcsán. Egész életében nem tudta megérteni a megoldásra váró fontos problémák lényegét. 1955–56-ban, befolyásos nagykövetként tovább támogatta a politikailag bukott Rákosit és elvtársait. Sőt, a rosszul informált, beijedt Andropov, hisztérikus módon, elsőként követelte a szovjet hadsereg azonnali bevetését Budapest utcáin, az akkor még békésen tüntető magyar fiatalok ellen. Szimbolikus módon éppen a moszkvai Lubjanka utcában, jómódú ékszerész családba született, botcsinálta szovjet diplomata, aki eddig sohasem járt külföldön. A Szovjetunióhoz csatolt Karéliában szocializálódott, homályos múlttal rendelkező törtető pártcsinovnyikként, ahol csak százezer megfélemlített, tehetetlen parasztot látott maga körül, akiknek 1944-ben véletlenül már nem sikerült elmenekülni Finnországba, mint a náluk szerencsésebb félmillió honfitársuknak. Egyébiránt, későbbi magasba törő pártkarrierjét figyelembe véve, amelynek segítségével végül elérte, hogy összes vetélytársát legyőzve, halálos betegen a Szovjetunió korlátlan ura legyen pár hónapra, nem szabad lebecsülnünk befolyásának lehetőségét egyes területeken.

Mindenesetre alternatív hipotézisként feltételezhető, hogy 1956-ban, a Bajza utcában Andropov egyszerűen képtelen volt felfogni, hogy Magyarország nem



Karélia, és a Hruscsov idétlenkedésével kiváltott, egyre feszültebbé váló politikai válság a komoly reformokra képes Nagy Imrével az élen, minden nehézség nélkül megoldható lett volna. Ahogyan nem sokkal azelőtt Lengyelországban történt. Látszólag úgy tűnhet, mintha a magyar fővárosban a szovjet tankok azonnali bevetésének szorgalmazása csupán meggondolatlan, elhamarkodott *ad hoc* javaslat lenne a megijedt szovjet követ részéről. Csakhogy, ha tüzetesebben vizsgáljuk ezt az egyelőre feltáratlan fontos történelmi problémát, és összevetjük Andropov későbbi életének kacskaringós politikai fordulataival, rögtön felmerül a jogos gyanú, miszerint az 1956 október 24-re virradó éjszakán valójában a szovjet követségről kiinduló, előre megfontolt provokáció történt, méghozzá Hruscsov lejáratása és Molotov hatalomra jutása érdekében. Andropov gyanús viselkedése magyarázatot nyer, s egyben rávilágít arra az ok-okozati összefüggésre, amely szoros kapcsolatba állt Hruscsov, későbbi 1957 nyarán történt sikertelen leváltási kísérletével is. Ebben Molotov főszerepet játszott, akárcsak a magyar forradalom, amelynek kirobbanása komoly vádpontként szerepelt ellene a vitában.

Arról van szó, hogy a szélsőségesen sztálinista, minden hájjal megkent Andropovnak jól felfogott érdeke volt Hruscsov desztalinizációs politikájának, a háttérből való, titkos kompromittálása Moszkvában, hiszen közvetlen támogatója, egyben hivatali felettese Molotov volt, aki Magyarországra küldte, majd nagykövetet csinált belőle. Nem véletlen, hogy 1956 tavaszán Tbilisziben a Hruscsov politikája ellen nem spontán módon tüntető grúz fiatalok Molotov nevét skandálták, akit szerették volna a Szovjetunió új vezetőjeként látni. Andropov jól felfogott érdeke az adott esetben az volt, hogy minél nagyobb legyen a nemzetközi botrány, a szovjet csapatok gyors bevetésével a budapesti harcok fellángoljanak. Ez Hruscsovot kompromittálta és nagyon megijesztette, a Molotov vezette moszkvai ellenfeleit pedig támadásra készítette. Ennek következtében majdnem sikerült megdönteni hatalmát 1957 nyarán. Vagyis Magyarország belső feszültségét a szovjet diplomata Andropov igyekezett – nem butaságból, hanem éppenséggel ravasz módon – minél inkább kiszélesíteni, nemzetközivé tenni. Sikerült is nagyszabású magyar-országi etnikai konfliktust kirobbantania, sőt azt a két ország közötti véres fegyveres összeütközéssé változtatni, azaz kiprovokálni egy szabályos magyar-szovjet háborút. Mindezt azonban önmagától, önhatalmúan nem tehetette meg. Amint most már tudjuk, Andropov Molotov embere volt, sőt ideiglenesen fel is függesztették Andropovot nagyköveti pozíciójából, később pedig Hruscsov felelősségre vonta, de sikerült ügyesen megmagyaráznia bizonyítványát, kétkulacos viselkedését. Nem véletlenül, végül csatlakozott a Hruscsovot megdöntő politikai csoportosuláshoz, ahol fontos szerepet játszott. Így tovább építhette politikai karrierjét egészen a csúcsig, amivel végleg tönkretette a Szovjetuniót.

Tehát 1956 október 23-án minden valószínűség szerint provokáció történt, csakhogy nem úgy, ahogyan Jobbágyi Gábor feltételezi 56-ról írt felületes könyvében, miszerint a fegyvert a felkelők kezébe direkt a sztálinista kommunisták, illetve az oroszok adták. A jogász végzettségű szerző egyszerűen nem tudja, hogy

a magyar etnikum, a többi etnikai közösségekhez hasonlóan, úgynevezett önszervező (*adaptív, integrált emergens*) rendszer. Következésképpen, amikor az ÁVH provokatív módon belelőtt az utcán és a Parlament előtti téren békésen tüntető tömegbe, az törvényszerűen felháborodottan és jogosan reagált, amit az elfogulatlan bíróság figyelembe is vett volna, ha lett volna ilyen 1956 után. Helyette a bosszúállásra törekvő, elfogult, pénzsóvár karrieristákkal teli rögtönítélő *álbíró-ságok* számolatlanul osztogatták a halálos- és börtönítéleteket, amelyekhez a „bizonyító anyagot” a volt ÁVH munkatársai, mint kihallgató tisztek szállították: a letartóztatott fizikai bántalmazásával, és más, a szovjet titkosrendőrségtől közvetlenül átvett embertelen módszerek segítségével, mint amilyen a villanyárammal való kínzás, vagy egyhetes teljes alvásmegvonás, amitől időlegesen beszámíthatatlanná válik az ember stb. Az utóbbit elsőként a NKVD találta fel még a 30-as években.

Ezeknek az embertelen tortúráknak vált áldozatává többek között Tóth Ilona doktornő és vádlottársai, valamint kollégám édesapja, Küllös Imre, akit a börtönben agyonverték. Úgyhogy az 1956 után született Eörsi László, aki kimondottan a magyar forradalom történetével foglalkozik, igencsak nagyot téved, amikor teljesen alaptalanul azt állítja, hogy a kádári rendőreg sohasem alkalmazott fizikai kényszert a letartóztatókkal szemben. Látszik, hogy nem olvasta főnöke, Litván György ide vonatkozó kitűnő tanulmányát az akkori börtönökben és internálótáborokban uralkodó borzalmas állapotokról.

Máskülönben a Kremlnek vagy Gerőéknek úgy kellett a magyar forradalom, „*mint a halaknak a bicikli*”. Valójában a magyar forradalom győzött 1956. október 28-án. Sohasem történt volna meg a második szovjet intervenció hazánk ellen, sőt elmaradt volna a szuezi háború is (kezdet: 1956 október 29. délután 16 órakor), ha Eden brit miniszterelnök, akit neves elődje, Churchill „tehetségtelen szépfiúnak” nevezett, nem szed nyakló nélkül amfetamin tablettákat elfuserált operációja után, aminek következtében elvesztette józan ítélőképességét. Ezt azonban közvetlen munkatársai nem vették észre. Továbbá, ha Zsukov barátja, a korlátolt katona, Eisenhower elnök nem olyan buta, mint amilyen ténylegesen volt, valamint a Dulles testvérpáros, akiknek kommunistaellenessége, üres propagandája a CIA-val egyetemben nem lett volna mérhetetlenül cinikus.

Hiszen a Kremlben a szovjet vezetés a budapesti események hatására már komolyan tárgyalt országunk finnesítéséről, *finnlandizációjáról*, és csapataik kivonásáról. Csakhogy a nyugati nagyhatalmak a szuezi háború provokációs kirobbantásával, meggondolatlanul, tálcán kínálták fel a csapdába került Kremlnek a kiutat, a menekülés lehetőségét. Magyarán, nemcsak alapvető tévedésen, hanem plágiumon alapul egyes fiatal történészeink, jellemző módon éppen a forradalom 60. évfordulóján hangoztatott, azon felületes véleménye, miszerint a szuezi konfliktust nem állt kapcsolatban a november 4-e éjszakáján bekövetkezett második szovjet támadással, amelynek során háromezer tankot vetett be a Kreml Magyarország ellen. Ez a hamvába holt hipotézis nem két brit diplomata

– az egykori moszkvai és budapesti nagykövet – rosszul informáltságából fakadó véletlen félreértése, hanem hazájuk óriási történelmi baklövésének mindenáron való, utólagos és elkésett igazolása. Egyértelmű ugyanis, hogy mindketten tudatosan felcserélték a tragikus magyar események kronológiáját, akárcsak Hruscsov amerikai életrajzírója. Mindhárman, enyhén szólva inkorrekt módon, Nagy Imrére próbálták háritani a szovjet katonai beavatkozás ódiáját, amelyet azonban a Nasszer elleni szerencsétlen nyugati támadás és az akkori értelmetlen amerikai politika provokált. Vagyis november 4-én a szovjet agresszió egyértelműen a szuezi háború logikus következménye volt, amely végzetesen megsztotta a világ közvéleményét és váratlanul teljesen szabad kezét biztosított az újabb moszkvai katonai beavatkozás számára. Vagyis nem azért történt a szovjet annexió, mert Magyarország kilépett a Varsói Paktumból és kihirdette semlegességét, hanem éppenséggel fordítva, az új szovjet hadosztályok titkos beözönlésére, azaz a szovjet támadás megkezdésére november 1-én ez volt az azonnali adekvát budapesti válasz. A törvénytelenül kivégzett magyar miniszterelnök az utolsó tragikus pillanatban is megpróbálta a lehetetlent, igyekezett nemzetközi jogi keretek között maradni.

Az említett dehonesztáló félremagyarázásokkal kapcsolatban az a véleményünk, hogy sokkal jobb lenne, ha nem elfogult, lelkiismeretlen külföldi diplomaták, vagy formális, nagymértékben dogmatikus gondolkodással jellemezhető hazai jogászok, illetve felületes újságírók, valamint tehetségtelen politikusok foglalkoznának az 1956-os forradalom bonyolult történetével, amihez egyáltalán nem értenek. Amit eddig közösen produkáltak ebben a kérdésben, közel sem jár a történelmi valósághoz; számos esetben bizony – enyhén szólva – botrány, sőt világraszóló szégyen. Tragikomikus módon ugyanis, tévesen azt képzelik egyes diplomaták, jogászok vagy politikusok, hogy tudományos, adott esetben történelmi kérdéseket ők dönthetnek el, a saját szájuk íze szerint. Beleértve ebbe természetesen a pártpolitikusokon kívül a bíróságokon ülő, vagy másutt tevékenykedő, okoskodó jogász szakembereket is. Mindez félreérthetetlenül jelzi azt, hogy folyamatosan túlbecsülik politikai vagy jogászai kompetenciájuk hatáskörét, beleértve ebbe a 1956-os magyar forradalom, számukra mostanáig igencsak kényesnek számító, interdiszciplináris jellegű problematikáját, amelynek interpretálásában többször jelentős mértékben melléfogtak.

A kritika alól természetesen nem képeznek kivételt a nemzetközi joggal foglalkozó, hazai és külföldi, szakemberek sem. Utóbbiak az ENSZ-ben például mostanáig nem tudták eldönteni, hogy Kambodzsában a Pol Pot fasiszta-kommunistái által elkövetett, legalább kétmillió ember életét követelő tömeggyilkosság népirtás-e, vagy nem. Különös, hogy a jogról papoló nemzetközi jogászok, szegényszemre, mind a mai napig, egyszerűen nincsenek tisztában azzal a felháborító történelmi ténnyel – azt nem ismerik, vagy direkt elhallgatják –, miszerint az ENSZ genocídiumot szigorúan tiltó és büntető határozatából 1948-ban, éppen Sztálin és Visinszkij hisztérikus tiltakozására, törölték a politikai okok miatt történő tömeg-

gyilkosság vádját, mint népirtást. Ezért ezt a nemzetközi egyezményt az USA és más államok nem is ratifikálták. Itthon pedig azzal a döbbenetes magyarázattal járatták le magukat azok az 1956 után született szakemberek, akik a Kádár rendszerben szereztek jogi diplomát, hogy – a hazai közvéleményt megtévesztő módon – a nemzetközi jogra hivatkoznak alaptalanul, miszerint állítólag azért nem lehetett háború 1956-ban Szovjetunió és Magyarország között, mert nem történt hadüzenet, a követségeket kölcsönösen nem zárták be a szembenálló harcoló felek.

