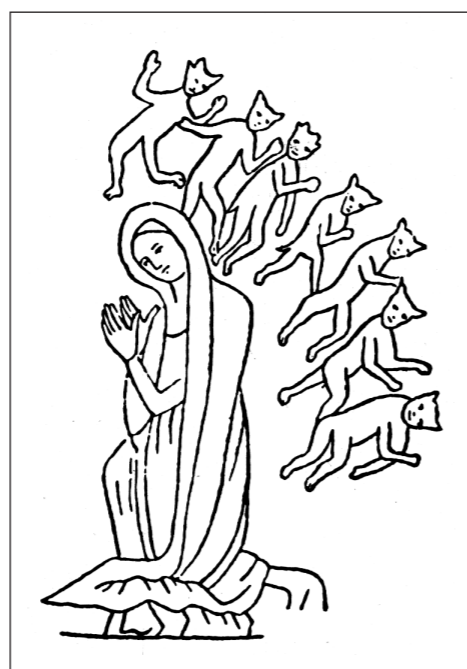
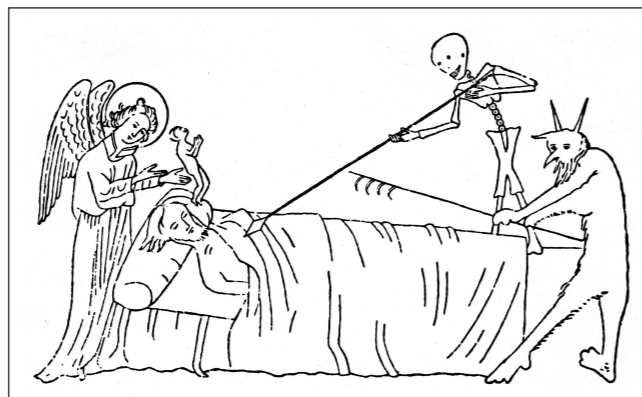


4300 Ft



BALASSI KIADÓ 

TEST, LÉLEK, SZELLEMEK
ÉS TERMÉSZETFELLETI KOMMUNIKÁCIÓ



TEST, LÉLEK,
SZELLEMEK ÉS
TERMÉSZETFELLETI
KOMMUNIKÁCIÓ

TANULMÁNYOK
A TRANSCENDENS RŐL VIII.



TEST, LÉLEK, SZELLEMEK
ÉS TERMÉSZETFELETTI KOMMUNIKÁCIÓ

*Vallásétnológiai fogalmak
tudományközi megközelítésben*





TANULMÁNYOK A TRANSZCENDENSÉRŐL VIII.

- I. Eksztázis, álm, látomás
- II. Lélek, halál, túlvilág
- III. Mikrokozmosz – makrokozmosz
- IV. Áldás és átok, csoda és boszorkányság
- V. Maszk, átváltozás, beavatás
- VI. Démonok, látók, szentek
- VII. Mágikus és szakrális medicina





Test, lélek, szellemek és természetfeletti kommunikáció

*Vallássetnológiai fogalmak
tudományközi megközelítésben*

Szerkesztette
PÓCS ÉVA



Balassi Kiadó, Budapest





Készült a Pécsi Tudományegyetem Néprajz és Antropológia Tanszékén
a „Népi vallás, néphit és vallásos folklór, 16–21. század” című,
78253 számú OTKA-program keretében

Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről,
az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214. számú
támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült

A könyv kiadását támogatta

OTKA

a PUB-K 111110 számú pályázat keretében

nka

Nemzeti Kulturális Alap

A címlapon

Részlet a 16. századi St. Mary-templom festett mennyezetéről, Grandtully, Perthshire,
Skócia. Lizanne Henderson felvétele

A *Vampire Lovers* című film plakátja, 1970

A borító hátoldalán

Angyal és ördög viaskodnak a haldokló lelkéért
14. századi angol kézirat miniatúrája nyomán

A halott lelkét a pokolba viszik az ördögök. Falfestmény rajza, Bagnot, 15. század

Megszállott nő imája révén megszabadul a hét halálos bűn démonaitól
13. századi angol kézirat biblia miniatúrája nyomán

© Szerkesztő, 2015

© Szerzők, 2015

ISSN 1418-2734

ISBN 978-963-506-961-3

Felelős kiadó a Balassi Kiadó igazgatója

Felelős szerkesztő Schmal Alexandra

Műszaki szerkesztő Harcsár Magda

A borítót tervezte Szák András

Tördelte Mocsonoky Gábor



Tartalom

Bevezető.	7
-------------------	---

LÉLEK, HASONMÁS, ÁLLATLÉLEK

VOIGT VILMOS: A finnugor 'lélegzés' ~ 'gőz' és a magyar 'lélek'	15
DYEKISS VIRÁG: Szem, haj, énekszó. Lélekképzetek a szibériai nganaszanok hitvilágában	24
TATIANA MINNIYAKHMETOVA: Élők és holtak, testek és lelkek: Baskortosztán népeinek lélekképzetei	36
TATÁR MAGDOLNA: Lélek és szellem. A keresztény terminológia mongolra fordításának egyik problémája	51
DAIVA VAITKEVIČIENĖ: Az árnyék: testen kívüli lélek.	60
MAJA PASARIĆ: A test, a lélek és az ember állatalakja	69
FRANCESCA MATTEONI: Segítőszellemek és boszorkányállatok a kora újkori Angliában.	84
WILLEM DE BLÉCOURT: A <i>második test</i> fogalom maradványai. Szellem-hasonmások a holland boszorkánymondákban.	95
FARKAS JUDIT: „Nem a testnek van lelke, hanem a léleknek van teste.” Lélekhit és természetfelfogás Krisna-völgy ökofaluban.	112
BÜKY LÁSZLÓ: „...testben, lélekben tisztán...” A test(részek) kontingenciái és értékállapotaik Füst Milán költői nyelvében	130

TEST, LÉLEK ÉS A HALOTTAK SZELLEMEI

OLÁH JÁNOS: Lélek – halál – seol. A lélek helye a halál után és a lélek megidézése az ókori zsidóság képzeteiben	155
TÓTH ANNA: Alastór – Bosszúálló szellemek az antik görög vallásban.	166
TATÁR SAROLTA: A holt lelkek és az anyagi világ a burját népi vallásban	179
ELIZABETH WARNER: A lélekkel, az élőhalottakkal és a túlvilággal kapcsolatos hiedelmek a jelenkori Észak-Oroszország falvaiban	189
KAARINA KOSKI: Temetői lények mint a test, a lélek és a halál megtestestítői. Hiedelmek a 20. század eleji evangélikus Finnországból	248

SUZANA MARJANIĆ: A posztmortális és a kateptikus lélek képzete a horvát folklórban	262
IANCU LAURA: Lélekhít egy moldvai katolikus közösség vallásában	280
KESZEG VILMOS: A halál sztereotípiái a gyászjelentőkben: az örök nyugalom, az örök fény és az örök emlékezet biztosítása	307

DÉMONOK, DÉMONEMBEREK, ÁLLATEMBEREK

SANDIS LAIME: Néhány megjegyzés a jóindulatú livóniai farkasemberekről.	331
MERILI METSVAHI: Ész farkasember-mondák Saaremaa szigetéről	344
LIZANNE HENDERSON: Tündérek, angyalok és a halottak földje: Robert Kirk <i>Lychnobiuous People</i> című műve	368
JULIAN GOODARE: <i>Seely wightok</i> , tündérek és természeti szellemek Skóciában	386
ANNEMARIE SORESCU-MARINKOVIĆ: A kollektív és a személyes mitológia határán: a <i>moroi</i> narratívája az Északkelet-Szerbiában élő vlahok szájhagyományában	407
KÜRTI LÁSZLÓ: Nekropolitika: a vámpírmítosz változásai	419
MARÍA TAUSIET: Kísértet-anyák: <i>A vámpír</i> (Carl Theodor Dreyer, 1932) és irodalmi előzményei	458

KOMMUNIKÁCIÓ A SZELLEMVILÁGGAL

ANNIKKI KAIVOLA-BREGENHØJ: Álomjelenet és természetfeletti kommunikáció	479
CHRISTA TUCZAY: A vándorló lélek: középkori lélektutazások	
GORDANA GALIĆ-KAKKONEN: Ramón de Perellós földi és túlvilági utazása Szent Patrik purgatóriumába	511
ILARIA MICHELI: Lélekvesztés és megszállottság a benini <i>gun</i> és az elefántcsontparti <i>kulango</i> törzseknél	521
MIRJAM MENCEJ: Körmozgás módosult tudatállapotban az elbeszélésekben és a mágikus gyakorlatban.	530
ALEJANDRA GUZMÁN ALMAGRO: Hogyan szabaduljunk meg a kísértettől? Ókori hatások a nyugati exorcizmusban, irodalmi példák alapján	557
BÁRTH DÁNIEL: Kommunikáció a tisztátalan lelkekkel	569
TÁNCZOS VILMOS: Egy moldvai csángó férfi vallásos világvilágképe öt regisztere és a szakrális kommunikáció lehetőségei	580
GYIMESI JÚLIA: Spiritizmus, telepátia és a pszichoanalízis „budapesti iskolája”	612
VAS JÓZSEF PÁL–CSÁSZÁR-NAGY NOÉMI: Ősi és jelenkori gyógyító módszerek egysége a tandem hipnoterápiában	624

Bevezető

Vallásetnológiai sorozatunk nyolcadik kötete az eddigiekhez hasonlóan egy nagy sikerű nemzetközi konferencia előadásain alapszik, amelyet a pécsi egyetem Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszéke, illetve az ott létesült „Kelet-Nyugat” Vallásetnológiai Kutatóközpont rendezett 2014. decemberében.¹ Ezúttal az *International Society for Folk Narrative Research (ISFNR)* nemzetközi folklór-szervezetének *Belief Narrative* munkacsoportja vállalta a konferencia társrendezői szerepét. Az ő fő célkitűzésük a hiedelmek és hiedelemelbeszélések nemzetközi kutatásának összehangolása; segítségükkel bővült a konferencia résztvevőinek sora a halálról, halottakról szóló folklórelbeszélések kutatóival. A magyarok mellett az előadók mintegy fele Európa és Amerika különböző országaiból érkezett, amint ezt a földrajzi tarkaságot kötetünk is tükrözi. Szerzőink számos szakmát képviselnek. Az élet és halál, test és lélek, az emberi világ és a szellemvilág közti kommunikáció problémavilágát legtöbbször a vallásantropológia és a néprajz, folklorisztika szemszögéből vizsgálják, de jelen vannak a kötetben a vallástudomány, a teológia, a pszichológia és a pszichiátria képviselői is.

Mind konferenciáinknak, mind konferenciakiadványainknak kezdettől fogva az volt a fő célkitűzésük, hogy egy-egy vallásetnológiai fogalmat interdiszciplinárisan, a legújabb kutatási eredmények fényében közelítsünk meg, szakmaközi párbeszéd jöjhessen létre az egyes tudományágak, valamint a különböző intézményekben kutatók között. Ez alkalommal feltett sajátos kérdéseink a lélekképzetek köré csoportosultak: szerettük volna, ha a konferencia tovább tágítja a zsidó-keresztény és egyéb – különböző vallásokhoz, felekezetekhez kötődő – lélekfogalmakra vonatkozó ismerteinket, megvilágítja ezek helyi értelmezéseit, az ezektől eltérő vagy velük csak részben egybeeső sajátos „népi” lélekfogalmakat és reprezentációikat, a folklorisztikai gyűjtésekben, nyelvi, irodalmi emlékekben őrzött alter-

¹ A *Népi vallás a keleti és nyugati kereszténység határán: folyamatosság, változások és kölcsönhatások* (EKT 324214 sz.) című projekt keretében.

natív hagyományokat. Nem gondoltunk egységes, körülhatárolt, határozott lélekfogalmak, vagy több, egymástól elhatárolható, eltérő funkciójú lélek létezésére, inkább többféle eszme és nézet mentalitásbeli, gondolkodásbeli, folklorisztikus, irodalmi stb. – sokszor egymásba folyó – reprezentációira. Úgy gondoltuk, hogy ezek tarka egyvelegét érdemes volna népenként, kultúránként külön-külön részletesen feltérképezni, terminológiájjukkal, kulturális és társadalmi környezetükkel, nyelvi metaforáikkal, ábrázolásaikkal együtt. A könyv első fejezetében közölt tanulmányok ezt valósítják meg: Voigt Vilmos és Iancu Laura magyar és finnugor (keresztény és „pogány”) vonatkozású tanulmányokat közölnek, Dyekiss Virág és Tatiana Minnyakhmetova tanulmányaiban nganaszan és udmurt nézetekről – és ezekkel kapcsolatos halotti rítusokról – esik szó. Daiva Vaitkevičienė az *árnyéklélek*-kel kapcsolatos mai litvániai rítusokról ad hírt, Farkas Judit pedig a magyarországi Krisna-hívők körében végzett felméréséről számol be. Tatár Magdolna mongóliai adatai a keresztény lélek-terminológia mongolra fordításának nehézségeiről tanúskodnak a mongol bibliafordítások és a valamikor ott tevékenykedő misszionáriusok más írásai kapcsán.

Ami a fizikai testtől elszakadó *szabadlélekre* vagy *árnyéklélekre*, *hasonmásra*, *második testre* vonatkozó nézeteket illeti, sokan – elsősorban a germán „samanizmus” vagy a magyar „ősvallás” kutatói – e képzeteket saját népük pogány hagyatékának tekintették, amely a test–lélek keresztény dualizmusa mellett vagy annak ellenében élt tovább. Kötetünk változatos adalékkal egészíti ki ezt a túlságosan leegyszerűsített képet. Suzana Marjanić és Maja Pasarić a modern kori folklórból hoz példákat, amelyek arra világítanak rá, hogy ezeket a képzeteket nemcsak archaikus „ősvallási”, „keleti” maradványként, hanem az össz-európai keresztény kultúra részeként is számon kell tartanunk. Willem de Blécourt tanulmánya megvilágítja, mennyire mélyen gyökeret vertek a második test képzetek a nyugat-európai folklór boszorkánymondáiban, még ha ezek ma már nem jelentenek is elevenen élő lélekképzeteket, pusztán narratív sztereotípiák. Eurázsia számos népénél ismert a szabadlélek-képzetek kapcsolata bizonyos segítő- vagy őrzőszellem-hagyományokkal. Az eddig ismert kelet-európai vagy magyar adalékokhoz (lásd a magyar *lidérc* hiedelmeit) Francesca Matteoni a kora újkori Angliából hoz párhuzamokat, mégpedig a valamikor Európa-szerte népszerű „boszorkányállatok” köréből.

A konferencia egyik fontos célkitűzése volt, hogy rávilágítson a lélekképzetek és a halál utáni élet hitének kapcsolataira. Európa hagyományos közösségeiben a modern korban is rendkívüli változatosságban élnek a meghalás folyamatára, szakaszaira, a lélek másvilágra vezető útjára, annak egyes állomásaira, valamint magára a túlvilágra és a túlvilági életre vonatkozó tanok és ezzel kapcsolatos rítusok. Ezeket életben tartják, erősítik a halál utáni élet zsidó és keresztény eszméi és hivatalosan előírt rituáléi, mindemellett minden felekezet közösségei őriznek merőben antikeresztény nézeteket, és gyakorolnak bizonyos alternatív rítusokat is. Jól megférnek ezek egymással egy-egy oroszországi vagy moldvai magyar falu mélyen vallásos közösségeiben is, mint Elizabeth Warner vagy Iancu Laura tanulmányai bizonyítják. Tatiana Minnyakhmetova és Tatár Sarolta távolabbi, szibériai

példái arra világítanak rá, hogy e tekintetben akár több vallás hagyományai is békésen élnek egymás és a „pogány” hagyományok mellett. Warner tanulmánya azt is tanúsítja, hogy az észak-oroszországi falvak ortodox hitű lakóinak mai hiedelmeiben nemcsak a lélek és a túlvilág keresztény és laikus, nem-keresztény elképzelései férnek meg egymás mellett, hanem a halál utáni élet szellemi és testi aspektusai is. Vagyis: a lélek mellett a test is tovább él, a test és a lélek halála nem egyszeri történés, hanem fokozatos átmenet a fizikai valóságból egy spirituális létbe. A testi és szellemi, anyagi és spirituális valóságok kettősségének orosz példái egyetemes emberi jellemzők képviselői; hasonló kettősségekről adnak hírt Oláh Jánosnak a zsidó vallásra vonatkozó ószövetségi példái, de a test és lélek, valamint a meghalás változatos konstellációira a kötet számos más tanulmánya is rávilágít. Büky László a test–lélek kapcsolatok irodalmi vetületeit taglalja Füst Milán lírája kapcsán.

Kaarina Koski a halál utáni élet egy másik aspektusával: a halott lelkek sajátos „temetői” szellemlényként tovább élő alakjaival foglalkozik. Erre a szintén egyetemesnek látszó jelenségre a finn evangélikusok folklórjából említ példákat, a lények sajátos helyi funkcióinak szép elemzésével. Keszeg Vilmos tanulmánya a halál utáni élet egy profánabb vetülete felől közelíti meg a témát: az emlékezetben tovább élő halottakkal, pontosabban ezek „örök életének” gyászjelentőkön megfogalmazott sztereotípiáival foglalkozik.

A könyv számos tanulmánya utal arra, hogy Európa hagyományőrző vallásos közösségeiben a mai napig jellemző az élők és a holtak szoros közössége; a nemzetségeknek, családoknak tagjai a halottak is. Ameddig emléük él, és ameddig elvégzik értük vagy számukra a túlvilági jó sorsukat biztosító rítusokat, miséket, imákat, alamizsnálkodást, vagy akár étellel-itallal látják el őket a halotti emlékünnepeken, addig a halott ősök a közösség támogatóiként lépnek fel. Mindezt a halottakkal való kommunikáció változatos formái, a segítségül hívott halottak, a családjukról gondoskodó „visszajárók” elbeszélései is bizonyítják, amelyeket Európa minden népének folklór-adattáraiból ismerünk; kötetünk több tanulmánya idézi ezeket. Azonban majdnem ilyen számosak a néprajzi gyűjtések „rossz halottakra” vonatkozó adatai is: a másvilágra nem jutó, átmeneti létben bolyongó lelkek, vagy éppen a családjukat támadó démonok elbeszélései. Ezek a rosszindulatú lények többnyire a temetlen halottakból váltak démonná: vízbefúltakból, harctéren elesettekből, keresztleetlenül meghaltakból, öngyilkosokból: tehát azokból, akik nem saját közösségükben haltak meg, így nem számíthattak elhantolásra a falu temetőjében. Ilyen lények lesznek azokból is, akiktől az egyház megtagadta a temetés rítusát, vagy akiknél valami megzavarta a rítus zavartalan lebonyolítását (mint a vámpírok esetében). Az alapeszme mindezek mögött az, hogy a halottakat új, szellemi státusukba átsegítő rítus egyben a családi közösségbe való beletartozásukat újraértelmező rítus is. Ha ez az átmeneti rítus elmarad, a halott kizáródik a közösségből (teste sincs a közösség temetőjében, szelleme sem lesz pártoló tagja a családnak). Változatos skálája létezik ezeknek az általános európai hiedelmeknek, amelyeket már az ókori görögök is ismertek, mint Tóth Anna cikke tanúsítja: az ő tanulmányában a vérbosszú démonaiként jelennek meg a temetlen halottak.

A közösségekből kizárt és ezért a közösséget támadó halottak példáival találkozhatunk Annemarie Sorescu-Marinković, Kürti László és María Tausiet vámpírokról szóló tanulmányaiban is.

A *vámpírok* egyben az úgynevezett kettős lényeknek, „kétlelkűek”-nek is példái. Az ilyesfajta lényekkel kapcsolatos hiedelmek behálózták Európát még a nem olyan régi múltban is: az *állatemberek* (*werwolfok*), a *vámpírok*, a *boszorkányok*, a *lidércek* és a *tündérek* egyaránt ebbe a kategóriába sorolhatók. Olyan embereknek tartották őket, akiknek van egy szellemi másuk, alteregójuk is, amivé át tudnak változni, amelynek révén az emberek világából a másvilágra juthatnak. Ez nem annyira a keresztény túlvilág, mint inkább egyfajta földi alternatív lét, a tündérek vagy boszorkányok másvilága. Világos a helye ezeknek a témáknak kötetünkben: az európai népek hiedelmeiben ezek a hol emberi, hol szellemi lények egyben halotti szellemek is voltak: élő emberek (boszorkányok, varázslók, werwolfok, vámpírok, tündérek) halott alakjaiként, „őseiként”, szellemi pártfogóiként, segítőszellemeiként is megjelentek. Élő alakjuknak sajátos lelki képességeket tulajdonítottak: szabad lelkük, alteregóik révén képesek tetszésük szerint alakot változtatni, vagy akár a másvilágra jutni. Tehát halotti szellemekkel társult, összeolvadt mitikus lények, akiknek az európai lélek- és halál-, halott-hiedelmekkel szoros összekötetések vannak. Az ő ma már jórészt kihalt, csak folklórelbeszélésekben élő színes világukba nyújtanak betekintést a *Démonok*, *démonemberek*, *állatemberek* című fejezet tanulmányai. A farkasemberről vagy werwolfról Lettországból és Észtországból tudósít Sandis Laime, valamint Merili Metsvahi; Lizanne Henderson és Julian Goodare a skót tündérvilág irodalmi, illetve folklorisztikus hagyományairól ír.

A szellemvilággal folytatott kommunikációról szóló fejezet tanulmányai a halottakkal és szellemlényekkel való kapcsolatteremtés számos jellegzetes példáját felsorakoztatják, ha nem térhetnek is ki az Európa múltjában és jelenében ismert valamennyi módszerre. Az embereknek megjelenő halottak témája, úgy látszik, örök és változatlan, de a szellemlények mibenléte sokat változott az idők folyamán; manapság a New Age spiritualizmusa még változatosabbá tette seregüket. A család álomban megjelenő halottaival folytatott párbeszédetek e kommunikáció legelemibb, legáltalánosabb formái; ezek némely szabályszerűségét mutatja be Annikki Kaivola-Bregenhøj a finn folklór példáin. A halotti kommunikáció más aspektusait vizsgálja két tanulmány a kísérteteket, rossz lelkeket elűző exorcizmus-gyakorlatról Alejandra Guzmán Almagro és Bárh Dániel tollából.

A kapcsolat szándékos, tudatos keresése a túlvilágra jutott halottakkal egyetemes emberi jelenség, Európa múltját is végigkíséri. Erről szól a középkori Európa hatalmas kiterjedésű látomásirodalma, amelynek nevezetes példáját, Ramón de Perellós utazását elemzi Gordana Galić-Kakkonen. Ramón de Perellós az írországi Szent Patrik purgatóriumába zarándokolt el, amelynek, mint tudjuk, a magyar látomásirodalommal is vannak kapcsolatai. Christa Tuczey a „lélekutazások” középkori példáit sorakoztatja fel tanulmányában. A megszállottság mint kommunikációs forma a fent említett exorcizmus-tanulmányokon kívül is megjelenik,

két, Európán kívüli népekre vonatkozó tanulmányban: Ilaria Micheli afrikai törzsektől, Tatár Sarolta burjátoktól közöl tudósításokat.

A szellemvilággal való kapcsolatkeresés általánosan ismert, Európa múltjában és jelenében egyaránt gyakorolt technikája a transzba esés, vagyis a „módosult tudatállapot” elérése valamely transzindukáló technika, tárgy segítségével. E technikák egy része a körmozgással, forgással kapcsolatos; Mirjam Mencej nagyívű, számos kultúrára kitekintő tanulmánya ennek változatait veszi számba.

Ugyanebben a témakörben Tánczos Vilmos egy moldvai csángó férfi vallásos világképét mutatja be, azt vizsgálva, hogy világképének mely regiszterében vannak jelen a szakrális kommunikáció lehetőségei és megnyilvánulásai. Gyimesi Júlia a pszichológia kutatójaként közöl tanulmányt a spiritizmus „budapesti iskolájá”-ról, két pszichiáter szerző, Vas József Pál és Császár-Nagy Noémi pedig egy sikeres pszichiátriai gyógyomódról számol be, amely mintegy orvosi célra használja fel a spiritualitás némely ősi elemét.

Bizonyos, hogy kötetünk nem ölelheti fel a test és a lélek, az élet és a halál, valamint az ember és a szellemvilág kapcsolatainak összes lehetséges változatát, csak néhány példát nyújthat ebből a gazdag világból. Egyes cikkek már ismert tudományos tételek igazolásául szolgálnak, egy-egy egyetemes vallási eszmének eddig számon nem tartott táji, vagy egy-egy etnikumhoz, felekezethez kötődő változatait mutatják be. Mások valamely merőben új, eddig ismeretlen képzetről, hiedelemről vagy rituális gyakorlatról adnak számot. E világ időbeli relációi roppant tágak, és a múltó idő a vallási képzeteket és rítusokat is folyamatos változásban tartotta: a közölt tanulmányokban számos példáját lelhetjük fel nemcsak a New Age spiritualizmus új fogalmainak, hanem a kanonizált vallások megváltozott, újszerű eszméinek, megváltozott rítusainak is. Másrészt meghökkenítő változatlanságot tapasztalunk: ezekben az egzisztenciális alapkérdésekben „már a régi görögök is” számos, a modern kor emberének elveivel azonos gondolatot fogalmaztak meg. Mint könyvünk tanúsítja, e kérdésekre az ókori vagy a középkori vallások kutatója és korunk antropológusa, természetesen más megközelítésben, eltérő nézőpontból, de megdöbbentően hasonló válaszokat adhat, és úgy hisszük, ezek a válaszok az olvasó számára is nyújthatnak valami érdemlegeset ezekről a minden embert érintő alapkérdésekről.

2015. június 17.

LÉLEK, HASONMÁS, ÁLLATLÉLEK

A finnugor 'lélegzés' ~ 'gőz' és a magyar 'lélek'

Majakovszkij: Gőzfürdő, dráma hat felvonásban, cirkusszal és tűzijátékkal, egy, a XXI. századból érkező női fényszellemmel, amelyben minden van, csak gőzfürdő nincs. (bemutatója: Leningrád, 1930. január 30.)

Köztudott, hogy a magyar lélek 'soul' szó egy finnugor szócsalád tagja. Ezt az összefüggést már több mint két évszázada megállapították, mégpedig először a magyar Gyarmathy Sámuel *Affinitas linguae Hungaricae cum lingvis Fennicae originis grammaticae demonstrata* című könyvében (Göttingen, 1799, a 93., 264., 267., 279. oldalakon); majd az uráli nyelvtudomány finnországi megalapozója, M. A. Castrén által (először a *Suomi* című folyóirat 1844. évfolyamában, a 32. oldalon, részletesen pedig *Versuch einer ostjakischen Sprachlehre nebst kurzem Wörterverzeichnis* című könyvének második kiadásában – St. Petersburg, 1858 – a 92. oldalon). Azóta mindmáig minden finnugor etimológiai áttekintés ezt az azonosítást képviseli.

Az összehasonlító vallástudomány felismeréseinek megfelelően a magyar *lélek* szó (amelyben a szóvégi *-k* névszóképző) egy duális lélekfogalomnak felel meg, amelyben az eredeti, konkrét 'lélegzet' jelentés fejlődött az átvitt értelemben használt 'lélek' jelentéssé. Ez az úgynevezett 'Hauchseele', amely egyszersmind elválaszthatatlan a testtől ('Körperseele'). Ettől különbözik egy sokkal szabadabban mozgó lélek: 'Freiseele', amelyen kívül ismerik még az „árnyékleket” ('Schattenseele') is. Ivar Paulson¹ éppen a minket érdeklő „észak-eurázsiai” lélekfogalmakat ilyen rendszerben tekintette át. Nálunk Róheim Géza felismerései² óta még a legújabb magyar néprajzi kézikönyvek is ezt a rendszert közvetítik, anélkül azonban, hogy további, lényeges problémákat vettek volna észre. Most csupán egyetlen ilyen témát tárgyalok.

A leginkább a magyar finnugrista nyelvészek felfogását tükröző uráli etimológiai szótár *lew13* 'Atem, Hauch; Seele' alakban rekonstruálta az ilyen eredeti finnugor (tehát nem uráli!) hangalakot, igen gazdag szóadatulással (amelynek itt csak vázlatát adhatjuk, némileg egyszerűsített helyesírással és a jelentések árnyalatait, további fejlődését sem bemutatva).³ Eszerint a finn *löyly* 'gőzfürdői forráság, gőz, pára' (ebből származik a lapp *lew'lu* 'gőzfürdő' megnevezés), az észti *leil* 'pára, gőz', különösen a gőzfürdő (szauna) forró gőze, a lapp *liew'lá* 'gőz, például a fürdőházban', a votják *lulés*, a zürjén *lol* 'lélegzet', valamint a vogul *lél* 'lélegzet, lélek' szavak

tanúsítják a szó elterjedtségét. Minthogy a *lélek* szóval kapcsolatos összes magyar adat jelentése 'lélegzet' és 'lélek' – igen egyszerű volna azt mondani, hogy a fent felsorolt példák közül csak a finn szónak van vallási háttere, továbbá a lapp meg az észti szavak későbbiek, és csak az Észak-Európa keleti részein oly népszerű „gőzfürdő” (szauna) elterjedésével magyarázandók. Az uráli nyelvek más csoportjaiban (így a szamojédok körében) a *lewł* szó rokonai ismeretlenek. Viszont a jukagir nyelvben a *lul* főnév jelentése 'füst'.⁴ Minthogy a paleoszibériai nyelvekhez tartozó jukagir nyelv nem rokona az uráli nyelveknek, ez a szó vallástudományi szempontból legfeljebb érdekességszámba megy.

Ha történeti adatokat veszünk figyelembe, az eddigi „egyszerű” kép bonyolultabbá és izgalmasabbá válik.

A művelődéstörténetben is igen járatos, kitűnő magyar nyelvész, Balázs János több ízben (előbb magyarul, majd kibővítve és pontosítva angolul megjelent tanulmányban) foglalkozott a magyar *reg/rejt* szócsaláddal, amit ő is összekapcsolt a szibériai sámánizmussal.⁵ Részletes és sokfelé ágazó adatolásából most csak azt idézzük, hogy a *reg/rejt* szócsalád jelentései között a 'révület, ekstázisban lenni' előkelő helyet foglal el. Balázs ezt a 'forróság' és 'gőz' jelentéssel is kapcsolatba hozta. Ezzel összefüggésben a szibériai sámánszertartás egyik legkorábbi, szemtanú által készített leírását részletesen bemutatta.

A korai „cári” orosz népleíró expedíciók egyik fontos, azonban később gyakran háttérbe szorult képviselője volt Vaszilij Fjodorovics Zujev,⁶ aki 1771–1772-ben az Ob folyó mentén készített feljegyzéseket a „nagy szibériai kutatás”⁷ keretében, amelynek irányítója a német származású cári akadémikus: Peter Szimon Pallasz volt. Zujev feljegyzéseit Pallasz felhasználta az expedíció eredményeit összefoglaló műben (majd Zujev fordította oroszra Pallasznak ezt a nagy összegező művét), ám Zujevnek a berezovói kerületben, az Ob menti osztjások és nyenyeczek között készített saját terepmunka-feljegyzéseit csak évszázadokkal később adták ki.⁸ Zujev szemtanúként írja le a sámán működését. A 11. fejezet címében – „A *tadibek*kről vagy sámánokról” – ugyan a nyenyec (vagyis az egyik szamojéd népre utaló) *tadybe* 'sámán' szó szerepel, ám a bemutatott sámánszertartás kétségtelenül az osztjások körében folyt le.

A leírás szerint⁹ ha valaki – főként a sámán – különös dolgot észlel vagy álmot lát, a sámánt kérdezik meg, aki a földre veti magát, és kényszeredetten mozogva félrebeszél. A sátorban hatalmas tűz ég, emellett várja a sámán „az ördög” érkezését, akinek felteszi a kérdéseket és az választ ad a jövőre vonatkozóan, vagy jó vadászterületeket mutat. A feleletre várók kiáltoznak, üstöket és deszkadarabokat vernek és éktelen zajt csapnak, egészen addig, míg kék köd vagy füst nem jelenik meg a sámán fölött. (Zujevnél: „...пока над ним синей туман или дым явится”). A sámán ekkor szétkergeti a körülötte állókat. Maga egészen füstben áll, mivel a tűz mindvégig füstölög. A sámán órákon át ide-oda ugrál, transzban van. Amikor felocsúdik, elmondja, hogyan látta az ördögöt, és az mit válaszolt a feltett kérdésekre.

Az osztják sámánokról szerencsére más, korabeli tudósítások is rendelkezésünkre állnak. Ezeket összegezve Pallasz elmondja, hogy

...az osztjákok, más szibériai népek sámánjaihoz hasonlóan, kézi dobokat használnak. Onkívületük idején úgy mondják, szörnyűséges mozdulatokat tesznek [...] mindaddig, amíg a jelenlevők úgy képzelik, hogy kék párát nem látnak a varázsló felett [...bis in ihrer Einbildung nach ein blauer Rauch über dem Zauberer entsteht].¹⁰

A fentiekből tudjuk, hogy ez a mondat voltaképpen Zujevtől származik.

(Az utókor meg szokta jegyezni, hogy míg az első leírók „nem vonják kétségbe” a „pára” megjelenését a szertartás során, Pallasz már a jelenlevők képzelődésének tekinti ezt. Egyébként a szibériai sámánizmus jelenségeinek első leírói bizonyos értelmezési-ideológiai csapdában voltak: egyrészt a sámánizmust tényként mutatták be, másrészt ezt az „ördöggel” hozták kapcsolatba. A pravoszláviában az *ördög* [иавол] és a *fekete hit* [черная вера] szintén bevett szó és értelmezés volt a sámánizmus jelenségeinek leírására. Számunkra nem is ez az ideológiai „zárójelbe tétel”, hanem a leírás tényei fontosak.)

Balázs János egy másik, mégpedig korábbi forrást is idéz. A svéd dragonos kapitány, Johann Bernhard Müller orosz fogságba esvén jutott el az osztjákok közé. Az ottani életmódról beszámoló leírásában (*Das Leben und die Gewohnheiten der Ostjaken* – ez nyomtatásban 1720-ban jelent meg Berlinben) bemutatja a sámánszertartást, amely addig tart, amíg meg nem jelenik egy kék pára, amelyet a jósló szellemnek tartanak: „...bis ein blauer Dunst, welcher für den wahrsagenden Geistgehalten werde, erscheine.”¹¹ Feltűnő e mondat Pallasz későbbi szövegével való nagyfokú egyezése. Nincs okunk azonban kételkedni Müllernek éppen az osztjákokra vonatkozó tudósításában. Ő ugyanis részt vett az úgynevezett második „térítőexpedícióban”, amelyet 1715 előtt Nyugat-Szibériában az elszánt szerzetes, Filofej Lescsinszkij – aki eredetileg a katolikus egyház tagja volt, majd áttért pravoszlávnak – vezetett, és aki minden erővel az osztjákok és a vogulok megtérítésére törekedett.

Mind Zujev, mind Müller „szemtanúi” voltak az osztják sámánszertartásnak, Pallasz viszont sosem járt e vidéken, az ő ismeretei másodkézből származnak – amint erre már Munkácsi Bernát is rámutatott.¹² Zujev szövegében a „sámán” (a *ворожей* vagy *воих* orosz szóval) a földön hanykolódik, amíg a „kék köd vagy füst” meg nem jelenik fölötte. Balázs ezzel kapcsolatban azt hangsúlyozza, hogy ezek szerint a sámán nem bódítószereket (például mérges gombát) fogyaszt, hanem a gőztől/párától/füsttől esik kábulatba.¹³

Egyébként Szibéria-szerre van adatunk arra, hogy a sámánszertartás idején a sátorban égő tűzre mindenfélét (fenyőágakat, fakérget, zsiradékot, vaját, ételdarabokat stb.) dobnak, amitől a füst különös és erős lesz. A közép-ázsiai sámánszertartásokon gyakori, hogy a tűz mellett egy üstben vizet forralnak, és a gőzt a sámán be is szívja.

Voltaképpen az ilyen sámánszertartás színhelye nem más, mint egy gőzös izzasztókunyhó, ahol a különös („kék”) pára valamely szellem vagy lélek megjelenési formája. Ezt ugyan maguk az idézett leírások szó szerint nem tartalmazzák, ám az utókor tudósai felteszik. Mindez magyarázza a magyar *révül/rejt* szavaknak a 'rekkenő hőséggel' való etimológiai kapcsolatát is.

Érdeemes azonban körültekintőbben beszélni a rituális gőzről és páráról.

Nevezetes tanulmányában a svájci klasszika-filológus, Karl Meuli (először a *Hermes* című folyóiratban)¹⁴ részletes elemzését adja a Hérodotos *Historiés apo-deixisének* IV. könyvében, a 73–75. fejezetben (vagyis egy Kr. e. 446 előtti szövegben) bemutatott szkíta temetkezési szokásoknak, pontosabban az ezek során gyakorolt „tisztító” rítusnak.

A temetés után a szkíták fejüket bekenik és megmossák, azután pedig testükkel a következőt teszik: három egymásra hajló póznát állítanak fel, melyekre gyapjúból [nemezéből] készült takarókat terítenek, és lehetőleg teletömik, azután a póznák és terítők között levő kádba tűztől izzó köveket dobnak. ...[A szkíták kenderet termesztnek.] Ennek a kendernek a magját úgy is használják a szkíták, hogy takarók alá bújnak, és azután tűztől izzó kövekre dobják a magot, mely odavetve füstölög és olyan nagy gőzt szolgáltat, hogy egy görög gőzfürdő sem múlhatná felül; a szkíták pedig a gőzfürdőt ujjongva élvezik. Ez pótolja náluk a fürdőt...¹⁵

Hérodotos leírásának egyes szavai többféleképpen értelmezhetők, ám maga a leírás egyértelmű: a tisztulás külön faállványra épített kunyhóban fejlesztett gőzben történik. A gőzfürdőhöz kendermagot dobnak az izzó kövekre. A 20. században a hegyi szkíták régészektudatósai a paziriki kurgán-sírokban ilyen fürdők nyomait mutatták ki, és ezek a Kr. e. 5. századra keltezhetők. A későbbi altáji régészet csak megerősítette ezt a magyarázatot. Ennek részleteivel azonban most nem foglalkozom.

Tanulságos azonban idézni az ásatások első szakaszát (1929 és 1949 között) vezető Sz. I. Rugyenko beszámolójának¹⁶ néhány mondatát az egykori gőzfürdőről, amely szinte szó szerint egyezik a Hérodotos által mondottakkal.

A paziriki második kurgán sírkamrájának délnyugati sarkában hat darabból álló farúdköteget találtak, amely alatt egy négylábú, derékszögű bronzedény állott, tele terméskövel. E rudacskáknak hossza 122,5 cm, átmérőjük felső végüknél 2 cm, és az alsó, vastagabb részén kb. 3 cm. Minden rúd felső végétől 2 cm-re át van fúrva, és ezekbe a lyukakba szíjat húztak, ami így a botokat összekötötte. [...] Északabbra, a sírkamra nyugati felében, egy másik bronzedényt találtak [...] mely szintén kövekkel volt megrakva, és fölötte ugyancsak hat hasonló bot volt [...] A két edényben [...] a kövekkel együtt kisebb mennyiségű kendermagot találtak.

Balázs magyarázata szerint az osztják sámán felett megjelenő „kék füst” egyfajta gőz/pára, és voltaképpen a szkíta tisztítófürdők is ugyanezt az „izzasztósátor”-megoldást képviselik, amit ma a „szaunák”. Amennyiben ezt az ötletet elfogadjuk, a finn *löyly* '(szauna-) gőz' és a magyar *lélek* többek között 'pára' jelentése összekapcsolható. Mivel mindenkinek személyes élménye (nemcsak Szibériában vagy a magas Északon, hanem Magyarországon is), hogy hideg napokon a lehelet pára formájában meglátszik – ezt a kapcsolatot mindig is igazolva láthatták.

Ugyanakkor nem kívánom elhallgatni, hogy ezzel az ötletes történeti-etimológiai megoldással szemben kételyek és érvek is felhozhatók.

Tudjuk, hogy a forró, sőt gőzölgő fürdőket sok nép, köztük a szlávok, germánok, görögök, az ókori makedónok is használták, és a mai északkelet-európai „gőzfürdő”-kultúra már a kora középkorban ismert volt az északi oroszok körében. A legegyszerűbb azt feltételezni, hogy innen jutott a finnekhez, akiktől pedig a lappok és az észtek is átvették.¹⁷ Viszont mindehhez más, keletibb finnugor népek hagyományában nem ismerünk hasonló gőzfürdőket. Az osztjákok körében is ismeretlen az „izzasztósátor”. A szkíták, osztjákok és magyarok között mérföldek és évezredek vannak.

A török, japán, amerikai indián fürdők és izzasztókunyhók is sokban hasonlítanak egymáshoz.¹⁸ Ezek bemutatása e dolgozatban azonban nem feladatomban.

Ami az „ősi” magyar gőzfürdőket illeti – ezekről sincs tudomásunk. A legfontosabb ilyen magyar szó, a *gőz* etimológiája ismeretlen, ám azt a szókezdő *g*-hang miatt nem tarthatjuk finnugor örökségnek a magyarban.¹⁹ A másik idevonatkozó szó, a *pára*, szláv jövevényszó a magyarban.²⁰ Ha nagyon aprólékos jelentésárnyalatokra is gondolunk, lehetséges, hogy a *szegény pára* 'állat' jelentése visszatükrözi azt az ókori és keresztény felfogást, miszerint a nem-lelkes és lelkes jelenségek között rangsor van, és az állatok lelkénél fejlettebbek az emberi lelkek. De ez a különbség nem vonatkozik a fürdők páráira. Egyébként is mind a *gőz*, mind a *pára* egyformán és konkrét értelemben használatos fürdőkultúránkban. Különös, hogy Apáczai Csere János *Magyar Encyclopaediájában*²¹ ezt olvassuk: „A páráktól kövér füstöktől s lelkektől, mellyek a föld mélységes és tágas barlangjaiban rekedtek” (...lesz a föld-rengés).²² Ám nem biztos, hogy itt a „lélek” szó valamilyen párát vagy füstöt jelentene, inkább csak a megszokott értelemben használták. Apáczai könyvének e „fizikai földrajzi” része igen gazdag és sokrétű további szakszókincset is tartalmaz.

Egyébként maga a középkor végén már biztosan meglevő magyar *fürdő* szó belső fejlődésű, és leginkább a *forog* igével hozható kapcsolatba, az olyan mozgásos tevékenységre utalva, ahogy az állatok is „fürdenek” a porban, sárban és vízben.²³ A magyar lélekhöz semmi sem kapcsolja e szócsaládot.

Régészeink eddig nem találták fürdőépítmények nyomait a régi magyarok körében. László Gyula²⁴ arra utalt, hogy a honfoglaló magyarok ismerték a sztyeppei népek bőrrel fedett izzasztósátrait, és hogy a korai bolgár vezérek fürdési gyakorlatáról a bizánci források beszámolnak. Mindez lehetséges, ám egyelőre valódi adat nélküli elképzelés – és nem ad többet a magyar 'lélek' szó finnugor vagy valódi hátteréhez.

Viszont a kuriózumig jutott a „szkíta cserga” felemlégetése. Bíborbanszületett Konstantin császárnak a bizánci udvari szertartásokról írott könyvében szó esik arról, hogy ünnepségeken „tartozik a mensurator vinni [...] türk fürdőt, azaz szkíta csergát vörös kordovánból készült bőrmedencével”.²⁵ A magyar múlt dicsőségét keresők műveiben ez a hivatkozás oly módon alakult át, hogy a bizánci császár utánozta az ősmagyarok fejlett „szkíta bőrfürdőjét”. A hordozható bőr fürdőkádat szerintük a csatákba is magukkal vitték a különlegesen tisztaságkedvelő ősmagyarok. Ezzel szemben az eredeti szövegben a „szkíta cserga” csak „szkíta sátor”, pontosabban nemezsátor. A bőr fürdőkád sem volt a magyar fürdőkultúra része.

Noha a sztyeppe népek tisztálkodási rendszeréből nem hiányozhatott valamely „izzasztósátor”, a honfoglalás utáni magyar fürdőkultúra formáit a hévizek megléte, illetve a hódoltság idején a török fürdők megjelenése alakította ki.²⁶ E fürdőknek, a bennük gomolygó gőznek azonban nem volt kapcsolata a magyar lélekhitel.

Az eddigiek alapján azt mondhatjuk, hogy a feltételezett régi finnugor *lewł3* szó valamilyen ’pára, gőz’ jelentést tartalmazott, amelyet ’állatok és emberek légzése’, talán még a ’füst’ megnevezésére is használhattak. Megfigyelhették a haldoklók utolsó lélegzetét, és a sámán ’távolba szálló lelkét’ is elképzelhették pára vagy füst formájában. Mindez a vallási képzetek fejlődése során változott, fejlődött.

Ivar Paulson említett művében²⁷ is hangsúlyozta, hogy az uráli népek lélekhite mennyire hasonló és milyen hagyományos („konzervatív”) jellegű. Ezzel szemben ugyanezen népek körében a temetkezés (és a halottkultusz) sokszor igen változatos, megfelel az ökológiai és társadalm szerkezeti különbségeknek. A dualisztikus lélekhit keretében a *lewł3* az ’Atemseele’ és ’Körperseele’ – vagyis ez egy látható jelenség, amely az emberi (és állati) testhez kapcsolódik.

Egy másik, közös finnugor szó, az *íce ~ íse* (illetve származékai) ismertek a finn, vepsze, észt, lapp, cseremiszi, zürjén, osztják és vogul nyelvekben.²⁸ Egyes magyar nyelvészek szerint a magyar *iz ~ isz* ’egyfajta betegség’ szó is ide vonható. A balti finn, valamint néhány permi és volgai finnugor nyelvben a szó visszaható névmássá (!) alakult, először ’maga’ (’ipse’) jelentéssel. A votják és mordvin nyelvekben ez a szó ismeretlen. A szamojéd nyelvekben ugyanezt a jelenséget több, más szóval fejezik ki. Hogy a magyar *íz* szó is ide vonható legyen – elképzelhető, ám nem bizonyított. Érdekes, hogy az osztjákban ismerünk olyan történeteket, amelyekben az *es ~ is* ’árnyék’, sőt ’hazajáró lélek’ jellegű. Több esetben az embernek két lelke van, ezek közül az egyik az *es ~ is*.

Nincs okunk kételkedni abban, hogy a szó eredeti jelentése ’árnyék’ lehetett. Mindenki személyes tapasztalata, hogy az árnyék elválaszthatatlan az élőlényektől, és ezek halála után az árnyék sem mozog tovább. Ugyanakkor a hiedelem-
lényeknek nincs árnyékuk. Az árnyéktól, az árnyék sötétségétől vagy az árnyék elvesztésétől való félelem világszerte ismert jelenség, és nem csupán a rémfilmekben vagy Chamisso *Peter Schlemihl*-történetében, Edgar Allan Poe *Holló*-versében. Platón „barlanghasonlata” az ideák árnyéktermészetéről jól jelzi, hogy ez a furcsa jelenség a kultúra fejlődésének sok szakaszán váltott ki különös figyelmet. Általá-

nos értelemben is tanulságos, hogy a finnugor 'árnyék' szó visszaható névmással fejlődött. (Egyébként a latin *ipse* sokban hasonló jelentésfejlődést tanúsít.) Ha a mai magyarban közismert az *árnyékvilág* ('Diessaits') szembeállítva a *másvilággal* ('Jenseits') – ez a keresztény világfelfogást tükrözi, miszerint mi az „árnyékok világában” élünk, és magunk is árnyékok (*umbra*) vagyunk. Ez az „itteni” és „ottani”, „pillanatnyi” és „örök” szembeállítás azonban nem kapcsolható finnugor nyelvi vagy vallási háttérhez.

Ami a lélekhittel kapcsolatos két magyar (és finnugor) szó „prioritását” illeti, e kérdésfelvetésnek nincs sok értelme. E szavak is egymással és sok minden mással (szavakkal és hiedelmekkel) összekapcsolva változtak, fejlődtek: nagyobb tudattartományok keretében. Vizsgálatukban leginkább az összehasonlító vallástudomány az illetékes.

A magyarban nincs nyoma a dualisztikus lélekhitnek. Még ha elfogadjuk is a magyar *íz* régi és finnugor magyarozatát – egy bonyolult fejlődést kell feltenni: 'árnyék' → 'halott lelke', majd 'gonosz szellem, hiedelemlény' → 'betegség-démon', végül 'bizonyos betegség neve' – amely a ránk maradt nyelvtörténeti adatokat messze megelőző korokban zajlott le, és igazolhatatlan. Mindazáltal az olyan átkozó szövegek, amelyekben egy betegség „egye meg” az áldozatot (*egyen meg az íz / egyen meg a fene / egyen meg a franc / egyen meg a süly / egyen meg a rosseb* stb.) azt bizonyítják, hogy az „íz” már semmiképpen sem valamely 'lélek'.

Ami a magyar *árnyék* szót illeti, ez jövevényszó és eredetében összetett szó lehet, amelynek azonban máig sem sikerült megbízható etimológiáját adni. Nyelvtörténeti adatainkból nyilvánvaló, hogy a középkorban valamilyen 'fedett építményt' jelölt, pontosabban valamilyen sátorfélét, levéllel fedett kunyhót.²⁹ Ugyanakkor megtartotta eredeti („optikai”) jelentését is. A magyarban is vannak az árnyékokhoz fűződő hiedelmek, ám ezek ritkábbak, mint sok más európai népnél. A keresztény vonatkozások (amint erről fentebb már volt szó) nyilvánvalóak.

A *lélek* szó 'szellem' jelentést is kapott, és ezt használjuk a *lélekvándorlás* szóban is, ami már egészen más hitvilágra utal. A szó „magas szintű” használata is igen régi: lásd a keresztény *Szentlélek* 'Spiritus Sanctus' nevét. A *lélek* szó teljesen keresztény jelentésű használata már a legrégebb (1195 körül leírt) magyar szövegemlékben, a *Halotti beszédben* megtalálható 'a meghalt ember eltávozott lelke' jelentésben – nyilván már százados tradíció eredményeként.

Dolgozatom tanulsága igen egyszerű: bármely 'szellem' fogalom előzményeként szükséges egy 'lélek' fogalom. A magyar *lélek* szó fordultatos története – annak ellenére, hogy sok mindenre nincs régi, hiteles adatunk – egyértelműen sokrétű fejlődést tükröz. A tény, hogy a „gőzfürdő” vagy a „sámánszertartás” keretében megjelenő 'gőz, pára' megnevezése olyan szavakkal rokon, amelyek a lélekhit keretébe tartoznak – szintén nem lehet meglepő. És noha dolgozatomban csak a már ismert adatok egymás mellé helyezése történt meg és semmilyen káprázatos ötlettel nem tudok szolgálni, és a magyar lélekhit igen korai jelenségeit továbbra is úgy értelmezhetjük, mint eddig – azért talán nem volt érdektelen bemerülésünk a gőzfürdés és gőzkábítás egykori világába.

Jegyzetek

- 1 Paulson (1958).
- 2 Róheim (1914).
- 3 Rédei (1986: 247–248).
- 4 Kulonen (1995: 131–132).
- 5 Balázs (1954) és (1968).
- 6 Életrajzi adatai: 1754–1794.
- 7 1768–1774.
- 8 Zujev (1947).
- 9 Zujev (1947: 45).
- 10 Pallas (1776: 62).
- 11 Müller (1720).
- 12 Munkácsi (1889: 285–292).
- 13 Balázs (1954: 423).
- 14 Karl Meuli tanulmánya (Meuli 1935) nem kevésbé tanulságos egyéb írásaival együtt olvasható összegyűjtött tanulmányai II. kötetében (Meuli 1975, II. 817–879).
- 15 Herodotos (1911: 81–82) Geréb József fordítása.
- 16 Rudenko (1953). Geleta József fordítása. Palla (1958: 226). A könyv angol kiadása: Rudenko (1970).
- 17 Vahros (1966).
- 18 Pentikäinen (1999) és egyéb írásai.
- 19 Benkő (1967: 1092–1093).
- 20 Benkő (1976: 96–97).
- 21 Apáczai (1653: 7, XIII: 16).
- 22 Apáczai (1653: 134–135).
- 23 Benkő (1967: 1001–1002).
- 24 László (1944: 439).
- 25 A szövegrészlet magyar fordítása legelőször Csengery Antal szerkesztésében 1860-ban jelent meg. Lásd Palla (1958: 220).
- 26 Fürdőtörténeti összegezés, további szakirodalommal: Magyar–Kelényi (2005).
- 27 Paulson (1958).
- 28 Rédei (1986: 79–80).
- 29 Az „árnyék”, „árnyékadó hely”, ebből „hűsítő hely” → „hiedelem” vallástudományi értelmezésével több magyar kutató is foglalkozott: a nyelvész Mészöly Gedeon, a klaszszika-filológus Marót Károly (1937), mégpedig nem kisebb tekintély, mint Gerardus van der Leeuw nyomán. A kérdés megtárgyalása külön tanulmányt érdemelne. Lásd legutóbb: Marót (2013), némi kommentárral.

Bibliográfia

- APÁCZAI CSERE János (Apatzai Tsere János) 1653: *Magyar encyclopaedia*. Utrecht: Joannis Vaesberge.
- BALÁZS János 1954: A magyar sámán révülete. *Ethnographia* 65, 416–440.
- 1968: The Hungarian Shaman’s Technique of Trance Induction. In Diószegi Vilmos (ed.): *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*. Budapest: Akadémiai, 53–75.

- BENKŐ Loránd (szerk.) 1967–1970–1976: *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. I–III. Budapest: Akadémiai.
- HERODOTOS 1911: *Szemelvények Herodotos történeti műveiből*. Görögből fordította és magyarázta Geréb József. Budapest: Franklin.
- KULONEN, Ulla-Maija (ed. gen.) 1995: *Suomen sanojen alkuperä*. [A finn szavak eredete.] Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura–Kotimaisten Kielten Tutkimuskeskus.
- LÁSZLÓ Gyula 1944: *A honfoglaló magyar nép élete*. Budapest: Magyar Élet. [2. kiadás]
- MAGYAR László András–KELÉNYI György 2005: Fürdő. In Kőszeghy Péter (főszerk.): *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon*. III. Budapest: Balassi, 229–233.
- MARÓT Károly 1937: *Refrigerium*. Szeged: a Szegedi Egyetem Barátainak Egyesülete.
- 2003: *Refrigerium*. In Sarnyai Csaba Máté–Máté-Tóth András (szerk.): *Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből* II. Budapest: L'Harmattan, 39–50.
- MEULI, Karl 1935: *Scythica*. *Hermes* 70, 121–176.
- 1975: *Gesammelte Schriften* (Hg. Gelzer, Thomas). Basel–Stuttgart: Schwabe & Co.
- MUNKÁCSI Bernát 1899: A vogul nép ősi hitvilága. *Nyelvtudományi Közlemények* 29, 361–396.
- MÜLLER, J. B. 1720: *Das Leben und die Gewohnheiten der Ostiacken...* Berlin: Chr. G. Nicolai.
- PALLA Ákos 1958: A „szkitacsergá”-ról. *Orvostörténeti Közlemények* 8–9, 218–232.
- PALLAS, Peter Simon 1776: *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reichs*. Teil III. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- PAULSON, Ivar 1958: *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasiatischen Völker. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung*. Stockholm: Statens Etnografiska Museum.
- PENTIKÄINEN, Juha (toim.) 1999: *Löylynhenki. Kolmen manteren kylvyt. Impi, furo, sauna*. [A gőz lelke. Három földrész fürdői. Az indián, a japán és a finn gőzfürdő.] Helsinki: Rakennustieto.
- RÉDEI Károly 1986: *Uralisches etymologisches Wörterbuch*. Budapest: Akadémiai. (Lieferung 1, Lieferung 3.)
- RUDENKO, S. I. 1953: *Kultura naselenija Gornogo Altaja v skifskoe vremja*. [A Hegyi Altáj népeinek kultúrája a szkíták idejében.] Moskva–Leningrad: Izdatelstvo Akademii Nauk.
- 1970: *Frozen Tombs of Siberia. The Pazyryk Burials of Iron Age Horseman*. London–Berkeley: University of California Press.
- VAHROS, Igor 1966: *Zur Geschichte und Folklore der grossrussischen Sauna*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- ZUEV, Vasilij Fjodorovič 1947: *Materialy po etnografii Sibiri XVIII veka (1771–1772)*. [Adatok Szibéria 18. századi néprajzához (1771–1772).] (Trudy Instituta Etnografii im. N. N. Mikluho-Maklaja – novaja serija V.) Moskva–Leningrad: Akademiya Nauk SSSR.

Szem, haj, énekszó

Lélekképzetek a szibériai nganaszanok hitvilágában

Az észak-szibériai Tajmír-félszigeten élő, északi szamojéd nyelvet beszélő nganaszan (önelnevezésük szerint: *nya*) népcsoport hitvilágában az északi kis népek körében jól ismert módon a lélekszerű elképzelések szorosan kötődnek a testrészekhez. A nganaszanok hagyományosan rénszarvasvadász, nomád életet éltek, az év legnagyobb részében a vadrének nyomában vándoroltak.

A nganaszanok oroszudása lassan fejlődött, még napjainkban is élnek olyan emberek, akik egyáltalán nem tudnak oroszul. Az 1930-as években gyűjtő Dolgih és Popov ennek megfelelően alig találkozott oroszul értő nganaszannal: dolgozott, illetve tolmács segítségével, rossz oroszul gyűjtöttek. Galina Gracsova az 1970-es években végzett gyűjtést náluk; őt elsősorban a halállal kapcsolatos elképzelések foglalkoztatták. Azt tapasztalta, hogy az adatközlő az orosz *dusa* szóval fordította a nganaszan *szívu, vér, lélegzet, szem* és más szavakat is a megfelelő kontextusban.¹ Ennek ellenére sem ő, sem a nganaszan földön többször gyűjtött Jurij Szimcsenko nem tért ki kötetében arra, hogy melyek az egyes testrészek által képviselt lélekfunkciók. Gracsova és Szimcsenko átvette Ivar Paulson² egész Szibériát áttekintő kutatásának terminusait, amikor az árnyéklélek (*szidanka*), a lélegzetlélek (*bacsu*) és egy több embert összekötő, kollektív lélek, a *tinszie* megjelenését vizsgálták. Ezeket csupán érintőlegesen kapcsolták össze a testtel, bár a folklórszövegekből nyilvánvaló, hogy a testérzékelés, a testről alkotott felfogás és ismeret elsődlegesen fontos a lélekképzettel kapcsolatban is.

Dolgozatomban a nganaszan szöveges folklórban megjelenő lélekképzeteket vizsgálom. A források szempontjából igen értékes ebben az esetben az a nganaszan nyelvű szövegtörzs, melyet részben Kazis Labanauskas litván kutatónak, részben Valentyin Guszev orosz nyelvésznek és nyelvész kollégáinak köszönhetünk. A nyelvi elemzés céljából fölvettem, igen pontosan és következetesen lejegyzett és lehetőleg pontos fordítással ellátott szövegek az általa szerkesztett szótárral együtt megháromszorozták a nganaszan nyelven elérhető folklórszövegek számát. A megfelelő kritikai megfontolások alkalmazásával az orosz nyelven lejegyzett

folklórananyag is bevonható a vizsgálatba, így értékes forrásmunkát jelentenek Gracsova terepnaplói, Dolgih 1930-as évekből és Szimcsenko 1970–1980-as évekből származó folklórgyűjtésének közzétett darabjai is. A vizsgálatba vonható folklórananyagot elsősorban mítoszok és hősénekek alkotják, valamint néhány elbeszélés is a birtokunkban van híres sámánokról. A legfontosabbak a *szitebi* műfajba tartozó hősepikai történetek, melyek hosszabb, részben recitált, énekes, részben prózai szövegek. Minden vizsgálatba vont szöveg a letelepítés előtti nganaszan életmódot tekinti alapvetőnek, s így a hagyományos világgépet közvetíti. Mivel e történeteket szentnek tekintették, főbb mozzanataik igen lassan változnak. Ezt a megállapítást a párhuzamos szövegek hasonlósága is bizonyítja.

Egyértelmű, hogy a nganaszanok körében nem volt egységes az emberi lélekre és annak életére vonatkozó hit, az adatok ellentmondásosak, ezért inkább csak egy irányvonalat rajzolhatunk meg.

A folklórszövegek tanúsága szerint a test életét biztosító lélek szorosan kapcsolódik az ember egyes kitüntetett szerveihez. A legfontosabbnak tekinthetjük a fejhez, különösen a szemhez és a hajhoz tartozó komplexumot, valamint a szív–has–bőr–(gerinc?) képzetkört. Ezek szoros kapcsolatban vannak az égitestekkel is.

A fejhez kapcsolódó lélekképzetek – a haj, szem, száj, fül és a teljes fej szerepe

A szem (*szejmi*) a legelsőként tárgyalandó szerv a lélekképzetek vizsgálatakor. A szem az élet távozásával egy időben változik meg, s a megszületett gyermek egyik első cselekedete, hogy kinyitja a szemét. Így a szem, amelyet az állatok és az emberek a Földanyától kaptak a mitikus időkben, az élet szimbóluma. A szem Földanyától való eredetének képzete megjelent a sikeres vadászatért végzett hálaadás aktusában is, amikor az elejtett zsákmány szemét a földre helyezték, hogy a további sikeres vadászatot biztosítsák. Minden állatnak van szeme, tehát lelke is. A szem teremtő erővel bírhat, ezért nők számára tilos volt az elejtett vad szemébe nézni, nehogy a lélek, utolsó rezdülésével, beléköltözzön, vagy az asszony megvakuljon. A két büntetés pontosan ellentétes irányú: a tabu megsértése vagy az emberre káros lélek megkapásával, vagy a saját lélek elvesztésével jár. A rénszarvasok esetében csupán a halál pillanatában fontos a szem, de a ragadozó állatok (főképp a farkas) esetében életmódjukból adódóan többször emlegetik elismerően a szemüket: ezzel biztatják őket arra, hogy segítsék az embereket.³ Az állati szem erősebb, jobb is lehet, mint az egyszerű emberi szem.

A szem mérete, léte vagy nemléte jellemző megkülönböztető jegy a mítoszokban. Az alvilági, ártó lényeknek gyakran egyáltalán nincsen, vagy mélyen ülő, alig látható, máskor nagyon keskeny a szemük. A szem nélküli lények jellemzője a nagy száj, mellyel felfalhatják az embert vagy betegséget lehelnek rá. A jó szándékú istenségeknek nagy, esetleg tüzes szemük van. Az istenség hatalmát jelezheti a sok szem, amely ruháját borítja.⁴ Az új sámánok egyik első viseletdarabja a fejék,

melyen olykor rojtok is találhatóak. A homlokpánton a szem mintája a sámán különleges szemét jeleníti meg, amellyel távolba tud nézni, képes megtalálni a hóviharban eltévedt embereket is, s amely átjárót képezhet a túlvilág és e világ között.⁵ Bizonyos emberek, hősök szeme felette áll a közönséges emberi szemnek, ragyogóbb, pillantása hatást gyakorol a környezetre. A legfontosabb példa erre az egyik hősnének főszereplője, Seu Melangana,⁶ akinek nyenyec neve éppen azt jelenti: 'ragyogó szemű'. Meglepő, hogy szemét nem minden esetben tudja alkalmazni, csak akkor jelentkezik különleges képessége, ha ellenséggel áll szemközt. Ilyenkor szeme csillogása az ellenfelet olyannyira elvakítja, hogy az inkább elmenekül. Az egyszerű emberi szem nem képes közvetlen kapcsolatba lépni a természetfelettiel. A folklórszövegekben a csillogás, az erős fény megjelenése minden esetben a természetfeletti jelenlétére utal, amelyet a szem nem is képes elviselni.⁷

A szemmel kapcsolatos kifejezések segítségével különböző érzelmi-teszt állapottokra utalnak a szövegek. A részegség minden esetben negatívumként, erőcsökkenésként jelenik meg a hősnégekben. A részeg szem homályosan lát, ítélőképesége nagyban megfogyatkozik.⁸ Az elmeháborodást úgy fejezik ki, hogy az illető „szeme nem néz”, hanem az orrát, száját használja, ami a gonosz lényekhez teszi hasonlatossá. Ha valaki megretten, annak „csak egy szeme marad”.⁹ Néhány történetben a szem elhagyja a testet – tulajdonosa akarátának megfelelő módon. A legérdekesebb ilyen jellegű szöveg egy férfiről szól, aki rendszeresen bújócskát szokott játszani a szemével, míg a felesége egyszer el nem rejtette az éppen test nélkül kurjongató szemet.¹⁰ A szem behunyása elrejtetheti az illetőt a veszélyes lények elől. Ezt a módszert alkalmazta a véletlenül arra járó medvét elkerülni vágyó vadász.¹¹ A szem be is szennyeződhet, ilyenkor hályog, fehér lepedék képződik rajta.

A halállal a szem e világi tevékenysége véget ér. Fényének távozása jelzi az ember halálát, de a haldoklás előrehaladtát is a szemmel kapcsolatos kifejezésekkel írják le. A halál pillanatában a szem bezárul, illetve „megfagy, megkeményedik”¹² a nganaszan szóhasználat szerint. A fagy és a fagyott táj a fénnel ellentétben az alvilág jellemző attribútuma. A szem megtörése a halál pillanatában általános tapasztalata lehetett a nganaszanoknak, amelyet nem csupán a vadászatok során szereztek. Az áldozati állatokat, kutyákat és háziréneket jellemzően fojtással ölték meg, s az utolsó lehelet távozásakor a szem is megváltozott. Amikor a szemet lecsukják és piros posztóval lezárják a földi élet végén, akkor nyílik ki a Halottak Birodalmában.¹³ Ezt az átmenetet megzavarhatja, ha a temetési szertartást gondatlanul végzik (például nem piros, hanem fehér posztót használnak), s ezért a halott szeme nem nyílik ki a túlvilágon.¹⁴

A szem tehát szoros összefüggésben van a lélegzettel, a tudattal, s a születéssel is a régi nganaszanok világképében. A haj másféle képzeteket aktivizált. Sok szálból álló, dús, rénzsírral táplált, fényes hajukat hajdan két ágba szorosan befonva, középen egy kis összesodort, oldalra erősített tincset hagyva hordták mind a férfiak, mind a nők. Hajukba fémdíszeket, korongokat, láncokat erősítettek.¹⁵ A korongok a Napot jelképezték, a lánc pedig az égítetekkel összekötő láthatatlan köteleket.¹⁶ A haját a Holdanyához, más adat szerint a Napanyához erősítő kötélként

(*bűnü*) értelmezték, amely a nemzetség tagjait is összeköti egymással. Születéskor a Holdhoz kötő fonál jelenik meg, s halálesetkor ezt vágja el maga az istenség vagy rágja el egy ártó szellem.¹⁷

A 'nemzetség' nganaszanul *tinszie*, s ennek a kötélnek is ez a neve. Az udvarlás folyamán a fiatalok kicserélték a hajukat díszítő ékszereket, ezzel jelezve összetartozásukat.¹⁸ A nemzetséget összekötő szoros kapocs azokban az esetekben került előtérbe, amikor a nemzetség vagy a család feje bűnt követett el, s tettéért az egész nemzetség bűnhődött. A szövegekben mindig férfi követi el azt a nagy bűnt, s bár a megtorlás női ágon is végbemegy, a férfiak életét követeli. Jó példa erre a négy szövegből is ismert sámán a Fala nemzetségből, aki emberbőrből készített dobot magának. Mivel a visszatérő halott leány próbatételét nem állta ki, meghalt ő is, s azóta a korábbi nagy nemzetség kihalóban van, a férfiak elpusztultak, a nők férjei pedig szintén korai és válogatottan szörnyű halált halnak.¹⁹ A tartókötel-képzet megjelent a sámánszertartások során is, amikor a sámánt egy kötélnél fogva tartották segítői, a szertartás résztvevői. A sámánruhán a gerincoszlopon lévő kis háromszögek formájában ábrázolták azt a közösséget, amely a sámánhoz tartozik. A szertartás során a sámán lelke a tartókötélnél fogva található vissza a testhez. A fonál a korábban meghalt ősökkel is összeköttetést biztosít számára.²⁰

A mítoszokban a szereplők haja is segít a hősnek a vele szemben álló felet azonosítani. A Földanya fején fűszálak, virágok nőnek, de más, ártó női alakok is jelenhetnek meg fűvel benőtt fejjel.²¹ A hősök haja lángnyelvekként lobog a felhőig, vagy faágakként meredezik,²² a nőknek pedig különlegesen dús hajkoronájuk van, két fonat helyett hétágú copffal dicsekedhetnek. A haj ékessége és különleges vastagsága – a kövérség és a szem ragyogása mellett – szinte minden hősénekekben olyan fontos kelléke a női szépségnek, hogy gyakran a nő neve is erre utal, például Vas Ékszerekkel Díszített Hajú Nő,²³ Csupa Haj Nő.²⁴

Az 'elme', 'ész' jelentésű *korsze* szó is azon kifejezések közé tartozik, amelyeket a nganaszan anyanyelvű beszélők gyakran a lélek szóval fordítanak. Általában minősítő jelzővel együtt jelenik meg: *jó a lelke, elégedett a lelke*.²⁵

A fej sok esetben az egész embert, annak teljes testi és érzelmi életét reprezentálja. A *Fa-anya gyermeke* című mítoszban a legény egy halott fejét kiveszi a halotti szánból, megpörgeti és a földhöz veri. A halott fej próbálja jobb belátásra téríteni a fiút, mondván: „Az én lelkem már teljesen elment, nem bántok senkit!”²⁶ Az ártó szellemek is a fejet próbálják elrágni, amíg az teljesen el nem vékonyodik. Ugyanakkor az egyik sámánasszony azzal biztatja fiait, hogy halott fejéből majd hétágú fa fog nőni, amelyből ők segítőszellemeket tudnak készíteni.²⁷ A legjobb példa a fejnek az egész embert jelképező szerepére mégis az egyik *szitebi* főhőse, aki túlvilági útját úgy teszi meg, hogy csupán a feje gurul a földön, a többi testrészt apránként hátrahagyja. Fej képében végzi el feladatát, és szerzi meg a zsákmányállatokat.²⁸ A fej a mesében is képes teljes emberként élni: egy leányka letépett fejét heteken keresztül cipeli magával a nővére, majd végül egy medveüregben hagyja. Később kiderül, hogy a kislány (feje) a medve felesége lett, és több gyermeke is született.²⁹ A hősök fejéből gyakran bálványt, *kojkát* kovácsolnak az istenségek. A lehajtott fej

minden esetben a szomorúság, gyász, fájdalom kifejezője, illetve az alvilágba tett utazás esetén is lehorgasztott fejjel ül a sámán.³⁰ A fejfájás valamilyen eseményt, gyakran találkozást vagy bajt mutat meg előre – ez a fájdalom a halottakhoz, a természetfelettihez fűződő kapcsolat jele.³¹ A mitikus lények között többfejű alakok is előfordulnak, de ez nem tipikus a nganaszan folklórban.³² A fejben rejlenek a gondolatok, melyek egyes mítoszhősök esetében meg is elevenedhetnek: az anyó fülén bepillantva szép szánokat, ruhákat lát a próbát kiálló leány, amelyeket ki is tud venni onnan.³³ Több esetben az anyó voltaképpen csak egy átjáró a másik világba: a hős feje beugrik a száján, majd a másik világban tett látogatása után kiugrik az orrán, akár a be- és kilélegzett levegő.³⁴

Lélegzet és árnyéklélek

A lélegzet (*bacsu*) az élethez hasonló képzetet hordoz. Amikor valaki az életéért könyörög, arra kéri az ellenfelet vagy a visszatért halottat, ne vegye el a bacsuját, vagy ha a hős nagy ritkán megkegyelmez valakinek, a bacsuját hagyja meg.³⁵ Nincs elég adatunk ahhoz, hogy megfelelően értelmezzük a bacsu és az állatok lelkének kapcsolatát. Mint láttuk, a szem az állatokra is jellemző lélekfajta. Azt gondolhatnánk, hogy mivel az állatok is lélegeznek, a bacsu is jellemző lesz rájuk. Ezzel szemben az egyik hősének egy róka által felnevelt fiúról beszélve így szól: „Ha nyulakat lát, négykézláb szalad utánuk, mintha bacsutlanul lenne.”³⁶ Ez a kérdés – sok más részlethez hasonlóan – további adatgyűjtést igényelne.

A kilélegzett levegőt az élethez köti az a sajátossága is, hogy a nemrég meghalt vagy tetszhalott embert fel lehet támasztani vele. Ezt nemcsak ember, hanem állat is meg tudja tenni – addig szimatolja az áldozat szemét, amíg az magához tér.³⁷ Egy mítosz szerint az emberi testből származó levegő segítségével kideríthető, hogy a gyermek a hős fia-e vagy az emberevőé. Ha a ráfújt levegőtől elmosolyodik, ember, ha azonban eltűnik az egyik szeme, emberevő.³⁸ A testnek más kipárolgásai és nedvei – verejték, nyál, melegség, szag (különösen a vizeleté és a vére) – is megjelenítik az embert. A nyál gyakran a megrontás, „beszennyezés” eszköze. A sámán halálát okozza, ha a szertartás közben valaki leköpi.

A fiatal sámán csak egy kicsit ütött a dobra, azt mondja:

– Sehol közel nem találok a réneket, messze vannak.

Hallja ezt Kalmúra-hora, csendesesen onnan valahogy a sámánt hátba köpte.

A sámán összerogyott, felkiáltott:

– Meghalok, fáj nekem!

Csodálkoznak az emberek – mi történt vele? Akkor Fala-kojka azt mondja:

– A testvérem, Kalmúra-hora a sámánt hátba köpte. Csak köpött a testvérem, de a sámánt egy kicsit sem ölte meg.

Megmérgeződik Kalmúra-hora:

– Ne fecsej – mondja –, ülj csak közel, jól megcsíplek!³⁹

Köpéssel azonban meg is lehet szabadulni a testbe költözött ártó vagy tévedésből bekerült lelkektől is.

Valahogy megjött az ebédidő. A rézleány azt mondja:

– Valamitől nagy a hasam, fáj.

A hasára ütött. Utána köpött egyet – a vasleány előjött, azt kiáltja:

– Megint nyelj le, hadd legyek még egy ideig a hasadban!

A rézleány azt mondja:

– Tőled az egész has ég. Te Nap-fajta vagy, természetesen.⁴⁰

Az emberi test egyéni szaga, kipárolgása szoros összefüggésben van az illető életével, ennek alapján felismerhető az egyén.⁴¹ Nemegyszer előfordult, hogy egy halott embert feltámasztottak azzal, hogy a sámán vagy akár a közösség bármely tagja néhány napra közös takaró alá bújt vele. A mítoszokban a földi emberrel rokonságba vagy kapcsolatba kerülő istenségek vesztik el lassacskán isteni természetüket, mert átjárja őket emberi mivoltuk.⁴² Ezt az *emberséget* különösen a sokat viselt ruha szaga hordozza, de még a teljesen új ruha emberi szaga is elég ahhoz, hogy az isteni természetet megrontsa.⁴³ Az emberi vér szagától menekülnek az istenségek, még a sámán szagtól menekülő segítőszellemét is nehéz viszszaalogatni.⁴⁴ A ruha ezért igen fontos tulajdon, különösen a fejedő. A nganaszan férfiak fejét általában kapucni takarja, a nőket sapka védi a hidegtől. A férfiruha homlokrészének közepére rénszarvasfarok van erősítve (*szongoku*). Ha ezt eltávolítják a ruháról, vagy a nőnek elvész a sapkája, az betegséget, akár halált is okozhat.⁴⁵

Bizonyos dolgok jelképezték az egész embert vagy akár a nemzetséget. Ez gyakran az ember árnyéka, a szorosan hozzá tartozó tárgy, ruhadarab, vagy az egyéni ének. A személyes tárgyak elvesztése végzetes lehetett az ember számára, de a tulajdonnév indokolatlan vagy tabusértő használata is ugyanilyen eredménnyel járt. A saját dallam, az egyéni ének is az ember legszemélyesebb tulajdonához tartozott. Más nem is énekelhette, legfeljebb dúdolhatta, hogy eszébe juttassa a beszélgetőpartnernek, kiről is van szó. A gúnyos, szándékosan elferdített éneket tulajdonosára nézve rontó hatásúnak tekintették.⁴⁶ Mindezek a fogalmak a *szidenke* ('árnyék-lélek') képzetköréhez tartoznak. A *szidenke* szó Gracsova kutatásai szerint a *sziti* ('kettő') szóból származik, s bár elsődleges jelentése 'árnyék', egyértelműen tágabb értelmezési köre van. Noha a *szidenke*-lelket az ember minden tárgya őrzi, különös jelentőségűek a fejhez kapcsolható tárgyak és a hang, ének. Minden árnyékkal rendelkező dolognak, tárgynak van *szidenkéje*.⁴⁷ A tinsziéhez hasonlóan a családnak-nemzetségnek lehet közös *szidenke*-lelke is: a legfontosabb sámántárgyakat emiatt tilos volt a kutatóknak lerajzolniuk. A *szidenke* – ha megjelenik – az emberhez hasonló alakot ölt.

Az árnyékról (*csiebe*) viszonylag kevés adatunk van, de az tudható, hogy sérülése a személy életébe kerülhet.⁴⁸ Eszméletlen állapotban az élet jele, ha az illetőnek még van árnyéka.⁴⁹ Szerelmi csalódásában az ifjú úgy ábrázolja magát, mint egy

fehér, alig látható rénszarvast, aki az út rossz oldalán helyezkedik el: érdekes, hogy az árnyék rendszerint fehér színben jelenik meg.⁵⁰ Néhány adatból úgy tűnik, hogy a sámánutazások próbatételei során az árnyéknak van kitüntetett szerepe.⁵¹

Szív, gerinc, has, belső szervek

A szív szerepe ellentmondásos, nem egyértelmű, hogy a léleknek milyen jelentésárnyalatait hordozza. Nem találtam olyan esetet, amely egyedi szerepet tulajdonítana neki, minden megjelent funkcióját más testrészek is hordozzák. A szív a félelem központja, az éhezés ezt gyengíti el a legjobban; egy jó lakoma táplálja a szívet.⁵² A szív lélekhordozó szerepe leginkább a párviadalok leírásakor jelentkezik, amikor a győztes harcos kitépi a másik szívét. Ugyanakkor a halál véglegesen akkor áll be, amikor a fejet is levágják; addig olyan, mintha élne az ellenfél. A szívnek a lélekhez fűződő kapcsolatait a következő kifejezések mutatják: „a szívem ettől megerősödik”; „a szívem egészen gyenge”. A nganaszan áldozati szertartásokban, illetve vadászgyakorlatban a szív kitépése nem volt jellemző. Mivel azokat a költészetben ábrázolt harcokat, amelyek során ez a véres jelenet lezajlik, nyenyecekkel vívják, elképzelhető, hogy a nyenyecék hitvilágában volt nagyobb jelentősége a szív kitépésének.⁵³ Az evenkikkel vagy a mitológiai lényekkel vívott harcok során nem találkoztunk ezzel a motívummal. A szívvel kapcsolatos elképzelések talán valamilyen „életközpont”-képzet felé változnak; ezzel kapcsolatban az orosz kultúra hatása is sejthető. A közeledő halált olykor azzal érzékeltetik, hogy „a szívcsont megtörik”.⁵⁴

A has mint a testidegen lelkek helye jelenik meg a szövegekben. A hasba ártó lélek is beköltözhet – ilyenkor az embernek gyomorpanaszai támadnak, vagy a feldagadt has jelzi a beköltözött lelket.⁵⁵ Előfordul, hogy állat lelke költözik a hasba: ilyenkor a születendő gyermek egészében vagy egyes tulajdonságaiban állatot idéz. Jellemző példa erre, amikor egy nyájat tizedelő farkast varázsol bele a sámán saját menyé méhében. Az ebből születő gyermek farkokkal jön a világra, és igen jó képességű vadász lesz belőle is és gyermekeiből is.⁵⁶ Ha a vizsgált szövegekben szereplő valamelyik személy halottat vagy veszélyes mitológiai lényt fogyaszt el, maga is veszélyes lényvé változik.⁵⁷ A lelkek a szájon vagy a vaginán keresztül kerülnek a hasba. A várandós asszonynak két feje van – sajátja és a gyermeké. Egy nagy sámánasszony meg tudta tenni, hogy terhes hasát a sámánasztartás idejére levette. Gyermekeit segítőszellemétől foganta, s egy kis, kerek, köldökre hasonlító vasdarabot kapott tőle, amelyen a gyermek látszott. Ezt a sámánkodás idejére mindig otthon hagyta.⁵⁸ A testen kívül tartott gyermek egy mitológiai népnél, a *szjüdszák*nál is megjelenik. A mítosz szerint a náluk járó nganaszan lány csodálkozva tapasztalja, hogy a magzatok külön aranytálban, kis szemekként élnek. Az emberi leány ezt nem tudja, és rápillantva beszennyezi, megöli a kicsiket, az élő szemek elfehérednek. A bosszúszomjas szjüdszák meg akarják ölni a lányt, de vagináját látva

azt hiszik, hogy már halálos sérülést szerzett, azért látható rajta egy véres hasadék. A szjüdszák testén nincsen nyílás, és csupán szagokkal táplálkoznak.⁵⁹

Az emberi szervek között a bőr, a velő, a csontok, a gerincoszlop is megjelenik olykor a lélekkel, az étellel összefüggésben. Az emberbőrből készített sámándob verése megidézi a leányt, akinek bőrével befedték a dobot.⁶⁰ A csontvelő az erő lakhelye. A már-már legyőzött hősök egy kis csontvelőtől mindjárt erőre kapnak.⁶¹ Ugyanakkor a csontvelő nem a legértékesebb része a rénszarvasnak, a húst eledelként sokkal többre becsülték. A velő a csontokkal és a belsőségekkel együtt a szolgál eledele volt.⁶² Mégsem találtam olyan történetet, amikor az elfogyasztott hústól valami megváltozott volna az elfogyasztójában. Az elfogyasztott csonttól, bőrtől azonban akár még a tehén is tud embert, hőst szülni.⁶³ A gerinc hossza és ereje a hősoket leíró kifejezések között fordul elő.⁶⁴

Felmerülhet a kérdés, hogy a fenti számos testrészt közül melyek azok, amelyeknek a megléte szükséges ahhoz, hogy még emberről beszélhessünk. Erre választ ad az egyik mítosz, amelyben a hőst az alvilágból kifelé vezető úton szinte teljesen fölfalja az őt szállító madár, s nem marad más belőle, mint a szeme és a gerinc egy darabkája. A szem átéli és siratja kilátástalan helyzetét, s aggódik, hogy egy sirály be fogja kapni – a hős személyisége megmaradt, a szem és a csigolya elegendő hozzá, hogy megjelenítse őt.⁶⁵

Fontos kitérnünk arra is, hogy mi történik a lélekkel a halál után. Egyértelmű, hogy az ember eljut a Halottak Birodalmába, *Bodürbo Mouba*. A halott lélek kinézetre az elhunyt alakjához hasonlít, bár bizonyos külső jegyek egyértelműen megkülönböztetik az élőkétől. A folklórszövegekből nem kapunk arra vonatkozóan adatot, hogy ez melyik típusú lélek. A sámánutazások során a tinszie vagy a szidenke hagyja el a testet és tér oda vissza. Szimcsenko és Gracsova orosz tudósok terepjegyzetei szerint adatközlőik nem értenek egyet abban, hogy a szidenke vagy a tinszie vándorol a halottak földjére.⁶⁶ Fölbukkan egy adatban a reinkarnáció jelensége is: eszerint a halottak világában tartózkodó lélek egy idő után visszatér a földre, és megszületik nemzetsége egy tagjában. Nem tudjuk, hogy ez az elképzelés mennyire volt elterjedt. A különböző lelkek szerepéről és túléléséről alkotott elképzelések nem következetesen differenciáltak és specializáltak, és szorosan kötődnek a testképzetekhez.