Eddig még bizonyára nem jutott el a különböző helyeken ágáló jogászaink felfogóképességéig az afgán-szovjet háború esete, amelyet többek között az jellemzett, hogy a kerekén tíz évig húzódó, véres fegyveres konfliktus folyamán formálisan nem zárták be ezek az országok a diplomáciai képviselőiket. Nem beszélve az egymillió afgán halotról és az ötmillió menekültről. Tudni illene, létezik bizony hadüzenet nélküli háború is, amilyen immár három éve, permanensen folyik a szomszédos Ukrajnában; vagy amilyen a másfél évtizeddel ezelőtti, Csecsenföldön folyó borzalmas genocídium volt. Amikor az orosz hadsereg teljesen eltörölte a föld színéről Groznij városát, s megölt kétszázezer csecsen nőt, gyermeket és idős férfit, eleinte még az orosz közvéleményt is felháborította. Ugy látszik, a Kádár rendszerben szocializálódott jogászok nemcsak kulcsfontosságú történelmi kérdésekben járatlanok, ami nyilvánvalóan nem a szakterületük, hanem rosszul tudnak angolul is. Minthogy a latin eredetű, de több jelentésű angol *discrimination* terminust, jogi nyelven, magyarul nem 'megkülönböztetés'-nek kellett volna fordítaniuk az Európai Unió alkotmányban, hanem 'hátrányos megkülönböztetés'-nek. Ez ugyanis azt jelenti, hogy feltehetően nincsenek tisztában azzal sem, miszerint az emberiség fogalmi gondolkozása kimondottan a megkülönböztetésen alapul.

Tudományos szempontból mindenképpen hasznos volt számomra, hogy ösztöndíjas egyetemi hallgatóként a moszkvai Lomonoszov egyetemen (MGU) tanulhattam, majd kandidátusi fokozatot szerezhettem, később elkészítettem doktori disszertációm is a szovjet Tudományos Akadémia Etnológiai Intézetében, azonban nem a szovjet párttörténetből, hanem a magyar nép etnogenezisééről. Ez utóbbi már a gorbacsovi radikális politikai változások idején történt. Így tizenegy év alatt testközelből volt szerencsém megismerni a szovjet kommunizmust, amely egyesek nem korrekt állításai ellenére, lényegében nem különbözött a Kádár-rezsimtől. Az utóbbi hazaáruló, megalapozottan tömeggyilkossággal vádolható vezetőjét egyesek 1989 óta permanensen szeretnék mindenféle PR trükk segítségével rehabilitálni. Pedig nem nagyon érdemes ezzel a zsákutcába vezető, kompromittáló manipulációval foglalkozni. Mindenesetre nem az oroszbérenc Kádár szájából hangozott el az evangéliumi eredetű mondás: „*aki nincs ellenünk az velünk van*” (Mk 9,40), hanem Méray Tibortól, aki a legértékesebb könyvet írta harcostársáról, a mártírhalt Nagy Imréről, akit Hruscsov és Kádár közös megegyezéssel törbe csaltak, aljas módon titkon kivégeztettek, mert sok kulisszatitkot tudott. Mesterségesen terjesztett baloldali mítosz a kádári „gulyáskommu-

nizmusról” és „a legvidámabb barakkról” szóló megtévesztő dajkamesék jól ki-gondolt propagandaszövege. Mindezek a releváns történelmi információval nem rendelkező, naiv tömegek goebbelsi jellegű megtévesztését szolgálják. Mivel sokan nem, vagy csak rosszul ismerik az egyetemes történelmet, a Kremllal merészen szembeszálló Kádár rendkívüli bölcsességének, állítólagos „magyar-szeretetének” tulajdonítják az 1968 januárjában elkezdődött gazdasági mecha-nizmus bevezetését és más, kimondottan Moszkvából származó, politikai könnyí-téseket. Jóllehet, mindezek Hruscsov csúfos bukása után a Brezsnyevvel együtt hatalomra került szovjet miniszterelnök, Koszigin 1965-ben induló gazdasági és politikai reformjának hű másolta volt. Még akkor is, ha egyelőre erről a huszon-égyezer hazai közgazdásznak és hozzávetőleg ugyanannyi nyugati kremlinógusnak halvány fogalma sincs. Az elterjedt vélemény ellenére, Kádár sohasem ellenkezett a szovjet vezetéssel, sohasem „ment el a falig” ahogy még Bibó István is, tévesen, feltételezte.

Kádár közeli munkatársa volt Földes László, aki 1956-ban a pártvezetés „ke-ményvonalas sztálinista” részéhez tartozott. Kéri Edit könyv alakban megjelent kutatásai szerint a parlament előtti tömegmészárlásba tevőlegesen is belekevered-tett. 1956. október 23-áról 24-ére virradó éjjel, Kovács Istvánnal és Apró Antallal együtt, irányítója volt az MDP Katonai Bizottságnak, melynek célja a tüntetések, a kirobbant magyar forradalom fegyveres erővel való letörése volt. Ez a bizottság küldte ki az AVH-t és más egységeket a Parlament és környékének háztetőire, amelyek – a szovjet katonák mellett – október 25-én az Országház előtti több száz halálos áldozattal járó sortüzekben jelentős szerepet játszottak. A szemtanú Földes rendszerváltást követően kiadott memoárjából tudjuk, hogy a forradalom után Kádárék 1957-ben a hazai egyetemek bezárását tervezték. Végül a MSZMP veze-tőségében hosszas vita után abban állapodtak meg, hogy a magyar érettségizettek-nek csupán csak nyolc-tíz százalékának engedélyezik a továbbtanulást (ami a le-morzsolódás miatt még ennél is kevesebb lehetett), sőt, szigorúan tovább folytatják a felvételi vizsgáknál alkalmazott, társadalmi osztály szerinti *diszkriminációt*. (Ez-zel kapcsolatban közbevetőleg megjegyezzük, miszerint a *rasszizmus* az a jelen-ség, amikor az embereket származásuk alapján diszkriminálják, azaz hátrányosan különböztetik meg). Így a főiskolai beiskolázás tekintetében Magyarország lett a legalacsonyabb az európai rangsorban. Összehasonlításképpen: ekkor a rasszizmussal nyíltan bajlódó USA-ban az afroamerikai származású érettségizettek kerek 18 százalékát vették fel az amerikai egyetemekre, sőt, egykoron a nyíltan antiszemita cári Oroszországban a zsidó származású érettségizettek legalább 10–15 százaléka került főiskolára. A háború utáni Szovjetunióban egészen a kommunizmus végleg-es összeomlásig szigorúan titkos rendelet szabályozta, hogy kizárólag nyolc szá-zalék zsidó nemzetiségű hallgatót lehetett csak felvenni az ottani egyetemekre.

Továbbmenve, a szociológia tudománya szerint a gyermekhalandóság az adott ország életszínvonalának és egészségügyi ellátottságának legérzékenyebb mérő-száma. A 60-as években ezek a hazai adatok jellemző módon teljesen egybeestek

az USA-ban alkalmazott diszkriminációtól, hátrányos megkülönböztetéstől szenvedő, rosszul ellátott néger lakosságra vonatkozó hivatalos statisztikai mutatókkal. Mindennek következtében, tudományos értelemben, a Kádár-rezsimet – a többi szocialista félgymathoz hasonlóan – kimondottan rasszista társadalmi rendszernek kell tekinteni. Ez volt az egykoron, de sokak által most is idealizált kádári „gulyáskommunizmus” realitása. Ki tudja, hogy a lengyeleknek hasonlóképpen azt sugallta az ottani kommunista propaganda, miszerint az ő országuk a „legvidámabb barakk a táborban”. Mindenesetre az NDK-ban, vagy Csehszlovákiában mindig jóval magasabb volt az életszínvonal, mint nálunk. Sőt, még Romániában is hamarabb lehetett lakást vagy gépkocsit szerezni, mint a kádári Magyarországon. Az MSZMP lakásprogramja a szovjet példa szolgálja másolata volt, akárcsak 1960-ban a TSZ-szervezés, amelynek azonban a lengyelek ellenálltak. A parasztság háztáji földjeinek engedélyezése sem Kádár zseniális agyából pattant ki, hiszen ez Sztálin háború előtti régi ötlete.

Van egy fontos történelmi tény, amire azonban eddig nem figyeltek fel a hazai szakemberek, sőt, érthetetlen módon, kimaradt Romsics Ignác akadémikusunknak a Politikatudományi Intézetben tartott ünnepi előadásából is, amelyet Kádár János 100. születésnapja tiszteletére rendeztek – Földes György akkori igazgató javaslatára. Arról van szó, hogy az arab-izraeli háború után, amikor Moszkva példájára Budapest is kénytelen volt megszakítani a diplomáciai kapcsolatát Tel-Avivval, a Kreml nyomására a szocialista országokban mindenütt újabb nagyszabású antiszemita kampány indult el, ami miatt a párt- és államapparátusból radikálisan eltávolították a zsidó származású munkatársakat. Kádárnak azonban kétségtelenül sikerült – feltehetően Andropovon keresztül – megmenteni a magyar zsidóságot az ilyen jellegű, fenyegető üldözéstől, amely a Szovjetunióban, Lengyelországban és Csehszlovákiában méltatlanul érte őket. Mindezt figyelembe véve, teljesen téves volt a Révai gyerekek vezette, a maoizmussal kacérkodó vietnámi Szolidaritási Bizottságban és másutt tömörülő baloldali ifjak feltételezése, akik ugyan nem szimpatizáltak a forradalommal, de Kádárban, megalapozatlanul, antiszemita politikust láttak, mivel nem engedte hazatérni Rákosit. Kérésükre barátom és évfolyamtársam a moszkvai egyetem történelmi fakultásán, Dalos György – aki később kitüntetett író lett Németországban –, a 60-as években bátran vállalta a kockázatot, amikor felkereste Krasznodárban az száműzetésben élő öreg Rákosit és jakut feleségét. A történelemtudomány kárára nem sikerült vele komolyan elbeszélgetni, mert az idős volt politikus azt hitte, hogy a KGB küldött provokátort a nyakára.

Végezetül röviden megemlítem, kutatásaim szerint tudatosan terjesztett inszINUÁCIÓ, hogy a mártírhálált halt magyar miniszterelnök Jekatyerinburgban részt vett az orosz cár és családjának meggyilkolásában. Hiszen, mint Rainer M. János kimutatta, Nagy Imre 1918 nyarán az Uráltól több ezer kilométer távolságra lévő Bajkál-tó környéki fogolytáborban élt. Ráadásul nemrég felfedeztem I. I. Ivanov akadémikus nálunk még nem ismert értékes tanulmányát, amelyben leleplezte a

cári családot kivégző osztag állítólagos névsorának hamisítvány voltát, amelyet az osztrák történész, Elizabeth Heresch az USA-ban talált és publikált a II. Miklós életét és halálának körülményeit ismertető könyvében. Nem lehetett a magyar miniszterelnök beépített NKVD ügynök a moszkvai emigrációban, mivel a bizonyítékként felhozott állítólagos *Vologya* kódnev nem más, mint Nagy Imre keresztnevének orosz változata. Mindezeket a megtévesztő, hamis információkat a KGB erőteljesen terjesztette az orosz és a magyar emigrációban a rendszerváltásig, de még azután is. Mi több, nem felel meg a valóságnak az sem, hogy ebben az ügyben Paul Lendvai direkt Moszkvába utazott, és ott személyesen tárgyalt volna a puccs miatt börtönt is megjárt Krjucskovval, a KGB volt vezetőjével, Andropov kebelbarátjával. Ezt kétkötetes memoárjában határozottan cáfolta Krjucskov. Viszont újólág megerősítette, hogy a Budapesten törvénytelenül letartóztatott svéd diplomatát, a budapesti zsidók megmentőjét, Raoul Wallenberget az NKVD 1948-ban kivégezte, mert túlságosan sok titkos információval rendelkezett.