A mítoszokban az egyes szervek léte vagy nemléte, illetve mérete fontos jelzés. A gonosz lények gyakran vakok, egyszeműek vagy féltestűek.⁶⁷ A hiány mellett a túlzott bőség is negatív jelentéstartalmat hordoz: a többfejű vagy többszívű lények egytől egyig ártanak.⁶⁸ Ugyanígy a test normálistól eltérő mérete is természetfeletti lényre utal – akár hatalmas, akár apró termetű legyen is a test. Az apró termet jelezheti az (olykor csak az emberi) lelkek hiányát is.⁶⁹

A hagyományos nganaszan világszemlélet a földfelszín elemeit is jellemzően antropomorfizáltan értelmezte, s a fent említett szervek megjelentek a tájérzékelés folyamatában is. A tavak szemekre hasonlítanak, vizük alapján lehetnek tiszta vagy gonosz szemek.⁷⁰ A tavak és általában a vizek átjáróként is használhatók két

világ között. Az üregek, lyukak szintén a természetfeletti világba való átlépés lehetőségét kínálják – ahogy a fenti példákban az emberi testen lévő nyílások alkalmassak a lelkek ki-be járására. A köveket és fémeket csontok gyanánt értelmezték, míg a hullámzó fű hajképzetet kelthet.⁷¹

Láthatjuk, hogy voltaképpen az ember egész teste, sőt árnyéka, szaga is hordozza azt a különös többletet, amit léleknek nevezhetünk. Vannak olyan testrészek, amelyek különösképpen fontosak, de a test egészétől is elválaszthatatlan a lélek fogalma. Az orosz kultúra hatására megváltozik a lélekről alkotott felfogás: a bacsu válik az orosz lélekképzetnek megfelelő szóvá, s a központi szerv a szemről áttevődik a szívre. A folklóradatokból az tűnik ki, hogy a szem–orr–száj szorosan összefüggő rendszere, a bacsu a lélegzetlélek fogalmához tartozik. Az orosz-pravosláv hatás természetesen – a kultúra egészéhez hasonlóan – nem hagyta érintetlenül a lélekről alkotott elképzelést sem, a *bacsu* ('lélegzet') szó fejlődik az orosz *lélek* szónak megfeleltethető fogalommá, s tartózkodási helye is áthelyeződik a szívbe.⁷² Ezt a változást azonban a folklórszövegek nem dokumentálják.

Jegyzetek

- 1 Gračova (1983: 58–69).
- 2 Paulson (1958).
- 3 NT-87_7perevalov.doc.
- 4 A [hős] páncélján szemek hunyorognak, pislognak. Масюсемту серебігы сеймысымес масю лябеты, сеймычи лябеты. NT-87_7perevalov.doc.
- 5 Ez a képzet a mítoszokban kimondva is megjelenhet: A kivágott szem tóvá változik, ezüstheggyel a közepén, majd miután a hős elvégezte küldetését, újra visszaváltozik szemmé. K-06_syn.
- 6 T_SeuMelangana.doc.
- 7 A *Basa ngojbue* című hőselekben a Napleány férje szüleit arra inti, hogy ne látogassák meg őt egy darabig, mert megvakulnának a fénytől. 367. Тети някѳере маа кунісе ѳанудесе ѳанасане сеймынте сеймилемы ичеѳу, нинтуу ѳендіаиг?
- 8 T_SeuMelangana.doc.
- 9 Сеймыдесраа ися конага. K-99_ngadea.doc.
- 10 VL-08_sejmity.doc.
- 11 NS-08_ngarka.doc.
- 12 A szeme rég megfagyott. 95. Каѳке сеймычи кентурег. K-97_djajku.doc.
- 13 Num1.doc.
- 14 Simčenko (1996: 105).
- 15 Popov (1984: 129–130).
- 16 Gračova (1983: 58).
- 17 Gračova (1983: 64).
- 18 Kino-06_babushka-Turgale.
- 19 Lásd például Simčenko (1996: 89–90).
- 20 Kortt–Simtschenko (1990: 196).
- 21 VL-92_3filles.

- 22 Simčenko (1996: 96).
- 23 T_SeuMelangana.doc.
- 24 SP_sitaby.doc.
- 25 Үанә'санә' нягәә корсә дерызиалыбининти. K-03_brothers.doc; SP_sitaby.doc; Мыыченә корсәтәнә нягәәрәкү ихуааззәә. K-06_kojku-sie.doc.
- 26 Simčenko (1996: 119).
- 27 Simčenko (1996: 75).
- 28 K-99_ngadea.
- 29 Labanauskas (2001: 55).
- 30 K-99_molodojshaman.doc.
- 31 Amikor felnőnek a lányok, „...így szól az anyjuk: – Fáj a fejem. Látszik, hogy a barátom hív engem.” Majd nemsokára meghal. VL-97_3filles.
- 32 T-kehyluu.doc.
- 33 VL-97_3filles.doc.
- 34 Például K-99_ngadea.doc.
- 35 N-04_velikan.doc.
- 36 K-06_tundy-beturu.doc.
- 37 djojba_nguo.doc.
- 38 K-06_syn.
- 39 Simčenko (1996: 174).
- 40 Simčenko (1996: 149).
- 41 K-06_syn.
- 42 K-06_korova.
- 43 Basa_ngojbue.doc.
- 44 K-99_molodoj_shaman.
- 45 „A nganaszanoknál a rénszarvasbőr bundán szonguku (rénszarvasfarok forgó a férfiszokuj kapucniján) van. Amikor ott van, az öregek azt mondják: »Szongukut ha levágod, a lelket is levágod.« Én levágtam a szongukut – hosszan beteg voltam. Jobban lettem, amikor visszatettem a szongukut a szokujra.” Simčenko (1996: 120).
- 46 Gračova (1983: 56).
- 47 Simčenko (1996: 121).
- 48 K-97_djajku.doc.
- 49 K-99_dolgan.doc.
- 50 N-06_keinirsya.doc.
- 51 Az öreg próbára teszi a hőst, próbál elbűjni előtte, de lánya megsegíti a vitézt. A lány azt javasolja, hogy mondja ezt: „A nagypapa árnyéka a nagymama hasában alig látszik.” Például K-03_ostyak.doc.
- 52 T_SeuMelangana.doc.
- 53 Simčenko (1996: 138).
- 54 K-06_syn.doc.
- 55 NUM1.doc.
- 56 HL-89_Tajbaing.
- 57 Egy leány felfal egy emberevőt, majd hat testvérbátyját. Végül egy sámán lelövi, felvágja a hasát és a fiúk sértetlenül előkerülnek belőle. Labanauskas (2001: 37).
- 58 K-04_nejming.doc.
- 59 D5nga.doc.
- 60 D-03_EN+ES-1.doc.

- 61 NT-87_7perevalov.doc.
 62 T-SeuMelangana.
 63 K-06_korova.
 64 Például: A [hős] gerince hosszú, mint az evenki csónak. NT-87_7perevalov.doc.
 65 Simčenko (1996: 51).
 66 Simčenko (1996: 120–121).
 67 Például K-99_barusi.doc.
 68 D8nga.doc; K-06_syn.doc.
 69 A szép leány [akinek az apja istenség] ruhája olyan fényes, mint a halpikkely, termete akkora, mint egy hüvelykujj. A házasságkötés után megnő. K-06_korova.doc; ellentéte: Az ifjú pár olyan hálózsákban alszik, melyben – mint kiderül – valaki meghalt korábban. Ezért mindketten összemennek, majd segítőszellemekké változnak. K-03_borthers.doc.
 70 Тәтiрә тах. ситi сеймырәкы туркы. – Szóval két szemszerű tó. K-06_korova.doc.
 71 Simčenko (1996: 44).
 72 Simčenko (1996: 53).

Bibliográfia

- DOLGIH, Boris Osipovič 1976: *Mifologičeskaja skazki i istoričeskije predanija nganasanov*. [A nganaszanok mitikus meséi és történeti legendái.] Moskva: Nauka.
 GRAČOVA, Galina N. 1983: *Tradicionnoje mirovozenie ohotnikov Tajmira*. [A Tajmir vadász- népeinek hagyományos világképe.] Leningrad: Nauka.
 KORTT, Ivan–SIMTSCHENKO, Jurij 1990: *Materialen zur geistigen und dinglichen Kultur der Nganasan Samojeden*. Berlin: Systema Mundi.
 LABANAUSKAS, Kazis (red.) 1992: *Folklor narodov Tajmira 3. Nganasanskij folklor*. [A Tajmir népeinek folklórja 3. Nganaszan folklór.] Dudinka: Tajmirskij okrožnoj centr narodnovo tvorčestvo.
 – 2001: *Nya djürimi tuobtugujsa. Nganasanskaja folklorная hrestomatija*. [Nganaszan történetek gyűjteménye. Nganaszan folklór-kresztomátia.] Dudinka: Tajmirskij okrožnoj centr narodnovo tvorčestvo.
 PAULSON, Ivar 1958: *Die primitive Seelenvorstellungen der nordeurasiatischen Völker. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung*. (Monograph Series 5.) Stockholm: Statens Etnografiska Museum.
 POPOV, A. A. 1984: *Nganasani. Socialnoje ustojstvo i verovanija*. [Nganaszanok. Társadalmi berendezkedés és hiedelmek.] Leningrad: Nauka.
 SIMČENKO, Jurij B. 1996: *Tradicionnye verovanija nganasan*. 1. [A nganaszanok hagyományos hiedelmei.] Moskva: Institut Etnologii i Antropologii RAN.

Kézírtos anyagok Valentin Guszev gyűjteményéből

D-03_EN+ES-1.doc
D5nga.doc
ES-08_koche.doc
K-97_djajku.doc
K-03_brothers.doc
K-03_ostyak.doc
K-04_nejming.doc
K-04_siti_nguamde.doc
K-06_kojku_sie.doc
K-06_korova.doc
K-06_Lakuna.doc
K-06_syn.doc
K-06_tundy-beturu.doc
K-99_ngadea.doc
K-99_barusi.doc
K-99_molodoj-shaman.doc
Kino-06_babushka-Turgale.doc
HL-89_Tajbaing.doc
N-04_velikan.doc
N-06_keinirsya.doc
NS-08_ngarka.doc
NT-87_7perevalov.doc
Num1.doc
SP_sitaby.doc
T_basa_ngojbue.doc
T_kehy-luu.doc
T_Seu_Melangana.doc
VB-97_barusi.doc
VB-97_dyobjba_nguo.doc
VL-08_sejmyti.doc
VL-92_3filles
VL-97_sigie.doc

TATIANA MINNIYAKHMETOVA

Élők és holtak, testek és lelkek: Baskortosztán népeinek lélekképzetei

A tanulmány Oroszország egyik szövetségi köztársasága, Baskortosztán vagy Baskíria néhány etnikai csoportjának vallási képzeteivel foglalkozik. Az Urál-hegység délnyugati részén elterülő ország lakóinak száma a 2010-es orosz szövetségi népszámlálás adatai szerint 4 072 292. Kutatásaim három etnikai csoportra terjedtek ki: ezek a *baskírok*, a *keleti marik* és a *Kámán túli udmurtok*. A baskírok a köztársaságban mindenütt megtelepültek, míg a marik és az udmurtok többsége Baskíria északnyugati részén él. Szomszédai az ortodox keresztény oroszok és a muszlim tatárok. Az elmúlt évszázadokban a terület többetnikumú lett, és ez az élet minden területén, többek között a vallásban is, éreztette a hatását. Ennek következtében az emberi lélekkel és testtel kapcsolatos elképzeléseik meglehetősen hasonlítanak a másik két említett etnikai csoport képzeteihez.

A baskírt (egy török nyelvet) beszélő baskírok szunnita muszlimok. A 10. században kezdtek áttérni az iszlámra, és a 15. századra az egész népesség felvette a hitet. Azonban annak ellenére, hogy az iszlám egyre nagyobb teret hódított a régióban, a baskír kultúra számos archaikus, iszlám előtti sajátosságát megőrizte.

A marik és az udmurtok nyelve a finnugor nyelvcsaládhoz tartozik. A 15. századtól fogva vándoroltak be a baskír területekre, és napjainkig megőrizték saját vallásukat.

Első pillantásra úgy tűnik, hogy az emberi testtel és az emberi lélekkel, valamint a holtak lelkével és testével kapcsolatos elképzelések nagyon hasonlítanak a három népcsoport vallási képzeteiben. Azonban ha külön-külön vizsgáljuk meg őket, az etnokulturális sajátosságok nagyon is szembeszökőek. Amikor a marik és az udmurtok ezekről a témákról beszélnek, saját szavaikkal és a szomszédos török nyelvekből kölcsönzött szavakkal írják le a jelenségeket. A kölcsönzött szavakat legtöbb esetben saját nyelvük szavaival párhuzamosan és felcserélhetően alkalmazzák anélkül, hogy külön értelmezést adnának mellé. Bizonyos esetekben a kölcsönzött kifejezések egyszerűen helyettesítik a saját nyelv szavait.

Tovább vizsgálódva azt is észlelhetjük, hogy az orosz *dusa* szó (jelentése: 'lélek') napjainkban már azonos jelentésértékű a helyi, saját lélekfogalommal. Ennek magyarázata az, hogy a más etnikumú helyi lakosok is nagyon jól beszélnek oroszul, hiszen ez egyben az államnyelv is. A baskír, mari és udmurt nyelvben a lélek fogalmának szemantikai mezője hasonló az orosz *dusa* szó jelentésmezőjéhez, tehát könnyű az orosz szóval kifejezni, vagy átcsúszni az orosz fogalomba. Ugyanakkor ha valakinek az életéről vagy haláláról, születéséről vagy haláláról, vagy általában a szentségekről beszélnek, ez a tendencia már nem figyelhető meg. A mindennapi kommunikációban ezeket a kifejezéseket a saját, eredeti jelentésükben kell használni.

A következőkben a lélek és a test hagyományos mari, udmurt és baskír elképzeléseit külön-külön tárgyaljuk. Fontos megjegyezni, hogy a kifejezések többségének nincs tökéletes angol megfelelője.¹ Az orosz kutatók rendszerint az orosz *dusa* szót használják, és rendszerint figyelmen kívül hagyják a párhuzamosan használt bennszülött kifejezéseket.

A marik

A marik hite szerint az embernek két lelke van: a *čon* és az *ört*. A *čon* szó a perzsa *دُن* szóból származik, amelyet a marik a két szomszédos török nyelv szavaiból, a tatár *žanból* és a baskír *yänböl* vettek át. E szavak jelentése 'lélek'. A *čon* mari jelentéséről csak egy közlemény referál, eszerint ez 'apró, antropomorf lény'.² A *čon* az emberi testben lakozik, de nem kapcsolódik egyetlen testrészhez vagy szervhez sem. Ha a *čon* elhagyja a testet, az ember meghal. Ezért egyes kutatók szerint a *čon* 'élet'-et is jelenthet.³ Az *ört* a hétköznapi permi és mari nyelvből származik: **ort* >, illetve *ört*.⁴ Az *ört* lehet 'elme' vagy 'tudat.' Képes elhagyni a testet, majd visszatér oda. Popov szerint az „ört árnyéklélek, amely a halál után is képes a létezésre”.⁵ Az *ört* és a *čon* együtt teszi emberré az embert, a két szó együttes jelentése 'józan eszű ember'.

A hagyományos mari világképben az ember lélekkel születik erre a világra. A lelket (esetleg akár lelkeket) *Kugo Šočyn Ava* (szó szerint: 'a nagy életadó anya') adja az embernek.⁶ A kapott lelket azonban közvetlenül a születés után meg kell kötni, mégpedig úgy, hogy azonnal nevet adnak az újszülöttnak. Úgy hiszik, hogy ha az újszülött a névadás előtt hal meg, nehezen talál majd helyet magának a másvilágon.⁷ Úgy látszik, azt gondolták, hogy ebben az időszakban az újszülöttet végül egy másik lélek keríti hatalmába, nagy valószínűséggel az *ört*, hiszen a *čonnak* már birtokában van, máskülönben meghalna. Az *ört* képes arra, hogy elhagyja a testet, majd visszatérjen belé, de alvás közben, vagy ha hirtelen felébrednek, megijedhet. „Ha az *ört* elhagyja a gyermek testét, a gyerek arcmozgása megváltozik. Ideges lesz, izgatott, vagy sírni kezd. Ilyenkor különleges rítust végeznek, többek között ólmot olvasztanak, hogy ezzel visszahozzák az *örtöt*.”⁸

A *čon* és az *ört* mellett létezik a léleknek egy harmadik formája, a *šülyš* (a szó jelentése: 'lélegzés', 'levegőt venni', 'ki- és belélegezni'). Ha valaki meghal, a *šülyiš* a szájon át hagyja el a testet.⁹ És végül essék szó a negyedik lélektípusról: ez az ember megjelenése, külseje, a neve *tüs*. A szót a török nyelvekből kölcsönözték; *tös* alakban a baskír és a tatár nyelvben is megtalálható, jelentése: 'szín', 'árnyalat', 'külső/kinézet'.

Mint említettem, ha a *čon* és a *šülyš* elhagyja a testet, nézetük szerint az ember meghal. Noha napjainkban a *čon* szó az igazán elterjedt, a *šülyš* sem teljesen elavult kifejezés. Véleményem szerint a két szó az élő testnek ugyanazokra az összetevőire utal; a *čont* (mint kölcsönszót) szabadon váltogatják a mari eredetű *šülyš*szel. A mari hitvilág további példái alátámasztani látszanak hipotézisemet.

A haldoklás idején a lélek még a testben lakik. Azzal segítik a lelket, hogy a haldoklónak vizet adnak: vagy háromkanálnyi vizet nyeletnek le vele, vagy „tollal három cseppet csöppentenek” a szájára.¹⁰ A halál beálltát követő negyven napon át az ablakpárkányra egy pohár vizet helyeznek, hogy a visszatérő *čon* meg tudjon mosakodni. Úgy hiszik, hogy a *čon* minden fedetlenül hagyott vízben megmosdhat, ezért ha a keleti marik megtudják, „hogy valamelyik szomszédjuk elhunyt, azonnal lefednek minden vizesedényt, még a frissen húzott vizet is kiöntik”.¹¹ Azt is hiszik, hogy a lélek a halál pillanatában nagy örömmel szabadul ki a testből, és azt mondja: „Ümyr mučko tänym kondyštaren koštym, ynde čoneštem” („Egész életemben cipelnem kellett a testet, most repülni fogok”).¹² Azonban a halál pillanatában a különböző lelkek nem egyszerre hagyják el a testet.

A temetés előtt a halottnak két identitása van: egyszerre van jelen mint egyén és mint az eltávozott rokon. Egyes helyi hiedelmek szerint ez a kettős identitás a halál után negyven napig megmarad, és majd csak a halál első évfordulóján beszélnek először az elhunyttról mint ősről, felmenőről.

Miután a lelkek elhagyták a testet, a temetkezési hely környékén maradnak.¹³ Úgy hiszik, hogy amikor a temetés résztvevői elhagyják a temetőt és negyven lépés távolságra kerülnek a sírtól, a lélek visszatér. A lélek ekkor utoljára odamegy a holttesthez, hogy a halott végre felfogja, hogy többé már nem élő ember.¹⁴ A marik hite szerint a lélek a halál utáni negyvennapos időszakban aktív, ezért az eltávoztotról minden áldott nap meg kell emlékezni, fel kell emlegetni, különösen a harmadik, hetedik és negyvenedik napon, amikor különleges gyászszertartást rendeznek. Ilyenkor gazdagon megterítik az asztalt, és az egyik családtag, rendszerint a legidősebb, kimegy a temetőbe és meghívja a halottat. Babenko említ egy másik, hasonló célból végzett rítust: „valaki egy falat ennivalót dob a tűzhely lángja közé, és a tűz szellemével hívhatja meg a halottat.”¹⁵ A negyvenedik napon tartott megemlékezésen az egyik résztvevő az eltávozott ruháját ölti magára az italáldozat idejére, amely vagy a sírnál, vagy valahol a falun kívül megy végbe. Utána az illető eltávolodik negyvenegy lépésnyire az italáldozat helyszínétől vagy a sírtól, leveszi a halott ruháit és elbúcsúzik a halottól.¹⁶ A halotti tor napnyugtától napkelteig tart: a résztvevők összemorzsolják a rituális edelt és alkoholos italt öntenek rá egy speciális edényben, amely a bejárati ajtó melletti széken vagy bakon áll. A tor után

ezt a felajánlott ételt kidobják. Másnap délután az elhunytat visszaküldik a temetőbe: a rokonok ételt helyeznek a sírra, melléteszik a halott mosdatásához használt vödört és merőkanalat. Azonban a „halott ruháit otthon hagyják, mert az elhunyt még a halotti tor után egy éven át ezeket viseli”.¹⁷ Számos kutató számol be arról, hogy még az elmúlt negyven évben is mutattak be az ősöknek áldozatot a temetőben.¹⁸

A halálozás évében a lélek még ebben a világban tartózkodik, csak azután megy át a másvilágra. Így képes befolyásolni leszármazottai életét. A régen eltávozott lelkeket *utymnak* nevezik (az *uto* szóból, jelentése: 'felesleges/haszontalan'). Őket halott ősökként tartják számon. Az *utymok* éhesek, és képesek arra, hogy kárt okozzanak az élőknak, vagy megsebezzenek őket. Ezenkívül a termést is tönkreteszik. A temetési szertartás során az utolsó gyertyát nekik gyűjtják meg.

A halott boszorkányok, varázslók lelkét, és azokét, akik nem természetes halállal haltak meg, *uvemek* vagy *targyltyšnak* nevezik. A törvénytelen vagy titokban született gyerekek lelke *targyltyš* is lesz. Ez rosszindulatú szellem, veszedelmes vele szembetalálkozni, mert árthat az embernek, baromnak.¹⁹

A mari hagyományokkal kapcsolatos 19. századi források egy különleges reinkarnációs elképzelésről is beszámolnak: „az ember hétszer halhat meg, következésképp egyik világból utaznak a másikba, míg a végén hallá változnak.”²⁰

A Kámán túli udmurtok

A Kámán túli udmurtok hiedelemvilága sokban hasonlít a keleti marik hiedelemvilágához. Ők is úgy tartják, hogy az embernek két lelke van: a *lul* és az *urt*. Paasonen²¹ szerint a két szó proto-finnugor eredetű. A *lul* a **lewls* (pára; lélek-lélegzés) származéka. Megfoghatatlan, nem érzékelhető entitás, életerővel látja el a testet. A proto-finnugor **iész/*iész* ('én', vagyis valakinek a sajátja, vagy lélekkre, lélekmása) egy másik entitásra utal, amely el tud válni a testtől, ugyanakkor ez a szellemi és fizikai erő forrása. A *lul*, 'lélek' az udmurt nyelvben önálló szó, a második kifejezés az *as-*, *ac*, *as'* alakokban rejlő névmás, jelentése: 'én', 'saját'.²² Azonban a 'lélekiker' proto-finnugor terminusa, az **iész/*iész* az udmurt nyelvben **ortra* változott. Napolskikh szerint lehetséges, hogy ezt az iráni hagyományból kölcsönözték.²³ Úgy gondolták, hogy minden lélegző élőlénynek van **lolja*, míg az **ort* nemcsak az élőlényekben, hanem a tárgyakban is megtalálható.²⁴ Az **ort* lélek az élőklényeket és a tárgyakat „teljessé, befejezetté, egészsé, használhatóvá, normálissá” teszi.²⁵ Ezek a tulajdonságok megfeleltethetők a két kifejezés mai szemantikai mezőjével. Mari szomszédaihoz hasonlóan a Kámán túli udmurtok is használják a *žan* lexémát, amelyet nagy valószínűséggel a tatár nyelvből kölcsönöztek (tatárul: *ž'an*). A *žan* a hétköznapi udmurt *lil/byl* szinonimájaként használatos.

Az udmurt hitvilág szerint az emberben egyszerre kell jelen lennie mind a két léleknek. A *lul* ('pára', 'lélegzés') gyakran magát az életet jelenti, ahogy ezt a *lulž'yny* ('végy levegőt', 'lélegezz') kifejezés is bizonyítja. A *lul* az emberi testben

lakozik: a szívben, a vérben vagy a *plexus solaris*ban.²⁶ Ezzel ellentétben az urt a testen kívül létezik. Az ember koponyáján vagy a vállán, mellkasán, nyakánál ül.

A várandós anya a leendő csecsemő lulját vagy žanját a maga testében hordozza. A születés utáni első negyven napban az újszülött lelke a feje tetején ül, ezért a babára vigyázni kell. Véleményem szerint az adatközlők itt az urt-lélekre gondoltak. Szokás az újszülöttet *lul* vagy *žan* ('lélek'), vagy *vil' lyl/lul* ('új/friss lélek'), vagy *piči lul/žan* ('kicsi lélek') néven nevezni. Ha a gyermek koraszülött és nem mutat semmi életjelet, rituálisan megidéztek számára a lelket: a család nőtagjai és a bába a halott ősohhoz fohászkodtak, lelket kértek az újszülöttnak a következő szavakkal: „Kulemyos, peres'yos! S'otele soly lul!” ('Elhunyt elődök, ősök, adjatok neki lelket!'), vagy „Lul vaye!” ('Hozzatok neki lelket!').²⁷ Előfordulhat, hogy az újszülöttnak több lul-lelke van. Ilyenkor a baba nem tud lélegezni: a *kuin' lul/byl/ul/nyl* ('három lélek') betegségtől szenved. Az egyik lélek a helyén van, például a plexus solarison, a másik kettő azonban ennek két oldalán, a bordák alatt helyezkedik el. Ahhoz, hogy a két felesleges lelket elmozdítsák, a *kuin' lul emn'yan* ('a három lul gyógyítása') nevű, sajátos szertartást kell elvégezni.²⁸

Az urt lélek alvás közben tudja elhagyni a testet. Ilyenkor denevér (*urt-kytč*)²⁹ alakot ölt, és hosszú útra repül, majd visszatér. Azt is hiszik, hogy éjjel az eltávozott urt helyét gonosz lelkek vehetik át. Ezt megelőzendő lefekvés előtt, vagy ha vihar közeleg, meg kell oldani az inget vagy blúzt, esetleg a ruha gallérját, és a saját mellkasra kell köpni, hogy ezzel elkerüljék a gonosz lelkeket. Ebből feltételezhető, hogy az urt lélek az ember mellkasában lakozik. Az urt akkor is elhagyhatja a testet, ha az ember megrémül vagy megbetegszik. Az is előfordulhat, hogy nem tér vissza. Ha az urt eltávozik a testből, vagyis bekövetkezik az *urtez koškem* ('az urtja eltávozott') állapot, akkor egy hozzáértő, az *urt kutis* ('urt-fogó/vadász') elvégzi az *urt kuton* ('urt-fogás/vadászat') szertartást. A rítust végző egy fehér vászonlepedőt vagy vásznat fog, azzal vadászik a beteg repülő urtjára, amelyet rendszerint kis fehér lepkeként (*urt bubyli*: 'urt lepke') képzelnek el. A varázsló, miután elfogta a lelket, azt egy vászondarabbal a beteg nyakára kötözi; a kötésnek egész éjjel a betegnek maradnia.³⁰ Ebből arra az elképzelésre lehet következtetni, hogy az urt lélek a nyakon lakozik. Ahhoz, hogy eldöntsék, az elkapott lepke valóban a beteg lelke-e, ólmot öntenek.³¹ Ha jó jelet kapnak, vagyis az olvadt ólom valamilyen alakzatot vesz fel, és nem esik apró darabokra, akkor ezt a figurát a beteg nyakába akasztják, amit azután hosszú ideig viselnie kell. Az ólomöntést udmurt nyelven így nevezik: *urt/ urtze kis'ton* ('kiönteni valaki urtját').³²

Ha az újszülött nem hagyja abba a sírást, másfajta rítust végeznek. Úgy tartják, a baba azért sír, mert nem tetszik a neve, vagy nem illik hozzá a kapott név. A család egyik tagja a karjára veszi a csecsemőt, és különböző neveken szólítja, amíg abba nem hagyja a sírást. Amelyik név hallatán abbamaradt a sírás, azt a nevet kapja meg az újszülött. Vagy egy másik névadási szertartás: valaki faágak dörzsölésével tüzet gyújt, miközben különböző neveket sorol fel. A gyermek azt a nevet kapja, amelyiknél az első lángnyelv fellobban. Véleményem szerint ez a szertar-

tás mutatja, mennyire szoros kapcsolat van az ember neve és az urt lélek között. (Korábban az újszülött legelső nevét nem volt szabad elárulni.)

A Kámán túli udmurtok ezenkívül használják még a török nyelvekből kölcsönzött *kyt* szót is, amely az *urt* szinonimája. A *lul*, *urt* és *kyt* mellett létezik egy harmadik lélektípus is, a *tys/tüs*, ez a külsőt, a megjelenést jelenti. A *tysyz koškem* ('az ember tyse elment, vagy távol van') kifejezés az agónia szinonimája.

Visszatérve a lélegzés-lélekekhez, a *lulhoz*, Harva egy másik szokásról is beszámol. A *kez'yt lul kis'tis'kon* ('a fagyos *lul* öntése') szertartást olyankor végzik el, amikor a hideg időben nehéz a lélegzés.³³

A *lulez poton* ('az ember *lulja* kimegy, eltávozik') a halál szinonimája, arra utal, hogy a *lul* elhagyja a haldokló testét. „A *lul* a lélek, maga az élet. A *lul* a szájon keresztül hagyja el az embert, a szájon vagy az orrlukakon keresztül érkezik ki úgy, hogy a redőket és a rhoncust lezárják, a szájba egy darab vajot helyeznek, a szemet és a fület vajjal kenik be.”³⁴

A haldokló mellett az ablakpárkányra egy pohár vizet tesznek, hogy a lélekek legyen hol megmosakodnia.

Közismert hiedelem, hogy a haldokló előre megálmodja a saját halálát: rokonai rendszerint eljönnek a lelkéért és kikísérik a temetőbe.³⁵ Amikor érzi a halál közeledtét, megkéri valamelyik rokonát, hogy vágjon le egy tyúkot (ha a haldokló nő) vagy kakast (ha a haldokló férfi), és készítsen belőle levest a jó halálért.³⁶ Az a hiedelem is él, hogy a haldoklónak megjelenik egy *lul/lyl/žan bas'tis'* ('aki elviszi a lelket') nevű lény, vagy *Azrali*, a halál angyala. Erre a hiedelemre bizonyára nagy hatással volt az udmurtok szomszédságában élő ortodox keresztények, illetve muszlimok felfogása.

A végső agónia során a haldoklóhoz nem szabad beszélni, nem szabad megérinteni vagy megmozdítani, máskülönben a *lul/žan* nem tud véglegesen és teljesen elszakadni a testtől, nem történik meg a *žanyz bölis'ke* ('a *žan* elszakad a testtől'). Ha mégis, akkor a haldoklás akár három-négy napig is elhúzódhat, eddig tart ugyanis, amíg a haldokló megpróbálja elengedni a lelkét. Ezt az időszakot *žanenyz talašomnak* ('harc a *žan* lélekkel') vagy *žanze s'otyny bugatyteknak* ('nem képes elengedni a *žant'*') nevezik.³⁷ Ezt akár úgy is értelmezhetjük, hogy két lélek van, a *lul* és az *urt*, ezek nem egy időben hagyják el a testet, ezért a haldoklás csak akkor fejeződik be, amikor mindkettő végleg eltávozik. Az *urt* egy ideig még a halott test mellett marad.

Akkor tekintenek valakit halottnak, ha már nem lélegzik és nem dobog a szíve. Ez egyértelműen arra utal, hogy a *lul* lélek a lélegzéshez kapcsolódik, és a szívben lakik. A halottat több néven nevezik: *kulem* ('halott'), *lultem* ('*lul* nélküli'), *lulyz/žanyz potem* ('a lelke, a *lul/žan* elment'), e nevek is az előbbi állítást támasztják alá. Ugyanerre utal a becestelen vagy megvetett személyek halálára alkalmazott kifejezés: *čon'dem* (lásd *čon* a mari nyelvben; szó szerint 'kinyúlt/feldobta a talpát').³⁸

A halál beállta után a lelkek még aktívak: addig maradnak a halott otthonában, amíg a holttestet ki nem viszik a temetőbe. A temetés előtt a koporsó bal oldalába

apró nyílást vágnak, *ez az urt vetlon pas'* ('az urt mozgásához való lyuk'), amelyen keresztül ki-be járhat az urt. Közvetlenül mielőtt lezárnák a koporsót, a halott valamelyik hozzátartozója egy kis fehér vásznat szakít ketté, majd a bal kezében tartott darabot a halott mellére fekteti. Közben így szól: „itt hagyjuk az urtját, magunkkal visszük a boldogságot”; vagy azt mondja: „a tested itt marad, hadd menjen haza az urt.”³⁹ A temetéskor rituálisan megetetik a holtat: ez az *az'az us'kyton* ('szórunk [ételt] a halott elé') rítusa; majd a résztvevők hazatérnek. Hazafelé borókaágakkal csapkodnak, és ezt ismétlik: „ne kövess bennünket, menj haza”, hogy a lelkek a temetőben maradjanak. A kettészakított fehér vászonnak azt a darabját, amelyet jobb kezükben tartottak, hazaviszik és a mennyezeti gerendára kötik.

Az élők igyekeznek megvédeni magukat a halottak gonosz hatásától. Ahogy korábban utaltam rá, a lelkek a halál után még negyven napig aktívak. A marik elképzeléséhez hasonlóan a harmadik, a hetedik és a negyvenedik nap (udmurt nyelven hagyományosan: *kuin' uy*, 'a harmadik éjjel', *siz'ym uy*, 'a hetedik éjjel', *nil'don uy*, 'a negyvenedik éjjel') a megemlékezés szempontjából kiemelkedően fontos. Ezen a napokon az elhunytat gazdag ünnepi lakomára hívják élő rokonaival, barátaiival és szomszédaival együtt. Ilyenkor egy háziállatot (rendszerint kakast vagy tyúkot) áldoznak az elhunyt emlékének. Igaz, hogy ezt a tevékenységet *virónak* nevezik (szó szerint: 'véres'), a „résztvevők nem fogyasztják el az állat véréit. A viro rítust nem végzik el, ha az elhunyt nagyon fiatal gyerek volt.”⁴⁰ A szertartás során „az elhunyt ruháit a rituális asztal közelében a falra akasztják, a ruhák az eltávozottat jelképezik. Az elhunyt urtja a tűzhely előtti tányérnál ül.”⁴¹ Végezetül a család legidősebb tagja(i) kíséri(k) a lelket a temetőbe, a következő alkalomig ez a lélek lakhelye.

Mindaddig, amíg meg nem ünneplik a halál első évfordulóját (*ar* vagy *ar uy[ez]*: 'az év/az ő év-éjszakája'), a lul és az urt ezen a világon lakik. Az évforduló után az urt kiköltözik a temetőbe, a férfi rokonok kísérik ki, és magukkal viszik azt a vászondarabot, amelyet a temetés napján a gerendára kötöttek. A vásznat vagy a sírba temetik, vagy elégetik.

Egy évvel a halál után a lul szintén távozik a másik világba. Az évfordulón tartott megemlékezés a lélek utolsó ünnepe ebben a világban. Erre az alkalomra kerítést építenek a sír köré. Ebben az egy évben imádkozás közben az elhunyt rokonai nem ülhetnek a földre, a többieknek viszont épp fordítva: le kell ülniük.

Ami a megemlékezési szertartást illeti, vannak más alkalmak is, például a *val s'uan* ('lőesküvő'), az *ullan' vandon* ('leáldozás') vagy az *yyr-pyd s'oton* ('fej-láb adás'), amelyeket a meghalt szülők emlékére tartanak néhány évvel a haláluk után. Ilyenkor az anyának rendszerint egy tehenet áldoznak, az apának pedig egy lovat. Úgy hiszik, hogy a szülők „hazajönnek” erre az alkalomra, a lakoma után a rokonok kísérik őket vissza a temetőbe.

Az eltávozott szülők tiszteletére felajánlási szertartást is végeznek. Mikor a gyerekek felnöttek, és az összes gyermek megházasodott, hálaadó áldozatot mutatnak be a nagyszülőknek. A rítus neve: *kurbon* vagy *kurbon vös'* ('felajánlás' vagy 'felajánló ima'). Az udmurt *kurbon* szót a török nyelvekből kölcsönözték, az arab *قربان* szóból származik és kapcsolatban áll a héber *qorbān* 'felajánlás' és a szír *qurbānā*

szavakkal. A kifejezést nagy valószínűséggel az iszlám terjesztette el a Volga–Urál régióban. A fenti két rítus az utolsó megemlékező ünnepség, amellyel az egyes halottak előtt tisztelegnek.

A lelkek ugyan megtalálják végső helyüket a másvilágon, de időről időre visszatérnek, hogy meglátogassák az élőket. Ennek az alkalomnak a neve *žanyos bertylo* ('a žanok hazajönnek'), hagyományos ideje tavasszal és ősszel van. A holtak lelkei ezenkívül a *kulon poton žyt/uy* ('a holtak jövetelének estéje/éjjele') vagy *kulyš uy* ('a holtak éjszakája') idején is megjelennek. Ezen az éjjelen az ősök látogató szellemét egy szitán átnézve lehet megpillantani. Szokás még csütörtökönként megemlékezni a halotról, mert úgy hiszik, hogy akkor is visszatérnek az élőkhoz.

Az éves megemlékezés mellett van egy háromévente megtartott emlékáldozat júniusban, közvetlenül az aratás kezdete előtt, ilyenkor fekete bikát áldoznak az elhunytért.⁴²

Mint említettem, az urt lélek molylepke vagy más lepke alakjában is megjelenhet, ilyenkor *urt bubył*⁴³ a neve. Ugyanakkor ez a molylepke egy halott lul lelke is lehet, ahogy ezt az *ankaylen/atkaylen lylyz bertiz* ('az anya/apa lyl-je hazajön') szólás mutatja.⁴⁴ Tilos megölni azokat a bogarakat, amelyek a visszatérő lelkek megtestesülései lehetnek: a halott ezért büntetéssel fenyeget. Bogajevszkij hasonló hiedelemről számol be, amikor a védelmező ősök lelkéről ír; ez a *Voršud*: „Méh (*muš*) alakjában repül el a virágok felett, a titkos imahelyről, a Kualáról érkezik.”⁴⁵

Az udmurtok szerint a családtagok betegsége az ősök büntetése; áldozatot kell bemutatni, hogy megengesztelődjenek. Erre a célra fenntartanak a falun kívül egy vízmosásnál egy speciális területet (a neve *kur kuyan*, 'elszórt fakérgék'). Itt rengeteg fából készült fejfa és sírjel áll, amelyek Holmberg értelmezésében a holtak képmásai, ahol a holtak lelkei ideiglenesen szállást találnak.⁴⁶

Harva szerint a kulám ubyr a meghalt boszorkány lelke. Meteor alakban repül, és úgy lehet megállítani, hogy letépjük a rajtunk lévő ing gallérját, vagy eltörünk egy favillát. Harva megjegyzi, hogy a keleti udmurtok hisznek az *ašakijosban*, vagyis a halott szegényekben.⁴⁷

A baskírok

A *yän* (lásd a perzsa kölcsönszót) baskír jelentése 'lélek'. A *yän* a szívben lakik, és a halál után hagyja el a testet.⁴⁸ Az emberben van még egy életerő is, a *kot*.⁴⁹ A *yän* és a *kot* elgondolása igen hasonló a mari és az udmurt lélekkérfelfogáshoz.⁵⁰ Létezik mellettük egy harmadik lélek, a *ruh*, 'animátor; inspirátor'.

A baskírok szerint a születés utáni első negyven nap veszedelmes az újszülöttre és az édesanyára is: ez az az időszak, amikor a *yän* lélek végleg beköltözik az újszülött testébe. A placenta a tulajdonosa életét védelmezi, ezért életük során maguknál hordják, majd a halál után a tulajdonos ruhájába csavarva sírjába teszik.

Egyes esetekben nehéz megragadni a különböző lélektípusok közti különbséget, ahogy ez a következő kifejezésekből is sejthető, amelyek azt jelentik, hogy

valaki megijed: *kot osto*, 'a kot kirepült'; *ʔän üs töbönä kilde*, 'a yän jött a tenyérre'. Az ember megijed és beteg lesz, ha egy pillantást vet a *džinnre* ('gonosz lélek'). Ebben az esetben a baskírok a már említett „ólomöntő” rítust alkalmazzák, olvasztott ólmot (vagy viaszt) öntenek vízbe. Ez a *kot koyow* ('kiönti a kotot') rítus. Az ólom vagy viasz felveszi a džinn alakját: nagy fej, vékony lábak.⁵¹ Úgy tartják, hogy ha valaki megijed, a *koŋja* ('életerő') elhagyja a testét: *kurkkan kešenən koty kütä*, 'a kot eltávozik az ijedt emberből'. Ilyenkor a betegség démona, a *kurk* ('félelem, rémület') foglalja el a kot lélek helyét a testben. Amikor a tünetekről beszélnek, azt mondják, hogy az ember szíve „kiugrik a helyéről”, megnyomja a tüdőt, ezért nem tud megfelelően lélegezni. A beteg úgy nyerheti vissza egészségét, hogy kiűzik a kurkot, és a szív visszakerül szokásos helyére. Amíg a gyógyító elvégzi a *bagmysy* vagy *imse* nevű szertartást, könyörög a kotnak, hogy térjen vissza a *makamba* ('helybe'). Az olvasztás-öntés procedurát háromszor vagy hétszer hajtják végre, míg a beteg meggyógyul, vagy az ólom, illetve viasz szívformát vesz fel. Ez utóbbi esetben a viasz- vagy ólomfigura neve *kot* vagy *yöräk* ('szív').

Az ólom- és viaszöntés mellett számos más módszerrel is meg lehet gyógyítani a kurkot: például *tauyk ultyrtyw* ('a tyúk ültetése'), *sönkä tunkäreu* ('a lábos megfordítása'), *hapyldatyw* (megütögetik vagy megsimogatják a beteg mellkasát és varázsigét mormolnak: „Häp-kurk, häp-kurk”).⁵² Ha a kot eltűnik, az ember megbetegszik; ha a kot nem tér vissza, akkor a beteg meghal.

Az *ösyän* ('három lélek') betegség a baskíroknál is megtalálható. Sajátságos tünetei mutatkoznak, ha a kisgyerek ettől a betegségtől szenved: a hasa feldagad, és a légzés szabályos hármas ritmusa szabálytalanná válik. A hiedelem szerint az ikreknek életet adó anyák (*igez/iges bala kürgän*) gyógyítják legsikeresebben a háromlélek-betegséget. A *ösyän tibewnak* ('a három yän megrúgása') nevezett gyógyító rítus úgy zajlik, hogy a gyógyító megérinti a csecsemő jobb lábát, és háromszor elismétli a következő rövid párbeszédet:

- Mit rúgsz?
- A három yänt rúgom.⁵³

A haldoklót Azrail, a halál angyala látogatja meg. Az a hit, hogy ha a yän elhagyja a testet, az ember meghal, egy halállal kapcsolatos kifejezésben is tükröződik: *yän sygyw*, 'kifogy a yänből'. A temetés után „a halott tiszteletére mondott utolsó imákat a sírtól negyvenlépésnyire kell felolvasni, hogy az elhunyt még meghallhassa”.⁵⁴ A temetés végeztével a résztvevők elhagyják a temetőt, a meghalt személy yänja pedig azonnal visszatér a sírba.

A negyvennapos gyász leteltével a lélek még mindig ezen a világon tartózkodik. Megemlékező szertartásaikat, mari és udmurt szomszédaikhoz hasonlóan, a baskírok is a temetést követő harmadik, hetedik és negyvenedik napon tartják.

A temetés utáni harmadik napon az első megemlékező étkezésre a fogásokat nem otthon készítik, hanem a szomszédok hozzák az étkeket. „A negyvenedik nap után a lelket elküldik otthonról, de az elhunyt ruháit még egy évig megőrzik,

arra az esetre, ha a halott szeretné felöltetni őket. Az első évforduló megemlékező szertartását követően a lélek örökre elhagyja otthonát.”⁵⁵ Ennek ellenére a halott befolyásolhatja az élők életét, és tiszteletben kell tartani őt: például tilos hegyes végű fémkerítést állítani a sír köré, mert az elhunyt lelke beszorulhatnak vagy megsérülhetnek.

A baskírok úgy tekintenek a halálra, mint egy folyamatra, amelynek során a lélek új állapotba kerül.

Összefoglalás

Nyilvánvaló, hogy a három vizsgált etnikai csoport mindegyikénél megjelenik a kettős lélekkel kapcsolatos elképzelés. A halott lelkét gyakran zoomorf alakban képzelik el: moly, lepke vagy madár lehet. Mindegyik csoport tagjai hisznek abban, hogy a halál után a különböző lelkek aktívak maradnak, képesek a két világ, az élők és a halottak világa közti utazásra. Mindenütt úgy hiszik például, hogy a lelkek egy fonal segítségével közlekednek a két világ között. Ezért a temetéseken és a halotti emlékszerartásokon a résztvevők gombolyagot vagy fonalat kapnak. A déli udmurtok szerint „a temetés után a halott álmodik, mintha aludna”.⁵⁶ Szmirnov szerint ez az „álmom” azt jelenti, hogy a halott lelke időnként eltávoznak a testből, úgy, ahogy ez az élők esetében is megtörténhet.⁵⁷ A keleti marik a sírra póznát szúrnak, a csúcán faragott madárral; erre törülközőt erősítenek, hogy a lélek annak segítségével kússzon fel e világból a másik világba. Hasonló szokás figyelhető meg az udmurtoknál is.

Az embereknek több lelkük van. Az egyik lélek az élet fizikai körülményeiért felelős. A testben lakik, nélküle a test halott. A másik lélek biztosítja a szellemi egészséget, ám ha elhagyja a testet, az nem szűnik meg létezni. A két lelken kívül van egy harmadik is, amit *képmek*, *képmásnak* lehet nevezni, mert ez felelős az egyén külsejéért. A *képmáslélek* megjelenése betegséget, a fizikai állapot rossz irányú változását, illetve a halál közeledtét jelzi. A negyedik lélektípus az „animátor”: ez meghatározza a személy viselkedését és temperamentumát.

A halál után a második típusú lélek időszakosan visszalátogathat az élők világába. A test mindörökre a másvilágon marad.

Angolból fordította Vándor Judit

Jegyzetek

- 1 Ahogyan magyar sem (*a szerk.*).
- 2 Smirnov (1889: 127).
- 3 Sebeok–Ingemann (1956: 232).
- 4 Napolskih (2006: 27).
- 5 Popov (1981: 156).
- 6 Vasiljev (1927: 114).
- 7 „Ha az újszülött úgy hal meg, hogy nem kapott nevet, a lelke az erdőben bolyong, és éjszakánként szakadatlanul sír. Azután a lelke gonosz szellemmé változik, amely elragdja az embereket.” Gerd (1993: 70). A névadás nem menti meg az újszülöttet a lélekvesztéstől: a születést követő negyven napban a rossz szellemek veszélyeztetik. Jamurzina (2011: 107).
- 8 Jarmitov (138).
- 9 Holmberg (1926: 13–14); Sebeok–Ingemann (1956: 232).
- 10 Karanajev (2006: 49).
- 11 Popov (1981: 159).
- 12 Jamurzina (2011: 132).
- 13 Smirnov (1889: 121).
- 14 Komov (1889: 5).
- 15 Babenko et al. (1990: 37).
- 16 Molotova (2001: 144).
- 17 Fatyhova (1995: 185).
- 18 Jeruslanov (1894: 11–14); Holmberg (1926: 41); Jamurzina (2011: 134–135).
- 19 Vasiljev (1927: 28; 30).
- 20 Smirnov (1889: 120).
- 21 Paasonen (1909).
- 22 Napolskih (2006: 27).
- 23 Napolskih (1997: 120).
- 24 Uo.
- 25 Napolskih (2006: 27).
- 26 *Plexus solaris* ('napfonat'): az alhasi idegközpont (*a szerk.*).
- 27 Minniyakhmetova (2002: 297).
- 28 Minniyakhmetova (2003: 56–57); Napolskih (2006: 28); Sadikov (2008: 128–129).
- 29 L. Microchiroptera.
- 30 Harva (1911: 89–91).
- 31 Hideg vízbe forró, olvasztott ólmot öntenek; a kihűlő ólom alakzataiból következtetnek a betegség természetére (*a szerk.*).
- 32 Smirnov (1890: 177); Sadikov–Hafiz (2010: 44).
- 33 Harva (1911).
- 34 Harva (1911: 108).
- 35 Minniyakhmetova (2008: 91–94).
- 36 Sadikov (2009: 13).
- 37 Sadikov (2008: 155).
- 38 Sadikov (2008: 154).

- 39 Harva (1911: 111).
 40 Holmberg (1914: 36).
 41 Harva (1911: 138).
 42 Wichmann (1894: 41).
 43 *L. Tineola biselliella*.
 44 „Tilos megölni bármilyen apró, fehér lepkét, mert lehetséges, hogy az az eltávozott lelke – *kulem murt bubylı* (*L. Sphingidae*).” Smirnov (1890: 190).
 45 Bogajevskij (1890: 86; 1896: 36).
 46 Holmberg (1999 [1911]).
 47 Harva (1911: 83–84).
 48 Bikbulatov et al. (2002: 213).
 49 Ahmetjanov (1981: 34–35).
 50 Ez lehet az oka annak, hogy e finnugor nyelvek átvették a baskír szót.
 51 Minibajeva (2009: 42).
 52 Minibajeva (2011: 31–32).
 53 „– Ni tibáhen? – Ösyan tibám.” Bikbulatov et al. (2002: 213); Minibajeva (2011: 45).
 54 Fatyhova (1997: 97).
 55 Bikbulatov (1991: 124); Fatyhova (1995: 185).
 56 Smirnov (1889: 180).
 57 Smirnov (1889: 181).

Bibliográfia

- AHMETJANOV, R. G. 1981: *Obsčaja leksika duhovnoj kultury narodov Srednego Povolžja*. [A középső Volga-vidék népességének szellemi kulturája: általános lexikon.] Moskva: Nauka.
 BABENKO, V. J.–GIMAJEV, R. N.–KOVJAZIN, S. A. 1990: *Semejnyje prazdniki i obrjady marijcev Baškirskej ASSR*. [A baskíriai marik családi ünnepei és szokásai]. Ufa: BNC UrO AN SSSR.
 Baškort telenen hyzlege: Ike tomda. / Башкорт теленең һүзлеге: Ике томда. [A baskír nyelv szótára két kötetben.] 1993. Moskva: Russkij jazyk.
 BIKBULATOV, N. V.–FATJHOVA, F. F. 1991: *Semejny byt Baškır (XIX–XX vv.)*. [A baskírok családi élete a 19–20. században.] Moskva: Nauka.
 BIKBULATOV, N. V.–JUSUPOV, R. M.–ŠITOVA, S. N.–FATJHOVA F. F. 2002: *Baškıry. Etničeskaja istorija i tradicionnaja kultura*. [A baskírok. Néptörténet és hagyományos kultúra.] Ufa: Baškırskaja enciklopedija.
 BOGAEVSKIJ, P. M. 1890: Očerki religioznych predstavlenij votjakov. [Tanulmányok a votjások vallási hiedelmeiről.] *Etnografičeskoje obozrenije* 4(2).
 – 1896: *Multanskoje molenije votjakov v svete etnografičeskih dannyh*. [A votjások Multan imádsága a néprajzi adatok fényében.] Moskva: Izdatelstvo Grosman i Knebel.
 FATYHOVA, F. F. 1995: O nekotoryh osobennostjah pogrebnogo obrjada marijcev Miškinskogo rajona Baškortostana. [A baskortosztáni, Miskino körzeti marik halotti rítusainak néhány vonása.] In Arhipov, G. A. (red.): *Uzlovje problemy sovremennogo finno-ugrovedenija*. [A kortárs finnugrisztika kulcskérdései.] Joškar–Ola: Naučny centr finno-ugrovedenija, 183–185.

- 1997: Tradicionnaja pohoronnaja i pominalnaya obrjadnost' baškir Permskoj oblasti. [A Perm tartománybeli baskírok hagyományos temetési és megemlékezési rítusai.] In *Tradicionnaja narodnaja kultura naselenija Urala*. [Az urali régió lakóinak hagyományos népi kultúrája.] Perm: Izdatelstvo Press-centr, 95–98.
- GERD, Kuzebaj 1993: Človek i ego roždenie u vostočnyh finnov. [Az ember és születése a keleti finneknél.] In Janhunen, J. (ed.): *Etnographica, Mémoires de la Société Finno-Ougrienne* 217. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura.
- HARVA, Uno 1911: *Uno Harvan matkamuistiinpanoja*. [Uno Harva úti jegyzetei.] Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuuskirjasto.
- HOLMBERG, Uno 1914: *Permalaišten uskonto*. [A permiek vallása]. Porvoo: Söderström.
- 1926: *Die Religion der Tscheremissen*. (Folklore Fellows' Communications 61.) Porvoo: Suomalainen Tiedeakatemia.
- 1999 [1911]: Matkakirjeitä. Votjakkien vainajainpalveluksesta. [Úti jegyzetek. A halott ősök tisztelete a votjákoknál.] *Turun Sanoma* 26 [Augusztus], 196.
- JAMURZINA, Ljudmila 2011: *Obrjady semejnogo cikla mari v kontekste teorij obrjadov perehoda (na primere vostočnyh mari)*. [A családi rítusok a rites de passage elméletének fényében (a keleti marik példája nyomán).] (Dissertationes Ethnologiae Universitatis Tartuensis 3.) Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- JERUSLANOV, P. 1894: Žertvoprinošenija čeremis Birszkogo ujezda (Ufimskoy gubernii) po slučayu neurožaya. [A cseremiszek áldozatai a birszki körzetben (Ufa tartományban) rossz termés esetén.] *Izvestija Orenburgskogo otdela imperatorskogo Russkogo geografičeskogo obsčestva* 4, 9–18. Orenburg: Tipo-litografija Gubernskogo Pravlenija.
- KARANAJEV, Y. T. 2006: Predstavenija o zagrobnoj žizni i pogrebalny obrjad vostočnyh marijcev. [A keleti marik túlvilág-hiedelmei és temetkezési rítusai.] In *Etnosy i kulture Baskortostana: tradicii i sovremennost'*. [Baskortosztán népei és kultúrái: hagyományok és modernitás.] Ufa: Centr etnologičeskikh issledovanij UNC RAN, 46–53.
- KOMOV, A. F. 1889: Čeremisy i votjaki srediny severnoj poloviny (vtoroj stan) Birszkogo ujezda. [Cseremiszek és votjákok a birszki körzet északi-középső részében (a második megyében).] *Ufimskie gubernskie vedomosti*, 44 ([Március]).
- MINIBAJEVA, Zarja I. 2009: Narodnaja medicina baškir Južnogo Urala i tjurkskih narodov Sibiri: obsčeje i osobennoje. [A dél-urali baskírok és a szibériai török népek népi orvoslása: általános és sajátos vonások.] *Vestnik Čeljabinskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Istorija*, 37 (175), 37–46.
- 2011: Narodnaja medicina baškir Kurganskoj oblasti (konec XIX – načalo XXI v.). [Kurgan tartomány baskírjainak népi orvoslása (19. század vége–20. század eleje).] [Kandidátusi disszertáció, Etnológia Tanszék, Ufa Tudományos Központ.]
- MINNIYAKHMETOVA, Tatiana 2002: Tradition connected to childbirth among the Udmurts beyond the River Kama. In Jaago, Tiiu (ed.): *Lives, Histories and Identities. Studies on Oral Histories, Life- and Family Stories*. Tartu: University of Tartu, 295–305.
- 2003: *Tradicionnye obrjady zakamskih udmurtov: Struktura. Semantika. Folklor*. [A Kámán túli udmurtok hagyományos rítusai: struktúra, szemantika, folklór.] (Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis 2.) Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus.
- 2008: Symbols of Approaching Death: The Role of the Woman. In Håland, Evy Johanne (ed.): *Woman, Pain and Death: Rituals in Everyday Life on the Margins of Europe and Beyond*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars, 84–107.

- MOLOTOVA, T. L. 2001: Pohoronno–pominalnyje obrjady. [Temetési–megemlékezési rítusok.] In Sepejev, G. A. (ed.): *Etnografija marijskogo naroda*. [A mari nép etnográfija]. Joškar-Ola: Marijskoe knižnoe izdatelstvo, 139–145.
- NAPOLSKIH, V. V. 1997: Iz udmurtskoj mifologii: Etimologičeskie etjudy. [Az udmurt mitológiából: etimológiai kérdések.] In Keljmakov, V. K.–Sergejeva, N. A.–Lesnikova, G. N. (eds.): *Permistika 4. Permskie jazyki i ih dialekty v sinhronii i diahronii*. [Permistica 4. A permi nyelvek és dialektusok szinkronikusan és diakronikusan.] Iževsk: Redakcionno–izdatelskij otdel UdGU, 116–125.
- 2006: Iz sovremennyh znaharskih praktik udmurtov. [Az udmurtok mai népi gyógyászati gyakorlata.] *Živaja starina* 2, 26–28.
- PAASONEN, Heiki 1909: Über die ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den finnisch–ugrischen Völkern. *Journal de la Société Finno-Ougrienne* 26, 1–27.
- POPOV, N. S. 1981: Pogrebalny obrjad marijcev v XIX – načale XX vekov. [A marik temetkezési rítusai a 19. században és a 20. század elején.] In Arhipov, G. A.–Sepejev, G. A. (eds.): *Materialnaja i duhovnaja kultura marijcev. Arheologija i etnografija marijskogo kraja* 5. [A marik anyagi és szellemi kultúrája. A marik földjének régészete és néprajza.] Joškar–Ola: Izdatelstvo MarNII, 154–173.
- RUBINČIK J. A. (ed.) 1970: *Persidsko-russkij slovar v 2-h tomah*. [Perzsa–orosz szótár két kötetben.] Moskva: Sovjetskaja enciklopedija.
- SADIKOV, R. R. 2008: *Tradicionnyje religioznnye verovanija i obrjadnost zakamskih udmurtov (istorija i sovremennye tendencii razvutija)*. [A Kámán túli udmurtok hagyományos hiedelmei és rítusai (történet és mai tendenciák).] Ufa: Centr etnologičeskih issledovanij UNC RAN.
- 2009: Duša, smert i zagrobny mir po predstavenijam zakamskih udmurtov. [Lélek, halál és a másvilág a Kámán túli udmurtoknál.] *Vestnik Čeljabinskogo Gosudarstvenogo Universiteta* 10 (191), 11–14.
- SADIKOV, R. R.–HAFIZ, K. H. 2010: *Religioznnye verovanija i obrjady udmurtov Permskoj i Ufimskoj gubernij v načale XX veka (ekspedicionnyje materialy Uno Holmberga)*. [Perm és Ufa tartományok udmurtjainak vallási hiedelmei és rítusai a 20. század elején (Uno Holmberg gyűjtései).] Ufa: Institut etnologičeskih issledovanij UNC RAN.
- SEBEOK, Thomas A.–INGEMANN, Frances J. 1956: *Studies in Cheremis: the Supernatural*. New–York: Wenner–Gren Foundation for Anthropological Research.
- SMIRNOV, I. N. 1889: Čeremisj: Istoriko–etnografičeskij očerk. [A cseremiszek: történeti–néprajzi tanulmányok.] *Izvestija obsčestva arheologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom universitete* 7.
- 1890: Votjaki: Istoriko–etnografičeskij očerk. [A votjákok: történeti–néprajzi tanulmányok.] *Izvestija obsčestva arheologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom universitete* 8/2.
- SULEJMANOVA, M. N. 2005: *Doislamskije verovanija baškir*. [A baskírok iszlám előtti hiedelmei.] Ufa: RIO BašGU.
- ŠUTOVA, N. I. 2001: *Dohristianskie kultovye pamjatniki v udmurtskoj religioznoj tradicii: Opyt kompleksnogo issledovanija*. [Kereszténység előtti kultuszhelyek az udmurtok vallási hagyományában: interdiszciplináris kutatások tapasztalatai.] Iževsk: UdIIAL UrO RAN.
- URAKSIN, Z. G. (ed.) 2005: *Russko-baškirskij slovar v 2 tomah*. [Orosz–baskír szótár két kötetben.] Ufa: Baškirskaja enciklopedija.

- VASILJEV, V. M. 1927: *Materialy dlja izučenija verovaniy vostočnyh mari*. [Adatok a keleti marik hiedelmeinek tanulmányozásához.] Krasnokokšajsk: Marobizdat.
- VASILJEV, V. M.–UČAEV, Z. V. (red.) 2003: *Marijsko-russkij slovar*. [Mari–orosz szótár.] Joškar-Ola: Marijskoje knižnoje izdatelstvo.
- WICHMANN, Yrjö 1894: *Tietoja Birskin votjaakkien (Ufan kuv.) tavoista, uskonnollisista menoista ym.* [Adatok a votjákok szokásaihoz és vallási rítusaihoz a birszki körzetben, Ufa tartományban.] Suomalais-Ugrilainen Seuran Arkisto. Kotelo 727. Udmurtilaisaineistoa. [A Finnugor Társaság Archívuma, 727. gyűjtemény: adatok az udmurtok kultúrájához.] Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Kéziratos forrás

- JARMITOV, T.: Marilaisaineistoa. Käsikirjoitus ja suomennos. [Adatok a marikról. Kézirat és finn fordítás.] *Suomalais-Ugrilainen Seuran Arkisto. Kotelo 197.* [A Finnugor Társaság Archívuma. 197. gyűjtemény.] Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto.

TATÁR MÁRIA MAGDOLNA

Lélek és szellem. A keresztény terminológia mongolra fordításának egyik problémája

1720-ban Kína mandzsu császára, K'ang-hszi a következőket mondta Mezzabarba misszionáriusnak:

Nem értjük a nyugati szavak jelentését, ezért nem is bírunk vitatkozni a nyugati gondolkodás mélyebb értelméről. Ti nyugatiak nem értitek a kínai karakterek jelentését, hogyan vitatkozhattok hát a kínai gondolkodásról olyan erőszakosan?¹

A császár lényeges problémát fogalmazott meg, amely azóta minden tömegkommunikáció és internetes információ ellenére sem szűnt meg. E nehézségek különösen szembetűnőek akkor, amikor a nyugati gondolkodás alapját képező, illetve annak még kereszténység előtti tartalmait részben megőrző kereszténység találkozik egy annyira ázsiai, a sámánista világképet és a lámaizmust ötvöző szinkretista kultúrával, mint a mongol. A mongolok már évszázadokkal korábban is találkoztak ugyan a kereszténységgel, ennek azonban nem sok nyoma maradt gondolkodásmódjukban, kultúrájukban.² A nyugati világvallások behatolása a kommunizmus összeomlása után elkerülhetetlen volt. A misszionáriusoknak természetesen meg kellett értetniük magukat a nép nyelvén, s ez, mint az európai kultúrtörténet is tanúsítja, nem egyszerű dolog. A keresztény terminológia alaposabb átgondolása nélkül történt bibliafordítások kezdetben nagy zavarokat okoztak; ezt az utóbbi évek kidolgozottabb, de elméletileg még mindig nem eléggé átgondolt kísérletei követték.³

A szavak jelentéstani vizsgálata nem meddő nyelvészkedés, hanem fontos antropológiai és vallástörténeti adatokhoz is juttathat bennünket. A továbbiakban a „lélek” szót és annak fordításait fogom tárgyalni, mivel ez vallásoktól függetlenül is az emberi gondolkodásban jelen lévő, alapvető fogalom, amely általános emberi jellege ellenére sem mentes a buktatóktól.

A mongolok⁴ legrégebb, a buddhizmust megelőző lélekképzeteiről tudjuk, hogy azok szerint az embernek három lelke (*süns*) van, egy halhatatlan és két halandó. A lelkek elnevezésére, tartózkodási helyére, funkcióira vonatkozó adatok vidékenként változnak. Általában a következők mondhatók el róluk:⁵

1. Az első lélek nem hal meg az emberrel együtt, hanem továbbra is fennmarad és segíti a hátrahagyottakat, azt a területet, ahol az ember élt. Hogy meg ne nehezteljen, mindig áldozatot kell bemutatni neki. Ennek a képmását készítik el, és *ongon* néven a család őseként, a sámán segítőszellemként tisztelik. Ez az ember egyéniségét hordozó, anyagtalan szubsztancia, a test hasonmása.

2. A második lélek csak időlegesen létezik. Ez például álomban elhagyja a testet, de visszatér belé, amikor az ember felébred. Ha nem térne vissza, mert például ártó szellemek fogságába esett, az ember meghalna. Az ember medencecsontjában lakik, amíg az ép, de annak szétesése után eltűnik. Rosszindulatú, veszélyes szellem, de nem örök életű. Ez a lélek tehát egyrészt a tudattal (*setgel sanaa*),⁶ másrészt a lélegzettel azonosított étellel (*am'*, *amin*)⁷ azonos,⁸ de vannak kísérteties vonásai is.

3. Az újjászülető lélek, amely a halál után a reinkarnáció körforgásába kerül. Ennek eredeti funkciója nehezen határozható meg. Mivel a reinkarnáció során más személyiséget vesz fel és eredeti intellektusát elveszíti, nem tekinthetjük a mi fogalmaink szerint léleknek.

E három, egyformán *süns*nek nevezett lelken kívül van az embernek egy *amin süld*-nek nevezett, az életerővel (is) azonosítható szellemi szubsztanciája, amit ha megölnek, az ember is meghal, és sünssé válik. Viszonylag újabb fejleménynek számít, hogy az életerőt (süld) és a lelket (süns) összekeverik, azonosnak tekintik, pedig eredetileg valószínűleg eltérő fogalmak.

A három lélek képzete olyannyira elterjedt a burjátok és a tuvák között is (ez utóbbiaknál mongol terminológiával, ami a burját szomszédaitól való átvételt tanúsítja), hogy ezt mindenképpen ősinék kell tekintenünk, bár az újjászülető harmadik lélek reinkarnációs jellegét egyértelműen a buddhizmus hatásának tulajdoníthatjuk. Nyilvánvaló, hogy az első lélek a személyiség tulajdonképpen hordozója, a második a tudattal mint agyi tevékenységgel, valamint a lélegzettel jól azonosítható étellel, életerővel azonos, míg a harmadik lényege némileg ködös.

Ha ezek után a szótárakat fogjuk vattatára, némi zűrzavart észlelünk.

A *süns(en)*, klasszikus mongol *sünesün* jelentései (orosz szótárban:) 'duša, duh, suščnost', istinnyj smysl čego-lib;'⁹ (mongol értelmező szótárban:) 1. 'valaminek a lényege' és 2. 'vallási értelemben az élőlényeknek életet adó értelem, tudat';¹⁰ (magyar szótárban:) 'lélek, szellem, valaminek a lényege'.¹¹ Ugyanezt a jelentést találjuk meg az *ordoszi* nyelvjárásban (francia szótárban:) *sünes, sünesü*, 'âme'¹² és az *ojsrat* nyelvjárásban (orosz szótárban:) *sünsen, sünesün*, 'duša, duh'.¹³ A mongol enciklopédia¹⁴ szerint pedig *süns* 'a buddhizmusban anyagtalan szubsztancia, amely az emberi testtel egyidejű, párhuzamos, és a testet életető erőt foglal magába'.

Ha visszakeresük a szót az orosz szótárakban, akkor a következőket találjuk: *duh*='uhaan (értelem), *ojuun* (ész), *sanaa* (gondolkodás), *setgel* (érzelem, lélek, elme, de nem kimondottan a test hasonmásaként azt túlélő lélek vagy szellem)', illetve *duša*=*setgel* (érzelem, lélek, elme, de nem kimondottan a test hasonmásaként azt túlélő lélek), *zürh* (szív), *sanaa* (gondolkodás)'.¹⁵ Holott mindkét orosz szó magyar jelentése 'lélek, szellem'. Felmerül a kérdés, hogy e két szótár közötti eltérés nem ideológiai indíttatású-e, nem a vallásos tartalmat akarták-e elkerülni az orosz nyelv (de nem a mongol) esetében. Annál is inkább gondolhatunk erre, mert az 1966-ban megjelent mongol értelmező szótár¹⁶ is feltűnően kerüli a szó vallásos értelmezését.

Mindenesetre egyértelmű, hogy a mi fogalmaink szerint a *süns* jelentéstartománya, bár a *tudattal* és az *éltető erővel* bővíte, de tartalmazza a mi *lélek* fogalmunkat is.

Tekintsük át, hogy a 20. században megjelent keresztény misszionáriusok milyen szavakat alkalmaztak a lélek fogalmára. Ehhez a modern protestáns bibliafordításoknak az Újszövetség kiemelt helyein szereplő megoldásait, illetve a katolikus katekizmust, szöszedetek és más szövegek szavait használtam fel. Ezek a következők:

Bibliafordítások és protestáns szöszedetek:

1. ST 1952 = *Bidan-u efen ba aburayi Yisus Kreistus-un šine tistamint*. Hongkong: 1952. [A mi Urunk és Megváltónk, Jézus Krisztus Új Testamentuma.]
2. ŠG 1990 = *Šine geree*. Olon ulsyn Biblijn negdsen nijgemleg. Gonkong: 1990. [Újszövetség, John Gibbens és követőinek fordítása.]
3. ŠG 1993 = *Šine gerees*. The New Testament. Recovery Version. Mongol-Angli Bibli. Mongol Bajaryn Medee. Ulaanbaatar: 1993. [Újszövetség.]
4. ŠG 1996 = *Bibli. Šine Geree*. Mongol Bibli Orčuulgyñ Xoroo. Ulaanbaatar: 1996. [Újszövetség]
5. ŠG 1998 = *Šine geree*. Orčĩn Ūeijn Mongolyn Biblijn Xolboo. Ulaanbaatar: 1998. [Újszövetség]
6. ŠG 2000 = *Ariun Bibli, Šine geree* [Szent Biblia. Újszövetség], <http://gospelgo.com/q/Mongolian%20Bible%20-%20Ariun%20Bibli.pdf>¹⁷
7. IMJ = Újszövetség. János evangéliuma klasszikus mongol nyelven, Belső-Mongólia keresztyénei számára. Missionswerk Unerreichte Völker e.V. (M.U.V.) New Testament 2003, lásd <http://www.mubs.mn>.
8. A négy evangélium baptista fordítása: http://www.mongolianteam.org/bible_translation.html.
9. Az új baptista bibliafordításhoz készült szójegyzék: http://www.mongolianteam.org/bible_translation.html.
10. A Nagy-Britanniában élő mongol keresztyének szöszedete: Bayarjargal Garamtseren English–Mongolian Translation of Christian Terms: <http://ukmcf.com/?p=1871>.

Katolikus források:

11. *Mongol magtaal*. Ed. P. Palussière. Ulaanbaatar: Antoon Mostaert Center 2009. [A 20. század első felében a CICM szerzetesrendhez tartozó, a belső-mongóliai Ordosban működött belga misszionáriusok művei, a legismertebb latin himnuszok fordításai.]
12. *Breaking bread together. Hamtdaa talh huvaaz bajna*. Ulaanbaatar: é. n. [Mise-szövegek.]
13. *Zalbirlyn nom*. Ed. G. T. Bamana. Ulaanbaatar: The Antoon Mostaert Center, 2003. [Imafüzet.]
14. *Erhin nomyn surtal. Burhanyg egeerhüj*. Ed. G. T. Bamana. Ulaanbaatar: The Antoon Mostaert Center 2004. [A legfontosabb tanítás összefoglalása kérdés-felelet formájában.]
15. *Katolik šašny ner tom’joony hadmal devter. Catholic glossary (ad experimentum)*. Ulaanbaatar: CICM Catechetical Office, 2006.
16. *Catechism of the Catholic Church. Katolik šašny surah bičig. Compendium – tovčlol*. Ulaanbaatar: 2011.

Hogyan jelennek meg a keresztyény lélekfogalmak e fenti forrásokban? A fenti számok szerint utalunk a forrásokra.

*Lélek*¹⁸ / *spiritus* (Róm 1,9; 1Tessz 5,23)

1. hiányzik; 2. *büx čadlaga* 'teljes erő, összes képesség'; 3., 4., 6. *süns* 'lélek'; 7. *čin setgel* 'szilárd lélek', 9. *sanaa setgel*, amelynek a szöszedet szerint 'soul/lélek' jelentéssel kellene bírnia, de valójában 'lelki beállítottság, hangulat, értelem és gondolkodás, elme, szándék' jelentésű; 10. *amin süns* 'lélegzet + lélek'; 11. *sünesü* a *Kristus-un sünesü* 'Krisztus lelke/Anima Christi' kifejezésben¹⁹ (ez annál is feltűnőbb, mert a Szentlélekre más szót használ, lásd lejjebb); 13. *süns*, az elhunytak lelkéről szólva;²⁰ 14. *süns*, azaz halhatatlan, szellemi szubsztancia, amely a testtel együtt az embert alkotja;²¹ 15. *setgel zürh* 'soul, anima, duša'.²² Ez utóbbi kifejezés nem megfelelő, mivel a *zürh* jelentése 'szív', a *setgel* pedig nem a test halála után tovább élő, személyiséget hordozó szubsztanciát, hanem inkább szellemiséget, érzelmvilágot jelent.

A 16. számmal jelölt katekizmus szóhasználata bonyolult. A leggyakrabban használt *süns* mellett (pl. § 13.: Jézus feltámadásakor újra egyesült lelke – *süns* – és teste – *bije*) más megoldásokat is alkalmaz. Például a lelket mint az emberi személy egyik, a testtel egyidejűleg létező összetevőjét *am*-nak, szorosán véve 'élet'-nek nevezi (a § 69. a testet pedig *bodis*nak). Ugyanakkor a 'rational soul and body/értelmes lélek és test' (Jézus emberi természetének két összetevője) esetében az *uhaant süns ba mahan bijee* ('értelmes lélek és húsból való test') kifejezéssel él (§ 88.). Pedig éppen Jézus emberi természetének taglalásában tanácsosabb lett volna mind a testet, mind a lelket ugyanazokkal a szavakkal jelölni, mint általában az emberek esetében (*bijee* és *süns*). Különösen ellentmondásosnak tűnik a *mönhiin*

amin süns kifejezés, amely az angolban 'az ember halhatatlan lelké'-nek felel meg (§ 358.), hiszen ez az 'örök élet lelké'-nek is érthető, vagy ha az első szót nem a második, hanem a harmadik szó jelzőjeként fogjuk fel, akkor is ellentmondásos, hiszen a lélek vagy *örök*, vagy *él* (mint a mulandó, lélegzethez kötött élet). A fordító nyilván a harmadik értelmezésre gondolt: 'örök lélek' (ahol a lelket a két szó együtt jelöli), de mindenképpen egyértelműbb lett volt *nögčihgüj sünsnek*, 'el nem múló, halhatatlan lélek'-nek nevezni. Másrészt az imában a szívét és lelkét (értsd: figyelmét, elméjét; az angol párhuzamos szövegben *mind and heart*) felemelő ember mongolul csak a lelkét (*süns*) emeli az Istenhez, ami megint félreérthető, mert hasonló kifejezést alkalmaznak a sámánizmusban a sámánoknak a halál után égbe szálló lelkére, tehát személyiségük anyagtalan szubsztanciájára. Mivel itt nem erről van szó, helyesebb lett volna a *setgel sanaa* kifejezés alkalmazása, amely tartalmazná az 'intelligencia' és a 'gondolatok' jelentést is, amit pedig a mongol fordítás kihagyott (§ 534.).

Az *amin süns* kifejezést a katekizmus, átvitt értelemben, a keresztény teológia lélekfogalmára alkalmazza, ami elfogadható (§ 24.).²³ Azonban aligha helyeselhető ugyanez a nagy-britanniai mongol protestánsok szójegyzékében, ahol ugyanez a kifejezés 'lélek' jelentéssel szerepel. Ez nem felel meg a keresztény lélekfogalomnak, mivel a lélegzettel kapcsolja azt össze, és nem az ember halhatatlan szellemi összetevőjével. Ez az etimológiai összefüggés ugyan például magyarul is érzékelhető a nyelvészek számára, de a mongol néphit még olyan eleven, hogy ott téves áthallást okozhat. Magyarul már aligha valószínű ilyen értelmezés, még ha például az *elszáll a lelke* kifejezés az utolsó sóhajra vonatkozik is. Hasonló a helyzet az angol nyelvben (Mt 27,50): *Jesus [...] gave up his spirit*, illetve norvégul: *oppgav aanden*, ahol az *aand* nyilvánvalóan a lélegzetre vonatkozik, bár a Szentlélek neve is Hellig Aand.²⁴

Vagyis a keresztény írásművekben a *süns* az általánosan elfogadott terminus, igen helyesen, de a 2. és 5. számú fordítások fölösleges és pontatlan körülírást alkalmaztak.

Lélek / anima / spiritus

Az Újszövetségben az 1 Tessz 5,23 egymás mellett szerepelteti a latin *spiritus* és *anima* kifejezéseket a 'test'-et jelentő szóval a teljes személyiség leírására. Károlyi Gáspár fordítása itt tulajdonképpen parafrázis („egész valótok, mind lelketek, mind testetek...”), míg a katolikus fordítás hűségesebb („...szellemeteket, lelketeket és testeteket...”). Angolul ugyanez általában *spirit* és *soul*, norvégul *aand* és *sjel*.²⁵ Ezt követi a modern, zsidó tudatú angol fordítás is:²⁶ *...entire spirit, soul and body*. E szövegrész mongol fordításai a következők:

1. *Cinar kiged sünesü* 'tulajdonság vagy lényeg + lélek'; 2. *al'č talaar* 'minden oldalról'; 3. *süns, sanaa setgel* 'lélek és gondolkodás, érzelem, lelki beállítottság, szellem'; 4., 6. *süns, setgel* 'lélek, szellem'; 5. *süns* 'lélek'.