## Irodalom

Allelujeva, Sz. I.

1967 *Dvadcaty pisem k drugu*. New York: Harper & Row.

Baberowski, J.

2003 *Der rote Terror. Die Geschichte des Stalinismus*. München: Deusche Verlags.

Baberowski, J.

2012 *Verbrannte Erde. Stalins Herrschaft der Gewalt*. München: Verlag C.H. Bech OHG.

Bim-Bad, B. M.

2002 *Sztalin. Issledovanija zsznengogo sztilja*. Moszkva: Izdatelszvo IRAO.

Borisenko, V.

2005 *Svecsa pamjati*. Kiev: Nacionalnaja Akademija Nauk.

Buhanan, A. L.

2013 Ukrainszkij golodomor. In: Skripnik, H. – Borisenko, V. (eds.): *Research Papers of the International Association of Ukrainen Studies*. No. 6. Insztitut miszttcevoznaszvtva, folklorisztiki ta etnologii im. M. E. Rilszkogo, Kiev: NAN Ukraini. 96–134.

Gati, Ch.

2006 *Vesztett illúziók*. Budapest: Osiris.

Geller, M. – Nekrics, A.

1982 *Utopija u vlaszti. Isztorija Szovetszkogo Szozjuza sz 1917 goda do nasih dnei*. Frankfurt/Main: Overseas Publictions Interchange Ltd.

Jánossy Ferenc

1967 *Helyreállítási periódus*. Budapest: Gondolat.

- Kautskij, K.  
1909 *Antichnij mir i hristyjansztvo*. St. Peterburg: Izdatelsztvo Sipovnyik.
- Kéri Edit  
2007 *Kik lőttek a Kossuth téren '56-ban?* Budapest: Magyarok Világszövetsége kiadó.
- Krausz Tamás  
1994 *Sztálin élete és kora*. Budapest: Pannonica Kiadó.
- Lemkin, R.  
2005 *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. New Jersey: The Lawbook Exchange Ltd.
- Lendvai, P.  
2006 *Forradalom tabuk nélkül, 1956*. Budapest: Napvilág kiadó.
- Medvegyev, R.  
2005 *Csto csital Sztalin*. Moszkva: Izdatelsztvo „PRAVA CHELOVEKA”.
- Nagy Imre  
2006 *Snagovi jegyzetek. Gondolatok, emlékezések 1956–57*. Budapest: Gondolat – Nagy Imre Alapítvány.
- Paramonova, S. P.  
2015 Peter Veres: as the Person and Scientist. *Socium i vlast’*. No 4 (54) 132–147
- Pihoja, R. G.  
2000 *Szovetszkij Szozuz. 1945–1991*. Moszkva: Isztorija vlaszti.
- Pipes, R.  
1990 *The Russian Revolution*. New York: Alfred A Knopf.
- Pizskov A.  
2002 *Hrushcsovszkaja „ottyepel”*. Moszkva: Olma Press.
- Priestland, D.  
2011 *The Red Flag. A History of Communism*. New York: Grove Press.
- Rainer M. János  
1996 *Nagy Imre. Politikai életrajz*. Első kötet (1896–1953). Budapest: 1956-os Intézet.
- Rahmanova, A.  
1992 *Ljubov – cseka – szmerty*. Moszkva: Eszkimo-Pressz.
- Szerdahelyi István  
2005 *A sohasem létezett szocializmus*. Budapest: Saluton Kiadó.
- Szojní, E. G.  
2010 *Szolonyevicsi i Szever*. Petrozavodsk: Karelszkij Naucsnyj Centr RAN.
- Szokolov, B.V.  
2011 *Kto voeval csislom, a kto – umeniem: Csudovishnaja pravda o poterjah SzSzsZR vo Vtoroj mirovoj*. Moszkva: Jauza-Peressz.
- Szolzenicin, A. I.  
2000 *Arhipelag GULAG*. Moszkva: Nauka.



- Szolonevics, I. L.  
1999 *Rossija v konclagere*. Moszkva: Proszvesenyine.
- Szolonevics, I. L.  
1994 *Diktatura impotentov. Szocializm ego prorocsestvo i ih realizacija*. Novoszibirsk: Izdatyelsztvo «Blagoveszty».
- Sztikalin, A. Sz.  
2016 *Vengerszkij krizisz 1956 goda v isztoricheszkoj retroperszpektive*. Moszkva: Unyiverszitet Dimitrija Pozsarszskogo.
- Taubman, W.  
2003 *Khrushchev, the Man and his Era*. London: Free Press.
- Ulan, A.  
1989 *The Bolsheviks: The Intellectual and Political History of Triumph of Communism in Russia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Unwin, P.  
2016 *Nagyhatalmi játszmák 1956. A magyar forradalom a világpolitika erőterében*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Veres Péter  
2009 Ismeretlen adatok Hruscsov, Andropov és Nagy Imre történelmi szerepéről 1956 kapesán. In: Bartha E.–Keményfi R.–Marinka M. (szerk.): *1956 a néphagyományban*. (Studia Folkloristica et Ethnographia 53.) Debrecen: Kapitális Kft.
- 2013a Controversial Issues around Definition of Genocide. In: Skripnik, H. – Borisenko, V. (red.): *Rasearch Papers of te International Association of Ukrainen Studies*. No .6. Kiev: Nauka, 20–25.
- 2013b Ukrainskij golodomor kak genocid glazami zapadno-evropejszskogo isztorika. In: Skripnik, H.–Boriszenko, V. (red.): *Rasearch Papers of te International Association of Ukrainen Studies*. (NAN Ukraini No. 6.) Kiev: Insztitut miszttcevoznaszstva, folklorisztkii ta etnologii im. M. E. Rilszskogo.
- 2015a Dualanoe semioticheskoe protyivostavalenie „mi”–„onyi”, „svoj – csuzoj”. In: Urvanceva N. G. (red.): *„Our” and „alien” in culture*. Petrozavodsk: PetrGU, 84–97.
- 2015a Controversial Issues around Definition of „Crimes Against Humanity” the Eyes of Historians. *Sociologia*. Seria No. 3. 62–74.
- 2016b Holodomor in Ukraine, the worst Genocide in the Soviet Union. In: Boyko, I. P. (ed.): *Zbornik naukovih prac. Za materjalami*. III. Mezhdunarodnoj Konferecnii. Kiev: Centr Naukivoj Publikacii, 12–38.
- Volkov, Sz.V.  
2009 *Krasznoj terror glazami ocsevidcev*. Moszkva: AJRISZ- PRESSZ.



*Hoppál Mihály nyomában*



Néprajzi témájú írások a *Zempléni Múzsában*

A Sárospatakon 2001 óta megjelenő *Zempléni Múza* című társadalomtudományi és kulturális folyóirat története több ponton kapcsolódik az egykori sárospataki diák, Hoppál Mihály életművéhez, aki a kezdetektől a lap szerzője, 2014 óta szerkesztőségi Tanácsadó Testületének is tagja. *Sámánok között. Kínai naplójegyzetek, 2001. c. tanulmánya* a 2002/3. számában látott napvilágot: ez volt az első folklor témájú közlemény a folyóirat történetében (1. kép). (Rövid részletét újraközzöltük 2010-ben, a X. évfolyam 4. számában, amely antológiaként a korábbi lapszámokból válogatott.) *Etnopolitika, lokális hagyomány és nemzetépítés* című írása a 2017/1. szám nyitó tanulmányaként jelent meg. A szerkesztőség máskor is figyelembe vette ötleteit, közzöltünk általa javasolt szerzőt és témát. Együttműködésünk a 2017/3. számmal teljeseedett ki, amelyben nem csupán *Utazás Shangrila-ba (Lijiang és vidéke, Kína)* című 2003-ban keletkezett, eddig publikálatlan úti beszámolóját tettük közzé, hanem a teljes lapszámot fotógyűjteményének darabjaival illusztráltuk, így köszöntve 75. születésnapját (2-5. kép).

Hoppál Mihály iránti tiszteletünk alkalmat kínál arra, hogy áttekintsük a *Zempléni Múza* néprajzi tárgyú cikkeit, képet adva a folyóirat szakmai arculatáról és színvonaláról is. Általánosságban elmondható, hogy a lap célja országos,



1. kép Hoppál Mihály első írása a *Zempléni Múza* hasábjain

\* A szerző a Magyar Táncművészeti Egyetem egyetemi tanára, a Zempléni Múza alapító főszerkesztője. Elérhetősége: [btg@zemplenimuzsa.hu](mailto:btg@zemplenimuzsa.hu).



2–5. kép A Zempléni Múzsza Hoppál Mihályt köszöntő 2017/3. száma borítójának oldalai, Hoppál Mihály fényképeinek felhasználásával

illetve határon túli kitekintésű írások közlése a társadalomtudományok és a kultúra területéről. Szerzői körében elsőbbséget biztosít a Zemplénben élőknek, az onnan elszármazottaknak, továbbá a nem zempléni illetőségűeknek, ha írásuk témája a régióval kapcsolatos. A lap szerkesztésének kulcsszavai: hagyomány és minőség. A hagyomány elsősorban a korábban létező lokális kulturális folyóiratok szellemi örökségének továbbvitelét, a minőség pedig a régió szellemi elitjének lehető legmagasabb szerzői körét, illetve a regionális folyóiratok legkiválóbbjainak szakmai színvonalát jelenti. A szerkesztőség és a tanácsadó testület tagjai személyükben képviselik a szerkesztés kulcsszavait, közreműködnek a lap irányvonalának alakításában, a tematika meghatározásában. Az évente négy alkalommal megjelenő periodika eddigi tizenhat lezárt évfolyamában (2001–2016) közel 1200 közlemény jelent meg; összesen több mint félezer szerzőtől közöltünk tanulmányt, cikket, tudományos, ismeretterjesztő vagy szépirodalmi művet.

Rátérve immár a néprajzi tárgyú közleményekre, a 2002/3. számban jelent meg a folyóirat egyik alapító védnöke, Balassa Iván *Tokaj-Hegyalja történelmének fő vonásai* c. tanulmánya. A szerzőre halálakor tisztelettel emlékeztünk (Pocsainé Eperjesi Eszter: *Búcsú Balassa Ivántól*. 2003/1.), ezt később ismét megtettük (Viga Gyula: *Balassa Iván, a sokoldalú néprajztudós. Emléksorok halálának tizedik évfordulóján*. 2013/1.).

A néprajz szinte minden ágával foglalkozó Dankó Imre két alkalommal jelent meg a lapban. Először Takács Béláról, a vallási néprajz és egyházművészet jeles kutatójáról írt (*Emlékezés egy tudós lelkipásztorra*. 2003/1.), majd Pocsainé Eperjesi Eszter vizitációs témájú kötetét ismertette (*Néprajzi vonatkozások református egyházlátogatási jegyzőkönyvekben*. 2008/4.) Dankó Imrét is elbúcsúztattuk (Csorba Csaba: *Búcsú Dankó Imrétől*. 2009/1.), később részletesebben is megemlékeztünk munkásságáról (Viga Gyula: *A néprajzkutató Dankó Imre tudományos öröksége*. 2012/2.).

A néprajzkutatók közül Viga Gyula nevével találkozhattak legtöbbet az olvasóink. A már említetteken túl még egy emlékcikket írt (*Búcsú Szabadfalvi Józseftől*. 2001/2.). Megjelent a *Tokaj-Hegyalja gyümölcskultúrája* c. írása (2002/2.), továbbá recenziók Bellon Tibor (*Fontos könyv a Tiszáról*. 2003/4.), László Gyula (*László Gyula találkozásai*. 2004/3.) és Boros László (*Az arany színű szőlővesszők és borok földjén*. 2007/3.) könyveiről.

Az etnográfia klasszikus hagyományait követték folklór témájú közleményeink. Ezek közé sorolható Lukács László *A karácsonyfa elterjedése Európában és Magyarországon* (2003/4.), Bodovics Éva *Gyermekélet és gyermekhalál a paraszti társadalomban* (2011/1.), P. Vas János *A betyárvilág társadalmi háttere, kiterjedése és korszakai Magyarországon* (2012/2.) és Gulyás Péter Pál *A Baba-Babba. Gyermekisten a magyar őshagyományban* (2012/4.) c. tanulmánya.