Vagyis a magyar *lélek* fogalomhoz legközelebb álló *süns* jól volt alkalmazható, a 'szellem'-mel viszont bajok voltak. Az 1. és 2. fordítás megkerüli, a 5. pedig egyszerűen kihagyja, bár a *sanaa setgel* jól alkalmazható lenne.

Szentlélek / Spiritus Sanctus

Tanulságos áttekinteni a Szentlélek²⁷ nevének fordításait is, amelyek problémáit már a kettős (*Holy Ghost, Holy Spirit*) angol megoldás is jelzi. A fenti forrásokban a következőképpen jelennek meg a fordítások:

1. *Ariyun Cınar* 'tisztá lényeg, szubsztancia'; 2–6., 8., 9. *Ariun Süns* 'Szent (Tiszta) Lélek'. A katolikus művek mind az *Ariun Süns* 'Tiszta (értsd: Szent) Lélek' kifejezés mellett döntöttek, kivéve a 15. szám alattit, amely *Deedijn Süns*ként említi (tulajdonképpen: 'Felső, Legfelsőbb Lélek'). Ez a 'szent' terminus kezelésének bizonyos fokú megoldatlanságára mutat, de ennek tárgyalása szétfeszítené e munka kereteit. A belga misszionáriusok, akiket egyébként követendő példának tekint az ulánbátori misszió, s akiknek szóhasználatát követni is igyekeznek, *Ariyun Amı* írnak. Ez annál is feltűnőbb, mert e szónak csak 'élet' jelentése szerepel Mostaret ordoszi szótárában (lásd fent). Ezt a modernizáló átírásban *Ariun Süns*re javították annak ellenére, hogy megnyerte tetszésüket az *am*, *amin* 'élet, lélegzet' és a görög *pneuma* 'lélegzet, lélek' közelsége.²⁸ Mivel azonban a *pneuma* kereszténység előtti fogalmat hordoz, s nem jelenti valamely személy nem-anyagi szubsztanciáját, személyiségét, nyilvánvaló, hogy ez a megoldás nem megfelelő, már csak azért sem, mert a mongol lélekfogalomba beleértett nem halhatatlan, rosszindulatú lényre (kísértet?) utalhat.

E fent idézett, nem könnyen áttekinthető anyagból úgy tűnik, hogy a misszionáriusok nehéz problémával kerülnek szembe. Két dolgot kell tisztázniuk: egyrészt azt, hogy mi az a keresztény teológiában, amit okvetlenül át kell adni (tehát csakis tanítást, európai hiedelmek nélkül), s a tanításnak mi a pontos konfesszionális tartalma;²⁹ másrészt azt is, hogy ezek a tanítások pontosan vagy megközelítőleg milyen mongol képzetekkel, kifejezésekkel feleltethetők meg. Ez utóbbi sem könnyű feladat; a baptisták például elutasítják a helyi, kereszténység előtti terminológia használatát, mert nem a hit közös elemeit, hanem a vallás teljes másságát akarják hangsúlyozni.³⁰ A keresztény terminológia lefordításának igényét a saját kultúra, a helyi „pogány” vallások világvallásokkal való találkozása veti fel; a világvallás adaptálása kis lépésekben, a helyi kultúrához való szüntelen alkalmazkodással megy végbe. A kereszténységnek mint filozófiailag, teológiailag részletesen kidolgozott, dogmákkal rendelkező vallásnak a megjelenése arra készíti a mongol sámánizmus, illetve a helyi, „pogány” vallás akadémiai végzettségű kutatóit és híveit is, hogy törekedjenek a *lélek*hez hasonló alapfogalmak tisztázására, vagy legalább a területi eltérések bizonyos kiküszöbölésére, és állapítsák meg az „eredetit”, az „ősit”.³¹ Attitűdjük azonban természetesen eltér a misszionáriusokétól: a történeti néprajz vagy a sámánizmus kutatója számára éppen a helyi vallás és annak lokális eltérései (amelyek az itt bemutatott egymásnak ellentmondó fordításkísérletekhez is vezettek) nyújtanak értékes, kutatásra érdemes anyagot.

Jegyzetek

- 1 Ch'en (1985: 7).
- 2 A nesztorianizmus már a mongol kor előtt elért bizonyos mongol törzseket, majd a dzsingsizida hadjáratok sok keresztény rabot (köztük magyarokat is) hurcoltak magukkal keletre. A Kínában működő itáliai jezsuita misszionáriusok is megpróbálták elérni a mongolokat legalább mongolra fordított műveikkel. A 20. században a belga CICM missziós szerzetesrend tagjai, illetve protestáns misszionáriusok is működtek Belső-Mongóliában. Az orosz ortodox egyház a burjátok és a kalmükök megtérítésén fáradozott. Mindez szinte csak a burjátok egy részére volt hatással, nem függetlenül politikailag alávetett helyzetüktől.
- 3 Vö. Tatár (2011).
- 4 Itt csak a mongóliai mongolok nézeteit tárgyalom, illetve bizonyos mértékig a belső-mongolokét, a burjátokét viszont nem, mert az utóbbiak nézetei egyes részleteikben eltérnek a többi mongolokétól. A burjátokról lásd Tatár Sarolta kötetünkben olvasható tanulmányát.
- 5 Vö. Dalaj (1959: 13); Taube–Taube (1983: 81); Pürvee (2010: 126–130, és passim).
- 6 Vö. *setgel* 'gondolat, érzés, érzelem, szív, lélek, elme', Kara (1998: 411b); 'értelmes lények szellemi képessége, gondolat, érzés, vágy'; *sanaa setgel*: ugyanaz, Ceval (1966: 506b); ordosz nyelvben (az ordosz-francia szótár szerint) 'conscience, coeur, sentiment, esprit, pensée, caractère, dessein, ambition', Mostaert (2009: 568b).
- 7 Vö. *am*, *amin* 'élet, lélegzet', Kara (1998: 23); 'élet, lélegzet', Ceval (1966: 41); ordosz nyelvben 'vie', Mostaert (2009: 20b).
- 8 Lélek és lélegzet szinte minden nyelvben összekapcsolódott, hiszen a légzés megszűnése jelezte egyértelműen a halál beálltát és a lélek eltávozását. Nemcsak magyarul azonos a két szó töve, hanem a legtöbb indoeurópai nyelvben is; vö. Delamarre (1984: 95–96).
- 9 Luvsandendev (1957: 369b); BAMRS (2001: 143b).
- 10 Ceval (1966: 496a).
- 11 Kara (1998: 403a).
- 12 Mostaert (2009: 598b).
- 13 Todaeva (2001: 305).
- 14 MNT (2000: II, 811b).
- 15 Damdinsüren–Luvsandendev (1967: I, 217–218).
- 16 Ceval (1966).
- 17 Hozzáférés itt és a továbbiakban: 2015. 02. 25.
- 18 A felhasznált magyar nyelvű fordítások: Károli (1912) és Gál (1976) (katolikus fordítás), amelynek itt felhasznált részeit Gál Ferenc és Kosztolányi István fordították.
- 19 A 96–97. oldalon.
- 20 A 36–37. oldalon.
- 21 A 12. oldalon.
- 22 No. 281.
- 23 Vö. *Amin süns* 'a legdrágább (dolog), valaminek a lényege', Kara (1998: 23b); Ceval (1966: 41).
- 24 Falk–Torp (1999: 3–5, 702, 220–221) az *aand* eredeti 'lélegzet, élet' jelentésének 'lélek' jelentéssel való bővítését a kereszténységnek tulajdonítja. A norvég *sjæl*, *sjel* (angol *soul*, német *Seele*) viszont, bár ennek jelentéséhez is tapad 'élet', inkább jelenti az ember

anyagtalán összetevőjét, a lelket. Ugyanakkor a nyugati germán eredetűnek tartott német *Geist*, angol *ghost* inkább az ijesztő külsejű kísértetre utaló tőből fejlődött tovább szemantikailag.

25 NT (1978: 88).

26 Stern (1998: 1477).

27 Mt 1,20.

28 16., 63., 65., 69–73., 161. oldalak.

29 Ennek áttekintését éppen a lélek és az emberi természet tárgykörében lásd Muller (1985).

30 Lásd Conner (2008).

31 Lásd Pürvee (2010) fejtegetéseit arról, hogy melyik is az „igazi” lélekfogalom.

Bibliográfia

- BAMANA, G. T. (ed.) 2003: *Zalbirlyn nom*. [Imakönyv.] Ulaanbaatar: The Antoon Mostaert Center.
- 2004: *Erhin nomyn surtal. Burhanyg egeerhüj*. [Az igaz törvény tanítása. Katekizmus.] Ulaanbaatar: Antoon Mostaert Center.
- BAMRS: *Bolšoj akademičeskij mongolsko-russkij slovar' v četyreh tomah III*. [Akadémiai mongol–orosz nagyszótár négy kötetben III.] (Otv. red. G. C. Pjurbeev.) Moskva: Akademia, 2001.
- BAYARJARGAL Garamtseren 2011: English-Mongolian Translation of Christian Terms. Mongolian Christian Fellowship in the United Kingdom: <http://ukmcf.com/?p=1871> (hozzáférés: 2015. 03. 04.).
- Breaking Bread Together. Hamtdaa talh huvaaz bajna*. [Közösen törjük meg a kenyeret.] Ulaanbaatar: [É. n., k. n.]
- Catechism of the Catholic Church. Katolik šašny surah bičig. Compendium – товчлол*. Ulaanbaatar: Mongol dah' Katolik Šašin, 2011.
- CEVEL, Ja. 1966: *Mongol helnij товч тайлбар тол'*. [Mongol értelmező kéziszótár.] Ulaanbaatar: Ulsyn Hevlelijn Hereg Erhleh Horoo.
- CH'EN, Chieh-hsien 1985: *The Manchu Emperor K'ang-hsi and Father Ripa*. (Paper prepared for the 28th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Venice, 8–14 July, 1985).
- CONNER, J. 2008: How Faint a Whisper: The Role of Translation in the Development of Syncretism in Mongolia. A report. (Kézirat.)
- DALAJ, Č. 1959: Mongolyn böөгijn möргөлийн товч түүх. [A mongol sámánizmus rövid története.] *Studia Ethnographica* I (5). Ulaanbaatar: Mongol Ulsyn Šinžleh Uhaany Akademi.
- DAMDINSÜREN, C.–LUVSANDENDEV, A. 1967–1969: *Russko-mongolskij slovar'*. I–II. [Orosz–mongol szótár. I–II.] Ulan Bator: Bügd Najramdah Mongol Ard Ulsyn Šinžleh Uhaany Akademiin Hel Zohiolyn Hüreele.
- DELAMARRE, X. 1984: *Le vocabulaire indo-européen. Lexique étymologique thématique*. Paris: Maisonneuve.
- FALK, H.–TORP, A. 1999: *Etymologisk ordbog over det norske og det danske sprog*. [A norvég és a dán nyelv etimológiai szótára.] Oslo: B. Ringstrøms Antikvariat. [5. kiadás]

- GÁL Ferenc (szerk.) 1976: *Biblia*. Budapest: Szent István Társulat.
- KARA György 1998: *Mongol–magyar kéziszótár*. Budapest: Terebess.
- KÁROLI Gáspár (ford.) 1912: *Új Testamentom azaz a mi Urunk Jézus Krisztusnak Új Szövetsége*. Budapest: Brit és Külföldi Biblia-Társulat.
- Katolik šašny ner tom*”joony hadmal devter. *Catholic glossary (ad experimentum)*. [Katolikus szak kifejezések szószedete (kísérleti jeleggel).] (Red. St. Kim.) Ulaanbaatar: CCM Cathetical Office, 2006.
- LUVSANDENDEV, A. 1957: *Mongol orosz tol’*. [Mongol–oros szótár.] Moskva: Gos. Izd. Inostrannyh i Nacionalnyh Slovaroj.
- MNT= *Mongolyn nevert hij tol’* I–II. [Mongólia enciklopédiája.] (Red. B. Čadraa.) Ulaanbaatar: Mongol Ulsyn Šinžleh Uhaany Akademi 2000.
- MOSTAERT, A. 2009: *Dictionnaire ordos*. [Ordosz szótár.] Ulaanbaatar: The Catholic University –Peking/New Polygraph. [3. kiadás]
- MULLER, R. A. 1985: *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms. Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. Michigan: Grand Rapids.
- NT= *Det nye testament. The New Testament. New International Version*. 1978. Oslo, Norsk Gideon.
- PALUSSIÈRE, P. (ed.) 2009: *Mongol magtaal*. [Mongol dicséret.] Ulaanbaatar: Antoon Mostaert Center.
- PÜRVEE, Otgony, 2010: *Mongolian Shamanism*. (Transl.: Purvee Gurbadaryn.) Ulaanbaatar: Admon.
- STERN, D. H. 1998: *Complete Jewish Bible. An English Version*. Clarksville, Maryland, USA–Jerusalem: Jewish New Testament Publ. Inc.
- TATÁR M. M. 2011: Pure Souls and Evil Demons. Towards a Christian Terminology in Mongolian. In Knüppel, Michael–Tongerloo Alois van (ed.): *Life and Afterlife & Apocalyptic Concepts in the Altaic World*. (Tunguso-Sibirica 31.) Wiesbaden: Harrassowitz, 63–75.
- TAUBE, E.–TAUBE, M. (ed.) 1983: *Schamanen und Rapsoden. Die geistliche Kultur der alten Mongolen*. Wien: Tusch.

Az árnyék: testen kívüli lélek

A balti és a szláv mitológiában a test és a lélek kapcsolata több egyszerű dichotómiánál, mely durván és szigorúan elválasztja a fizikai világot a spirituális világtól. Fizikai valónk magától értetődő és kétségbevonhatatlan, az öt érzékszerv által érzékelt test; ugyanakkor ennek a testnek a spirituális megfelelője ennél sokkal összetettebb. A litván mitológiával foglalkozó Gintaras Beresnevičius a lélek több dimenzióját nevezte meg, melyek különböző kontextusban jelennek meg: árnyék (a lélek látható része), hasonmás (mozgó árnyék, amely néha a halál előtt jelenik meg), *velė* (a halott kísértete), *dvasia* (szellem – az a része a léleknek, ami légzés közben mutatkozik meg) stb.¹ A jelen tanulmányban az árnyékot mint az emberi lélek részét elemezzük. Noha a litván néprajz idevonatkozó adatai igen töredékesek, a kutatást népi gyógyászati ismeretek segítették, főleg az emberi test és lélek ősi modelljét tükröző archaikus gyógy módokról gyűjtött anyag. Ezt a szerző 2010–2012 között végzett terepmunkája során rögzítette Belaruszban, a litvánok lakta Gervėčiaiban. A keletlitván kulturális térség néprajzi és népi gyógyászati adatai több ponton kapcsolódnak a nyugat-belaruszi adatokhoz, ezért a kutatáshoz felhasználtuk a belarusz folklorista, Tacjana Valodzina 2007–2009 közötti kutatásának publikált anyagát Nyugat-Belarusz népi gyógyászatáról.²

Árnyék – testen kívüli, test alakú szubsztancia

Az árnyék a test állapotát tükrözi, és formájából következtetni lehet az illető vitalitására, valamint segít felmérni egészségi állapotát. Ez a „felmérés” részben rituális keretek között zajlik; Litvániában elterjedt szokás karácsony este az ünnepi asztalnál megvizsgálni a jelenlevők vetett árnyékát, hogy abból megállapítsák, élet vagy halál vár-e az egyes családtagokra a következő évben. Az árnyék hasznos információt szolgáltat a „tulajdonosáról”. A következő árnyékértelmezés egy 1903-ban feljegyzett szövegből származik:

Karácsony este, amikor a családtagok helyet foglalnak a vacsoraasztalnál, a gazda az ajtóban állva megvizsgálja minden jelenlevő árnyékát. Aki szép árnyékot vet, hosszú és boldog életre számíthat; akinek nem látszik az árnyéka, arra balszerencse vár; a fej nélküli árnyék halált jelent; azt, akinek az árnyéka félelmetes formát ölt, varázslónak tartják.³

Nehéz megállapítani, hogy a szöveg írója mit értett „szép” és „félelmetes” árnyék alatt (lehet, hogy egy szép ember árnyéka vonzó, míg a varázslók árnyéka visszataszító); annyi azonban bizonyos, hogy a hangsúly az árnyék körvonalán volt, illetve azon, hogy minden testrész látszik-e. A legfontosabb, hogy a fej körvonala mennyire látszik – azokról az árnyékokról, amelyeken a fej körvonala nem rajzolódik ki egyértelműen („fej nélküli árnyék”), úgy tartották, hogy az illető halálát jósolják. 2007-ben egy közép-litvániai adatközlő arról számolt be, hogy apja karácsonykor mindig azt figyelte, hogy az árnyékán kirajzolódik-e a nyaka és a feje; abban az évben, amikor nem látszott egyértelműen, az apja meghalt. A fenti példa alátámasztja Beresenvičius álláspontját, amely szerint „az árnyék a lélek szerves része, és annak romlása a halál közeledtét jelenti. [...] Úgy tűnik, amikor a lélek elhagyni készül a testet, az először az árnyékát veszíti el – ez a lélek első összetevője, ami megszűnik, és ezzel kezdetét veszi a lélek szétesése.”⁴

A fenti logikát követve az árnyékot légiés, éteri anyagnak tekintjük, amely követi az emberi test körvonalait, ahogy az a fényt megtörve árnyékot vet. Ugyanakkor ennek az anyagnak megvan a saját alakja is, amely olykor eltér az emberi test vetületétől. Karácsony este az emberek olyan formákat is képesek meglátni, melyek általában láthatatlanok; a lányok ezen az estén reménykedve keresik a tükörben, hátha meglátják jövődöbéli férjük képét.⁵ Bizonyos körülmények között az árnyék a test fizikai valójának pontos vetületétől teljesen független alakot is felvehet, például látszódnak két fej, vagy úgy, ahogy van, eltűnhet – leszakad az árnyék a testről és láthatatlanná válik.⁶ Másrészt, amikor az árnyék önálló életet kezd élni, akkor a tulajdonosnak már nem kell sajátjaként kezelni azt; vö. „ha egy kutya megugatja a saját árnyékát, rövidesen meg fog halni”.⁷ Az ilyen anomáliák az alapvető életfolyamatban fellépő zavart jelzik, és közelgő változást jelentenek (betegséget, vagy akár halált is).

A test külseje és fizikai jellemzői

A litván kultúrában a test körvonalait és azokat a részeket, amelyek a test belsejétől a legtávolabb esnek (ujjak, lábujjak, körmök, haj), tartják a legsérülékenyebb részeknek, ezért a haj- és körmövágásra különböző szabályok és megkötések vonatkoznak, melyek előírják, hogy mikor szabad körmöt vagy haját vágni, illetve hogy hová kell tenni a levágott részeket, és így tovább. Például a csecsemők haját és körmét egyéves korukig nem szabad levágni, nehogy „levágják a gyermek emlékeit”.⁸ Ezenkívül szigorúan tilos megvarrni vagy átszabni bármilyen olyan ruha-

darabot, ami a test körvonalait hangsúlyozza, vagyis bármilyen emberek által hordott ruhát; nem szabad hordott ruhadarab varrását felfejteni, nehogy az illető agyát is „felfejtsék”. Varni sem szabad hordott ruhadarabot, nehogy az illető agyát is „megvarrják”.⁹

A fenti szövegek arra szolgálnak bizonyítékot, hogy az emberi test határvonalai és a test belsejétől legtávolabb eső részei a szellemi folyamatokhoz kötődnek, pontosabban az érvelés és az emlékezés képességéhez. Ez a korreláció arra enged következtetni, hogy az árnyék mint a test határain könnyen átjáró szubsztancia szintén a szellemi tulajdonságokhoz kapcsolódik.

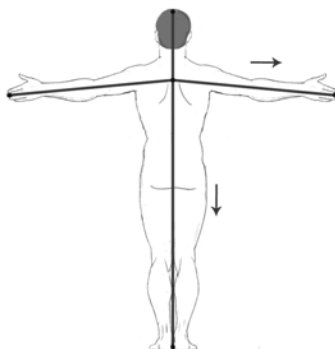
Mentális zavarok és az emberi test szimmetriája

Az árnyék a test mása, azonban különböznek anyagukban (a test szilárd, míg az árnyék éteri, megfoghatatlan) és a térben elfoglalt helyük tekintetében is (a testnek van térfogata, míg az árnyék – bár a test körvonalait ábrázolja – az emberi szem számára csupán egy sík felületre vetített sziluett). Noha fizikailag az árnyék formája összefüggésben áll a test formájával, ahogyan ezt a fenti példák is bizonyítják, vannak kivételes esetek, amelyekben az árnyék deformálódik, és nem jeleníti meg hűen a test körvonalait. Az a feltételezés, hogy az árnyékok az emberek mentális folyamataihoz köthetők, arra enged következtetni, hogy mentális zavarok okozhatnak deformációt a testben. Ilyen betegségekre a legjobb példa a litván népi gyógyászatban *ijedtség*ként ismert kór. A litvánok úgy hiszik, hogy számos megbetegedés (inszomnia, rémálmok, epilepszia, paralízis, orbánc stb.) eredendően az ijedtség következménye. Amikor valaki nagyon megijed – egy állattól, madártól, másik embertől, mennydörgéstől, autótól, repülőgéptől stb. –, elveszíti mentális és fizikai egyensúlyát, ami szorongással, álmatlansággal, olykor lázzal jár; néha az ijedtségben szenvedő elkóborol, vagy rémálmai lesznek az ijedtséget kiváltó dologról. Emellett az ijedtség szomatikus zavarokat is előidézhethet, mint a test torzulása, ami aszimmetriát eredményezhet a test két oldala között. A népi gyógyászatban az aszimmetriát tekintik az ijedtség első számú tünetének. Az aszimmetriát testméréssel állapítják meg, ami egyben az ijedtség egyik gyógymódja is.

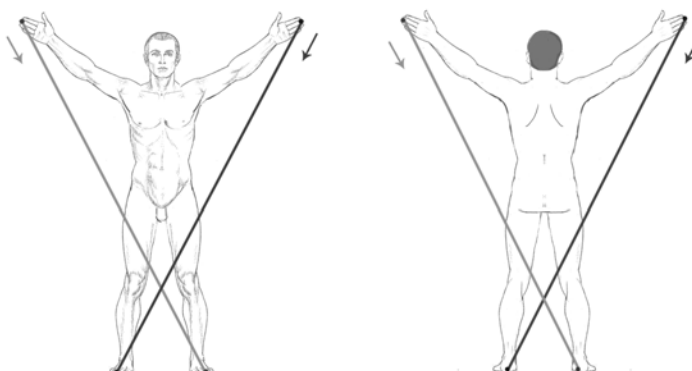
Kelet-Litvániában és Belaruszban a testmérést egy fonál segítségével végzik. Több módja is létezik a mérésnek:

1. A tarkó és a talp közötti táv mérése¹⁰ (1. ábra);
2. A test átlósan keresztbe mérése¹¹ (2. ábra);
3. Az ujjbegyek és az ellenkező láb lábujjai közti távolság mérése¹² (3. ábra).

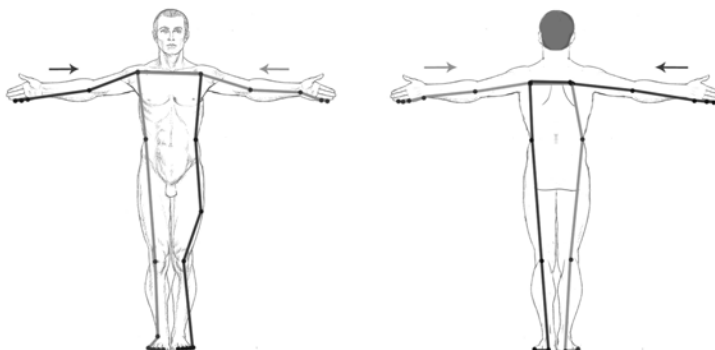
Az ijedtséggel diagnosztizált beteg teste aszimmetrikus – a test két oldalán végzett méréshez használt fonalak hossza eltér. A 3–12 napig tartó manipulációs kezelés során a két fonál közötti hosszkülönbség fokozatosan csökken, ami azt jelenti, hogy az aszimmetria mértéke is csökken, míg a test végül visszanyeri a teljes szimmetriát.



1. A tarkó és a talp közötti táv mérése (kereszt alakzat). Asta Skujyté rajzai



2. A test átlósan keresztbe mérése



3. T alakú mérés

Az ijedtség példája azt is jól mutatja, hogy nemcsak fizikai tényezők, hanem mentális okok is befolyással vannak a testmérés eredményére. A népi gyógyászatban azonban az ijedtséget nem is annyira a testben keletkező mentális zavarnak tulajdonítják, hanem az emberi testbe a külvilágból beférkőző dolog beavatkozásának. Ezért a kór gyógyításánál alaposan kivizsgálják az ijedtség kiváltó okát, mivel ez befolyásolja, hogy milyen gyógymódot választanak. Ilyen gyógykezelés a hagyományosan alkalmazott füstölés is. Ha például valakit egy kutya ijesztett meg, akkor a füstölést kutyaszőr égetésével végzik. Az a cél, hogy az ijedtséget „visszajuttassák” a forráshoz, ezáltal megszabadítva a beteget a kiváltó októl. A sikeres eljárás segítségével a páciens megszabadul a rossz gondolatoktól és rémálmoktól.

Árnyékkór

A belarusz népi gyógyászat betegségként tartja számon az ijedtséget (belarusz nyelven: *pjarepalah*) és annak egy speciális változatát, amit árnyékkórnak (*scen'*) neveznek. Az árnyékkórban szenvedő először lefogy, meggyengül, egészen addig sápad, míg árnyékhoz hasonlóvá nem válik. A betegség nemcsak a fizikai állapotra van hatással, hanem mentális zavarral is járhat, például a betegnek látomásai lesznek, elkezd a saját árnyékától félni. A belarusz folklorista, Tacjana Valodzina szerint a test és az árnyék közötti zavart az ijedtség okozza, vagyis amikor valaki elveszti a kapcsolatot a saját árnyékával (amely az ember harmadik legfontosabb eleme a test és a lélek mellett), és annak helyére valamilyen démonikus lény árnyéka férkőzik be. Valodzina M. F. Krivosapkin 1898-ban kiadott szövegéből idéz, melyben az árnyékkórt a következőképp határozzák meg: „Az ördög és a neki engedelmesskedő [bűnösök] szellemei irányítják az árnyékokat; olyan abnormális jelenségek, mint a rángógörccs vagy látomások akkor jelentkeznek, ha az ördög valaki más árnyékát ragasztja a beteg testéhez.”¹³ Az elsődleges gyógymód tehát, hogy megszabadítsák a beteget a démonikus árnyéktól – a gyógyító rítusok során ráolvasással segítik kiűzni, kifüstölni, vízbe fojtani stb. a betegséget.

Valodzina belarusz népi gyógyászati anyagokat rendszerező tanulmányában¹⁴ háromlépcsős gyógykezelésként írja le az árnyéktól való megfosztás folyamatát:

1. megállapítani, hogy a páciensnek nincs árnyéka/más árnyéka ragadt rá (ez abból derül ki, ha a beteg megijed a saját árnyékától);
2. azonosítani és körvonalazni az árnyéket. Két módszerrel lehet árnyéket rajzolni: a) a beteget lefektetik egy deszkára a napon, és úgy vizsgálják meg az árnyékát, majd körberajzolják és kivágják az árnyék körvonalát a földből (különösen a fej és a végtagok körüli részt); b) vagy fonál segítségével megméri a testet;
3. a mérőeszközöket megsemmisíteni (elégetni, vízbe dobni), vagy a beteg füstöléséhez (olykor tisztára mosásához) felhasználni.

Gyógymód a testkontúr megjelölésével: mérés és bevésés

Noha a litván népi gyógyászatban nem ismerik az árnyékkórt, az ijedtség tünetei (mentális és fizikai zavarok) szinte teljesen egyeznek az említett kór tüneteivel. Gyakran utalnak az árnyékre az ijedtség kapcsán, például elterjedt az a vélekedés, hogy az ijedtség legsúlyosabb formájában a beteg a saját árnyékától is megijed.¹⁵ Ismert litván mondás az ijedt emberről, hogy „még a saját árnyékától is megijed”. Az ijedtség gyógyítására alkalmazott kezelések sokban hasonlítanak a fent említett belarusz árnyékkór (*scen'*) gyógmódjára. Lehetőségem nyílt ezek közül két, Litvániában használatos gyógmódot behatóbban is tanulmányozni; az egyik a fonállal végzett testmérés, a másik pedig amikor a test körvonalait késsel körülrajzolják, mintegy belevésik a falba vagy a padlóba.

Az első módszer litván elnevezése *mastavimas* ('mérés'), és mint említettük, a diagnózis felállításához és gyógykezelésként egyaránt használják. A testmérés módszerét elsősorban Kelet-Litvániában (Švenčionys és Ignalina régióban, valamint egy nyugat-belaruszi litván közösségben, Gervėciaiban) alkalmazzák az ijedtség gyógyítására. Az eljárás a cselekedet és a szavak egységére épül – egy fonál segítségével megméri az ember testét, miközben egyidejűleg ismételtetik a ráolvasó formulát. A mérést és a ráolvasó varázslatot csak képzett személy végez-



4. Helena Mockienė megmutatja, hogyan kell fonál segítségével testmérést végezni az ijedtség gyógyításakor. Mockos (Gervėciai község, Astrav körzet), Belarusz.
Daiva Vaitkevičienė fényképe, 2010

heti, aki bizonyos elvárásoknak meg kell hogy feleljen: vagy elsőszülött, vagy utolsó gyermek lehet ilyen személy, aki lineárisan örökölte valamelyik felmenőjétől vagy más idős embertől a varázslás tudományát (csupán egy embernek tanítják meg a gyógyító technikákat a családban, aki végül majd átveszi a gyógyító erőt). A mérési rítus és a ráolvasás körülményei hasonlóak: mindkettőt reggel vagy este (a nappal és az éjjel közötti átmeneti időszakban) végzik, és a beteget egy marginális térbe kell helyezni (ajtó, küszöb). A testmérési rituálé során pontos méréseket végeznek a testen; egyes esetekben arra töreksenek, hogy minél precízebben megmérjék a test két adott pontja közti távolságot, miközben a fontos pontoknál hozzányomják a fonalat az adott testrészhez – az ujjbegytől az első ujjízületig, utána a második ízületig stb. A kéz megmérése után a fonalat a könyék felé vezetik tovább, majd az egyik vállon át a másikig. A túlsó válltól levezetik a mérőfonalat a csípőízületig, majd tovább a comb- és térdízületen át a lábujjakhoz.

A mérést úgy tekinthetjük, mint ami visszaállítja a test belső szimmetriáját azáltal, hogy a fonállal megjelöli a test fontos kapcsolódási pontjait (ízületek). Egy másik gyógyító technika az úgynevezett bevésés (litvánul: *piraižymas*), amikor nem fonál, hanem kés segítségével mérik meg a testet.¹⁶ Az eljárás a következőképp zajlik: a gyógyító egy különleges helyre állítja a beteget (az ajtóba vagy az ajtó és a tűzhely közötti sarokba) és belevési az illető test kiterjedését jelző pontokat az ajtófélfába, falba, padlóba. Általában kereszt (× vagy +), illetve kötőjel (–)



5. Bronė Kuckienė megméri lánya testét egy kés segítségével (piraižymas). Girios (Gervėčiai község, Astrav körzet), Belarusz. Evelina Simanavičiūtė fényképe, 2010

formájú jeleket vésnek a beteg feje fölé, a lábujjakhoz, sarokhoz és a kinyújtott kéz ujjvégeihez. A testmérés technikájával ellentétben itt a külső határok mérésén van a hangsúly, nem pedig a belső méreteken: a gyógyító azt méri meg, hogy a beteg teste mekkora helyet tölt ki a térben. A padlóba véssett jeleket kivágják és elégetik, ezzel elválasztva és megsemmisítve a marginális térben, illetve a vetett árnyékban lakozó betegséget.

A test szimmetriájának visszaállítására törekvő, valamint a marginális területek korrekcióján alapuló gyógyító rítusok azon népi gyógyászati eljárások közé tartoznak, amelyek az árnyékot az emberi lélek szerves részeként értelmezik. Összegezve, az ijedség betegségének kialakulása és gyógyítása négy fázisra különíthető el:

1. amikor valaki megijed, az „ijesztő dolog” – kutya, macska, ló, kígyó, ember, férfi, nő, tűz, víz, föld, repülőgép stb. – árnyéka átragad az illetőre;
2. az új árnyék körvonala nem illeszkedik az emberi testhez, ezért a beteg teste deformálódik (a jobb oldala nem egyezik a ballal);
3. különleges kezelési technikával megjelölik a beteg testének méreteit, és ezzel leválasztják az árnyékot;
4. miután a testméréssel eltávolították az árnyékot, a páciens testében visszaáll az egyensúly (a jobb oldal újra méretarányosan egyezik a baloldallal).

Angolból fordította Klaniczay Anna

Jegyzetek

- 1 Beresnevičius (2004: 264–278).
- 2 Valodzina (2007; 2009).
- 3 „Kūčioje susėdus visiems namiškiam už stalo, šeiminukas, ties durimi atsistojęs, žiūri ing sėdinčių šešėlius. Katro šešėlis išrodo gražus, tas da ilgai ir laimingai ant svieto gyvęs; katro šešėlio nematyt, tam nelaimę pranašauja; katro šešėlis išrodo be galvos, tam mirtis; katro šešėlis išrodo baisus, ant to burdavo, kad čeraunykas.” Basanavičius (2004: 337).
- 4 Beresnevičius (2004: 266).
- 5 Kudirka (1993: 153).
- 6 Krėvė-Mickevičius (1930: 130).
- 7 Basanavičius (2004: 364).
- 8 Sabaliauskienė (1986: 378).
- 9 Basanavičius (2004: 322).
- 10 Bronė Kuckienė, 78 éves, Girios falu, Gervėčiai község, Astrav körzet, Belarusz. Rögzítette Daiva Vaitkevičienė, Evelina Simanavičiūtė, Mantas Lapeika 2010-ben, LTRV mdv 241. Janina Gražulienė, 78 éves, Petrikai falu, Gervėčiai község, Astrav körzet, Belarusz. Rögzítette Daiva Vaitkevičienė, Evelina Simanavičiūtė, Mantas Lapeika 2012-ben, LTRF cd 750.
- 11 Janina Kuckienė, 76 éves, Girios falu, Gervėčiai község, Astrav körzet, Belarusz. Rögzítette Daiva Vaitkevičienė, Evelina Simanavičiūtė, Mantas Lapeika 2010-ben, LTRV mdv 243.

- 12 Helena Mockienė, 72 éves, Mockos falu, Gervėčiai község, Astrav körzet, Belarusz. Rögzítette Daiva Vaitkevičienė, Saulė Matulevičienė és Mantas Lapeika 2010-ben, LTRV mdv 249.
- 13 Valodzina (2007: 700; 2007: 246–252).
- 14 Valodzina (2007).
- 15 Regina Klasinskienė, 64 éves, Zarasai település, Litvánia. Rögzítette 2011-ben Virginija Pupeikytė, LTR 7783.
- 16 Janina Karmazienė, 76 éves. Girios falu, Gervėčiai község, Astrav közet, Belarusz. Rögzítette Daiva Vaitkevičienė és Mantas Lapeika 2010-ben, LTRV mdv 239.

Bibliográfia

- BASANAVIČIUS, Jonas 2004: *Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka. 12. Juodoji knyga.* [Jonas Basanavičius folklórgyűjtésének könyvtára 12. A Fekete könyv.] Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- BERESNEVIČIUS, Gintaras 2004: *Lietuvių religija ir mitologija.* [Litván vallás és mitológia.] Vilnius: Tyto alba.
- KRĖVĖ-MICKEVIČIUS, Vincas 1930: *Mūsų tautosaka. 1.* [A mi folklórunk 1.] Szerk. Uő. Kaunas: Hum[anitarinių] m[okslų] fak[ulteto] Tautosakos komisija.
- KUDIRKA, Juozas 1993: *Lietuviškos Kūčios ir Kalėdos.* [Karácsonyeste és karácsony napja Litvániában.] Vilnius: Vaga.
- SABALIAUSKIENĖ, Rožė 1986: *Atbėga elnias devyniaragis: Rožės Sabaliauskienės tautosakos ir etnografijos rinktinė.* [Egy szarvas fut erre, hétéágú a szarva. Folklorisztikai és néprajzi antológia Rožė Sabaliauskienė gyűjtéséből.] Összeáll., szerk. Pranė Jokimaitienė és Norbertas Vėlius. Vilnius: Vaga.
- VALODZINA, Tatsiana V. (ed.) 2007: *Narodnaja medycyna: rytualna-magičnaja praktyka.* [Népi orvoslás: rituális és mágikus gyakorlat.] Minsk: Belaruskaja navuka.
- 2009: *Cela čaloveka: slova, mif, ritual.* [Az emberi test: szavak, mítosz, rítus.] Minsk: Tehnalogia.

Archivális források

- LTR – A Litván Irodalmi és Néprajzi Intézet Litván Néprajzi Archívuma, kéziratok
- LTRF – Litván Néprajzi Archívum, hangfelvételek
- LTRV – Litván Néprajzi Archívum, videofelvételek

A test, a lélek és az ember állatalakja

Tanulmányom olyan – a horvát népi kultúra különböző gyakorlataiban, mint például népdalokban és hiedelmekben fellelhető – képzetekkel foglalkozik, amelyek azokhoz az emberi test átalakulási potenciáljából következő változásokhoz – illetve mindahhoz, amit ez a potenciál magában foglal – kapcsolódnak, amelyek az emberi lények a halált követően mehetnek keresztül. Az elemzés a 19. század végéről és a 20. század elejéről származó horvát etnográfiai és folklorisztikai forrásokra támaszkodik, de egyéb délszláv néphagyományokból származó példák is említésre kerülnek majd. Az emberi forma átalakulási potenciáljával kapcsolatos elgondolások olyan, a népi kultúrában a testről és a lélekről élő különböző képzeteket és specifikus animalisztikus hiedelmeket is magukban foglalnak, amelyekben az állatok gyakran a *hasonmás* szerepét töltik be. A felmerülő kérdések két példatípus felhasználásával kerülnek tárgyalásra: olyan népdalok segítségével, amelyek a víz és a halottak közötti kapcsolatot tárják fel, valamint olyan hiedelmekben keresztül, amelyek az *állatemberek* nevezett sajátos természetfeletti lényekhez kapcsolódnak.

Carl Gustav Jung, mint írta,¹ sajnálatosnak tartja, hogy a valódi emberi létezés egy sor olyan kérlelhetetlen ellentétből áll, mint nappal és éjjel, születés és halál, jó és rossz. Nyugati karteziánus világnézetünk készletéből ezeket könnyedén kiegészíthetjük néhány további ellentéttel is, mint például ember és állat, test és lélek. A testtel és a lélekkel kapcsolatos elgondolások időnként mégis olyan jól ismert elkülönítések szoros összefonódását tárják fel, mint az anyagi és a szellemi dichotómiája. A lelket elvégre tarthatjuk akár a test alapvető részének is, és a testtel együtt alkothatja a lélek az emberi lény teljességét. A testről és lélekről alkotott délszláv képzetek közül némelyik szorosan kötődik természettel, állatokkal kapcsolatos hiedelmekhez és különböző, halállal és túlvilággal kapcsolatos elképzelésekhez. A halál megkérdőjelezi az emberi természet lényegét; az emberi természet alapjául szolgáló isteni és állati sajátosságok azt a tapasztalatot közvetítik az emberi tudat felé, hogy az emberi világ nyitott és instabil, és hogy az ember fizikai formá-

jához társított jelentések nem olyan szilárdak, mint amilyenek tűnnek.² Az állatok – amelyek egyaránt részét képezik természetnek és kultúrának, és amelyek, bár hasonlóak az emberhez, mégis különböznek attól – gyakran szolgáltak különféle liminális sajátosságok kifejezőeszközéül. Példának okáért az állatok befolyásolhatják az emberi forma halált követő átalakulását, sőt akár meg is testesíthetik azt.

A következőkben az élet/halál, test/lélek, ember/állat metszéspontok néhány aspektusa kerül tanulmányozásra olyan horvát etnográfiai és folklórisztikai források segítségével, amelyek főként a 19. század végéről és a 20. század elejéről származnak – abból a korszakból, amikor ilyesfajta adatokat még széles körben gyűjtöttek. Azok a képzetek, amelyek az emberi alaknak a halál következtében beálló változásaival kapcsolatosak, két példa segítségével kerülnek ismertetésre: olyan népdalokon keresztül, amelyek feltárják egyrészt a víz és a halottak közötti kapcsolatot, másrészt pedig azokat az elgondolásokat, amelyek az ember hallá változásáról szólnak; és olyan hiedelmek segítségével, amelyek a *werwolf*nak nevezett specifikus természetfeletti lényekről szólnak.

Úszó testek vagy lelkek

Világszerte különböző mitológiai hagyományok részét képezi az az elképzelés, miszerint a víz a halottakhoz köthető szféra, amely az élők és a holtak világa közötti határvonalként, vagy a másvilágra vezető ösvényként funkcionál.

A *víz jelentése a régi szlávok halál utáni életéről alkotott képzeiben és elbeszéléseiben* című könyvében Mirjam Mencej³ rámutat, hogy a különféle szláv népek körében egyaránt ismertek voltak azok az elképzelések, amelyek alapja a víznek a túlvilági élet tereként való elgondolása. A különböző szláv néphagyományok a víz és a halottak lelke között kapcsolatot tételeztek fel. E világi és túlvilági tartományok közötti határterületként a vizet olyan helyként gondolták el, ahol a holtak lelkei egy ideig elidőznek, mielőtt átlépnének a másvilágra, illetve olyan szféraként, amelyben tisztátalan erők lakoznak.⁴ Mint ahogyan azt a Mencej⁵ által bemutatott, szlovén népköltészetből vett példákban is megtudhatjuk, specifikus szövegkörnyezetben valóban gyakran bukkan fel a halottak lelke és a víz között feltételezett kapcsolat. A Slovenska Bistricából származó, *Három elveszett lélek (Tri pogubljene duše)*⁶ című szlovén népdal például három vízben úszó lélekről szól. Ugyanakkor – ahogyan azt a dal is elárulja – a vízben úszó lelkek olyan bűnösök lelkei, akik keresztény megítélés szerint súlyos bűnöket követtek el. Szintén érdekes lehet számunkra *A hallá változtatott engedetlen lány (Neubogljiva hči, ukleta v ribo)* dala, amely Szent Lőrinc történetét dolgozza fel. Szent Lőrinc túvé teszi a világot, hogy megtalálja hűgát, akit engedetlensége miatt anyjuk átokkal sújtott, és aki ennek következtében hallá változott. A dalnak számtalan variánsa létezik, és *Szent Lőrinc hűga (Sestra svetog Lourenca)* címmel Szlovénián kívül Horvátországban is lejegyzésre került. A dalban a lánytestvér hal alakjában képes kommunikálni a bátyjával, és tájékoztatja őt arról, hogy milyen sors érte.

[...]
 Én vagyok a kishúgod,
 Anicának hívnak.
 Anyám megátkozott
 ezzel a hideg vízzel,
 és ezzel a hal-élettel
 Szentháromság vasárnapján.
 Nem törődtem vele,
 dühében megátkozott
 ezzel a hideg vízzel
 és ezzel a hal-élettel:
 a vízben úszunk
 az Ítélet Napjáig.
 [...].⁷

Hadd jegyezzem meg, hogy az emberből állattá való átváltozás a *Szent Lőrinc húga* című dalban akaratlanul, átok eredményeképpen következik be – büntetesképpen egy fiatal nő hallá változik, és arra kárhoztatik, hogy ebben a létformában éljen az ítélet napjáig. A dalra reflektálva Mirjam Mencej⁸ megjegyzi, hogy Szent Lőrinc hallá változtatott húga az őt sújtó átok miatt minden valószínűség szerint tisztátalan halottként értelmezendő. Akár a bűnösök lelkeiről van szó, mint a *Három elveszett lélek* című dalban, akár az úgynevezett tisztátalan halottokról (azokról, akiket megátkoztak, vagy akik nem természetes halált haltak), úgy tűnik, hogy az erkölcsi törvények és a rituális értelemben vett tisztaság törvényei a halottakat a tartózkodási helyükként funkcionáló vízzel kötik össze. A szláv néphagyományban a holtak mindkét említett kategóriájához speciális státus társul: már nem képezik részét az élők világának, ugyanakkor nem képesek átlépni a holtak világába sem – az élők és a holtak között húzódó liminális térben rekednek, amely az említett esetekben a vízben, az e világi élet és a túlvilág tartománya közötti határzónában ölt testet.⁹

Órvidék (Gradišće) horvát lakosságának körében került lejegyzésre egy másik dal, amelyben egy női szereplő a halála után hallá változik. A dal egy testvérpárról, Maráról és Anáról szól, valamint Ivo nevű udvarlójukról, aki feleségül akarja venni Marát, de – a szöveg alapján úgy tűnik – a lányok anyja Ana kezét adja neki. Amikor a tengerhez érnek, Ivo a vízbe löki Anát. Egy évvel később Ivo visszatér a lányok anyjához, és azt mondja neki, hogy Ana fiúgyermeknek adott életet, és most arra kéri anyját, hogy engedje el hozzá Marát dajkának. Mara el is indul Ivóval, de ahogy a tengerhez érnek, Ana hal alakjában megszólítja testvérét, aki – ráébredve, hogy Ana hallá változott – a tengerbe veti magát.

Egy tőkéről két szőlőfürt fakadt,
 egy anya két lányt nevelt.
 Egyik neve Anica,
 másik neve Marica,

Ivo Maricának udvarolt,
Az anya nem akarta neki adni Maricát.
Mikor a tengerhez értek,
Anica vizet kért.
„Ivo, itass meg
puha fehér kezedből!”
Ivo azt mondta Anicának:
„Hajolj a tenger fölé, Ana,
és igyál a hús vízből, amennyit csak szeretnél!”
Ana a tenger fölé hajolt,
Ivo pedig a vízbe lökte.
Egy év múltán
Ivo meglátogatta anyósát.
Anyósa azt kérdezte Ivótól:
„És hol van Anica lányom?”
„Anica pólyát szőtt, és fiút szült.
A pólya durva,
a gyermek folyton csak jajgat.
Így eljöttem Maricáért,
hogyan legyen a dajkája.”
És az anya neki adta Maricát.
Mikor a tengerhez érnek,
Marica vizet kér:
„Ivo, itass engem
puha fehér kezedből.”
Ivo azt mondja Maricának:
„Hajolj a tenger fölé, Maro,
és igyál a hús vízből, amennyit csak szeretnél!”
Mara a tenger fölé hajol,
és megpillant egy tokhalat.
Mara megszólítja a halat:
„Hal vagy-e,
vagy a kishúgom?”
„Nem vagyok hal.
Én vagyok az, a te Anicád,
a te kishúgod.”
És mikor ezt meghallja,
Mara a tengerbe veti magát.
„Ha Anicám nincs többé,
ne legyen többé testvére, Marica sem.”¹⁰

Ebben az esetben a hallá változás minden bizonnyal Ana halálának módjával áll összefüggésben: azzal, hogy a vízbe lökték, és ennek következtében megfulladt. A kelet-horvátországi Otok faluban is feljegyeztek hasonló motívumokat. A dal egy Ana nevű nő képével nyit, aki a Dunába veszett. A barátnőivel folytatott beszélgetései révén azonban képes kommunikálni, és megüzeni apjának, hogy ne igyon a Duna vizéből, ne kaszálja le a Duna vizében növe nádat, és ne egyen a Dunából származó halat, mert lánya immár maga is a Duna részévé vált.

Ana elszenderült a Duna partján
 (Kirijo leližo!),¹¹
 a part megnyílt,
 a víz ellepte Anát.
 Ana azt mondta a pajtásainak:
 „Barátaim, mondjátok meg apámnak, hogy
 ne igyon a Duna vizéből:
 a Duna vize – Ana könnyei;
 ne kaszálja a Duna nádját:
 a Duna nádja – Ana fürtjei;
 ne egye a Duna halait:
 a Duna halai – Ana csontjai.”¹²

A fent említett dalok mindhárom női szereplője valószínűleg a tisztátalan halottakhoz kapcsolható, a halált követő megnyilvánulási formáik pedig – amellet, hogy a víz fogva tartja őket – emberi alakjuk transzformációin keresztül nyerne kifejezést. Miután megátkozták őket vagy megfulladtak, hal alakjában vagy az őket körülvevő környezet különböző alkotóelemeivé válva időznek abban a szférában, amely az élők és a holtak világa között húzódik. Bár a *lélek* szó nem jelenik meg a dalokban, azoknak az animisztikus elképzeléseknek megfelelően, amelyek szerint a fizikai halál pillanatában a lélek önállóan tovább él,¹³ mégis feltételezhetjük, hogy a fent említett dalok a lélek halált követő átalakulására utalnak. Az otoki dalban a halált követően azonban a testrészek különféle változásokon esnek át. Úgy tűnik, hogy Ana testi valója felosztódik, és három különböző szubsztanciává alakul. A könnyek az emberi test folyékony anyagaként – örökkévaló jelenlétre utalva – szó szerint eggyé válnak a folyóval. A haj náddá változik, ami majdhogynem állandó részét képezi mind a folyónak, mind környezetének. A délszláv népi kultúrákban ismeretes az emberi test alkotóelemeinek bináris oppozíciók mentén való felosztása. E rendszernek megfelelően a haj azon külső testrészek csoportjába tartozik,¹⁴ amelyekről úgy gondolják, hogy könnyebben kapcsolódnak össze a lelkek szférájával és a halotti világgal. A fésülés és a vágás képzei révén a haj egyúttal a szakadatlan születést és elmúlást is jelképezi, és ekképpen az örök változást szimbolizálja.¹⁵ A dal szöveggörnyezetében Ana hajának náddá változása azokhoz a délszláv népi elképzelésekhez kapcsolható, amelyek szerint a növények (különösen az alacsony növe sű fűfélék) az emberi

lények és a halotti világ közötti kommunikáció során mediátorként működnek közre, továbbá ahhoz az elképzeléshez, amely szerint a növények egyszerre tesztetik meg a változást és az állandóságot, a szétválást és az összekapcsolódást.¹⁶ Ilyen módon Ana hajának átváltozását akár úgy is értelmezhetjük, mint az esz-közt, amely elszakítja a lányt az élők világától, és a halál utáni lét szférájához köti őt. Szintén érdekes, hogy a csont, amely a könnyekhez és a hajhoz viszonyítva szilárdabb anyagnak mondható, hallá változik, egy olyan állattá, amelyet általában a transzcendencia szimbólumaként, a másvilág hírnökeként szokás értelmezni,¹⁷ és amely a délszláv szimbolikus világképben – mivel az embertől távol helyezkedik el azon a vertikális vonalon, amelynek mentén a világ felosztásra kerül – a halotti világhoz kapcsolódik.¹⁸ Bizonyos értelemben mindhárom átváltozás mozgáshoz – vízfolyáshoz, lebegéshez vagy úszáshoz – köthető, és mindhárom tükrözi az örökös mozgást, az újjászületés implikációit, és talán még az immanencia érzetét is. A specifikus testrészek és testi funkciók folyóvízzé, náddá és hallá változásának ábrázolásán keresztül a halál fejeződik ki, illetve konkretizálódik a posztmortális létezésnek az az ideje és tere, amelyekkel Ana eggyé válik.¹⁹ A dal az életerő halált követő átrendeződését is eszünkbe idézheti. Délszláv népi hiedelmek szerint a *testlélek*, amelyet a különféle testrészekben lakozó életerőként képzelnek el, más lehetséges helyekkel egyetemben egy férfi vagy egy nő hajában²⁰ vagy csontjaiban is lakozhat (a „Zapekla [mu] se duša u kostima”, „A lelke bele van sütvé a csontjaiba” szólás Szerbiában került feljegyzésre, és olyan idős emberekre használatos, akik igen magas életkoruk ellenére még mindig élnek).²¹ A dalból kiindulva tehát mindez azt valószínűsíti, hogy az az életerő, amely egykor talán Ana hajában és csontjaiban lakozott, a vízínövényekben és a halban talált új tartózkodási helyre.²² Elvégre ha szemügyre vesszük a dalt, akkor azt is meg kell jegyeznünk, hogy Ana értesíti az édesapját, hogy az ne egyen a Duna halaiból, ne igya a Duna vizét, és ne kaszálja a Duna nádját, ez pedig utalhat arra is, hogy életerejé (lelke?) immár ezekbe helyeződött át, és ez tabuvá teszi őket az élő személy számára, akinek ilyen módon kerülnie kell a velük való kontaktust.

Az otoki dal kitér az emberi alak transzformációra hajlamos természetére is. Akár a testi átalakulás kontextusa felől közelítjük meg, akár a lélek reinkarnációja felől, a dal mindenképpen arra az emberi alakban rejlő potenciális *máságra* (*otherness*) mutat rá, amelyet a halál vált ki, és amelyen keresztül az egyén eggyé válik a természettel, a folytonos anyaggal és az immanens áramlattal. Az emberi alak transzformatív potenciáljára reflektálva a testi *hasonmással* kapcsolatban az is eszünkbe juthat, hogy az a tárgyalt példákban különböző formákban tűnt fel, és ez a forma gyakran egy állaté.

Az emberi test *hasonmásairól* alkotott elgondolásokat tárgyalja Georges Bataille,²³ aki arra hivatkozva, hogy saját testünk hasonmásának létezését ösztönösen érzékeljük, kidolgozta az *emberi állatiasság* (*human animality*) fogalmát. Ahogyan azt Bataille kapcsán Dušan Borić²⁴ megjegyzi: „Materializmusa azt hangsúlyozza, hogy a létezés folytonos, ez pedig határt szab értelmezésének, amely szerint az emberi születés és identitás érzete erőszakos elszakadást jelent az anyag folytonos áramlá-

sától – »a tökéletes immanencia állapotától«.» Georges Bataille²⁵ szerint az emberi lét tragikuma az, hogy az emberek elszakadnak és elszigetelődnek a természettől és más élőlényektől, míg az állatok, bár szintén elszakadnak az anyag folyamatos áramlásától, mégis egyik a világgal, mert megmaradnak „egy szinten egy olyan világgal, amelyben az (*az állat*) úgy mozog, mint víz a vízben”. Emiatt az emberi nem elragadtatással néz az állatokra és az állati tekintetre.²⁶

Mivel a halál jelentős váltást jelent az ontológiai státusok között, mélyen megkérdőjelezheti az emberi alak stabilitását is. Az elemzett dalok kontextusában az átalakulásokat (hallá vagy a természet más elemévé) a halál idézi elő, de olyan változásokként is gondolhatunk rájuk, amelyeket maga a víz erősít fel, amelynek nincs ugyan állandó struktúrája, de képes változni és különféle formákat ölteni, így pedig a változás, az átalakulás és a végeláthatatlan lehetőségek szimbólumaként is értelmezhető.²⁷

Állatemberek (werwolfok)²⁸ és állatiasság

A test és a lélek közötti komplex kapcsolat, az emberi test halál utáni átalakulásai és az emberi állatiasság elgondolása azoknak a horvát hiedelmeknek a kontextusában is tanulmányozható, amelyek a *werwolf*, vagyis *állatember* névre hallgató természetfeletti lényekhez kapcsolódnak. Hadd jegyezzem meg, hogy a *werwolf*, *vukodlak* szavakról és azoknak különféle déli és egyéb szláv változatairól (mint például *vukozlak*, *volkolak*, *vovkulak*, *vlkodlak* stb.) úgy tartják, hogy azok a szláv **vbьlk* 'farkas' és a délszláv *dlaka* 'haj, gyapjú' szavakból származnak, és mindenekelőtt olyan élő személyt jelölnek, aki alkalmanként farkassá tud változni, és ebben a formájában emberekre és állatokra támad.²⁹ Ez a kifejezés az idők során másfajta jelentést vett fel, ami a 19. század, illetve a 20. század közepének délszláv néphagyományában érhető tetten, ahol alapvetően alakváltásra is képes, úgynevezett *élőhalottakat* jelöl. Érdeemes megjegyezni, hogy ebben az esetben a *farkasember* terminust a *vámpír* terminus szinonimájának tekinthetjük, amelyet a Horvátországtól keletre fekvő délszláv területeken ugyanilyen típusú természetfeletti lények megnevezéseként használnak.³⁰

Horvátországban majdnem mindenhol őrizték a halottat addig, amíg a test a házban volt. Amellett, hogy ezzel is kimutatták az elhunyt iránti tiszteletüket, azért is maradtak a felravatalozott holttest mellett, mert úgy hitték, hogy az képes természetfeletti, démonikus lényekké változni.³¹ Érdekes módon ezt az átváltozást a néphit szerint bizonyos állatok idézhették elő vagy a test közelében való pusztá jelenlétükkel, vagy olyan specifikus mozgással, mint például hogy átugranak a holttest felett, vagy átbújnak a ravatal, vagy a halott szállítására használt hordágy alatt. A legerterjedtebb elképzelés szerint amennyiben a holttestet nem őrzik, az állatemberré változhat, ha egy kutya vagy macska, illetve egyes helyeken egy kakas átugrik felette vagy átbújik alatta. Például: „Sem macska, sem kutya nem lehet a szobában, mert ha átugrik az elhunyt személyen, akkor az állatemberré változik”,³²

„A macskákat és a kutyákat elzárják, mert ha átmennek alattuk, akkor állatemberre változnak.”³³ Úgy tűnik, hogy amíg a halott emberi test a liminális fázisban létezik – már nem képezi részét az élők világának, de még nem egyesült a halottak világával sem –, az állat megingathatja identitását, befolyásolhatja az emberi lény megtestesülését és halált követő megjelenését.

Horvát hiedelmek és történetek szerint az állatok nem csak *előidézhetik* az átváltozást; *démonikus élőholtakként* a werwolfok gyakran olyan állatok alakjában tevékenykednek, mint tyúk, liba, ló, kutya, disznó, bika, béka, kecske és szamár. Ahogyan azt Ardalic is feljegyezte a dalmát hátsó részében: „A werwolfok úgy változnak szamarakká, hízott fehér lovakká, fekete ökrökké, macskákká és kutyákká, illetve zöld kecskékké, mint az ördögök.”³⁴ Szintén hasonló hiedelmeket jegyeztek le Kastavban, ahol „az emberek úgy hiszik, hogy a werwolfok lóvá, békává változnak...”,³⁵ és a dalmáciai Kotariban: „A werwolf emberi lény vagy állat (kutya, kecske, szamár, ló, macska) alakjában jelenik meg.”³⁶ A theriomorf sajátosságok a werwolf testi identitásának részét képezik, és az átalakult emberi test lehetséges *hasonmásai*ként tűnnek fel. Néhány elbeszélés szerint a werwolf – még ha egy emberi lény alakjában jelenik is meg – azután is állattá tud változni, hogy megölték, ami arra utalhat, hogy a werwolfnak van egy olyan saját, állatalakkal bíró alteregója, amely vele együtt pusztul el.³⁷

Az állatemberek emberi lény alakjában, vagy olyan alakban is megjelenhetnek, amely hasonlít ugyan az emberi testre, mégis egyértelmű jeleit mutatja az attól való különbözőségnek; ez az alak lehet például egy hús és csontok nélküli felfúvódott test, vagy éppen vérral kitöltött bőr, és gyakran kíséri állat.³⁸ Néhány történet az állatokat az állatember testi megjelenésének specifikus sajátosságaihoz köti. Egy elbeszélés szerint – amely a dalmáciai Poljicében került lejegyzésre – „egy fehér ökör és egy fekete disznó látogat el a sírokhoz éjfélkor. Az ökör elmozdítja a sírköveket a szarvával, a disznó pedig a földet szaglássza, hogy kiszagolja, hogy az elhunytból vajon állatember válhat-e. Amikor ilyen halottat találnak, azt kiemelik a sírból, szétszórják a csontjait, felfújják a testét, és állatemberre változtatják.”³⁹

Bizonyos állatok specifikus tettei nélkül akkor is *állatemberre* válhat valaki, ha az illető életében gonosz volt vagy/és *tisztátalan* halottról van szó (például olyanokról, akik öngyilkosságot követtek el, akik nem voltak megkeresztelve, vagy nem kaptak megfelelő temetést).⁴⁰ Az *állatemberek* rendszerint éjszaka tevékenykednek, látják őket megjelenni korábbi közösségükben, ellátogatnak falujukba, ráijesztenek az emberekre és zajt csapnak. Újbóli felbukkanásuk oka gyakran az, hogy rendezetlen ügyeik vannak családtagjaikkal vagy a tágabb közösséggel. A természetfeletti lény jóvátételt kér, és a közösségtől azt akarja, hogy az fizesse meg az elhunytak adósságait, vagy fizessen egy misét. Ha a falusiak úgy tesznek, ahogy kéri, akkor az elhunyt felszabadul, és többé nem látogatja és háborgatja a közösséget.

A rendelkezésre álló adatok nem utalnak egyértelműen arra, hogy az emberi lény teste vagy lelke-e az, amely természetfeletti lényvé válik. A tágabb értelemben vett délszláv régió azon szerzői, akik az állatemberekkel foglalkoztak, szorosabb köteléket feltételeznek az emberi lélekkel, és úgy vélik, hogy a werwolfot (vagy

Szerbiában a vámpírt) egy halott személy lelkének megtestesüléseként kellene értelmezni.⁴¹ Popov⁴² ezenkívül morális felhanggal egészíti ki a lélek inkarnációjának motívumait. Radenković⁴³ azt is megállapította, hogy míg az emberi lények rendelkeznek test és lélek diádikus párosával, addig a démonikus test a léleknek voltaképpen csupán egy darabkája. Ahogyan arra már rámutattunk, az állatembereket ugyanakkor olyan lényekként is értelmezhetjük, amelyek erősen kötődnek a testiséghez és a fizikai alakhoz. A velük kapcsolatos hiedelmek valójában sírjuktól kiszálló halottakról szólnak: olyan holttestekről, amelyek némileg megváltozott formában ugyan, de azért mégiscsak élnek. Dušan Bandić⁴⁴ szerint az ilyesfajta elképzelések valójában az animisztikus világkép reliktumai. Mindazonáltal az állatemberek fizikai létezése a délszláv néphagyományokban azokkal a lélekről alkotott képzetekkel is összekötetésben áll, amelyek szerint a lélek – olyan specifikus okokból kifolyólag, mint hogy az elhunyt bűnös vagy tisztátalan – a halált követően nem hagyja el a testet, hanem egy bizonyos ideig mellette marad, és különféle testi alakokban új életre kel.⁴⁵ Azok az állatemberekről alkotott elképzelések, amelyek szorosan összekötik a *lelket* és a *testlelket*, vizsgálhatók volnának talán a Lecouteux⁴⁶ által javasolt, és mások által továbbgondolt hasonmás (*double, alteregó*) fogalmán keresztül is. Az említett elképzelések szerint az emberi lények nemcsak szellemi, hanem fizikai természetű hasonmással is rendelkezhetnek.⁴⁷ Lecouteux szerint az anyagi jellegű hasonmásnak – amely a halállal szabadul el – hatalmában áll az, hogy tetszése szerint állati megjelenést öltson vagy megtartsa emberi alakját, és ez a hasonmás az, ami kiszáll a sírból és egészen addig kóborol, amíg az elhunyt teste teljesen el nem bomlott.⁴⁸

A horvát népi kultúra hiedelmeinek és történeteinek *állatember*-képzeteit akár olyan elképzeléseknek is tekinthetjük, amelyek szerint az *emberi alak* kategóriája nem rögzített kategória. A halál által előidézett átalakulásokat démonizálják, az éjszaka tartományába helyezik, és gyakran kapcsolják össze az amoralitással. A halál és az egyén amoralitása mellett az állat az, amely destabilizáló hatást gyakorolhat az emberi identitásra, ami ez esetben az állatokat *hasonmásként* szembeállítja az emberekkel. Ezekben az elképzelésekben benne foglaltatik az állati *hasonmás* létezésének tudata, illetve az emberi materialitás azon átalakulásának lehetősége, amely kihatással bír az immateriális életerőre is, vagy amelyet némely elképzelés szerint „a lélek bűnössége” befolyásol. Azonban mindezek hangsúlyosan nem kívánatos, rettegett dologként jelennek meg; olyasvalamiként, amit helyre kell hozni. Az emberek kedvezőtlen kapcsolata a természetfeletti lényekkel a halállal járó változásoktól való félelemre utal, és negatív jelentéstartalommal ruházza fel a theriomorf szimbólumokat.

Azok az elképzelések, amelyek az emberi lények halált követő átváltozásairól szólnak, és amelyek azon, horvát népi kultúrából származó, különböző gyakorlatok részét képezik, amelyek a jelen tanulmányban kerültek bemutatásra, az emberi test transzformatív potenciáljához kapcsolódnak, illetve mindahhoz, amit ez magában foglal. Kapcsolódhatnak továbbá azokhoz az elképzelésekhez is, amelyek az emberi alak potenciális *másságáról* szólnak, amely – azon kívül, hogy

a halál nyomán jön létre –, úgy tűnik, hogy az elhunytak az élete során tanúsított (im)moralitásával vagy rituális tisztaságának mértékével is kapcsolatban áll. Az emberi alak *mássága* időnként állatként való megjelenésében nyilvánul meg, és mint ilyen, csak a halál tapasztalatán keresztül jöhet létre, az élők világával szemben álló túlvilági tartományban. A tanulmányban elemzett népdalok olyan átalakulásokat tárnak elénk, amelyek a vízről – az élők világa és a holtak világa közötti liminális szféráról – szóló elképzelések révén valósulnak meg, és amelyekben az állati szimbólumot a hal képviseli. Az állat ugyanakkor nem csak az emberi formában rejlő potenciális *másságot* jelképezheti: az *állatemberekről* szóló hiedelmekben az állatok megingathatják az ember testi identitását és befolyásolhatják az emberi lény inkarnációját, valamint más – az állatemberek által produkált – fizikai megnyilvánulások eredetével is összekapcsolhatók. Időnként úgy tűnik, hogy a poszt-mortális átalakulások egyértelműbben kapcsolhatók az emberi *testben* rejlő potenciális *másságához*. Ugyanakkor – mivel a testet akár a lélek határáként is lehetséges értelmezni – a testnek azok az átalakulásai, amelyeket a halál idéz elő, kihatással vannak az életenergiának, a léleknek, vagy annak az átalakulásaira vagy helyváltatásaira is, amit Lecouteux⁴⁹ a következőképpen ír körül: „az egyén halhatatlan része, az a kapocs, amely a személyt a teljes kozmoszhoz kapcsolja.” Ez utóbbi megfogalmazás megfelel annak, amit az otoki népdalban láttunk; „a teljes kozmoszsal” való összekapcsolódást ebben az emberi test változásai, és/vagy a léleknek a vízbe, növényekbe és állatokba való áthelyeződése érzékelteti.

Angolból fordította Vásárhelyi Ágnes

Jegyzetek

- 1 Jung (1973).
- 2 Berger (1990); Davies (2005).
- 3 Mencej (1997).
- 4 Vinogradova (2001).
- 5 Mencej (1997).
- 6 Štrekelj (1980: 429, 400. számú szöveg).
- 7 Broz–Bosanac (1896: I. 21–23), 9. számú szöveg; a Jablanac krajinai Starigradból. Az eredeti szlovén szöveg: „...Ja sam tvoja sestrica, / Po imenu Anica. / Mene majka proklela / S ovom mrzlom vodicom, / A plovucom ribicom / Slala mene na vodu / U kvaternu nedilju, / Nisam htela slušati / Ljuto mene proklela / S ovom mrzlom vodicom, / A plovucom ribicom: / Da u vodi plivala / Sve do suda božjega.”
- 8 Mencej (1997).
- 9 Uo.
- 10 Franković (2004: 275–276). A horvát eredeti: „B'jela loza dva grozda 'ranila, / majka je dvi čeri od'ranila. / Jednoj je ime Anina, / drugoj je ime Marica. / Prosio Ivo Maricu, / ne da mu majka Maricu. / Kada su došli do morja / zaiska Anka vodicu. / »Dodaj mi Ivo, vodice / iz tvoje b'jele ručice! « / Govori Ivo Anici: / » Sagni se, Ano, na morje, /

napi' se'ladne vodice!« / Sagne se Ana na morje, / turi je Ivo u morje. / Kada je prošla godina, / al' ide Ivo punici. / Govori Ivi punica: / »A 'di je seka Anica?« / »Anica platno navrgla, muško je čedo rodila. / B'jelo je platno tvrdivo, / muško je čedo plačljivo. / Pa sam doš'o po Maricu, / nek' bude Mara dadilja!« / Dala mu majka Maricu. / Kada su došli na morje, / zaiska Mara vodice: / »Dodaj mi Ivo, vodice / iz tvoje b'jele ručice!« / Govori Ivo Marici: / »Sagni se, Maro, na morje, / napi' se'ladne vodice!« / Sagne se Mara na morje, / a u morju riba moruna. / Govori Mara ribici / »Jesli li prava ribica/ ili si moja sestrica? « / » Ja nisam riba moruna. / Ja sam ti prava Anixa, / tvoja mila sestrica.« / Kada to čula Marica, / skočila Mara u morje. / »Kad nema sestre Anice, / nek nema ni sestre Marice!»

- 11 A *kirijo leližo* fordulat a horvát népdalok bevett (lefordíthatatlan) refrénje.
- 12 Lovretić (1990: 322). A horvát eredeti: „Zaspala Ana na brig Dunava / (Kirijo leližo!), / Brig se orinu, / Anu zarinu. / Govori Ana svojim drugama: / Kažite druge mojemu dadi, / Neka ne pije dunavske vode: / Dunavska voda – Anina suza; / Neka ne kosi dunavske trave: / Dunavska trava – Anina kosa; / Neka ne jede dunavske ribe: / Dunavska riba – Anine kosti.”
- 13 Bandić (1980).
- 14 A délszláv néphagyomány szerint a haj és a körmök is *pars pro toto* viszonyban állnak a személlyel, és erős szimbolikus jelentést hordoznak; Radenković (1996).
- 15 Radenković (1996).
- 16 Uo.
- 17 Henderson (1973).
- 18 Radenković (1996).
- 19 Ha tüzetesen megvizsgáljuk az otoki dalt, felfedezhetjük benne a víz feminizációjának számos elemét is, ami Gilbert Durand (1991) szerint a női könnyeknek a szívfájdalom fiziológiai jeleként való elképzelésére vezethető vissza. Gyakran ezen elképzelés tükrében gondolták el a pokol folyóit és tavait, a vízbefúlás és a női haj vízinövényekké való átalakulása pedig Oféliát és a halálos, női jelleggel bíró vizek szimbolikáját idézi fel.
- 20 Petrović (1999); Jovanović (2001).
- 21 Karadžić (1965).
- 22 Ahogyan azt Marjanić (2004) megállapította, a fitometamorfózis, vagyis a lélek különféle növényekké való átalakulásának képzete nem volt ismeretlen a délszláv néphagyományokban. Megjegyezve azt is, hogy a fitometamorfózis képzete gyakran kapcsolható olyan népdalokhoz, amelyek ártatlanul meggyilkoltakról, vagy szerencsétlen és üldözött szerelmesekről szólnak, Marjanić egy *Franse és Liana* (*Franse i Liana*) című dalt említ példaként. A dal szerint Franse testén a halálát követően egy csokor majoranna nőtt, Lianáén pedig háromágú szegfű; Širola (1942). Az a – délszláv hagyományokban szintén jól ismert – képzet, miszerint a halált követően az emberi lélek állatokba is áthelyeződhet, szintén Marjanić írásában került alapos tárgyalásra (2004). Délszláv népi hiedelmek szerint a lélek leggyakrabban madár (Mencej [1995]), pillangó és légy (Đorđević [1984]) testébe helyeződik át. A lélek egér (Mencej [1995]), méh (Kulišić–Petrović–Pantelić [1970]), hangya (Vukanović [1986]) és gyík (Zečević [1982]) testébe való átkerülése szintén feljegyzésre került. A népi hiedelmek körében mindezekig nem került nyilvánosságra olyan elgondolás, amely szerint az emberi lélek egy hal testébe helyeződne át. Ugyanakkor ilyesfajta lehetőségek implikációi bele lehetnek kódolva azokba a népdalokba, amelyeket az előzőekben tárgyalt e tanulmány.
- 23 Bataille (1989).

- 24 Borić (2005).
- 25 Bataille (1989).
- 26 Uo.
- 27 Chevalier–Gheerbrant (1983).
- 28 A magyar kutatásban használatos német *werwolf* ('emberfarkas') terminus helyett e kötet egy másik helyén – farkassá változó emberek kontextusában – a *farkasember* terminus használatát javaslom; délszláv vonatkozásban azonban ritkán van szó farkasalakról (bár a terminológia arra utal): sokféle állat – például vadkan, kecske, kutya, madár, hal – alakját is felvehetik az „állatemberek”. E tanulmány magyarra fordított változatában tehát inkább az *állatember* terminus alkalmazása a helyénvaló. (A szerk.)
- 29 Gura–Levkievskaja (1995).
- 30 Đorđević (1953).
- 31 Grbić (1998).
- 32 Lukić (1995).
- 33 Lovretić (1990).
- 34 Ardalić (1908).
- 35 Milčetić (1896).
- 36 Zorić (1896).
- 37 Lásd Lovretić egyik, a szlavóniai Otok falvában lejegyzett elbeszélését: Lovretić (1990: 545).
- 38 Egy Dalmáciából származó történet például fehér lovon ülő werwolfot ír le: „Azon az éjjelen Pava Vuković a tengerparton halászott. Zajt hallott Duboka felől, de a tenger sima volt, akár a tükör. Először azt gondolta, hogy talán rosszul hallott. De aztán ismét szörnyű zajt hallott, akkorát, hogy reszketni kezdett. Megijedt, hogy egy werwolf az, úgyhogy futva elindult Krilo felé, amikor hirtelen egy fehér lovas férfi repült el mellette, és úgy fröcskölt, mintha a császár teljes hadserege vonult volna arra. Azt mondják, hogy Gruja volt az, az állatember, aki azért kóborol, hogy ráijessen az emberekre.” Ivanišević (1987). Maja Bošković-Stulli (1993) pedig Horvátországban, a Neretva folyóhoz közel jegyezte le a következőket: „És aztán (a werwolf) bement a házba egy lovon, zajongott, ütött-vágott, amit csak ért.”
- 39 Ivanišević (1987).
- 40 Grbić (1998).
- 41 Čajkanović (1941); Blagojević (1974).
- 42 Popov (2002).
- 43 Radenković (1999).
- 44 Bandić (1980).
- 45 Đorđević (1953).
- 46 Lecouteux (2003).
- 47 Boyer (2003).
- 48 Lecouteux (2003).
- 49 Uo.

Bibliográfia

- ARDALIĆ, Vladimir 1908: Vukodlak. (Bukovica u Dalmaciji.) [Werwolf. (A dalmáciai Bukovicában.)] *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 13 (1), 148–54.
- BANDIĆ, Dušan 1980: *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. [Tabu a szerbek hagyományos kultúrájában.] Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- BATAILLE, Georges 1989: *Theory of Religion*. New York: Zone Books. [Theorie de la religion, Paris: Gallimard, 1973.]
- BERGER, Peter L. 1990: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- BLAGOJEVIĆ, Natalija 1974: Vuk u narodnim običajima i verovanjima u užičkom kraju. [Farkas az užicei népszokásokban és hiedelmekben.] *Užički zbornik* 7, 375–404.
- BORIĆ, Dušan 2005: Body Metamorphosis and Animality: Volatile Bodies and Boulder Artworks from Lepenski Vir. *Cambridge Archaeological Journal* 15 (1), 35–69.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja 1993: *Žito posred mora: Usmene priče iz Dalmacije*. [Búza a tenger közepén: elbeszélések Dalmáciából.] Split: Književni krug.
- BOYER, Régis 2003: Foreword. In Lecouteux, Claude: *Witches, Werewolves and Fairies: Shape-shifters and Astral Doublers in the Middle Ages*. Rochester: Inner Traditions, vii–xi.
- BROZ, Ivan–BOSANAC, Stjepan (eds.) 1896: *Hrvatske narodne pjesme I*. [Horvát népdalok I.] Zagreb: Matica hrvatska.
- CHEVALIER, Jean–GHEERBRANT, Alain (eds.) 1987: *Rječnik simbola: mitovi, snovi, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. [Szimbólumszótár: mítoszok, álmok, szokások, gesztusok, formák, alakok, színek, számok.] Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske. [Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres. Paris: Picard, 1969.]
- ČAJKANOVIĆ, Veselin 1941: *O srpskom vrhovnom bogu*. [A szerbek főistenéről.] Beograd: Srpska kraljevska akademija, Zadužbina Milana Kujundžića.
- DAVIES, J. D. 2005: *A Brief History of Death*. Oxford: Blackwell.
- DURAND, Gilbert 1991: *Antropološke strukture imaginarnog*. Zagreb: August Cesarec. [Les structures anthropologiques de l’imaginaire. Paris: PUF, 1963.]
- ĐORDEVIĆ, Tihomir 1953: Vampir i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju. [A vámpír és más lények népünk hiedelmeiben és hagyományában.] *Srpski etnografski zbornik* 30, 147–282.
- 1984: *Naš narodni život*. Tom 4. [Népeletünk 4.] Beograd: Prosveta.
- FRANKOVIĆ, Đuro (ed.) 2004: *Sanak snila budimska kraljica – epske pjesme i balade*. [Budim királynője álmodt – epikus énekek és balladák.] Pečuh/Pécs: Frankovics és Társa.
- GRBIĆ, Jadranka 1998: Predodžbe o životu i svijetu. [Elképzelések az életről és a világról.] In Žmegač, J. Čapo et al. (eds.): *Etnografija: svagdan i blagdan hrvatskog puka*. [Néprajz: a horvátok mindennapjai és ünnepnapjai.] Zagreb: Matica hrvatska, 296–336.
- GURA, Aleksander V.–LEVKIEVSKAJA, Elena E. 1995: Volkolak. [Vámpír.] In Tolstoj, Nikita Iljič (ed.): *Slavjanskije drevnosti. Etnolingvisztičeskij slovar*. 1. [Szláv régiségek. Etnolingvisztikai szótár.] Moskva: Meždunarodnyje Otnosenija, 418–420.
- HENDERSON, J. L. 1973: Drevni mitovi i suvremeni čovjek. [Henderson, Joseph L.: Ancient Myths and Modern Man.] In Jung, K. G. (ed.): *Čovjek i njegovi simboli*. Zagreb: Mladost, 104–157. [Jung, Carl Gustav (ed.): Man and His Symbols. New York: Dell, 1968.]

- IVANIŠEVIĆ, Franjo 1987: *Poljica. Narodni život i običaji*. [Poljica. Népelet és népszokások.] Split: Književni krug.
- JOVANOVIĆ, Bojan 2001: *Magija srpskih rituala*. [Mágia a szerb rítusokban.] Niš: Prosveta.
- JUNG, K. G. 1973: Pristup nesvesnom. [Access to the Subconscious.] In Uő (ed.): *Čovjek i njegovi simboli*. Zagreb: Mladost, 18–103. [Jung, Carl Gustav (ed.): *Man and his Symbols*. New York: Dell, 1968.]
- KARADŽIĆ, Vuk Stefanović 1965: *Srpske narodne poslovice*. [Szerb népi szólások.] Beograd: Prosveta.
- KULIŠIĆ, Špiro–PETROVIĆ, Petar–PANTELIĆ Nikola (eds.) 1970: *Srpski mitološki rečnik*. [Szerb mitológiai szótár.] Beograd: Nolit.
- KUMER, Zmaga–MATIČETOV, Milko–MERHAR, Boris–VODUŠEK, Valens (eds.) 1970: *Slovenske ljudske pesmi*. I. [Szlovén népdalok. I.] Ljubljana: Slovenska matica.
- LECOUTEUX, Claude 2003: *Witches, Werewolves and Fairies: Shapeshifters and Astral Doublers in the Middle Ages*. Rochester: Inner Traditions. [Fées, Sorcières et Loup-garous au Moyen Age. Histoire du Double. Paris: Éditions Imago, 1992.]
- LOVRETIĆ, Josip 1990: *Otok. Narodni život i običaji*. [Otok. Népelet és népszokások.] Vin-kovci: Kulturni informativni centar Privlačica.
- LUKIĆ, L. 1995: *Varoš. Narodni život i običaji. Drugi dio*. [Varoš. Népelet és népszokások. 2.] Slavonski Brod: Matica hrvatska Ogranak Slavonski Brod.
- MARJANIĆ, Suzana 2004: Južnoslavenske folklorne koncepcije drugotvorenja duše i zoop-sihonavigacije/zoometempsihoze. [Délszláv folklór-elképzelések a lélek alakváltozásairól és a zoonavigációról/zoometempsichózisról.] *Kodovi slovenskih kultura* 9, 208–248.
- MENCEJ, Mirjam 1995: Duša umrlega kot živali pri starih Slovanih. [A halottak lelkének állatalakja a régi szlávok elképzeléseiben.] *Anthropos* 5–6, 198–212.
- 1997: *Voda v predstavah starih slovanov o posmrtnem življenju i šegah ob smrti*. [A víz jelentése a régi szlávok halál utáni életről alkotott képzeiteiben és elbeszéléseiben.] Ljubljana: Slovensko etnološko društvo.
- 1999: Ljudsko i neljudsko u izgledu mitoloških bića. [A mitikus lények megjelenésének emberi és nem-emberi vonásai.] *Kodovi slovenskih kultura* 4, 220–227.
- MILČETIĆ, Ivan 1896: Vjera u osobita bića. 1. Vukodlak i krsnik. b) Krk i Kastav u Istri. [Különleges lényekhez fűződő hiedelmek. 1. Werwolf és krsnik. b) Az isztriai Krkben és Kastavban.] *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 1, 224–226.
- PETROVIĆ, Sreten 1999: *Srpska mitologija. Prva knjiga. Sistem srpske mitologije*. [Szerb mitológia. 1. A szerb mitológia rendszere.] Niš: Prosveta.
- POPOV, Račko 2002: Zoomorfniyat kod v pogrebalnite predstavi na Bălgarite. [Zoomorf kód a bulgáriai temetkezési szokásokban.] In Divac, Zorica (ed.): *Običaji životnoga ciklusa*. [Az életciklussal kapcsolatos szokások.] Beograd: Etnografski institut SANU, 321–327.
- RADENKOVIĆ, Ljubinko 1996: *Simbolika sveta u narodnoj magiji Južnih Slovena*. [A világ szimbolikája a délszlávok népi mágiájában.] Niš: Prosveta.
- ŠIROLA, Božidar (ed.) 1942: *Hrvatska pjesmarica. Rodoljubne, narodne, umjetničke i društvene popejveke s notama za jedan glas*. [Horvát daloskönyv. Hazafias, népi, művészi és közösségi énekek egyszólamú kottával.] Zagreb: Tisak narodne tiskare.
- ŠTREKELJ, Karl (ed.) 1980: *Slovenske narodne pesmi* 1. [Szlovén népdalok 1.] Ljubljana: Slovenska matica.

- VINOGRADOVA, Ljudmila Nikolajevna 2001: Voda. [Víz.] In Tolstoj, Svetlana M.–Radenković, Ljubinko (eds.): *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rječnik*. [Szláv mitológia. Enciklopedikus szótár.] Beograd: Zepter Book World, 87–88.
- VUKANOVIĆ, Tatomir 1986: *Srbi na Kosovu*. II. *Tradicionalna kultura*. [A koszovói szerbek. II. A hagyományos kultúra.] Vranje: Nova Jugoslavija.
- ZEČEVIĆ, Slobodan 1982: *Kult mrtvih kod Srba*. [Halottkultusz Szerbiában.] Beograd: Vuk Karadžić Etnografski muzej.
- ZORIĆ, Mate 1896: Vjera u osobita bića. 1. Vukodlak i krsnik. b) Kotari u Dalmaciji. [Különleges lényekhez fűződő hiedelmek. 1. Werwolf és krsnik. b) A dalmáciai Kotariban.] *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 1, 224–226.

Segítőszellemek és boszorkányállatok a kora újkori Angliában

A kora újkori angol boszorkányság egyik jellegzetes eleme a *segítőszellem* (*familiáris*), amely a boszorkány ártó szándékú mágikus tevékenységében működik közre, és gazdájával szoros fizikai kapcsolatban áll.¹ A közvélekedés szerint gazdája vérenek szívása révén harmadik mellbimbó képződik annak testén, ami a boszorkánypererek során a boszorkányság súlyos bizonyítékának minősült. A segítőszellemet – valószínűleg ókori elképzelések nyomán – állatalakban vagy láthatatlanul megjelenő teremtményként határozták meg. Charles Ewen l’Estrange szerint „az ókori gondolkodók úgy vélték, hogy a démonok azért szállnak meg vadállatokot, mert testmeleg után sóvárognak és vérszagra vágnak, cserébe pedig az áldozatot ajánló személyek kívánságára készségesen gyilkolnak”.² A természetfeletti lényeket sokan még évszázadokkal később is ugyanilyen vérszomjasnak tartották.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy a *familiáris* az ördögi *jegy* Skóciában és a kontinensen is elterjedt képzetének (ami a Sátán és a boszorkány közti szövetség testi nyomára vonatkozik) angliai megfelelője. Valójában azonban ennél összetettebb hiedelemleányról van szó, amelyre vonatkozóan több, az emberi vér iránti vágygal kapcsolatos képzzettel találkozunk. James Sharpe történész szerint³ az angol segítőszellem az európai boszorkányhit tágabb kontextusában egyedülálló variánsnak mondható. Egyaránt társítható ugyanis a Brit-szigetek tündérhagyományához, a különböző ördöggképzetekhez, az elit mágia szellemidézési gyakorlatához, a boszorkányok alakváltoztató képességéhez és az európai boszorkányvadász állandó elemeit képező állatalakokhoz. Egyes dán perekben például az ördög a boszorkányt bántalmazó vagy megsebesítő „legény”, vagy fekete kutya képében köt egyezséget a boszorkánnyal,⁴ a Baszkföld közelében fekvő Logronóban pedig finom bársonyba öltöztetett békákat ad a boszorkányoknak gonosz segítőtársul.⁵

Az ördögi jellegű állatok között nincs még egy, amelyet olyan részletességgel írtak volna körül, és amelynek akkora jelentőséget és sajtáságos akaratot tulajdonítottak volna, mint az angol segítőállatoknak. Keith Thomas rámutatott, hogy a familiáris nem képezi a vádak nélkülözhetetlen elemét: az 1604-es törvény ugyan

a boszorkányság bizonyítékeként említi az ilyesfajta szellemek birtoklását, de az angol boszorkánypercek legfőbb jellegzetessége alapvetően a *maleficium* ('rontás') maradt.⁶ A tudósokat azonban élénken foglalkoztatták ezek az állatszerű lények, egyrészt a bennük egyesülő hagyományok gazdagsága, másrészt pedig a körülmények miatt, amelyek a külső megjelenésüket alakították a boszorkányüldözések idején. James A. Serpell⁷ etológus például azt vizsgálta, hogy a kora újkorban milyen démoni tulajdonságokkal ruházták fel az állatokat, Emma Wilby⁸ pedig a közelmúltban erősítette meg, hogy a tündérek és a segítőszellemek – különösen a népi *tudósok* (*cunning folk*), vagyis „fehér” vagy jótékony boszorkányok esetében – szoros kapcsolatban állnak egymással. Wilby a tudósok segítőszellemait „tündérinek”, a boszorkányokéit pedig – gonosz természetüket hangsúlyozandó – „démoninak” nevezi. Sámánisztikus elemekre vezeti vissza azt, hogy a boszorkányok vizuális és testi értelemben is érzékelik a segítőszellem jelenlétét, ezáltal pedig egy jóval régebbi, a kereszténység térhódítása ellenére is továbbélő hagyományhoz kapcsolja ezt a hiedelemleányt. Bár a segítőszellemek eredetét meglehetősen nehéz tisztázni, mégis releváns információval szolgálhatnak arról, hogy miként fonódtak össze a népi és elit elképzelések, és hogyan figyeltek fel a korabeli emberek arra a nyugtalanító – és a boszorkánysággal kapcsolatos diskurzusokban olyannyira szembeszökő – másságra, amely a falusi ház körül tartott állatok révén hatolt be az élet hétköznapi szféráiba. A segítőszellem képzete – öltse akár démon, dédelgetett házikedvenc, álruhás ördög, tündérállat vagy groteszk hibrid alakját – még akkor is kiváló lehetőséget nyújt a kora újkori mentalitást jellemző elképzelések és félelmek megismerésére és értelmezésére, ha nem képezi a boszorkányvadás alapvető elemét.

Tanulmányomban a segítőszellem alakját övező hiedelmeket tárom fel. Ennek során a népi elgondolásokat és a teológiai hatásokat egyaránt figyelembe veszem, de elsősorban arra a kötelékre összpontosítok, amelyet az *emberi vér* hoz létre az emberi lélek és egy természetfeletti lény között. Amellett érvelek, hogy az emberi világ és a másvilág közötti határt elmosódottnak tartották, így a spirituális, sőt démoni dimenzió könnyedén megnyilvánulhatott a fizikai dimenzióban is. A korabeli források szerint a boszorkányok azért képesek másvilági teremtményekkel kommunikálni, mert testük törekenysége és átjárhatósága ezt lehetővé teszi, a lelket pedig a vér élteti, vagy maga is vérből áll.

A segítőszellemeket a legkorábbi leírások olyan állatokként – macskaként, kutyaként vagy csirkeként, valamint varangyként és vadászgörényként – ábrázolták, amelyek gyakran megfordultak az emberek hétköznapi környezetében.⁹ A boszorkányok tejjel, sörrel, kenyérral és vérrel táplálták őket. Deborah Willis¹⁰ szerint a „torz gondoskodás” e képzete a sztereotíp boszorkányokat – az öreg, szegény asszonyokat – gyermekek helyett démonokat nevelő rémanyaként jelölte meg. Az öregedő női testet, amely egyszerre utasítja el és alakítja át az anyaság feladatát, a rendellenesség forrásának tartották. Mivel már nem képes a megtisztulásra, felgyűlnek benne a rosszindulatú testnedvek, illetve túlteng benne a vér, amely önmagában egészen addig nem jelent veszélyt, amíg a menstruáció termé-

szetes folyamata során rendszeresen távozik a szervezetből. Az öregedő asszony azonban démoni lények szülőanyja, és rontó hatalommal bír.¹¹ Vere és segítőszellemének gyilkos természete között hasonlóságon alapuló kapcsolat áll fenn. A máskülönben szkeptikus Reginald Scott¹² is az idős asszonyok rontó hatalmát igazolta azzal a kijelentésével, miszerint a melankolikus vér¹³ bőséges mennyisége miatt az ördög könnyedén megtéveszti őket és elhiteti velük, hogy boszorkányok. A továbbiakban ehhez azt is hozzáteszi, hogy tisztátalan testük „kipárolgásai” – amelyek a szemükön keresztül találnak utat a környezetükbe – természetüknél fogva másokra is hatást gyakorolnak, és az áldozat vérébe kerülve ismét betegséget okozó anyagokká alakulnak. Az ehhez hasonló elméletek azon a nézeten alapultak, hogy a különböző teremtmények között egyfajta fizikai átjárhatóság áll fenn. A vádlottak egy része ugyanakkor nem a menopauza után álló nő volt, és ellenkező esetben sem rendelkezett mindegyikük segítőszellemmel. Úgy gondolták, hogy az idősödő női test különösen fogékony a démoni hatásokra és a boszorkányságra, ám ez az elképzelés mégsem vált kizárólagos mintává. Számos boszorkány ismerte be, hogy fiatalokora óta rendelkezik saját vagy egy rokontól örökölt segítőszellemmel. A 16. század végén Elizabeth Francis például tizenkét éves korában, a nagyanyjától örökölte meg a macska-ördögöt, amelyet aztán Agnes Waterhouse-nak, valamint Joan nevű lányának is továbbadott, aki akkoriban még korántsem volt öreg.¹⁴ Alison Device lancashire-i boszorkányt a nagyanyja bírta rá, hogy engedélyt adjon „a lelkére áhítózó, fekete kutyához hasonlatos lénynek, hogy kicsivel a mellbimbója alatt a mellét szívja”.¹⁵ A démoni segítő továbbadásával kapcsolatos elképzelések azon a hiedelmen alapultak, hogy a boszorkányság öröklődik, ehhez hozzájárul a boszorkányok élemedett kora is, amely már önmagában is utal az életük során szerzett boszorkányreputációjukra.¹⁶ A férfi boszorkányok esetei még inkább megkérdőjelezik a sztereotípiákat. A Hopkins és Stearne által vezetett 1645-ös suffolki boszorkányüldözés során John Bysack bevallotta, hogy húsz éven keresztül hat familiárist szoptatott, amelyek csigák alakjában szívták a vért „a szívéből”.¹⁷ A mellkasra helyezett csigákat, amelyeket akár a köpölyözés gyakorlatával is összekapcsolhattak volna, ebben az esetben érdekes módon a boszorkányság bizonyítékként értelmezték.

Bernard¹⁸ szerint a démonok a boszorkánytól függetlenül is elvégezheték feladatukat. Így a *maleficium*ért valójában nem a hatalmát ördögi megtévesztés révén nyerő emberi boszorkányt tették felelőssé, hanem az ördög különböző alakváltozatait. Ahogyan azt a boszorkányságban hívő Joseph Glanvill és a szkeptikus John Webster munkái is mutatják, a 17. század végén a démoni ördögfiókák (*imps*) hatalma, külső megjelenése és a boszorkányokkal való tényleges kapcsolata még mindig vita tárgyát képezte. Az eszmecsere alapkérdése abban állt, hogy vajon képes-e az ördög a földi világban is tevékenykedni, ez pedig valójában az ördögi és isteni hatalom összevetésének általánosabb kérdéskörébe illeszkedik. A szkeptikus gondolkodók szemében már a lehetőségbe vetett hit is eretnekségnek minősült, azok számára azonban elfogadhatónak bizonyult ez a gondolat, akik isteni jóváhagyásról beszéltek, és a boszorkányok okozta szerencsétlenségeket az emberi

hit és becsület próbájának tartották. A két szerző véleménye egy tekintetben megegyezik: az ártó cselekedetekért és a téveszmékért mindketten az ördögöt tették felelőssé, a boszorkányt pedig pusztán eszköznek tekintették.¹⁹

A vita vallási aspektusaitól eltekintve a boszorkányok kétségtelenül rendelkeztek olyan megkülönböztető jegyekkel is, amelyek nemükből, idős korukból, társadalmi helyzetükből, illetve tágabb értelemben véve az emberi test természetéről alkotott elképzelésekből eredtek. Ahogyan a fentiekből már kiderülhetett, valójában – ahogy mindenki vérezik, ha megharapják vagy megkarmolják – szinte bárki egyezséget köthetett az ördöggel és szinte bárkiből válhatott boszorkány.

Ha a boszorkányok után most áttérünk a familiárisokra, azt láthatjuk, hogy az utóbbiak megjelenése és formája a boszorkányüldözések során jelentősen átalakult: a vér motívuma egyre gyakoribb lett, az ördögi jegy elhelyezkedését pedig egyre pontosabban határozták meg. Az állati alak – különösen a korai leírásokban – az ördög közismert attribútuma volt. A protestantizmus angliai hatásáról szóló munkájában Darren Oldridge²⁰ azt a kérdést járja körül, hogy a 16. század végére hogyan olvadtak össze az ördögről alkotott népi elképzelések az anyagtalan gonosz azon (elit) képzetével, amely aztán a 17. század végére fokozatosan túlsúlyba került. A boszorkányüldözések korában a segítőszellemekről szóló leírások hasonló változáson mentek keresztül: a familiárisok fizikaiból földöntúli lényekké váltak, ám az állatok továbbra is megmozgatták az emberek fantáziáját, és gyanakvást keltenek bennük.

Bizonyos állatokat már a középkorban is a mágiához és a rontáshoz kapcsoltak. A macskákról széles körben úgy tartották, hogy elszívják a levegőt az alvó gyermekek tüdejéből. 1621-ben Edward Fairfax egyik leánya azt állította, hogy egy macska megpróbálta kiszívni belőle a levegőt, és ez – annak bizonyítékeként, hogy az állat meg akarta őt mételyezni – bűzös szagot és sajátos ízt hagyott a szájában. A korabeli emberek szoros kapcsolatot tételeztek fel a légzés és a vérkeringés között, ám annak természetét félreértelmezték: a lélegzet elszívását a vérszívás egyik változatának tartották.²¹ A test porózus természetére utalva a 17. században Alexander Ross²² skót gondolkodó azt állította, hogy a légzés helyettesíthető a test kipárolgásával. Elsősorban William Harvey kérdőjelezte meg a tüdő tényleges hasznát, bár részben ő maga is elfogadta Vesalius azon elképzelését, miszerint a tüdő lényegében megszilárdult vérből áll. Amíg a 17. század második felében Marcello Malpighi fel nem fedezte, hogy a tüdő hártás szövetekből épül fel és méhsejtes szerkezettel bír, az anatómiai ismeretek hiányosságai lehetővé tették, hogy a tüdőszövet az emberek elképzeléseiben vérré egyszerűsödjön.²³

A macskán kívül más állatfajokat is összekapcsoltak a fekete mágiával, még abban az esetben is, ha azok egyébként nem funkcionáltak segítőszellemként. A varangyot már ekkoriban is ördögi, bizonytalan eredetű teremtménynek tartották. Egy 1647-es feljegyzés szerint a boszorkány hírében álló William Shelley azt állította, hogy ha az ember bort iszik, majd levezeli a templom falát, megjelenik előtte egy béka- vagy varangyszerű lény, hogy magához vegye az úrvacsorai kenyeret.²⁴ Ebben az esetben közvetlen fizikai kapcsolatról ugyan nem esik szó,

testnedvcszeréről azonban igen: a vért mindenekelőtt a vizelet helyettesíti. A vizelet a korabeli elképzelések szerint a vér salakanyaga, és egyrészt a nyiroknedvből – az emésztés során a májban felhalmozódó táplálékból –, másrészt pedig abból a folyadékfeleslegből származik, amely a táplálkozás során gyűlik fel a testben.²⁵ A levizelés aktusa így az ostya vallási szerepét és a krisztusi véráldozatot forgatja ki. A véráldozattól eltérően a vizelet nem tisztítja meg az emberi lelket, hanem alacsonyabb rendű létformákat vonz magához: például varangyokat, amelyekről úgy tartották, hogy szennyezett vízben fogannak, vagy – Scott²⁶ megállapítása szerint – „zaporokból és porból” jönnek létre. A boszorkányok is a fentiekhez hasonló dolog műveltek azzal, hogy vérüket megosztották a familiárisal: az állatok szintjére süllyedve visszajukra fordították a közösség védelmét szolgáló vallásos eszméket.

Az állatias, természetellenes kapcsolatra olyan hitvitázók is rámutattak, mint például Godfrey Goodman²⁷ protestáns prédikátor, aki beszédeiben az emberek és az értelemmel és lélekkel nem rendelkező „néma vadállatok” közötti különbségeket taglalta. Szerinte az állatok azért lettek teremtve, hogy egyszerre büntessék és szolgálják az embert, akinek gondoskodnia kell róluk, ám közben a világ rendjében betöltött saját helyét is észben kell tartania.²⁸ A segítőszellemet tápláló boszorkány ily módon nemcsak az anyaságot csúfolja meg, hanem az isteni világrendet is.

A familiárisok és a vér között a fizikai kapcsolaton kívül terminológiai kapcsolat is volt. Robert Burton szavaival: „A szellem finom pára, amely a vérből bocsátatik ki, és a lélek eszközeül szolgál, amely általa képes cselekedni; kapocs vagy közvetítő test és lélek között.”²⁹ A szellem szó nemcsak a démon általános megnevezése volt: a vérben rejlő lélek természetét is ugyanezzel a terminussal írták körül. A szellemeket egyszerre tartották anyagi és testetlen lényeknek, külső és belső szubsztanciáknak. *Natural history of the passions* (A szenvedélyek természetrajza) című munkájában Walter Charleton³⁰ kifejtette, hogy a testben egyszerre két lélek lakozik. A *raciónalis lélek* testetlen és láthatatlan: az intellektusban nyilvánul meg, és az adott egyén józan ítélőképességét határozza meg. Az *érzékeny (sensitive) lelket*, az élet és az érzékelés irányítóját ezzel szemben tüzes szubsztancia alkotja, és közties állapotot képez a test anyagi, valamint a gondolkodás anyagtalan természete között. Charletonhoz hasonlóan néhány évvel később Thomas Willis orvos³¹ is azt állította, hogy a testrészeket és a vért az érzékeny lélek uralja, és hogy lényegében az emberi szervezetet is az tartja működésben, ám ha háborgatják, megváltoztathatja a testnedvek mozgását és a különféle szervek működését. Az elképzelések szerint az érzékeny lelket a szellemek tevékenysége oszlatja szét a testben, és ez szeszélyessé és szenvedélyessé teszi a vért. Az életet a vér hozza létre, ám az az érzékeny lélekből származik: az életet adó szellemeket és a vért gyakran cserélték fel egymással, így az emberek képzeletében a lelki és a fizikai élet egybeolvadt. A boszorkányok tevékenységét segítő familiárisok tulajdonképpen a vérben lakozó szellemekhez hasonlítanak. Néhány különös vallomás is alátámasztani látszik azt az elképzelést, miszerint a démoni szellem egyszerre két helyen, a boszorkány testében és azon kívül is jelen lehet, és ilyen értelemben természete

a lélekéhez hasonlatos. 1618-ban Joan Willimot leicestershire-i tudós asszony bevallotta, hogy az ördög egy tündért lehelt a szájába, majd egy női alakot öltő szellem a lelkét követelte.³² Anne Ashby 1652-es kenti esetében a nemi aktus démonikus jellege a segítőszellem különös eredetével társult. Az asszony bevallotta, hogy testi kapcsolatra lépett az ördöggel, majd megszállott állapotba került és egy Rug nevű szellem távozott a testéből a száján keresztül, egér alakjában.³³

A démonikus házikedvenc és a testben lakozó szellemek szoros kapcsolata még nyilvánvalóbbá válik, ha megfigyeljük, hogyan változott a boszorkány testén hagyott jegyek elhelyezkedése. A szexuális motívum ugyan továbbra is megjelent a vallomásokban, de már nem játszott kiemelkedő szerepet. A mellkas és a fej ellenben gyakran képezte a segítőszellem támadásának célpontját. A harmadik mellbimbó elsősorban a boszorkány anyai funkciójára utal, de ezzel egyidejűleg a szívet, az emberi szenvedélyek székhelyét is jelöli. Hasonlóképpen a fej az emberi képzelet forrása, így a fej és a szív egyaránt a test azon részei közé tartoztak, amelyekben a lélek aktívabb tevékenységet fejt ki. Robert Burton szerint a szenvedélyek és a testnedvek közötti kölcsönhatás eredményezi „a melankóliát, a kétségbeesést, a kegyetlen betegségeket és olykor magát a halált is”.³⁴

Ellen Green leicestershire-i boszorkány (1618) vérért a jobb füle alól és a nyakából szívták; a northamptonshire-i John Wynnich (1645) bevallotta, hogy az ördög egy nyúl méretű medve képében „felugrott a vállára, és karmaival vért fakasztott a halántékából”; a Suffolokban található Bury St. Edmundsban a boszorkányok nemi szervén, nyelvén, valamint fejük tetején jelentek meg a mellbimbók; a bactoni Mary Bush (1645) vérért pedig – miután üzekedett a fiatal fekete férfi alakját öltő ördöggel – a száján keresztül szívták.³⁵

Nemcsak a jegy helye változott, hanem a segítőszellemek megjelenési formája is: külsejük egyre egzotikusabbá vált, és elkezdték őket általános terminussal „ördögfióknak” nevezni. Anyagi jellegük fokozatosan elveszett, és egyre gyakrabban öltöttek az anyagtalan gonosz teológiai képzetéhez, illetve a vérben rejlő párszerű szubsztanciákhoz hasonló formát.

Agnes Browne (1612) northamptonshire-i boszorkány vallomása is megerősíti, hogy a familiárisok egyre szörnyszerűbbé váltak: az asszony azt állította, hogy a lénynek hosszabb volt a karja, mint az övé. Az 1645-ös essexi boszorkányüldözés idején az egyik tanúvallomás szerint a Vinegar Tom nevű szellem úgy nézett ki, mint egy agár, de a „feje akkora volt, mint egy ökör”, Farmara pedig lábatlan spánielként jelent meg. Más segítőszellemekről azonban – mintha nem öltöttek volna egyértelmű alakot – nem rendelkezünk leírással.³⁶ Az a folyamat, amelynek során a familiárisok elvesztették felismerhető formájukat és egyre szellemszerűbbé váltak, szorosan összefüggött azzal a teológiai vitával is, amely azt a kérdést járta körül, hogy képes-e az ördög fizikai formát ölteni, és vajon emberi vérral táplálkozik-e. Mindezeknek megfelelően az ördöggel és az ördögi jeggel kapcsolatos protosztáns elképzelések is a démoni vagy tündéri házikedvencsel kapcsolatos hiedelmeken alapultak. Matthew Hopkins boszorkányvadász szerint az ördög nem vérré vágyik, hanem szövetségkötésre, és testnedveket használ arra, hogy meggyőzze a

boszorkányokat hatalmuk valódiságáról. Mivel az ördög „a levegő hercege”, tetszőlegesen változtatja sűrű levegőből álló testét, ám teremteni nem tud, arra ugyanis kizárólag Isten képes. Hopkins azt is kijelenti, hogy az ördög képes megszállni egyes teremtmények – feltehetőleg állatok – testét, és az ő képükben igyekszik egyezséget kötni a boszorkánnyal.³⁷ Ugyanebben az időszakban John Gaule prédikátor is megvizsgálta ezeket az elképzeléseket, és azt a megállapítást tette, hogy amennyiben az ördögfióka megszállottság alatt álló macska, kutya vagy bármely más állat, lehetséges megölni; ha azonban összesűrűsödött levegőből van – és így mentes az élettől –, lehetetlen elpusztítani.³⁸ Elizabeth Style somerseti boszorkány Wincantonban 1664-ben tett vallomása a vér ördögi felhasználásának két módjáról tesz említést. Az ördög először jóképű férfi alakjában jelent meg Elizabeth előtt, és arra kérte az asszonyt, hogy vérével írjon alá egy „papiroost”, amelynek értelmében tizenkét évnyi gazdagságért neki adja a lelkét. Ezután még tovább merészkedett, és megkérte a boszorkányt, hogy hadd szívja a véréét. Ezt követően különféle állatok – kutya, macska, légy – képében rendszeresen visszatért, és fájdalmat okozva szívta a boszorkány véréét.³⁹ A szerződéshez használt vér biztosította, hogy Elizabeth engedelmeskedjen az ördög által hozott szabályoknak, és megerősítette az ördög és az emberi lény közötti fizikai köteléket.

Teljes körű tájékoztatást nyújtott a démoni ördögfiókák természetéről Joseph Glanvill, aki – a teológiai okfejtéseket neoplatonista elképzelésekkel ötvözve – azt állította, hogy a szellem avagy *genii* néven ismert lényeket „az emberi vér kigőzölgései és párája, továbbá az általuk keltett kedélyállapot hozza létre”. A vér és a segítőszellem közötti hasonlóság megállapítását követően a szerző a vérszívásról értekezik, és amellet érvel, hogy a familiáris mérgező anyagokat juttat a vérbe, és ezzel megrontja a kedélyt és az elmét. A boszorkány torz elméje ezután maga is képes kárt tenni más érző testekben, vagyis a bűbájok és a maleficium áldozataiban.⁴⁰

A torz elme fantáziái a fizikai szférában is hatalommal bírnak: valódi fegyverhez hasonlóan képesek ártani az embereknek. Az orvosi értekezések szerint a zavaros, hirtelen jövő vagy túlzott érzelmek befolyásolják a testhőmérsékletet, és megváltoztatják a testnedvek arányát.⁴¹ Minden szélsőséges szenvedély veszélyt jelent, mert elapasztja vagy elfojtja a kedélyt.⁴² Mindezeknek megfelelően e boszorkányhiedelmek a közösségen belüli ellentétek és félelmek felerősítésével könnyedén keltettek negatív érzéseket és gyanakvást bárkivel és bármivel szemben, legyen az ember vagy állat. Még John Webster is elvetette azt az elképzelést, hogy az ördög vagy az ördögfiókák fizikai formát öltenek – pedig az ördög jegyének tekintetében ő vitába szállt Glanvill-lel –, azt azonban elismerte, hogy a téveszmék hatalommal bírnak, és hogy a fogékonyabb emberek hasonlóan reagálnak rájuk, mint a betegségekre. A boszorkányság létezésében hívők és az ártó mágiát egyszerű képzelgésnek tartó szkeptikusok számára egyaránt hitelesnek bizonyult az az elképzelés, miszerint létezik egy mérgező anyag, amely a melankolikus kedélyállapottal együtt hatást gyakorol az elmére. A testről beszélni egyet jelentett azzal, hogy az ember a lélekről beszél. A szemben álló felek egyetértettek abban, hogy az elme védelmének – és egyúttal megtámadásának is – fő eszköze és a test és a vér.

Összegzésképpen azt mondhatjuk, hogy a segítőszellem alakjában látható formában testesültek meg a demonológiai teóriák és a népi hiedelmek. Ez a lény az idők során olyan teremtménnyé vált, amelyben a boszorkány fizikai természetéből adódó veszedelmes Másik öltött testet. Tanulmányomban arra igyekeztem rámutatni, hogy a segítőszellem a boszorkánnyal való találkozáskor – vagy egyes esetekben annak megtámadáskor – egyúttal meg is osztja néhány sajátosságát a gazdájával azáltal, hogy megmérgezi annak elméjét, rontással sújtja vérét, vagy – a vallásos magyarázat szerint – eltorzítja erkölceit. A gazdájából táplálkozó segítőszellem ezután újabb áldozatokat betegít meg, ezzel is bizonyítva, hogy az idegen és halálos természetfeletti erők ismerős és hétköznapi terekben és testekben is könnyedén megnyilvánulhatnak. A vér és a segítőszellem közötti kapcsolat – legyen az utóbbi anyagtalán vagy kézzelfogható démoni házikedvenc, a boszorkány szellemének kivételése vagy maga a testi formát öltő ördög – rávilágít arra, hogy mennyire képlékenyek voltak a való világot és a szellemi világot elválasztó határok, és megmutatja, mennyire ingatagok és fizikai jellegűek voltak a lélekkel kapcsolatos diskurzusok alapjait képező nézetek.

Fordította Vásárhelyi Ágnes

Jegyzetek

- 1 A szerző tanulmányát a kora újkori angliai boszorkánypererek publikált aktái, valamint 17–18. századi demonológiai traktátusok anyaga alapján írta (*a szerk.*).
- 2 Ewen l'Estrange (1933: 72–73).
- 3 Sharpe (2002: 220–227).
- 4 Johansen (1993).
- 5 Henningsen (2004: 116); Henningsen (1980).
- 6 Thomas (1991: 530–531).
- 7 Serpell (2002).
- 8 Wilby (2005).
- 9 Perkins (1610).
- 10 Willis (1995: 65–66; 33–34).
- 11 Purkiss (1996: 130–137).
- 12 Scot (1972: 350).
- 13 Vö. a testnedvek és a kedélyállapotok összefüggését, valamint a testnedvek egyensúlyának felborulását mint betegségeket Galenus (*i. sz. 130) a kora újkorban még igen aktív *humorális* (nedvtani) orvosi elméletében (*a szerk.*).
- 14 Phillips (1566).
- 15 Potts (2003: 140).
- 16 Gaule (1646: 80).
- 17 Ewen l'Estrange 1933: (284–285).
- 18 Bernard (1630: 156–167).
- 19 Glanvill (1689:10–18); Webster (1677: 81–82).
- 20 Oldridge (2000).

- 21 Kittredge (1929: 178–179); Davies (2003: 195–196).
 22 Ross (1652: III, 56–58).
 23 Wilson (1960); Lindemann (1999: 80–81).
 24 Sharpe (1996: 151–152).
 25 Fletcher (1641: 103–105); Blagrove (1671: 167–168).
 26 Scott (1972: 221).
 27 Goodman (1616).
 28 Fudge (2000: 35–37); Serpell (2002: 181).
 29 Burton (1621: 1, 147–148)
 30 Charleton (1674: 46–53).
 31 Willis (1683: 13–18).
 32 Rosen (1991: 376); Wilby (2005: 100–101).
 33 Ewen l'Estrange (1933: 321–322).
 34 Burton (1621: 1, 250).
 35 Rosen (1991: 378); Stearne (1648: 21); Ewen l'Estrange (1933: 284).
 36 Rosen (1991: 347); Hopkins (1647: 2–3).
 37 Hopkins (1647: 5).
 38 Gaule (1646: 78–79).
 39 Glanvill (1689: 136–137).
 40 Glanvill (1689: 17–18).
 41 Reynolds (1640: 232).
 42 Burton (1621: 1, 252–253; 2, 103); Willis (1683: 44–54); Wright (1684: 60–64).

Bibliográfia

- ANONYMOUS 1645: *A True Relation of the Araingment of Eightene Witches*. London.
 BERNARD, Richard 1630: *A guide to grand-iury men divided into two bookes: in the first, is the authors best aduice to them what to doe, before they bring in a billa vera in cases of witchcraft, with a Christian direction to such as are too much giuen vpon euery crosse to thinke themselues bewitched. In the second, is a treatise touching witches good and bad, how they may be knowne, euicted, condemned, with many particulars tending thereunto*. London.
 BLAGRAVE, Joseph 1671: *Blagrove's Astrological Practice of Physick*. London.
 BURTON, Robert 1621: *The Anatomy of Melancholy*. 3. London.
 CHARLETON, Walter 1674: *Natural history of the passions*. London.
 DAVIES, Owen 2003: The Nightmare Experience, Sleep Paralysis, and Witchcraft Accusations. *Folklore* 114, 181–203.
 EWEN L'ESTRANGE, Charles 1933: *Witchcraft and Demonianism*. London: Heath Cranstons Ltd.
 FLETCHER, John 1641: *The Differences, Causes, and Judgements of Urine*. London.
 FUDGE, Erica 2000: *Perceiving Animals. Humans and Beasts in Early Modern English Culture*. London: Macmillan.
 GAULE, John 1646: *Select Cases of Conscience Touching Witches and Witchcraft*. London.
 GLANVILL, Joseph 1689: *Saducismus Triumphatus. Or Full and Plain Evidence Concerning Witches and Apparitions*. London.

- GOODMAN, Godfrey 1616: *The fall of man, or the corruption of nature, proued by the light of our naturall reason Which being the first ground and occasion of our Christian faith and religion, may likewise serue for the first step and degree of the naturall mans conuersion*. London.
- HENNINGSSEN, Gustav 1980: *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609–1614)*. Reno: University of Nevada Press.
- (ed.) 2004: *The Salazar Documents. Inquisitor Alonso de Salazar Frias and Others on the Basque Witch Persecutions*. Leiden: Brill.
- HOPKINS, Matthew 1647: *The Discovery of Witches: In Answer to severall Queries, Lately Delivered to the Judges of the Assize for the County of Norfolk*. London.
- JOHANSEN, Jens Christian V. 1993: Denmark: The Sociology of Accusations. In Ankarloo, Bengt–Henningsen, Gustav (eds.) *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford: Clarendon, 339–366.
- KITTREDGE, George Lyman 1929: *Witchcraft in Old and New England*. Cambridge MA.
- LINDEMANN, Mary 1999: *Medicine and Society in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge UP.
- OLDRIDGE, Darren 2000: Protestant Conception of the Devil in Early Stuart England. *History* 85: 232–246.
- PERKINS, William 1610: *A discourse of the damned art of witchcraft so farre forth as it is reuealed in the Scriptures, and manifest by true experience*. Cambridge: Cantrel Legge.
- PHILLIPS, John 1566: *The Examination and confession of certaine Wytches at Chensforde in the Countie of Essex before the Quenes majesties Judges, the XXVI daye of July Anno 1566*. London.
- POTTS, Thomas 2003 [1613]: *The Discovery of Witches in the County of Lancashire*. Lancaster: Carnegie.
- PURKISS, Diane 1996: *The Witch in History. Early Modern and Twentieth-Century Representations*. London–New York: Routledge.
- REYNOLDS, Edward 1640: *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soule of Man*. London: R. H. for Robert Bostock.
- ROSEN, Barbara (ed.) 1991: *Witchcraft in England 1550–1618*. Amherst: University of Massachussets Press.
- ROSS, Alexander 1652: *Arcana Microcosmi*. London.
- SCOT, Reginald 1972: *The Discoverie of Witchcraft*. New York: Dover. [1584.]
- SERPELL, James A. 2002: Guardian Spirits or Demonic Pets: The Concept of the Witch's Familiar in Early Modern England 1530–1712. In Creager, A. N. H.–Jordan, W. C. (eds.): *The Human/Animal Boundary*. Rochester, NY: University of Rochester Press, 157–190.
- SHARPE, James 1996: *Instruments of Darkness. Witchcraft in Early Modern England*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 2002: The Witch's Familiar in Elizabethan England. In Bervard, G. W.–Gunn, S. J. (eds.): *Authority and Consent in Tudor England*. Adershot: Ashgate, 220–227.
- STEARNE, John 1648: *A confirmation and discovery of witchcraft containing these severall particulars: that there are witches... together with the confessions of many of those executed since May 1645*. London.
- THOMAS, Keith 1991: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London: Penguin Books. [1971.]
- WEBSTER, John 1677: *The Displaying of Supposed Witchcraft*. London.
- WILBY, Emma 2005: *Cunning Folk and Familiar Spirits*. Brighton: Sussex Academic.
- WILLIS, Deborah 1995: *Malevolent Nurture: Witch-Hunting and Maternal Power in Early Modern England*. Ithaca: Cornell UP.

- WILLIS, Thomas 1683: *Two discourses concerning the soul of brutes which is that of the vital and sensitive of man. The first is physiological, shewing the nature, parts, powers, and affections of the same. The other is pathological, which unfolds the diseases which affect it and its primary seat; to wit, the brain and nervous stock, and treats of their cures: with copper cuts.* London.
- WILSON, Leonard 1960: The Transformation of Ancient Concepts of Respiration in the Seventeenth Century. *Isis* 51 (2) (June), 161–172.
- WRIGHT, Thomas 1684: *The Passions of the Minde in generall.* London.

A második test fogalom maradványai
Szellemhasonmások a holland boszorkánymondákban

I.

1899 utolsó hónapjaiban az Amszterdamtól északra eső vizeken egy helyi orvos evezős csónakon a betegeihez tartott. Cornelis Bakker, merthogy így hívták a doktort, azzal ütötte el az időt, hogy csónakosával történeteket meséltetett magának. Az egyik történet, amelyet az öreg mesélt, egy olyan hajóról szólt, amelynek reggelre virradóra rendre el volt oldozva a kötele, a rakterében pedig ürüléket találtak. A tulajdonos komornyikja elhatározta, hogy egy éjszakát a hajón tölt; így tett, és felfedezte, hogy a hajó éjjelente a Kelet-Indiákon jár. A visszaúton az inasnak sikerült megvágnia valakit. Ugyanezen az éjen a hajótulajdonos feleségét otthon, a saját ágyában ugyanott érte egy vágás, ahol a hajó megsebesített utasát. A csónakos azt is hozzátette, hogy az asszony nem hagyta el az ágyát, és bizonyára a „szelme” (hollandul: *geest*) tartózkodott a hajón.

Egy másik történet egy boszorkányról szólt, aki az istállóba kötött lovakat lovagolta meg. Amint fény érte őket, a boszorkány eltűnt. A harmadik történetben egy férfi éppen palacsintát sütött, amikor egy macska jött be a házba, és kijelentette, hogy ezt ő is meg tudná csinálni. A férfi feldühödött, és forró olajjal öntötte le az állatot, minekutána a következő reggel a szomszédja arról számolt be neki, hogy a feleségét mindenütt égésnyomok borítják. A negyedik történet egy fiatal lányról szólt, aki úgy ölte meg a szomszéd tehenét, hogy a saját házában egy cipőfűzőt „fejt meg”, egy további elbeszélésben pedig egy olyan híd szerepelt, amelyen éjjelente macskák ropták a táncot. Ezek a macskák mind boszorkányok voltak.¹

Az öt történet mindegyike hasonló elképzelést tükröz: a boszorkányok képesek tevékenységüket távolról is kifejtetni, és ezt időnként állatalakot öltve teszik. Ebben a „szellemük” segíti őket, amelyet a folkloristák *második test*nek vagy *hasonmás*nak is neveznek. Az állaton vagy a szellemen ejtett seb később a boszorkány testen is megjelenik, ami gyakran előforduló motívum a boszorkánytörténetekben, ám rendszerint bármiféle „hasonmás” említése nélkül.² A lovakat meglovagoló

boszorkányok ritkán sebesülnek meg, viszont nagyon könnyűek, a levegőben szítán vagy rostában tudnak közlekedni, amit nemigen lehet a fizikai testük jellemzőjének tekinteni. A „távolban fejes” technikáját a történetek nem magyarázzák; ám feltételezhető, hogy a tehenet a „hasonmás” feji, miközben a valódi boszorkány utánozza mozdulatait, és megszerzi a tejet.

A második test fogalmának használata azonban megfelelő elemzés nélkül problematikus.³ A fenti történetek ritkának mondhatók abban a tekintetben, hogy elbeszélőjük (legalábbis az első történeté) megemlíti, hogy a boszorkánynak hasonmás lelke lehetett. A holland folkloristák által a 19–20. században gyűjtött, boszorkánysággal kapcsolatos több ezer szöveg túlnyomó többségében azonban a boszorkány és a második test közötti kapcsolat csak közvetetten jelenik meg. Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy az elképzelés történetekben fejeződik ki. Nemcsak arról van szó, hogy a boszorkányok jellemzését egy harmadik személy nyújtja (általában ez a helyzet), hanem arról is, hogy mindez narratív formában történik, amelynek menete eltér az apropóul szolgáló élményektől. Nagyon kevés boszorkányról gondolták azt, hogy a rontáshoz második testüket használták, és az ellenintézkedések is csak elvétve utalnak erre. Szabad-e tehát a második test kutatói fogalmát olyan szövegekre alkalmaznunk, amelyeknek az elbeszélői talán nem is tudtak a létezéséről? Másképpen szólva: a *második test* fogalma vajon nem abban segíti-e inkább a kutatót, hogy nagy mennyiségű szövegre érvényes törvényszerűséget találjon, mintsem abban, hogy az elbeszélőket megértse?

Az efféle kérdések összefüggnek a népi elbeszélések, vagy akár bármely átfogó kultúra belső rendszerszerűségének kérdésével. Kapcsolódnak továbbá a „hiedelemrendszer”, illetőleg – egy kicsit más szemszögből nézve – a „boszorkányság diskurzusának” fogalmához. Mindemellett e kérdések nem mentesek a történeti dimenziótól sem, mivel a „második testre” történt homályos vagy egyértelmű utalásokat a kutatás egy olyan rendszer maradványainak tekintette és tekinti, amelynek létezése a múltban jóval egyértelműbben kimutatható volt, mint az elmúlt két évszázadban. Az ezzel együtt járó *survival* fogalmát mindazonáltal az antropológusok részéről komoly kritika érte, mivel az eleve kizárja, hogy a kutató a jelenben élő emberek körülményeit is figyelembe vegye. Ennek ellenére a legtöbb mondatgyűjteménnyel, különösen a legújabbakkal, ez a helyzet. A mondaszövegek általában kevésbé foglalkoznak a jelennel: a múltból folytatott, többé-kevésbé strukturált interjúk eredményeképp jönnek létre, az elbeszélő történelem egy sajátos formáját jelentik. Felvetődik a kérdés, hogy ez a múlt az adatközlők és elbeszélők múltja-e, azaz a legtöbb itt vizsgált monda esetében a 19. század vége és a 20. század első fele, avagy egy jóval régebbi múltból van szó, ami inkább érdekelte az interjúkészítőt.

Az alábbiakban a második test fogalmának esetleges jelenlétét kutatom a Hollandiában gyűjtött boszorkánymondákban, különösen pedig két gyűjteményben: Bakker 1900 körül publikált kollekciónak, illetve Engelbert Heupers későbbi munkájában. Témánk szempontjából e kettő tűnik a legígéretesebb forrásnak, még akkor is, ha földrajzilag nem pontosan fedik egymást. Olyan mondákat fogok

vizsgálni, amelyekben asszonyok macskává válnak, szitán vagy köpülőedényben közlekednek, vagy amelyek arról szólnak, hogy bizonyos emberek száját valamilyen állat hagyja el, miközben alszanak, vagy öntudatlan állapotban vannak. Az „állatszellemek” problémáját ezután az egyes elbeszélők egyéb, boszorkányokról szóló mondáival összefüggésben tárgyalom. Az, hogy a különböző boszorkány-„reper-toárokat” helyezzük a középpontba (amelyek általában a folkloristákkal folytatott beszélgetések során jöttek létre), módot adhat arra, hogy figyelmünket a kérdezők érdeklő témák helyett inkább az adatközlőiket foglalkoztató dolgokra irányítsuk.

II.

A *hiedelemrendszer* kifejezést a folkloristák és a boszorkányság történetének kutatói a mai napig széles körben használják, anélkül azonban, hogy a fogalom összetettségével és sugallt jelentéseivel különösebben foglalkoznának. Sabina Magliocco például kijelenti, hogy azok a „sokréttű, látszólag ellentmondásos hiedelemrendszerek” érdeklik, amelyek „egy egyén gondolkodásában egyszerre vannak jelen”.⁴ Ezzel helyesen kontextualizálja a „hiedelmet”, kritika nélkül fogadja el viszont annak „rendszer voltát”, noha elismeri, hogy „a hiedelemhez nem szükséges egy koherens propozíciórendszer elfogadása, mivel a mögötte húzódo propozíciók inkoherensek lehetnek”.⁵ Minthogy ő elsősorban mágiával és pogánysággal foglalkozik, az archivális, illetve publikált mondák kutatásának bennünket most érdeklő problémái elkerülhették a figyelmét. Pontosabban fogalmaz Magliocco tanára, Dégh Linda, aki „kifejezési formákról” ír, amelyeket „a hiedelem belső rendszere integrál és tart egyben”,⁶ valamint mondákról, amelyek „egy hiedelemrendszer keretében virágoznak”.⁷ Azok az emberek, akik visszajáró halottokról mesélnek egymásnak, „ugyanabban a hiedelemrendszerben otthonosak”.⁸ A mondákról folytatott újkori beszélgetések „olyan emberek között zajlanak, akik közös hiedelemrendszerrel rendelkeznek”.⁹ Dégh arra utal, hogy a szövegek mögött létezik valami, de hogy ez pontosan micsoda, tisztázatlan marad. Egy korábbi, a hiedelemmondáról írott munkájában egy kicsit mintha többet mondana: a „hallható vagy vizuálisan megfigyelhető szövegeket a hiedelemrendszer általános összetevőjének” tekinti,¹⁰ ahol a *szöveg* kifejezés mondát is jelölhet. Ezt a rendszert, folytatja Dégh, a motívum-index „meggyőzően dokumentálta”, amelyben egy motívum „egy hiedelem-állítás, a világkép kifejeződése”.¹¹ Ha e megfigyelések egyfajta folklorisztikus történetírás részét képezték volna,¹² egy (vitatott) akadémikus rendszer illusztrációjaként fogadhatták volna el őket. Dégh azonban a saját tereptapasztalataival folytatja: „megtudtam, hogy a falubeliek a mondákat a természetfeletti világgal történt emberi találkozásokról szóló tudósításoknak tekintették.”¹³ Mindez hozzájárult a kutatók „igazságról” és „babonáságról” kialakult, meglehetősen távolságtartó és leereszkedő elképzeléseinek érvényvesztéséhez. Dégh munkájából ugyanakkor hiányzott a történeti dimenzió, amely rámutatott volna arra, hogy a „babonáság” és a kevésbé elítélő „néphit” fogalmakat alapvetően a papság

gyakorlata határozta meg: az egyház emberei elítéltek mindent, ami saját látókörükön kívül esett.¹⁴ Az egyetlen „rendszer” ebben a „babonában” a benne hívők elképzeléseinek kétségbevonása volt.

E történelmet azonban nem sok folklorista veszi figyelembe. Hoppál Mihály magyar etnológus munkája egyike azon kevés példákknak, amelyek megkísérlik a „néphit” mögött húzódó „koherens és összefüggő rendszert” leírni.¹⁵ Hoppál különböző hálókat (vagy hálózatokat) mutat be, amelyekben „a kapcsolódások sorrendje követi a hiedelemrendszer nyelvtani rendszerét”.¹⁶ Anyaga azonban mégis olyan egységekből áll, mint a jóslás, a lidércfény, a lidérc (a magyarban ez utóbbi kettő egymás szinonimája), a garabonciásnak nevezett varázslótípus, a szemmel verés és a halottak. Az összetett szövegekre alig fordít figyelmet; mindössze annyit jegyez meg, hogy a szemmel verés hasonló gyógymódját további tíz asszony is említette,¹⁷ a hasonlóságokat és különbségeket azonban nem tárgyalja. Nem számol be az adatközlői között folyó vitákról, nézeteltérésekről vagy egymáshoz viszonyított pozíciójukról sem; pedig olyan információk ezek, amelyeket könnyebb a terepen megfigyelni, mint a folklórarchívumokban. Hoppál a „hétköznapi hiedelmek rendszerét” jóval „nyitottabbnak” látja, mint a vallási rendszert, de ez az állítás a kettő között egyfajta szembenállást feltételez, ami a mindennapi életben nem feltétlenül létezik. Annak, hogy a „néphit” maga „egy meglehetősen nehezen kezelhető konstrukció”,¹⁸ szemmel láthatólag semmilyen következménye sincs. A lidércfény és a boszorkányság közötti lehetséges vagy nem lehetséges összefüggéssel Hoppál nem foglalkozik.

Utolsó példám szerint a folklór és a boszorkányság története terén egyaránt jártas Stephen Mitchell a „tejelvevő boszorkány” skandináv alakját olyan „hiedelemrendszernek” nevezi, amely „számos európai hagyomány területén” megtalálható.¹⁹ Teszi mindezt ő is a kérdés alaposabb kifejtése nélkül; a „hiedelem-komplexum”, sőt a „mítosz-komplexum” kifejezés használatát preferálja, és leginkább ezek kauzális és gyakorlati jellegét hangsúlyozza, arra vonatkozó ismereteknek tekinti őket, hogy mire voltak képesek a boszorkányok, és hogyan lehetett velük szembe szállni. A boszorkányság esetében valóban létezhet valamiféle „rendszer”, különösen akkor, ha a „tejelvevő boszorkány” kifejezést általános értelemben, minden boszorkányra használjuk, bár némi komplikáció adódhat abból, hogy a tejelvevő boszorkány skandináv leírásaiban szerepel az ördög is, a tejelvevő boszorkányokat kevésbé toleráló keresztény egyház hatására. A tejelvevő boszorkány azonban egy „mágikus világkép” része, amelyben, ahogyan Mitchell írja, nincs helye „a véletleneknek vagy a véletlenszerűségnek” és „egy ok-okozati láncban minden mindenrel logikusan összefügg”.²⁰ A hétköznapi boszorkányságban megvan az a belülről fakadó kohézió, amely oly megfoghatatlan a „hiedelemrendszerben”. A „boszorkányság-diskurzus” kifejezést ebben az értelemben használom,²¹ bár a tényleges kifejezés kevésbé lényeges, mint maga az elképzelés. Kétségtelen, hogy a boszorkányságot kívülálló pozícióból is lehet elemezni, sőt akár rendszerezni is; belső mozgatórugóját azonban korábbi eseményeknek a diskurzusban történő újraértelmezése adja.

III.

Tekinthetünk-e az állatalakban megjelenő boszorkányra úgy, mint a *második testre* vonatkozó elképzelések bizonyítékára? Ahogyan másutt már utaltam rá, férfiak által mesélt történetekben a beszélő macska motívuma könnyen lehet az erkölcs-telen, házasságtörő asszony metaforája.²² Bakker a fent már idézetten kívül mindössze két olyan történetet jegyzett le, amelyben beszélő macska szerepelt. Az, amelyikben a macskák egy (szél)malomban gyűlnek össze, az alábbi sort tartalmazza: „Az egyik macska azt mondta a másiknak: Ki kell dobnunk ezt a férfit.”²³ A táncoló macskák pedig arról énekeltek, hogy egy férfit az üstbe kellene lökniük.²⁴ Hollandia jobbára katolikusok lakta déli tartományjaiban viszont, ahol az első történet valamivel gyakrabban fordul elő, nincsenek beszélő macskák. Az ott előforduló, eredetibbnek tűnő, beszélő macskákról szóló történetekben a macska megismétli a mellette elhaladó férfi kérdését.²⁵

Bakker összesen tizenöt olyan mondát jegyzett le, amelyben a boszorkányok macska képében jelennek meg. Kettő egy fiúról szól, aki megvág egy macskát, majd két hétre rá felfedezi, hogy a szeretője arcán vágás van, és ezért elhagyja a lányt. Ez a történet a lidércnyomásról szóló mese megfelelője (lásd alább). A mondák között megtaláljuk még a malomban gyűlésező macskákról szóló történet egy variánsát, amelyben csak egy macska szerepel, őt monda pedig a hídon táncoló macskákkal esett találkozásokról tudósít. Egy férfi, aki táncolt is a macskákkal, megjegyezte, hogy milyen hideg a kezük, mire azok eltűntek, hátrahagyva két kelyhet.²⁶ Később egy másik elbeszélő kiemelte, hogy a férfi a következőket mondta: „Istenem, Istenem, milyen hideg a kezetek”, és a macskák emiatt tűntek el. A kehely ezüsből készült, és egy közeli templomban őrizték.²⁷ Egy néhány évvel későbbi történetben aranykehelyről volt szó, az egyik adatközlő pedig azt állította, hogy az eset a nagyapjával történt meg.²⁸ E szövegek Európa-szerte ismert történetek variánsai; míg a táncoló macska holland jellegzetesség, addig a kehelyről szóló történet boszorkányszombatról írott tudós traktátusokban szerepelt, és a tündérekkel kapcsolatban is ismert.²⁹

A macskacsapatról szóló úgynevezett fabulátok, amelyekben az ember a szabadban találkozik az állatokkal, különböznek azoktól, amelyekben a házba betérő egyetlen macskát olajjal önti le valaki, aki palacsintát süt, vagy az állatot azért bántalmazzák, mert túl közel merészkedett egy bölcsőhöz,³⁰ bár Bakker szövegeiben van némi átfedés, mivel a sebesült macska motívuma mindkettőben szerepel. Az orvos érdeklődési köre, úgy látszik, meglehetősen széles volt, de kérdéses, hogy mennyire sikerült betekintést nyernie a helyi boszorkányság diskurzusába, mivel adatközlői szemében egyértelműen kívülállónak számított. Ahogy maga is megjegyezte: „A boszorkánytörténetek ismerői nem szívesen mesélik el ezeket felvilágosultabb embereknek, mivel ostoba babonáik miatt túl sokszor váltak nevetség tárgyává.”³¹ Ambivalens módon viszonyulhatott ő maga is adatközlői „hiedelmeihez”, „hibáihoz”. Az első, általa lejegyzett rontástörténetben, amely egy „évekkel korábbi” esetről tudósít, egy helyi orvost vádoltak boszorkánysággal.³² Kutatásá-

nak korai szakaszában Bakker tudomást szerzett arról, hogy a megrontottak pár-nájában toll van, illetve arról, hogy a boszorkányt főtt csirkével lehet az áldozatá-hoz csalni. Egy 1901 végén kelt levelében arról ír, hogy ismételten elbeszélgetett az öreg csónakossal, de a csirkefőzésről szóló történeteket már ismerte,³³ azaz nem érdeklődött további részletek után. Csak később, 1903-ban hallott egy mondát, amelyben egy áldásmondásra kényszerített boszorkány megpróbál hibát ejteni az áldás szövegében.³⁴ A rontás gyógymódjainak többségéről, illetve a gyógyítók tevé-kenységéről keveset sikerült megtudnia. Bakker macskatörténeteinek száma meg-haladja a rontásról szóló beszámolóinak mennyiségét.

A macska képében megjelenő boszorkányról szóló történetek mindazonáltal mélyen a boszorkányság helyi diskurzusában gyökereztek. Mindezt meggyőzően bizonyítja Engelbert Heupers kutatása, amelyet az 1960-as években végzett lakó-helyének, az Amszterdamtól 40 kilométerre délkeletre fekvő Soestnek mintegy 25 kilométeres körzetében. A területről származó több mint kilencven monda alap-ján úgy tűnik, az emberek meg voltak győződve arról, hogy a fekete macskákkal (és néha a fehérekkel vagy a szürkékkel is) vigyázni kell, mert boszorkányok lehet-nek. A gyerekeket arra tanították, hogy ne simogassák őket, tartsanak távolságot tőlük, és ne engedjék be őket a házba. Ugy tartották, hogy a boszorkányok macska alakot öltve megrontják a gyerekeket és az állatokat, sikertelenné teszik a vajköpü-lést, vagy egyszerűen csak szomszédaik után kémkednek. Ha az ember gyanako-dott, bodzafa botot kellett az állathoz vágna, amitől a boszorkány emberi alak-jában is megnyomorodott. Heupers adatközlői szerint a boszorkányok, pusztán akaratuknál fogva, egyetlen szempillantás alatt alakot tudtak váltani. Semmi nem utal arra, hogy a macskákat a boszorkányok „hasonmásának” tekintették volna. Egy hetvenkét éves asszony, akit Heupers 1963 végén látogatott meg, meg lehető-sen egyértelműen beszélt erről. Azt mesélte, hogy sokszor találtak fekete macskát az asztalukon ülve, de az anyja mindig elkergette az állatot, mert az boszorkány volt. Ezután elküldte a gyerekeket egy bizonyos asszony házához, hogy nézzék meg, otthon van-e. „De nem volt otthon, az asztalunkon ült, hogy lássa, mi tör-ténik nálunk.”³⁵ Hasonló esetről számolt be egy hetvenhat éves postás is; amikor egy bizonyos asszony kis házát kereste fel, vagy őt magát találta ott, vagy egy macs-kát.³⁶ Vagy ahogy egy nyolcvankilenc éves gazda mesélte: „ha egy macska ült a ház előtt, akkor odabent senkit sem lehetett látni, ha viszont a macska nem volt ott, az asszony a házban ült.”³⁷

IV.

Néhány évvel a csónakossal folytatott beszélgetés után Bakker a férfi egyik ismer-őseivel is beszélt. Az illető ismert néhány történetet, amelyek az édesanyja apjától származtak, aki valamelyik északi-tengeri szigeten élt. Az egyik szerint a nagyapja találkozott egy asszonnyal, aki egy vajköpülőben, két fából készült merőkanállal evezett a szigetre. A férfi „nem hitte ezt el, mert az asszony csak akkor fért volna a

köpülőbe, ha alakot vált. Nagypapa elrejtette a köpülőt, és az asszonynak könyörögnie kellett, hogy adja vissza.”³⁸ A történet 19. századi variánsai Frízföldről ismertek, de ott az asszonyt, aki tejesedényben, tehéncsontokkal evezett, *lidércnek* (*marra*) nevezték.³⁹ Limburg tartomány északi részéről azonban ismerünk egy feltehetően 1874-ből származó jelentést, amelyben megint csak az áll, hogy egy boszorkány szitában repült, „de ez olyan idegen asszonyokra vonatkozik, akik a mezőn kifárasztják a lovakat”.⁴⁰ Más 19. századi történetek arról szólnak, hogy férfiak elveszik a boszorkányok szitáját.⁴¹ E tanulmányban nem foglalkozom az észak-németországi⁴² és flamand variánsokkal, amelyekben asszonyok, boszorkányok, lidércnyomás, valamint szabadkőművesek is szerepelnek.

A közlekedési eszközeért könyörgő asszony történetét Hollandia számos tájáról ismerjük. Az a néhány 20. századi variáns, amelyet főként az 1960-as években, az Amszterdami Folklórhivatal által koordinált kutatás során gyűjtöttek, Utrecht tartományból, illetve Guelders tartomány egy szűkebb körzetéből származik. 1965-ben Gendtben, egy Arnhemtől délre található kis falucskában Dinnissen egyik adatközlője mindössze annyit mesélt, hogy egy asszony szitán utazott Németországba virágot szedni, amely ott egy fán nőtt. Az adatközlő ebben az esetben is csak egyetlen részletre emlékezett. Jóval részletesebb változatot mesélt el viszont egy másik gendti lakos. Ebben szénacsináló emberek szerepeltek, akik egy nagy szitát találtak, amit egy szénarakás mögé rejtettek. Valamivel később egy boszorkány kereste meg őket, és a szita után érdeklődött, mert egy órán belül Berlinben kellett kávé főznie. Az elbeszélő, egy nyolcvankilenc éves mezőgazdasági munkás és tanyasi szolgál, hozzátette, hogy az anyja sokszor elmesélte ezt a történetet, és úgy gondolta, a nagypapa volt a szénacsináló emberek egyike.

Azt hiszem, az anyám nem hitte az egészet. De mégis gyakran elmesélte. Azt hiszem, szerette mesélni. És a történetet is. Amikor gyerekek voltunk, mi is szeretjük. És amikor kicsi voltam, persze el is hittem.⁴³

Csak egyetlen gendti lakos ismerte teljes egészében azt a mondát, amelyben a boszorkánynak azért volt szüksége a szitára, hogy hazatérhessen „Brabantba” (a holland nyelvben ez rímel a szita keretének elnevezésére) a hét gyerekéhez.⁴⁴ A történet ismert változatainak földrajzi elterjedése azt mutatja, hogy a szita motívuma Hollandiában elterjedtebb volt keleten, a német határ mentén. Másutt a történet leginkább a régebbi gyűjtésekben jelenik meg; az igen sikeres gyűjtőnek számító Jaarsma Frízföldön például csak egyetlen változatával találkozott,⁴⁵ ami biztos jele a történet hanyatló népszerűségének. A nyugati boszorkányok szita helyett inkább vajasedényekben repültek, és az erről szóló történetet a „lidércel” kapcsolatban is elmesélték, ami azon kevés példa egyike, amikor átfedés van a boszorkányok és a lidérc között. A szita annak a jele volt, hogy az asszonnyal valami nincsen rendben, valamit titokban, a társadalom határain kívül tesz,⁴⁶ de ahhoz persze, hogy szitában repülhessenek, az asszonyoknak kicsinek és könnyűnek kellett lenniük. A másik hasonlóság boszorkányok és lidérc között, hogy mindkettőről úgy

gondolták, képesek a legkisebb lyukon is áthatolni, ami szintén lélek-alakra utalhat. A lidércet lehet második testként értelmezni, de jellegzetességei leginkább arra utalnak, hogy a boszorkány alakja valamikor bizonyos területeken magába olvasztotta a lidérc egyes jellemvonásait, és nem visz minket közelebb ahhoz, hogy tisztábban lássunk a boszorkányok hasonmását illetően.

V.

A boszorkány második testének legnyilvánvalóbb példája (a folkloristák megfogalmazásában legalábbis) a boszorkány „lelkéről” szóló történetben található, amelyben e lélek kis állat alakjában hagyja el a boszorkány testét. E történet a nemzetközi kutatásban „Alvó ember lelke elhagyja a testét”⁴⁷ címen ismert, habár az idesorolt történetek hasonlósága inkább a motívum szintjén, és nem a teljes elbeszélésekben érhető tetten. Bakker gyűjteményében hasonló motívum szerepel egy másik csónakos 1901 áprilisában elmondott meséjében, amelyet a következőképp lehet összefoglalni: egy fiatal legény a megengedett időn túl is a barát-nőjével maradt, amikor a lány elájult. A fiú egy zsebkendővel letakarta a kedvese arcát és elment a lány szüleihez, akik azt tanácsolták neki, hogy távolítsa el a kendőt. A legény gyanút fogott, és úgy döntött, jobban utánajár a dolognak. Észrevette, hogy a lány feje körül egy légy köröz, és amikor végül elmozdította a kendőt, a légy a lány szájába repült, aki ezután felébredt. A lány boszorkány volt, a fiú pedig szakított vele.⁴⁸ Bakker hallott egy hasonló történetet két évvel később is. Az eset ugyanazon az északi-tengeri szigeten történt, ahol a vajköpülős történet játszódott, a fiút pedig a barátai figyelmeztették arra, hogy szép és gazdag szeretője valójában boszorkány. A legény elment a lányhoz, amikor az aludt, és azt vette észre, hogy egy egér ugrott a kedvese szájába, mire az rögtön felébredt. Egy másik alkalommal egér helyett a tűzhelyről kipattanó szikráról esik szó. A főszereplő ebben az elbeszélésben is véget vetett a kapcsolatnak.⁴⁹ Egy harmadik, a gueldersi Nunspeetből származó történet (itt született Bakker helyi adatközlője) egy férfi boszorkányról szólt, akinek egér alakú lelkét a helyi gyerekek nem engedték visszatérni a testébe.⁵⁰ Egy további példa szerint Bakker 1911-ben olyan boszorkányokról kérdezte adatközlőjét, akiknek szájából egér jött ki. Ez az ember, egy tanyasi szolga, azt válaszolta, hogy csak egy öregasszonyról hallott, aki meghalt, mert nem engedték, hogy egy légy bemenjen a testébe. Amikor Bakker rákérdezett, hogy mindez hogyan történhetett, az adatközlő tagadta, hogy az esetnek bármi köze lett volna a boszorkányokhoz. Sokkal inkább „fekete mágiáról” volt szó, magyarázta.⁵¹ Bakker gyűjteménye még egy, a témába vágó elbeszélést tartalmaz. Ez is egy fiúról és a szeretőjéről szólt, de ezúttal a lány anyja is szerepet játszott az eseményekben. A fiú ugyanis az anyát is letakarta egy lepedővel, amit túl későn távolított el, így az asszony meghalt.⁵² Az öt történet közül három arról szólt, hogy a főhőst figyelmeztetik, nehogy boszorkányt vegyen feleségül. Hasonló intelem Hollandia más tájain is előfordult: például Zeeland⁵³ és Utrecht tartomá-

nyokban (lásd alább). A mondának Jaarma Frízföldön csak egyetlen változatát találta meg, amelyet 1966-ban mesélt neki valaki, aki a történetet az édesapjától hallotta.⁵⁴ A Jaarma által gyűjtött közel 2000 boszorkánymondáéhoz képest egy szöveg lényegében figyelmen kívül hagyható.

Abból a 3754 mondaszövegből, amelyet Engelbert Heupers az 1960-as években gyűjtött, huszonkilenc tartalmazza a testből egér formájában kilépő (vagy oda visszatérő) lélek motívumát. Az egyik elbeszélő azt is kijelentette, hogy az ilyen egér „egy szellem” (*geest*).⁵⁵ Ez a motívum jóval kevésbé volt elterjedt, mint a fekete macskák boszorkányokkal való azonosítása; leggyakoribb előfordulási területe Heupers kutatásának központjától kissé keletebbre esik. A hagyomány némelykor felhígult, mint például azokban a történetekben, amelyekben a férfi vagy női boszorkány egeret varázsol elő, és ehhez senkinek sem kell elaludnia. Ha egy háztartásban nyilvánvaló volt az egerek jelenléte, az a tisztátalanság jelének is számított. Bár a boszorkányság biztos jele volt, ha egy alvó embernek egér mászott a szájába, és ezzel felébresztette az illetőt, rontás esetén e megfigyelést sosem használták a vádolt azonosítására. Ahogyan a rontás gyógymódként sem lehetett olyasféle tanácsot hallani, hogy az ember helyezze az alvó boszorkányt máshová, vagy takarja le a száját, még mielőtt az egér visszatérne. Épp ellenkezőleg, e figyelmeztetések célja elsősorban az illető életének megmentése volt. Heupers szövegei közül csak kettő tesz említést arról, hogy egy legény észreveszi, amint a barátnője szájába egér mászik be, és emiatt felbontja az eljegyzésüket.⁵⁶ A Hollandia más vidékein gyűjtött régebbi szövegekben gyakrabban jelenik meg a motívum, de ezekben az esetekben a lélek nem egér, hanem dongó vagy légy alakú.

VI.

Az archívumokban vagy könyvekben olvasható mondaszövegek a folklórgyűjtő és az elbeszélő vagy adatközlő között lezajlott interjúbeszélgetés sűrítményének tekinthetők. Bakker terepjegyzeteit leszámítva a 19. századi, illetve 20. század eleji holland mondaszövegek semmilyen információt nem nyújtanak az adatközlőkről. A paradigmikus Grimm-gyűjtésekhez hasonlóan itt is csak a gyűjtés helyszíne ismert. Mindez megváltozott az 1960-as években, az Amszterdami Folklórintézet vezetése alatt zajló szisztematikus kutatásoknak köszönhetően, amikor a mondákkal együtt már az adatközlővel kapcsolatos információkat (név, születési hely, foglalkozás, születési idő, vallás) is lejegyezték. A szövegek mégsem adják vissza pontosan a folklórgyűjtők által lefolytatott beszélgetéseket; az adatközlők válaszárol csak vázlatos beszámolókat rögzítettek. Arra, hogy e válaszok milyen kérdésekre születettek, csak abból a motívumlistából lehet következtetni, amelyet minden „terepmunkás” megkapott.⁵⁷ Ha a szövegeket repertoárok szerint rendezzük, betekintést nyújthatnak elbeszélőik gondolatmenetébe. Mindazonáltal a repertoárban szereplő szövegek közötti összefüggéseket nagyrészt a gyűjtő kérdőíve hatá-

rozza meg. Csak annyit tételezhetünk fel, hogy minden újabb mondát egy újabb kérdés váltott ki.

A mondák tárgya közötti kapcsolat tehát sokkal inkább a kérdésfeltevés, vagyis a tudományos osztályozás eredménye, semmint az elbeszélő „hiedelemrendszerének” lenyomata. Amikor például egy nyolcvankét éves mezőgazdasági munkás halálelejléről, lidércfényről, rejtélyes fényről, egy hölgy kísértetéről, az ördögről és a boszorkányságról mesélt Heupersnek,⁵⁸ az általa elmondott összesen tizen-nyolc szövegről csak annyi mondható el, hogy az amszterdami kutatásvezetők szerint a *néphit* egyazon kategóriájába tartoznak.⁵⁹ Egyik mondai alak sem fed fel semmit a többivel kapcsolatban. Mindezt jól illusztrálja a közlekedési eszközeikért könyörgő asszonyokról szóló, már idézett történet, ahol a boszorkánysághoz fűződő kapcsolat korántsem világos. Míg Bakker *kollen* (boszorkányok) után érdeklődött, a köpülőedényben tett utazásról mesélő adatközlő „egy asszonyról” beszélt, míg Frízföldön lidércet emlegettek. Az 1930-as években Drenthe tartomány határánál egy Egbert Gerrits nevű adatközlő egy húsdarálóban lebegve közlekedő „finom hölgyről” mesélt, noha a beszélgetés maga a boszorkányokról folyt.⁶⁰ Tinneveld mondáiban két hölgy,⁶¹ meg nem nevezett számú férfiak csoportja⁶² és egy idős asszony⁶³ szerepel. Heupers adatközlői közül az a három, aki ismerte a történetet, lidércről beszélt.⁶⁴ Gendtben viszont a boszorkányok repültek a szitában és ők lovagolták meg a lovakat, de nem helyi boszorkányok voltak.⁶⁵ Noha az angol motívum-indexekben szerepel a szitában utazó boszorkány motívuma,⁶⁶ a holland hagyomány e tekintetben nem egyértelmű, és összességében a lidérc felé hajlik, a meglovagolt lovakról szóló elbeszélések miatt is, ami a lidérc tevékenységi körébe tartozott.⁶⁷ Elképzelhető, hogy e motívum a lidérc-történetekből került át a boszorkánnyal kapcsolatos hiedelmek közé.

Gerrits egyetlen konkrét rontásesetről sem beszélt, noha hallania kellett ilyenekről. Az 1930-as évek közepén ugyanis, vagyis abban az időben, amikor e történeteket elmondta, az újságok számos olyan esetről számoltak be, amelyek néhány kilométerre a lakóhelyétől történtek. Mondarepertoárja meglehetősen vázlatos volt, és mindössze két további boszorkánytörténetet mesélt el. Az egyik, amelyikre nem emlékezett jól, nyúl vadászatról szólt, ahol végül a vadász sebesült meg a boszorkány helyett.⁶⁸ A másik a borospincéhez tett repülésről szóló történet egyik variánsa volt, amit egy barátjától hallott.⁶⁹ Mindhárom monda a folkloristák által fabulának nevezett kategóriába tartozott, amelyek sokkal inkább saját narratív dinamikával rendelkező történetek, semmint valódi tapasztalatokról szóló beszámolók.

VII.

Engelbert Heupers gyűjteményében azok a mondák, amelyek az alvó boszorkány szájából távozó egérről szólnak, ritkán tartalmazznak más elemeket is. Sőt arról sem esik szó, hogy bármiféle hatással lenne a rontásra az, ha valaki megakadályozza az egér visszatértét a boszorkány testébe. Az egyetlen lehetőség arra,

hogy megtudjuk, a szóban forgó boszorkány megrontott-e embereket, vagy egyéb gonoszítottakra vetemedett-e, hogy megvizsgáljuk a nagyobb boszorkány-repertoárokat. Ahogyan várható, e repertoárok nem minden esetben alkotnak egységet, és csak időnként utalnak arra, hogy az elbeszélő részt vett a boszorkányság diskurzusában.

Egy nyolcvankét éves harderwijki munkás például egy olyan férfiről mesélt Heupersnek, akinek egerek másztak elő a torkából. Az általa elmesélt rontástörténetben, amelyet a nagyanyjától halott, valaki forró tárgyat vágott egy macskához, mire másnap a gyanúsított asszony arcán égésnyomokat láttak.⁷⁰ Csak a főszereplők nemének különbsége utal arra, hogy két különböző emberről volt szó. A kapcsolat szintén nem egyértelmű két, asszonyokról szóló szöveg esetében sem. Egy nyolcvanöt éves gyári munkás által elmesélt történet részletesen beszámolt arról, hogy a megnevezett boszorkányt miként kényszerítették arra, hogy egy fiút meggyógyítson. Az adatközlő két másik története egy asszonyról szólt, akiből egerek jöttek ki, mialatt délután aludt. Az első eset az elbeszélő fiatalkorában történt, a második pedig akkor, amikor az ő édesapja volt fiatal. Az utóbbi eset kapcsán az asszonyt nem is nevezték boszorkánynak, bár az kiderült, hogy az emberek félték tőle.⁷¹ Egy nyolcvanhat éves gazdálkodó boszorkánymondái sem koherensebbek. Egy férfi boszorkány elvette a tehenek tejét és fákat rontott meg, egy idős szomszédasszony pedig ugyanezt tette egy köpülővel. E problémák ellenszere egy közeli rontásgyógyítótól származott. A gazda az édesanyjától hallotta, hogy a boszorkány úgy idézhető arra a helyre, ahol valakit vagy valamit megrontott, ha ott fekete tyúkot főznek meg. Egy sintértől hallotta, hogy egy idős, helyi asszony szájából fehér egerek jöttek ki.⁷² Míg a csirkefőzésben feltehetően részt vett a gyógyító specialista is, addig az alvó testét elhagyó állatok alapján soha nem azonosított boszorkányokat.

Ritkán ugyan, de találunk pozitív példát is az állatszellem jelenlétére a boszorkányság diskurzusában. Egy hoevelakeni⁷³ gazda szerint egy férfinak, akiről úgy tartották, hogy megrontotta a feleségét, egerek futottak elő a szájából. „Ezután úgy feküdt a földön, mintha meghalt volna, és habzott a szája.” A testét nem volt szabad elmozdítani, különben soha nem ébredt volna fel; az egereket pedig nem volt szabad megfogni vagy elzavarni.⁷⁴ A néhány kilométerre északra eső Nijkerkerveenben egy boszorkányt, akit tetszhalott állapotban fekvé találtak, befektették az ágyába. Az egyik szomszéd észrevette, hogy ott, ahol az asszony feküdt, egy fehér egér szaladgált körbe-körbe. Az asszony testét visszatették a korábbi helyére, az egér beszaladt a szájába, és a nő újra feléledt. A történet elbeszélője, egy nyolcvankét éves tanyasi szolga hozzátette, hogy ha ott lett volna, megölte volna az eget. Ez a férfi tudott arról is, hogy fekete csirkét kellett főzni ahhoz, hogy a boszorkányt rákényszerítsék a rontás visszavonására, és hogy a boszorkányok macskává, nyúllá vagy varangyos békává tudtak változni. Elmondta azt is, hogy a boszorkányság kihatással lehet a vajköpülés sikerére is, és hogy a boszorkányokat csakis ezüst puskagolyóval lehet megölni. Az utolsó, általa felidézett mondában is visszatért a boszorkányokkal szembeni védekezés témájára:

A boszorkányok sok mindenre képesek. Akármin keresztül be tudnak hatolni a házba. Ha az ember tudja, hogy egy boszorkány kinézte magának, és be akar menni a házába, minden lyukat be kell töltnie, a lábtörlő alá pedig bodzafából készült keresztet kell raknia. Azon a boszorkány sosem tud keresztüllépni.⁷⁵

Ebben az esetben az egérmotívum egy olyan, boszorkánysággal kapcsolatos mondarepertoár része, ahol az elbeszélő erős ellenszenvvel viszonyul a boszorkányokhoz, és egyértelműen részt vesz a boszorkányság diskurzusában. Vitatható azonban, hogy ennek alapján tekinthetjük-e a boszorkány egyéb cselekedeteit a „hasonmása” által elkövetett tetteknek. Egyik történetben sincs szó például arról, hogy a fekete macska előbb egér lett volna.

A kulcslyukon át a házba jutó boszorkány motívumán keresztül további információkat szerezhetünk a boszorkányok második testére vonatkozóan. Csak itt derül ki, hogy a boszorkányok erre azért voltak képesek, mert összezsugorodtak,⁷⁶ és nem azért, mert egeret vagy valamilyen más állatot küldtek ki a testükből. Az állatszellelem és a házakba ily módon való bejutás közötti kapcsolat azokban a mondaszövegekben sem teljesen egyértelmű, amelyeket egy kilencvenegy éves munkás mesélt el Heupersnek 1962 októberében. Azt állította, hogy a boszorkány bármikor képes volt bejutni az ember otthonába: „Átbújt a kulcslyukon vagy egérré változott. Ilyen formában jött be, majd távozott a házból.”⁷⁷ A munkás az anyjától hallotta azt a mondát, amelyben egy délután szundikáló munkás testét elmozdították; egér alakú szelleme csak akkor talált vissza a testbe, amikor azt visszatették az eredeti helyére.⁷⁸ A mondákat elmesélő idős emberek tudásanyaga több forrásból származott, ami tükröződött történeteik tartalmában is. Az összezsugorodó boszorkány motívuma több, Bakker által hatvan évvel korábban gyűjtött mondában is szerepel,⁷⁹ nem véletlen kitalációról van tehát szó. A felszínen sok mondaszöveg utal a második test koncepciójának jelenlétére, az alaposabb vizsgálat nyomán kapott kép azonban korántsem ilyen egyértelmű. A 19. század végén, 20. század elején a boszorkánysággal kapcsolatos történetek hollandiai elbeszélői közül csak kevesen tudtak a „hasonmások” létezéséről.

VIII.

Amikor Will-Erich Peuckert 1939-ben javaslatot tett a második test fogalmának bevezetésére, a jelen tanulmányban általam citáltaktól igen eltérő példákat használt szemléltetésképpen. Ezek között szerepelt például az élő ember alakjához hasonló szellem is, amelynek mindeddig nem bukkantam nyomára a holland anyagban. Peuckert nem vette figyelembe az állat alakú „hasonmásokat”, de beszélt a boszorkányok repüléséről, melynek kapcsán olyan kora újkori példákat használt, ahol alvó nőket figyeltek meg, akiket később meggyőztek arról, hogy alvás közben boszorkányszombatot jártak.⁸⁰ Mindez része volt a korabeli tudományos diskurzusnak is, amelyben rengeteg volt az átvétel. A kora újkori holland

értelmiségiék ismerték e példákat, ám a náluk megjelenő repülő boszorkányok csupán könnyűek voltak; sosem voltak egyszerre két helyen jelen, és nem hagyták hátra fizikai testüket.