A néptánc kutatás elsősorban könyvismertetésekkel volt jelen. Az e tárgyú munkák: Fügedi János *A tánc múltja a Bodroghközben* (2002/1.), Kovács Henrik *Cigánd gyermektánc-életének krónikája* (2009/3.), Péter Márta *Fókuszban –*

Novák Ferenc (2016/2.), Rémi Tünde *A néptáncutató Maác László emlékezete* (2017/1.) c. recenziói, valamint Darnos István *A Bodrog Néptáncgyűttes ötven éve* (2004/4.) c. cikke.

A vallási néprajzot ketten képviselték: Takács Béla *Református temetőink fejfáinak esztétikája* (2014/4.) és Szalay László Pál *Gombfás temetőkert Telkibányán* (2016/3.) c. írásait kell megemlítenünk. A tárgyi néprajz egyetlen képviselője Martinák Márta volt *A pataki kerámia hagyományai. Szkircsák Bertalanné emlékezete* c. cikkével (2006/1.).

Történeti földrajzi, illetve társadalomtörténeti alapállású, de komoly néprajzi vetülettel is rendelkező közleményeink voltak: Orosz István *A mezővárosi fejlődés történeti szakaszai Magyarországon* (2002/1.), Tamás Edit *Népek, nyelvek, vallások a Kárpát-medence északkeleti területein. Az interetnikus kapcsolatok történelmi háttere* (2003/1.), Somogyi Sándor *A Tisza és az ember* (2004/2.), Dobány Zoltán *Társadalmi-gazdasági viszonyok a Hernád völgyében a 18–20. században* (2007/3.), Szűk Balázs *Magyar táj, magyar lélek* (2008/4.), Surányi Dezső *Szilva a Kárpát-medencében és Zemplénben* (2009/1.), Balassa M. Iván *Falvak és telkek a Felföldön* (2012/2.) c. tanulmányai, továbbá Tamás Edit ismertetése Tuba Zoltán posztumusz „opus magnum”-áról (*A Bodrogtörzs tájmonográfiája*; 2009/3.).

A borkultúra Balassa Iván mellett más szerzőket is foglalkoztatott. Ezt igazolja Romány Pál *Az örökség kötelez. Borkultúra és történelem Tokaj-Hegyalján* (2002/2.) és Zelenák István *A borút a történeti irodalomban* (2006/1.) c. írásai.

Gyakori téma volt a falukutatás és a népi mozgalom. E tekintetben Gunst Péter *A népi mozgalom gazdasági-társadalmi gyökerei* (2004/4.), Orosz István *A debreceni és a sárospataki falukutatás* (2004/2.), Bartha Ákos *A sárospataki faluszeminárium és a két világháború közötti falukutatás* (2011/1.) c. írásait, valamint Pocsainé Eperjesi Eszternek a sárospataki faluszemináriumi forrásokról szóló (*Falukutatás, helytörténet, néprajz. Új kutatási segédlet Sárospatakról*) (2005/3.) és Dancs Lászlónak Bartha Ákos kötetéről írott (*A sárospataki faluszeminárium történeti tanulságai*; 2013/3.) recenzióit említhetjük.

Végezetül két-két, néprajzi szempontból is lényegesnek tekinthető történeti elemző mű, illetve forrásközlés. Paládi-Kovács Attila *Erdélyi János és a Magyar Tudós Társaság/Tudományos Akadémia* (2014/2.) és Bolvári-Takács Gábor *Az Ortutay-jelenség. Egy művelődéspolitikus naplója és ami mögötte van* (2010/3.) c. tanulmányai a magyar néprajz két jelentős személyiségének életútját tárgyalták. Etnográfiai vonatkozásokat is tartalmazó forrásközlés volt a *Falusi lakodalom Vajdácskán. Palumby Gyula rádióközvetítése, 1942* (2004/1.), valamint az *Erdélyi életképek, 1942. Turi Sándor úti emlékei a második bécsi döntés után* (2005/1.) c. dokumentum.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> A Zempléni Múzsza számai pdf formátumban elérhetőek az OSZK Elektronikus Periodika Archivumában: <http://epa.oszk.hu/html/vgi/kardexlap.phtml?id=2940>.



## Műteremlátogatás mint nosztalgia Szellemi körkép, benne Hoppál Mihály festészete

### Előzmények, körülmények

Ez az írás húsz darab festmény ürügyén azt firtatja, hogy mikor voltunk – Hoppál Mihály és én – a legszorosabb kapcsolatban, miért távolodtunk el szükségszerűen egymástól, majd kezdtünk el mégis barátkozni a legutóbbi időkben, és mindennek tetejébe miért érdekesek még mindig Mihály festményei?

Mindjárt az elején kijelölhető a végkövetkeztetés: Hoppál néprajzkutató lett, én művészettörténész, ő sámánkutató, én pedig többé-kevésbé az avantgárd híveként eljutottam a postcontemporary (PoCo) helyzetig és azon belül -művészetig.

Már Mihály 70 éves születésnapja alkalmából volt arról szó, hogy írjak Róla valamit, de aztán abban maradtunk, hogy ha létrejön egy kiállítás a festményeiből, azt én nyitom meg, azonban a kiállítás elmaradt. (Még most is lenne értelme.) Helyette sámánokról jelentek meg fényképek a Jakobinus Terem falain. Akkor még többé-kevésbé igazgatók voltunk, most már nem annyira. (Én biztos nem, Mihálynak talán még van köze a Corvin téri Európai Folklór Intézethez.) Viszont mindketten tanítunk, hajlott korunk ellenére – nem feltétlenül úgy, ahogy kellene, (bár ki tudja...) – Ő a debreceni egyetemen doktoranduszokat és doktorandákat, én a budapesti Magyar Képzőművészeti Egyetemen és másutt szintén, illetve az MKE-n óraadóként is. Hozzám jelentkezett egy kiváló fiatalember, Imre Zoltán Nagyváradról, és Nála doktorált Debrecenben.

További kapcsolódási pontok: már ebben az évezredben együtt voltunk Moszkvában, kerülgettük egymást Jyväskyläben és Helsinkiben, Tallinnban, Varsóban, Pekingben és ki tudja még hol, de továbbra is az a fő kérdés, hogy hogyan kerültünk össze a festészet/művészet kapcsán, illetve hogyan lett (volna) belőle festő, vagy legalábbis hogyan lehetett volna (és miért nem mégsem).

Hoppál intellektuális és művészeti formálódásában szerepet játszó személyek (Sárospatakon, Debrecenben és másutt): Lükő Gábor (néprajztudós), Gunda Béla (néprajztudós, ő nyitja meg Hoppál absztrakt festményeinek és rajzainak kiállítását 1962-ben), Yves Klein (francia művész a *Studio International*ből), Herbert Read (könyvei a modern művészetről), Urbán György (festművész) és édesapja Urbán Barna (tanár), Csete György organikus építész, Halmy Miklós (különösen

---

\* A szerző művészettörténész, az MTA BTK Művészettörténeti Intézete nyugalmazott igazgatója. Elérhetősége: beke.laszlo@btk.mta.hu.

fontos, Hoppálhoz közel álló „etno-art festő; etno-art-művészek még: Velényi Rudolf, Csáji Attila).

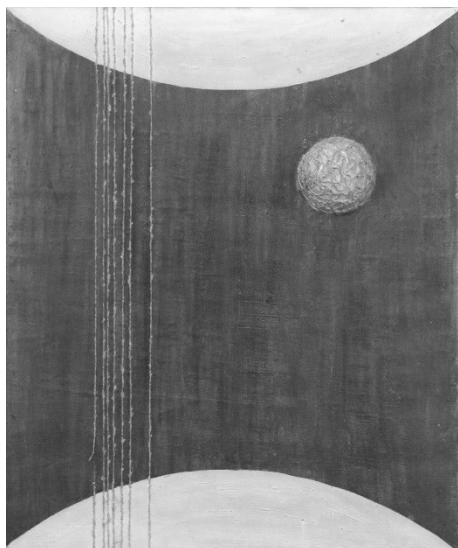
Az a szellemi közeg, melybe Hoppál 1960-as évekbeli festészete, az „etno-art” beleértett, és melyben tudományos érdeklődése kialakult, az 1960-as évek második felében Magyarországon is megjelenő strukturalizmus, szemiotika és egy sereg rokon diszciplína volt: lingvisztika, irodalomelmélet, szociológia, rendszerelmélet, futurológia, film-, zene- és művészetelmélet, konceptuális művészet, kommunikációelmélet, pszichológia, etnográfia, antropológia, népművelés stb., egyszóval egy *interdiszciplináris* helyzet, amelyben a magyar értelmiség megkísérelt valamilyen reformszellemet megvalósítani. Vezető egyéniségek ebben a gondolkodásban Vitányi Iván, Voigt Vilmos, Miklós Pál, Horányi Özséb, Hankiss Elemér, Józsa Péter, Németh Lajos, műhelyei az MTA, különösen annak Vizuális Kultúrakutató Munkabizottsága, budapesti és vidéki egyetemek, múzeumok, folyóirat- és könyvkiadók, a Népművelési Intézet, a TIT voltak.

Hoppál részéről az „etno-art” terminus megtalálása jelentette egyrészt azt az avantgárd kontextust, melyben állandóan újabb és újabb irányzatok és tendenciák születtek, másrészt tükrözte a néprajztudomány akkori rétegződését. Az 1960-as és 1970-es években a nemzetközi antropológiának, etnográfának és etnológiának a magyar tárgyi néprajz és szellemi néprajz (folklór) felelt meg.

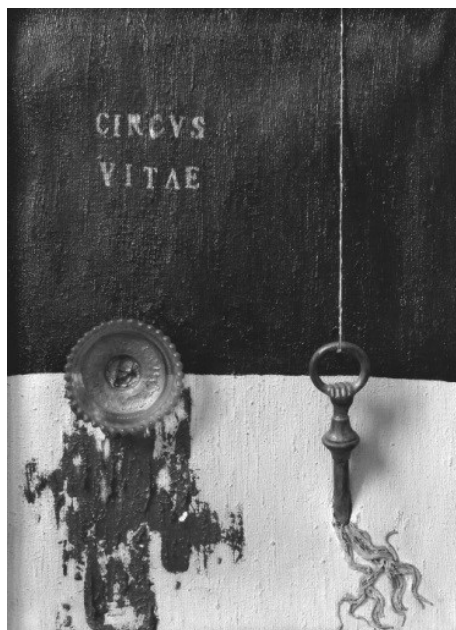
A 2000-es évek első évtizedében, amikor a Magyar Tudományos Akadémián belül még létezett a „társadalomtudományi” intézetek budavári hálózata, az intézetalapítások 40 éves évfordulói alkalmából Hoppál Mihálllyal közösen próbáltuk rekonstruálni ennek a strukturalista-szemiotikai „fordulatnak” a főbb vonásait. Az MTA „reformja” végül jelentős mértékben „átstrukturálta” az intézetek hálózatát.

## **Festmények**

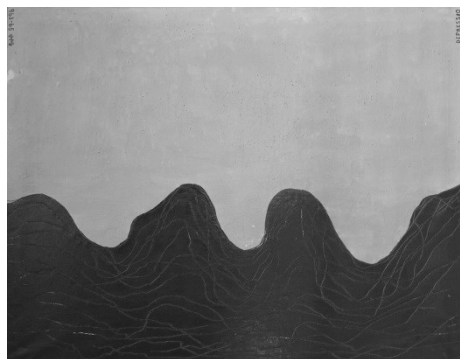
Hoppálnak mintegy húsz festményét ismerem, mind az 1960-as években keletkeztek és a második világháború utáni absztrakt festészethez, sőt leginkább a magyar Európai Iskola szellemiségéhez igazodnak. Ez a csoport tett kísérletet arra, hogy bartóki mintára beemelje a képzőművészetbe a népművészet/folklór hagyományait (Vajda Lajos, Korniss Dezső, sőt bizonyos mértékben még Kassák Lajos is, egyes festményeiben). Náluk tovább merészkedett a pécsi Martyn Ferenc és a mohácsi Martinszky János a helyi népi motívumok hasznosításában, sőt még az is felmerült, hogy francia mintára a mohácsi busójárás hagyományára egy új szürrealizmust építsenek (Mezei Árpád). Hoppálra a konstruktívizmus kevésbé hatott, bizonyos szürrealisztikus megfontolások azonban igen (kollázs-asszamlázs: *A bölcs extázisa*, 1965–66 (1. kép); *Circus vitae*, 1964 (2. kép); *Fa és lánc*, 1969). Címei is olykor szürrealisztikus vagy egzisztencialista hatásokról árulkodnak (*Depressio*, 1963–65). Nem enged ugyan az informel vagy az akció-



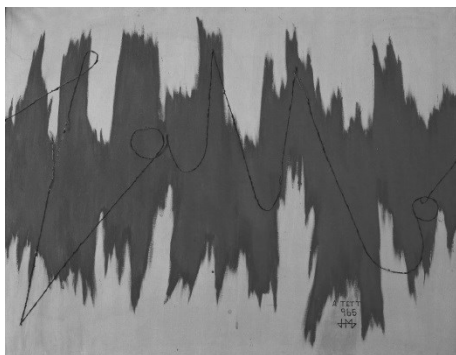
1. kép *A bölcs extázisa*. 1965–66



2. kép *Circus vitae*. 1964

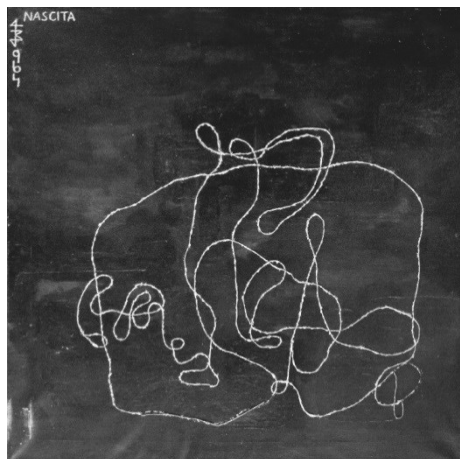


3. kép *Depressio*. 1963–65

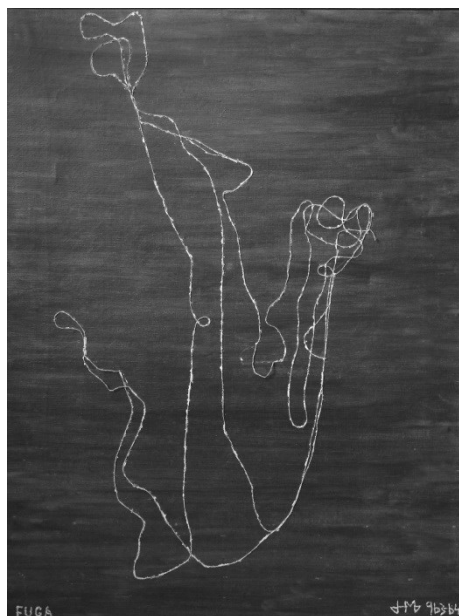


4. kép *A tett*. 1965

festészet kihívásának (talán a vörös kép, *A tett*, 1965 kivételével, de azt is egy vonal játéka hatja át). Feltűnően eredeti módon kezeli a tekerződő fehér vagy színes fonalakat (*Nascita*, 1964, ld. 5. kép; *Fuga*, 1965–66, ld. 6. kép). Egyáltalán, a képek egyik jellemzője a festett felületek és a vonalak ütköztetése. Meglepő, hogy a szinte emblematikusan alkalmazott amőbaszerű kis lényeket a címadásban vagy autonómiával ruházza fel (*Cím nélkül*, 1963 körül, ld. 7. kép), vagy éppen személyes-lírai kontextusba helyezi (*Levél anyámhoz*, 1967, ld. 8. kép). Hoppál „etno-art”-jának talán legmarkánsabb darabja a *Szuszék avagy lélekörző szekrény* (1966, 9. kép), melynek motívumai akár a kőkorszakig is visszavezethetők (lásd



5. kép *Nascita*. 1964



6. kép *Fuga*. 1965–66



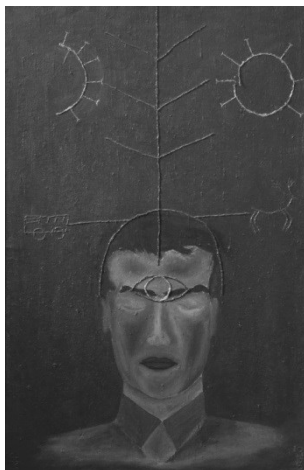
7. kép *Cím nélkül*. 1963 körül



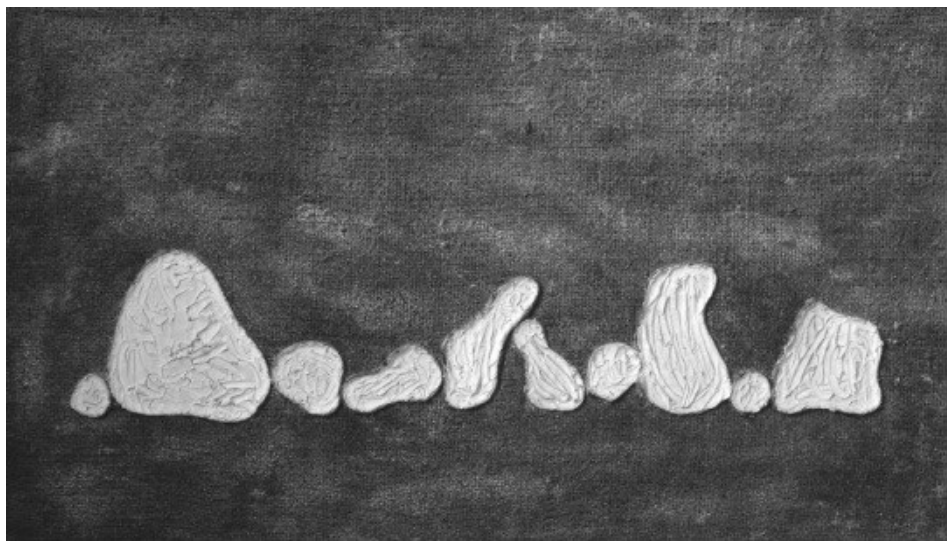
8. kép *Levél Anyámhoz*. 1967



9. kép *Szuszék avagy lélekőrző szekrény*. 1966



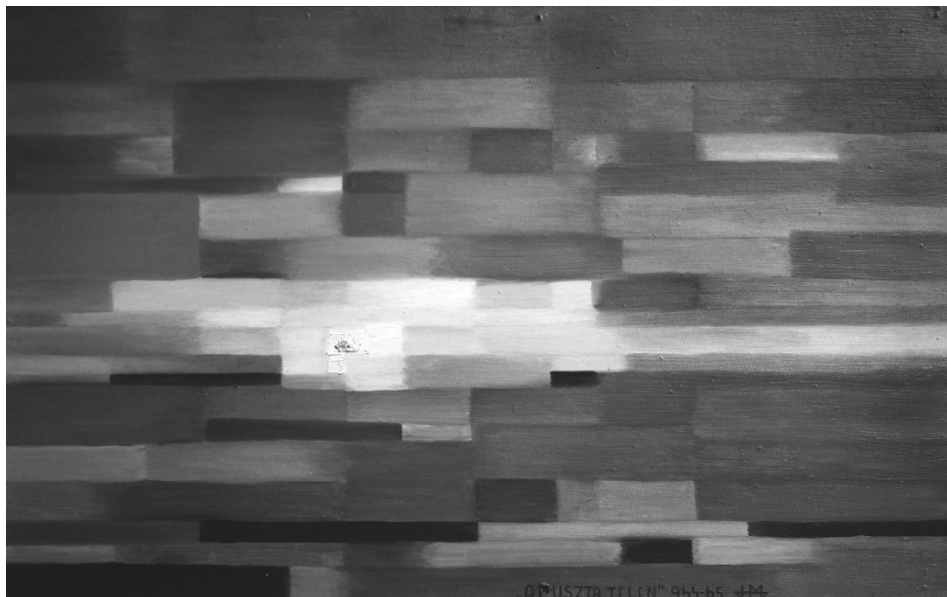
10. kép *Bucz Hunor*. 1966



11. kép *Zen-buddhista kőkert*, 1968

K. Csilléry Klára kutatásait), vagy a Hoppál számára is kedves sámánisztikus motívumokig: égis erő fáig, pálcikafiguráig. *Bucz Hunor* portréja (1966, 10. kép) további ezoterikus motívumokkal gazdagodik: a lecsukott szemű arc homlokán egy harmadik szem jelenik meg, fején egy sziklarajzszerű szarvas vonul át. Itt említeném meg, hogy az ilyen képek tartoznak leginkább azoknak a kutatásoknak a körébe, melyekben Hoppál munkatársai a kiváló rajzoló és animációs filmes Jankovics Marcell, az illusztrátor Nagy András és a festő-ornitológus televíziós személyiség: Szemadám György (lásd: *Jelképtár*. Budapest, Helikon Kiadó 1990.).

Ennek a rövid impresszív vázlatnak nem feladata, hogy találgassa, mi lett volna ha Hoppál Mihály megmarad festőnek. Vagy: fog-e még ecsetet vagy tollat a kezébe? Azon viszont érdemes lenne eltűnődni, nem lenne-e méltó a 75 éves Tanár Úr/Mester „Összes Műveit” egy karcsú, de reprezentatív albumba rendezni és azon elgondolkodni, milyen méltó közgyűjteményben láthassa őket a közönség.<sup>1</sup>



12. kép *A puszta télen*. 1964–1965

---

<sup>1</sup> Hoppál Mihály festményeiről a reprodukciókat Bognár Szilvia készítette.

## Látogatás egy nomád téli szálláson Tuvában

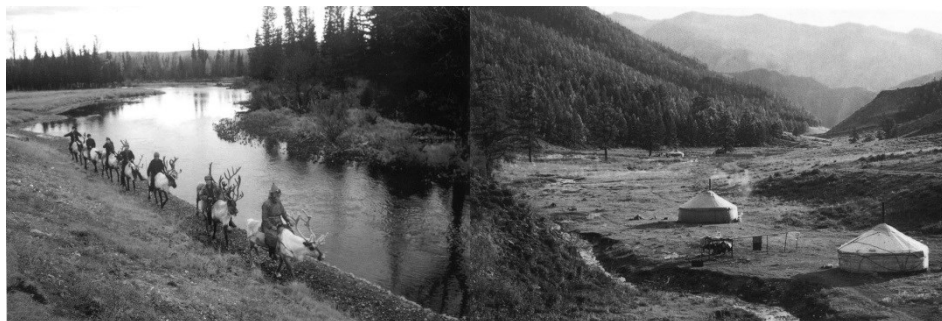
A tőlünk nagyjából légvonalban 5600 km-re lévő Tuva a Jenyiszej forrásvidékén fekszik, a Szaján-hegység magasba törő óriási hegyei közt, az orosz-mongol határnál. Területe 168 608 km<sup>2</sup>, lakóinak száma 305 400. Az őslakosságot a török nyelvek egyik különös változatát beszélő tuvák alkotják, akik a népesség 64 %-át teszik ki, míg az oroszok aránya 32 %. Az oroszok részaránya az utóbbi években csökkent, ám a tuvai nyelv országon belüli presztízse így is elég alacsony. Középkori történelmüket mongol alattvalóként élték meg, majd kínai korszak következett. 1917 után önálló államot alkottak, még ha függetlenségüket erősen befolyásolta is az igen erős szovjet gyámkodás. Végül 1944-ben (amikor a Szovjetunió már számolt a Japán elleni támadással), Sztálin magához hívatta a tuvai elnököt a Kremlbe. Közölte vele, hogy eljutott hozzá Tuva népének az a hő óhaja, hogy csatlakozni akar a szovjet népek nagy családjához. Ezért át is adta neki az előre elkészített csatlakozási kérelmet, s teljes 15 percet adott számára, hogy azt tanulmányozza át, amennyiben egyetért vele, írja is alá. Természetes, hogy az elnök egyetértett. Később Tuva autonóm köztársaság lett.