Peuckert véleménye szerint a *fylgja* (tsz. *fylgjur*) nordikus képze, amely vizsgálata tárgyához tartozott, eredetileg a „második test”-re vonatkozott.⁸¹ Ugyanakkor Stephen Mitchell legújabb, nordikus mágiáról szóló könyvében nem tárgyalja a *fylgja* (sem a *hamr*) képzetét, és úgy tűnik, a fogalom egy különálló, inkább az őrzőszellemekre, mint a (férfi vagy női) boszorkány szellemére hajazó elképzelést jelölt.⁸² A „második test” képze mindazonáltal ismert volt a középkori Skandinávia területén; Mitchell megemlíti például annak a férfi boszorkánynak az esetét, aki akkor halt meg, amikor bálna alakban úszkáló *gandj*-át megsebesítették.⁸³ A boszorkányokról azt beszélték, hogy *gandreid* vagy *trollriðu* alkalmával testetlen alakban repültek.⁸⁴ Csak mellékesen jelenik meg egy „természetfeletti erejű, szokatlan tárgyon lovagló nőalak”;⁸⁵ ez az asszony egy ólajtón vagy *quiggrundum* ül, és eszerint az ógermán *hagazussa*, a kerítésen lovagló alak megfelelője, de a későbbi holland hagyomány szitán és vajköpülőben utazó boszorkányaitól azért valamelyest távol esik.

Nemigen feltételezhető, hogy a holland hagyomány bármely aspektusa hasonló lett volna a skandináv hiedelmekhez, bár a két terület között nyilvánvalóan sor került emberek és történetek cseréjére. A nordikus hagyomány területére tett rövid kitérőmnek számos oka volt. Egyrészt óvatosságra int a második test képze tének nem eléggé körültekintő feltételezését illetően (ahogy például a *fylgja* esetében történt), és figyelmeztet arra, hogy alapos vizsgálat nélkül ne alkalmazzuk az alakváltás vagy a repülő boszorkányok középkori nordikus képzetét későbbi és másutt gyűjtött anyagra. A középkori Skandináviában bizonyos állatokra tekinthettek a boszorkány „második testének” manifesztációjaként, ám ez nem jelenti azt, hogy az állat alakú hasonmás létezése egész Európára általánosan érvényes szabály lenne. Hollandiában a boszorkányok szellemhasonmásainak kora újkori meglétére nagyon kevés bizonyíték van, és még ha van is, az újabb anyagból világosan kiderül, hogy a mondák nem voltak egységesek, és hogy bizonyos motívumok fennmaradhatnak, miközben a jelentésük megváltozik. Az egyéb értelmezések szintén megvan a saját történetük; a könnyű vagy összezsugorodó test képze a kora újkorban is jelen volt, ahogyan arra a boszorkánysággal gyanúsított nők megméréseinek szokása, illetőleg vízpróba alá vetésük utal (ez utóbbi gyakran éppen saját kérésükre történt).

A kulturális reliktumokról szóló tudományos vita e jelenségek „reliktum” voltára és az egykori társadalomban betöltött szerepére fókuszál. Az antropológusok ugyanakkor amellet érvelnek, hogy azok a kulturális jellegzetességek, amelyek a múltban gyökereznek, de később új funkcióra és jelentésre tettek szert, elsősorban legújabb formájukban tanulmányozandók, és nem pusztán múltbéli maradványokként, melyek jelentése a távoli múltból származik. Az „egykorúság tagadása”, vagyis az, hogy az adatközlőket nem tekintik a kérdező kortársának, arra utal, hogy a kutató nem tiszteli kutatásának alanyait, és egyenlőtlen hatalmi viszonyban van

velük. Mindez pedig megakadályozza, hogy a kutató és a kutatottak között valódi párbeszéd jöjjön létre. A folkloristák, akik saját országukban találkoztak olyan emberekkel, akiket maguknál tanulatlanabbaknak tekintettek – és ez a korai kutatások idején csaknem mindig így volt –, hasonló akadállyal találták szemben magukat, minek következtében felszínes anyagnál ritkán tudtak többet gyűjteni, és nem jutottak el a mélyebb megértés szintjére. A megkérdezettek számára a fabulátók hasznos eszköznek bizonyultak a folkloristák kíváncsiságának kielégítésére, ugyanakkor segítettek elkerülni a kínos szituációkat. Ebben a tekintetben az 1960-ban végzett kutatás kevésbé volt fenyegető az adatközlőkre nézve, mert a múltra irányult, amelytől a megkérdezettek látványosan eltávolodhattak.

Noha a mondák többnyire a folkloristák által irányított szituációk során jöttek létre, volt olyan idő (többnyire régebben), amikor a helyiek egymás között is meséltek fabulátokat, és beszélgettek a rontásról. A kérdésem továbbra is az, hogy az elsősorban a mindennapi élettől valamelyest eltávolodó történetekben megjelenő testből kilépő szellemek mennyire alkalmasak arra, hogy a boszorkánydiskurzuson végighúzódo alap gondolatot lássunk bennük. Még abban a néhány esetben sem világos, hogy e képzet megtalálható-e a boszorkányság teljes diskurzusában, vagy annak csak egy kisebb és vitatható részében van jelen, ahol arról volt szó, hogy a boszorkány testét elhagyó szellem hasonmása okozott kárt a szomszédainak. A boszorkánymondák absztrakt módon rávilágítanak az elbeszélők között zajló vitákra, amennyiben elbeszélőik különbözőképpen viszonyulnak a boszorkányság diskurzusához; kérdéses tehát, hogy e szövegek mindig általánosan vallott „hiedelmeket” tükröznek-e, „hiedelemrendszerekről” nem is beszélve. A második test képzete hagyott némi nyomot a modern holland mondákban, de e nyomok távolról sem tekinthetők reliktumoknak, hiszen nem mutatható ki, hogy a boszorkányság egy korábbi és koherens koncepciójához tartoztak volna.

Angolból fordította Hesz Ágnes

Jegyzetek

- 1 Meder (2001: 219–220).
- 2 G275.12 in Baughman (1966: 272–277).
- 3 Vö. Blécourt (2011: 73–76).
- 4 Magliocco (2012: 7).
- 5 Magliocco (2012: 10).
- 6 Dégh (2001: 82).
- 7 Dégh (2001: 202).
- 8 Dégh (2001: 297).
- 9 Dégh (2001: 313).
- 10 Dégh (1996: 37).
- 11 Dégh (1996: 40).
- 12 Vö. Dégh (2001: 99–102).

- 13 Dégh (1996: 41).
- 14 Vö. Walsham (2008).
- 15 Hoppál (2002: 51).
- 16 Hoppál (2002: 54).
- 17 Hoppál (2002: 60).
- 18 Mullen (2000: 19).
- 19 Mitchell (2011: 138).
- 20 Mitchell (2011: 143).
- 21 Blécourt (2013).
- 22 Blécourt (2011: 78).
- 23 Meder (2001: 366).
- 24 Meder (2001: 381).
- 25 Blécourt (1980: 68–69, 115; 1981: 62).
- 26 Meder (2001: 226).
- 27 Meder (2001: 301–302).
- 28 Meder (2001: 381).
- 29 Migratory Legends 6045 [Christiansen (1958) katalógusszáma, a továbbiakban ML].
- 30 Meder (2001: 410).
- 31 Meder (2001: 38).
- 32 Meder (2001: 217, 225).
- 33 Meder (2001: 333).
- 34 Uo.
- 35 Heupers (1981: 112).
- 36 Uo.
- 37 Heupers (1981: 128).
- 38 Meder (2001: 360–361).
- 39 Molen (1940: 186–188).
- 40 Blécourt (1981: 21).
- 41 Blécourt (1980: 114).
- 42 Peuckert (1960: 91–102).
- 43 Dinnissen (1993: 96).
- 44 Dinnissen (1993: 126).
- 45 CJ044008 in Baughman (1966: 272–277).
- 46 Vö. Dinnissen (1993: 78).
- 47 ML 4000.
- 48 Meder (2001: 262–263).
- 49 Meder (2001: 371–372).
- 50 Meder (2001: 379).
- 51 Meder (2001: 393).
- 52 Meder (2001: 401–402).
- 53 Sinninghe–Sinninghe (1933: 118–120).
- 54 CJ004904 in Baughman (1966: 272–277).
- 55 Heupers (1981: 45).
- 56 Heupers (1979: 123, 194).
- 57 Heupers (1979: 17–19).
- 58 Heupers (1979: 157–160).
- 59 Vö. Meertens (1972).

- 60 Henßen (1951: 164–165).
- 61 Tinneveld (1976: 230–231).
- 62 Tinneveld (1976: 234).
- 63 Tinneveld (1976: 256).
- 64 Heupers (1979: 143, 180–181; 1981: 69).
- 65 Dinnissen (1993: 96).
- 66 G241.4.3 in Baughman (1966: 272–277).
- 67 Blécourt (2003: 236–237).
- 68 Henßen (1951: 166).
- 69 Henßen (1951: 161–164).
- 70 Heupers (1981: 251).
- 71 Heupers (1981: 231–232).
- 72 Heupers (1981: 103–105).
- 73 Amersfoort mellett.
- 74 Heupers (1979: 134).
- 75 Heupers (1979: 158–160).
- 76 Heupers (1981: 79, 83).
- 77 Heupers (1979: 177).
- 78 Heupers (1979: 178).
- 79 Meder (2001: 372–388).
- 80 Peuckert (1960: 20–21).
- 81 Peuckert (1960: 18–20).
- 82 Raudvere (2002: 98).
- 83 Mitchell (2011: 107).
- 84 Mitchell (2011: 132–133).
- 85 Mitchell (2011: 135).

Bibliográfia

- BAUGHMAN, Ernest W. 1966: *Type and Motif-Index of the Folktales of England and North America*. The Hague: Mouton.
- BLÉCOURT, Willem de 1980: *Volksverhalen uit Noord-Brabant*. Utrecht–Antwerpen: Spectrum.
- 1981: *Volksverhalen uit Nederlands Limburg*. Utrecht–Antwerpen: Spectrum.
- 2003: Bedding the Nightmare: Somatic Experience and Narrative Meaning in Dutch and Flemish Legend Texts. *Folklore* 114, 227–245.
- 2011: Metamorphosen oder Metaphern? Sprachliche und körperliche Aspekte der Tierverwandlung in den Niederlanden. In Blécourt, Willem de–Tuczay, Christa Agnes (eds.): *Tierverwandlungen. Codierungen und Diskurse*. Tübingen: Francke, 69–84.
- 2013: „Keep that woman out!” Notions of Space in Twentieth-century Flemish Witchcraft Discourse. *History and Theory* 52, 361–379.
- BRIGGS, Katharine R. 1970–1971: *A Dictionary of British Folk-Tales in the English Language*. London: Routledge & Kegan Paul.
- CHRISTIANSEN, Reidar Th. 1958: *The Migratory Legends. A Proposed List with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*. (Folklore Fellows’ Communications 175.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

- DÉGH, Linda 1996: What is a Belief Legend? *Folklore* 107, 33–46.
– 2001: *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- DINNISSEN, M. H. 1993: *Volksverhalen uit Gendt*. Amsterdam: Meertens Institute.
- HENBEN, Gottfried 1951: *Überlieferung und Persönlichkeit. Die Erzählungen und Lieder des Egbert Gerrtits*. Münster: Aschendorf.
- HEUPERS, Engelbert 1979–1981–1984: *Volksverhalen uit Gooi- en Eemland en van de westelijke Veluwe*. 1–3. Amsterdam: Meertens Institute.
- HOPPÁL, Mihály 2002: Linguistic and Mental Models for Hungarian Folk Beliefs. In Siikala, Anna-Leena (ed.): *Myth and Mentality. Studies in Folklore and Popular Thought*. Helsinki: Finnish Literature Society, 50–66.
- MAGLIOCCO, Sabina 2012: Beyond Belief: Context, Rationality and Participatory Consciousness. *Western Folklore* 71, 5–24.
- MEDER, Theo 2001: *Vertelcultuur in Waterland. De volksverhalen uit de collectie Bakker in hun context (ca. 1900)*. Amsterdam: IISG.
- MEERTENS, P. J. 1972: Volksgeloof en bijgeloof. In Haan, Tj. W. R. de (ed.): *Folklore der Lage Landen*. Amsterdam–Brussels: Elsevier, 206–244.
- MITCHELL, Stephen 2011: *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- MOLEN, S. J. van der 1940: *Frysk sêgeboek II*. Assen: Van Gorcum.
- MULLEN, Patrick B. 2000: Belief and the American Folk. *Journal of American Folklore* 113, 119–143.
- PEUCKERT, Will-Erich 1960: *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur Niedersächsischen Volkssage und zum Volksbuch*. Göttingen: Schwarz.
- RAUDVERE, Catharina 2002: Trolldómr in Early Medieval Scandinavia. In Jolly, Karen–Raudvere, Catharina–Peters, Edward (eds.): *Witchcraft and Magic in Europa. The Middle Ages*. London: Athlone, 73–171.
- SINNINGHE, J. R. W.–SINNINGHE, M. 1933: *Zeeuwisch sagenboek*. Zutphen: Thieme.
- TINNEVELD, A. 1976: *Vertellers uit de Liemers*. Wassenaar: Neerlands Volksleven.
- WALSHAM, Alexandra 2008: Recording Superstition in Early Modern Britain: The Origins of Folklore. In Smith, S. A.–Knight, Alan (eds.): *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*. Oxford: Oxford UP, 178–206.

„Nem a testnek van lelke, hanem a léleknek van teste”

Lélekhit és természetfelfogás Krisna-völgy ökofaluban¹

Bevezető

A hazai ökofalvakban² végzett kutatásaim során hamar világossá vált, hogy e falvak zöld diskurzusában a gazdasági, társadalmi, ökológiai és technológiai aspektusok mellett igen erősen jelen van egy vallásos, spirituális aspektus, amely az ökofalu-lakók természethez fűződő viszonyát alapvetően meghatározza, és életmódváltásokat, ökológiailag orientált életmódjuk kialakítását nagyban befolyásolja. Teljesen nyilvánvaló ez Krisna-völgy ökofalu esetében, ahol maga a falu is vallási alapokon jött létre, vallásilag homogén közösségről van szó, a vallásosság a lakók számára továbbra is elsődleges szereppel bír, és az ökofalu-életforma ennek csak egyik – bár igen jelentős, és egyre inkább hangsúlyozott – hozadéka. Az ember és a természet viszonyának firtatása azonban (természetesen) más ökofalvakban is jellemző. Az általános elképzelések szerint ez a viszony valaha harmonikus volt, ám a történelem során megszakadt, ennek következménye a természetrombolás és az a krízishelyzet, amelybe az emberiség belesodorta önmagát. Hogy mi okozta a harmonikus viszony megbomlását, arra többféle magyarázat adódik (a civilizáció, a mezőgazdaság kialakulása, a kereszténység vagy éppen az elvallástalanodás, az ipari társadalom, a modernizáció stb.). Abban azonban mindenki egyetért, hogy a cél az ember és a természet egységének visszaállítása kell hogy legyen, és ezt szolgálhatja az ökofalusi életmód. Ezt az egységet sokan spirituális egységként érzékelik és értelmezik, és ökológiai életmódjukat is vallási-spirituális értelmezési keretbe helyezik.³

Ez az interpretációs keret a fent említett Krisna-völgyben artikulálódik leginkább (és mutatja a legegységesebb képet – erre később még visszatérek). A Krisna-hívők számára a természet egyfelől Isten teremtéseként értelmeződik, aminek rombolása éppen ezért Istennel szembeni véték. Másfelől a természet Isten úgynevezett anyagi energiája, azaz Isten maga, rombolása tehát e megközelítés alapján is Isten elleni vétség.⁴ A Krisna-hívőkkel folytatott beszélgetésekben azonban gyakran fel-

merül még egy – a fentiekkel szoros egységet alkotó – magyarázati elv, mellyel a természet tisztetét és az élőlényeknek való nem-ártást indokolják, ez pedig a valóság lélek koncepciója.

A következő mondat egy Krisna-hívótól hangzott el a természetről folytatott beszélgetésünk során:

Mindenkinek megvan a maga sorsa, de egy növény jobban érzi itt [Krisna-völgyben] magát, mint bárhol.⁵

Bár korábbi kutatásaimból sokat tudtam a vaisnava természetfelfogásról, ugyanúgy a lélekhitről, ez volt az a beszélgetés, ami arra készítetett, hogy más szemszögből is megvizsgáljam a vaisnavizmus lélekhite és a Krisna-völgy természeti környezetéről alkotott elképzelés közötti viszonyt. A fenti mondat arra engedett következtetni, hogy azon túl, hogy a vallás szerint a növényeknek és az állatoknak van lelkük, az itt élő hívők e lelkeknek és Krisna-völgynek valamiféle speciális kapcsolatot is tulajdonítanak.

„Lelki élőlények vagyunk.” Lélekhít a Krisna-tudatban

Ahogy fent már utaltam rá, ember és természet relációjának vallási-spirituális értelmezése a magyar ökofalvak közül talán Krisna-völgyben a legszembetűnőbb, és – kutatási tapasztalataim alapján – itt is mutatja a legegységesebb képet. Ez utóbbinak oka véleményem szerint az, hogy a Krisna-tudatos mozgalom szoros kapcsolatban van az írott szövegekkel: a hívők napi vallásgyakorlatának része a rendszeres szentírásolvasás; hitelességüket bizonyítandó minden, a vallásukkal kapcsolatos tudásukat, állításukat – szükség esetén – tudniuk kell alátámasztani a szentírás vonatkozó részével, valamint vizsgákat tesznek a krisnás kánon szövegeiből.⁶ Maga a hinduizmus rendkívül összetett és bonyolult világgéppel rendelkezik, lélekdogmájának teljes mélységű bemutatására csak képzett vallástudós vállalkozhatna, én nem. Erre – úgy vélem – a jelen tanulmányban nincs is szükség, mert a Krisna-hívők legtöbbje sem rendelkezik ilyen mélységű tudással. Világképüket az alapirodalomként mindenki számára kötelezően olvasandó alapvető szentírások,⁷ a nemzetközi krisnás közösséget létrehozó indiai guru, A. C. Bhaktivedanta Prabhupada⁸ könyvei és a lelki tanítómesterek tanításai formálják; amikor olvasandó, megtanulandó és hivatkozandó krisnás kánonról beszélünk, akkor ezekre a szövegekre kell gondolni.

Mindebből az következik, hogy a Krisna-hívők többé-kevésbé egységes tudással rendelkeznek a lélek mivoltáról is, és a kutató a *Mi a lélek?* – kérdésre gyakran ugyanabban a megfogalmazásban, ugyanazokkal a példákkal illusztrált választ kapja. A teológiában jártasabb hívő az alapvető tézisek bemutatása után, a beszélgetőtárs tudását felmérve és kíváncsiságához alkalmazkodva, aprólékosabb elemzését is adja a kérdésnek, ami a vallásos szövegek mélyebb taglalását, értelmezé-

sét jelenti. Ezekben a beszélgetésekben tehát egyfajta „hivatalos” lélekkonceptiót kaphatunk; az érdeklődőt a hívők szinte minden alkalommal a megfelelő passzus-hoz utalják, s javasolják a megfelelő szentíráshelyek elolvasását.

Ugyanakkor az alapoknál mélyebbre fűrő kérdések, a téma másfelől történő megközelítése⁹ és a Krisna-hívő beszélgetőtárs személyes érdeklődése, vagy akár munkahelye is előhívhatnak újabb részleteket. Ezeket azért is tartottam rendkívül érdekesnek és fontosnak, mert egyúttal rámutatnak a szentírások lélekleírásának értelmezési folyamatára, és a mindennapokba átültetés folyamatára is. Hiszen a vallási tudás és hit elsajátítása a szocializáció (esetünkben a reszocializáció) része, és mint ilyen, nem passzív folyamat,¹⁰ hanem állandó eszmecsere és egyeztetés eredménye.¹¹ Másfelől itt is elmondható, hogy bár a Krisna-hívők a hitoktatás keretén belül megtanulják a lélekre vonatkozó tanokat, és emellett különböző vallásos eseményeken is (tanítások, rítusok, ünnepek) találkoznak a vaisnava lélekdoktrínával, azonban, Hesz Ágnes kitűnő hasonlatával élve, „»jó és rossz tanulók« módjára van, aki pontosabban emlékszik a tanultakra, és van, aki kevésbé, van, aki a tanításokhoz hűen, van, aki pedig attól eltérően értelmezi az idevágó elképzeléseket”.¹²

Az alábbiakban tehát a magyar Krisna-hívők lélekképzésének bemutatására teszek kísérletet, óvakodva attól, hogy egy teljesen homogén – és ezért téves – rendszert vázoljak fel, ugyanakkor bemutatva azokat a közös elemeket és visszatérő megfogalmazásokat, amelyek jellemezték beszélgetéseinket. Továbbá igyekszem bemutatni az egyéni értelmezések sokszínűségét is. Alapvető kérdésem továbbra is az, hogy milyen a vaisnava lélekképzés és a Krisna-völgy természeti környezetéről alkotott elképzelés közötti viszony, illetve hogy feltételeznek-e valamilyen speciális kapcsolatot az itt élő lelkek és Krisna-völgy között.

A következőkben a lélekképzés bemutatásakor egy-egy interjúrészletből indulok ki, éppen azért, hogy lássuk, milyen fontos a hitelesítés, azaz a szentírásokra és a lelki tanítómesterekre való hivatkozás.

Mi az, hogy lélek?

Húú. Hát nem hiszem, hogy olyan könnyű lenne megfogalmazni. Sríla Prabhupád sokszor olyan megoldást ad erre, hogy ami nem anyag. Tehát egy ilyen fordított módon közelíti meg. Az anyagra jellemző ez a hatféle dolog: keletkezik, növekszik, stagnál, utódokat hoz létre, sorvad és elpusztul. Ez az anyagnak a természete. És a léleknek van ez a három tulajdonsága: szat, csit és ánanda. A szat, az azt jelenti, hogy örökkévaló, a csit, az azt jelenti, hogy teljesen tudatos, és ánanda, hogy örökké gyönyörteljes, örökké boldog. És az anyagnak meg pont az ellenkezője: aszat, acsit, niránanda. Nem örök, hanem ideiglenes. Nem tudatos, hanem tudattalan, és niránanda, hogy nem boldog. Szenvedéssel teli.

Minek van lelke?

[Nevet]. Ez egy érdekes pont. Általában azt mondjuk, hogy nekünk, vagy az állatoknak van lelke. De a védikus filozófia inkább úgy közelíti meg, hogy a léleknek van teste. Tehát nem a testnek van lelke, hanem a léleknek van teste.

Mert a lélek az, ami a fontosabb, és a lélek a vágyainak megfelelően fogad el testeket, és nem a testtől függ a lélek, hanem a lélektől függ a test. A lélek, az mindig is létezett. Most mondhatjuk, hogy szat, örökké létezik. A lélek örökké létezik, a test meg csak keletkezik egy ponton, és elmúlik egy ponton. Nyilvánvalóan alárendelt a lélekhez képest. És a léleknek a vágyai alakítják a testet, ami azt jelenti, hogy ha van a lélek, és hozza létre a testet, akkor nem mondhatjuk azt, hogy... egy jó példát [gondolkodik, egy jó példát keres]... De mindegy, egy ideiglenes dolog nem hozhat létre egy örök dolgot. Sokszor, ahogy beszélünk, abban benne van a filozófia:¹³ ha azt mondjuk, hogy nekünk lelkünk van, ez rögtön arra enged következtetni, hogy aki ezt a kifejezést használja, az azt jelenti, hogy én ez a test vagyok, és nekem van valamim. Hogy én azonosítom magam a testtel és akkor van karom, van lábam, van szívem és van lelkem. De ez nem így van! Az a lényeg, hogy én vagyok a lélek, akinek most van karja, lába, teste, és lehet, hogy majd nem lesz, másmilyen lesz, de, szóval ez egy ilyen nagy különbség. Igazából lélek, az mindenhol van. Tehát minden egyes növényben. Ahol meg lehet figyelni ezt a hat dolgot, hogy keletkezik egy test, növekszik, stagnál, vagy utódokat hoz létre, sorvad, ahol ezek történnek, ott van lélek.¹⁴

Mi a lélek?

Ahogy a legtöbb vallás tanítja, hogy a lélek örök, és hogy Istennek a parányi része. [...] Ő az eredeti forrása minden egyéni léleknek.

Azt hogyan kell érteni, hogy Isten eredete a léleknek?

Őbelőle származik.

Ezt hogyan kell érteni?

Hát úgy, hogy ő az eredeti oka nemcsak az egész teremtésnek, hanem a lelkeknek is. A lelkek is Istenből áradnak ki, ő teremti meg az egyéni lelkeket. [Az egyén] rendelkezik egy eredeti lelki testtel, ami a lelki világban, a mi örök otthonunkban a mi kapcsolatunkat jellemzi. Mint amilyen Krisnával való kapcsolatunk, hogy milyen módon szolgáljuk őt. És ez a lelki test van befedve igazából most több burokkal, és azonosítjuk magunkat ezzel az anyagi testtel, és azt gondoljuk, hogy amikor ez az anyagi test nem működik tovább, akkor meghalunk. De a lélek nem hal meg, amit itt hagyunk, az csak a külső anyagi forma.¹⁵

A fenti idézetekben pontosan körvonalazódnak a Krisna-hit lélekképzetének alapjai. Eszerint létezik egy lelki és egy anyagi világ. A lelkeknek van egy úgynevezett *eredeti lelki test* formájuk, és ebben a formában éltek tökéletes boldogságban Krisnával a lelki világban.¹⁶ Ám a lelkek szabad akaratot kaptak Istentől, és ezt kihasználva (ezzel visszaélve) megpróbálták függetlenné válni tőle. Így kerültek az anyagi világba (amit egyébként maga Isten teremtett azért, hogy ezek a lelkek kiélhessék vágyaikat). Krisna azonban nem hagyja el a lelkeket, visszavárja őket, és emellett – ahogyan az egész univerzumban is – Felsőlélek formájában bennük,

velük van. A vaisnavizmus tehát alapvetően kétféle lélekről tud, ezek: 1. a személyes egyéniséggel bíró egyéni lélek, a *dzsiva*, és 2. a *Felsőlélek*, amely Krisna ún. *kiterjedése*, és minden atomban, legyen az élő vagy élettelen, jelen van.¹⁷

A lélek tehát elindul a lelki világból egy úton, a lélekvándorlás útján. Először úgynevezett mennyei bolygókra kerül, ami már az anyagi világ része, de annak egy, a Földnél kellemesebb formája („az is az anyagi születés és halál birodalmán belül van, de egy kedvezőbb körülmény”).¹⁸ Innen a Földre kerül, ahol emberként kezdi pályafutását, és ahonnan – megfelelő vallásos életmódot követve – akár azonnal vissza is mehet Istenhez. De sokkal valószínűbb, hogy bűnös tetteinek következtében innen továbbjut növényi és állati testekbe, ahonnan egyfajta – krisnás terminussal – *lelki evolúcióval* visszakerül emberi formába. Lelki evolúción azt értik, hogy az állatoknak és a növényeknek nincs lehetőségük (megfelelő tudatuk) arra, hogy – például Isten szolgálatával, imával stb. – tegyenek a továbblépésért, ők automatikusan jutnak feljebb, egyre magasabb rendű létformákba. A lélek a vándorlás során nem változik, de különböző burkok fedik (lásd alább), és úgynevezett kötőerők¹⁹ befolyásolják, ezek minősége pedig meghatározó a tekintetben, hogy az adott élőlény felismeri lélek voltát vagy sem. Erre csak az embernek, azaz az emberi testbe került léleknek van lehetősége – ezért is tartják a Krisna-hívők olyan nagy értéknek jelenlegi létformájukat. De a lélek ott sem feltétlenül a tökéletesedéssel és Istenhez törekvéssel tölti idejét, és az emberi lét idején elkövetett tettek pozitív vagy negatív következménnyel járnak (*karma*), akik pedig nem érik el az újjászületések sorától való megszabadulást egy adott életükben, karmájukat továbbhurcolva újra és újra megszületnek.

Az ember tehát egyfelől változatlan és örökké létező lélek, másfelől mulandó test. A test keletkezik, léte során állandóan változik, végül pedig elenyészik. Ahogyan az idézetben is láttuk: a lélek a vaisnavizmus felfogásában nem-született, örökkévaló, nem ismer születést és halált, az éppen adott test változásai a lélekre nincsenek kihatással. A lélek nem pusztítható el és soha nem tűnik el, hanem testről testre vándorol, míg végül visszatér Krisnához – de csak akkor, ha felismeri saját lélek voltát, és komoly és kitartó vallásgyakorlás segítségével megpróbál visszaszajutni a lelki világba.

Mindenki visszajut?

Hát, előbb-utóbb, reméljük, igen, de ez megint a szabad akarat [kérdése]. Tehát visszamehetünk egy pillanat alatt. Visszamenni Istenhez, az igazából nem egy fizikai vagy földrajzi folyamat, hanem az egy tudatállapotot jelent. Igazából egy pillanat alatt, ha úgy döntünk, megváltoztatjuk a tudatunkat, és akkor az azt jelenti, hogy visszamentünk Istenhez. Ez azt jelenti, hogy tapasztaljuk az örök kapcsolatot vele. De egy pillanat alatt ezt nagyon nehéz megcsinálni, ezért kell gyakorolni. Edzeni. És akkor a napi gyakorlat, a lelki gyakorlatok segítik azt, hogy tudjunk tudatosak lenni Istenről. Ez a folyamat a Krisna-tudat, vagy Isten-tudat. De ha nem gyakorlunk, akkor nem gondolhatjuk azt, hogy: hát, majd akkor visszamegyünk Istenhez. Ezért igen, lehet, hogy vannak, akik

nagyon-nagyon-nagyon régóta, lehet, hogy sok milliárd születés óta imbolyognak az anyagi világban.²⁰

A Krisna-hit lélekképzetének megértéséhez szükséges a testfelfogás egyes elemeinek rövid bemutatása is, ugyanis a test segít (het) i a lelket önmagára ébredésében és fejlesztésében.

A test a vaisnava felfogásban két részből áll: *durva-fizikai testből* és *finom-fizikai testből*. A *durva-fizikai* test az, amit mi testként látunk, érzékelünk, és ami a kozmosz öt eleméből (föld, víz, tűz, szél, éter) áll. A *finom-fizikai test* pedig „az élőlény pszichikai létezésének alapja”,²¹ melynek részei az értelem vagy az intelligencia, az elme és a hamis ego.²² A *hamis ego* azt a hamis éntudatot jelenti, amely azt gondolja magáról, hogy azonos ezzel a testtel, érzékeléssel és gondolkodással, nem pedig Krisnától elszakadt lélek, ahogyan a vaisnavizmus szerint valójában van. Az *elme* a finom-fizikai testnek azon része, melynek funkciói a gondolkodás, az érzés és az akarat, az intelligencia pedig a tudás, értelmi képesség hordozója. A könnyebb érthetőség kedvéért két beszélgetőtársam az elmét az érzelmi intelligenciával (EQ), míg az intelligenciát az IQ-val hozta párhuzamba. Ugyanezt, az elme, ego és intelligencia rétegeit egy másik hívő a lelket körülvevő burkok soraként mutatta be nekem, még hozzá olyan burkokként, amelyek lefedik a lelket.

A lélek eredeti – Krisnával kapcsolatban lévő – helyzetének megértésében rejlik a Krisnához való visszatérés alapja: a megértés maga után vonzza a felé való törekvést. Ennek pedig a finom-fizikai test része, az *elme* lehet a kulcsa: az elmét Krisnára irányítva, mindenféle tettet neki ajánlva, híve elindul a lelki világba, a Krisna hajlékába vezető úton, ahol visszakapja eredeti és egyetlen lelki testét.²³ Hogy mégsem törekszik mindenki erre, annak is az elme az oka, az ugyanis hajlamos arra, hogy az érzékeket irányítva eltérítsen a helyes úttól, és anyagi élvezetekre csábítsa az embert. Az elme tehát eszköz a lélek számára, nagy hatalma van az ember sorsát illetően, barát és ellenség is lehet: a csak Krisnára koncentráló elme barát, amely elvisz Krisnához, az anyagi világ által befolyásolt elme viszont ellenség, amely eltávolít a Legfelsőbbtől. Éppen ezért kell – krisnás terminológiával – *Krisnára rögzíteni az elmét*, azaz megszakítás nélkül Krisnára kell gondolni, és őt kell szolgálni. Ennek eszköze pedig a fizikai test, amely a rítusokat és a hétköznapi vallásgyakorlatot elvégzi.

A Krisna-hit meghatározza a lélek pontos méretét és helyét is az emberben:

Tehát a lelki test, az mindannyiunknak van, eredeti lelki formánk, de befedi az anyagi testünk.

És hogyan kell elképzelni a mi lelki testünket? Most itt bennem van?

Igen. Tehát a fizikai testen belül, amiről beszéltünk, hogy föld, tűz, víz, levegő, éter elemek alkotják, akkor szentúráások mondják, hogy szívtájon helyezkedik el a lélek. Ami még a finom fizikai test, tehát az elme, intelligencia és tudat burkaival van lefedve. És a léleknek a méretéről... hát, nem lehet egy lelki dolgot

megmérni. De hogy egyfajta arányt mégis adjon a szentírás, akkor azt mondja, hogy egy hajszálvég tizezred része.²⁴

A lélek tehát a szív tájékán helyezkedik el, mérete pedig a hajszálvég tizezred része. A matematikai pontossággal meghatározott lélek képe nagyban segíti a hívőket a lélek felfogásában, ugyanakkor létének további bizonyítékait is sorolják, ahogyan már korábban láttuk. („Ahol meg lehet figyelni ezt a hat dolgot, hogy keletkezik egy test, növekszik, stagnál, vagy utódokat hoz létre, sorvad, ahol ezek történnek, ott van lélek.”²⁵ Ugyanerre egy másik hívőtől vett idézet: „A léleknek az a szimptomája, hogy megszületik, növekszik, utódokat hoz létre és elpusztul.”)²⁶

A lélek létét az állatokban és növényekben ugyanilyen érvekkel bizonyították, általában külön kérdés nélkül is a lélekkel bíró lények közé sorolták őket. Mivel engem különösen a lélekhitnek a gazdálkodásra, a mindennapi életre való visszahatása, másfelől Krisna-völgy és az itt megtalálható növények és állatok speciálisnak tűnő kapcsolata érdekelt, sokat beszélgettem erről a Völgyben lakó hívőkkel. Különösen érdekesnek bizonyultak azok a beszélgetések, amelyekben beszélgetőtársam munkája növényekhez vagy állatokhoz (kertészet, tehenészet, méhészet) kötődött, de más völgylakók lélekelbeszélései is számos fontos és izgalmas adattal szolgáltak.

Azt, hogy a növényeknek és az állatoknak (sőt akár a köveknek is – erre visszaterünk még) van lelkük, a hívők a lélek létének általános bizonyítékával igazolják (megszületik, növekszik, utódokat hoz létre és elpusztul). A nyilvánvaló különbség ember, állat és növény között pedig visszavezet minket a finom fizikai testhez, a lelket fedő burkokhoz – az eltérést a tudat fejlettségi szintjével és a kötőerőkkel indokolják: eszerint egy növényi vagy állati testben lévő lélek tudata kevésbé fejlett, és a tudatlanság kötőereje „fedi be”.

Van minőségi, értékbeli különbség a növények és állatok lelke és az ember lelke között?

Igen! Az a különbség, hogy más kötőerők alatt állnak ezek az élőlények, más tudatban vannak, és mivel más tudatban vannak, másként reagálnak jó dolgokra és rossz dolgokra is. Tehát az a szenvedés, amit, mondjuk, egy fa kibír, hogy itt áll egész télen, és fúj a szél, és mínusz 20 fok van, és csak áll, és nincs egy ruhája, ezt egy ember [nem bírná ki]. Vagy maga csak az, hogy egy helyben áll! Télen és nyáron! Szóval ahhoz egy olyan tudat szükséges. Egy emberi lény, egy állat ezt nem tudná megcsinálni. Szóval nyilvánvalóan más tudat jellemző más élőlényekre, és mivel más a tudatuk, máshogy is reagálnak, vagy máshogy is élik meg ugyanazokat a dolgokat.²⁷

A tudatbeli különbség és a kötőerők eltérő hatása egy további, igen fontos dologra kihat: az alacsonyabb tudat azt is eredményezi, hogy az illető lélek abban a testben „nem tud arról gondolkodni, hogy ki Isten és mi a kapcsolatom vele”,²⁸ azaz nem képes saját magától elindulni az Isten felé visszavezető úton.

A tudat meglétére tehát – legyen az bármilyen szintű – a lélek bizonyítékaként tekintenek a Krisna-hívők („Úgy szoktuk mondani, hogy a tudat a lélek jele,

tünete a testben.”)²⁹ Az állatok tudatáról hosszan beszélgettünk egy férfival, aki a tehenészetben dolgozik, kitűnően tud bánni az állatokkal, és értük szemmel láthatóan rajong. Ő, aki Krisna-völgy összes szarvasmarháját személy szerint ismeri, jellemvonásaikat kívülről fűjja (és nagyszerű történeteket mesél a kleptomániás tehenről, vagy a kisebbségi komplexussal küzdő, és ezért agresszív, apró termetű ökörről), egyértelműen az állatok egyéniségével és tanulékonyágával/taníthatóságával azonosítja a tudat létét:

Ezen [a tanulási folyamaton] keresztül nagyon szépen meg lehet figyelni a tudatot. Hogy mennyire tudatos élőlények, hogy három alkalomra megértik [hogy hogyan kell tolatni, ami pedig természetellenes mozgás a szarvasmarháknál]. Vagy nekem volt a Baladar [az egyik ökör neve], ő egyetlen délután megértette, hogy mit jelent a tolatás. [...] Ennyire mindent meg lehet nekik [tanítani], ami azt jelenti, hogy tudatosak. És bennük vannak ugyanazok a jellemvonások, mint mibennünk.³⁰

Érvelésének alapja, hogy számára az ember lelke megkérdőjelezhetetlen tény, és az állatokban fellelhető emberi tulajdonságok (tanulási és kommunikációs képesség, egyéniséget mutató jegyek) egyértelműen bizonyítják az állatok lelkének létét („Ez nekem teljesen egyértelmű bizonyíték”).³¹ A növényekkel ő nem tud kommunikálni (ezzel azt is állította, hogy lehetséges, hogy mások igen: „Növényekkel nem tudok kommunikálni, biztos annak is megvan a módszere, meg a rendszere”),³² tehát rájuk vonatkozó saját bizonyítékokkal nem rendelkezik, de elfogadja a szentírások erre vonatkozó állításait. Egy másik somogyvámosi Krisna-hívő is a szentírásra hivatkozott a növények kapcsán:

[A növények] éreznek, és ezeket nekünk is tudni kell látni. Ha máshogy nem, akkor a védikus tudás által, hogy elolvasod, és akkor elfogadod, hogy ő is egy lélek.³³

Az elfogadás szó nagyon fontos ebben az idézetben, mert utal arra a gondolkodásmódra, ami a Krisna-hívő mindennapjait irányítja: a szentírásokban leírtak egyfelől abszolút érvényűek, másrészt segítik a hívőt olyan dolgok elfogadásában, melyekről – „lefedett” tudata miatt – nincs saját tapasztalata. Lehet, hogy nem látja a növényekben a lelket, de a védikus tudásból átveszi és elfogadja, hogy van, és mindennapi működése során ebből a tényből indul ki. Az előbb idézett asszony azonban egy saját tapasztalatot is fel tudott hozni, amikor azt igyekezett elmagyarázni nekem, hogy a Krisna-hívők mennyiben látják és kezelik másként a lélekkel bíró élőlényeket:

Együtt élünk a természettel, tudod? Én is szoktam biciklizni a faluban [Krisna-völgyben]. Volt olyan, hogy a fűzfa ágai így kihajlottak, és elmentem mellette, és meglegyintettek [mutatja, ahogyan megsimítják az ágak], és akkor mondom, hogy: Hare Krisna, kösz!³⁴

A fának tudatosságot, a simogatásnak szándékosságot tulajdonít, és megköszönte neki a kedves gesztust (a Krisna-hívők Hare Krisnával fejezik ki örömüket, és köszönnek meg valamit).

Eddig csak emberekről, állatokról és növényekről esett szó a lélekképzet kapcsán, a beszélgetésekben azonban többször előkerült a kövek kérdése is, és ebben sok a bizonytalanság, az egymásnak ellentmondó vélekedés.

Volt, aki határozottan állította, hogy a köveknek nincs lelkük, éppen a lélek bizonyítékeként felsorolt jegyek hiánya miatt:

Hát a kövek esetében van egy-két olyan kő, vagy inkább kristály, ami mutat növekedést. De általánosan azok a tárgyak, amikre nem jellemző, hogy növekszik, utódokat hoz létre és aztán elpusztul, akkor ott nincs jelen a lélek. Mert ezek azok a szimptomák, amik utalnak a léleknek a jelenlétére.³⁵

Más a lélekkel rendelkezők között felsorolta a köveket is:

Tehát, hogy minden mögött van egy személy, és ez nincs másképp a növényekkel, az ásványok[kal], kövek[kel], a föld[del].³⁶

És akadt olyan is, aki nem zárta ki teljesen az esélyét, és feltételesen megjegyezte, hogy talán a kövek hosszú élettartama miatt nem láthatjuk egy kő születését, szaporodását stb., tehát a lélekre utaló jegyeket:

A kőnek van lelke?

Ez egy érdekes pont. Erre én nem tudok válaszolni, az az igazság. [...] Régi korokból vannak ilyen esetek följegyezve, hogy volt a köveknek, hegyeknek lelkük. Manapság nem látunk ilyeneket, vagy nem hallunk. De vannak személyiségek, akik felelősek különböző területekért. Például ott vannak a félistenek, akiket mi nem érzékelünk, nem látunk, de azt, hogy süt a Nap, azt egy személy irányítja, és nyilván ott van egy lélek. Vagy hogy fúj a szél, esik az eső. És akkor vannak, egy folyónak van egy személyisége, egy tónak van egy személyisége, egy... Ugyanúgy biztos, hogy... Hát most én nem tudnék egy sásztrikus [sásztra: szentírás] referenciát mondani arra, hogy mondjuk a Dunának ki a személyisége, vagy a Tiszának ki a személyisége, vagy a Pílisnek, vagy a Vértesnek van egy személyisége. De ahogyan a Jamunának, meg a Gangesznek van egy személyisége, úgy nyilvánvalóan a Dunának meg a Tiszának is van egy személyisége. [...] A növényeknél és az állatoknál meg is figyelhető [hogy van lelkük]. Ott jobban tapasztalható. Hogy egy kőnek van-e, vagy nem? Olyan hosszú az élete, hogy ott nem tapasztalható. Növényeknél, állatoknál, főleg állatoknál, ott teljesen egyértelmű.³⁷

A Krisna-tudatos lélekhit visszahatása a mindennapokra

Az olyan lélekkel (vagyis annak aktuális állati vagy növényi testével) való „találkozás”, aki valaha Krisnával élt együtt, és ilyen értelemben, a lelki világban társa volt bármelyik, ma embertestben élő léleknek, elkerülhetetlen befolyással van az állatokkal és a növényekkel való bánásmódra.

2011-ben egy kutatás során sok Krisna-völgyi lakossal beszélgettem a természetről, arról, hogy ők hogyan viszonyulnak általában a természethez és saját természeti környezetükhöz, hogyan befolyásolta a Krisna-hívővé válás, majd a Völgybe költözés a természethez fűződő viszonyukat.³⁸ A beszélgetések során valamiféle változásról, szemszögváltásról mindenki beszámolt, még azok is, akik számára addig sem volt ismeretlen a természet közelsége: azzal, hogy abban is Istent látják, egy új perspektívát kap az addig esetleg csupán megcsodált táj („Amikor megláttam ennek a helynek a szépségét, akkor tudtam, lekövetkeztem, hogy ez Krisnának az energiája.”).³⁹ Az ilyen beszélgetések során – bár akkor még egyáltalán nem a lélek kérdésével foglalkoztam – igen gyakran előkerült a lélekhit hatása a világ felfogására:

Tudod, akik nem nagyon hívők, azok csak a táplálékot látják ezekben a dolgokban [zöldségekről és tehenekről beszélgettünk]. A Krisna-hívők meg mindig tudatában vannak, hogy akár egy répa, akár egy karfiol, az is egy lélek egy testben, és akkor ezekre úgy gondolunk, hogy ha felajánljuk, akkor kaphatjuk meg. Tehát elsődlegesen ezek Istené, és amikor felajánljuk, akkor tudjuk élvezni. Ez egy fontos dolog, mert akkor kis dolgokat is tudunk értékelni. Meg eleve, tudod, a Föld, az is az anyukánk, a Föld, Földanya, a hét anyánk közül ő a legfőbb, aki ellát minket mindenféle dologgal. A füvet ő termeszti, hogy abból a tehenek tejet csináljanak. Tehát, hogy minden mögött van egy személy, és ez nincs másképp a növényekkel, az ásványok[kal], kövek[kel], a föld[del]. Ezek között mind egy személy van, és akkor, mivel a tisztelet kultúráját tanuljuk, ezért teljesen másként nézünk rá ezekre a dolgokra.⁴⁰

Minden élőlény lélekként való azonosítása ily módon visszahat a mezőgazdálkodásra, a táplálkozásra, a háztartások vezetésére, és még sorolhatnám. A Krisna-völgyben gyakorolt életmód tehát – ahogyan a bevezetőben már jeleztem – a lélekkonceptciónak és a nem-ártás elvének is köszönhető. A ma egyre divatosabb ökológikus életforma elvei és elemei szoros összhangban vannak például a védikus elvek mentén kialakított biogazdálkodás gyakorlatával,⁴¹ melynek alapja – az állatok és növények lélekként való kezelése mellett –, hogy a Földnek is van lelke, a Földet is „személyként”, félistenként, sőt anyaként kezelik, akit éppen ezért nem illendő bántani, mérgezni (ahogyan a vizeket sem). És nem is ajánlatos, mert annak is karmikus következményei lesznek:

Mi azt elfogadjuk, hogy még a Földnek is van egy lelke, tehát még a Föld is egy személy. Ahogy mondtuk, hogy még a folyóknak is van egy személyisége. [...] És

hogya a Földet mérgezem [értsd: kemikáliákkal, szeméttel], azt is vissza fogom kapni! Ő is egy személy, ő is érez fájdalmat, és ha fájdalmat érez, akkor azt a fájdalmat, amit okoztam, azt valamikor vissza kell hogy kapjam. Vagy abban a formában, hogy akkor nem fog nekem elegendő élelmiszert adni, és éhezni fogok. Vagy egy másik életben valahogy én fogok olyan helyzetbe kerülni, hogy ő fog nekem szenvedést okozni, de ugyanazt a mértékű szenvedést, amit én okoztam. Azt valamikor vissza fogom kapni.⁴²

Ez a lélekhít olyan hétköznapi gyakorlatokat indukál, mint például a növényeknek való *dzsapázás* (a Hare Krisna mantra imádkozása). Ennek célja egyfelől, hogy a növényben élő, alacsonyabb tudatú lélek mégiscsak hallhassa az Istenhez elvezető imát. Másik célja pedig a terménynövekedés, ami természetesen a hívők élelmészésére is jótékony hatással van, ugyanakkor vallásos értelmezést is kap: mivel a Krisna-hívők az elfogyasztása előtt minden ételt felajánlanak Istennek, a nagyobb termés így Krisna öröme (is) szolgál („Van, aki énekel a növényeknek, ott dzsapázunk neki, hogy nagyobb almák legyenek, nagyobbat tudjunk Krisnának ajánlani.”).⁴³

Ez a lélekhít azonban komoly dilemmák elé is állítja a Krisna-hívőket, mint például hogy mi legyen a biomódszerekkel távol nem tartható krumplibogarakkal, vagy hogyan vágják ki a tűzfának valót. Itt a hívők a minimális erőszak elvét hangsúlyozzák, és különbséget tesznek a szükséges tűzifa kivágása és egész erdők okatlan letarolása között, vagy a véletlenül eltaposott bogár és a rovarirtóval szándékosan és feleslegesen elpusztított állat között.

A beszélgetések során egyéni, mentalitásbeli különbségek is kirajzolódtak: Ab. d. úgy fogalmazott, hogy „nem vagyok szentimentális állatbarát, aki simogatja a bogarakat, vagy imádja az őzeket”, és ha a méhek, akikkel dolgozik, megtámadják, védekezik („Ha kell, akkor odacsapok nekik. [...] Vagy ő, vagy én. Vagy én futok, vagy ő. Szóval nem vagyok ezen a szinten természetbarát.”).⁴⁴

Másik beszélgetőtársam, A. d. irtózik az állatok értelmetlen elpusztításától, ugyanakkor, másik végletként, felemlegette a dzsain vallásúak azon gyakorlatát, mely szerint a hívők szájukat bekötve, maguk előtt söprögetve járnak, hogy véletlenül se lélegezzenek be vagy tapossanak el egy apró élőlényt. A. d. a helyes középút megtalálására helyezte a hangsúlyt, és arra, hogy „nagyon sokat számít a tudat, a motiváció, a hangulat”.⁴⁵ És itt hangzott el a kulcsszó, amelyet a Krisna-hívők között végzett kutatásaim során oly sokszor hallottam, ami az egész Krisna-tudatos gyakorlatot áthatja és befolyásolja: az Istennek végzett úgynevezett odaadó szolgálat elsődlegessége és legitimációs ereje.⁴⁶ Az odaadó szolgálat az egyik vallásgyakorlat, amely segít visszavinni a lelkeket Krisnához. Ennek lényege, hogy az egyén mindent Isten szolgálataként értelmezzen, és ebben a tudatban végezzen, legyen az a munkája, a főzés, az étkezés, a konyha felmosása és így tovább. A Krisna-hívők munkájukat nem munkának, hanem szolgálatnak nevezik, munkahelyüket pedig a szolgálatuk helyének. Mindenfajta tevékenység felruházása ezzel a szándékkal e tevékenységeket egyfajta szakralitásba vonja, és így a szolgálat során elpusztított

élőlény sem értelmetlenül pusztul el, hanem vagy segíti a hívőt szolgálatában, vagy a hívő szolgálata közben véletlenül pusztul el. Az elpusztult lény mindkét esetben – mondhatjuk így – egyfajta lendületet kap lelki evolúciójában. A dással a tehenek körül végzett munkájáról, és az eközben a fűben rejtőző és ezért véletlenül elpusztított állatokról beszélgettünk:

Lehet, hogy még az élőlénynek is előnye származik belőle, mert én szolgálat közben okoztam a halálát. Egy fa, akit kivágtam kocsirúdnak, az direktbe segítette a szolgálatomat. Például húzom Govardhan Lált [egy Isten-ábrázolást] egy kocsin, és akkor ő [a fa] adta a testét, hogy kocsirúd legyen, akivel később Govardhan Lált szállítom, vagy élelmiszert szállítok Govardhan Lálnak, vagy bármi. Ez neki egy nagy fejlődés. Lehet, hogy ez a fa a következő életében meg fog születni, mint egy ember, vagy visszatér a lelki világba, én nem tudom, de mindenképpen egy jó helyzetbe került. És mennyivel jobb így élni a világban, hogy azok az élőlények, akikkel kapcsolatba kerülök, azok még mind fejlődnek! [...] Ha bekötöm a számat és söprögetek, akkor nincs idő szolgálatot végezni. De ha végzem a szolgálatot, abból nekem hasznom származik, mindenki másnak, és még az eltaposott hangyának is jó, hogy legalább odaadó szolgálat közben tapostam el.⁴⁷

A Krisna-völgy mint szent hely jelenősége az itt élő élőlények életében

A kocsirúd példájának további fejtegetése a Krisna-völgyben élő állatok és növények kapcsán egy új szempontot is behozott a vizsgálatba, illetve tovább erősítette bennem azt a 2011-es kutatás során felmerült, a szöveg elején már említett kérdést, hogy vajon tulajdonítanak-e jelentőséget a Krisna-hívők annak, hogy az itt élő élőlények Krisna-völgyben élnek, és nem máshol.

Tehát itt azt mondják, hogy minden egyes fa egy kalpa vrikša, egy kívánságteljesítő fa.⁴⁸ Na most, ha itt kivágunk egy kocsirúdat, akkor azt még sokkal, sokkal tudatosabban és sokkal jobban kell hogy megindokoljam, hogy mért csinálom azt, mint hogyha csak általánosan. Egy általános fát kidönteni az egy dolog, de egy kalpa vrikšát kidöntök! Hú, az!

Ez minden növényre így van?

Ez minden növényre igaz. Ha itteni élőlények ellen követnek el sértést, annak van visszahatása, nagyobb, mint máshol. Ott is van, nem szabad lebecsülni, de itt fokozottabb.⁴⁹

A kívánságteljesítő fa példájának megértéséhez egy nagyon fontos dologgal szükséges tisztában lennünk Krisna-völgygel kapcsolatban: azzal tudniillik, hogy a helyet a hívők a Krisna-hit egyik legszentebb helyének, Krisna születési helyének, az indiai

Vrindávan másának tekintik.⁵⁰ A Krisna-hit tétele szerint ugyanis Vrindávan egyszerre létezik az anyagi világban (Indiában) és a lelki világban. Ahol Istent *imádják* (tisztelik, a vallást aktívan gyakorolják), ott Isten megjelenik, és nemcsak ő, hanem vele együtt összes úgynevezett *állandó társa* (nevelőszülei, testvére, tehénpásztor társai stb.), sőt az összes szent helyével együtt maga Vrindávan is. A magyar vezető lelkes, Sivarám Szvámi *feltárta* Vrindávan szent helyeit a Völgyben, azaz a földi Vrindávan és környéke szent helyeit kicsinyítve kimérte, majd pedig ezeket a helyeket megjelölték – többek között – a jellegzetes bordó színű, indiai stílusú pavilonokkal. Ezek a – beavatatlan számára csupán – kellemes pihenőhelyek tehát tulajdonképpen Vrindávan szakrális térképének legfontosabb helyeit jelölik, ahol valamilyen, Krisnához kapcsolódó, jeles esemény történt, és ily módon a Völgy pontos leképezése a Krisna-hit legfontosabb szent helyének. (Így lehetséges, hogy Krisna-völgy fáit a lelki világ *kalpa vrikasáival*, kívánságteljesítő fáival azonosítják.) Korábban már többször hallottam arról megjegyzéseket, hogy az itt született gyermekek nem véletlenül születnek ide, ők olyan fejlett lelkek, akik közel vannak a lelki világba való visszatéréshez. Ez felveti azt a logikus kérdést, hogy mi a helyzet a növényekkel és az állatokkal. Többféle értelmezéssel is találkoztam e kérdés kapcsán. Ezek egyike a növények és az állatok esetében nem tulajdonít karmikus előzményt az idekerülésnek, ez a hívő egyszerűen Krisna kegyének tartja az idekerülést:

Semmi nem véletlen. Aki találkozik Krisna-tudattal, az kegy, ami Krisnától jön, elkezdhet dzsapázni, és nem marad egyedül, mert Krisna mindig küld társakat. Növények, állatok esetében ez tényleg kegy, mert nekik nincs karmájuk, csak mennek a lélekvandorlás evolúcióján keresztül. Nekik ez egy kegy, hogy ilyen bhakta-környezetben [bhakta – Krisna-hívő] tudnak élni, hallják a mantrát. Ha nem is tudják, mi az, nekik is fejlődés.⁵¹

Akadtt azonban olyan is, aki határozottan kiállt amellett, hogy az ideszületésnek komoly előzményei lehetnek („Hát az száz százalék, hogy ezek az élőlények, akik itt vannak, nem véletlenül vannak itt!”);⁵² míg más a Vrindávan-párhuzammal válaszolt:

Srīla Prabhupada mondja, hogy ők [az indiai Vrindávanban élő állatok] mind jógik, vagy gyakorló bhakták, akik elkövettek valami hibát, és akkor kapnak egy állati testet... Ő említi még azt is, hogy ők ott annyit hemperegnek a szent helynek a porában, és annak a tisztító hatásától a legtöbb esetben az nekik az utolsó születésük. Tehát, igen, lehet úgy látni ezeket az élőlényeket, növényeket, kiscicákat, hogy a legszerencsésebbek. Merthogy abban a testben ők nem tudnak elkövetni sértést [sértés – vallási, rituális vétség]. És akkor az egy jó lehetőség.⁵³

A vaisnava értelmezés szerint azok a létezők (emberek, állatok, növények, kövek), akik a szent helyekre születnek és ott laknak, előző életükben elért vallásos eredményeik miatt kerültek oda, ezért még ha most látszólag nem élnek is igazán val-

lásos életet, ennek ellenére tisztelettel kell bánni velük.⁵⁴ Ezt továbbgondolva kérdeztem rá, hogy lehet-e tudni, kik kerültek növényi és állati testben Krisna-völgybe. A válasz azonban kitérő volt, aminek oka lehet a Krisna-tudatban értéként tételződő szerénység is: a bráhmana, akitől ezt kérdeztem, utalt rá, hogy lehetséges, hogy vannak olyan – krisnás terminussal – *fejlett személyek*, akik látják az egyéni lelket a testben, de mivel neki nincs szüksége ilyen képességre a munkája végzéséhez, ezért nem is sajátította el azt. A krisnás kommunikációs gyakorlatnak megfelelően a szentírásokhoz utalt, és azokra hivatkozott:

Mondjuk a szentírásainkban vannak olyan történetek, hogy egy-egy állat, aki kapcsolatba került velük [szent helyekkel vagy szent emberekkel], visszament a lelki világba. Nem is egy emberi testbe [azaz az emberi test lépcsőfokán át], hanem rögtön egy állati testből [egyenesen a lelki világba]. Szóval, van sok ilyen szép történet, és azok is utalnak arra, hogy egy ilyen helyre nem hétköznapi személyek kerülnek.⁵⁵

Az idekerülés okáról tehát többféle, finom eltéréseket mutató elképzelés él. A Völgyben élésnek viszont a megkérdezettek mindegyike nagy jelentőséget tulajdonított, úgy vélték, hogy az élőlény itt kiemelkedő lehetőséget kap a lelki világ felé vezető úton. Ebbe az érvelésbe illeszkedik a fenti idézetek egyike, ahol a Krisnának végzett szolgálat érdekében vagy közben elpusztult fa, hangya stb. az Istenért – közvetve vagy közvetlenül – feláldozott élete révén kerülhet gyorsabb lelki fejlődési pályára.

Krisna-völgyben az ételmaradékokot – lévén Istennek felajánlott, általa elfogyasztott étel⁵⁶ – nem dobják szemétkébe, hanem odaadják az állatoknak, vagy a komposztba szórják, ahol a faluban járó vadállatok (rókák, fácánok) megtalálhatják és megeszik. A felajánlott étel maradékát elfogyasztó állatok – a felajánlott étel tisztító hatásának köszönhetően – lelkileg tisztulnak; és ugyanígy, az Istennek felajánlott ételbe került növények is a felajánlás révén tulajdonképpen lelki segítséget kapnak:

Igazából, ha nem ajánljuk fel, akkor az a lény, akit elpusztítottunk, az nem tud áldáshoz jutni. Akkor neki újra meg kell születni abba a formába, hogy onnan újra tudja folytatni. Ha viszont fölajánljuk a Legfelsőbb Úrnak, akkor onnan nem kell neki végigmenni ezen a lelki evolúciós lépcsőfokon, hanem tud emberi testbe jutni. Tehát ez nagyon, igazából egyfajta lelki segítség annak a léleknek is.

Ezzel segítjük őket. Minél többször felajánlunk, minél többet eszünk, annál többet segítünk? [nevetünk]

Minél többet ajánlunk.⁵⁷

Az oltárt díszítő virágfüzerek virágai szintén Istent szolgálják, és szolgálatuk révén lehetőséget kapnak a lelki fejlődésre. Majd amikor lekerülnek az oltárról, a Krisna-hívők kiteszik őket egy fára, bokorra, vagy bedobják a Völgyet átszelő patakba vagy a tóba, ahol a virágfűzér – lévén egyfajta tisztító potenciállal feltöltkezve – tisztító hatását kiterjeszti más növényekre, vizekre, az egész természeti környezetre. Az éles szemű sétáló Krisna-völgyben gyakran találkozhat ilyen véletlenszerűen otthagytoknak tűnő, fennakadtnak látszó virágfüzerekkel, amelyek addig maradnak ott, amíg csak el nem enyésznek, vagy el nem viszi őket a szél.⁵⁸

Összefoglalva elmondhatjuk a Krisna-hívők lélekhitéről, hogy a Krisna-völgyben élő élőlények mindegyikét léleknek tartják, akik valaha mind együtt éltek Krisnával a lelki világban. Éppen ezért, és mert Isten részei is egyben, olyan bánásmódban kell őket részesíteni, mint amilyen a Krisnához tartozó lelkeket megilleti. Ennek a gondolkodásnak a következménye az állatokkal való bánásmód, a vegyszermentes gazdálkodás, a megújuló energiák használata stb. Krisna-völgyben minden élőlény Istent szolgálja valamilyen módon: a tudattal bíró emberek odaadó szolgálattal, az alacsony tudatszinten lévő növények ételként felajánlva, virágfűzérként, tűzifaként vagy kocsirúdként, a tehének tejjükkel, az ökrök igavonó erejükkel és így tovább. A mindennapi élethez szükséges, elpusztított élőlények áldozatként való felajánlása nemcsak értelmet tulajdonít az élőlény halálának, hanem továbbmegy ennél: az elpusztítás helye (Krisna-völgy mint szent hely) és végső oka (Isten szolgálata) kifejezetten előnyt jelent, segítséget nyújt a lelki evolúcióban való előrehaladásban. Ez pedig azon lelkek jussa, akik korábbi életeikben már kiérdemelték a szent helyre születés lehetőségét.

Jegyzetek

- 1 A tanulmány megírását az OTKA F68 244 számú pályázata tette lehetővé.
- 2 Az ökofalvak – a definíciók és szándékuk szerint – a természeti környezetükbe a lehető leghatékonyabban és károsítás nélkül illeszkedő települések. Ennek elérése érdekében vegyszermentes gazdálkodást folytatnak, az építészetben, hulladékkezelésben, szennyvíztisztításban természetbarát technológiákat alkalmaznak, és megújuló energiaforrásokat használnak. Igyekeznek helyben megélni, kereskedni, kikapcsolódni. Autonómiára és önellátásra törekednek. A közösség olyan létszámát tartják ideálisnak, ami az egyén számára még áttekinthető, ahol a szoros ismeretségen alapuló kapcsolatháló az egész települést áthatják, behálózzák – ezt 300 és 500 fő közé teszik. Az ökofalu-definíciókhoz lásd Borsos Béla összefoglalását: Borsos (2007: 22–26). Valószínűleg egyetlen ökofalu sem létezik, amelyik teljes egészében megfelelne a definícióknak – erre maguk a definiálók is figyelmeztetnek –, a legtöbb meghatározás tehát nem a meglévő ökofalvak szintézise, hanem sokkal inkább célkitűzéseket, irányokat fogalmaz meg. Az ökofalvak többsége úgynevezett 'megalkotott' (*intentional*) közösség, azaz egy kisebb-nagyobb csoport tudatos törekvéseként létrehozott faluközösség, melynek lakóit azonban az ökotudatosságon túl számos egyéb dolog is összekötheti (közös vallás/spiritualitás, egy adott

biogazdálkodási mód preferálása stb.). Magyarországon az első ökofalvakat a rendszer-váltás után, az 1990-es évek elején alapították. Az odaköltözők elsősorban a városi, értelmiségi réteghez tartoznak, annak egészen széles palettájáról jönnek (az informatikustól a pedagóguson keresztül az agrárértelmiségig). A magyar ökofalu-mozgalmat a Magyar Élőfalu Hálózat (MÉH) fogja össze, melynek tagjai a következők: Galgafarm (Galgahévíz), Gömörszőlős, Gyűrűfű, Krisna-völgy (Somogyvámos), Magfalva (Monor), Mária-halom Biofalu, Nagyszékelyi közösség, Ormánság Alapítvány (Drávafok, Markóc), Természetes Életmód Alapítvány (TEA, Agostyán) és Visnyeszéplak.

- 3 A hazai ökofalu-színtéren igen változatos vallásosság-típusok találhatóak, amelyek részletes bemutatására itt nincs mód, ezt megtettem egy korábbi tanulmányomban, lásd Farkas (2012b).
- 4 Ez a gondolkodás természetesen nemcsak a vaisnavizmus, hanem más vallások jellemzője is, így például a kereszténységé. Ehhez lásd a Lynn White-féle vitát, Lányi-Jávor (2005: 167–218).
- 5 K. dévi dászi, 2011. Az interjúidézetek során a beszélgetőtárs Krisna-tudatos nevének kezdőbetűjét adom meg. A kezdőbetű melletti *dd.* (*dévi dászi*) nőre, a *d.* (*dász*) pedig férfira utal, mindkettő jelentése: szolga. Az évszám az interjú készítésének idejét jelöli.
- 6 A lélekre vonatkozó szövegrészekre én is egy ilyen munkafüzet kérdéssorozatának segítségével találtam rá, ahol a lélek helyére, természetére stb. vonatkozó kérdések mellé, segítséggel, a *Bhagavad-gítá* megfelelő versszakát is feltüntették a feladatsor összeállítói.
- 7 Például: *Bhagavad-gítá*, *Srimad Bhágavatam*, *Caitanya Caritamrta*.
- 8 A Krisna-tudat nemzetközi szervezetét, az ISKCON-t (International Society for Krishna Consciousness) egy indiai guru, A. C. Bhaktivedanta Prabhupada hozta létre 1966-ban New Yorkban. Az ő írásai (önálló könyvek, szentíráskommentárok, levelek stb.) a krisnás kánon fontos részét képezik.
- 9 Értsd: az interjú fő kérdése nem a lélekre irányult, de valahogyan mégis szóba került, mint például a természettel kapcsolatos beszélgetéseinkben.
- 10 Lásd Berger és Luckman (1998); a krisnás reszocializációhoz Farkas (2009a).
- 11 Még akkor is, ha a Krisna-tudat kifejezetten ellenzi az egyéni interpretációkat, azt a sajátos krisnás csoportnyelv egyik terminusával, a rosszálló *spekuláció* szóval illeti (lásd például: „De ezt már csak én spekulálok össze.”). Primiano (1995: 44), idézi Hesz (2012: 88).
- 12 Hesz (2012: 89).
- 13 A *filozófia* szó a krisnás nyelvzetben sajátos többletjelentéssel bír: jelenti a vallásos tanításokat, világnézetet és gondolkodásmódot is.
- 14 A. d. 2012.
- 15 P. d. 2012.
- 16 „Az élőlények tehát a Legfelsőbb Úr parányi szerves részei, ezért csöppnyi mennyiségben rendelkeznek a tulajdonságaival is, s ezek közül az egyik a függetlenség. Minden élőlény egyéni lélek, személyes egyénisége és parányi függetlensége van. Ha visszaél függetlenségével, feltételekhez kötött létbe jut, ha helyesen alkalmazza, örökre felszabadul. [...] Ha felszabadul a test rabságából, akkor visszanyeri az eredeti lelki testét, és a lelki világ egyik bolygóján a Legfelsőbb Személy társaságát fogja élvezni.” *Bhagavad-gítá* (15.7) magyarázata, Prabhupada (1989: 722–723).
- 17 A Felsőlélek határozottan különbözik a dzsívától: Krisna képviselője az élőlényben, az Ő személyének kiterjedése. „A dzsíva egy sajátos test cselekedeteinek élvezője, de a Felsőlélek nem osztozik a testi tettek élvezetében. [...] hanem mint tanú, felülvizsgáló, engedélyező és legfelsőbb élvező van jelen a testben.” A *Bhagavad-gítá* (13.23. vers)

magyarázata, Prabhupada (1989: 657–658.). Az egyéni lélek hatása az egész testre kiterjed, abban tudatként nyilvánul meg. Az egyéni lélek egy testben testesül meg, a tudatot az élőlény ennek a testnek a határain belül érzékeli. A Felsőlélek ezzel szemben mindenben ott van, éppen ezért mindenről tudatos: *Bhagavad-gítá* (13.34. vers), Prabhupada (1989: 668); Tóth-Soma (1997: 139–143).

18 P. d. 2012.

19 Három kötőerő (*gúna*) létezik: a jóság vagy tisztaság (*szattva*), a szenvedély (*radzsasz*) és a tudatlanság (*tamasz*) kötőereje. A hinduizmus szerint az anyagi világban minden a kötőerők hatása alatt áll, ezek befolyásolják az élőlények testi és mentális működését. Az ember tetteit az határozza meg, hogy a három kötőerő közül melyik jellemző rá leginkább. Ha az egyén ezt felismeri, akkor képes lesz úgy élni, hogy az a lelki fejlődését segítse.

20 P. d. 2012.

21 Tóth-Soma (1997: 145).

22 A durva- és finom-fizikai test felépítéséről részletesebben lásd például *Bhagavad-gítá* (3.27) és (13.6–7) versei, illetve Prabhupada versmagyarázatai: Prabhupada (1989: 207; 637–638).

23 Erről lásd *Bhagavad-gítá* (3.42); Prabhupada (1989: 223–224).

24 P. d. 2012.

25 A. d. 2012.

26 P. d. 2012.

27 A. d. 2012.

28 P. d. 2012.

29 Sz. dd. 2012.

30 A. d. 2012.

31 A. d. 2012.

32 A. d. 2012.

33 K. dd. 2011.

34 K. dd. 2011.

35 P. d. 2012.

36 K. dd. 2011.

37 A. d. 2012.

38 A kutatás egyik eredményét lásd Farkas (2012a).

39 Ab. d. 2011.

40 K. dd. 2011.

41 Erről részletesebben lásd Farkas (2009b).

42 A. d. 2012.

43 K. dd. 2011.

44 Ab. d. 2011.

45 A. d. 2012.

46 Lásd Farkas (2009a).

47 A. d. 2012.

48 Mások szerint kívánságteljesítő fák vannak ugyan Krisna-völgyben, de nem láthatók, tehát nem azonosak az általunk látott fákkal.

49 A. d. 2012.

50 Erre Krisna-völgy belső neve, az *Új Vradzsza-dhám* név is utal: *Vradzsza* 'Vrindávan és környéke', *dhám* 'szent hely'.

- 51 K. dd. 2011.
 52 A. d. 2012.
 53 P. d. 2012.
 54 Gauranga (é. n.: 115).
 55 P. d. 2012.
 56 Ehhez lásd Farkas (2001).
 57 P. d. 2012.
 58 Gyakori az is, hogy az oltárról levett kisebb virágfüzért vagy virágszirmokat a vendégeknek adják; ez egyfelől a vendég megajándékozásának gesztusa, másrészt a tisztító potenciál kiterjesztése.

Bibliográfia

- BERGER, Peter–LUCKMANN, Thomas 1998: *A valóság társadalmi felépítése*. Budapest: József Attila Műhely.
- BORSOS Béla 2007: *Az ökofalu koncepciója és helye a fenntartható település- és Vidékfejlesztésben*. (PhD értekezés.) Pécs: PTE Természettudományi Kar, Földtudományok Doktori Iskola.
- FARKAS Judit 2001: „Visszaenni magunkat Istenhez.” A táplálkozás mint áldozat a Krisna-tudatban. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció*. Budapest: Janus–Osiris, 103–136.
- 2009a: „Arádsuna dilemmája.” *Reszocializáció és legitímáció egy magyar Krisna-hitű közösségben*. Budapest: L’Harmattan.
- 2009b: „Krisna egyik kertje.” Hit-orientált életmód és környezet-átalakítás Somogyvámoson. In Andrásfalvy Bertalan–Vargyas Gábor (szerk.): *Antropogén ökológiai változások a Kárpát-medencében*. Budapest: L’Harmattan, 331–346.
- 2012a: „Végállomás, nem megy tovább”. Krisna-völgy jelentései, értelmezési alternatívái. In Landgraf Ildikó–Nagy Zoltán (szerk.): *Az elkerülhetetlen. Tanulmánykötet a 60 éves Vargyas Gábor tiszteletére*. Budapest: L’Harmattan, 555–577.
- 2012b: „Mindenek anyját énekelem, Gaiát, a szilárdat.” Vallás, hit és spiritualitás a magyar ökofalvakban. In Barna Gábor–Povedák Kinga (szerk.): *Vallás, közösség, identitás*. Szeged: k. n., 279–293.
- GAURANGA, Dása (szerk.) é. n.: *Vaisnava etikett*. (Bhaktivedanta Hittudományi Főiskola jegyzete.)
- HÉSZ Ágnes 2012: *Élők, holtak és adósságok. A halottak a hidegségi társadalomban*. Budapest: L’Harmattan.
- LÁNYI András–JÁVOR Benedek (szerk.) 2005: *Környezet és etika*. Budapest: L’Harmattan.
- PRABHUPADA A. C. Bhaktivedanta Swami 1989: *Az eredeti Bhagavad gítá*. H. n.: The Bhaktivedanta Book Trust.
- PRIMIANO, Leonard Norman 1995: Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore* 54, 37–56.
- TÓTH-SOMA László 1997: *Veda-rahasya. Bevezetés a hinduizmus vallásfilozófiájába*. Szeged: Bába és Társa.

„...testben, lélekben tisztán...”

A test(részek) kontingenciái és értékállapotaik Füst Milán költői nyelvében

1.

A Füst Milán-i költői nyelv számos helyen használja a *lélek* és a *szellem* szavakat, illetve szinonimáikat. Ezeket (monografikusan) bemutattam¹ föltárva a költői világban betöltött szerepüket. Az emberi test élettanilag is, jelképesen is fontos része a szív. A *szív* főnév Füst Milán költői nyelvében – a versek számához képest – meglehetősen nagy számban (131 adata van mintegy 160 versben) és sok jelentésben fordul elő.² Az e testrészt jelentő szó a *lélekkel* együtt fontos része a költő képalkotási rendszerének, a lírájában ábrázolt tárgyiasságok megjelenítésének,³ amely megjelenítés(ek) a költői világ értékállapotait (is) közli(k) az olvasóval.

A Füst Milán-i líra mintegy 160 versből áll, ezeknek egy részét többször átírta, némelyik csupán naplóból⁴ ismeretes. Némileg meglepő az emberi testet és testrészeket jelentő szavak viszonylag nagy száma, és még inkább méltó a figyelemre, hogy e szavak szemantikai mezeje csaknem lefedi a testet mint olyat: *agy, ágyék, ajak, áll* (fn), *állkapocs, arc, bőr, csont, fül, fej, fog, füls, has, homlok, kéz, láb, lábujjhegy, mell* ('mellkas', 'emlő'), *nyak, nyelv, száj, szív* (fn), *szem, talp, test, tüdő, törzs, ujj, váll, velő*. – Egyszer meghatározhatatlan jelentésű körülírásban is fordul elő testrész: „S amíg sok rémeset hadart [a démon], mit rég tudok, | Oly testrészét mutatta, mely már ki sem mondható [...]”⁵ A testrésznevek (továbbá a rokonságnevek, a színnevek, a csillagnevek stb.) a Jost Triertől származó mezőelmélet kedvelt vizsgálati anyaga, Trier⁶ szerint a fogalmi mező révén van a szavaknak jelentésük, amelyet a kölcsönös összefüggés eredményez. Azonban a testrésznevek elnevezési rendje tág teret enged a szubjektív mérlegelésre a testrészek (a színek) egymással való érintkezése folytán.⁷ A szavak mezőösszefüggése a fogalmi szféra kapcsolataira terjed(het) ki, pl. *asztal – szék; ágy – bútor*.⁸ A Füst Milán-i lírában ábrázolt objektív tárgyiasságok halmazában mindenesetre az emberi test egészének és részeinek megnevezése nagy jelentésmezejű, ami nyilván a fogalmi szférába tartozó szó-

kincs használatának következménye, ugyanis a testhez vagy testrészekhez a társadalmi tudat bizonyos tulajdonságokat kapcsol; ezektől a költő vagy nem független, vagy nem is képes az lenni, esetleg kihasználja a számára szükséges ilyen lehetőségeket. Mennyiségi viszonyokra itt nem térhetek ki, jóllehet a *szív* főnév gyakoriságával szemben például a *velő* egy előfordulása;⁹ ezek a viszonyok ugyan befolyásol(hat)ják a következtetéseket, hiszen a *szív* főnév kontingenciái nagyon megnövel(het)ik az együttes előfordulások jellemzőit. A dolgozatomban bemutatandó eseteire vonatkozó megfigyelési adatok alapján bizonyos megbízhatósággal következtetni lehet a költő nyelvhasználatának általánosságára matematikai statisztika nélkül is.¹⁰ A véletlenszerű ismétlődések bizonyos mennyiség után stíluselemnek, stílmának tarthatók a sztochasztikus stíluselmélet alapján.¹¹ A jelen dolgozatban tárgyalt szavak előfordulásait nem mennyiségük jelzi, hanem éppenséggel kontingenciáik.

A következőkben – az említett értékállapotnak újabb vizsgálati lehetősége gyanánt – a Füst Milán-i költői nyelvben szereplő, az emberi testet, illetve egyes részeit jelentő szavak közül most csupán néhányat földolgozva kísérelem megmutatni, hogy milyen szellemi és lelkiállapotok, jellemzők (attribútumok) jelennek meg a testtel (testrészekkel) kapcsolatban, és ezek milyen, nyelvi megformálás nélküli (implicit) információkat tartalmaznak. A vizsgálat módszere a tartomelemzéssel rokon.¹² A testet vagy testrészt jelentő szavakhoz tartozó kontingenciák végül ÉRTEKES és ÉRTEKTELEN csoportokba helyezhetők el, ezáltal megmutatkoz(hat)ik a költőnek a testről mint az ember fizikai entitásáról való fölfogásának alaptulajdonsága.

2.1.

A *test* főnév előfordulásának adatai a megfelelő Értelmező szótárbeli (a továbbiakban: ÉrtSz.) jelentésleírásokhoz kapcsolható jelentésekkel – a szótár 1., 2. és 4. jelentésleírása szerint – három csoportba oszthatók. A költői szövegben { }-ben lévő és a *test*tel kapcsolatos együtt-előfordulások (kontingenciák) nem szóelőfordulásként, hanem fogalomként értendők.

1. Vmely élőlénynek, főleg az embernek a szervezete, a maga anyagi mivoltában, külső fizikai formájában. ||a. Ugyanez a fej kivételével <a fejjel, ill. az arccal szembeállítva> ||b. (*nép*) <Emberi, ritkábban állati> holttest.

Ó Uram, engem bánthanak – – –
Csendes vagyok, félek, kis helyre, sarokba meghúzódok
És utánam jönnek, üszkösbottal szurkálnak szörnyű módon,
{Fázékony} *testemmel* jeges vízbe rántanak – – –¹³

Ó játékos ujjaid, ó finom szíved: picinyke serleg,
 Ó lány ágyékod s langyos, édes, leglágább hasad,
 Ó fénylő fogad: lány, olvadó száj csiszolt, édes műszere.
 S finom ereid: kék, {felejthetetlen hímzés} {drága} *testeden*,
 S ó finom belső szerveidnek egész ékes bársony-tokja te!¹⁴

[...] Hogy síma, szép kabáton s bőrömön és lány fehérműben
 Megfürdő {síkos} *testemen* nem lesz majd földi pornak
 Semmi, semmi csúf nyoma.¹⁵

Múljon a szerelem emléke, palotái, ahol élt és cipruságé[,]
 S vegye át {gyengéd} *testét*, elbágyadt szívét az alvó végtelen!
 Lelke zengve változzék meg, *olvadjon* [F. M. kiemelése] a fénybe [...] ¹⁶

Ó kettős szépség: {élet} és {halál}: – egy *testben* férfi-nő, – egymással várandósok
 [...] ¹⁷

S lásd, – énekelni szeretne... feledvén {henye} *testét*,
 Nyújtózva rongy *testtel* a végtelen semmi felé.¹⁸

S lásd, – énekelni szeretne... feledvén [a kis álló-csillagocska] *henye testét*,
 Nyújtózva {rongy} *testtel* a végtelen semmi felé.¹⁹

Ó játékos ujjaid, ó finom szíved képzeletem könnyű serlege,
 Ó lány ágyékod, álmatag vidék! és kies-ékes, leglágább hasad,
 Ó fénylő fogaidnak fényes bujdosása lány és olvadó száj rejtekén
 És ereidnek kék futása *tested* {habfehér terén}
 S ó kényes, finom titkaidnak egész {ékes bársonytokja} te!²⁰

2. Az emberi szervezet élettani folyamatainak összessége «a lelki jelenségekkel szemben». *Egy ~, egy lélek* [...]

Sugárzó értelmes szem, {beteg} a *test*, ép a lélek,
 amit a természet befejezett, az nem fájdalmas!²¹

Ó mikor lesz, hogy kezemben tiszta könyv
 S *testben*, lélekben {tisztán}, miként a gyűrű,
 Kilépek majd a napsütötte útra én [...] ²²

4. (*Fiz*) A tér bizonyos részét betöltő anyaga, ill. anyagok tömege, halmazállapotra való tekintet nélkül.