E terület népességének többsége a nomadizmus kialakulása óta – tehát közel két évezrede – nomád állattartó volt. Ezen a tájon volt egy nagy korai nomád birodalom központja, amely uralkodóinak síremlékét Arzsan falu mellett tárták fel a régészek a múlt század 70-es éveiben, illetve az ezredforduló után. Az elsőt teljesen kirabolták, csak a 170 m átmérőjű halomsír alatti, fenyőfából ácsolt sírkamrák maradtak meg épen, közülük a legnagyobbban az egykori fejedelem nyugodott, a kisebb kamrákban szolgái, a többiben pedig 160 harci mén követte a halálba a nagyhatalmú uralkodót. A fák évgyűrűire alapozó dendrokronológia módszerével meglehetősen pontosan lehetett e temetkezést a Kr. e. 9–8. század fordulójára keltezni. Az innen nem messze lévő második temetkezés leggazdagabb sírját szerencsére nem sikerült megtalálniuk az egykori sírablóknak. Előkerült a fejedelmi pár csodálatos gazdagságú sírkamrája a korai nomád művészet pompás emlékeivel. Az itt talált leletek azóta is régészeti világszenzációnak számítanak. Kora ennek is jól ismert: a Kr. e. 7. század második felére tehető.<sup>1</sup>

\* A szerző régész és történész, a Magyar Nemzeti Múzeum címzetes főigazgatója. Kapcsolatfelvétel: istvan.fodor@t-email.hu

<sup>1</sup> Grjaznov 1980.; Piotrovskij 2004.; Čugunov – Partinger – Nagler 2010.; Fodor 2007.; 2009.

Tuvában azonban nemcsak a lovas nomadizmus terjedt el egykor, hanem a réntartás is, főként Tuva keleti részén a tajga övezetében. Vajnstejn szerint a mára már kihalt szajáni szamojédok honosították itt meg e gazdálkodási módot a Krisztus születése körüli időben.<sup>2</sup> (1. kép.) Napjainkra már alig van hírmondója ennek a gazdálkodásnak, de a jóval ősbibb lovas nomád életmódot sem kutatjuk már élő valóságában. A nomád legeltetés régi, szabályos rendszere múltta változott, nem csupán Tuvában, hanem szerte Dél-Szibériában. Az Altájban még van néhány közösség, amely állatait a régi rend szerint legelteti, de ezek száma is elenyésző. Amikor 2008 nyarán Tuvában részt vettem a porbabszini 9. századi ujjur erőd régészeti feltárásán, meg kellett tennünk az orosz katonai csapatszállító UAZ gépkocsikon egy igencsak gyötrelmes utazást a Szajánon keresztül. Állatokat legeltető közösségekkel nem is találkoztunk. A magashegyi nyári szállás szép felvétele tehát nem ekkor készült, inkább csak a múltra emlékeztet (2. kép). Láttuk viszont a téli szállások nyomait őrző temetőket, az utak melletti szent helyeket, az *obo*-kat, ahol az utasok ma is megállnak, pénzt, élelmet vagy más tárgyakat tesznek a kövekre. Az ásatások környékén ugyan láttam még állatokat legeltető pásztorokat, akik legeltettek, de ők sem a régi csapásokat járták már.



1. kép Rénpásztorok vonulnak a folyóparton      2. kép A nomád nyári szállás idilli képe

A régi, hagyományos tuvai nomád gazdálkodás teljességre törekvő elemzését Sz. I. Vajnstein 1972-es monográfiájában találjuk.<sup>3</sup>

A tuvai hagyományos gazdálkodást hegyi nomadizmusnak szokás nevezni, szemben a síkvidéki nomadizmussal, amelyre az a jellemző, hogy az állatok mozgatása a délen fekvő téli és az északabbra lévő nyári szállás közti útvonalon történik. E legeltető út hossza a földrajzi és klimatikus körülményektől függ elsősorban, lehet 20–40 km, de meghaladhatja az ezer km-t is.<sup>4</sup> A hegyvidéki nomádok ennél rövidebb utakat tesznek meg, kisebb állatállománnyal 25–30,

<sup>2</sup> Vajnstein 1972. 125; Weinshtein 2005. 88–100.

<sup>3</sup> Vahnstejn 1972., az életmód részletesebb rajzával: Vahnstejn 1991., magas színvonalú ismeretterjesztő munkája német nyelven: Weinshtein 2005.

<sup>4</sup> Rudenko 1969.; Markov 2010.



nagyobbal 50–60 km-t. Csak egy állandó szálláshelyük volt, a téli szállás, amelyet a hegyoldalak szélvédett helyein, az erdők közelében ütöttek fel, a téli legelőkötől valamivel lejjebb. (E legelők olyan helyeken terültek el, ahonnan a szél elhordta a havat.) Állandó lakóépületeik azonban itt sem voltak. Nemezsátrakban laktak itt is, a sátrak ajtaját a felkelő nap irányába tájtolták.

A legeltetés aalok (=aulok, nomád falvak) szerint történt, a szegény és gazdag családok általában együtt legeltettek. A téli legelők és téli szállások is általában az ő tulajdonukban voltak. Előfordult azonban, hogy a gazdag családoknak két téli szállást is birtokoltak. Az állatállomány nagy részét a juhok és a lovak tették ki, ezt követte a szarvasmarha, a jak és a teve.<sup>5</sup> 4-5 gazdaság (család) legeltetett együtt, akik egy aalhoz tartoztak. Általában 3-4 legelőutat tettek meg évente s ugyanennyi legelőjük és szállásuk is volt (téli, tavaszi, nyári és őszi). A téli szállás a hegyoldalakban, a tavaszi és őszi a völgyekben, a nyári pedig a magashegyi legelőknél, a folyók és patakok partján terült el.

Azok a közösségek, amelyek földet is műveltek, a vetés időpontját a téli szállásról a tavaszra való vonulásra időzítették, a betakarítást pedig a nyári szállásról az őszire való átköltözés idejére.

Ritkán ugyan, de előfordult (főként Tuva nyugati részén), hogy egyes közösségek szinte egész évben mozogtak állataikkal s a téli szállásokon is csak keveset időztek. Ezek nem hoztak létre nemzetségi vagy családi temetőket a téli szállásokon. A többség azonban – mint a nomádok általában – a téli szállásokon temették el halottaikat.<sup>6</sup>

2011 februárjában Csorba László, a Nemzeti Múzeum akkori főigazgatója, Hoppál Mihály a Néprajzi Intézet igazgatója s e sorok írója Tuvába utazott. Célunk az volt, hogy megállapodást kössünk Kizilben a Tuvai Nemzeti Múzeummal és főhatóságával az említett, mesés gazdagságú második arzsani halomsír leleteinek bemutatásáról a Magyar Nemzeti Múzeumban. Február 18-tól 22-ig tartózkodtunk a tuvai fővárosban, ahol ilyenkor a hőmérő általában mínusz 20-30 fokot mutat, gyakorta igencsak erős szél kíséretében. A kiállítási anyagot felmértük, összeállítottuk, hoztunk volna sámányűjteményt is. A miniszterrel mindent aláírtunk a kiállításból mégse lett semmi. Az ilyenfajta megállapodások arrafelé nem ritkák.

Élményekben azonban nem szűköltünk. A tuvai múzeum igazgatója meghívott bennünket a fővárostól nem messze lévő birtokára, ahol még nagyjából a régi nomád módon tartják állataikat. Sajnos, ezen a látogatáson éppen néprajzos barátunk, Hoppál Mihály nem tudott velünk tartani, mert még az indulás előtt itthon úgy megfázott, hogy abból kellett magát a szállodában kikúrálni.

---

<sup>5</sup> Érdekes és ritka jelenség, hogy arra is akad példa Tuvában, hogy a lovat a temetési rítusban néha tevével helyettesítették. Ilyen az ajmirligi 9–12. századra keltezett sír. Ld. Ovcsinnnyikova 1974. 214. – A régi tuvai temetőkről ld. Potapov 1960–1970.

<sup>6</sup> Vajnstein 1972. 57–73.

Így hát Csorba Lászlóval ketten ültünk csak be az igazgatói autóba és tettük meg a fagyos hótól ragyogó utat. Útközben megálltunk a tuvai pásztor szobránál, amely a ma már eltűnőben lévő ősi mesterség emlékét örökíti meg (3. kép).

Megérkeztünk a téli szállásra, ahol egy 3x4 méteres kis fehérre meszelt épület szolgált pásztorlakként (4. kép), mellette két állatkarám állt. Az egyik a juhok számára (5–6. kép).

Ennek mintegy 10x6 méteres nyitott része, és egy valamivel kisebb belső része volt, amelyet a domb alá vájtak, így a föld tartotta a melegen<sup>7</sup> (7. kép).



3. kép *A tuvai pásztor szobra a pusztában*



4. kép *Pásztorlakás a téli szálláson*



5. kép *A juhok karámja*



6. kép *A juhkarám*



7. kép *A földdel fedett juhakol*

<sup>7</sup> Hasonló építmények, amelyeknek falat földdel hányták körül, előfordultak a régi téli szállásokon is. Ld. Vajnstein 1991. 34.

Vendéglátóink ezt is megmutatták nekünk, igaz, amikor ajtaját kitárták, visszahőköltük az erős trágyaszagtól. A pásztorlak másik oldalán, attól kissé hátrább a szarvasmarhák és az egyetlen teve karámja helyezkedett el (8. kép.). Éppen ottlétünk alatt hajtott egy pásztor a legelőről 8-10 tehenet, amelyeket egy közeli erdős helyen legeltetett.



8. kép *A szarvasmarha és tevekarám*

Vendéglátóink, persze felkészültek fogadásunkra, ami természetesen egy juh életébe került. Magam korábban már jártam ilyen vendégségben. A birkát egy nagy üstben főzik meg s érdekes módon só nélkül. Ezután a húsléből kivesznek egy kis üstszerű edénybe vagy két litert, s azt nagyon megsózzák. Amikor a házigazda egy jókora darab húst leszel a vendégnek, amit úgy illik megenni, hogy a húsdarab végét belemártja a sós vízbe, majd szájába veszi és a szája előtt a falatot egy éles késsel elvágja. Nos, eddig itt is rendben lett volna a dolog, csakhogy ez a hús nem volt megfőve. A szívós rágógumira emlékeztető masszát rágsáltuk vitézül, néhány gombócot le is nyeltünk, de a helyzet egyre kínosabbá kezdett válni, nem tudtuk, mi lesz ezekből a szilaj gombócokból majd a gyomrunkban. Legnagyobb csodálkozásunkra a fiatal házigazda egyre-másra tömte magába a nemes táplálékot, annak ellenére, hogy foga alig volt. És ekkor jött a megváltás. Éreztem, hogy az asztal alatt a lábamhoz dörgölődzik valami eléggé nagyméretű szőrös állat. Lenéztem, s láttam, hogy egy nagy szibériai egérvadász jött oda hozzám. Nem haboztam. A régóta rágsált kemény húsmasszát egy óvatlan pillanatban kivettem a számból és ledobtam a macskának. És most már aggodalom nélkül elfogadtam a gazda kínálását, tudtam, az újabb

gombócnak is lesz gazdája. Közben egy másik érdeklődő cica is társult az előzőhöz. Amikor a mellettem kényszerűen rágcsló Csorba László barátom azt kérdezte tőlem, nem leszünk-e betegek a főtlen húsgalacsinoktól, őt is beavattam a megoldás rejtelseibe. Helyreállt tehát a vendéglátás szokásos rendje. Mi jó étvágyú vendégeknek bizonyultunk, a macskák pedig degeszre ették magukat. Közben eszmét cseréltünk a fiatal főpástorral a tuvai mezőgazdaságról, aktuális politikai vicceket meséltünk egymásnak, s időnként egy-egy pohár vodkával erősítettük egymás egészségét és barátságunkat.



9. kép Búcsú a szállástól. Balról jobbra: Viktor Csiszgit, a Tuvai Nemzeti Múzeum igazgatója feleségével, a főpástor és szakácsművész kedvenc kutyájával, e sorok írója, Csorba László főigazgató

Ilyen vidáman telt el a szállásvizit, amit közös fényképpel koronáztunk meg (9. kép.). A nemrég nálunk járt orosz turkológus barátomtól tudtam meg, hogy mára már ezeknek a nosztalgiából fennmarasztott szállásoknak is végük. A gazdagok ott is egyre gazdagabbak lettek azóta, a szegények meg egyre szegényebbek. Az előbbieket pedig kézhez vették az utóbbiak vagyonkáját. Mára már csak újonnan alakult nagybirtokok vannak, megépült Tuvában az első vasút is, hogy legyen mivel az ásványi kincseket külföldre vinni. A szegények vodkát is kevesebbek isznak már, erősebb annál a szintetikus kábítószer. Meg jóval ártalmasabb is.

## Irodalom

- Čugunov, K. V. – Parzinger, H. – Nagler, A.  
2010 *Der skythenzeitliche Fürstengraban Aržan 2 in Tuva*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
- Fodor István  
2007 Szkíta fejedelmi sírok. (Kincses sírkamrák Ázsia szívében.) *História* XXIX. 3. sz. 24–27.  
2009 Nomád népek – nomád birodalmak. In: Fodor, I. – Tóth, Cs. (szerk.): *Szkíta aranykincsek*. Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum, 11–26.
- Grjaznov, M. P.  
1980 *Aržsan. Carszkij kurgan ranneszkijszkogo vremeni*. Leningrad: Nauka
- Markov, G. E.  
2010 *Kocsevniki Azii*. 2. kiad. Moszkva: Kraszand
- Ovsinnikova, B. B.  
1974 Issledovanie srednyevkovih pogrebenij na mogilnyike Ajmarlig. In: Ribakov, B. A. (red.): *Arheologiceszkie otkritija 1973 goda*. Moszkva: Nauka
- Piotrovskij, M. B. (red.)  
2004 *Aržsan. Isztocsnyik v Doline carej*. Sankt-Peterbug: Gosz. Ermitazs
- Potapov, L. P. (red.)  
1960–1970 *Trudi Tuvinszkaj kompleksnoj arheologo-etnograficeszkaj ekzpedicii I–III*. Moszkva–Leningrad: Nauka
- Rudenko, S. I.  
1969 Studien über das Nomadentum. In: Földes, L. (Hrsg.): *Viehwirtschaft und Hirtenkultur*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 15–26.
- Vajnstejn, Sz. I. (Weinshtein, S. I.)  
1972 *Isztoriceszkaja etnografija tuvincev*. Moszkva: Nauka  
1991 *Mir kocsevnikov centra Azii*. Moszkva: Nauka  
2005 *Geheimnisvolles Tuwa*. Oststeinbek: Alouette Verlag.



## Kutatóutakon Hoppál Mihállyal

1990-ben a Magyar Televízió néprajzi dokumentumfilmet forgatott az Amerikai Egyesült Államokban élő magyarokról. *B. Révész László* rendező kollégámmal készítettünk felvételeket *Hoppál Mihály* helyszíni munkájáról, aki később így írt erről: „*A terepmunka során különlegesen fontos, hogy jól ismerjük egymás gondolkodását, és ezt a korábbi forgatások és a hosszú repülőutak jól elősegítették, így a forgatás során fél szavakból is értettük egymást. Továbbá az is alapvető a terepmunka során, hogy a helyiekkel, azokkal, akiket kutatunk, vagy megörökítettünk, és akik segítenek, azokkal jó együttműködés alakuljon ki. Ez azt jelenti, hogy csinálhatunk bármilyen jó tervet, forgatókönyvet a filmezéshez, a helyszínen talált események, tények, cselekvések átírják a felvételek rendjét. Legyen tehát bármennyire is tudományos megalapozva a kutatás, ott a helyszínen reflektálni kell a történésekre*”<sup>1</sup>

Igen hamar sikerült egymásra hangolódnunk, kis idő múlva már szavak nélkül is értettük egymást, könnyen át tudtam venni Mihály szemléletét és gondolkodásmódját, ami elősegítette a történésekre való improvizatív reflektálás megfelelő módját.

Így aztán, amikor Mihály szólt, hogy megyünk Szibériába, nagyon örültem, és az volt az első dolgom, hogy a néprajztudóst kifaggassam a sámánokról, ami sokkal izgalmasabb volt számomra, mint az amerikai magyarok. Leginkább az fogott meg, amikor elmondta, hogy a sámán közvetítő az ember és



1. kép. *A Magyarok Amerikában forgatócsoportja. Balról jobbra: Hoppál Mihály, Nádorfi Lajos, B. Révész László, 1990*

\* A szerző operatőr, fotóművész. E-mail: [nadorfi@t-online.hu](mailto:nadorfi@t-online.hu).

<sup>1</sup> Hoppál–Nádorfi 2015. 8–9.

a szellemvilág között, és ezt megváltozott tudatállapotban teszi. Ez az az állapot, amelyben kiszélesedik az érzékelésünk, kinyílnak azok a kapuk, amelyek a másik világokba vezetnek.



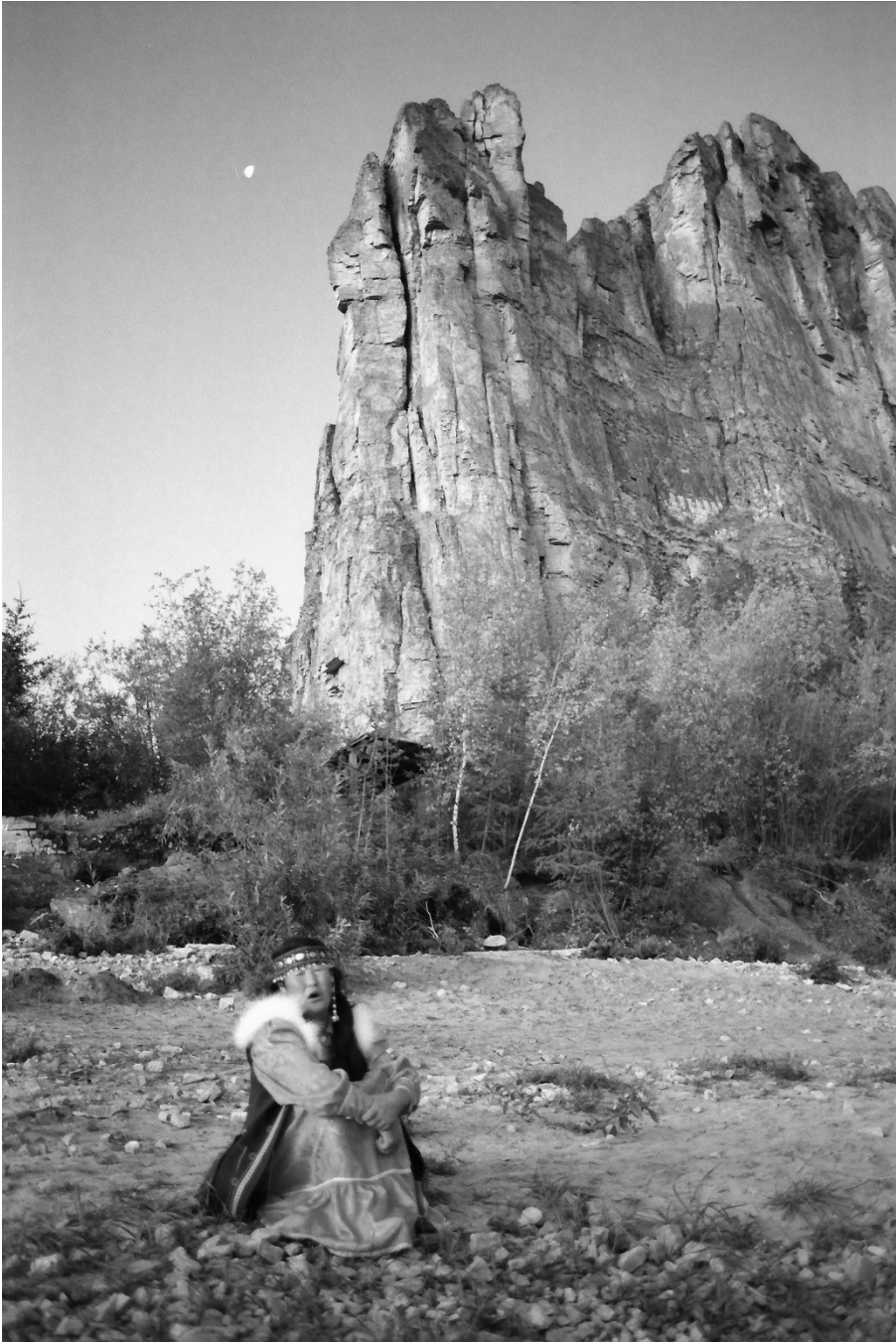
↑ 3. kép Jobbra: *Ocsur ool sámán dobol a szent forrás (arzsan) vizénél*

← 2. kép *Oorszak Dugar-Szürün Ocsur ool tuvai sámán*

4. kép *Ocsur ool tuvai sámán szertartása a szibériai erdőben rejtőző sámánfánál. Tuva, 1996* ↓







*5. kép Sámánszikla. Jakutia, a Léna-folyó partján, 1992*



6. kép *Sámánkő, 1. Jakutia, 1992*



7. kép *Sámánkő, 2. Jakutia, 1992*



8. kép *Ahol a sámánok születnek – sámánok földjén Jakutiában, 1992*

Ez nagyon érdekes, nagyon izgalmas, de hogy fogom én ezt filmen megjeleníteni? Óriási felelősség a sámánságot hitelesen ábrázolni. Hogyan fogják ezt a

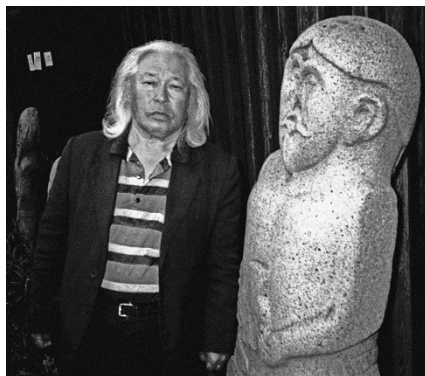
nézők megérteni, befogadni, elfogadni? Ugyanakkor nagyon kényes téma is, különösen a vallásos emberek esetében. Hogyan fogjuk megértetni az emberekkel, hogy a megváltozott tudatállapot nem csak bódulatot, részegséget, vagy elmebajt jelent, hogy sámáni képességeivel, örökletes tudásával, az általa ismert ősi szertartásokkal valóban segítséget tud nyújtani embertársainak lelki problémáik és testi bajaik orvoslásában?

A. P. Elkin ausztrál antropológus szerint „a bennszülött gyógyító emberek messze nem szélhámosok, sarlatánok, vagy tudatlanok. Tudósok ők, akik a legtöbb felnőttet felülmúlóan ismerik az életem túli titkokat olyan szinten, ami figyelmet, szellemi gyakorlást, bátorságot és állhatatosságot kíván. Gyakran kimagasló személyiséggel rendelkeznek, s méltán örvendenek nagy tiszteletnek, óriási társadalmi jelentőséggel bírnak, és a közösség lelki egészsége nagyban függ az ő erejükbe vetett bizalomtól. A nekik tulajdonított különféle szellemi erőket semmi esetre sem szabad primitív mágiaként, vagy szemfényvesztésként könnyedén elutasítani, hiszen közülük sokan kimondottan az emberi tudat működésére szakosodtak: a tudatnak a testre, és a tudatnak a tudatra gyakorolt hatásával foglalkoznak”.<sup>2</sup>

Világossá vált számomra, hogy meglévő emberi tudás, ha göggel párosul, akadályt jelenthet a további, az igazi tudás megszerzésében. Vagyis ha meg szeretném örökíteni a sámánok sajátos tudományát, akkor a forgatásokon kellő alázattal, tisztelettel, szerényen és nagyon nyitottan, érdeklődve kell a felvételeket készítenem. Ha nincs bennem feltétel nélküli elfogadás és előítéleteim vannak, akkor nincs esélyem a tudás megszerzésére.

Óriási szerencsénk volt, hogy 1992-ben jó időben voltunk jó helyen.

Jakutskban és környékén forgathattunk, ami nemcsak azért volt számomra óriási élmény, mert először jártam Szibériában, hanem mert szinte a kamerám előtt született újjá a sámánság. A társadalmi-politikai átalakulás magával hozta azt is, hogy felszabadították a sámánságot az évszázados tiltás alól. Végre már szabadon lehetett sámán-tevékenységet folytatni, szertartásokat végezni, gyógyítani. Megszűnt a feljelentési kötelezettség, már nem küldték Gulágra, börtönbe azokat, akik sámánszertartásokon részt vettek. A jakutskzi színházban a sámánok születését, beavatását, gyógyító tevékenységét bemutató színdarabot játszottak. Izzott a levegő, amikor 9 sámán dobolt a színpadon.



9. kép Mongus B. Kenin-Lopszan, a tuvai samанизmus kutatója. Kizil, 1996

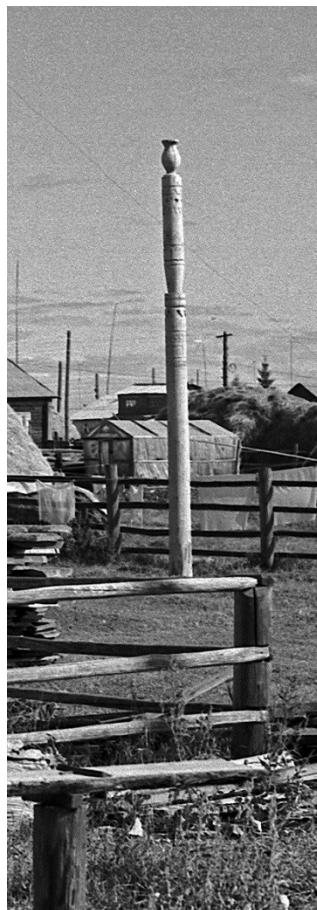
<sup>2</sup> Idézi Harner 1997. 15.