...Hallgass reám kemény magyar! – kívánom e mag elültetését s természetek behordását,

Semmi más! – S majd úgy mentek fel akkor célotok felé a túlsó oldalon...

Hol süt a nap: ...feltűnik majd a nap {aranyos} *teste*...

Azt akarom, hogy ez így legyen.²³

Az adatok csoportosítási lehetősége (klaszterezése) az attribútumok együttes előfordulásai alapján az alábbi.

Az ÉrtSz. 1. jelentéshez tartozó *test* főnév előfordulásainak konkordanciái a 'test' attribútumaival, illetve ezek levezetésével:

1. i. {Fázékony} *test*[*em-mel* – Sg1] ÉRTÉKTELENSÉG
1. ii. {gyengéd} *tes*[*té-t* – Sg2] [GYENGÉDSÉG ≈] ÉRTÉK
1. iii. *test*[*em* – Sg1] {haragos és ... Romboló erőknek} [HALÁL ≈] ÉRTÉKTELENSÉG
1. iiiii. {síkos} *test*[*em-en* – Sg1] [*síkos* 'sima; nem szennyes' →] [TISZTASÁG ≈] ÉRTÉK
1. v. *test*[*em-en* – Sg1] {földi pornak} [SZENNY≈] ÉRTÉKTELENSÉG
1. vi. *test*[*-ed* – Sg2] {habfehér terén} [TISZTASÁG ≈] ÉRTÉK
1. vii. {felejthetetlen hímzés} *test*[*-ed-en* – Sg2] ÉRTÉK
1. viii. {felejthetetlen hímzés} {drága} *test*[*-ed-en* – Sg2] ÉRTÉK
1. viiiiii. **test*[*-ed* Sg2] {ékes bársonytokja} [bársonytok →] ÉRTÉK
1. x. {henye} *test*[*é-t* Sg3] ÉRTÉKTELENSÉG
1. xi. {rongy} *test*[*-tel* Sg3] ÉRTÉKTELENSÉG
1. xii. {élet} *test*[*ben* – ∅ ~ általános] [ÉLET≈] ÉRTÉK
1. xiii. {halál} *test*[*ben* – ∅ ~ általános] [HALÁL≈] ÉRTÉKTELENSÉG

A szövegmetsetben személyhez kapcsolódó vagy köthető *test* (ÉrtSz. 1.) szavak attribútumai az ÉRTÉK és az ÉRTÉKTELENSÉG főcsoportjába osztott rendje:

1. i.	Sg1	ÉRTÉKTELENSÉG
1. iii.		ÉRTÉKTELENSÉG
1. iiiii.		ÉRTÉK
1. v.		ÉRTÉKTELENSÉG
1. ii.	Sg2	ÉRTÉK
1. vi.		ÉRTÉK
1. vii.		ÉRTÉK
1. viii.		ÉRTÉK
1. viiiiii.		ÉRTÉK
1. x.	Sg3	ÉRTÉKTELENSÉG
1. xi.		ÉRTÉKTELENSÉG

A beszélő személyhez, a lírai énhez kapcsolódáshoz képest a második személlyel kapcsolatosan több az ÉRTÉK, de a személyhez nem kapcsolódó vagy nem köthető *test* (ÉrtSz. 1.) szavak attribútumainak az érték és az értéktelenség főcsoportjába osztott rendje nem mutat különbséget:

1. xii. ÉRTÉK
1. xiii. ÉRTÉKTELENSÉG

A *test* (ÉrtSz. 1.) összes előfordulásához kapcsolva az attribútumokat megmutatkozott tehát, hogy az ÉRTÉK kontingenciák és az ÉRTÉKTELENSÉG-együttjárók száma alig különböző, 7:6 az arányuk, tehát nincs számottevő értékkülönbség. Ugyanez látszik az érték kategóriákat az előfordulási helyekhez rendelve (4:3):

- | | | |
|----------|---|---------------|
| 1. vii. | } | ÉRTÉK |
| 1. x. | | |
| 1. viii | | |
| 1. i. | } | ÉRTÉKTELENSÉG |
| 1. x. | | |
| 1. xi. | | |
| 1. iii. | } | ÉRTÉKTELENSÉG |
| 1. xiii. | | |
| 1. xii. | } | ÉRTÉK |
| 1. iii. | | ÉRTÉK |
| 1. vi. | | |
| 1. v. | | ÉRTÉKTELENSÉG |
| 1. ii. | | ÉRTÉK |

Az ÉrtSz. 2. jelentéshez tartozó *test* főnév előfordulásainak konkordanciái a 'test' attribútumaival:

2. i. <i>test</i> [<i>ben</i> – Sg1] {tisztán}	TISZTASÁG
2. ii. { <i>beteg</i> } <i>test</i> [∅ ~ általános]	ÉRTÉKTELENSÉG

A *test* (ÉrtSz. 2.) összes előfordulásához kapcsolva az attribútumokat megmutatkozik, hogy az ÉRTÉK- és az ÉRTÉKTELENSÉG-kategóriák száma nem különbözik, 1:1 az arányuk. Ugyancsak ez a viszony a személyhez való kötetlenség (∅) tekintetében is:

∅	2. i.	ÉRTÉK
∅	2. ii.	ÉRTÉKTELENSÉG

Az ÉrtSz. 4. jelentéshez tartozó *adat* – {*aranyos*} *test*[-*e* – Sg3] [‘aranyszínű’ →] ÉRTÉKES – csupán a teljesség miatt említendő, minthogy a szövegmetaszet *test* szava jelentése miatt nem tartozhat a vizsgálathoz. – Ugyancsak megjegyzendő, hogy Füst Milán költői nyelvében a *test* főnév hat származéka – *holttest*, *testrész* (2×), *testi* (2×), *testetlen* – terjedelmi korlát és a vizsgálat egyszerűsítése miatt kimarad.

A *test* főnév és az általa jelölt entitás végeredményben a mindenkori szöveghelyzettől, a témától, a tárgykörtől függve hordoz vagy nem hordoz értéket, lásd *A nő di(~ i)csérete* című vers szövegmetaszeteit. A *test* mint olyan nagy megterheltségű szimbólum,²⁴ ennek következményeit a szöveghelyek elemzése tárhatja föl.

2.2.

A *nyak* főnév jelentésleírása az ÉrtSz.-ban: „1. Az emberi v. az állati testnek a fejet a törzzsel összekötő része.” A költő lírájában előforduló *adat*ok a kontingenciák megjelölésével az alábbiak:

i. S [[csattogva] fénylő], {szép} *nyaka* mellett: ők
Súgják meg titkom [...]²⁵

ii. Nagyot ugrani! Az élet árja
Habjai tornyosulván, elragad.
Szóltál és {[nagyot] kortyantott} *nyakad*
S megdőlt szőke fejed, mint az anyaölből [...]²⁶

iii. Hajladoztam, mint szélben a fák,
{Nyújtottam} *nyakamat*, mint a {strucc-madár}, – sovány nyakam...
S nem tudtam, hová legyek a vágtyól és a fájdalomtól.²⁷

iii. Hajladoztam, mint szélben a fák,
Nyújtottam nyakamat, mint a strucc-madár, – {sovány} *nyakam...*
S nem tudtam, hová legyek a vágtyól és a fájdalomtól.²⁸

v. Hej, veszélyes még az idő s a {lánykáknak} pajkos
Szél hulláma mossa {csiklándó} *nyakát!*...²⁹

vi. S egyszerre dobni a dárdát s úgy, hogy a {szörny} *nyaka*-{húsán} rengve megálljon...³⁰

Az emberre vonatkozatható attribútumok csoporteloszlása az állatra (vi.) vonatkozó *nyak* adatával:

i. a Sg3	{fénylő}, szép <i>nyaka</i>	[SZÉPSÉG ≈] ÉRTÉK
i. b Sg3	{szép} <i>nyaka</i>	[SZÉPSÉG ≈] ÉRTÉK
ii. Sg2	{kortyantott} <i>nyakad</i>	ÉRTÉKTELENSÉG
iii. Sg1	{Nyújtottam} <i>nyakamat</i> , mint a {strucc-madár}	ÉRTÉK
iiii. Sg1	{sovány} <i>nyakam...</i>	[GYENGE ≈] ÉRTÉKTELENSÉG
v. Pl3	{lánykáknak}{csiklándó} <i>nyakát</i>	[KELLEMESSÉG ≈] ÉRTÉK
vi. Sg3	{szörny} <i>nyaka</i> -{húsán}	[ZSÁKMÁNYÁLLAT ≈] ÉRTÉK

Megjegyzendő: a *kortyantott* (~ *kortyintott*) *nyakad* szerkezet ÉRTÉKTELENSÉG besorolását az indokolja, hogy, amint az a ii. számú szövegmetsetből is kitűnik, az öngyilkossághoz tartozik a kortyantás. – A iii. szövegmetset mutatja, hogy a fák hajladoznak a szélben, ám a struccmadárhoz hasonlóan viselkedő költői én (képletesen értve) nem hajol meg a külső erők hatására.

A minőség összesített rendje a *nyak* szó kontingenciái alapján a vi. szövegmetset állatra vonatkozó *nyak* testrészt is föltüntetve:

i.	Sg3	ÉRTÉK
i.	Sg3	ÉRTÉK
ii.	Sg2	ÉRTÉKTELENSÉG
iii.	Sg1	ÉRTÉK
iiii.	Sg1	ÉRTÉKTELENSÉG
v.	Pl3	ÉRTÉK
[vi.	Sg3	ÉRTÉK]

Az összes, személyhez kapcsolódó *nyak* előfordulás mellett az ÉRTÉK és az ÉRTÉKTELENSÉG kontingenciák aránya 4:2.

i.	}	ÉRTÉK
iii.		
v.		
ii.	}	ÉRTÉKTELENSÉG
iiii.		

Az értékállapotok eloszlása azt mutatja, hogy a költő a szokásos társításokkal él az általánosnak tartható tárgyköröknél (*csiklándó ~ szép ~ sovány nyak*), esetleg egzotikus tárgyi kapcsolattal (*strucc*).

2.3.

A *kéz* főnév jelentéseit az ÉrtSz. szócikke nyolc jelentéscsoportba osztja, amelyekhez nem kevés mellékjelentés és sok állandósult szókapcsolat is tartozik.³¹ Az 1. jelentés leírása: „Az ember két felső végtagjának, ill. ezek vmelyikének a csuklótól az ujjak hegyéig terjedő, fogásra alakult része, gyak. a karokkal együtt.” A 2. jelentés metonimikus: „(rends. tbsz.-ban) (*átv*) a munkát végző, dolgozó v. ált. a cselekvő személy.” Ez a szótár által is jelzett, átvitt értelmű használat a költő nyelvében gyakorta megvan, ezért és a vizsgálat egyszerűsítése céljából nem érdemes a konkordanciákat jelentéscsoportokra osztani. Az együtt-előfordulások értékviszonyai voltaképp függetlenek a testrész → ember névcserétől. A kézhez mint olyanhoz számos szimbólum kapcsolódik.³²

A grammatikai személyhez nem kapcsolódó *kéz* főnevek adatai:

i. Hagyjatok meghalni engem,
Nem hallottátok esdeklő szavam,
nem fogtátok meg a fuldokló kezét
Ő {nem} vettétek *kézbe* {[haldokló szívem]}³³

ii. S megdőlt szőke fejed, mint az anyaölbén,
Oly {lágyan} {simogatták} láthatatlan *kezek*.³⁴

iii. Tátong az úr eléd s az óra már közel...
S ó mégse sírj, – kitért két karja fénylik:
Anyád az ott, ki végre átölel...

Mert maga ő az örök éjfél mélye...
Mert maga ő az örök feketeség...
{Borító} *kéz!*...³⁵

iii. Hisz még annyi se voltam, – gyenge gyertyafény csak az arca előtt, pislákoló
lángomat a fuvalomtól

Egy {finom} *kéz* {óvta}... s már végem is van, nemsokára elmulok [...] –³⁶

v. [...] akik itt maradtak, élnek még, kik megküzdtek a vad lovakkal,
S most aléltan elhevernek s {női} *kéz*, vagy suttogás nem édesíti fáradt álmaik.³⁷

vi. Hogy nincs mit félniök, mert {dúrva} *kezek* közt is lágy maradtam.³⁸

vii. Ó én völgyem, hegyem,
S ó én szép, barna feleségem,
S ó {lágy} {légi} *kéz*, mely {végigsimítottad} homlokomat [...] –³⁹

viii. [...] konok nagyságokat térdre kényszerít
És úgy {vezeti} *kézen* őket aztán, mint a {gyermeket}.⁴⁰

ix. S ha majd felérünk, ott Teréz
Majd {megpihenünk}, meglásd, *kézbe'* {kéz}...⁴¹

x. S ha majd felérünk, ott Teréz
Majd megpihenünk, meglásd, {kézbe'} *kéz*...⁴²

xi. [...] {Gyengéd} *kezek* nem építik újra
A képzelet bedőlt kastélyait.⁴³

xii. [...] élte ajtaját
egy síri szép [ti. nő],
egy {síri} *kéz* bezárta mindörökre...⁴⁴

xiii. Kinyújtod a két kezed.
Láthatatlan *kéz* {vezet}.
De segíts inkább a kéznek, amely megmarkolja szived s mosolyogva
Csókold meg inkább.⁴⁵

xiiii. Kinyújtod a két kezed.
Láthatatlan *kéz* {vezet}.
De segíts inkább a *kéznek*, amely {megmarkolja} szived s mosolyogva
Csókold meg inkább.⁴⁶

xv. Láttad a *kezet*?
Ő az – ő!... – Milyen hiú!
És engem is {eltemet}!⁴⁷

xvi. Ott állsz majd sapkásan s megpofozva az {isteni} *kéztől*...⁴⁸

xvii. – úgy megrázom e világ alapjait akkor...

Hogy nincs {az a *kéz* [= ti. 'ügyes kéz']}, amely összerakja megint ezernyi dirib-darabokból!⁴⁹

xviii. – Mi megszülettünk s sorsunk titkát

Elfödé valaki {könnyű} *kézze*l.⁵⁰

xix. [...] Mint a göndörfürtű kis fiúcska hajdan,

Kit az {anyja} asszony*kézze*l {símogatni} kezd el...⁵¹

xx. S hogy ez érdes világon símán és szabály szerint

{Nem engedelmes} ember*kéznek* titkos őserő: rég jól tudom.⁵²

NB. A xiii. és a xx. szövegmetset összetett szóban tartalmazza a *kéz* főnevet, ennek azonban az értékvizsgálat szempontjából nincs jelentősége. – Ugyanakkor a *kézmozdulat* főnév (vö. ÉrtSz.) nem vonandó vizsgálatba: „Dühvel, ordítva rázza az öklét, hogy visszhangzik a vidék s furcsa *kézmozdulatokkal* őrzöngve hazudoz [...]”⁵³

A kontingenciák és értékállapotuk:

i.	{nem} vették <i>kézbe</i> {[haldokló szívem]}	ÉRTÉKTELENSÉG
ii.	{lágyan} {simogatták} <i>kezek</i>	ÉRTÉK
iii.	{Borító} <i>kéz</i>	ÉRTÉK
iiii.	{finom} <i>kéz</i> {óvta}	ÉRTÉK
v.	{női} <i>kéz</i> { *édesít }	ÉRTÉK
vi.	{dúrva} <i>kezek</i>	ÉRTÉKTELENSÉG
vii.	{lágy} {légi} <i>kéz</i> , mely {végigsimítottad}	ÉRTÉK
viii.	{vezeti} <i>kézen</i> , mint a {gyermeket}	ÉRTÉK
viiii.	<i>kézbe</i> ' { <i>kéz</i> }	ÉRTÉK
x.	{ <i>kézbe</i> '} <i>kéz</i>	ÉRTÉK
xi.	{Gyengéd} <i>kezek</i>	ÉRTÉK
xii.	{síri} <i>kéz</i>	ÉRTÉKTELENSÉG
xiii.	<i>kéz</i> {vezet}	ÉRTÉK
xiiii.	<i>kéznek</i> , amely {megmarkolja szived}	ÉRTÉK
xv.	{eltemet} *a <i>kéz</i>	ÉRTÉKTELENSÉG
xvi.	{isteni} <i>kéztől</i>	ÉRTÉK
xvii.	{az a [= ti. 'ügyes']} <i>kéz</i>	ÉRTÉK
xviii.	{könnyű} <i>kézze</i> l	ÉRTÉK
xviiii.	{anyja} asszony <i>kézze</i> l {símogatni} kezd el	ÉRTÉK
xx.	{Nem engedelmes} ember <i>kéznek</i>	ÉRTÉKTELENSÉG

Az ÉRTÉK 15:5 arányú többsége a kéz általános szimbolikájának (hatalom, igazságszótás, védelem stb.⁵⁴) következménye, jószerével csupán a *síri kéz* tartható egyedi felépítésűnek.

A költői énhez kapcsolódó (egyes számú birtokos személyragos = PxSg1) *kéz* adatok és kontingenciáik:

i. PxSg1 Lám {szorgalmas} *kezem* dúsan munkálta meg a barna föld ölet [...] ⁵⁵

ii. PxSg1 Ó mikor lesz, hogy *kezemben* {tisztá} könyv [...] ⁵⁶

iii. PxSg1 [...] Elhagyom barátaimat, szerelmesem is s egy *igaz* [F. M. kiemelése] könyvvel a *kezemben* [...] ⁵⁷

iiii. PxSg1 Lenni elhagyottan s olyan egyedül:
Hogyha {hideg} *kezemet* véletlen' megfogom
Megborzongok [...] ⁵⁸

v. PxSg1 *Kezemet* a {szívedre} tettem és azt mondtam neked: fiam, szegény vagyok! ⁵⁹

vi. PxSg1 Ó mikor lesz, hogy *kezemben* tiszta könyv [...] ⁶⁰

vii. PxSg1 Én más leheletét utálom s {[gyakorta] mosom} *kezeim* – – ⁶¹

viii. PxSg1 Elhagyom barátaimat, szerelmem is s *kezembe* véve {igaz} könyvedet
A nagy magánynak áldozom az életem! ⁶²

viii. PxSg1 S hol a kín és hol az áldás, amelyet most hiába keresek eszelős utaimon, {görbe bottal} a *kezemben* ⁶³

x. PxSg1 És a lázadó {sirás} amelyben ön*kezemmel*,
– Mint egykor ama híres szenvedő, –
Szegény szemem kitépni úgy akartam [...] ⁶⁴

xi. PxSg1 Vagy azt hiszitek talán, hogy fehér lepelben s {fuvolóval} a *kezemben* haladok majd át álmaidokon. ⁶⁵

A költői énhez kapcsolódó, egyes számú birtokos személyragos (PxSg1) kéz adatok és kontingenciáik:

i. PxSg1	{szorgalmas} <i>kez[em]</i>	[SZORGALOM ≈] ÉRTÉK
ii. PxSg1	<i>kez[em-ben]</i> {tisztá} könyv	[TISZTASÁG ≈] ÉRTÉK
iii. PxSg1	<i>igaz</i> könyvvel a <i>kez[em-ben]</i>	[IGAZ ≈] ÉRTÉK
iiii. PxSg1	{hideg} <i>kez[emet]</i> megfogom Megborzongok	[FÉLELEM ≈] ÉRTÉKTELENSÉG
v. PxSg1	<i>Kez[emet]</i> a {szívedre} tettem	[ŐSZINTESÉG ≈] ÉRTÉK
vi. PxSg1	<i>kez[emben]</i> {tisztá} könyv	[TISZTASÁG ≈] ÉRTÉK
vii. PxSg1	{[gyakorta] mosom} <i>kez[eim]</i>	[TISZTASÁG ≈] ÉRTÉK
viii. PxSg1	<i>kez[embe]</i> véve {igaz} könyvedet	[IGAZ ≈] ÉRTÉK
viiii. PxSg1	{görbe bottal} a <i>kez[emben]</i>	[ROSSZ ≈] ÉRTÉKTELENSÉG
x. PxSg1	{lázadó} {sirás} amelyben <i>önkez[em-mel]</i>	[ROSSZ LELKIÁLLAPOT ≈] ÉRTÉKTELENSÉG
xi. PxSg1	{fuvolával} a <i>kez[emben]</i>	ÉRTÉK

NB Az i. és a vi. adatok az 1910-ben megjelent vers 1934. évi változatában azonosak. – Az v.-ben állandósult szókapcsolat a teljes kontingencia: „szívére teszi a kezét: «rends. esküje, vallomása, szava őszinteségének bizonyításául»”.⁶⁶

A kétféle érték aránya 8:3, a költői én (átvitt értelemben) legtöbbször értéket vesz kézbe.

i.	PxSg1	}	ÉRTÉK		
ii.	PxSg1				
iii.	PxSg1				
iiii.	PxSg1				
v.	PxSg1				
vi.	PxSg1				
vii.	PxSg1				
viii.	PxSg1				
xi.	PxSg1				
viiii.	PxSg1			}	ÉRTÉKTELENSÉG
x.	Sg1				

Második személyhez kapcsolódó (egyes számú birtokos személyragos = PxSg2) kéz adatok és kontingenciáik:

i. PxSg2 Minden él, csak én, csak én

Várom a sötétben {vezető} {jó} *Kezed*⁶⁷

ii. PxSg2 S úgy {vezetne} *kezeden*, remegő {szeretettel}: vendégeként vissza magához,

Mint legdrágább látogatói: a téveteg szellemeket.⁶⁸

iii. PxSg2 Úgy tartod két *kezeden* fejed, mint a {részek}... a halál részességét nem bírod?⁶⁹

iiii. PxSg2 [...] az nem lehet, hogy csakis sírni, átkozódni

S két *kezed* {tördelni} vagy az ég alatt...⁷⁰

v. PxSg2 S látják-e hogy életet oszt fénylő melege szemeidnek:

Te csak derűsen mosolyogsz s elrévedve osztasz

S két {jó} *kezed* osztva mozog, mint a szorgalmas magvetőé [...] ⁷¹

vi. PxSg2 Látni és mondani: az Isten áldása Terajtd! S kérni:

Ne hagyja ellankadni soha {remekelő} jobb*kezedet*!⁷²

vii. PxSg2 S míg a munkába merültél, {simogassa} ő a gyereked kezével

Az asztalon kinyújtott bal*kezedet*!⁷³

viii. PxSg2 És kiáltanék a mélyből, hogy megismerd szavam!...

S hogy {megismerjem} *kezed* elnehezült szivemen...⁷⁴

viii. PxSg2 Vagy elfeledtél, nem szeretsz s már {jó} *kezed*

Elnehezült szivemre többé nem teszed?⁷⁵

x. PxSg2 ...Mi más valék, mint esengés? Hisz abból {gyúrt} *kezed* [...] ⁷⁶

xi. PxSg2 S a szívem is bucsút int. S akár a multakért, úgy zokog érted,

Máris felmérné, ami neki voltál – s úgy {vezetne} *kezeden*

Remegő szeretettel [...] ⁷⁷

xii. PxSg2 S hogy *kezed* a {szivedre tetted},

Mert titkos mosolyát is észrevetted,

Ne mondd meg senkinek. ⁷⁸

xiii. PxSg2 – S vaj’ emlékszel-e rá?
Hogy álmaidban {átölelte} két *kezed* egy öregember...⁷⁹

xiii. PxSg2 Isten a kincset csak próbakép
Tette {szegény} *kezedbe* [...] ⁸⁰

xv. PxSg2 {Kinyújtod} a két *kezed*.
Láthatatlan kéz vezet.
De segíts inkább a kéznek, amely megmarkolja szived s mosolyogva
Csókold meg inkább.⁸¹

xvi. PxSg2 A te {szent} *kezedbe*... lehajtom fejem...⁸²

xvii. PxSg2 S míg a munkába merültél, {simogassa} ő a {gyereked} *kezével*
Az asztalon kinyújtott balkezedet!⁸³

xviii. PxSg2 [...] {Kicsiny} *kezedbe* se vennél egyet legalább?⁸⁴

Van egy *négykézláb* főnév a költő nyelvhasználatában („*négykézláb* mászik a bortól”,⁸⁵ amely jelentése miatt nem tartozik a vizsgálathoz, ellentétben a költő által egybeírt *jobbkez*, *balkéz* szavakkal.

A második személyhez kapcsolódó *kéz* főnevek kontingenciái és értékállapotuk:

i.	PxSg2	{vezető} {jó} <i>Kezed</i>	ÉRTÉK
ii.	PxSg2	{vezetne} <i>kezeden</i> {szeretettel}	ÉRTÉK
iii.	PxSg2	tartod <i>kezedben</i> fejed, mint a {részegek}	ÉRTÉKTELENSÉG
iiii.	PxSg2	<i>kezed</i> {tördelni}	ÉRTÉKTELENSÉG
v.	PxSg2	{jó} <i>kezed</i>	ÉRTÉK
vi.	PxSg2	{remekelő} <i>jobbkezedet</i> [Sic!]	ÉRTÉK
vii.	PxSg2	{simogassa} bal{ <i>kezedet</i> } [Sic!]	ÉRTÉK
viii.	PxSg2	{megismerjem} <i>kezed</i>	ÉRTÉK
viiii.	PxSg2	{jó} <i>kezed</i>	ÉRTÉK
x.	PxSg2	{gyúrt} ’alkotott’ <i>kezed</i>	ÉRTÉK
xi.	PxSg2	{vezetne} <i>kezeden</i>	ÉRTÉK
xii.	PxSg2	<i>kezed</i> a {szivedre tetted}	ÉRTÉK
xiii.	PxSg2	{átölelte} két <i>kezed</i>	ÉRTÉK
xiiii.	PxSg2	{szegény} <i>kezedbe</i>	ÉRTÉKTELENSÉG
xv.	PxSg2	{Kinyújtod [ti. segítségért]} <i>kezed</i>	ÉRTÉK
xvi.	PxSg2	{szent} <i>kezedbe</i>	ÉRTÉK
xvii.	PxSg2	{simogassa} <i>kezével</i>	ÉRTÉK
xviii.	PxSg2	{Kicsiny} <i>kezedbe</i>	ÉRTÉK

i.	}	ÉRTÉK
ii.		
v.		
vi.		
vii.		
viii.		
viiii.		
x.		
xi.		
xii.		
xiii.		
xv.		
xvi.		
xvii.		
xviii.		
iii.	}	ÉRTÉKTELENSÉG
iiii.		ÉRTÉKTELENSÉG
xiii.		ÉRTÉKTELENSÉG

A második személyhez kapcsolódó *kéz* 15:3 arányban többsége van az ÉRTÉK kontingenciáknak, voltaképp a szokásos kapcsolatok miatt (*jó, kicsi, remekelő, simogató, szent*), amelyek előfordulása természetesnek vehető, minthogy a beszélő általa tisztelt, szeretett személyhez szól. Az ÉRTÉKTELENSÉG megjelenése nem a megszólított személy, minthogy a szövegmű önmegszólító versnek tartható.

Harmadik személyhez kapcsolódó (egyes számú birtokos személyragos = PxSg3) *kéz* adat és kontingenciája, valamint értékállapota:

i. PxSg3 Hagyjatok meghalni engem,
Nem hallottátok esdeklő szavam,
{nem [fogtátok meg]} a {fuldokló} *kezét*
Ő nem vettétek kézbe haldokló szívem⁸⁶

i. PxSg3 {nem [fogtátok meg]} a {fuldokló} *kezét* ÉRTÉKTELENSÉG

A fenti szövegmű narratív értéke szerint voltaképpen a költői énről szól, ám a grammatikai személy Sg3.

A több személyhez kapcsolódó (PxP13) *kéz* főnév:

i. PxP13 Ám egyes könnyű, dajna nők, mint akik mit se hallanának,
Ajkukat megnedvesíték nyelvecskéikkel és úgy néztek körül...
A fürtjeik, akár a felhők, bodrosak s {tevékeny} {kis} *kezük* {remeg}...⁸⁷

Ez az adat a szövegvilágban ellentétes értékű kontingenciájú:

PxP13	{kis} <i>kezük</i> remeg	ÉRTÉK
	{tevékeny} ↔ {remeg}	
PxP13	<i>kezük</i> {remeg}	ÉRTÉKTELENSÉG

2.4.

A *homlok* főnévnek az ÉrtSz.-ban két jelentésleírása illeszthető a költő szóhasználatához, az egyik: „1. (*Bonc*[tan]) A koponyának elülső, a hajzat, a szemöldökök és a halántékok általt határolt része. *Alacsony, boltozatos, magas* ~. ||a. Ennek bőrrel borított külső felülete. *Barázdás, ráncos, sima* ~.” A költői oeuvre-ben előforduló adatok:

1. i. PxSg1 Használd *homlokomat* {zsámolyodúl}, tobzódj a királyi díszben [...] ⁸⁸
1.||a. ii. PxSg2 [...] Jupiternek s kilenc holdjának sem örülnél, ha lejönne a kutadhoz inni?
S {meg se rezzene} {ostorhasított} *homlokod*? ⁸⁹
1. iii. PxSg2 S te mindeközben alszol s *homlokod* köríti {gyenge csillogás}. ⁹⁰
- 1.||a. iiiii. PxSg2 S az út mentén köszöntik őt a fák
S örökre búcsút int az égnek kósza népe,
Körülrepdesvén {sáppadt} *homlokát*... ⁹¹
1. v. PxSg1 [...] S ó {lágý} {légi} kéz, mely {végigsimítottad} *homlokomat* [...] ⁹²
1. vi. PxSg3 [...] – vedd a Libanon
Ős cédrusát, e háromezer éves szűzet, aki türelmes pártájával hajladoz a szélben, – vedd {remekszép koronával} {díszes} *homlokát*... ⁹³
1. vii. PxSg3 Emlékszel-e a régi napra
Szőke {csillag} volt *homlokán* ⁹⁴
1. viii. PxP11 [...] Kétoldalt csurog le *homlokunkról*
A {fény}... a {vér}... ⁹⁵

A másik jelentésleírás: „2. (*átv*[itt értelemben]) Ez a testrész mint bizonyos érzélem kifejezője. *Borús, gondterhelt, nyílt ~.*” Az ehhez tartozó előfordulások:

2. i. PxSg1 Pártfogóm[,] ím szörnyű hálától görnyedten
Hajolok lábaidhoz és kérlek
Törüld {cipőd sarát} {fenkölt} *homlokomhoz*¹⁹⁶
2. ii. PxSg2 Hős, szívem szakad: ki látom {drága} *homlokod* [...] ¹⁹⁷
2. iii. PxSg2 [...] Ó mért borúlt ma el {dicső}, {szép} *homlokod*?¹⁹⁸
2. iiiii. PxSg2 [...] megóva {fénykoszorúdat} {vajszinű} *homlokodnak* övéen
Dédelget tekintetem[,] alvó!¹⁹⁹
2. v. PxSg2 [...] S mint a felhő, amely megüli hegyét, a {borúlat} is oly {nagy} volt *homlokodon*.¹⁰⁰
2. vi. PxSg2 [...] {Bús} gondolataim, akár az őrködők, az őrző csillagok, úgy álljanak majd *homlokod* fölött...¹⁰¹

Az ÉrtSz.-ban 1. és 1.||a. jelentésű *homlok* főnevekhez kapcsolható értékállapotok:

1. i. PxSg1	Használd <i>homlokomat</i> {zámolyodúl}	ÉRTÉKTELENSÉG
1. a. ii. PxSg2	{meg se rezzene} ostorhasított <i>homlokod</i>	ÉRTÉK
1. a. iii. PxSg2	{ostorhasított} <i>homlokod</i>	ÉRTÉKTELENSÉG
1. iiiii. PxSg2	<i>homlokod</i> köríti {gyenge csillogás}.	ÉRTÉK
1. a. v. PxSg3	{sáppadt} <i>homlokát</i>	ÉRTÉKTELENSÉG
1. vi. a PxSg1	{lágý} légi kéz, mely végigsimítottad <i>homlokomat</i>	ÉRTÉK
1. vi. b PxSg1	lágý {légi} kéz, mely végigsimítottad <i>homlokomat</i>	ÉRTÉK
1. vi. g PxSg1	lágý légi kéz, mely {végigsimítottad} <i>homlokomat</i>	ÉRTÉK
1. vii. a PxSg3	vedd {remekszép koronával} díszes <i>homlokát</i>	ÉRTÉK
1. vii. b PxSg3	vedd remekszép koronával {díszes} <i>homlokát</i>	ÉRTÉK
1. viii. PxSg3	{csillag} volt <i>homlokán</i>	ÉRTÉK
1. viiii. a PxP11	<i>homlokunkról</i> A {fény}... a vér	ÉRTÉK
1. viiii. b PxP11	<i>homlokunkról</i> A fény... a {vér}	ÉRTÉKTELENSÉG

Az értékállapotok rendje a *homlok* személyhez kapcsolásával:

1. vi. a PxSg1	}	ÉRTÉK
1. vi. b PxSg1		
1. vi. g PxSg1		
1. a. ii. PxSg2	}	ÉRTÉK
1. iii. PxSg2		ÉRTÉK
1. vii. a PxSg3	}	ÉRTÉK
1. vii. b PxSg3		ÉRTÉK
1. viii. PxSg3		ÉRTÉK
1. i. PxSg1	}	ÉRTÉKTELENSÉG
1. a. iii. PxSg2		
1. a. v. PxSg2		ÉRTÉKTELENSÉG
1. viiii. a PxP11		ÉRTÉK
1. viiii. b PxP11		ÉRTÉKTELENSÉG

Az ÉrtSz. 1. és 1.||a. jelentésű *homlok* értékállapotaiban 9:4 arány van az ÉRTÉK csoportjának javára.

Az ÉrtSz.-ban 2. jelentésű *homlok* főnevekhez kapcsolható értékállapotok, amelyek közül csupán egy szöveghelyen van a költői énhez kapcsolva a szó, a többi, vagyis nyolc adat második személyhez:

2. PxSg1	Töröld {cipőd sarát} fenkölt <i>homlokomhoz</i>	ÉRTÉKTELEN
2. PxSg2	{fenkölt} <i>homlokomhoz</i>	ÉRTÉK
2. PxSg2	{drága} <i>homlokod</i>	ÉRTÉK
2. PxSg2	{dicső}, szép <i>homlokod</i>	ÉRTÉK
2. PxSg2	{szép} <i>homlokod</i>	ÉRTÉK
2. PxSg2	{fénykoszorúdat} vajszinű <i>homlokodnak</i>	ÉRTÉK
2. PxSg2	{vajszinű} <i>homlokodnak</i>	ÉRTÉK
2. PxSg2	{Bús} gondolataim [...] <i>homlokod</i> fölött	ÉRTÉK
2. PxSg2	a {borúlat} is oly {nagy} volt <i>homlokodon</i>	ÉRTÉKTELEN

Az ÉrtSz. 2. jelentésű *homlok* főneve mellett 7 ÉRTÉK kontingencia ellenében 2 ÉRTÉKTELEN van csupán. – Az előző jelentéscsoport adatai szintén az ÉRTÉK-együtt-előfordulások többségét mutatták. Mindkét adathalmazban a szövegtartalom szolgálatában jelennek meg az értékállapotok.

2.5.

A *szív* főnév előfordulásainak (és így kontingenciaviszonyainak) nagy száma e helyen nem taglalható, a bevezető részben említett könyvemből azonban érdemes a (különböző jelentésű) *szív* jelzőit mint kontingenciákat bemutatni.

A szövegkörnyezetben – amelyben a *szív* főnév többnyire metafora vagy metonímia, amely a költő szóképalkotási rendszerének része¹⁰² – értékállapot szerint az ÉRTÉK képviselői: *apró, áradozó, bízó, dalos, ellágyuló, érzékenyke, finom, hű, ifjabb, jó, kipróbált, könnyű* (3×), *lankadó, meleg, régi* (2×), *teli, vágyó*. Az ÉRTÉKTELENSÉG minősítését hordozzák: *ámuldozó, béna, elbágyadt, elfáradt* (3×), *elnehezült, fájó, megtört, néma, nyüves, öreg, remegő, reszkető, sáros, sebes, szenvedő, szomorú, tört* (2×). Figyelemre méltó: a kétféle értékállapot egyenlő számban fordul elő. A *szív* főnév jelzői a lehangoltság, a spleen, illetőleg a mindebből való érzelmi fölszabadulás hordozói. Ez a jelzőhalmaz és más együtt-előfordulások a költői én lelkiállapotát és érzelmekről alkotott nézeteit segítenek megérteni implicit információként. A *szív* főnév mint az értékek hordozója és mint az érzékenység megjelenítője más költőknél is gyakori, így például Ady verseiben,¹⁰³ Juhász Gyula lírájában 597 előfordulása van,¹⁰⁴ Radnótiéban 61.¹⁰⁵

3.

A vizsgálatba vont szóanyag mellett álló kontingenciák ÉRTÉK-re és ÉRTÉKTELEN-re átfordított viszonyai 47:28, illetőleg a ||i. PxSg3 *kéz*|| adat értékállapot-értelmezésével 48:27 arányúak. A szövegátfedések miatti kontingenciaisméltódéstől, az értékmegállapítás esetleges hibáitól eltekintve mondhatjuk, hogy csaknem kétszeres az ÉRTÉK kontingencia az ÉRTÉKTELENSÉG-nek megfeleltethető együtt-előfordulásoknál. Ez – legalábbis a *test*, a *nyak*, a *kéz* és a *homlok* esetében – az embernek mint corpusnak a megbecsülésére utal; ezt fogalmazza meg az „Ó mikor lesz, hogy kezemben tiszta könyv | S *testben*, lélekben tisztán, miként a gyűrű, | Kilépek majd a napsütötte útra én [...]” (főnt már idézett) szövegrész.

Az értéktelenséget jobbára a lelkiállapotokat szemléltető nyelvi anyag – mint például a jelzők: *beteg, dúrva, gyengéd; hideg, rongy, sovány; szegény* –, hasonlóképpen az értéket társítható kontingenciákhoz – igei példákkal: *kortyant, mos, nyújt, simogat, végigsimít* –, ezeket a lelkiállapotokat pedig a szövegtartalom hordozza, és voltaképpen ezekhez a tartalmakhoz illeszkednek a kontingenciák. A *szív* főnév használata során a kontingenciahalmaz több, nyelvileg ki nem fejezett hírnagyot tartalmaz. A *szív* melletti jelzőhalmaz használati viszonyai bizonyos stílusérték-jelenséggel járnak, amely Füst Milán egyéni stílusjellemzője.¹⁰⁶

Jegyzetek

- 1 Büky (1989: 94–123, 211); Büky (1998).
- 2 Lásd Büky (1989: 31–74).
- 3 Lásd Büky (1989: 211–213).
- 4 FTn. I–II.
- 5 *A részeg kalmár* – Ny. (1911: I. 175).
- 6 Trier (1931).
- 7 Lásd Károly (1970: 60–62).
- 8 Károly (1970: 60–61). A Trier-féle fogalmimező-elmélet (*Wortfeldtheorie*) mibenlétéről lásd Terestyéni 1957: 299 skk., Uő. 1962: 179–180.
- 9 Vö. Mistrík (1973: 463).
- 10 Vö. Vargha (2000: 13).
- 11 Vö. Levý (1965); uő. (1971).
- 12 Antal (1976); Krippendorff (1995).
- 13 *Zsoltár* – Ny. (1909: I. 417).
- 14 *A nő dicsérete* – Ny. (1910: I. 158).
- 15 *Kívánság* – Ny. (1910: I. 159).
- 16 *Épilógus: O beata solitudo! | O sola beatitudo!* – Ny. (1913: II. 104).
- 17 *Az elmúlás kórusa* – Ny. (1921: I. 513).
- 18 *A többi mellett egy álló-csillagocska* – Ny. (1925: I. 187).
- 19 *A többi mellett egy álló-csillagocska* – Ny. (1925: I. 187).
- 20 III. *A nő dicsérete* – FVálv. (107).
- 21 *Óda egy öregemberhez* – FTn. (I. 17).
- 22 *Kívánság* – Ny. (1910: I. 159).
- 23 *Óda Helikon magyarjaihoz!* FÖv.⁴ (315–316).
- 24 Lásd Hoppál et al. (1990); Pál–Újvári (1997: *test/hús*).
- 25 *Régi dallam* – Ny. (1920: 1124).
- 26 *Naenia* – Ny. (1920: 1125). NB. A *kortyan* jelentése: „Egy kortyot iszik vmiből” (ÉrtSz.). A FVálv. 129., a FÖv. 141. és a FÖ.⁴ 95. lapokon *kortyintott* alak van; a *kortyint* igét lásd ÚMTsz.
- 27 *Barátaimhoz* – Ny. (1928. I, 2).
- 28 *Barátaimhoz* – Ny. (1928. I, 2).
- 29 *Tavaszi dal, vándordal* – Váln. (37). NB. FELm. 54, FVálv. 124. és FÖv. 136. lapokon a *sze-szélyes* melléknév szerepel.
- 30 *Bukolika III. Tanító vers* – Ny. (1910: I. 821–822).
- 31 ÉrtSz. (III. 924–928).
- 32 Lásd Pál–Újvári (1997: *test/hús*).
- 33 *Halotti zsoltár* – Ny. (1913: I. 919); *kézbe vesz* lásd ÉrtSz.: *kéz* 3. (*átv* is).
- 34 *Naenia* – Ny. (1920: 1125).
- 35 *Lelkek kórusa* – Ny. (1922: 1321).
- 36 *Henrik király!* – Ny. (1933: II. 548).
- 37 *Levél Oidíposz haláláról* – Ny. (1934: I. 297).
- 38 *Levél a réműletről* – Ny. (1934: I. 299).
- 39 *Egy hellenista arab költő búcsúverse* (FÖv. 91) – NB. ÉrtSz.: „*végigsimít* 2. (*ritk*[a]) ~ *v[ala]* *mit v[ala]min*: *ujját v. ujjait simító mozdulattal végighúzza v[ala]min*. [...] *Végigsimította sovány, hegyes ujjait fehér homlokán*. MIKSZ[ÁTH KÁLMÁN].” Lásd az ige használatát a *homlok* főnév adatainál is (2.4. rész: 1. v. PxSg1).

- 40 *Óda egy elképzelt művészhez* – FÖv. (102–103).
- 41 *A vagány esti éneke* – FÖv. (163–164).
- 42 *A vagány esti éneke* – FÖv. (163–164).
- 43 *Hanyag ének* – FTn. (I. 273–274).
- 44 *Vers prózában* – FTn. (I. 407–408).
- 45 *Szirt* – FTn. (I. 441).
- 46 *Szirt* – FTn. (I. 441).
- 47 *Látomás* – FTn. (I. 670).
- 48 Cím nélküli vers – FTn. (II. 316).
- 49 Cím nélküli vers – FTn. (II. 316).
- 50 Cím nélküli vers – FTn. (II. 637).
- 51 *Ütvén ...* – Váln. (50–1).
- 52 *Szüretelők dala* – Ny. (1910: I. 159).
- 53 *Epilógus: O beata solitudo! O sola beatitudo!* – Ny. (1913: II. 104–105).
- 54 Lásd Pál–Újvári (1997).
- 55 *Szüretelők dala* – Ny. (1910: I. 159).
- 56 *Kívánság* – Ny. (1910: I. 159).
- 57 *Epilógus: O beata solitudo! O sola beatitudo!* – Ny. (1913: II. 104–105).
- 58 *Az elhagyott vadász* – Ny. (1913: II. 307).
- 59 *Anya és fiú* – Ny. (1925: III. 448–449).
- 60 *Kívánság* – Ny. (1934: II. 62).
- 61 *Zsoltár* – Váln. (20).
- 62 *Epilógus: O beata solitudo! O sola beatitudo!* – FVáln. (134–137).
- 63 *Óregség* – FÖv. (21–22).
- 64 *Alkonyati számadás* – FÖv. (166–167).
- 65 Cím nélküli vers – FTn. (II. 340).
- 66 Lásd ÉrtSz. szív 3.
- 67 *Halotti zsoltár* – Ny. (1913: I. 919).
- 68 *A mélyen alvó* – Ny. (1924: I. 606).
- 69 *Az igaztevőhöz!* – Ny. (1934: I. 244).
- 70 *Kívánság* – Ny. (1934: II. 62). NB. „*Kezét tördeli: izgalmában, kétségbeesésében egyik kezével a másikat [...] szorítgatja, hajlítgatja, nyomkodja*” (ÉrtSz.: *tördel*).
- 71 *Osvát Ernőhöz!* – Váln. (9).
- 72 *Óda Móricz Zsigmondhoz!* – Váln. (13–14).
- 73 *Óda Móricz Zsigmondhoz!* – Váln. (13–14).
- 74 *Zsoltár* – FElm. (19–20).
- 75 *Zsoltár* – FVáln. (113–114).
- 76 *Zsoltár* – FVáln. (113–114).
- 77 *A mélyen alvó* – FÖv. (43–44).
- 78 *Az egyik agg levele Zsuzsannához* – FÖv. (59).
- 79 *A Hetvenéveshez!* – FÖv.⁴ (152–153).
- 80 *Egy noteszből* – FTn. (I. 314).
- 81 *Szirt* – FTn. (I. 441).
- 82 Cím nélküli vers – FTn. (II. 32).
- 83 *Óda Móricz Zsigmondhoz* – Váln. (13–14).
- 84 *Hull az aranyalma* – FTn. (II. 194).
- 85 FÖv. (84).

- 86 *Halotti zsoltár* – Ny. (1913: I. 919).
 87 *Levél Oidiposz haláláról* – Ny. (1934: I. 297).
 88 *Óda pártfogómhoz!* – Ny. (1909: II. 300).
 89 *A Mississippin* – Ny. (1928: I. 507).
 90 *A mélyen alvó* – FVálv. (36–37).
 91 *Útra kelni, messzi menni...* – FVálv. (125).
 92 *Egy hellenista arab költő búcsúverse* – FÖv. (91).
 93 *Óda Helikon magyarjaihoz!* – FÖv.⁴ (315–316).
 94 *Tóth Árpádhoz* – FTn. I. (257).
 95 *A napimádás éneke* – FTn. (I. 330–331).
 96 *Óda pártfogómhoz!* – Ny. (1909: II. 300).
 97 *Naenia egy hős halálára* – Ny. (1910: I. 158).
 98 *Kérés a hatalmasokhoz: epilógus* – Ny. (1910: I. 160).
 99 *A mélyen alvó* – Ny. (1924: I. 606).
 100 *A jelenés* – FÖv. (19–20) [*{nagy borúlat}].
 101 *Óda Helikon magyarjaihoz!* – FÖv.⁴ (315–316).
 102 Lásd Büky (1989: 90–93).
 103 Király (1982: II. 23–6, 70) et passim.
 104 Benkő (1972: *szív* a.).
 105 Beke (2009: *szív* a.).
 106 Büky (1989: 213).

Bibliográfia

- ANTAL László 1976: *A tartalomelemzés alapjai*. (Gyorsuló idő) Budapest: Magvető.
 BEKE József 2009: *Radnóti-szótár – Radnóti Miklós költői nyelvének szókézlete*. Budapest: Argumentum.
 BENKŐ László 1972: *Juhász Gyula költői nyelvének szótára*. Budapest: Akadémiai.
 BÜKY László 1989: *Képköltés és képrendszer Füst Milán és Karinthy Frigyes költői nyelvében*. Budapest: Akadémiai.
 – 1998: Látomások Füst Milán költői nyelvében. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásnéptudományi fogalmak tudományos megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 509–520.
 HOPPÁL Mihály–JANKOVICS Marcell–NAGY András–SZEMADÁM György 1990: *Jelképtár*. (Curiositas III.) Budapest: Helikon.
 KÁROLY Sándor 1970: *Általános és magyar jelentéstan*. Budapest: Akadémiai.
 KIRÁLY István 1982: *Intés az őrzőkhöz – Ady Endre költészete az első világháború éveiben I–II*. Budapest: Szépirodalmi.
 KRIPPENDORFF, Klaus 1995: *A tartalomelemzés módszertanának alapjai*. Budapest: Balassi. [Eredetije 1980.]
 LEVÝ, Jiří 1965: Die Theorie des Verses – ihre mathematischen Aspekte. In Kreutzer, Helmut–Gunzenhäuser, Ruhl (Hrsg.): *Mathematik und Dichtung*. München: Nymphenburger, 211–232.
 – 1971: Generativ Poetik. In Ihwe, Jens (Hrsg.): *Literaturwissenschaft und Linguistik – Ergebnisse und Perspektiven I–III*. Frankfurt: Athenäum, 924–937.

- MISTRÍK, Jozef 1973 [1967]: Egzakt módszerek a stilsztikában. In Szépe György (szerk.): *A nyelvtudomány ma*. Budapest: Gondolat, 461–480.
- PÁL József–ÚJVÁRI Edit (szerk.) 1997: *Szimbólumtár*. Budapest: Balassi.
- TERESTYÉNI Ferenc 1957: Georges Matoré: Méthode en lexicologie – A lexikológia módszeréhez. *Magyar Nyelv* 298–307.
- 1962: A leíró jelentéstan kérdéseire és módszeréhez [1–2]. *Magyar Nyelv* 173–182, 326–335.
- TRIER, Jost 1931: *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstande. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes I. Von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts*. Heidelberg: Winter.
- VARGHA András 2000: *Matematikai statisztika*. Budapest: Pólya.

Rövidítések

- ÉrtSz. = BÁRCZI Géza–ORSZÁGH László (főszerk.) 1959–1962: *A magyar nyelv értelmező szótára I–VII*. Budapest: Akadémiai.
- FEln. = FÜST Milán 1921: *Az elmúlás kórusa*. H. n. [Budapest]: Amicus.
- FÖv. = FÜST Milán 1969: *Összes versei*. Budapest: Magvető.
- FÖv.⁴ = FÜST Milán 1988⁴: *Összes versei*. (IV., bővített kiadás.) Budapest: Magvető.
- FTn. = FÜST Milán 1999: *Teljes napló I–II*. Budapest: Fekete Sas.
- FVálv. = FÜST Milán é. n. [1934]: *Válogatott versei*. (Füst Milán műveinek gyűjteményes kiadása I.) H. n. [Budapest]: Nyugat.
- Ny. = *Nyugat*. 1908–1941.
- ÚMTsz. = B. LŐRINCZY Éva (főszerk.) 1979–2010: *Új magyar tájszótár I–V*. Budapest: Akadémiai.
- Váln. = FÜST Milán é. n. [1913 ~ 1914]: *Változtatnod nem lehet – Verseik*. (Modern Könyvtár 333–339., szerk. Gömöri Jenő). H. n. [Budapest]: Athenaeum Rt.

TEST, LÉLEK ÉS A HALOTTAK SZELLEMEI

Lélek – halál – seol

A lélek helye a halál után és a lélek megidézése az ókori zsidóság képzeteiben

Egy embert, egy „teremtmenyt” – az ókori zsidóság elgondolása, „képzetei” szerint – háromféle lélek¹ „éltet”, három különböző lélekkel rendelkezik: *nefes*, *ruáh* és *nesámá*.

A *nefes* szó² a Tanahban³ 755 alkalommal fordul elő, és többé-kevésbé az éltető erő, az életerő, a vitalitás kifejezője, kvázi egynek tekinthető az egész emberi lényre. A *nefes* az emberben és az állatban egyaránt megtalálható, ettől „él” az ember és az állat, sőt magának az Ö.valónak is van nefese, 21 helyütt olvashatunk erről a Tanahban.⁴ A *nefes* szorosán kötődik a légzéshez,⁵ „hordozója” a vér,⁶ és többé-kevésbé azonosul is a vérrel,⁷ amely az „élés”, a létezés „megtestesítője”, szimbóluma.

A *ruáh* szó a Tanahban 389 alkalommal fordul elő,⁸ és helyel-közzel a spirituális lelket takarja. „A vegetatív és szenzitív életet a nefesnek, a szellemi életet pedig a ruáhnak tulajdonították Izrael fiai.”⁹ Az efféle lélek már csak az I.ten és az ember sajátja, az Ö.való „ruáhjáról” 136 helyütt olvashatunk a Tanahban, de az állatvilág nem rendelkezik ruáhhallal. A ruáh egy kollektív lélekféle, ez irányítja az egyént, a közösséget, sőt az egész emberiség sorsát is. A ruáh I.tentől ered és hozzá is tér vissza, amint azt a Prédikátor könyvében olvassuk: „Visszatér a por a földre, amelyből vétetett, de a lélek [ruáh] visszatér I.tenhez, aki adta azt.”¹⁰ A ruáh az a princípium, amely a nefest megeleveníti, a ruáhtól függ az élet és a halál.

A *nesámá* szó a Tanahban mindössze 25 alkalommal fordul elő. Többnyire a „lélegzet” szóval fordítják, ez a „legnemesebb” lélek, minden ember individuális lelke. Efőlött is I.ten rendelkezik – amint az előzőek fölött is –, tőle ered a *nesámá*, és ezen a lélekformán át tart kapcsolatot a teremtett ember Teremtőjével, I.tennel. E kifejezés is az élő ember jellemzője a ruáh mellett, hiszen Jób szavai szerint addig él, „...amíg van *nesámám* és I.ten ruáhja van bennem...”¹¹ Az élet akkor ér véget, mikor az éltető erő, a lélekerő, a lélek (*nefes*) elhagyja a testet. A lélek (*ruáh*) az utolsó lélegzetvételt követő „kileheléssel” hagyja el a hús-vér testet.¹²

Ha I.ten megvonja, visszaveszi „teremtmenyétől”, az embertől lelkét (nesámá), akkor következik be halála.

Az embert „megelevenítő” lelkek a test halála után, a testtel együtt a sírba, egy másik világba, a túlvilágba kerülnek, „szállnak le” vagy „szállnak alá”. Az egész világot, a világmindenséget megteremtő I.ten uralma természetesen erre a világra, a túlvilágra is kiterjed, amint azt a Tanahban több helyütt is megtaláljuk.¹³ E világnak, a túlvilágnak a kényszerű lakói tétlenek,¹⁴ semmit sem tudnak a „fönti világról”.¹⁵ Az itt lévőkben nincs elevenség, „erőtlenek”, kvázi nincsenek többé.¹⁶ A túlvilág a nyugvóhelye minden embernek; gazdagok és szegények, királyok és rabszolgák, öregek és fiatalok mindannyian együtt pihennek.¹⁷

Az ókori zsidóság képzetében a test és a lélek nyugvóhelye egyaránt a sír, amely a túlvilág (legtöbbször a *seol* szó használatával) megtestesítője. A lélek a testtel együtt a sírban tartózkodik, ahonnét adott esetben elő lehetett őt hívni, meg lehetett őt idézni, amint az Sámuel prófétával is történt halála után.¹⁸

A sírban lévők „megidézése” határozottan tiltva volt¹⁹ a zsidóságnak, az egyiptomi kivonulás utáni, Szináj hegyi kinyilatkoztatást-törvényadást²⁰ követően. A tiltás ellenére mégis megtörtént, igaz, csak egyetlen, a Tanah által dokumentált esetben, hiszen Saul a már halott Sámuel megidézti az endori halottidéző nővel.²¹

Kecskeméti Lipót²² írta: „Az animismus világában a bűvészeteknek legmagasabb formája a halott-idézés lehetett, mint a melyben a mindentudóvá lett *élohim*-lelkek²³ állottak rendelkezésére az embernek: ilyen a görögöknél is megjelenő *nekyomanteia* meg *psychopompeia*.”²⁴

Saul történetében a halottidéző nő neve: *baalat-óv*,²⁵ aki varázstudományát az *óv* (‘szellemidézés’) segítségével űzi. Sámuel szellemét, amelyet a Tanah az *élohim*²⁶ szóval jelöl, a föld alól idézi meg. „Az, hogy a *seol* lakóit *élohim*nek nevezték, feleletet adhat arra a kérdésre, hogy a holtak vajon miért nem dicsőítik, miért nem magasztalják az Urat. Talán éppen azért, mert valamennyi holt *élohim*, ennél fogva nem az ő feladatuk a kultikus gyakorlat ellátása, hanem éppen ellenkezőleg: nekik jár a tisztelet az élők részéről.”²⁷

Ézsaiás (Jesájá) próféta azonban határozottan óvott ettől:

És ha szólnak hozzátok: Kérdezzétek meg a szellemidézőket [*el-háóvot*] és halottjósokat [*veel-hájidoni*], akik suttognak és mormolnak, és ezt feleljétek: Hát nem I.tenéhez kell fordulnia a népnek? A halottakhoz kell fordulnia az élő helyett?²⁸

Amint látjuk, létezik még a *jidoni* kifejezés is, amely már a Tóra²⁹ bármiféle varázslást megtiltó rendeletében is szerepel.

Ne találtassék közötted, aki keresztülvezeti fiát vagy leányát a tűzön, varázslást űző, időjós, jósolgató és kuruzsló; igézéssel igéző, szellemidéző [*óv*] és halottjós [*jidoni*]...³⁰

A Tanahban előfordul a közvetlen beszélgető kapcsolatteremtési forma is az „alantiakkal”, kiknek hangja suttogó, mormoló és sipogó.³¹ Létezett még egy formája a kommunikációnak, ez a „temetői incubatio, amelyben az emberek a sírokon feküdtek és aludtak, úgy várva a halottaktól oment vagy inspiratíot”.³² Erre találhatunk utalást Jesájá prófétánál: „...akik ülnek sírookban és a rejtett helyeken éjjeleznek...”³³

A szellemidéző (óv) és a halottjós (jidoni) megkövezés általi halálra ítéltetik a Tóra parancsa szerint.³⁴ Tehát már a korai időkben is harc folyt a halottidézőkkel és a halottidézéssel, a nekromanteiával (nekromanciával) szemben, hiszen létezett az!

Ha pedig létezett halottidézés, akkor léteznie kellett egy olyan helynek is, ahonét a halottak „lelkeit” elő tudták hívni, meg tudták „idézni”. Az endori halottidéző a föld alól „hozza elő” Sámuel „lelkét” a Tóra konzekvens tiltása ellenére. Ennek magyarázata valószínűleg az lehet, hogy a Tóra igyekszik „kigyomlálni” a különböző, idegennek tekintett kultuszok elemeit, a más „elohimok” tiszteletét, és fő feladatának a szigorú monoteizmus elfogadtatását tekinti.

A léleknek a „hús-vér teremtmény” ember halála utáni tartózkodási helye problematikájáról Mircea Eliade³⁵ a következőket írja: „Hallgatólágos egyetértés a legtöbb vallásban, hogy a halottak egyidejűleg jelen vannak a sírban és valami spirituális birodalomban.”³⁶ Eliade ezt „kettős lokációnak” nevezi. Valószínűnek tűnik, hogy e kettős lokációnak köszönhetjük a seol szinte kizárólagos sírként való értelmezését és fordítását a Tórában. Mindazáltal a Tóra nem említi gyakran a *seolt*, mindössze 7 alkalommal³⁷ fordul elő ez a szó benne.

A túlvilágot, a halottak birodalmát nagyjából fedő héber szavak a már említett *seol*, a *cálmávet* (halál árnyéka),³⁸ az *ávádon* (enyészet),³⁹ a *sáhát* (pusztulás),⁴⁰ a *bór* (sírgödör),⁴¹ *erec táhtijot* (föld mélysége),⁴² *erec nesjá* (feledés földje)⁴³ és a *dumá* (csendesség).⁴⁴ E szavak mindegyike a holtak, a meghaltak lelkeinek tartózkodási helyét (is) jelent(het)i.

Leggyakrabban, 56 esetben, a *seol* szó fordul elő a Tanahban, amelyet itt vizsgálunk. Mindazáltal a seolnak a sírral való azonosítása problematikus, ennek ellenére igen sok esetben egyszerűen sírnak fordítják, holott a sír megnevezésére létezik külön bibliai terminus technicus: *kever*. A *seol* sok helyen utal a túlvilágra és lesz ezáltal a lelkek tartózkodási helye; míg a *kever* szó egyértelműen azt a helyet jelzi, ahová a halott testét teszik.

Mielőtt azonban a lélek halál utáni tartózkodási helyéről, a másik világról, a túlvilágról, a minden földi halandó számára eljövendő világról (*leolám hábá*) szólnánk, szükséges tisztázni, hogy minek eredményeképpen juthat az ember e „helyre”. Tehát először a halálról kell beszélnünk.

A zsidóság krédója és tanítása szerint csak a test hal meg, a lélek nem. A halál után az emberi, hús-vér testből a lélek elszáll, kiszáll, eltávozik, és ez a halál, amint a Tóra írja: „És volt, midőn kiment a lelke [nefes], mert meghalt...”⁴⁵ A lélek azonban tovább él, ha úgy tetszik, halhatatlan, miként Ábrahámmal közli ezt az Ő.való: „Te pedig megtérsz atyáidhoz békében, eltemetettel jó öregségben.”⁴⁶

E Tóra-idézet nyilvánvalóvá teszi, hogy a lélek visszatérését az ősök, az atyák, a felmenők tartózkodási helyére bizonyos határozottsággal elkülönítették a test eltemetésétől. Egyértelmű, hogy e kettő nem lehet azonos, mert Ábrahámot Kánaánban, a hebroni Máhpéla-barlangban temették el,⁴⁷ míg atyját az észak-mezopotámiai Háránban,⁴⁸ őseit, felmenőit pedig lakóhelyükön, Ur városában,⁴⁹ amely Dél-Mezopotámiában található.

A Tanah egyik legfiatalabb szövegében, Dániel könyvében már világosan megfogalmazódik a feltámadás képze: „És sokan a föld porában alvók közül föl fognak ébredni: ezek örök életre, s amazok gyalázatra...”⁵⁰

Hol vannak, hol tartózkodnak azonban a feltámadásig a lelkek?

Leggyakrabban a seolban. Ez az elnevezés már igen korán, a Tórában megtalálható.⁵¹ A seolt, a halottak hazáját egy nagy, föld alatti térségként képelték el, ahová az emberek haláluk után alászállnak. Ez egy gödörszerű képződmény⁵² a sötétség birodalmában,⁵³ a legmélyebb mélyben.⁵⁴ Jób könyve szerint a seol a vizek alatt van, és az maga az ég legtávolabbi ellenpólusa.⁵⁵ A seolban örök sötétség, valamint csend honol;⁵⁶ a seolnak kapui vannak.⁵⁷

A seol I.tentől nagyon távol van ugyan, de nincs I.ten hatalmán kívül! I.ten haragja a seolig üldözheti az embert,⁵⁸ és ki is mentheti onnét.⁵⁹ Ez a kimentés azonban még nem azonos a feltámadással. A seolba vezető útra már életében rálép az ember, „kötelei” hirtelen veszik körül.⁶⁰ A seol szörnyként nyitja fel száját, hogy elnyelje áldozatát.⁶¹

Am mi is lehet a *seol* szó valódi értelme? A *seol* a héber *SIN-ALEF-LAMED* gyök-betűkből (radikálisokból) álló igéből származik, és a 'kérdetni, kérni' jelentéstartalommal bír. A Tanah tehát valójában a halál utáni állapotot mint „kérdéses helyet” említi, amelyről élő ember nem bírhat megbízható, hiteles tudomással.

Egy másik szó, a *cálmávet* kifejezés is gyakran előfordul⁶² a Tanahban: „Ha a halál árnyékának [*cálmávet*] völgyében járok is, nem félek a bajtól, mert Te [I.tenem, ott is] velem vagy.”⁶³ Az idézett mondatban, és általában az egész Tanahban, a „halál árnyéka” kifejezést a fordítók döntő többsége összetett szóként értelmezi, és ekként is fordítja, mert úgy véli, hogy a *cél* ('árnyék') és a *mávet* ('halál') szavak összetétele folytán jött létre. Az ilyen összetett szó azonban ritka a bibliai héber nyelvben, ezért valószínű, hogy valójában nem is összetett szó, hanem csak másik magánhangzókkal kellene ellátni a gyökbetűket, tehát másképpen kellene pontozni.⁶⁴ Valójában a *CADI-LAMED-MEM* ('képet vagy modellt készít, másol') gyök-betűkből (radikálisokból) képzett, elvont főnévvel van dolgunk, és a szó helyes olvasata: *calmut*, amely szónak a jelentése: 'árnyékvilág, elmulás'.⁶⁵ A túlvilágon, e közties helyen várokoznak a meghaltak lelkei a feltámadásra.

A túlvilág lakói, a meghaltak lelkei a *refáimok*. E szó a *RÉS-PÉ-HÉ* ('gyenge, erőtlenség') gyök-betűkből (radikálisokból) képzett ige, amolyan legyengült árnyéklényeket jelent, akik csak bolyonganak az árnyékvilágban, a túlvilágon, a másvilágon.⁶⁶ A *refáim* kifejezés fellelhető az ugariti eposzok fogalomvilágában is, ahol jelentését a szövegek töredékessége miatt nem lehet pontosan kikövetkeztetni, csupán feltevések születtek, miszerint félisteneket vagy hőrozsokat érthettek a refáimok

alatt.⁶⁷ Ez a feltételezés zsidó vonatkozásban is megállja a helyét, ugyanis a *refáim* kifejezés szerepel azon népek elnevezései között, akik mint az óriások leszármazottai a zsidó törzsek honfoglalása előtt Kánaán földjét lakták.⁶⁸

A refáimok mint a halottak lelkeinek elgyengült, árnyékszerű létezésének képzelete önmagában is érdekes, ugyanis nagyon sok természeti népnél az árnyék vagy a vízfelületen tükröződő tükörkép fogalmilag egybeesik a lélekkel. Ez nyelvészetileg is kimutatható, hiszen egyes népek nyelvében ugyanazon szó használatos az árnyékre, árnyékképre és a tükörképre,⁶⁹ amelyek jelentése mindazt magába foglalja, „ami az emberhez hasonló, de mégsem az ember, az ember mása, az ember alteregója”.⁷⁰ Ezt tapasztalni is lehetett, például a víz felületén tükröződő képpel. „A tükörkép, a duplikátum, az alterego, mint tőle különböző, de egyúttal hozzá hasonló létezik, amiről közvetlen érzékeléssel győződik meg [az ember]. [...] érzékszervei szolgáltatnak bizonyítékot arról, hogy létezik valami közvetlenül érzékelhető, ami különböző formákban, hol mint tükörkép, hol mint árnyék jelenik meg, de mindig olyan, mint az ember, úgy és azt cselekszi, amit az ember, mégsem maga az ember.”⁷¹ Ezzel függenek össze az „árnyékvarázslatok”. Mivel az árnyék azonos az emberrel, vagy annak kivetülése, elegendő, ha a rosszat akaró belelép az áldozat árnyékába, vagy valamilyen fegyverrel megtámadja azt, és az árnyék tulajdonosával hamarosan történik valami.⁷² Ugyanúgy, ahogyan a tükörkép az ember pontos mása, ugyanazokat a dolgokat csinálja, mint maga az ember, az árnyék is ugyanilyen „tükörkép”; azzal a különbséggel, hogy ez valamiféle sötét, szürke „tükörkép” abban a világban, ami az e világinak pontosan az ellentéte, és ott csak az ilyen szürke, imbolygó lények kaphatnak helyet.

Ez az elképzelés a lélek túlvilági létformájában nyilvánul meg: ezért a seol vagy a cálmávet lakói is amolyan árnyékként vegetálnak.

Ha a tükörkép a lélek, akkor szükségszerűen a tükör valamiféle csatornaként működik, hiszen ez az az eszköz, amely lehetővé teszi az ember lelkének láthatóságát. A tükör az ókortól kezdve egészen napjainkig igen nagy népszerűségnek örvend; sokan igyekeztek megfejteni annak „varázslatos” tulajdonságát. A hozzá kapcsolódó babonás szokások szinte kivétel nélkül összefüggésben állnak azzal a hiedelemmel, hogy a tükörkép maga a lélek.

Az egyik legelterjedtebb zsidó és nem zsidó népszokás halálesetnél a tükör letakarása vagy a fal felé fordítása (ugyanaz vonatkozik a vízre, víztükörré is, mert általában a halottasháznál lévő befedetlen vizet kiöntik; az ablakokat kitarják, „kijáratot” nyitnak a távozó léleknek). Ennek oka, hogy ha egy élő ember tükörképe megjelenik a tükörben, szabad prédájává válik a halott még ott ólálkodó szellemének, vagy a halál angyalának; avagy ha a halott lelke saját képét „látja” meg a tükörben, ez megakadályozhatja a lélek gyors távozását, mert még megtetszhet magának. Az ember látható másolata, képmása megegyezik magával az emberrel, ugyanúgy, ahogyan az árnyék. (A tükör eltörése szinte minden nép hagyománya szerint halált jelez, hiszen a tükörben rejtőző tükörkép-lélek megsemmisülése a tulajdonost is megöli.)

Ezen vélekedések, gondolatok mentén elindulva feltételezhetjük, hogy az árnyékvilág kósza, tengődő árnyainak elképzelése is kapcsolatban van az árnyékot-tükörképet övező hiedelmekkel.

Az árnyékvilágban, a túlvilágon lévő lelkek sorsa azonban nem egyforma, hanem különböző, ahogyan például egy hellenizmus kori pszeudoepigrafikus mű, Ezra (Ezsdrás) III. könyve⁷³ írja. E könyv szerint a bűnösök lelkei nem lelnek nyugalomra; míg az igazak lelkei békességet nyernek.⁷⁴ A lelkek tehát elkülönítve élnek egymástól tovább, mindenik a maga érdeme szerint.

Az apokaliptikus irodalom azonban nem maradt meg csupán a lelkek továbbélésénél, hanem felvetette a test feltámadásának koncepcióját. A feltámadás hite minden bizonnyal akkor lett általánosan elfogadottá a zsidóságban, mikor megszorodtak a mártírok, kik I.ten nevének megszenteléséért adták oda – vették el tőlük erőszakkal – legnagyobb kincsüket: életüket. Hiszen I.ten feltétlen és egyetemes igazságosságából annak kell következnie, hogy akik vállalták a mártíriummal járó szenvedéseket, valamilyen kárpótlást kapjanak. Ez viszont csak akkor lehetséges, ha visszakapják testüket, „megtestesülnek”, és újra részesedhetnek az élet örömeiben, amely tőlük gonoszul elvétel. A túlvilágon tovább létező, a túlvilágon „élő” lelküknek egyesülnie kell újrateremtett testükkel, és így élhetik majd tovább az idő előtt, természetellenesen megszakított életüket.

IV. Antiokhos⁷⁵ júdai uralkodása és üldöztetései alatt (i. e. 175–164) sokan váltak a mártíriumot, amint azt az apokrif Makkabeusok II. könyvéből⁷⁶ is ismerhetjük. Az üldöztetések idejére datálható⁷⁷ Dániel könyvének már idézett mondata a feltámadásra vonatkozóan,⁷⁸ és a feltámadás képzetének széles körű elfogadottá válása, mégpedig kettős céllal: visszatartani a népet a bálványimádástól, és a megpróbáltatások idején lelket és reményt önteni az üldözöttekbe.

A Makkabeusok II. könyvében olvashatjuk ama történetet, mikor egy anya ekként biztatja legkisebb, még életben lévő gyermekét, ki nem hajlandó a bálványimádásra, erre az „istentelen cselekedetre”:

A világ teremtője, aki az életet adja az embernek és kigondolta mindennek a létét, visszaadja nektek a lelket és az életet kegyelemmel, mert ti most az Ő törvényeiért áldoztatok fel magatokat. Ne félj, szenvedd el a halált ennek a hóhérnak a kezétől, testvéreidhez méltóan, hogy majdan a feltámadás napján testvéreiddel együtt nyerjelek vissza téged.⁷⁹

Tehát a túlvilágról, a lelkek ideiglenes tartózkodási helyéről való feltámadás gondolata ekkor már konkrétan megfogalmazódott, testet öltött. A hellenisztikus korban kialakult zsidó szellemi irányzatok, ideológiák azonban különbözőképpen vélekedtek az emberi lelkeknek a test halála utáni sorsáról.

Az esszéusok⁸⁰ és a farizeusok⁸¹ hittek az eljövendő világban, míg a szaduceusok⁸² nem. Josephus Flavius,⁸³ a korabeli krónikás így ír az esszéusokról: „Hisznek a lélek halhatatlanságában...”⁸⁴

A farizeusok, Josephus szerint:

Hiszik, hogy a lélek halhatatlan és hogy a túlvilágon jutalmat vagy büntetést kap aszerint, hogy erényes, vagy bűnös volt-e az ember, éspedig a bűnösök örök rab-ságban fognak majd sínylődni, az erényesek pedig hatalmat nyernek, hogy visz-szatérhessenek az életbe.⁸⁵

A szadduceusokról, kik csak a Tanah rendelkezéseit tartották mérvadónak, ekként ír:

Tanításuk szerint a lélek a testtel együtt elpusztul.⁸⁶

Josephus Flavius korát követően, a 3. századtól a farizeusok álláspontja érvénye-sült, amint azt a Misna⁸⁷ már egyértelműen megfogalmazta:

A születettek rendeltetése a halál, míg a halottaké a feltámadás.⁸⁸

A túlvilágon lévők életre keltését a Tanahban három helyen lelhetjük fel, ám ezek mindegyike csodálatos jelenség, és I.ten prófétái végzik azt. Először Illés (Élijáhu) éleszti fel a cárefátai özvegyasszony fiát;⁸⁹ másodsor Elizeus (Elísa) éleszti fel a súnemi asszony fiát;⁹⁰ harmadízben pedig Elizeus (Elísa) csontjainak érintésétől éled fel egy, a próféta sírbarlangjába tett halott.⁹¹

A csontokhoz kötődik még egy nevezetes esemény is Ezékiel (Jehezkél) pró-féta könyvéből, a híres „csont-látomás”, könyve XXXVII. fejezetének első fele. A próféta Izrael újjászületését a holtak csontjainak „megelevenülésével” látatja, ám a szövegben nincs szó feltámadásról, legfeljebb csak egyfajta vízióként, a szám-űzött nép új életre hívásának egyik szimbólumaként. A próféta maga sem biztos abban, hogy újból életre kelhetnek a csontok, a megholtak, de I.ten kinyilatkoz-tatta szándékát, miszerint Izraelt megszabadítja reménytelen helyzetéből, azaz a prófétát nem a holtak feltámadásának általános kérdése foglalkoztatta, hanem a nép eljövendő sorsa: Izrael jövője, tehát nem a valóságos, hanem az eljövendő világ (leolám hábá).

A feltámadás itt az egész népre mint I.ten népére, a száműzetésben lévő, remé-nyét veszített zsidó népre értelmezhető, értelmezendő. A feltámadás gondolata ugyanúgy, mint a Messiás (*Másiáh*) várásának motívumai, érdekes keverékét képezi a politikai vallásnak és a vallásos politikának, amelyek egymást feltételezik, kiegé-szítik. A feltámadás itt úgy szerepel, hogy ezáltal gyarapszik a nép, és a megerősö-dött nemzet I.ten dicsőségét fogja hirdetni.

Jegyzetek

- 1 A „lélek” mint fogalom vagy szó fordítása – és különösen jelentéstartalma – korántsem egyértelmű. A Bibliában előforduló és különféleképpen megnevezett „lelkekről” talán a legjobb összefoglaló igényű munka (bibliográfiával): Wolff (2001), ezen belül: Fontosabb héber kifejezések mutatója (uo. 300) és Tárgymutató (uo. 304).
- 2 A *nefes* szó párhuzamai más sémi nyelvekben: *nafsá*/arám, *nafsum*/arab. Hármassal jelentéssel bírnak a *nefes/nafsá/nafsum* szavak, hiszen jelenthetik a nyakat, az ember torkát; jelenthetik azt, ami a torkon kijön (‘lehelet, lélek, lélegzet’) és összefüggésben a „torkon kijövövel”, jelentheti magát a lélegző személyt, az embert önmagát.
- 3 A zsidóság szóhasználatában a Tanah az úgynevezett Írásbeli Tan. E szó egy rövidítés (betűszó, notarikon), amelynek feloldása: *Tóra + Neviim + Ketuvim* = Tan/Mózes öt könyve + Próféták + Íratok, vagyis a Biblia protestáns kánon (ún. „palesztinai kánon”) által „Ószövetséggént” számon tartott része. – A Tanah (Biblia) és a Talmud szövegeinek forrásai a tanulmányban: *Tanach Plus – Your Digital Library /CD/*. New York: T.E.S. és az IMIT (Izraelita Magyar Irodalmi Társulat) által 1898–1907 között kiadott Biblia (Tanah).
- 4 A szerző az ortodox zsidó hagyományt követve nem írja ki az Örökkévaló (Ö.való) és az Isten (I.ten) szavakat (*a szerk.*).
- 5 Például M.I. XXXV,18; Jób XI,20 és XLI,13.
- 6 A „vér” (*dám*) szó 360 esetben fordul elő a Tanahban.
- 7 Például M.III. XVII,11 és M.V. XII,23.
- 8 Ebből 113 alkalommal egy természeti erőre, a szélre vonatkozóan.
- 9 Haag (1989: 1106).
- 10 Prédikátor XII,9.
- 11 Jób XXVII,3.
- 12 A vér és a lehelet azonosítása az étellel tapasztalati megfigyeléseken alapul: ha kifolyik a vér és/vagy abbamarad a lélegzés, az életfunkciók megszűnnek, meghalt az addig lélegző hús-vér ember.
- 13 Például Jób XXVI,6; Zsoltárok CXXXIX 139,8; Példabeszédek XV,11; Jesájá VII,11; Ámosz IX ,2.
- 14 Prédikátor IX,1.
- 15 Például Jób XXI,21; Prédikátor IX,5; Jesájá LXIII,16.
- 16 Zsoltárok XXXIX,14.
- 17 Jób III,13–19 és XXX,23–24; Zsoltárok LXXXIX,49; Prédikátor VI,6.
- 18 Sámuel I. XXVIII,3.
- 19 M.III. XX. fejezet.
- 20 M.II. XX. fejezet.
- 21 Sámuel I. XXVIII,7–19.
- 22 Kecskeméti Lipót (1865–1936) rabbi, vallástörténész, irodalomtörténész, bibliakutató.
- 23 Lásd Sámuel I. XXVIII,13.
- 24 Kecskeméti (1900: 102).
- 25 Sámuel I. XXVIII,7.
- 26 I.ten vagy az istenek egyik elnevezése a Tanahban, de jelölhet valamilyen „istenséget”, illetve olyan „lényeket”, amelyek valamiféle módon I.tenhez kötődnek.
- 27 Gábor (2000: 101).

- 28 Jesájá VIII,19.
- 29 A Tóra héber szó, jelentése 'Tan'. Mózes öt könyvének hagyományos elnevezése.
- 30 M.V. XVIII,10–11.
- 31 Jesájá VIII,19 és XXIX,4.
- 32 Kecskeméti (1900: 110).
- 33 Jesájá LXV,4.
- 34 M.III. XX,27.
- 35 Mircea Eliade (1907–1986) vallástörténész és író, az általános és az összehasonlító vallástudomány fenomenológiai irányzatának egyik legjelentősebb 20. századi képviselője.
- 36 Eliade (2005: 53).
- 37 M.I. XXXVII,35; XLII,38; XLIV,29 és 31; M.IV. XVI,30 és 33; M.V. XXXII,22.
- 38 Jób X,22.
- 39 Zsoltárok LXXXVIII,12.
- 40 Zsoltárok XLV,24.
- 41 Jehezkiel XXXI,14.
- 42 Zsoltárok LXIII,10.
- 43 Zsoltárok LXXXVIII,13.
- 44 Zsoltárok XLIV,17 és CXV,17.
- 45 M.I. XXXV,18.
- 46 M.I. XV,15.
- 47 M.I. XXV,9.
- 48 M.I. XI,32.
- 49 M.I. XI,28 és 31.
- 50 Dániel XII,2.
- 51 M.I. XXXVII,35.
- 52 Jób XVII,13–16 és Jesájá XIV,11–15.
- 53 Zsoltárok LXXXVIII,7.
- 54 Jesájá V,14 és Ámosz IX,2.
- 55 Jób XI,8.
- 56 Zsoltárok XCIV,17 és Siralmak III,6.
- 57 Zsoltárok IX,14 és Jesájá XXXVIII,10.
- 58 Zsoltárok CXXXIX,8.
- 59 Sámuel I. II,6.
- 60 Sámuel II. XXII,6 és Zsoltárok XVIII,6.
- 61 M.V. XXXII,22 és Jesájá V,14.
- 62 Például Zsoltárok XLIV,20; CVII,10 és 14; Jesájá IX,3; Jeremiás II,6; Jób III,5 és X,20–21.
- 63 Zsoltárok XXIII,4.
- 64 A héber nyelvben a magánhangzókat általában a betűk (mássalhangzók) alatti pontok, vesszők jelzik.
- 65 Lásd Raj (2007: 145).
- 66 Jesájá XIV,9; XXXVI,14 és 19; Zsoltárok LXXXVIII,11; Jób XXVI,5; Példabeszédek II,18; IX,18 és XXI,16.
- 67 Hahn (1986: 95).