10. kép *Egy kilencvenkét éves otohut (gyógyító asszony) Nömögü faluban. Jakutia, 1992*



11. kép *Lókötöző oszlopok Nömögü faluban. Jakutia, 1992*



12. kép *Új lókötöző oszlop*

Elvittek minket vidékre, egy Nömögü nevű faluba, ahol frissen faragott lókötő-oszlopokat, sámánfát, sámánkövet és egy kilencvenkét éves javas asszony (szaha nyelven: otohut) gyógyító szertartását fényképezhettem. A Léna-folyó partján monumentális sámánzikla tövében, sámánfa előtt imádkozó nőkről, a víz által partra sodort gyökérből táncoló sámánt faragó öregemberről készíthettem felvételeket. Eufórikus hangulatban örökítettem meg a lenyűgöző szépségű tájat, ahol a sámának születtek.

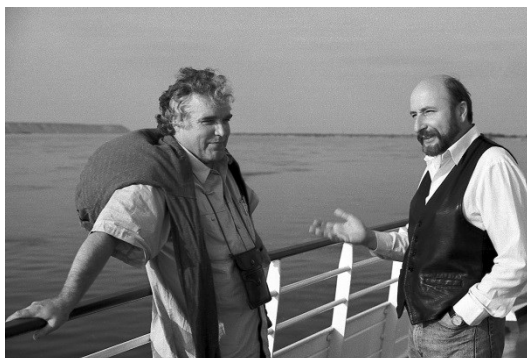
De ez még mind nem volt elég, hiszen az emberek, akikkel találkoztunk, amint meghallották *Diószegi Vilmos* nevét, azonnal mosoly derült az arcokra, kinyíltak a szívek és a kapuk előttünk. Sokan emlékeztek még a néhai kutatóra, különösen az egykori munkatársai.



13. kép Extázis – sámánok a Bajkál-tó partján. Burjátia, 1996



14. kép Sámánkutatók egymás közt:  
Daniel Kister és (háttal) Hoppál  
Mihály. Dél-Korea, 1995



15. kép Sámánkutatók egymás közt 2.: Juha  
Pentikäinen és Hoppál Mihály a Léna folyón  
hajózva. Jakutia, 1992

Nagy büszkeséggel tölt el, hogy néhány évvel később Tuvában már akkor is ez történt, amikor Hoppál Mihályt meglátták. *Ocsur ool Dugarszürün*, a sámán, őszinte szeretettel fogadott minket, széles mosollyal ölelte át a rég nem látott néprajzkutatót. A tuvai sámánszövetség megalapítója, *Mongus Kenin-Lopszan* sugárzó arccal, jelentőséggel hangsúlyozva a szavakat, köszöntötte Mihályt: – Prafjesszor Daktar Hoppál!

Én meg szemérmesen lubickoltam a Mihályt körülvevő tisztelet és szeretet sugárözönében, a sámánok világában.

Hogy aztán sikerült-e a fotóimon<sup>3</sup> és a filmjeinkben mindezt jól érzékelhetően megjeleníteni, átadni, azt döntsék el a kedves nézők!

### Irodalom

Harner, Michael

1997 *A sámán útja*. Budapest: Édesvíz Kiadó.

Hoppál Mihály

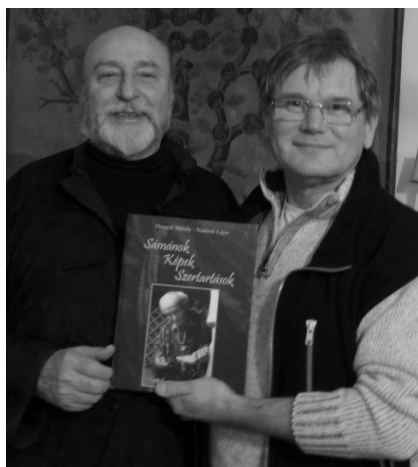
1994 *Sámánok – Lelkek és jelképek*. Budapest: Helikon Kiadó.

2013 *A sámánság újjászületése* Budapest: Balassi Kiadó.

2015 *Hoppál Mihály munkássága*. Budapest: Európai Folklór Intézet.

Hoppál Mihály – Nádorfi Lajos

2015 *Sámánok, képek, szertartások* Budapest: MindenKép Kiadó.



16. kép Szerzőtársként, Hoppál Mihállyal.  
Haider Edit felvétele, 2015

### Filmográfia

1991 *Magyarok Amerikában. Egy emigráns közösség élete*. (5x35') video. I–V. rész. Rendezte: Hoppál Mihály és B. Révész László. Operatőr: Nádorfi Lajos.

1993 *Sámánok földjén*. (Yakutia, Sakha Köztársaság) (54') video. Rendezte: Hoppál Mihály és Nádorfi Lajos. Operatőr: Nádorfi Lajos.

1994 *Sámánok: régen és ma*. (I–II. rész) (35'+45') video. Írta és rendezte: Hoppál Mihály. Operatőr: Nádorfi Lajos. Montázs: Kovács Béla.

1995 *Soós Jóska, a sámánfestő*. (36') video. (Belgiumban élő magyar sámánfestő portréja.) Rendezte: Hoppál Mihály. Operatőr: Nádorfi Lajos. Vágó: Kovács Béla. Gyártásvezető: Aranyosi Éva

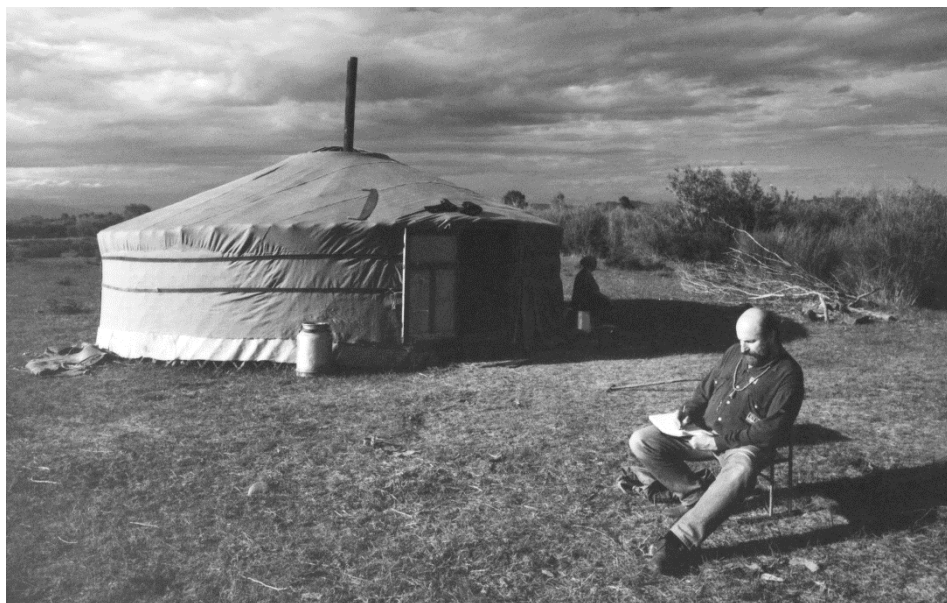
1995 *Visontai változások*. (39') Író, rendező, szakértő: Hoppál Mihály; operatőr: Nádorfi Lajos; gyártásvezető: Aranyosi Éva.

---

<sup>3</sup> Ld.: Hoppál 1994.; Hoppál–Nádorfi 2015.



- 1996 *Négy nemzet sámánjai.* (42') Vizuális jegyzetek. Rendezte: Hoppál Mihály. Operatőr: Hoppál Mihály, Nádorfi Lajos, Juha Pentikäinen.
- 1997 *Burját áldozati ünnep.* (38') video. (Állatáldozat a Bajkál partján.) Néprajzi szakértő és rendező: Hoppál Mihály. Operatőr: Nádorfi Lajos. Vágó: Németh Piros. Gyártásvezető: Aranyosi Éva.
- 1997 *Shamanic Initiation in Korea.* (45') video. (Képek egy koreai sámán beavatási szertartásból) Rendezte: Hoppál Mihály. Operatőr: Nádorfi Lajos.
- 1998 *A sámánkutató.* (45') video. (Néprajzi dokumentumfilm Diószegi Vilmos emlékére). Néprajzi szakértő és rendező: Hoppál Mihály. Operatőr: Nádorfi Lajos.
- 1998 *Széki keresztelő.* (50') video. (Zsoldos Imola keresztelője 1997. ápr. 4-én. Szék, Kolozs megye, Románia) Szerkesztő-rendező: Hoppál Mihály. Operatőr: Nádorfi Lajos.
- 1999 *Gyógyító dobok.* (42') video. (Néprajzi dokumentumfilm a tuvai samanimusról.) Néprajzi szakértő és rendező: Hoppál Mihály. Operatőr: Nádorfi Lajos. Vágó: Németh Piros. ) Gyártásvezető: Aranyosi Éva.
- 2000 *Távoli utakon.* (22') (Baráthosi-Balogh Benedek nyomában) video. Rendező-szerkesztő: Hoppál Mihály. Vágó: Németh Piros. Operatőr: Nádorfi Lajos és Juha Pentikäinen (1996) Gyártásvezető: Aranyosi Éva.



17. kép Hoppál Mihály Szibériában. Tuva, 1996





## Tartalom

### *Sámánok nyomában*

Frecska Ede – Kovács Attila – Jeges Balázs – Gajdos Ágoston: Nonlokalitás és a sámáni tudatállapot .....	9
Szatmári Botond: A sámánság 20. századi paradigmaváltása .....	33
Bognár Szilvia: A Regös rögös útja. „Regös” Sziránszki József regös-énekmondó tevékenységéről .....	41
Voigt Vilmos: A kétszáz évre elrejtett Tátos .....	63

### *Vallás, tudomány, vallástudomány*

Mezei Balázs: Új utak a vallástudományban .....	73
Kovács Ábrahám: Vetélytársak, vagy egymást kiegészítő részvalóságok: eltérő vallásfogalmak elméleti alapjai a liberális és a hagyományos protestáns teológiában .....	95

### *Hősök a hagyományban*

Arató György: Markó és a Sárge Kalmár – megjegyzések egy ritka bolgár hősenek-típusról .....	111
Magyar Zoltán: Sárkányölő hősök .....	129

### *Hiedelmek jóról, rosszról*

Birtalan Ágnes: „Rossz madár” ( <i>muu šubuun</i> ) – a burját hiedelmek vámpírja .....	155
Dallos Edina: A jó (szent) a pogány csuvasoknál .....	165

### *Török kapcsolatok*

Sipos János: Törökségi és finnugor rétegek a magyar népzeneben .....	175
Tasnádi Edit: Arany János török kapcsolódásai .....	189

### *Korok, jelek, kultúrák*

Balázs Géza: Az elveszett paradicsom .....	201
Lengyel Ágnes: Álom, hit és fantázia a gyógyítás történetében: Aszklépiosztól a „szellemsebészet”-ig .....	209
Limbacher Gábor: A Fény Fiai. Világosság és Nap létforrásként való megjelenése katolikus egyházi szövegekben és a népi kultúrában .....	221
Szulovszky János: Búcsú a népművésztől .....	239

### *Memento*

Szabados György: Hagyomány, emlékezet és kritika a korai magyar történetírásban .....	259
Sárközi Ildikó Gyöngyvér: A felejtés hatalma. Az őskultusz identitásformáló ereje és a kínai sibék .....	275
Veres Péter: „...nincs ember – nincs probléma...” Az asszír módszer kommunista gyakorlata .....	285

### *Hoppál Mihály nyomában*

Bolvári-Takács Gábor: Néprajzi témájú írások a <i>Zempléni Múzsában</i> .....	311
Beke László: Múteremlátogatás mint nosztalgia. Szellemi körkép, benne Hoppál Mihály festészete .....	315
Fodor István: Látogatás egy nomád téli szálláson Tuvában .....	321
Nádorfi Lajos: Kutatóutakon Hoppál Mihállyal .....	329
Tartalom .....	339