- 68 M.I. XV,20 és XIV,5; M.V. II,10–11 és 20; III,11 és 13; Józsva XII,4; XIII,12 és XVII,15; Sámuel II. XXI,16–22.
- 69 Lásd bővebben: Láng (1979: 216–217).
- 70 Láng (1979: 215).
- 71 Láng (1979: 22).
- 72 Frazer (2005: 130).
- 73 Ezra (Ezsdrás) III. könyvének egy része zsidó apokalipszis, másik része pedig keresztény toldalék. Az eredeti nyelve valószínűleg héber vagy arámi volt, amiből görög fordítás alapján készülhetett az ismert latin változat. A legtöbb biblikritikus Ezra (Ezsdrás) III. könyvének keletkezését az 1. századra teszi.
- 74 Ezra III. VII. fejezet.
- 75 IV. Antiokhos Epiphanés (i. e. 215–164) a Szeleukida Birodalom királya volt. Igyekezett a monoteizmust kiirtva a görög istenek és saját maga tiszteletét elterjeszteni.
- 76 A Makkabeusok II. könyvét az i. e. 1. század végén, valószínűleg görögül írták. A könyv jól megvilágítja a korabeli zsidóknak a teremtéssel, feltámadással, halottakért való imádkozással, I. ten haragjának a zsidó mártírok szenvedése általi enyhítésével kapcsolatos elgondolásait.
- 77 Az i. e. 2. századra.
- 78 Dániel XII,2.
- 79 Makkabeusok II. VII,23–29.
- 80 Az esszénusok ókori zsidó vallási közössége tagjaitól szigorú aszkézist kívánt. Saját, elkülönült településeiken, szerény körülmények között éltek, nem kereskedtek és nem katonáskodtak; főleg földműveléssel foglalkoztak.
- 81 A farizeusok irányzata egy ókori, szigorú vallási elveket valló zsidó irányzat, gondolkodásmód, ideológia volt. A 2. századtól az ő tanításuk nyomán alakult ki a judaizmus legelterjedtebb, mindmáig élő, úgynevezett rabbinikus változata.
- 82 A szadduceusok ókori zsidó vallási közösségének tagjai főként a papság és a papsággal rokoni kapcsolatban álló családok köréből kerültek ki. Tulajdonképpen az egész zsidó vallási-világi arisztokráciát a szadduceus névvel illették, így a gazdagok nagy része is ide tartozott.
- 83 Josephus Flavius (37–100) zsidó történetíró a zsidó háború (66–70) idején a zsidó szabadságharcosok egyik parancsnoka volt, majd Vespasianus, Titus és Domitianus római császárok pártfogoltja lett. Történeti könyvei az ókori kutatás legfontosabb forrásai közé tartoznak.
- 84 Flavius (1983: 18, 5).
- 85 Uo.
- 86 Uo.
- 87 A Misna szó jelentése: 'isméltés, tanulás'. Írói a *tannaiták* (tanítók). A Misna a Talmud alkotórésze. A Talmud héber szó jelentése: 'tanulás, tanítás'. A Talmud a késő antik zsidóság reprezentatív fő műve, a Tanahon kívüli, az úgynevezett „szóbeli hagyomány” különleges műfajú, diszkurzív enciklopédiája. Formailag a 3. század elején összeállított vallási szabálygyűjtemény, a Misna kommentárja. A Talmudban benne van a posztbiblikus kor zsidóságának teljes élete. A Talmudot olvasva látható, hogy mint lesz a gondolat törvénné (*háláhá*), hiszen előttünk van a kiinduló alap: a Tórából levezetett előírás (Misna), majd a törvénné válás vitájának jegyzőkönyve (Gemará). De megtalálható

a Talmudban, hasonló kvantitatív helyet foglal el az *aggádai* rész, a posztbiblikus kor zsidóságának etikai, ugyanakkor a Tanahon alapuló költészete, filozófiája. A Talmudról magyar nyelven bővebben: Blau (2006).

88 Misna: Ávot IV,22.

89 Királyok I. XVII,21.

90 Királyok II. IV,35.

91 Királyok II. XIII,21.

Bibliográfia

BLAU Lajos: *A Talmudról*. (Magyar Zsidó Tudományok 2.) Budapest: Gabbiano Print.

ELIADE, Mircea 2005: A halál mitológiái: Bevezetés. In Uő: *Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok*. Budapest: Osiris.

FLAVIUS, J. 1983: *A zsidók története*. Budapest: Gondolat.

FRAZER, James G. 2005: *Az aranyág*. Budapest: Osiris. [Válogatás: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* I–XII. London, 1890.]

GÁBOR György 2000: *A Szentély és a vadak. Zsidó vallástörténeti tanulmányok*. Budapest: Új Mandátum.

HAAG, Herbert (szerk.) 1989: *Bibliai lexikon*. Budapest: Szent István Társulat.

HAHN István (szerk.) 1986: *Baal és Anat. Ugariti eposzok*. (Prométeusz könyvek.) Budapest: Helikon.

KECSKEMÉTI Lipót 1900: Kánaáni bűvészalakok. In *IMIT évkönyv – 1900*. Budapest: Izraelita Magyar Irodalmi Társulat, 100–124.

LÁNG János 1979: *A mitológia kezdetei. Az ősi népek elbeszélései*. Budapest: Gondolat.

RAJ Tamás 2007: *Hol lakik Isten?* Budapest: Makkabi.

WOLFF, H. W. 2001: *Az Ószövetség antropológiája*. Budapest: Harmat-PRTA.

Alastór

Bosszúálló szellemek az antik görög vallásban

A sírban nyugalmat nem találó lélek, aki folyamatos fenyegetést jelent az élőkre, sok kultúrában ismert. A klasszikus ókorban sem volt ismeretlen ez a hiedelem, azonban aránylag későn jelenik meg, a modern értelemben vett kísértet ismeretlen a hellenizmus előtről, és igazi fénykora egyértelműen a Római Birodalom, ahol a láncokat csörgető kísértetek által megszállt házak, démonok és szellemidézők a regényirodalom népszerű kellékeivé válnak.¹

A kísértetek egyes típusait különösen veszedelmesnek tartották, összefoglaló nevük *aóroi* volt, vagy latinosan: *ahori*. Mindkét szó egy fosztóképző és a *hora* 'óra, időszak' szó összetétele, az *aóroi* olyan lelkek voltak, akik a Moirák által meghatározott végzetüknél hamarabb haltak meg, és ezért nem tudtak békében nyugodni.² Az okok, amelyek ilyen nyomorúságos sorsra juttathatták a halandót, ugyanazok, mint számos más kultúrában: az *aóroi* egy altípusa az úgynevezett *biothanatoi*, akik gyilkosság áldozatává váltak;³ egy másik típus az *ataphoi*, a temetetlenek, akik nem részesülhettek a megfelelő temetési rítusokban. Maga az *aóros* szó is használatos volt egy korlátozottabb értelemben, olyan fiatalokra, akik esküvőjük előtt hunytak el. A holtaknak mindezen típusai veszélyt jelentenek az élőkre, mivel bosszút akarnak állni soha be nem teljesedett életükért. Egyes források szerint be sem léphetnek az alvilágba, mielőtt betöltenék egy teljes emberi élet napjait.⁴

A Római Birodalom területén elterjedt volt a biothanatosokba vetett hit, s az általuk kiváltott félelem nem csupán annak volt köszönhető, hogy e lények önmagukban veszélyesek és bosszúszomjasak voltak, hanem annak is, hogy varázsló eszközeiként is szolgálhattak: a késő antik mágusok varázslataik sikerét e szellemek manipulálása révén kívánták biztosítani, arra törekedtek, hogy a szellemek rosszindulatát, irigységét és agresszivitását egy kiválasztott célszemélyre fókuszálják.

Bármekkora szerepet nyertek is e démonok a római Kelet demonológiájában, az i. e. 1. század előtt ismeretlenek voltak, tehát a görög vallás egy meglehetősen kései jelenségéről van szó, mely talán keleti népek hiedelmeinek hatására alakult ki. Megjelenésük bizonyos fokig kapcsolatba hozható a görög lélek- és túlvilág-

kép átalakulásával is, az archaikus és klasszikus kor lélekről vallott fogalmai nem engedték meg a biothanatosokhoz hasonló lények létezését.

A lélekre mint vallási fogalomra vonatkozó legkorábbi görög forrás Homéros, akinek eposzaiban egy rendkívül archaikus jellegű pszichológiai rendszer bontakozik ki. Homéros kortársai számára a lélek nem több, mint a személy pusztá árnyéka, a test képviseli a személy igazi énjét.⁵ Homéros négy szót használt a lélekre, ezek: *psykhé*, *thymos*, *menos*, *nous*. Ezek nem csupán az egy és oszthatatlan lélek részei vagy funkciói, hanem különálló, sui iuris lelkek. Kizárólag a *psykhé*, a „szabad lélek” halhatatlan, azonban bármilyen fizikai aktivitás és akaratú tevékenység kiindulópontja a többi lélekrész, a *menos* vagy a *thymos*.⁶ A *psykhé* mintegy a lélek csontváza (s ahhoz hasonlóan örök), a *menos* és a *thymos* a lélek „izmai” és „idegei”, és azokhoz hasonlóan romlékonyak.

A *psykhé* a halál után a Hadésba távozik, ami minden lélek közös és örökké tartó lakhelye, soha nem térhetnek vissza az élők világába. A biothanatosok kapcsán említett speciális kategóriák, a fiatalok és a temetetlenek Hadés küszöbén élnek,⁷ de ők sem hagyhatják el azt, legfeljebb álmokban és látomásokban. Egy ilyen lélek- és túlvilágkép mellett nem maradt hely a hazajáró lelkek és kísértetek bármilyen formájának.⁸

A Homérost követő századokban a *psykhé* és egyáltalán a lélek fogalma teljesen átalakult, a 'lélek' jelentésű többi szó eltűnt vagy jelentést változtatott,⁹ így a *psykhé* egyedül képviselte az ember transzcendens, nem anyagi aspektusát. Az élők és a holtak világát elválasztó szigorú határ nem szakított meg minden kapcsolatot köztük, de a kapcsolat a kommunikációra korlátozódott. Ez esetben a kommunikáció többet is jelenthetett, mint pusztán a síri áldozatokat, a görög vallás már az archaikus korban¹⁰ ismert ennél közvetlenebb módszereket: a gyakran varázslóként fordított *goétés* szó olyan személyekre vonatkozott eredetileg, akik képesnek vélték magukat a holtak megidézésére. A *polis* hivatalos vallása elutasította és marginalizálta ezt a gyakorlatot, azonban maga is felkínált egy alternatívát, az archaikus korban kétségtelenül létezett legalább egy Holtak Jósója, ahol a papok nem az istenektől vagy héroszoktól vártak választ, hanem egészen hétköznapi halottaktól is.¹¹ Talán még Homérosnál is kimutatható ez a gyakorlat: Odysseus alvilágjárását tradicionálisan *katabasis*nak tekintjük, a hős leszáll a Hadésba, hogy találkozhasson Teiresiaszal, a jóssal, illetve elhunyt barátaival és rokonaival, azonban figyelmesebben olvasva a szöveget nyilvánvaló, hogy Odysseus, bár elutazik egészen a világ végére és az alvilág bejáratához, végül valójában nem száll le sehová, hanem a holtak látogatják meg, hogy megízleljék az áldozati kos vérének.

Ezekben a példákban a kapcsolatfelvételt az élők kezdeményezik, a holtak árnyai felvilágosítással szolgálnak, de nem saját magukról, hanem a kérdezőről.¹² A szellemek alapvetően passzívok, megfelelő rituáléra, az áldozati állat vérére van szükségük, hogy visszanyerjék a beszéd képességét. Ez látványos következménye a *psykhé* eredeti gyengeségének. Ezek a lények nyilvánvalóan képtelenek arra, hogy hellenisztikus utódaikhoz hasonlóan emberekre támadjanak, betegségeket okozzanak, vagy szerelmet ébresszenek.

A halottak fundamentális gyengesége érezhető ellentétben áll egy olyan tényre, amely a klasszikus görög irodalom bármely olvasója számára szembeszökő: különösen a tragédiára jellemző, hogy az élők és a holtak világa összekapcsolódik, nemegyszer a holtak mozgatják a cselekményt, akár közvetlenül (mint Xerxés szelleme a *Perzsákban*, vagy Klytaimnéstra az *Eumenisekben*), akár indirekt módon (Antigoné halott fivére, Agamemnón az *Oresteia*ban). Hogyan lehetséges ez, ha a lelkek nem avatkozhatnak be az élők ügyeibe?¹³

Talán a legjobb példát Aiskhylos *Oresteia*-ja nyújtja: a trilogia fő témája a bosszú, bosszú egy lányért, egy apáért, és végül az anyáért. Az első két esetben a bosszú végrehajtói emberek, Klytaimnéstra és Orestés, azonban amikor a színpadon már nem marad élő ember, aki a bosszúállás kötelességét magára vállalhatná, színre lépnek a bosszú démonai, az Erinysök, akik bár transzcendens lények, képesek megbüntetni Orestést az anyagilkosságért.¹⁴

Az Erinysök nem csupán irodalmi, mitikus figurák (mint például a *khiméra* vagy a *hydra*), Athénban tényleges kultuszban részesültek az Eumenides („jóakarutúak”) eufemisztikus név alatt.¹⁵ Az Erinysök mint a bosszú démonai nem valami különleges lények voltak a görög pantheonban, csupán a legkiemelkedőbb és legelőkelőbb tagjai egy nagyobb családnak; számos nevet ismerünk, amelyek hasonló démonokat jelöltek. Ezek közül talán az *alastór* a leggyakoribb, további nevek voltak: *palamnaios*, *elasteros*, *araios*, *alitérios*, *miastór*, *hikésios*, *antaios*, *prostropaios*.¹⁶ Mindannyian a bosszú szellemei, és bizonyos szempontból talán nagyobb vallási jelentőséggel bírtak, mint az Erinysök; az utóbbiak ugyan fontos szereplői a mítosznak és a kultusznak is, azonban kevés jel utal arra, hogy a hétköznapi görögök azt hitték volna, hogy a mindennapi életben is találkozni lehet velük.¹⁷ Az *alastór* típusnak nincs irodalmi vagy képzőművészeti reprezentációja, de úgy tűnik, hogy a valós életben is veszélyesek lehettek.¹⁸

Különbségeik ellenére az Erinysök és az *alastórok* eredete közös, mindketten szoros kapcsolatban állnak a vérrrel, a meggyilkolt áldozat kiontott vére hívja őket életre. A folyamat nem igényel külön isteni beavatkozást, a természeti törvény kiszámíthatóságával és elháríthatatlanságával zajlik le. Ezek a démonok párhuzamba állíthatók a későbbi korok biothanatosaival, funkciójuk azonos, de van egy rendkívül lényeges különbség: míg a biothanatos azonos a meggyilkolt személlyel, az *alastór* csupán egyfajta képviselője a Hadésba alászállt léleknek.

Az Erinysök és az *alastór* típus között hasonlóságaik ellenére fontos eltéréseket is találhatunk: az Erinysöknek volt antropomorf ábrázolásuk – bár szörnyetegek, kígyóhajjal, de ikonográfiájuk így is tradicionális és antropomorf –, az *alastórok* megjelenéséről semmit sem tudunk; kérdés, hogy egyáltalán fizikailag érzékelhető, látható testtel képzeltek-e el őket. Egyes források inkább arra utalnak, hogy e démonok jelenléte csupán közvetett hatásaikból volt érzékelhető az emberek számára. Az Erinysök a görög pantheon teljes jogú tagjai, az *alastórok* esetében nehéz eldönteni, hogy valódi transzcendens lényekről van szó, vagy csupán egy pszichológiai jelenség megszemélyesítései.

Az ábrázolások hiánya sajnos erősen korlátozza a rendelkezésre álló források mennyiségét. A legfontosabb számba jövő forrás, amely magyarázhatja e lények mibenlétét, maga a név. Valamennyi rokon démon beszélő nével rendelkezik, még hozzá egymáshoz közel álló jelentésű nevekkel (1. táblázat).

1. táblázat.

alastór	alaomai* ¹⁹	bolyong, számkivetett
prostropaios ²⁰	prostrepó	valakihez fordul
elasteros ²¹	elaunó	vonul, halad
antaios	antaó	találkozik
hikesios	aphikneomai	érkezik, oltalmat kér
araios	ara	átok
miastór ²²	miainó	beszennyez
aliterios ²³	alitaino	bűnt követ el, téved
palamnaios	palassó	beszennyez, befröcsköl

A jelentés alapján két csoport állítható fel.

a. *alastór*, *prostropaios*, *elasteros*, *antaios*, *hikesios*: valamennyi mozgásra utal. Ugyanezen igék utalhatnak oltalomkérőkre, vendégekre, száműzöttekre. A neveknek ez a csoportja tehát hasonló módon eufemisztikus, mint például a 'kísértet' jelentésben használt angol *visitant* szó.

b. *araios*, *miastór*, *aliterios*, *palamnaios*: e szavak mind a *miasma*, a rituális szenny képzetéhez kapcsolódnak. Miasma létrejöhet számos más módon is, de a legelrettőbb formája a gyilkosság révén kiontott vérrel való beszennyeződés.

E démonok és az egész szócsoport kétségkívül legkülönösebb jellemzője, hogy az itt felsorolt szavak mindegyike kettős jelentéssel bír: használhatók a bosszúálló démonok megnevezésére, ugyanakkor maga a gyilkos is lehet alastór stb., és ami a legmeglepőbb: megállapíthatatlan, hogy melyik az alapjelentés a kettő közül.²⁴ A bűncselekmény résztvevői a tettes, az áldozat és az esetleges bosszúálló – ha a görögök bármelyiket is azonos néven akarták megnevezni a bosszúálló démonnal, bármi más kézenfekvőbb lett volna, mint a tettes személye.²⁵ Ha meg akarjuk érteni, honnan származik ez a kettős jelentés, meg kell vizsgálnunk, hogy mik is voltak az alastór démonok, és miért voltak annyira veszedelmesek.

A *miasma* fogalma csak Homéros után jelenik meg a görög vallásban, korábban a szó közönséges fizikai szennyeződést, piszkot jelölt. Homérosnál például az áldozatok résztvevőinek meg kell tisztulniuk, ez egészen közönséges kézmosást jelent. Az archaikus korban aztán új jelentést vesz fel a szó: jelentheti azt a rituális szennyeződést,²⁶ amely például a gyermekszülés, menstruáció, szexuális aktus következménye; a legveszélyesebb formája azonban a gyilkosság következménye.

Az ölés beszennyezi a tettetést, ugyanakkor létrehoz egy alastór démont, mely üldözőbe veszi a gyilkost, pontosabban a miasma nyomát követi, akár egy vadászkutyá. A társadalomnak ki kell közösinie a gyilkost, nem erkölcsi megfontolásokból, hanem önvédelemből, mivel a szennyeződés ragályos, akár az influenza; aki egy asztalnál eszik a gyilkossal, beszél vele, vagy akár csak meglátja az arcát, maga is szennyezetté válik,²⁷ s minthogy a démonok vakok, pusztán a miasma nyomát követik, az illető maga is az alastór céltáblájává válhat. Az archaikus korban az ártatlan embereket sújtó szenvedéseket gyakran tulajdonították ilyen akaratlan szennyeződéseknek.

Mivel az alastór típusú démonokra vonatkozó legtöbb forrásunk sajnos irodalmi szöveg, elsősorban tragédia, ezért nehéz túlbecsülni azon források jelentőségét, ahol a démonnevek tisztán rituális kontextusban jelennek meg. A *kyrénei lex sacra* az ilyen típusú dokumentumok ritka példája. A felirat rituális tisztaságra vonatkozó előírásokat tartalmaz, ránk maradt formájában az i. e. 4. században készült, de előírásai bizonyosan néhány évszázaddal korábbiak erednek.²⁸

A szövegben három paragrafus tárgyalja a hikesiosok különböző formáit és elűzésük megfelelő módszereit. Közülük a harmadik a *hikesios epaktos*, az 'idegen oltalomkérő'.

Idegen oltalomkérő (*hikesios epaktos*).²⁹ Ha a ház ellen uszítottak (egy szellemet), ha tudják, ki küldte, hangosan nevezze meg három napon keresztül. Ha (a szellem küldője) ezen a vidéken halt meg, vagy valahol máshol pusztult el, ha (a ház tulajdonosa) ismeri a nevét, hangosan nevezze meg, de ha nem, [mondja:] „Ember, akár férfi vagy, akár asszony vagy”, készítsen egy férfi és egy női szobrot (*kolossos*) akár fából, akár földből, vendégelje meg őket, minden fogásból adva nekik. Ha megtetted az előírtakat, vidd a szobrocskákat és a [nekik adott] fogásokat egy olyan erdőbe, amiben nem vágtak ki fát, és tedd le őket ott.³⁰

Tekintve, hogy a *hikesios* megnevezés nyilvánvaló etimológiai kapcsolatban áll az oltalomkérőt jelentő *hiketész*szel, a szöveget hosszú időn át a görög menedékjog dokumentumának tekintették, annak ellenére, hogy már Paul Maas felvetette a lehetőséget,³¹ hogy a hikesios itt nem egy élő személy, majd Harold Stukey meggyőző módon bizonyította, hogy a rítus célja itt egy démon elűzése, mégis évtizedekbe telt, mire az új értelmezés teljesen elfogadottá vált a kutatásban.³²

E szövegben a hikesios nyilvánvalóan egy démon, akit a ház ellen küldtek. Az *epagein* 'ráküld' igen erős mágikus konnotációval rendelkezik a görög nyelvben. Bár semmit sem tudunk meg a támadás tüneteiről, a szövegnek van egy közeli párhuzama, a *selinusi lex sacra*; ott a démon neve *elasteros*, és a szöveg röviden említi az ellenséges jelenlét látható és hallható jeleit, ami valószínűsíti, hogy a modern *Poltergeist*hoz hasonló lényről lehet szó.³³

A rítus résztvevői: a ház lakói, a démon és a küldő, ez utóbbi a szöveg szerint egy halott, tehát nem egy rosszindulatú, de élő varázsló – ahogy az a hellenisztikus idők után volt szokásos. A démon az őt küldő (esetleg halott) személy képviseleté-

ben lép fel, nem saját döntése alapján. A szobrocskák valószínűleg a démon halott küldőjét hivatottak reprezentálni.³⁴ Mint mondtam, a felirat a hikesios további két típusáról is említést tesz, de egyelőre vitatott, hogy ők élő emberek-e vagy démonok, mind a szövegek töredékessége, mind szokatlan terminológiájuk nehezíti a kérdés eldöntését.³⁵

Maga a hikesios aránylag ritka típusa az alastór-szerű démonoknak, csupán két egyértelmű előfordulását ismerjük, egyrészt Pausanias írt egy hikesiosról, melyet a meggyilkolt spártai király, Pausanias küldött,³⁶ valamint Hésykhios lexikonában³⁷ szerepel a szó mint a hasonló démonokra használt *antaia* szinonimája.³⁸ Ritkasága ellenére azért kiemelt jelentőségű a hikesios démon, mivel esetében a kyrénéi felirat bizonyítja, hogy valamilyen rituális szerepe is volt. Hasonló forrás az alastór esetében nem ismert.

A kutatók általánosságban egyetértenek azzal, hogy a hikesios és szinonimái eufemizmusok,³⁹ de ez nem ad magyarázatot rá, hogyan és miért azonosították a gyilkost és a bosszúálló démont. Elég sok forrással rendelkezünk azzal kapcsolatban, hogyan kell bánni a kiközösített gyilkossal; mivel a miasmától való félelem gyakori témája volt az archaikus és klasszikus irodalomnak, így sok részletes leírásunk van róla, hogyan kerülhető el a szennyeződés. Ha megvizsgáljuk ezeket az előírásokat, egyértelmű lesz, hogy a görögök valamiféle párhuzamot láttak a kiközösített személy és a halottak állapota között; a párhuzamok azt mutatják, hogy a gyilkost alapvetően valamiféle démonikus lénynek tekintették, aki kizárta magát az élők közösségéből.

1. A gyilkosnak hallgatnia kell.⁴⁰

Ez több, mint a kommunikációtól való tartózkodás; hogy elkerüljék a miasma továbbadását, ez teljes némaságot jelent. A gyakorlatban e kritérium természetesen teljesíthetetlen volt, még a tragédia színpadán is komikus hatást kelthetett: Aristotelés azért kritizálja Sophoklés *Téléphos* című darabját, mivel a főszereplő a darab folyamán szinte végig néma.⁴¹ Hasonlóan tesz Héraklés Euripidés tragédiájában, ahol csak hosszú rábeszélés hatására hajlandó megszólalni. A *kyrénei* és a *selinusi lex sacrában* is elvárás a csend a rítus bizonyos fázisaiban.⁴² A némaság, az artikulált beszédre való képtelenség Görögországban a halottak egyik legalapvetőbb tulajdonsága, a holtak lelkei már Homérosnál is csak ciripelnek, mint a tücskök, az *Odysseiában* nem képesek megszólalni, mielőtt ittak volna az áldozati állat véréből. Mikor Héraklés visszahozza Alkéstist az alvilágból, a nő nem szólalhat meg még egy ideig.⁴³

2. Az arc elfátyolozása, eltakarása.

Euripidés darabjában, miután Héraklés a Héra által rábocsájtott őrületben meggyilkolta családját, fátyollal takarja el arcát. A halálból visszatérő Alkéstis ugyanígy tesz. „Nem látni” és „nem látszani” Görögországban nagyjából hasonló konnotációval bír, hiszen a közös elem a szemkontaktus elkerülése, így idevonhatjuk mindazon eseteket is, amikor a hátranézés vagy a hátrafordulás tiltott – ezt pedig

minden esetben tiltják, ha fennáll az alvilági hatalmakkal, különösképpen az Erinysökkel való találkozás lehetősége.⁴⁴

3. A közös étkezés tilalma.

Ez a tiltás nagyon alapvető, és annyira evidens, hogy alig szorul magyarázatra. A közös étkezés minden kultúrában létrehoz valamilyen szociális kapcsolatot, a halottak esetében pedig az ilyen kapcsolat kerülendő. Persephoné egyetlen gránátalmamag elfogyasztása miatt nem térhet vissza Hadésből. A khthonikus, tehát a halott héroszoknak vagy alvilági isteneknek címzett áldozat normális módszere a *holokausis*: a teljes állatot elégették, és nem rendeztek áldozati lakomát. A vérbűntől szennyezett gyilkos esetében természetesen szigorúan tilos a közös étkezés.⁴⁵

Ezek a regulák szabályozzák, hogyan viselkedjen a bűn elkövetője. A következő kérdés: mit lehet vele tenni? Egy archaikus társadalomban az erőszakos halál nem kivételes esemény. Véletlen baleset vagy gyilkosság: rituális szempontból nincs különbség. A büntetésnek két aspektusa van, az egyik a jogi eljárás. A homérosi korban a tettes vérdíjat fizet az áldozat hozzátartozóinak, a modernebb időkben száműzetésbe vonul. A másik aspektus a vallási rítus, amely a bűn szakrális következményét, a miasmát törli el. A megtisztító rítusok Görögországban szoros kapcsolatban állnak az oltalomkéréssel, a hiketeiával, az epikus korban a kettő azonos.⁴⁶ A hiketeia magában foglal egy utazást, így mind a gyilkos megtisztítása, mind az oltalomkérés három fázisra tagolódik: az érintett személy elhagyja hazáját (esetlegesen erőszak hatására), majd vándorol, végül talál egy patrónust egy idegen városban, aki hajlandó őt befogadni, és a befogadást bizonyos rítusokkal erősíti meg. Homérosnál ez a közös étkezés.⁴⁷ Homéros után a gyilkosok esetében ez a séma új elemekkel bővül, a miasma új fogalma miatt a kiközösítés szigorodik, és a gyilkosnak speciális megtisztító rítusokban kell részt vennie: kezét egy feláldozott kismalac vérével mossák meg.

Minden változás ellenére egy elem megmarad: senki sem nyerheti el a megtisztítást saját hazájában. A mítoszokban idegenbe kell utaznia, még akkor is, ha nem kényszerítik rá, ugyanis ez a szimbolikus száműzetés teremti meg az átmeneti rítus három fő fázisát: a közösség elhagyását, a közösségen kívül tartózkodást, és végül a visszatérést. Mint minden átmeneti rítus, ez is az újjászületést szimbolizálja: a bűnt eltörölendő, a bűnösnek meg kell halnia és újjá kell születnie.⁴⁸ Ugyanezt a sémát alkalmazták, akár ölés, akár halál volt a szennyezés kiváltója: az érintettnek át kellett esnie a kirekesztettség egy periódusán, amely a közösség elhagyásában, a beszéd és a közös étkezés tilalmában nyilvánult meg, majd a rítus révén újra visszatérhetett a normális társadalmi kötelékek közé.⁴⁹ Következésképpen nem meglepő, hogy a görögök a démonikus alastórt és üldözőjét is hasonlóképpen kezelték: Kyrénében az élők és a holtak közötti megbékélést közös étkezés pecsételte meg.

Jegyzetek

- 1 Például: Apuleius: *Metamorphoseon* 9.30; Phlegón 1–2; Lukianos: *Philopseudés* 27; Pli-nius: *Epistolae* 27; Héliodóros: *Aithiopika* 6.15. – A tanulmányban a görög szavak átírása a szerző szándékát tükrözi (*a szerk.*).
- 2 Ogden (2004: 225–226), további bőséges bibliográfiával: Johnston (1999: 47. és ff.)
- 3 Nock (1972: 715).
- 4 Nock (1972: 714), Ogden (2004: 226).
- 5 Homéros, *Ilias* I. 3–4.
- 6 Bremmer (1983: 11–64.)
- 7 Homéros, *Odysseia* XI. 38–41, 51–52.
- 8 Nagyon kevés valós vagy látszólagos kivételt ismerünk, pl. Bremmer (1983: 108) idézi Platónról a *Phaidón* 81c.-t, eszerint az anyagi emberek lelkei nem képesek elszakadni testüktől, és kísértet formájában láthatók a sírok körül – azonban, úgy tűnik, ezek a lények sem különböznek a Hadésban tartózkodó lelkektől, gyengék és erőtlenek.
- 9 A Homéros utáni korban a *menos* elsősorban ‘erő’-t jelent, a *thymos* lehet ‘bátorság’, ‘harag’, vagy a *psykhé* szinonimája.
- 10 Johnston (1999: 82). A velük rokon *psykhagógosokhoz*: Ogden (2004: 95–112). Nem tudjuk megállapítani, pontosan milyen eltérések voltak a *goétés* és a *psykhagógos* (‘lélek-vezető’) között. Az bizonyos, hogy mindketten marginális figurák, jellemző; hogy Pla-tón ideális államában mindkettejüket élethossziglani száműzetéssel sújta (Platón, *Nomoi* 990a–b.).
- 11 Ogden (2004: 43–60). A Hérodotosnál (*Istorikai* 5.29e.) olvasható híres történetben Periandros tyrannos itt, a thesprótiái *nekyomanteion*ban találkozik halott feleségével, Melissával.
- 12 Kevés a kivétel, mint például Patroklos, aki álomban kéri Akhilleust, hogy siessen az el-temetésével.
- 13 Kott (1973) az első fejezetben foglalkozik a problémával.
- 14 A híres anekdota szerint az *Oresteia* bemutatóján nők ajultak el a nézőtérén az Erinys-ök kara láttán.
- 15 Aiskhylos *Oresteia*-trilógiája ennek a kultusznak a megalapításával zárul. Sophoklésnál az *Oidipus Kolónosban* című tragédia színhelye az Eumenisek szent ligete. Az Erinysök sze-replése a tragédiákban, illetve hivatalos kultuszuk Athénban: Agócs (2013: 509–543).
- 16 Geisser (2002: 134–190); Parker (1983: 105–143). A hikiésioshoz: Ogden (2004: 104); Johnston (1999: 47).
- 17 A ritka kivételek egyike Pythagorastól származik, akit Hippolytos idéz a *Refutatio omnium haeresium* 26-ban: *ek tés idiés ean apodémés, mé epistrephou, ei de mé, Erinyes Dikés epikouroi se meteileusontai*: ha elhagyod hazádat, ne fordulj hátra, különben az Erinysök veled fog-nak tartani.
- 18 Két rituális szövegünk is van, melyek témája, hogyan lehet az ilyen démonoktól meg-szabadulni. Az egyik a *selinusi lex sacra*, kb. i. e. 450, itt a démon neve *elasteros*. Vö. Jame-son–Jordan–Kotansky (1993). A másik a *kyrénéi lex sacra*, kb. i. e. 330-ból, a név itt *hikésios*. Platón (*Politeia* 364b5–365a3) ír arról, hogy vándorló papok pénzért árultak tisztító rítusokat a vevő vagy ősei által elkövetett bűnökre.
- 19 Geisser (2002: 133).
- 20 Geisser (2002: 168).

- 21 Egyetlen előfordulása a *selinusi lax sacra*. Geisser (2002:133) etimológiailag az alastórhoz kapcsolja.
- 22 Geisser (2002: 159).
- 23 *Alitérios és palamnaios*: Geisser (2002: 162–167).
- 24 A tragédiákban és Antiphón tetralógiáiban elsősorban démont jelent; komédiában, retorikában és történetírásban inkább elátkozott embert. Parker (1983: 108).
- 25 E szavak közül kettő, a *prostropaios*, illetve a *hikésiosszal* rokon *hiketés* vérbűn által be nem szennyezett oltalomkérőt is jelenthetett, vö. Parker (1983: 349); Stukey (1937: 40).
- 26 Van bizonyos vita a kérdésben, Parker (1983: 230) szerint a rituális miasma hiányával érvelni Homéros esetében talán csak argumentum ex silentio. Az azonban kétségtelen tény, hogy az eposz hősei nem ismerik a beszennyeződéstől való babonás rettegést. Vö. Gillies (1925.)
- 27 Parker (1983: 104–143).
- 28 A szöveg eredeti publikációja: Ferri (1927: 93 és ff.). Vö. Balty (2004: II, 13–15). Kyréné alapításáról és annak rituális vonatkozásairól lásd Malkin (1987: 60).
- 29 *Hikésios epaktos* – fordítható idegen oltalomkérőnek, illetve varázslat révén valaki ellen küldött démonnak, mivel az epaktos participium nem ritka a mágikus papiruszokon. Az idegen oltalomkérőként való fordítás mellett szólhat esetleg egy párhuzamos szöveg: a selinusi lex sacra megemlíti az ottani elasteros démon két típusát: *patroios* (hazai) és *xenikos* (idegen).
- 30 Fordítás: Németh (2006: 174–175). A szöveg egy új, kissé eltérő értelmezésű fordításban is megjelent: Németh (2013: 665).
- 31 Maas (1933: 139, 202. 4. jegyzet).
- 32 Stukey (1937). A szöveg régibb szakirodalmát közli Servais (1960), aki egyébként még kategorikusan elutasította Stukey elméletét – a 20. században hosszú időt vett igénybe, hogy a kutatás elszakadjon a 19. század idealizált görögységképétől, amely a hellén kultúrában csak a racionálist és az apollónit akarta észrevenni. A butaság, a korlátoltság, a babona éppúgy része volt a hellén kultúrának, mint bármely másnak. A modern kutatásban a *hikesios epaktos* démonként való értelmezése teljesen elfogadott, lásd Parker (1983: 348–350); Faraone (1991); Burkert (1992: 68 és ff.); Geisser (2002: 174–176); Lupu (2005: 279, 283). Ugyan Robertson (2010: 356) feltételezi, hogy a *hikesios* szó itt nem azonos a *hiketész*szel, hanem a kihagyott *katharmos* 'megtisztítás' szó jelzője, de ő is elfogadja, hogy a rítus célja egy démonikus támadás elhárítása.
- 33 Jameson–Jordan–Kotansky (1993: 14–17 és 40–43).
- 34 Németh (2013: 665), Robertson (2010: 358–359) követve, a szöveg újabb fordításában már úgy értelmezi a rituális előírásokat, hogy az ismert vagy ismeretlen nevű személy nem a küldő, hanem maga a démon, aki ebben az esetben egy halott szelleme lenne. Tehát egy, a császárkori mágia biothanatosaihoz hasonló jelenségről volna itt szó. Maga a szaggatottan fogalmazó szöveg sokféleképp értelmezhető, de keletkezésének kora és a démon tipológiája miatt véleményem szerint ez a lehetőség valószínűtlen. A szoborra használt szó *kolossos*. A modern *kolosszális* vagy *Colosseum* szavak ebből erednek, de a görög szó nem utalt a szobor méretére, viszont gyakran alkalmazták mágiában vagy rítusokban használt szobrocskákra; vö. Faraone (1991).
- 35 Például a harmadik *hikesios* a *hikesios autophonos*: a görög nyelvben a szó jelenthet öngyilkost vagy olyan embert, aki saját kezűleg gyilkolt.
- 36 Ogden (2004: 104).
- 37 Pausanias (3.17.)

- 38 Idézi Faraone (1991: 182).
- 39 Parker (1983: 109, 349); Geisser (2002: 167, 176).
- 40 A gyilkos némasága: Clay (1982: 278); Parker (1983: 371). A forrásokban: Aiskhylos, *Eumenides* 276, 448; Sophoklés, *Oidípus Tyrannos* 238, 352, 1437; Euripidés, *Hercules Furens* 1219; Euripides, *Orestés* 428, 481, 1605. Némaság a megtisztító rítus alatt: Apollónios Rhodios, *Argonautica* IV. b662–712.
- 41 Aristotelés *Poétika* 60a32, emellett tudunk róla, hogy két komédiaszerző is parodizálta a darabot: Amphís (frg 30. Kassel–Austin 1991) és Alexis (frg.178. Kassel–Austin 1991).
- 42 Jameson–Jordan–Kotansky (1993: 14–17).
- 43 A halottak némasága: Bremmer (1983: 85); Gödde (2000: 101–102, 60f.); Güntert (1919: 132). A forrásokban: Homéros, *Iliás* XXIII.101; *Odysseia* XXIV.5.9; Hésiodos, *Aspis* 131; Theognis 569; Sophoklés frg 879 (Radt 1977); Diogenés Laertios 8.21; Euripidés, *Alkésztis*.
- 44 Így pl. Oidipus hátratekintés nélkül hagyja el az Erinysök ligetét. A már említett Pythagoras-idézet szerint a hátrafordulás az Erinysök nem kívánt társaságát eredményezheti. Vö. még Heinrichs (1994: 27); Ogden (2004: 172). A gyilkos arcának eltakarása: Euripidés, *Hercules furens* 1204 és ff.
- 45 Selinusi lex sacra; Aiskhylos, *Eumenides* 285; Pausanias 2. 31.8; Parker (1983: 122, 67. jegyzet); Ogden (2004: 104).
- 46 Az oltalomkérés görög rítusához: Gould (1973: 74–103); Naiden (2006); Balty (2004: III, 193–198).
- 47 Például Akhilleus és Priamos találkozása (Homéros, *Iliás* XXIV. ének), vagy Odysseus érkezése a phaiákokhoz.
- 48 Elképzelhető, hogy az archaikus korban a hiketeia minden esetét időleges halálnak majd újjászületésnek tekintették, bár erre csak irodalmi alkotásokból vannak bizonyítékaink; vö. Nagler (1974: 184); Nethercut (1976); Newton (1984); Redfield (1994: 214 és f.); Heiden (1998); Tóth (2008).
- 49 Görögországban a véletlenül halottnak hitt élők is beszenyeződtek, és egészen szó szerinti módon kellett újjászületniük: el kellett játszaniuk a saját születésüket. Erre vonatkozó történetet idéz Plutarkhos (*Moralia* 264.f.) A mítosz szerint ugyanezt a rituálét végezte el Héraklés, mikor halála után istenként kellett új életet kezdenie: Héra lábai között átbújva játszotta el saját születését, Diodorus Siculus 4.39.; vö. Newton (1984: 8 és f.). Az év liminális periódusaiban található ünnepeken is találkozunk e jelenséggel. Az *elestéria* ünnep két fő jellegzetessége: a. a *kér* démonok jelenléte, b. egy borivőverseny, ahol a résztvevők külön asztalnál ülnek és tilos beszélniük, a vérbűn által beszenyézett Orestés emlékére.

Bibliográfia

- AISCHYLOS 1926: *Eumenides*. In *Aeschylus with an English translation by Herbert Weir Smyth*. II. Cambridge, MA: Harvard UP. (Magyarul: Aiszkhülosz: *Oreszteia*. III. *Eumeniszek*. Ford. Devecseri Gábor. In *Aiszkhülosz drámái*. Budapest: Európa, 1962, 241–275.)
- AGÓCS Péter 2013: Látni az Erinyst. Aischylos: *Eumeniszek* 307–396. In Nagy Árpád Miklós (szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban*. II. Budapest: Gondolat, 509–543.

- APOLLONIOS RHODIOS 1912: *Argonautica*. (Ed. Mooney, George W.) London: Longmans.
- APULEIUS (Lucius Apuleius) 2012: *Metamorphoseon libri XI*. (Recognovit brevique adnotatione critica instruxit M. Zimmerman.) Oxonii: e Typographeo Clarendoniano. (Magyarul: *Az aranyznamár*. Budapest: Magvető, 1959.)
- ARISTOTELES 1966: *Poetica*. (Ed. Kassel, R.) Oxford: Clarendon. (Magyarul: *Arisztotelész: Poétika és más költészettani írások*. Ford. Ritoók Zsigmond, szerk. Bolonyai Gábor. Budapest: PannonKlett, 1997.)
- BALTY, Jean Ch. (ed.) 2004: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*. I–V. Los Angeles: J. Paul Getty Museum.
- BENDLIN, Andreas 2007: Purity and Pollution. In Ogden, Daniel (ed.): *A Companion to Greek Religion*. Malden–Oxford–Victoria: Blackwell, 178–189.
- BREMMER, Jan N. 1983: *The Early Greek Concept of Soul*. Princeton: Princeton UP.
- BURKERT, Walter 1962: “Goes”. Zum griechischen ‘Schamanismus’. *Rheinisches Museum* 105, 36–55.
- 1992: *The Orientalizing Revolution. The Near Eastern Influence on Greek Culture in the Archaic Age*. Cambridge, MA–London: Harvard UP.
- CLAY, Diskin 1982: Unspeakable Words in Greek Tragedy. *American Journal of Philology* 103, 277–298.
- DIOGENĒS Laertios 1925: *Lives of Eminent Philosophers*. (Ed. Hicks, R. D.) Cambridge, MA: Harvard UP.
- DIODORUS Siculus 1888–1890: *Bibliotheca Historica* 1–2. (Ed. Bekker, Immanuel–Dindorf, Ludwig–Vogel, Friedrich) Leipzig: Teubner.
- EURIPIDĒS 1913a: *Hercules Furens*. In *Fabulae* (Ed. Murray, Gilbert.) Oxford: Clarendon. (Magyarul: *Az örvöngő Héraklész*. Ford. Jánosy István. In *Euripidész összes drámái*. Budapest, Európa, 1984.)
- 1913b: *Orestés*. In *Fabulae* (Ed. Murray, Gilbert.) Oxford: Clarendon. (Magyarul: *Orestész*. Ford. Devecseri Gábor. In *Euripidész összes drámái*. Budapest, Európa, 1984.)
- FARAONE, Christopher A. 1991: Binding and Burying the Forces of Evil: the Defensive Use of ‘Voodoo Dolls’ in Ancient Greece. *Classical Antiquity* 84, 294–300.
- FERRI, Silvio 1927: La Lex Cathartica di Cirene. *Notiziario Archeologico* 4, 91–145.
- GEISSER, Franziska 2002: *Götter, Geister und Dämonen. Unheimkräfte bei Aischylos*. München: Saur.
- GILLIES, M. M. 1925: Purification in Homer. *The Classical Quarterly* 19, 71–74.
- GOULD, John 1973: Hiketeia. *Journal of Hellenistic Studies* 93, 74–103.
- GÖDDE, Susanne 2000: *Das Drama der Hikesie. Ritual und Rhetorik in Aeschylos Hiketiden*. Münster: Aschendorff.
- GÜNTERT, Hermann 1919: *Kalypso*. Halle: Verlag von Max Niemeyer.
- HEIDEN, Bruce 1998: The Simile of the Fugitive Homicide. *American Journal of Philology* 119 (1), 1–10.
- HEINRICH, Albert 1994: Anonymity and Polarity. Unknown Gods and Nameless Altars. *Illinois Classical Studies* 19, 27–58.
- HÉLIODÓROS: *Aithiopia*. (Magyarul: *Héliodórosz: Sorsüldözött szerelmesek*. Ford. Szepessy Tibor. Budapest: Magyar Helikon, 1964.)
- HÉRODOTOS: *Istoriai* 1920–1925: *The History of Herodotos 1–4*. (With an English transl. by Godley, A. D. Loeb Classical Library.) Cambridge, MA. (Magyarul: *Herodotos történeti könyvei*. I–III. Ford. Geréb József. Budapest: Franklin Társulat, 1893.)

- HÉSIODOS 1914: *Aspis*. In *Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric*. (Transl. Evelyn-White, Hugh G.) Cambridge, MA: Harvard UP–London: William Heinemann Ltd.
- HOMEROS: *Ilias* (Magyarul: Homérosz: *Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények*. Ford. Devecseri Gábor, Budapest: Magyar Helikon 1960.)
– *Odysseia* (Magyarul: Homérosz: *Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények*. Ford. Devecseri Gábor, Budapest: Magyar Helikon 1960.)
- JAMESON, Michael H.–JORDAN, David R.–KOTANSKY, Roy D. 1993: *A Lex Sacra from Selinous*. Durham: Duke UP.
- JOHNSTON, Sarah Iles 1999: *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- KASSEL, Rudolf–AUSTIN, C. 1991: *Poetae comici Graeci*. 2. *Agathenor – Aristonymos*. Bero-
lini: de Gruyter.
- KERSHAW, Priscilla K. 2000: *The One-eyed God. Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde*. (Journal of Indo-European Studies Monograph 36.) Washington: Institute for the Study of Man.
- KOTT, Jan 1973: *The Eating of the Gods. An Interpretation of Greek Tragedy*. New York: Random House.
- LUKIANOS 1921: *Lucian: Philopseudes*. In *Works III*. (Ed. Harmon, A. M. Loeb Classical Library 1–8.) Cambridge, MA: Harvard UP–London: William Heinemann Ltd. (Magyarul: *A hazugság szerelmese avagy a hitetlen*. In *Ikaromenipposz avagy az űrhajós. Párbeszéd*. Ford. Jánosy István. Budapest: Európa, 1961, 78–100.)
- LUPU, Eran 2005: *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*. Leiden–Boston: Brill.
- MAAS, Paul 1933: *Epidaurische Hymnen*. Halle: Niemeyer.
- MALKIN, Irad 1987: *Religion and Colonialization in Ancient Greece*. Leiden–New York–København–Köln: Brill.
- NAGLER, Michael N. 1974: *Spontaneity and Tradition*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- NAIDEN, F. S 2006: *Ancient Supplication*. Oxford: Oxford UP.
- NETHERCUT, W. R. 1976: The Epic Journey of Achilles. *Ramus* 5, 1–17.
- NEWTON, Rick M. 1984: The Rebirth of Odysseus. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 25, 5–20.
- NÉMETH György 2006: Kyrénéi törvény a rituális tisztaságról. *Vallástudományi Szemle* 2/2, 169–178.
– 2013: Kyrénéi törvény a rituális tisztaságról. In Nagy Árpád Miklós (szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban*. II. Budapest: Gondolat, 659–666.
- NOCK, Arthur Darby 1972: Tertullian and the Ahoi. In Nock, A. D.–Stewart, Zeph (ed.): *Essays on Religion and the Ancient World II*. Oxford: Clarendon, 712–719.
- OGDEN, D. 2004: *Greek and Roman Necromancy*. Princeton–Oxford: Princeton UP.
- PARKER, Robert 1983: *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon.
- PAUSANIAS 1903: *Graeciae Descriptio*. 3 vols. (Recognovit Fridericus Spiro). Leipzig.
- PHLEGÓN, trallesi 1962: *Opera*. II. In Jacoby, F.: *Die Fragmente der griechischen Historiker*. 257, 257a. Leiden: Brill.
- PLATÓN: *Nomoi*. In *Platonis Opera* (Ed. Burnet, John.) Oxford: Oxford UP, 1903. (Magyarul: *Törvények*. Ford. Kövendi Dénes. In *Platón összes művei*. III. Bibliotheca Classica. Budapest: Európa, 1984, 433–1112.)

- Politeia. In *Platonis Opera* (Ed. Burnet, John.) Oxford: Oxford UP, 1903. (Magyarul: *Az állam*. Ford. Szabó Miklós. In *Platón összes művei*. II. Bibliotheca Classica. Budapest: Európa, 1984, 5–710.)
- PLINIUS: *Epistolae. Caius Plinius Caecilius Secundus: Epistolae et Panegiricus Trajano dictus.* (Magyarul: *Ifjabb Plinius: Levelek*. Ford. Borzsák István, Maróti Egon, Muraközi Gyula, Szepessy Tibor. Bibliotheca Classica. Budapest: Európa, 1981.)
- PLUTARCHOS 1889: *Moralia* II. (Ed. Bernardakis, Gregorius N.) Leipzig: Teubner.
- REDFIELD, James 1994: *Nature and Culture in the Iliad*. Durham: Duke UP.
- RADT, Stefan 1977: *Tragicorum Graecorum fragmenta 4* (Sophokles). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- ROBERTSON, Noel 2010: *Religion and Reconciliation in Greek Cities. The Sacred Law of Selinus and Cyrene*. Oxford: Oxford UP.
- SERVAIS, Jean 1960: Les suppliants dans la „loi sacrée” de Cyrène. *Bulletin de Correspondance hellénique* 84, 112–147.
- SOPHOKLÉS: *Oedipus Tyrannos: Sophocles 1: Oedipus the King. Oedipus at Colonus. Antigone.* (Transl. by Storr, F. Loeb Classical Library, 20.) London–New York: William Heinemann. (Magyarul: *Sophoklés: Oidipus király / Oidipus Kolónosban*. Ford. Babits Mihály, szerk. Moravcsik Gyula. Budapest: Parthenon, 1942.)
- STUKEY, Harold J. 1937: The Cyrenean Hikesioi. *Classical Philology* 32, 32–43.
- THEOGNIS 1971: *Iambi et elegi graeci I.* (Ed. West, M. L.) Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- TÓTH, Anna Judit 2008: Symbolic Other Worlds. In Szabó, Ádám–Vargyas, Péter (szerk.): *Cultus Deorum Studia Religionum ad Historiam*. II. (De Rebus Graecorum et Romanorum.) Pécs: Pécsi Tudományegyetem, 43–50.

A holt lelkek és az anyagi világ a burját népi vallásban

Bevezetés

Többször is fölvetették, utoljára Ulla Johansen,¹ hogy a sámánista lélekközpontokat nem lehet a nyugati lélekközpontokhoz mérni, mivel Ázsia sámánista népei nem a *test-lélek* dualizmusban, hanem az *egy test-sok lélek* pluralizmusban hisznek, vagyis úgy gondolják, hogy egy embernek több lelke van a testében, általában három. Egy 2009-ben² megjelent cikkemben a *tuva* lélekközpontokat hasonlítotam a legősibb görög lélekközpontokhoz, hogy meghatározzam, mely funkciókat tulajdonítottak a három léleknek. Eredményeim szerint az ókori görögök hasonló funkciókat tulajdonítottak a léleknek és a lélegzetnek, mint a tuva népi vallás tulajdonított a három különböző léleknek, köztük a lélegzetnek. A *lélegzet* az élet hordozója mindkét hagyományban. A lélegzet halál utáni sorsa valamelyest homályos volt mindkét hagyományban, bár sokszor nevezték egyfajta léleknek. Továbbá arra a következtetésre jutottam, hogy mivel az önazonosság, a mentális képességek, a halhatatlanság, egészség és élet mindkét hagyományban a lélek funkciói közé tartoztak, helyesen használjuk a terminológiát, ha továbbra is *léleknek* nevezzük a sámánista lélekközpontokat, bár a *tuva* ezeket a funkciókat három lélek között osztják meg és nem egy léleknek tulajdonítják. E tanulmány keretébe nem fér bele annak összefoglalása, hogy mit jelent a *lélek* a nyugati hagyományban. Megjegyezhetjük, hogy a keresztény és a sámánista hagyomány között az a fő különbség, hogy a kereszténység szerint a lélek az ember esszenciája, amely egyesíti magában azt a sok funkciót, amely az embert *énné* teszi. Ezzel ellentétben a sámánista hagyomány nem ismeri az esszencia fogalmát, hanem érzékeny azok iránt a különböző funkciók iránt, amelyek egy embert emberré tesznek, és mindegyik funkciót más-más néven nevezi. Ezek a nevek a különböző lelkek.³ A jelen tanulmánynak nem célja, hogy felsorolja ezeket a funkciókat, hanem hogy megvizsgálja, hogy a burjátok miként vélekednek a lélek és az anyagi világ kapcsolatáról.

Csupán közvetett bizonyítékaink vannak a *burjátok* lélekközpontjairól. Az orosz néprajzi gyűjtemények nem mindig idézik az eredeti burját szavakat, amelyek a testre és a lélekre vonatkoznak, hanem lefordították ezeket a fogalmakat oroszra,

miáltal fontos értelmi árnyalatok veszhetnek el. Szegényes információkból és analógiákból kell következtetnünk. Szerencsére számos tuva léleknév *mongol* eredetű, ezért logikus föltételezés, hogy érvényes analógiát képeznek a *burját-mongol* elképzelésekhez is.

Három lélek

A *burjátok* szerint egy testben három lélek van, akárcsak a *halha mongolok* és a *tuváok* szerint. A test neve *beye*,⁴ a lélegzetlélek neve *amin*, amely az élet funkcióját hordozza, és végül van a *hünehen* lélektípus.⁵

A *balagáni* és *alari burját* csoportok a következő három lélekben hittek:

Hain hünehen: „jó lélek”, amely az alvilágba megy a halál után, de később visszatér a földre mint őslélek (*hünehen hülde*).⁶ Az első lélek kapcsolatba léphet a *tengr*ekkel (istenekkel) és vigyáz a tulajdonosára.⁷ Mint a *dunda hünehen*, ez a hain hünehen is tükrözi a tulajdonosa egészségét és anyagi viszonyait, az alvilágban is (lásd alább).⁸ A hain hünehen az a lélek, amely újjászületik az alvilágban töltött bizonyos idő után.⁹ A *darhat* sámánizmusban ez a harmadik lélek jön vissza a szellemvilágból, amely belevándorol a meg nem született magzatba a bal gyűrűs-ujjon keresztül, és felmegy a gerincen keresztül az agyba, a gerincbe és az erekbe. A halál után egy darabig a gerinc első és második csigolyája között marad, majd az alvilágba távozik, végül egy másik emberben születik újjá.¹⁰

Dunda hünehen: „középső lélek”, képes elhagyni a testet, míg az még életben van. Repülő lényekké alakulhat át, darázssá vagy méhhé. Eközben tulajdonosa alszik. Amíg a testben van, addig hordozójának képmása és a törzs szerveiben lakik. Könnyen megijed és elhagyja a testet, betegségeket okozva. Ilyenkor egy sámánnak vissza kell csalogatnia.¹¹ Külseje ugyanolyan, mint gazdájáé, és ugyanúgy viselkedik: ugyanazon a lovon lovagol, ugyanazokat a ruhákat hordja stb.¹² Ezt a második lelket megkaparinthatják vagy fölfalhatják a szellemek.¹³

Manzsigejev szerint kísértetté (*booholdoj*) válik a halál után,¹⁴ Hangelov szerint a második lélek a testben marad a halál után és megehetik a gonosz lelkek, akkor válik booholdojjá.¹⁵

Muu hünehen: „rossz lélek”. A harmadik lélek mindig a testben van, és tovább él a csontokban a halál után.¹⁶ A „rossz lélek” az ember csontvázában él, vagyis az egész csontvázban, nem csak annak egy részében, de főleg a medencecsontban. Ha egy csont eltörik, akkor ez a lélek megsérül. Az állatoknak is van ilyen lelkük, ezért az áldozati állat csontjaival gondosan kell bánni, mert ha egy csont eltörik, akkor az állat lelke megsérül, és az áldozatot elutasítja az az istenség, akinek ajánlották.¹⁷ Manzsigejev szerint ez a lélek hátramarad a házban házi kísértétként (oroszul *domovoj*).¹⁸ Ez a lélek elpárolog, miután a test csontjai elmállottak.¹⁹

Érdekes kérdés, hogy ez a három lélek hol él a testben. Mint láttuk, a harmadik lélek, a muu hünehen a csontokban él a halál előtt és után.²⁰ Az első lélek, vagyis a hain hünehen, úgy tűnik, vándorol a testben és azon kívül, míg az ember él.²¹

A második lélek, vagyis a dunda hünehen a jelek szerint a *sülde* (klasszikus mongol *jüldé*), vagyis a légcső, máj és tüdő lakója, más szóval azon belsőségeké, amelyeket az áldozati állatból följánlanak, és amelyeket sokszor elégetnek az áldozati állat lábával, bőrével vagy irhájával együtt.²² A lelkek elhelyezkedéséből nyilvánvaló, hogy az összes lélek, esetleg a hain hünehen kivételével, szorosan összefügg az anyagi valósággal.

Annyira így van, hogy néha az árnyék, vagyis a *hüüder* is össze van kapcsolva a lélekkel. Ezért tilos az árnyéokra lépni vagy arra éles tárgyakat ejteni, mert ezek a tettek elijeszthetik a lelket a testből, és végső soron megölhetik az embert. A halál akkor áll be, mikor a lélegzetlélek elhagyja a testet (*amíaa garaha* 'az élet, a lélegzet kimenése').²³

Az alari burjátok szerint az első lelket a halál beálltakor elviszik a szellemek Erlen Kánhoz ítéletre, míg a második lélek kísértetté válik, a harmadik lélek pedig újjászületik.²⁴ (Ebben az elképzelésben buddhista és sámánista világképzetek keverednek.) A Kuda folyó menti burjátok szerint az első lelket magához szólítja a főtgengri, Esege Malan Tengri a halál után, és ez a halál beálltának időpontja.²⁵ Az első lélek tehát a halhatatlanság és a morális karakter hordozója. Érdeemes megjegyezni, hogy a Kuda folyó Burjátia nyugati részén van, ahol a népességet kevésbé érintette a lámaizmus, mint a keletebbre élő csoportokat.

Más értesüléseket szerzett Neumann Fridman (aki nem említi e lelkek burját nevét): az alari burjátok szerint az embernek két lelke van. Az egyik lélek burjátként születik újjá, ha az ember jó volt, vagy idegen néphez tartozóként, ha az ember rossz volt. A nagyon rossz lelkek állatokként vagy növényekként térnek vissza.²⁶ Erős lámaista hatás érződik ezen az elképzelésen is.

Ezekből az adatokból kitűnik, hogy a burját népi vallásosság szerint az ember nem csak egyfelé mehet a halál után, vagyis nem csak az alvilágba. A lelkek utazhatnak a világok között, és továbbra is kapcsolatba léphetnek az élők világával.

Kísértetek

A burjátok szerint a lélek három hónapig vagy három évig él a sírban, de a háromszoros intervallum után elhagyja a sírt. Elhagyhatja a sírt, hogy kapcsolatba lépjen az élőkkel, például egy fán keresztül, amely a síron nő, és amelyen a lélek fölmászhat. A burjátok osztoznak ebben az elképzelésben a kumandikkal, karagasokkal, szelkupokkal és az Irtilis-folyó menti hantikkal.²⁷

A kísértetek általános neve a jelek szerint a már említett *booholdoj*, amelyet Manzsigejev *domovoj*-nak fordít. Kérdés, hogy ez jó fordítás-e. A *domovoj* oroszul ugyanis házi szellemet jelent, amely a családi otthonban él. De a nomádoknak sokáig nem voltak házaik, és fel kell tételeznünk, hogy a hitviláguk is eltér az orosz néphittől. A burjátok esetében a *booholdoj* sokszor fiatal emberek vagy betegségben hirtelen elhalálozott emberek kísértete. Sokszor lakhelyek, utak és temetők közelében vándorol.²⁸

A tragikus körülmények között elhalálozott booholdojok azok, akik szerencsétlenséget vagy betegséget hozhatnak rokonaikra.²⁹ A hirtelen elhalt kedves családtagokból származó booholdoj neve *haluunaj*. Visszatérve betegséget hoz, és emléküládozatot követel, hogy békére leljen.³⁰

A booholdoj szellemek sokszor az élőkhöz hasonlóan élnek: éjjelente az élők ünnepeire is hasonló ünnepséget, *booholdoj naadamot* tartanak.³¹ A szürkületben megjelenő booholdojnak külön neve van, *hüüderi booholdoj*, és általában ártalmatlan az emberekre nézve.³²

Némely booholdoj sebezhető emberek lelkére vadászik szürkületkor vagy éjszaka, amikor az alvó ember lelke elhagyja a testet. Ezt „lélekfogásnak” (*hüenehe bariha*) nevezik. Azok az emberek, akiknek lelkét foglyul ejtik a szellemek, fiatalon elhaláloznak, vagy balesetben halnak meg.³³ A tuvák szerint a *dund sunus* az a lélek, amely álomban elhagyja a testet.³⁴ Ez megfelel a burját dunda hünehennek. Ha gyermektől rabolják el a lelket a szellemek, akkor *hüenehe huriltha* nevű külön áldozatot mutatnak be.³⁵

A Kuda folyó menti burjátok szintén úgy vélik, hogy a halál után a második lélek vándorol a világban, és éjszaka azzal űzi unalmát, hogy megijeszti az embereket, bár általában véve ártalmatlan. Azonban beteg vagy részeges emberekre is ráakaszthat, és akkor árt. Úgy is vélekednek, hogy az első léleknek jó vagy rossz karaktere lehet, úgy, mint az embernek, akié volt. Ha jó emberhez tartozott, akkor a rokonság kérheti, hogy érdekükben a *tengri* (isten) elé járuljon, de ha rossz emberhez tartozott, akkor szenvedést okozhat a gyermekeknek, vagy női bajokat a nőknek. Ilyenkor juháldozattal kell megbékíteni.³⁶

Néhány informátor azt állítja, hogy csak sámán válhat booholdojjá. Ebben az esetben úgy tűnik, hogy összekeverik a kísértetekbe vetett hitet az *ongonokkal* – a sámán segítőszellemeivel. Ez a terminológiai zavar már Castrénnál is felbukkan (1857).³⁷

Ennek a zavarnak az eredete talán az, hogy ugyanaz a lélek, amely egy hétköznapi ember esetében booholdojjá válik, egy sámán esetében a sámánokat ősként segítő szellemmé, ongonná válik. Korábban megtudtuk, hogy a booholdojok a dunda hünehenből származnak. Szandzsejev szerint a hétköznapi ember második lelke válik booholdojjá a halál után, míg ha híres ember vagy sámán volt az illető, akkor *azayan* (‘jó lélek’) lesz belőle, és beemelik azon fehér szellemek közé, akiket a sámánok segítségül hívnak.³⁸ Az elhalt fehér sámánok lelkeit *zajannak* (Szandzsejev átírásában *sayan*) hívják; ezek különösen a gonosz szellemek ellen nyújtanak hatásos védelmet.³⁹

Úgy tűnik, hogy néhány booholdojnak teste van; ha pedig teste van, akkor beléphet egy lakhelyre a kulcslyukon át, vagy megszállhat állatokat az orrukon keresztül. Néha azt halljuk, hogy a booholdojnak súlya van: meg lehet mérni, észre lehet venni, ha ül a kísértet a szekéren, mert izzadnak a lovak.

A mongol folklórban általában szó esik a *csötgör* nevű apró kísértetről is, amely élő ember alakját viseli, míg el nem tűnik a levegőben, vagy visszanyeri valódi alakját csontok formájában.⁴⁰ A Mongólia északnyugati felében élő *aga burjátok* szerint

ezek a csötgörök vámpirikus összellemekek, amelyek – Swancutt gyűjtése szerint – leszármazottaikon és azok állatain élőködnek.⁴¹ A szerző a csötgörök csontokhoz fűződő viszonyát nem említi gyűjtésében, de a kontextus mintha utalna valamilyen kapcsolatra a csötgör és a muu hünehen között, amely csontokban él. Talán a jövőben az adatgyűjtők felfednek majd egy ilyen kapcsolatot.

Úgy tűnik, a booholdojt és a csötgört néha összekeverik: némelyek szerint a booholdoj halhatatlan, ami összhangban van a lélekbe vetett hittel, de mások szerint halandó, és mikor meghal, akkor medencecsonttá vagy piszkos nemezdarabbá változik.⁴² Ez az átalakulás egyfajta visszatérést jelentene ahhoz a formához, melyben eredetileg élt, például csonthoz (ne felejtjük el, hogy a booholdojról általában úgy vélik, hogy a dunda hünehenből származik, míg a csontokkal a muu hünehen – és a csötgör – van kapcsolatban).

Eddig nem hallottunk kivételes dolgokat. A booholdojba vetett hit az egész világon elterjedt kísértethit, ugyanígy az a hit is általánosan ismert, hogy egy holt lélek betegséget okozhat. Ez utóbbi hit a sámánokról szóló hagyományokban már közhely.

Védőszellemekek

A halál utáni élet sokféle lehet egy burját számára. Míg a hain hünehent megítélik az alvilágban, és visszatérhet összellemként, addig a másik lélek helyek és közösségek őrzőszellemévé válhat mint genius loci. Némely ilyen genius locit egész Burjátjában tiszteltek, mint például a Lena folyó urait, Azsirai Bühét és Haramcgai mergent.⁴³ De nehéz tisztázni, hogy melyik lélekből lesz védőszellem a halál után.

Purev szerint a mongolok úgy vélik, hogy a csontlélekből válik a hely védőszelleme; ez a medencecsontban él, és az apától öröklik. Sajnos Purev nem adja meg ennek a léleknek a mongol nevét, de ezt a hitet Ived lámaista kolostorban jegyezték föl.⁴⁴ Nem írja, hogy ez a hit elterjedt-e a burjátok között is, de a burjátok szintén hisznek egy csontlélekben. A csontban élő lelket, mint láttuk, muu hünehennek hívják burját-mongolul, és elpárolog, miután a test is elmállott.

Közismert mongol hiedelem szerint a híres, régen elhunyt sámánok lelkeiből genius loci lett, amennyiben hírükre még mindig emlékeztek. Ők főleg temetkezőhelyüket vagy korábbi lakhelyüket óvták.⁴⁵

Mi történik egy hely védőszellemével, amikor a csontlélek elpárolog? A darhat sámánok szerint a csontlélek először fölébreszti az észlelket a vízi és földszellemekek segítségével. Ezáltal a sámán első lelke, az észlelek, összellemé válik az elhunyt ember leszármazottai számára; ez szállja meg majd a jövődő sámánokat azok szeánszai során.⁴⁶ A darhat sámánokat talán tekinthetjük a burját sámánok párhuzamainak, mivel mindkét csoport három lélekben hisz. De körültekintőnek kell lennünk a különböző csoportok összehasonlítása során. Például a keletmongol sámánok nem három, hanem öt lélekben hisznek, amely a sámánizmus és a lámaizmus szinkretizmusának eredménye. Ezt a hitet Burjátjában is feljegyez-

ték, és lámaista értelemben úgy kell tekinteni, mint ugyanannak a léleknek az öt aspektusát.⁴⁷

Bár úgy tűnhet, hogy a felsoroltak valamiféle egységesített hitrendszerre utalnak, mégis sokféle elképzelés bújik meg mögöttük, amelyek alkalmanként ütközésbe kerülnek egymással. Bár a muu hünehen egyfajta életerő és egyben lélek, a burjátok ugyanakkor ismerik a hülde⁴⁸ is, amely a szervezetben és csontokban élő életerő-fajta. Ha elvész a hülde, akkor a végtag lebénul. Azonban ez a hülde nem az ember képmása (Manzsigejev szerint nem is lélektípus).⁴⁹ A hülde, úgy tűnik, egyfajta erő, amellyel nem csupán egyének bírhatnak, hanem egész közösségek is. Itt azonban nem foglalkozhatunk ezen elképzelés eredetével.⁵⁰

Következtetések

Tuvában szintén megtaláljuk ugyanezeket a mongol szavakat léleknevekként, és néprajzi gyűjteményekből meg lehetett határozni, hogy Tuvában a *muu sunus* azonos a *tinnel*, vagyis a lélegzetlélekkel. A *dund sunus* azonos a *kuttal*, vagyis az életerővel, jó szerencsével. Ezeket a kifejezéseket egyszerre használják Tuvában. Ezek a mongol dunda és muu szavak átvételei. Valószínűleg a szavak mögött megbújó hit is hasonló a tuvák és a mongolok között. Ez arra utalna, hogy a burját muu hünehen azonos az aminnal, vagyis a lélegzettel, de ilyen kapcsolatot nem említenek a szövegek. A dunda hünehen kapcsolatban lenne a szerencsével, vagyis az egészséggel és a vagyonnal, és ez megmagyarázná, hogy a booholdoj, amely a dunda hünehenből származik, miért tükrözi továbbra is az elhunyt társadalmi és anyagi helyzetét a halál után. Minden esetben a hain hünehen a fő lélek, amely felelős az öntudatért, mentális képességekért, és amely a följegyzések szerint halhatatlan. Ezt a lelket *sain sunus*nak vagy *sagš*nak hívják Tuvában.⁵¹

Úgy tűnik, a hain hünehen leszáll az alvilágba és visszatér összellemként, míg a dunda hünehen és a muu hünehen tovább él egy darabig a halál után. A legkevésbé halhatatlan közülük valószínűleg a muu hünehen, vagyis a lélegzet, amelynek sok más nép hitvilágában is ellentmondásos a sorsa. Sok tuva szerint a lélegzet meghal a testtel együtt.⁵² A tuvák szerint a *dund sunus*, vagyis az életerő szintén elpárolog nem sokkal a halál után, amíg elkíséri a főlelket az alvilágba. Ez a dunda hünehen párhuzama lenne, amely tovább él booholdojként. Egyedül a tuva *sain sunus*nak és a burját hain hünehennek jár ki a valódi halhatatlanság az alvilágban.

A burját hitvilág közhelye, hogy a lelkek és az anyagi világ kapcsolata nem szűnik meg a halállal. A hain hünehen elhagyhatja ezt a világot, hogy megítéltesen az alvilágban, de a másik két lélek továbbra is szellemként működik valamilyen formában.

A leírások szerint a burját kísérteteket sokszor úgy képzelik el, mint akik egyfajta láthatatlan testtel rendelkeznek, amely bejöhet a kulcslyukon, amelynek súlya van, amely beköltözhet más tárgyakba, és amely halált vagy betegséget hozhat élő

emberekre. (Nem a sámán ongonjaira gondolunk most.) A néprajzi gyűjtésekből tehát úgy tűnik, hogy az a lélek, amelyből a booholdoj lesz, valójában egyfajta könnyű test. Mivel a muu hünehen általában az otthon és a temető körül marad a halál után, és a dunda hünehenből válik többnyire a booholdoj, azért arra kell következtetnünk, hogy a dunda hünehent néha egyfajta testként képzelik el, az élő ember képmásaként, mely ugyanazt a helyet foglalja el, mint a látható test. Mint már megjegyeztük, a dunda hünehen ugyanaz, mint a tuva dund sunus vagy kut, vagyis életerő és jó szerencse. A muu hünehent is szorosan társítják a csontokkal. Ezek közül a lelkek közül egy sem bír abszolút halhatatlansággal: az egyiket fölfalhatják a szellemek, a másik elpárolog, mikor a csontok elporladnak.

Ez bizonyosan nem azonos a nyugati kereszténység halhatatlan lelkével. Mint korábban megjegyeztük a tuva lélekképzeteiről írott tanulmányunkban,⁵³ a halhatatlanság és az identitás képzete, mely legközelebb áll a nyugati gondolkodáshoz, a főlélekhez, vagyis tuva nyelven a sain sunushoz társul, amely megfelel a hain hünehen léleknek burját nyelven.

A dunda hünehen lélektípus gyakorlatilag könnyű test, amely a látható testben él.

A booholdoj testi vagy nem testi létét, halhatatlan vagy halandó voltát illető zavar valószínűleg tisztázható lenne, ha többet tudnánk a lelkekről, amelyekből alakulnak. Ez a tanulmány nem válaszolhatja meg, hogy meddig él a dunda hünehen vagy a muu hünehen a halál után, vagy hogy melyik léleknek felel meg az árnyék, és melyik lélekből válik genius loci a halál után. Kérdéses, hogy gyűjthető-e új néprajzi anyag ezekről a kérdésekről most, amikor a hagyományt már „megfertőzték” a médiából származó információk és az oktatás.

Jegyzetek

- 1 Johansen (2005).
- 2 Tatár (2009).
- 3 Tatár (2009).
- 4 Podgorbunskij (1891).
- 5 Manžigejev (1978: 16).
- 6 Manžigejev (1978: 96).
- 7 Hanganalov (1958: 59–60).
- 8 Hanganalov (1888).
- 9 Neumann Fridman (2004: 140).
- 10 Walter–Neumann Fridman (2004: 546).
- 11 Sandschejew (1927: 579–81).
- 12 Klements–Hanganalov (1910: 133).
- 13 Neumann Fridman (2004: 140).
- 14 Manžigejev (1978: 96).
- 15 Hanganalov (1958: 59–60).
- 16 Uo.

- 17 Sandschejew (1927: 578–579).
- 18 Manžigejev (1978: 96).
- 19 Neumann Fridman (2004: 140).
- 20 Hangalov (1958: I. 59–60).
- 21 Mihajlov (2004: 366).
- 22 Mihajlov (2004: 367).
- 23 Mihajlov (2004: 368).
- 24 Batorov (1890: 13–14).
- 25 Agapitov–Hangalov (1883).
- 26 Neumann Fridman (2004: 138).
- 27 Tatár (1996).
- 28 Manžigejev (1978: 23).
- 29 Uo.
- 30 Manžigejev (1978: 83).
- 31 Manžigejev (1978: 24).
- 32 Manžigejev (1978: 96).
- 33 Manžigejev (1978: 95–96).
- 34 Djakonova (1975: 48); Harva (1938).
- 35 Manžigejev (1978: 96).
- 36 Petri (1925: 34–35).
- 37 Castrén (1857: 169).
- 38 Sandschejew (1927: 584).
- 39 Sandschejew (1927: 601).
- 40 Hattori (1972: 103–114).
- 41 Swancutt (2008).
- 42 Manžigejev (1978: 23).
- 43 Mihajlov (2004: 368).
- 44 Purev (2010: 130).
- 45 Hesse (1987).
- 46 Walter–Neumann Fridman (2004: 627–629). (Sendenjav Dulam szócikke.)
- 47 Uo.
- 48 Čeremisov (1973).
- 49 Manžigejev (1978: 94).
- 50 A közép-ázsiai tatárok szintén hisznek egyfajta közösségi lélekben, mely néha azonosítható egy sámánnal vagy istenséggel, aki valami módon egyszerre egyedi és közösségi lény is. Chadwick (1936: 318).
- 51 Tatár (2009).
- 52 Djakonova (1975: 2–94).
- 53 Tatár (2012).

Bibliográfia

- AGAPITOV, N. N.–HANGALOV, M. N. 1883: Materialy dlja izučenija šamanstva v Sibiri. [Adatok a szibériai sámánizmus tanulmányozásához.] *Izvestija Vostočno-Sibirskago Otd. Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva* 14 (1–2), 1–61.
- BATOROV, P. P. 1890: Buriatskie poverlja o boholdojah i anahajah. [Burját hiedelmek a booholdojokról és anahájokról.] *Zapiski Vostočno-Sibirskago Otd. Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva T. II, vyp. 2: Šamanskije poverlja inorodcev Vostočnoj Sibiri*. Irkutsk, 13–14.
- CASTRÉN, Alexander 1857: *Versuch einer Buriatischen Sprachlehre*. St. Petersburg.
- CHADWICK, Nora K. 1936: The Spiritual Ideas and Experiences of the Tatars of Central Asia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 66, 291–329.
- CEREMISOV, K. M. 1973: *Buriatsko–russkij slovar*. [Burját–orosz szótár.] Moskva: Sovjetskaja enciklopedija.
- DJAKONOVA, V. P. 1975: *Pogrebalnyj obrjad tuvincev kak istoriko-etnografičeskij istočnik*. [A tuvák temetkezési szokásai mint történeti-néprajzi forrás.] Leningrad: Leningradskoje Otdelenija Instituta Etnografii.
- HANGALOV, M. N. 1888: Zegete–Aba, oblava na zverej drevnik Buriat. [Zegete–Aba, vadászat a régi burjátoknál.] *Zapiski Vostočno-Sibirskago Otd. Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva* 19 (3), 1–27.
- 1958: *Sobranie sočinenij v 3 tomah*. [Összegyűjtött művek három kötetben.] I. Ulan-Ude: Muzej Istorii.
- HARVA, U. 1938: *Die religiöse Vorstellungen der altaischen Völker*. (Folklore Fellows' Communications 125.) Porvoo–Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2–94.
- HATTORI, Shiro 1972: Mongolian Ghost Stories. In Hangin, John G.–Onon, Urgunge (eds.): *Analecta Mongolica: Dedicated to the Seventieth Birthday of Professor Owen Lattimore* (Mongolia Society Occasional Papers 8). Bloomington, Ind.: Mongolia Society, 101–114.
- HESSE, Klaus 1987: On the History of Mongolian Shamanism in Anthropological Perspective. *Anthropos* 82, 4–6, 403–413.
- JOHANSEN, Ulla 2005: Sámánfilozófia: Változó lélekképzetek Tuvában. In Jankovics Marcell (szerk.): *Csodaszarvas. I. Őstörténet, vallás és néphagyomány*. Budapest: Molnár, 135–156.
- KLEMENTS, D.–HANGALOV, M. N. 1910: Obščestvennija ohoty u severnyh Buriat. [Vadásztársadalom az északi burjátoknál.] *Materialy po Etnografii Rossii* 1, 117–154.
- MANŽIGEJEV, I. A. 1978: *Buriatskie šamanističeskije i došamaniszičeskije terminy. Opyt ateističeskaj interpretacij*. [Burját sámánisztikus és nem-sámánisztikus terminusok. Egy ateista interpretáció kísérlete.] Moskva: Nauka.
- MIHAJLOV, T. M. 2004: Predstavlenija o duše, smerti i zagrobnoj žizni. [Elképzelések a lélekről, a halálról és a túlvilági életről.] In Abaeva, A. A.–Žukovskaja, N. L. (red.): *Buriaty*. (Narody i kultury.) Moskva: Nauka.
- NEUMANN FRIDMAN, Eva Jane 2004: *Sacred Geography: Shamanism Among the Buddhist Peoples of Russia*. (Bibliotheca Shamanistica 12.) Budapest: Akadémiai.
- PETRI, B. E. 1925: *Vnutri-Rodovye Otnosenija u Severnyh Buriat*. Irkutsk: k. n.

- PODGORBUNSKIJ, Sz. I. 1891: Idei Buriat šamanistov o duše. [Lélekelképzelések a burját samanizmusban.] *Izvestija Vostočno-Sibirskago Otd. Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obsčestva* 22 (1), 18–33.
- PUREV, Otgony 2010: *Mongolian Shamanism*. (Transl. Purvee Gurbadaryn.) Ulaanbaatar: Admon.
- SANDSCHEJEW, Garma 1927–1928: Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. *Anthropos* 22: 576–613, 933–955; 23: 538–560, 967–986.
- SWANCUTT, Katherine 2008: The Undead Genealogy: Omnipresence, Spirit Perspectives and a Case of Mongolian Vampirism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14, 843–864.
- TATÁR, Maria Magdolna 1996: Mythology as an Areal Problem in the Altai-Sayan Area: the Sacred Holes and Caves. In Pentikäinen, Juha (ed.): *Shamanism and Northern Ecology*. Berlin–New York: De Gruyter Mouton, 267–278.
- TATÁR Sarolta 2009: Tuvai lélekfogalmak vallásfilozófiai megközelítésben. *Keletkutatás. A Kőrösi Csoma Keletkutató Társaság Folyóirata* (tavasz), 111–128.
- WALTER, Mariko Namba–NEUMANN FRIDMAN, Eva Jane (eds.) 2004: *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture*. Santa Barbara, Cal.–Denver, Col.–Oxford, England: Clio.

A lélekkel, az élőhalottakkal és a túlvilággal kapcsolatos hiedelmek a jelenkori Észak-Oroszország falvaiban

Bevezetés

1997 óta vagyok rendszeres résztvevője annak a terepmunkának, amely a Szentpétervári Állami Egyetem Filológiai Karán található Propp Központ munkatársainak szervezésében zajlik az észak-oroszországi Vologdai és Arhangelszki területek falvaiban. A jelen tanulmány a Filológiai Kar folklórarchívumából, valamint saját video- és audioarchívumomból származó anyagot használ fel.

Észak-Oroszország falusi temetőiben mindenütt számos különböző típusú sírjel található. Az Arhangelszki terület nagyméretű fakeresztjeiről híres, amelyeken gondosan faragott üzenetek szerepelnek az eljövendő feltámadásról. Míves márványlapok tolmácsolják a hozzátartozók érzéseit: „Emlékezünk, szeretünk és gyászolunk” („Pomnyim, ljubim, szkorbim”). Vannak díszítetlen faoszlopok is, amelyek a következő egyszerű kijelentést viselik magukon: „Itt fekszik eltemetve ennek és ennek a teste” – ezt mindössze az elhunyt születésének és halálának dátuma követi. Ezek a faoszlopok azzal hívták fel magukra a figyelmemet, hogy kimondottan az elhunyt személy *halandó, testi* maradványainak hollétére irányítják a figyelmet. Elgondolkodtam azon, hogy vajon mi a helyzet a lelki maradványokkal. Rendelkeznek-e egyáltalán e távoli közösségek tagjai olyasféle képzetekkel, mint a *lélek*? Ha igen, akkor milyen természetet tulajdonítanak neki, és mit gondolnak, mi történik vele a halált követően? Milyen mértékben játszanak közre hiedelmeikben az ortodox tanítások, tekintetbe véve azt, hogy a szovjet korszak hetven-egynéhány éves időtartama alatt a vallás elnyomás alatt állt, és a népesség spirituális útmutatás nélkül maradt?

Manapság számos adatközlőnek láthatóan nehézséget okoz az, hogy pontos vagy egyértelmű választ adjon, ha az eltávozó lélek természetével és úti céljával kapcsolatos közvetlen kérdésekkel szembesítik, és csupán elnagyolt magyarázatokra szorítkozik lelkekről, amelyek „elrepülnek”, vagy amelyeket elvisznek a mennyországba, vagy valamely egyéb, homályosan meghatározott helyre. Ha azonban azt tesszük vizsgálat tárgyává, hogy hogyan bánnak halottaikkal a temetkezési rituálé

döntő, temetés előtti és utáni szakaszaiban, valamint azt, hogy hogyan ábrázolják őket a róluk szóló elbeszélésekben, másféle összkép kezd kibontakozni előttünk, amely viszont hiedelmek részletes és koherens mintázatából áll össze.

A halál rítusai

Észak-Oroszország hagyományos temetkezési gyakorlatának apróbb részletei semmi esetre sem mondhatók egységesnek: régiótól, falutól és családtól, valamint generációtól függően is eltérőek lehetnek. A rituálé struktúrájának főbb elemei azonban nagyrészt hasonlóak egész Oroszországban. Ha az ómenek és a halál előjeleinek kérdését figyelmen kívül hagyjuk, akkor azt mondhatjuk, hogy a jelenkori temetkezési rituálénak a következő csomópontjai vannak: a halál napja, amikor a testet megmosdatják és felöltöztetik; az a háromnapos periódus (beleértve a halál napját is), amikor a holttest rendszerint még otthon fekszik a nyitott koporsóban, hogy a rokonok és a barátok leróhassák tiszteletüket; és végül a temetés napja, amelyben benne foglaltatik – amennyiben az még nem történt meg – a sírhely előkészítése és a végső búcsú, a test kivitele a házból, a temetőbe tartó gyászmenet, az elhantolás és a halotti tor is. Különös jelentőséggel rendelkezik az a periódus, amely a temetést követő negyvenedik nap végén zárul le, és amelynek során – ahogyan sokan gondolják – a lélek szabadon hazatérhet, és végül, de semmiképp sem utolsósorban, számos megemlékezési aktus is követi a temetéseket. Valamilyen módon ezek mindegyike arról árulkodik, hogy a halált követően a test és a lélek milyen státust tölt be a hagyományos világképben.

A halott felkészítése a temetésre

A halállal kapcsolatos északorosz hiedelmek uralkodó vonása a kétértelműség azt illetően, hogy a holttesten kívül pontosan mi marad az egyénből a halál után, és ez kezdettől fogva világosan látható. Elterjedt hiedelem volt, hogy a frissen elhunyt személy még birtokában van az érzékelés néhány aspektusának. A 20. század második felében a Vologdai terület egyes részein a test körüli sürgölődést például általában elhalasztották, hogy a halottnak legyen ideje kiheverni a halál okozta megrázkódtatást,¹ és manapság is órák telnek el, mielőtt megmosdatnák és felöltöztetnék a holttestet. Az érző holttestekről szóló hiedelmek maradványai nyíltabb formát is ölthetnek. Egy lánygyermek például az apjával álmodott, míg annak teste még otthon feküdt. Apja elpanaszolta, hogy az egyik cipője töri a lábát. Reggel a lány levette róla a cipőt, hátha az egyik zoknija gyűrődött meg, és észrevette, hogy egy kézelőgomb, amelyet az idős halottöltőtető asszonyok rosszul kapcsoltak be, véletlenül az apja cipőjébe esett.²

Sok idős ember láthatóan szokatlanul erősen tudatában van annak, hogy lesz majd egy halál utáni énje is, és saját halálát olyan eseményként képzei el, amely-

ben ő maga aktív és központi szerepet fog játszani. A halotti öltözék előkészítésében mindez különösen szembetűnő.

A Vologdai és az Arhangelszki területen az időskor elején, vagy egy komolyabb betegséget követően – annak ellenére, hogy ez nem kötelező – sok idős asszony kezdi összeválogatni saját halotti öltözékét, a férfiak pedig teljes egészében asszonyaikra ruházzák ezt a feladatot. A ruházat és a lábbeli kiválasztásakor nagy gondot és figyelmet fordítanak a minőségre és a kinézetre is:

500 rubelért vettem ruhát. Szürke és hímzett – vettem némi szövetet is, egy alsóinget, papucsot, harisnyát, *mind jó minőségű, teljesen új.*³

A férfiakat jellemzően „új öltönybe és új cipőbe, tiszta ingbe, tiszta vagy új alsóneműbe és zokniba”⁴ öltöztetik. Fedetlen fejjel temetik el őket, de a fejük mellé kalapot vagy sapkát fektetnek a párnára. A nők számára viszont kötelező a fejkendő. Szemben azokkal a sötétebb és egyszerűbb kendőkkel, amelyeket a hozzátartozók viselnek, ezek a kendők feltűnően díszesek, gyakran virágmintásak. Amikor ezt szóvá tettem, egy adatközlő a következőképpen válaszolt:

Igen. Előkészítünk egy szép kendőt. Hosszú út áll előtte. Nincs visszaút. Miért adnánk neki rosszabb minőségűt?⁵

Még az alsónemű is meg kell hogy feleljen az elvárásoknak. Az egyik vologdai adatközlő nyilvánvaló aggodalma is a feltételek teljesítésének fontosságát mutatja. Amikor egyik szomszédja anélkül hunyt el, hogy előre összekészítette volna a halotti „batyuját” (*uzelok*), megkérték Tamarát, hogy az elhunyt asszony ingóságából válogassa össze a megfelelő öltözéket. Ő ezt meg is tette, de fehéreneműt – vagy ahogy Tamara fogalmazott, „jó fehéreneműt” – nem talált. Egy barát segítségével pincétől padlásig felforgatta a szomszéd házát, mígnem a padlástérben, egy régi szekrény alján végül rábukkantak néhány alkalomhoz illő fehéreneműre.⁶ A siratóénekek is szóvá szokták tenni az elhunyt szokatlanul ünnepélyes megjelenését.

Kérdem én, hová még így kiöltözve, drága nővérem? Színes ruhát vettél fel és illatos szappannal mosakodtál meg. Nincs ünnepség a környéken, nem tartanak a közelben mulatságot. Hát megtaláltuk a választ. Elhagysz bennünket, és hosszú útra indulsz, olyan útra, ahonnan nincs visszatérés.⁷

A részletekre és a körítésre való fokozott odafigyelést természetesen különféle aggályok egész sora motiválhatja. Ezek egy része egyértelműen gyakorlati és társadalmi indíttatású. Mivel a falvak jórészt elszigeteltek, és az év egyes szakaszaiban az utazás is nehézkes, előfordul, hogy a temetéshez szükséges dolgokhoz nem könnyű rövid időn belül hozzájutni. A korai döntéshozatallal az idősek talán egyszerűen csak szeretnék még az előtt elrendezni ügyeiket, hogy túl késő lenne, meg akarnak szabadulni valamitől, ami aggodalomra ad okot, és meg akarják



Az északi orosz falvakban sok öregasszony előre összekészíti halottas ruháját és a temetéséhez szükséges egyéb tárgyakat. Oroszország, 2007. Kimzsa, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2007.

A közölt képek a szerző felvételei

kímélni a hátrahagyott rokonokat attól, hogy költségekbe verjék magukat. Az önbecsülés és a halott személy, illetve a család közösségi pozíciója iránt tanúsított tisztelet biztosítékot jelent arra, hogy a holttest közszemlére kerülve rendezetten fog kinézni, és hogy a rokonok a temetkezési etikettet is maradéktalanul be fogják tartani.

Az ortodox temetkezési gyakorlat halovány visszhangjai szintén kivehetők, az új öltözékhez való ragaszkodásban legalábbis mindenképp. Mivel az egyház a testet a lélek „templomának” tartja, a halál után tisztelettel kell vele bánni. Megmosdatása azt a vélhetően „tisztá” életet szimbolizálja, amelyet egy jó keresztény él, valamint a lelki tisztaságnak azt az állapotát, amelyben az illetőnek meg kellene jelennie Isten színe előtt. A mosdatást követően „a romlatlanság új öltözetét”⁸ jelképező tiszta és lehetőleg új ruhákba öltöztetik. Az ortodoxia tisztán spirituális szóképei azonban egyértelmű ellentétben állnak az egyénnek azzal a nagyon is világi aggályával, hogy jól öltözöttnek tűnjék.

Tekinthetünk a halottöltöztetésre olyasvalamiként is, ami egyrészt jól példázza, hogy mekkora fontosságot tulajdonítanak a temetkezési rituálé során az *anyagi testnek*, és ami egyúttal összefüggésben áll azzal is, hogy tágabban véve milyen formát tulajdonítanak az elhunyt „*lelki*” *énjének* a halál után. Ha tüzetesebben is megvizsgáljuk, hogy hogyan válogatják meg az öltözéket, mindez még nyilvánvalóbbá válik. A halott felöltöztetésekor nemcsak arra figyelnek, hogy az illető előnyösen nézzen ki, hanem arra is, hogy öltözéke megfelelően annak az évszaknak, amelyben elhunyt. Azok esetében, akik télen hunytak el, különösen nagy hangsúlyt fektetnek a meleg ruhára, beleértve a lábbelit is. Ez mind a Vologdai, mind pedig az Arhangelszki területen így van, bár utóbbiban, ahol az éghajlat zordabb, talán szigorúbban ragaszkodnak hozzá. Amikor 2009-ben Szeliscse falvában egy régi ravatalfotókból álló albumot lapozgattam, megjegyeztem, hogy az egyik képen az elhunyt mintha fehér papucsot viselne – azt gondoltam, hogy ez talán abból a régi, nagyrészt már kiveszett szokásból maradhatott meg, hogy könnyű anyagból cipőt varrtak a halottnak.⁹ Adatközlőm szerint azonban a képen nem papucs volt, hanem csizma – ráadásul meleg téli csizma –, a haláleset ugyanis áprilisban tör-

tént, amikor az időjárás még fagyos, és az olvadó hó miatt az utak gyakorlatilag járhatatlanok.¹⁰ Amikor két idősödő nővér arról mesélt, miként zajlott édesanyjuk temetése 1986 körül, elmesélték, hogy két réteg fehérneműt adtak a halottra, egy vastagabbat és egy vékonyabbat. Mivel az édesanyjuk nagyon idős volt, attól tartottak, hogy szenvedni fog a hidegtől: „Fázott volna, így hát melegen öltöztettük fel.” Ráadtak ezenkívül egy hosszúujjú gyapjú alsóinget, egy kék gyapjúruhát, és egy új, fehér alapon virágmintás gyapjú fejkendőt is. Kérése ellenére sem akarták gumicsizmával a lábán temetni; ehelyett inkább vettek neki téli csizmát.¹¹ Amikor arról beszélgettünk, hogy halott idős asszonyok számára mi volna a megfelelő ruházat, egy másik adatközlő kritizálta azt a közelmúltban divatba jött szokást, hogy a nőket ruhában vagy köntösben temetik el. Tavasszal, ősszel és télen szerinte kötött kardigánt kellene viselniük, mert „egy könnyű ruhácska nem elegendő”.¹² Szép számmal akadnak még hasonló példák.

Időnként még váltóruhával is ellátják a halottat. K. K. Loginov Északnyugat-Oroszország (Karéliai Köztársaság) Onyega-melléki járásának lakóiról jegyzi meg, hogy halottaikra nem adták rá a meleg ruhákat, hanem inkább a koporsóba rakták azokat, feltételezve, hogy az elhunyt majd ruhát vált, ha szükségét érzi. A tanulmány megírásának idején Loginov szerint a meleg öltözékek közül a szőrméből készült, vagy a bélelt, ujjatlan kabátot részesítették előnyben.¹³ Ahogy azt a következő példa is szemlélteti, az öltözékváltásnak nemcsak gyakorlati oka lehet, hanem esztétikai is. Egy asszony fia öngyilkosságot követett el. Halála előtt gondosan magára öltötte farmernadrágját, illetve egy jó állapotú pulóvert és bakancsot is, az asztalon hagyott üzenetében pedig azt kérte, hogy úgy temessék el, ahogy van. Az édesanyja úgy gondolta, hogy öltözéke nem felel meg a temetéshez, úgyhogy öltönyt és inget adott rá. Mindemellett azonban a fia által választott ruhadarabokat is berakta a koporsóba.¹⁴

Az öltözéken felül a halottmosdatáshoz szükséges tárgyakat és a koporsó díszítésére használt textilneműt is – a kibéleléshez való anyagot, egy lepedőt, egy szép ágytakarót, némi vörös színű anyagot a koporsó külső részeinek letakarásához – rendszerint jó előre beszerzik. A múltban olyannyira törekedtek arra, hogy alaposan felkészüljenek, hogy a koporsót már akkor elkészítették, amikor annak jövődöbeli lakója még életben volt. Manapság ez ritka, de 2009-ben, az Arhangelszki körzet Juroma nevű falvában találkoztam egy ezermesterrel, aki megmutatta nekem a koporsót, amelyet saját magának, a saját műhelyében készített.

Azokat az idős embereket, akiket már élénken foglalkoztat a halál gondolata, nemcsak saját megjelenésük érdeklí, hanem az is, hogy kényelmes lesz-e a koporsó vagy sem. Arra a kérdésre, hogy a hagyományos módon, szárított nyírfalevelekkel töltött párna jobb-e, vagy a vattával töltött, egy asszony azt válaszolta: „Természetesen a vatta. Az sokkal jobb, az sokkal puhább.”¹⁵ Egy másik asszony elárulta, hogy lenyírt haját mindig összegyűjti, hogy egyszer majd azzal tölthesse meg a koporsójába kerülő párnát.¹⁶ A 19. században az oroszok és más keleti szláv népek körében is feljegyezték azt a szokást, hogy a halott nő haját levágják és vele együtt a koporsóba helyezik.¹⁷ Ahogyan az köztudomású, a haját a boszorkányság és a népi

gyógyászat is felhasználhatja mind ártó, mind pedig gyógyító szándékkal, és ezért azt – akár csak a levágott körmöt – gyakran összegyűjtötték és biztos helyen őrizték. A fent említett adatközlőt azonban jobban izgatta az, hogy a haj – ahogyan ő hitte – nem bomlik el, így (az ő megfogalmazásában) „mindvégig lesz párnád, amin fekhetsz”. Ott, ahol többféle lehetőség is rendelkezésre áll, előfordul, hogy az adatközlők azt is elmondják, hol szeretnének majd nyugodni. Egy adott temetőt előnyben részesíthetnek például annak kellemes fekvése miatt:

Jó volna, ha itt temetnének el. A temető száraz. Szép. Azt mondják, hogy ősszel, amikor esik, a lesukonszkojei [temető] sáros lesz. Az sáros – nem szép.¹⁸

Még ennél is fontosabb azonban az, hogy élnek-e a temetőtől belátható távolságra közeli rokonok. Különösen igaz ez az Arhangelszki területre, ahol jellemzően nagyon erősek a rokoni kötelékek, és a temetésről való hagyományos vélekedés szellemében az emberek olyan helyre vágnak, amelyet a rokonság sírjai vesznek körül, és amelynek közelében élnek olyan családtagok, akik a számos megemlékezési aktus alkalmával az év folyamán rendszeresen kilátogatnak a sírokhoz és azok lakóihoz. Azok, akik már közel járnak a halálhoz, végső nyughelyükön társaságot és odafigyelést várnak el. Sőt egy halott akár akkor is visszatérhet, hogy az élőket kísértse, ha elégedetlen a látogatások számával. Válaszul arra a kérdésre, hogy álmódott-e valaha halottal, egy asszony elmesélte, hogy egyszer látta az édesanyját, aki azért sírdogált, mert – ahogy panaszkolt – „senki sem szeret engem”. Kiderült, hogy a lánya maradt az egyetlen a faluban, aki ki tudott látogatni a sírjához. Mindenki más elment.¹⁹

A halottak materiális jólétével kapcsolatos aggályok túlnyúltak azon, hogy meleg ruhákat és kényelmes ágyat szerezzenek nekik. Az észak-oroszországi temetkezési gyakorlat 19. századi leírásai arra utalnak, hogy szintén magától értetődő módon látták el őket tisztán világi funkciójú tárgyak egész sorával is. Megint csak Barszov szerint ezek között lehetett kenyér, pite, húsvéti tojás annak, aki húsvétkor halt meg, nőknek tű – arra az esetre, ha meg kellene foltozniuk a ruháikat a „másik” világban –, és így tovább. Barszov egyik legkülönösebb megjegyzése egy vodkásflaskára vonatkozik, amelyet az északnyugat-oroszországi Alekszandr Szvirszkij-kolostor renoválási munkálatai során találtak a munkások egy koporsóban: „Azonnal megitták” – írja. „A vodka olyan erősnek bizonyult, hogy rögvest összeestek és csak másnap ébredtek fel.”²⁰

A sírba szánt javak koporsóba helyezésének hagyománya az Arhangelszki és a Vologdai területeken korlátozottabb formában bár, de még napjainkban is él. A leggyakoribb tételeket műfogsorok, szemüvegek, karórák és fésűk teszik ki, amelyeket a holttest mellett rendeznek el. Dohányos mellé egy doboz cigarettát és egy öngyújtót is tehetnek.²¹ Alkalmanként olyan tárgyról is említést tesznek, amelyek az elhunyt számára különös jelentőséggel bírnak. Egy adatközlő emlékezett arra, hogy egy alkalommal például gitárt fektettek a koporsóba egy fiatalember mellé, aki öngyilkos lett. Egy másik adatközlő – bár nehéz elképzelni, hogy egy-

általán hogyan lehetséges helyet szorítani ilyen nagyméretű tárgyaknak – arról számolt be, hogy egy férfi koporsójába harmonikát helyeztek.²² Gyermek koporsójába kerülhetnek játékok is, amelyeket – ahogyan arra később még visszatérek – gyermeksírokon is el szoktak helyezni. Lakkbér gyanánt nagy ritkán pénz is rejtenek a koporsó sarkaiba.²³ Gyakoribb ugyanakkor az, hogy a sírba szórnak némi aprópénzt, hogy megvásárolják az elhunyt helyét a temetőben. Egy másik nem oda tartozó, de a koporsóban mégis gyakran látható tárgy a fehér zsebkendő, amelyet az öltönykabát zsebébe, vagy az elhunyt kezébe helyeznek azzal a céllal, hogy egészen az Ítélet Napjáig mindig legyen mivel letörölnie a könnyeit.²⁴

Mivel arra számítottak, hogy a halott a túlvilágon is űz majd valamilyen elfoglaltságot, régebben a munkájához kapcsolódó tárgyakat is gyakran helyeztek az elhunyt mellé. Ennek a szokásnak még ma is vannak nyomai. Egy adatközlő emlékezett, hogy egyszer elmeséltek neki egy álmot, amelyben egy szomszédot meglátogatott a halott férje. A férj nemcsak arról számolt be özvegyének, hogy jó élete van a túlvilágon, hanem arról is, hogy valamiféle alkalmazásban áll, és nagyon elfoglalt.²⁵ Nemrég egy adatközlőm elmesélte nekem, hogy az apja koporsójába belerakták azt a jegyzetfüzetet is, amelytől dolgozó emberként sosem vált meg. A családja „valahogy úgy érezte, hogy a munkája még nem végeztetett be”.²⁶

A fent említett tárgyak némelyike tisztán érzelmi vagy szimbolikus konnotációval bír. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy a halottak az anyagi ingóságaikhoz való féltékeny ragaszkodásból is megőriznek valamit. Egy özvegyasszony kijelentette: miután akkora baj származott abból, hogy elmozdította a helyéről a férje létráját, többé sosem nyúl hozzá semmilyen holmijához. A férfinak még néhány létrafokot is sikerült eltörnnie! Az asszony ezek után a fáskamrába zárta a létrát, és az az interjú időpontjában, tizenhárom évvel később, még mindig ott volt.²⁷ Az Arhangelszki és a Vologdai területen manapság olyasmit már csak ritkán hallani, hogy valaki ételt vagy italt, például egy üveg vodkát helyez a koporsóba. Előfordul, hogy az adatközlők ennek már a gondolatától is irtóznak, de néhol még a közelmúltban is ismert gyakorlat volt. Egy Ramenje nevű faluban, a Vologdai terület Tarnogszkij régiójában, 1974-ben rögzített siratóénekekhez tartozó lábjegyzetben V. V. Efimenkova például megemlíti, hogy édességeket és cipókat (*szanezski*) tettek a koporsóba, és gabonát szórtak a holttestre.²⁸ A közvetlenül a koporsóba helyezett ételt kiválthatja az is, ha a koporsó közelében hagynak egy aprósüteménnyel és édességgel megrakott tálat. Bár manapság már ez is szokatlannak számít, a nyitott koporsó lábrésze fölé fektetett deszkán elhelyezhetnek egy tálnyi rizsből vagy másfajta gabonából, mézből és mazsolából készített *kútyát* vagy egy tál halat is; mindkettő a temetések alkalmával fogyasztott hagyományos ételek közé tartozik. A gyászolók, ha úgy kívánják, elvehetnek egy falat ételt, miközben odamennek az elhunythoz, hogy búcsút vegyenek tőle.²⁹

Nem minden koporsóba helyezett tárgyról mondható el, hogy ott is marad, és ezek funkciójukban is különbözhetnek azoktól a fentebb felsorolt tárgyaktól, amelyek egyértelműen arra hivatottak, hogy a halott kényelmét és hasznát szolgálják. A halott háborús vagy szolgálati kitüntetései tárolására szolgáló párnácskát

gyakran helyezik az illető fejéhez, de még mielőtt lezárnák a koporsó fedelét, el is távolítják. A státus és az elért eredmények szimbólumai családi ereklyévé válnak. Mielőtt lezárnák a koporsót, a virágokat is kiveszik belőle, és a sír díszítésére használják fel. Ez a gyakorlat felettébb bosszantotta az egyik adatközlőt, aki hosszasan beszélt arról, hogy legalább egy szál virágot ott kellene hagyni, hogy az elhunyt gyönyörködhessen benne.³⁰

Az utóbbi években két másik tétel is gyakran kerül a koporsókba. Egyrészt a temetés költségeihez való hozzájárulásképpen bankjegyek, amelyeket a holttest lábához tesznek, másrészt pedig gyásztáviratok vagy részvétnyilvánító levelek, amelyeket szintén úgy helyeznek el, hogy érintkezzenek a testtel. Csakúgy, mint a kitüntetések, végül ezeket is eltávolítják. Nekem már az is különösnek tűnt, hogy egyáltalán beleteszik ezeket a koporsóba, és azon töprengtem, hogy – ahogyan azt a rituálé más szakaszaiban is teszik – nem azt próbálják-e ezzel „megmutatni” a halott személynek, hogy mennyire hiányolják és becsülik, és hogy nem így próbálják-e „bevonni” az elhunytat a gyászfolyamatba, a hátrahagyott rokonság körébe. Végezetül a koporsóba bele szokták helyezni azokat a tárgyakat is – szappan, törülköző, törölköző és fa borotválkozókészlet –, amelyek a holttesttel való érintkezésük miatt szennyezetté váltak.

A koporsóba helyezett javakról az ortodoxia egészen másképp vélekedik: a koporsóba csak olyan tárgyak kerülhetnek, amelyek szoros kapcsolatban állnak a temetésre való felkészítés vallásos jellegével, és a lélek halhatatlanságába, illetve a halottak ítéletnapjára feltámadásába vetett hittel. Ezért előfordul, hogy a testet fehér ágytakaróval borítják le, amelyet a keresztrefeszítés képe, valamint a Szentírásból származó, odavágó idézetek díszítenek. Az elhunyt homlokát a Megváltó Krisztust, a Szűzanyát és Keresztelő Szent Jánost ábrázoló papírkoszorú övezheti, jobb kezébe pedig ikont vagy feszületet helyeznek. A temetési szertartás (*otpevanije*) végén a papnak az elhunyt kezébe kell helyeznie a feloldozó ima egy példányát is.

A hagyományos gyakorlatban azonban a koporsóba helyezett keresztény szimbólumok egyáltalán nem zárják ki azt, hogy más tárgyakat is oda lehessen helyezni.

A halottra vetett utolsó pillantás

A holttestet hagyományosan három napig lehet megtekinteni. Mielőtt még a koporsót kivinnék a házból a temetőbe, hogy elhantolják, illetve néhány esetben a sír mellett még mielőtt a koporsót leengednék a sírgödörbe, a család fotókat készíttet. Ezek beállított fényképek, és meghatározott séma alapján készülnek. A gyászolók a koporsó közvetlen közelébe rendeződnek, sok esetben meg is érintik azt és/vagy az elhunyt személyt. A szűkebb család tagjai elől csoportosulnak, a távolabbi rokonok, barátok és szomszédok pedig a háttérben állnak. A gyászolók tekintete átható, és kizárólag az elhunyt irányul. Ezeknek a fotóknak természetesen társadalmi magyarázata is van. Azt demonstrálják, hogy „mind mennyire gyászolunk”, hogy bánatunkban és a halott személy iránti tiszteletből családtként,

közösségként egyesülünk. Ezek a fotók hasonlatosak azokhoz, amelyek nagy népszerűségnek örvendtek a viktoriánus Angliában és a 19. század végének, illetve a 20. század első felének Amerikájában.³¹ Más közösségi alkalmak – mint például esküvők és születésnapok – formális fényképein a szereplők tekintete ránk, külső szemlélőkre irányul, ezzel is demonstrálva azt, hogy a kép szereplői az élők világhoz tartoznak. A ravatalképeken viszont a gyászolók tekintete kizárólag a halott arcára vetül, így erős vizuális benyomásokat őrizhetnek meg a testi maradványokról röviddel azelőtt, hogy azok a földre kerülnének. E pillanat intenzitásában egyfajta közösségérzet jön létre az élők és a holtak között. A holtak is utoljára emelik „tekintüket” az élőkre. Ez az elképzelés a siratóénekekben is megjelenik; előfordulhat, hogy egy nő például kérleli halott férjét, hogy az vessen egy utolsó pillantást „drága kisgyermekére”,³² és az is, hogy egy fiatal nő holttestét arra kéri, hogy „nyissa ki ragyogó szemeit”, hogy egy futó pillantást vethessen férjére, gyermekeire és barátnőire, akiket hamarosan maga mögött hagy.³³ A fénykép a rituáléban egy egyszerre fizikai és metaforikus fordulópontot rögzít, a halott státusában pedig egy változást. Amerikában a családi körön kívül ilyesféle felvételek manapság csak ritkán láthatók, Észak-Oroszországban azonban speciális albumokban tartják őket, vagy esetleg kollázsok formájában más családi pillanatképek körében kerülnek bemutatásra, és az emberek attól sem ódzkodnak, hogy másoknak is megmutassák őket.

A temetés, a temető és a sírhely

Ebben a fejezetben azt a képzetet szeretném bemutatni, amely szerint a halált követően az elhunyt – átalakult formában – egyszerűen csak új helyre, vagyis a temetőbe „költözik”. Ezt követően csak szívesen látott – vagy épp nem kívánatos – látogatóként, és csak meghatározott körülmények között térhet vissza régi otthonába. Új hajlékában viszont ő az élők házigazdája, és ő szabhat nekik feltételeket.

Ezt a gondolatot a sírhellyel kapcsolatos számos különféle metafora is megerősíti. Először is ott van a *koporsó*. Matracával, párnájával és ágytakarójával a koporsó egyértelműen olyan kényelmes ágyat utánoz, amelyben az elhunyt „szendereg”, ez a képzet pedig egyáltalán nem korlátozódik kizárólag Oroszország területére. Még ennél is érdekesebb az, hogy az északon használt, ’koporsó’ jelentésű szavak (*domoviscse* vagy *domovina*) és a ház (*dom*) szó között etimológiai kapcsolat áll fenn. A „*doma* nyet, a *domoviscse* bugyet” („nincs már házad, de lesz koporsó-otthonod”)³⁴ mondás explicit módon utal a frissen elhunyt személy lakóhelyváltására. Az északi orosz siratóénekekben időnként olyan „új nappaliként” (*novaja gorenka*) utalnak a koporsóra, amelyet kifejezetten az elhunyt számára készítettek elő. Ezt a lakóhelyet azonban szigorúan megkülönböztetik a régitől: a siratóénekek „ajtók nélkül, ablakok nélkül”, illetve „téglából épült kályha” híján³⁵ sötét és hideg helyként írják le. Úgy tűnik, a hozzátartozókat aggasztja, hogy a halottaik új otthonául szolgáló „másik” világot a fény és a meleg hiánya jellemzi. Az Arhangelszki terü-



Fejfa. Szmolenyec, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2010.

let számos részén úgy engednek fényt a koporsó belsejébe, hogy azt az elhunyt fejénél ablakokkal látják el. Manapság inkább szimbolikus ablakokról van szó, amelyeket krétával vagy ceruzával rajzolnak meg, a múltban azonban valódi üvegezett ablakokat készítettek: „Némely községben – írja Barszov –, például Szjamozzeróban és Badogiban a koporsó oldalába nyílásokat vágnak, amelyekbe üveget helyeznek. Úgy intézik, hogy a kis ablakok az elhunyt valamelyik válla mellett helyezkedjenek el. Máshol anélkül helyeznek üveget a koporsóba, hogy nyílásokat vágnának azon.”³⁶ Úgy gondolják, hogy ha a koporsó ablakok nélkül marad, a halott szomorú lesz. Egyik adatközlőm elmesélt egy álmot, amelyet valaki mástól hallott. Az álomban az elhunyt a neki épített „házra” panaszkodott, és azt kérte, hogy engedjék ki onnan. Ennek a háznak nem volt ablaka, így nem látott belőle senkit, sőt egyáltalán semmit sem. Az illetőt annyira felzaklatta ez a történet, hogy elhatározta: a következő temetésen, amelyen részt vesz, ő maga fog ablakokat rajzolni a

koporsóra. Figyelmeztették azonban, hogy – ahogyan az a népi hiedelmek esetében gyakorta megesik – ami neki „pozitív”, az másnak „negatív”, és ha az elhunyt kilát a koporsóból, akkor előfordulhat, hogy társaságot keres majd maga mellé.³⁷ Ahogyan azt később majd látni fogjuk, az észak-oroszországi temetkezési rituálé más aspektusaira is jellemző az, hogy a halál kíméletlenségét egy elmaradt segítő gesztus bepótlásával próbálják ellensúlyozni.

Térjünk át ezek után a *sírgödőre*. Amikor északon megásnak egy sírt, sok helyütt még mindig kialakítanak a gödör belsejében egy deszkából ácsolt, dobozszerű házat. Később aztán ebbe eresztik bele a koporsót, majd famennyezetet fektetnek a tetejére. Ezt az építményt napjainkban rendszerint egyszerűen csak 'doboz'-nak (*jascsik*) nevezik. Elkészítésének gyakorlatias célja van. Észak-Oroszország éghajlatán előfordulhat az, hogy a temető talaja a temetkezés szempontjából problematikusnak bizonyul. A föld hosszú időszakon át fagyos marad, és az olvadó hó áradást okozhat. A talaj lehet túlságosan homokos is, emiatt pedig a sírok beomolhatnak. Ha ez esetleg tényleg megtörténne, a famennyezet nyújt némi védelmet a törékeny koporsóknak. Bár a *domovina* és *domovicsce* terminusokat Észak-Orosz-

országban mindenütt a koporsó megnevezésére használták és használják, az Arhangelszki területen néha a sírkamrába épített fadobozra is *domovinaként* utalnak. A szerkezet otthonyszerű természetével minden esetben teljes mértékben tisztában vannak:

Nem rakjuk a koporsót egyenesen a földbe. Egy doboz, egy szokványos doboz, egy nagy négyszögletű doboz készül deszkákból. A koporsót a dobozba rakjuk, és a dobozt lezárjuk. Olyan, mintha a koporsó egy kis ház, egy kis ház belsejében lenne.³⁸

Manapság – részben a magas anyagköltség miatt – a dobozházak tendenciózusan egyszerűsödnek, és gyakran már csak egy durván megmunkált, állványszerű, „tetővel” ellátott keret védelmezi a koporsót.

Végezetül a sír kinézetéről és temetőn belüli elhelyezkedéséről kell szót ejtenünk. A kutatott országrészek temetkezési rituáléja gyakran tükrözi azt az igen erős rokonsági tudatot, amely az észak-oroszországi vidéki közösségeket jellemzi, és ez különösen igaz az Arhangelszki területre, ahol – az élő emlékezet szerves részeként – nem számított szokatlannak az sem, hogy egy temetést a család földjén vagy annak közelében, például a veteményeskert szélén vagy egy pajta mellett bonyolítsanak le azért, hogy a sír a halott rokon jelenlétének állandó és látható emlékeztetőjéül szolgáljon. A szűk család tagjainak közelsége még ma is a temetkezési hely kiválasztásának egyik döntő tényezője. A temetőben éppen ezért gyakran található olyan, több sírt is tartalmazó elkerített területek, ahol egy-egy adott család számos generációja nyugszik együtt, egymással szoros közelségben.



Bekerített családi temetkezőhely. Azopolje, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2008

Napjainkban ezeket a családi földterületeket leggyakrabban fém- vagy palánkkerítés veszi körül. Az elkerített területen belül általában asztal és pad is található. Ez az a tér, ahol „megemlékeznek” a halottakról, és ahol az élők megvendégelik őket. Amikor egyik adatközlőmet a sírhelyek körbekerítésének okáról kérdeztem, a következő választ kaptam:

Mi így csináljuk. Végül is, kerítés nélkül olyan elárvult volna. De ha körül van kerítve, akkor ez a háza. A sír szebben mutat, ha van kerítése. Látszik rajta, hogy törődnek vele, és így olyan takaros.³⁹

A kereszthez – vagy más sírjelhez – az elhunyt képmását is mellékelni szokták egy fénykép, kerámia emléktábla vagy metszet formájában. Ez arra szolgál, hogy az egykor élő, és most a föld alatt lakó személyt a külseje alapján is azonosítani lehessen.

A szeretett személyről való megemlékezés láthatóan egyszerre jelent kézzelfogható és érzelmi szükségletet. Az Arhangelszki területen található Lesukonszkoje temetőjében 2010-ben találkoztam egy középkorú asszonnyal, aki éppen a szülei sírjai mellett guggolt. Az édesanyja az előző évben halt meg. Könnyezve suttogott becéző szavakat a sírjelnek, és simogatta a hideg márványt, amelyen ott szerepelt szüleinek kerámia arcképe.

Láttuk, hogy a koporsóba olyan potenciálisan hasznos tárgyak is belekerülhetnek, mint például műfogsor, szemüveg és óra. Alkalmanként még magukon a síron is láthatók egyéb tárgyak. Azokon az édességeken és ételdarabkákon kívül,



Sírkereszt az elhunyt fényképével.
Monasztürszkaja, Vologda tartomány, Oroszország, 2003

amelyek az általánosan elterjedt (és a későbbiekben még szóba kerülő) megemlékezési étkezésekből származnak, illetve a halottak tányérjain, csészéin és poharain felül – amelyeket a sír mellett tartanak – láttam cigarettát és játékokat is a sírokra helyezve. Egy hat hónapos ikerpár egyik tagjának halálát követően az édesanya hosszú ideig egy cumit tartott a fejére függesztve.⁴⁰

Mindent összevetve, a fentiekhez hasonló részletek azt sugallják, hogy bármennyire más és behatárolt természetű is a halott új tartózkodási helye, az emberek mégis úgy hiszik, hogy a lakóhelyek között valamiféle kontinuitás áll fenn. Ahogy azt egy olyan asszony megjegyzése is mutatja, akinek sok évvel azelőtt halva született a gyermeke, célja van annak, hogy a koporsókba és a sírokra tárgyakat helyeznek, és nem csupán üres gesztusról van szó. Az asszony azt mondta az interjú készítőjének, hogy sosem rakott csecsemője sírjára játékokat, mert nem látta értelmét annak, hogy olyan dologkat adjon neki, amelyeket *nem tud használni*.

Mire használná őket [a játékokat]? Nem fejlődött ki teljesen. Még kicsi volt. Azelőtt sem játszott semmivel.⁴¹

A lélek a haláleset napja és az attól számított negyvenedik nap között

Mindezidáig nem utalt túlzottan sok minden arra, hogy az ortodox tanításokban benne foglaltatna bármiféle elképzelés egy olyan testetlen és halhatatlan *lélekről*, amely a halállal elhagyja a testet, és amelynek jóléte a keresztények elsődleges gondja kellene hogy legyen. Úgy tűnik, hogy a halálra, illetve annak utóhatásaira való felkészülés a holttest szükségleteire és annak otthonról a temetőbe történő hajlékváltására koncentrál. Ez azonban még nem a teljes igazság.

A 19. század második felében a következőket írták az Arhangelszki terület Pinega nevű járásának parasztjairól: „A helyiek hisznek a lélek halhatatlanságában, és vannak elképzeléseik – bár nem túl egyértelműek – a halál utáni életről is. Hisznek emellett abban is, hogy a halottak – otthon és a sírban egyaránt – hallják a hozzájuk intézett szavakat.”⁴² Az észak-oroszországi vidéki közösségek temetéssel kapcsolatos hiedelmeinek és gyakorlatainak számos aspektusát még napjainkban is jellemzi az a gondolat, hogy test és lélek közül *mindkettő* túléli valamilyen módon a halált.

Az ortodox hagyomány szerint a lélek, miután elhagyta a testet, az első két napon otthonában vagy annak közelében marad. A harmadik napon megjelenik Isten színe előtt, és egy angyal magával viszi, hogy megmutassa neki a Paradicsomot. A kilencedik napon a lelket ismét Isten színe elé szólítják, majd megmutatják neki a poklot. Végül a negyvenedik napon Isten eldönti, hogy az Utolsó Ítélet napjáig mi legyen az adott lélek sorsa. Döntésétől függően a lélek vagy üdvözül, vagy szenvedni fog, azaz – lényegretörőbb megfogalmazásban – vagy a mennyországba, vagy a pokolra jut.⁴³ Az adatközlők a fenti tanításoknak gyakran egy jóval egyszerűbb változatát adják elő. A tanítások azt sugallják, hogy a halál bekövetkeztével

a lélek valóban elhagyja a testet, de a következő két vagy három napban otthonában és annak környékén marad. Elterjedt hiedelem, hogy a temetés után a lélek egészen a halált követő negyvenedik napig – amikor végül elhagyja a földet, és felszáll a mennyekbe – még megteheti, hogy ellátogat a számára ismerős helyekre. Azt azonban, hogy miféle természete, anyaga és célja van ennek a léleknek, hol lakozik, amikor éppen nem korábbi otthonába látogat el, hogyan mozog és hová távozik a negyvenedik nap után, mind homály fedi. Kapcsolata az elhagyott és tisztátalan holttesttel szintén rendkívül ambivalens marad.

A leírására használt terminusok következtelenségében és elnagyoltságában a „lélek” terminus pontos jelentésének meghatározhatatlansága érhető tetten. A *dusa* ('lélek') terminus mellett előfordul még a *ten* ('árny' vagy 'kísértet') és a *duh* ('szellem') terminus is. Az a kérdés, hogy mi a jelentősége a halált követő negyvenedik napnak, a következő, jellemzően bizonytalan választ váltotta ki:

A negyvenedik nap? Valószínűleg az *illető*... *ő*... *ők* akkor érkeznek meg *oda*. Isten elé hívják őket.⁴⁴

Az adatközlő, akitől az idézet származik, bevallotta, hogy ismeretei hiányosak, és azt javasolta, hogy az interjú készítői lépjenek kapcsolatba olyasvalakivel, aki többet tud az ortodoxia tanításairól. A *lélek* és *elhunyt* (*pokojnnyik*) terminusok gyakran felcserélődnek, például:

Az elhunyt (*pokojnnyik*) kismadár alakjában repül le.⁴⁵

Vagy:

A negyvenedik napig félünk, mindenki fél. Mindenki azt mondja, hogy a halott emberek (*pokojnnyiki*) járkálnak.

Ez utóbbi adatközlő később kijavította magát, és azt mondta, hogy a „lélek” az, ami járkál, és hogy

...valószínűleg egy jelenés volt. Ördög tudja! Végül is, azt az illetőt eltemették. De miféle lélek az? Milyen lélek?⁴⁶

Néha az adatközlők egyszerűen csak egy poszt-mortem találkozásra utaltak „a szomszédossal”, „az apámmal”, „a bácsikámmal” és így tovább.

Az elmondások egy része madárszerű vagy szárnyas teremtményként ábrázolja a lelket. Előfordul, hogy a lélek madár alakot öltve csipegeti a sírokra szórt gabonaszemeket. A madarakat a népi hiedelmek gyakran említik olyan közvetítőkként, akik az élők és a holtak világa közötti tereket átszelve halálhírt hozhatnak, például azzal, hogy az ablakon kopogtatnak. Egyik adatközlőm azt mesélte, hogy az apja

halála után egy álló esztendeig újra meg újra megjelent egy fekete varjú, a fiát pedig előre figyelmeztette a halálesetre egy cinege, amely az ablaknál csipegett.⁴⁷ Más szárnyas lények – angyalok – karjaiban a negyvenedik nap után a lélek egy mennybéli pihenőhelyre kerülhet. A repülni tudó lélek képzete egyszerre tükrözi azt a keresztény mondát, amely szerint a léleknek valahogyan át kell szelnie a hatalmas eget, illetve a szláv népek mitológiáit, amelyekben a lélek madár, pillangó vagy lepke alakját öltheti magára. Barszov azt írta a 19. századi Olonyec járásbeli parasztokról, hogy amikor pillangót láttak, azt feltételezték, hogy az valakinek a lelke.⁴⁸ Siratóénekekben az elhunytól gyakran beszélnek madárként, esetenként „kis szürke galambként”, „kis hattyúként” vagy „villásfarkú fecskéként”. Lehetséges ugyan, hogy az elhunyt „szárnyakat növeszt és tollakat”, repülése azonban a sír nedves földjében végződik.⁴⁹

Ha megvizsgáljuk, hogy a feltételezések szerint mit csinál a lélek, és hogy milyen, a temetkezési szokásokkal kapcsolatos rendelkezéseket kell betartani a halált követő negyvennapos időszakban, akkor egészen másfajta benyomásunk alakulhat ki annak természetéről – ez a benyomás pedig kétségekre adhat okot azzal kapcsolatban, hogy ebben a kontextusban használható-e egyáltalán a *lélek* szó. Úgy tűnik, hogy ez a lélek osztozik az élők szükségleteiben és érzelmeiben, és inkább lábakon jár, mint repül. Mind a Vologdai, mind az Arhangelszki területen azt mondják, hogy a kapukat záratlanul vagy kitérve kell hagyni, hogy a lélek szabadon járhasson-kelhessen.

A negyvenedik napig nem szabad bezárni a kapukat, mert a lélek ki-be járkal (*hogyit*). A negyvenedik napig járkal, azután felemelkedik a mennyekbe. Akkor be lehet zárni a kapukat.⁵⁰

Az, hogy a kapukat nyitva kell hagyni, olyan lényre utal, amely valamilyen módon alá van vetve azoknak a szabályoknak, amelyek az anyagi természetű testet irányítják. A legfontosabb ezek közül az, hogy a lélek ételt és italt igényel. Ott hagyhatnak neki például egy pohár vodkát vagy vizet. Egy asszony például rendszeresen hagyott kint egy csésze teát, némi süteményt és más ételeket is. Ezeket az ételáldozatokat nemcsak egyszerűen ott hagyta valahol negyven napra, hanem minden reggel új adagot helyezett ki belőlük.⁵¹ Egy másik adatközlő elmesélte, hogy náluk mindig rendelkezésre áll némi étel és ital azért, hogy a visszatérő lélek tudja, hogy családja örömmel fogadja.⁵²

A lélek elvárásai között szerepelhet az is, hogy megmosakodhasson, amikor hazatér a halált követő vándorlásból. Az a szokás, hogy az elcsigázott utazó kedvéért felfűtik a fürdőházat, az orosz falvakban a vendégszeretet szokványos megnyilvánulásának számít. A halálesetet követően éppen ezért törülközőt szokás akasztani az elhunyt ágya mellé vagy abba a sarokba, ahol a falon az ikonok lógnak. Ez azután negyven napig ott is marad, majd kiviszik a temetőbe, és vagy a keresztre, vagy a sírhely körüli kerítésre kötik.⁵³ A lélek (vagy annak *alteregója*, a *pokojnyik*)

lehetőségeinek ilyesfajta korlátozása egyike annak a számos gesztusnak, amely arra emlékezteti az elhunytat, hogy a negyven nap leteltével már nem az élők között van a helye. Ezt explicit módon is közölhetik vele a temetőben:

[Azt mondanám,] tessék, anya, ha édesanyámnak szánnám. Mosakodj meg és törülközz meg. Ne gyere többé hozzám. Majd én kijövök és meglátogatlak téged.⁵⁴

A Vologdai területen a hagyomány szerint felfűtik a fürdőházat, hogy a lélek meg tudjon mosakodni. Ez megtörténhet a kilencedik napon, a halált követő negyvenedik napon, és olyan egyéb „megemlékezési” napokon is, mint például a halál évfordulója. Úgy hiszik, hogy a lélek éjfél után megy be a fürdőházba, amikor nincs ott más családtag. Forró vízen és személyes használatú tárgyakon, például mosdókendőn és mosdótálon felül tiszta ruhákat is ott szoktak neki hagyni.⁵⁵

Úgy tűnik, hogy az olyan fizikai ingereken kívül, mint az éhség és a szomjúság, a visszatérő lélek érzelmekkel is bír. Egy özvegyasszony ezért nem gyászolhat túlzottan látványosan, nehogy halott férje vagy annak lelke az asszony könnyei láttán ne legyen képes elszakadni az élők világától, és újra meg újra hazatérjen. A lélek ugyanakkor örömet is érezhet. Egy halott férj lelke, amely folyton saját háza ajtaján kopogtatott, végül a harmonika hangjától nyugodott meg – amiben már életében is nagy kedvét lelte. Özvegye tudta, hogy ha a férfi meghallja a zeneszót, boldogan távozik, és nem tér többé vissza.⁵⁶ Úgy látszik, hogy a lélek hazatérését gyakran tulajdonképpen valamilyen erős – pozitív vagy negatív – érzelem motíválja. A halottak ellenszenvet vagy bosszúvágyat is érezhetnek egy hátrahagyott személy iránt. Egy anyós például folyton visszatért, hogy menyét bosszantsa. A meny egyik barátja – az adatközlőnk – elmondta, hogy a két nő kapcsolata sosem volt szívélyes. Az anyós minden egyes éjjel éjfél után bement a házba, és nagy zajt csapott. Hogy elvegye ettől a kedvét, a fiatalabb nő nyárfából készült rugókat helyezett az ajtó szemöldökfája fölé, a tornácra, valamint a lakótérbe vezető lépcsőkre.⁵⁷ Másfelől a szeretet köteléke – különösen az anya és a gyermek közötti szereteté – ugyanígy visszahúzhatja otthonukba a holtakat. Tipikus példája ennek az itt következő elbeszélés, amelyet igaz történetként osztottak meg az interjú készítőjével. Az incidens állítólag egy hideg, tiszta éjszakán esett meg, amikor adatközlőnk másodmagával éppen hazafelé tartott. Egy asszony megállította őket az úton. Bánatosnak tűnt, és a kemény hideg ellenére csak egy könnyű ruhát és cipőt viselt. Azt kérte, hogy vegyék fel az autóba, mert meghívták egy negyvenedik napi megemlékezési vacsorára, egy közeli faluba. A sofőr azt mondta, hogy szálljon be. A nő elmagyarázta, hogy hogyan lehet eljutni a faluba, és ahogy odaérték, rámutatott az első házra azzal, hogy az volt az úti célja. Mivel már nagyon későre járt, a két utazó megkérdezte, hogy ott tölthetik-e az éjszakát. Adatközlőnk azt mondta a házigazdáknak, hogy nem kíván részt venni az elhunyt tiszteletére rendezett étkezésen, hanem csak felmászna egy kicsit a kályhára,⁵⁸ hogy átmelegedjen. Ahogy ott feküdt, meglátott egy nőt, aki a küszöbön üldögélt és egy bölcsőt ringatott, benne

egy csecsemővel. A nő sírdogált. Egy kisfiú folyton odafutott, de sosem került túl közel a nőhöz. Időről időre jött valaki, hogy elvigye onnan, de a kisfiú mindig viszatért. Végül az étkezés befejeződött, az elhunyt személy lelkét kikísérték a házból, és a vendégek kezdtek szétszéledni. Adatközlőnket megkínálták egy csésze teával. Ekkor beszámolt a ház urának arról, amit látott: „Miért nem szólt? – kérdezte a házigazda. – Annyira szerettem volna még egy pillantást vetni rá!” Kiderült, hogy a lánya meghalt szülés közben. Ő volt a fuvar kérő nő. A saját negyvenedik napi megemlékezési vacsorájára sietett, hogy búcsút vehessen a gyermekeitől.⁵⁹

A lélek-*pokojnyik* gyakran azért tér vissza, mert valamilyen oknál fogva elégedetlen a temetkezési szertartással, vagy neheztel, mert a halála előtt elhangzott kívánságait semmibe veszik. Egy nő például ijesztő álomról – vagy hallucinációról – számolt be, amelyben halott férje megjelent előtte a fürdőházban. A férfi láthatóan dühös volt, amiért a nő a negyvenedik napon nem látta el a mosakodáshoz szükséges eszközökkel. Ott állt előtte teljesen meztelenül, körülötte kavargó gőzfelhő. Az özvegy érezte a férfi kezét a vállán, és elborzadt tekintetétől. A szemei tompák és üvegesek voltak: „Ó, Istenem – gondoltam –, hiszen ő halott!” Aztán a jelenés eltűnt.⁶⁰ A halottak akkor is lehetnek dühösek, ha nem a megfelelő módon öltöztették fel őket, és úgy tűnik, hogy a lábbelijükre különösen kényesek. Kifogásolják, ha nem a megfelelő cipőben – vagy ami még rosszabb, ha lábbeli nélkül – temetik el őket. Egy idős anya például álomban jelent meg lánya előtt, aki a puha, meleg, szőrmeszegélyű csizma helyett, amelyet kért, könnyű papucsot adott rá.⁶¹ Amikor hasonló dolog történik, az a szokás, hogy engedelmeskednek az elhunyt akarátának, megkeresik a kívánt lábbelit, és azt vagy a sírba teszik, vagy annak közelében eltemetik.

A fentiekből egyértelművé válik, hogy az eltávozottak lelkének jelenléte álmokban és a „valóságban” is érzékelhető. A természetfeletti közelében olyan tudatállapot jön létre, amelyben az adott személy „képzelteti” azt, hogy találkozik a halottakkal vagy a szellemvilág egyéb lakóival – annak ellenére, hogy ébren van –, és meg lehet győződve arról, hogy a találkozás valóban meg is történt.

Mint láttuk, a temetésre való felkészítésből arra következtethetünk, hogy a test bizonyos fokig megőrzi az érzékelés képességét. Ahogyan az az imént kiderült, ugyanez arra a „lélekre” is vonatkozik, amely a negyvennapos periódus során időnként még visszalátogat. Ez igaz lehet rá olyan módon is, hogy – bár néha csak korlátozott és bizonytalan formában van jelen – a háziak az *érzékeik révén* szereznek tudomást arról, hogy a lélek az otthonukban van. A lélek közvetlen közelségét gyakran hangokon keresztül érzélik. A szokatlan éjszakai zajok – különösen a tanyának olyan félreeső, a lakótéren kívül eső területein, mint a padlástér vagy a pince –, lépések, kopogás az ajtókon vagy az ablakokon mind értelmezhető a visszajáró lélek keltette zajként. Előfordulhat az is, hogy a halálhíreket megmagyarázhatatlan csattanások és robajok előzik meg. A halottak időnként meg is érinthetnek egy olyan személyt, akihez életükben közel álltak. Egyik adatközlőnket gyermekkorában kétszer is meglátogatta a termelőszövetkezet vezetőjének „árnya”. Nem szólt hozzá, de megsimogatta a fejét és arcon csókolta. A nő szerint azért jött, hogy



Kínálják a *kiszeljt*:
ez jelzi a halotti tor végét.
Azopolje, Arhangelszk tartomány,
Oroszország, 2008

elbúcsúzzon tőle, és azt állította, hogy nem álmodott, hanem *határozottan ébren* volt, amikor mindez megtörtént.⁶²

A visszajáró lelket inkább hallani szokták, mint látni. Egy asszony beszámolója, aki azt állította, hogy kétszer is látta halott sógornőjét, különösen érdekes ebben a tekintetben, ugyanis jól illusztrálja az ehhez hasonló, látszólag valódi találkozások ambivalenciáját. A nő azt mesélte, hogy az „észlelés” fényes nappal történt, és hogy sógornője alakját *nagyon* tisztán ki tudta venni. Később viszont már azt mondta, hogy csak „a szemek sarkából” pillantotta meg, és hogy ez a *povetyben*, vagyis az állattartásra szolgáló helyiségek feletti fűtetlen raktározótérben történt, amely a ház egy lakatlan területén helyezkedik el.⁶³ A halottakat gyakorta a „belső” szemmel látják, álmokban, alvás közben, abban a határhelyzeti állapotban, amelyben az élők és a holtak világa közel kerül egymáshoz. Végtére is az érzékek közül a látás szolgál leggyakrabban a valóság meghatározására: „Hiszem, ha látom!” Bár maga a halott nem vehető ki mindig tisztán, jelenlétének maradhatnak látható nyomai is. A Vologdai területen egy asszony

elmesélte, hogy lánya mit élt át azután, hogy édesapja meghalt. A negyvenedik napon már éjfél után járt az idő, és éppen előkészítették az apa számára a fürdőházat. A lány kilépett a házból egy vödör vízzel. Ajtónyikorgást hallott, majd léptek ropogását a havon. Rájött, hogy halott apja követi őt; odakiáltott neki, és arra kérte, hogy maradjon még egy kicsit, üldögéljen együtt a családdal. Amikor megfordult, csak szétszóródó havat látott. A beszélő távolodó léptek hangját utánozta.⁶⁴ Ebben az esetben a lélek jelenlétének hallható és látható jelei is voltak.

Bármi legyen is a halottak oka arra, hogy ellátogassanak korábbi otthonukba, és egy adott módon jelenjenek meg ott, illetve bármennyire szeretik és hiányolják is őket, értésükre adják, hogy ezeknek a látogatásoknak a negyvenedik nap leteltéig meg kell szünniük. Az Arhangelszki terület egyes részein például az elhunytak szánt étellel teli tálát, amely a negyvenedik napon tartott megemlékezési étkezés során végig az asztalon marad, gyakran kiviszik a temetőbe és a síron hagyják. Ez megtörténhet a negyvenedik napot követő reggelen is. A Vologdai

területen a negyvenedik napon éjfélkor „búcsúztatót” (*provogyat*) is tarthatnak a halottnak. A rokonok kikísérik a ház verandájára, és egy tálcát visznek magukkal, amelyre ételt, valamint egy pohár *kiszelt* helyeznek – egyfajta gyümölcskocsonyát, amelyet hagyományosan a megemlékezési étkezések utolsó fogásaként szolgálnak fel. Kikísérhetik a lelket egészen a legközelebbi útkereszteződéshez is úgy, hogy magukkal viszik tányérját is, étellel. Ott valamilyen italt öntenek a földre, és odavetik mellé az ételt is, amelyet aztán később ennivalót keresgélő állatok esznek meg.⁶⁵

Az *elhunyttól* vagy a *lélektől* (adatközlőink mindkét terminust használták) elvárják, hogy ekkor örökre távozzék. Az, hogy némelyek szerint a lélek a mennybe megy, láthatóan nem mond ellent annak, hogy létezik egy olyan, fizikaibb természetű poszt-mortem entitás is, amelynek tartózkodási helye a temető. Az egyik interjúalany magyarázatai különösen szembetűnően fejezték ki ezt a kettősséget. Fiatalkorában a Komszomol, azaz a Kommunista Párt ifjúsági mozgalmának lelkes tagja volt, és az ötvenes évek elején abban segédkezett, hogy Kazahsztán érintetlen földjén is „épülhessen a kommunizmus”. A természetfelettil és a temetkezési rituáléval kapcsolatos közlései kiválóan példázzák a kereszténység előtti és az ortodox elemeknek azt a zavaros vegyülékét, amely a vidéki lakosság hiedelmeit jellemzi. Ennek az asszonynak különösen érdekes nézetei voltak arról, hogy milyen sors vár a lélekre a negyvenedik nap után. Elmesélte, hogyan kap az elhunyt speciális engedélyt (*prohodnaja bumaga*) – ami voltaképpen burkolt utalás arra a bűnbocsánati imára, amelyet a pap az elhunyt kezébe helyez az ortodox halotti szertartás végén –, és hogy a földet, amelyet szintén a paptól vesznek, hogyan szórják szét a test felett még a temetés előtt, kereszt alakban. Az adatközlő szerint ez az egyik módja annak, hogy „az Atyaúristent arra kérjék, hogy befogadja az illetőt a földi életbe (*v zemnuju zsziny*).” Ezt az a kijelentés követte, miszerint „a lélek elrepül a mennyekbe, a test viszont lent fekszik (*lozsitszja*) a földben.” Az ő szavaival: „Az Atyaúristen beleegyezését kéri ahhoz, hogy befogadhasák ott a testet.” Magáról a temetésről azt mondta, hogy ilyenkor „megyesszük a földet az Úristentől. A földnek is ő parancsol.” Annak, hogy a testet a földbe temetik, jelentősége van mind a keresztény, mind pedig a kereszténység előtti, hagyományos világképben, és mindkettőben a feltámadást vagy újjászületést, illetve a megújulás gondolatát társítják hozzá. A keresztény teremtéstörténet szerint Isten földből formálta meg az embert, majd életet lehelt belé,⁶⁶ az ember pedig halála után a földbe tér vissza, hogy ott várja ki az ítéletnap feltámadást, illetve test és lélek újraegyesülését. Mindezek mellett számításba kell vennünk az anyaföld iránt érzett ősi, mélyen gyökerező tiszteletet is:

Hát hogy tarthatnánk itt gyászszertartást? Az emberek csak a közelmúltban váltak hívókké. Semmit sem tudunk a keresztéről vagy a böjtölésről. Nem számít, hogy tartunk-e temetési szertartást, vagy sem. Az a legfontosabb, hogy a földbe jussunk. Mindig azt mondogatom: „Rendben, csináljuk, földet a földnek. Csak jussunk a földbe.”⁶⁷

A földbe való temetkezés rendkívüli jelentőségét mutatja az is, hogy néha akkor is megtartják a temetést, amikor nincsen test. Amikor például egy férfi vízbe fúlt, és a testét nem találták meg, a családja készített egy dobozt, amelybe belerakták az öltönyét, egy nyakkendőt és „mindent, amit az anyaföldnek szántak”.⁶⁸

A megemlékezés aktusai (*pominki*)

A halottakról való megemlékezés az ortodox hagyomány fontos részét képezi. Erre utal az is, hogy számos olyan napot tartanak számon, amely a hagyomány szerint megemlékezésre ad alkalmat. A megemlékezés tárgya az elhunyt keresztyeni élete, célja pedig az, hogy imádkozzanak a lélek jólétéért, amelyről úgy hiszik, hogy tovább él – bár módosult és anyagtalan formában. Ahogyan azt korábban már jeleztem, úgy tartják, hogy a harmadik és a kilencedik nap, illetve a negyvenedik nap a lélek szempontjából kiemelt jelentőséggel bír. A haláleset fél- és egyéves fordulója, valamint az elhunyt születés- és névnapja szintén megkülönböztetett jelentőségnek örvend. Az egyházi év bizonyos napjait az eltávozott hívek lelkeiről való megemlékezésre tartják fenn. Ezek a következők: a húshagyó hetet (*mjaszopusztnaja*) záró szombat, nagyböjt (*velikij poszt*) második, harmadik és negyedik szombatja, a húsvétvasárnapot (*radonyica*) követő második hét keddeje, a Szentháromság vasárnapját (*Trojca*) megelőző szombat, valamint a Szent Dimitrij októberi ünnepnapját megelőző szombat.

Az észak-oroszországi falusi közösségekben a családi halottakról való megemlékezés igen intenzív gyakorlat, és a vallásgyakorlás egyik olyan aspektusát képezi, amely a kommunizmus időszakában sem veszett ki. Figyeljük meg a közkedvelt mondást: „*Zsivoj trebujet pohvalbi a mortvij pomínok*” (az élők dicséretet igényelnek, a halottak pedig megemlékezést). Úgy tűnik, hogy falusi környezetben ennek vajmi kevés köze van a lélek – vagy legalábbis az ortodox teológia elképzelésének megfelelő lélek – üdvéhez. A sírlátogatások időpontjai lényegében nem térnek el az egyház által javasolt időpontoktól. A harmadik, a kilencedik és a negyvenedik napon mindig felkeresik a sírokat, de néha a hatodik és a huszadik napon is, illetve a halálesettől számított fél év elteltével, az elhunyt születésnapján és a haláleset évfordulóján is ellátogatnak hozzájuk. Az egyházi év specifikus dátumainak kevesebb figyelmet szentelnek, bár a temetőbe ki szoktak látogatni a Szentháromság vasárnapját megelőző szombaton és húsvétvasárnap – ismertebb nevén *radonyica* – alkalmával is. A megemlékezési dátumok listájára a második világháborút követően felkerült május 9-e is, amikor a háború során elhunyt vagy eltűnt személyek emléke előtt tisztelegnek. Mindazonáltal a sírlátogatás semmiképp sem korlátozódik csakis a „hivatalos” napokra. Előfordul, hogy az elhunyt közeli hozzátartozói a negyvennapos periódus ideje alatt mindennap ellátogatnak a temetőbe, és sokan egyébként is rendszeresen és rutinszerűen térnek be oda az év bármely szakában.



Fejfa. Szeliscse, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2009



Sírkereszt bevésett felirattal: „Hódolattal borulunk le kereszted előtt,
és dicsőítjük valóságos feltámadásodat.”
Szmolnyec, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2010



Ortodox szemfedő; díszítő motívumai az örök életet és az eljövendő feltámadást adják hírül. Kimzsa, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2007



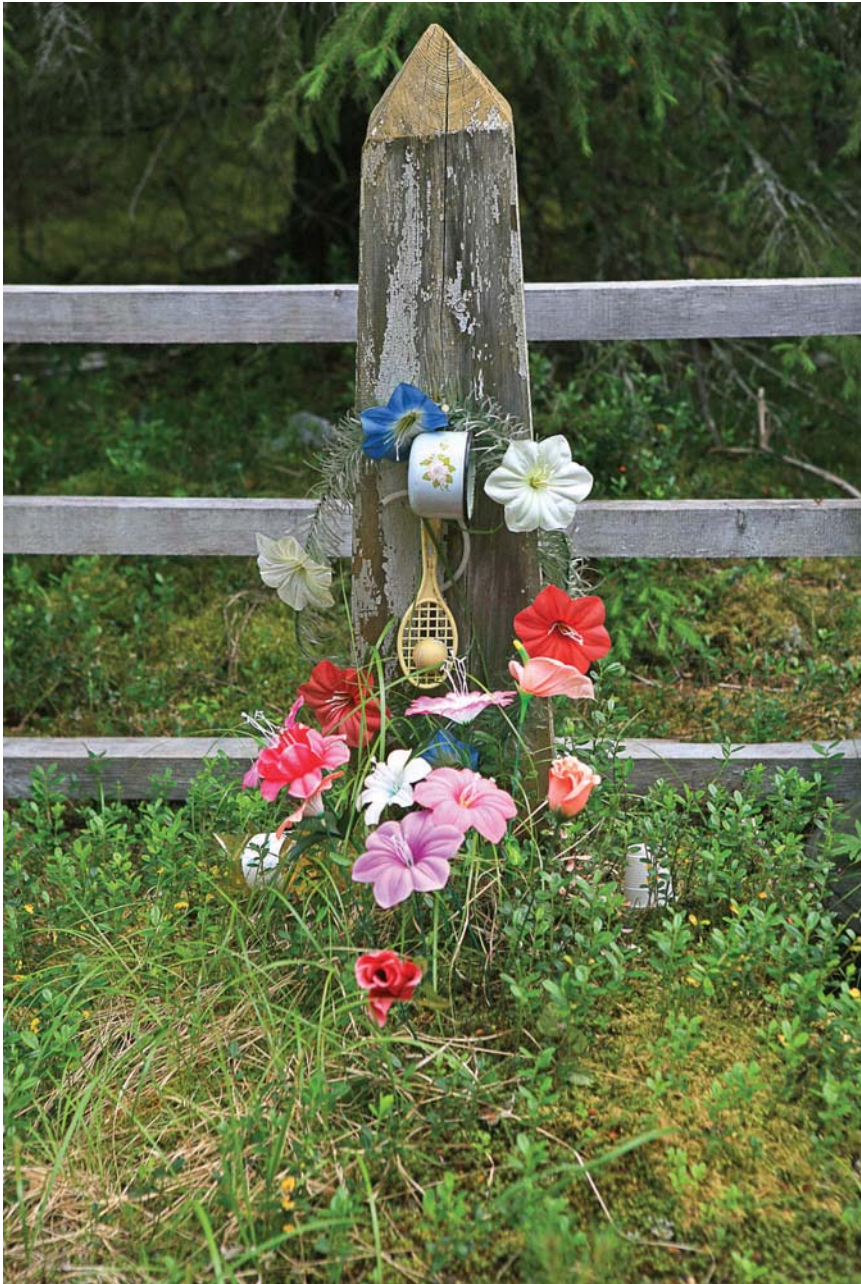
Fiú sírja. Juroma, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2009



A sírra helyezett edények a halott étkezéséhez az emléklakomákon.
Ezeket nem viszik haza, hanem a temetőben, a sír közelében hagyják.
Szeliscse, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2010



Cigarettek egy síron. Monasztürskaja, Vologda tartomány, Oroszország, 2003



Játék egy gyermek fejfáján.
Azopolje, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2008



A halott által használt törülközöt a halálesetet követő negyvennapos ciklus végén a fejfára akasztják. Szmolnyec, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2010



Az elhunyt számára tálalt étel és ital a halotti torban.
Azopolje, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2008



Étel- és italadomány az elhunyt számára.
Jedoma, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2011



Keksz és édességek a „léleknek”.
Jedoma, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2011



Pominki ('emlékezés') a sírnál.
Jedoma, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2011



Emlékezés egy emlékkeresztnél.
Szmolenyec, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2011



Házilag készített füstölő. Azopolje, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2008
(Hasonlóak láthatók sok észak-oroszországi temetőben.)



Az elhunyt születésnapján megfüstölik a sírját.
Jedoma, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2011



A buzgó ortodoxok a *litija* szertartásának végzését kérhetik papjuktól
elhunyt szeretteik emlékére.
Kimzsa, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2007

Magától értetődik, hogy a visszaemlékezés és a gyász a halottakról való „megemlékezés” – történjék az templomban, otthon vagy éppen a sír mellett – természetes részét képezi. Ha a gyászoló ismer egy imát, akkor akár azt is elmondhatja, vagy gyertyát gyújthat otthonának abban a sarkában, ahol az ikonok vannak fel-függesztve. Ugyanakkor a megemlékezés aktusa – különösen, ha a sír mellett zajlik le – számos olyan elemet is tartalmaz, amelynek célja kérdéses, és amely komolyan ellentmond a keresztény gyakorlatnak, és csak felerősíti azt a bizonytalanságérzetet, amelyet már annak kapcsán is megemlítettem, hogy ki vagy mi is áll a figyelem középpontjában a temetkezési rituálé során: a lélek, a test, vagy valamiféle köztes, hibrid entitás.

Az első elem az étkezés, amely alapvető velejáróját képezi a hozzátartozók és barátok bármely olyan összegyűjtésének, amelyet az elhunytól való „megemlékezés” céljával rendeznek meg. Sőt mi több, az étel ilyenkor olyannyira fontos szerepet tölt be, hogy azt mondhatjuk: meghatározza a megemlékezés fogalmát. Az étel megosztása a halottakkal egyet jelent a róluk való „megemlékezéssel”. A „Hogyan emlékeznek meg a halottakról?” kérdésre az adatközlők szinte mindig ugyanúgy, valamely étkezésre vonatkozó utalással válaszolnak:

Hát bármivel, amit kiviszel a temetőbe, aztán otthon ételt készítesz... Kiviszel nekik [a halottaknak] valamit... A férjemnek van csészealjja, vizespohara, borospohara.⁶⁹

Igen, természetesen megemlékeztünk róluk [a kereszt mellett]. Mindenfélét kivittem. Vittem ételt, egy kis poharat vodkának. Kell hogy legyen tea. Sütöttem valamit. Vittem édességet, aprósüteményt. Vittem gyertyát. Mindig meggyújtottam egy gyertyát.⁷⁰

Az elhunyt azt várja, hogy megemlékezzenek róla... még ha csak kenyérrel is.⁷¹

Azt szokták mondani, hogy a madarak is „megemlékeznek”, amikor felcsipegetik a sírokra szórt gabonaszemeket.⁷² Az egyik adatközlőm vallomása is rámutat arra, hogy milyen megszállottan próbáltak gondoskodni az ételről. Fia halálát követően ez az asszony egy teljes éven át mindennap olyan mennyiségű ételt vitt ki a temetőbe, hogy férje panaszkodni kezdett, amiért az elkészített ételből több végzi a temetőben, mint otthon. Felesége azonban hajthatatlan volt. „Hagyd neki, hadd egyen”, mondogatta a férjének.⁷³

A halotti tor

Az elhunyt etetése tulajdonképpen már közvetlenül a temetés után kezdetét veszi azzal, hogy a családi otthonban halotti tort tartanak. Ez még a legszegényebb háztartásokban is egy gondosan strukturált, ritualisztikus felhangokkal bíró étkezést

jelent. A múltban az ortodox egyház határozta meg azt, hogy a halotti torok és megemlékezési étkezések alkalmával mi kerülhet az asztalra: a húsételeket tiltotta, és általában visszafogott böjti étkezést javasolt. Manapság már majdhogynem bármit fel lehet szolgálni a halotti toron, bár északon – ha egy mód van rá – az étkezés magában szokott foglalni legalább egy halételt, és még mindig előfordul – bár korántsem mindenhol –, hogy palacsintát is felszolgálnak, amely a múltban a halotti tor egyik alapvető fogása volt. A halotti torok és megemlékezési étkezések legjelentősebb rituális étele még mindig a *kiszelj* szokott lenni. Régebben ez egyfajta zabkása volt, amelyet zab- vagy másféle lisztből készítettek úgy, hogy a lisztet forrásban lévő vízbe áztatták, majd hagyták megerjedni. Ezután tűzhelyen főzve besűrítették, az így kapott keveréket pedig mézzel édesítették, és vajjal vagy tejjel dúsították.⁷⁴ A *kiszelj* manapság már inkább híg zselére hasonlít, és burgonyakeményítővel sűrített gyümölcslehből készül. Az a szokás, hogy az oroszországi megemlékezési étkezéseken *kiszelj*t szolgálnak fel, a régmúltba nyúlik vissza, és a falusi környezetben fennmaradt azon kisszámú étkezési szokáselemek egyike, amelyeknek vannak keresztény, vallásos konnotációi is. S. V. Bulgakov teológus szerint a *kiszelj* olyan fogás, amely inkább csecsemők általi fogyasztásra mondható alkalmasnak, és arra kellene emlékeztetnie a keresztényeket, hogy a közelmúltban újjászületett lélek ezennel létezésének egy új fázisába lép.⁷⁵ A falusi közösségek kontextusában azonban a *kiszelj* más rituális funkcióval bír: az étkezés hivatalos szakaszának végét jelzi. Felszolgálásáig senki sem hagyhatja el az asztalt, ekkor azonban a férfiak kimehetnek dohányozni, és később tea is kerülhet az asztalra.

A halotti toron – és később a megemlékezési étkezések alkalmával szintén – mindig fenntartanak egy helyet az elhunytak is, még hozzá rendszerint az asztalfőn. Terítéke mellé néha fényképet, égő gyertyát is helyeznek. Feltételezik, hogy a lélek jelen van az étkezésen, és hogy az ételen való osztozás révén még mindig a család részét képezi, ezért az étkezés előrehaladtával minden fogásból kerül egy kis adag az elhunyt tányérjára és egy pohár vodkát is töltenek neki, amit egy szelet fekete kenyérral takarnak le. Ez az elhunyt nemétől függetlenül történik így, még annak ellenére is, hogy a nők rendszerint nem isznak vodkát.

Az ortodox egyház igencsak rossz szemmel nézi azt, hogy az elhunytak is felszolgálják a maga ételadagját. Az egyház javallatainak az is ellentmond, hogy ilyenkor bőségesen kerül étel – beleértve a húst is – az asztalra, és még az ételnél is nagyobb mennyiségben fogyasztják az erős szeszes italokat.

Az ételeket hagyományosan nem a család tagjai készítik el és szolgálják fel, hanem kívülállók. Akárcsak a padló felmosása, miután a család elindult a temetésre, ez is egyike azoknak a bajelhárító intézkedéseknek, amelyek arra irányulnak, hogy távol tartsák a halál szennyező hatásától azokat, akik a legközelebb álltak az elhunythoz. Ennek eredményeképpen a családtagok teljes valójukban lehetnek jelen az étkezésen anélkül, hogy bármi elvonná a figyelmüket. Még mindig gyakorolják azt az ősi szokást is, hogy bárkinek – akár egy magamfajta idegennek is – megengedik, hogy részt vegyen az étkezésen, ha az illető úgy kívánja. A temetkezési rituálé megőrző természetének megfelelően az a gyakorlat is él még, amely

egy időben normaként szolgált a paraszti háztartásokban, és amely szerint a résztvevők közös tálból fogyasztják el az adott fogást:

Itt a faluban például lerakunk egy tálat két vagy három hallal öt vagy hat személynek, és mindenki ugyanabból a tányérből eszik.⁷⁶

A beszélő ezt a szokást szembeállította azokkal a halotti torokkal, amelyek a helyi étkezében kerülnek megrendezésre, és amelyeken mindenki külön tányérből eszi meg a saját adagját.

A fentiekből tisztán kitetszik, hogy az étkezés egyik legjelentősebb vonatkozása – csakúgy, mint a temetés előtt készült fotóké – nem más, mint hogy az asztalt körülülő gyászolók, illetve az élők és az elhunyt között a közösség érzete alakuljon ki. Ugyanakkor – bár a halotti torok és a megemlékezési étkezések kezdődhetnek azzal, hogy élők és holtak egyesülését ünneplik – ezek az alkalmak mégis az elválásról szólnak, hiszen végül a léleknek, a maga ételadagjával együtt, a temetőbe kell kerülnie.

Megemlékezés a sír mellett

A halottakról való „megemlékezés” helyszíne lehet a templom, a családi otthon vagy a temető is. Az egyház szerint minden megemlékezési étkezést imával kellene kezdeni, korlátozni kellene az elfogyasztott étel mennyiségét, és nem szabadna ilyenkor alkoholt inni. Ha a megemlékezésnek a temető ad helyet, a gyászolóknak elvileg fel kellene kérniük a papot, hogy tartson a sírnál rövid megemlékezési szertartást, azaz *litiját*, és minden összejövetelt, amelyet a sír mellett rendeznek, olyan ünnepélyes alkalomnak kellene tekinteni, amelynek során a gyászolók szeretnék lelkének sorsára koncentrálnak – arra, hogy vajon a mennyországba vagy a pokolba került-e.

Az ortodox többség mégsem tiltja teljes mértékben azt, hogy a hívek a megemlékezési napokon kis mennyiségű ételt vigyenek a temetőbe; elfogadja például azt, hogy vannak, akik nagy távolságokat tesznek meg azért, hogy leróják kötelességeiket a halott felé. Ugyanakkor



Asztal és pad a sírnál, a padon evőeszköz és poharak a halottnak szánt ételek számára. Azopolje, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2008



Néhány falat ételt helyeznek a sírkeresztre. Ezt rendszeresen gyakorolják a temető látogatásakor. Jedoma, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2011

ételt felajánlani a halottaknak – még ha csak szimbolikus formában is – az egyház szerint szintisztán pogány szokás. Korábban ugyan az egyház szorgalmazására a hívek gyakorta vittek ételt a temetőbe, hogy szétosszák azt a szegények között, és arra kérik a koldusokat, hogy imádkozzanak a halottak lelkeiért, de ez a szokás a Szovjetunió megalakulása után fokozatosan kiveszett.

Az ortodox egyház javaslatai valójában nagyon távol állnak a hagyományos gyakorlattól. Észak-Oroszország vidéki részein egy sírhelyhez tett látogatás ritkán fejeződik be anélkül, hogy ne hagyjanak ott legalább némi édességet vagy aprósüteményt, de különleges megemlékezési alkalmakkor valóságos lakomával is kínálhatják a halottat. Egy adatközlőm például elmesélte, hogyan szokott halat és *kulebjakát* (sütőformában sült halas pitét), salátát, kolbászt, sajtot, kis kenyérdarabkákat, teát, aprósüteményt és édességeket vinni a temetőbe, és hogyan szokott a sírra helyezni mindezekből egy-egy adagot.⁷⁷ A „megemlékezés” egy másik, de ugyanilyen fontos eleme az alkoholfogyasztás. Leggyakrabban vodkáról van szó, amelyre a helyi dialektusban borként (*vino/vinco*) szokás utalni. Ha nincs

más alternatíva azok számára, akik nem isznak vodkát, az is elfogadott, ha az illető csak egyetlen kortyot iszik, vagy az ivást jelképező gesztusként csak szájához érinti a poharat. Ennek ellenére nagyon is erős imperatívusznak mondható az, hogy minden jelenlévő részt vegyen az evés és ivás aktusában. Amikor a sírhely mellett tartott megemlékezéseket fotóztam, számos alkalommal lepődtem meg azon, hogy mennyire ragaszkodnak hozzá, hogy az elhunytól való megemlékezés gyanánt én is elfogadjak egy pohár italt és egy falat ételt.

Manapság – különösen az idősebb asszonyok – gyakorta elítélik a temetőkben, illetve úgy általában a falvakban folyó alkoholfogyasztást, mondván, hogy „nem így volt ez a régi időkben”. Ami azt illeti, a szovjet időkben a sír melletti ivászatokat (*pjanki*) a hatóságok aktívan igyekeztek meggátolni. A túlzott alkoholfogyasztás, valamint annak erőszakkal kapcsolatos és egészségügyi folyamányai a jelenkori Oroszországban kétségkívül mindenütt komoly társadalmi problémát jelentenek.

A temetőben, ital hatása alatt elkövetett rendbontás nem számít ismeretlen fogalomnak, és az alkoholisták a halottaknak hagyott italt sem hagyják érintetlenül. A temetkezés kontextusában azonban ennek a társadalmi problémának ősi, orgiasztikus gyökerei vannak. Ha egy pillantást vetünk a 19. századi, valamint a 20. század eleji történeti forrásokra, nyilvánvalóvá válik, hogy a megemlékezési napokon zajló ivászat és lakmározás akkoriban egész Oroszországban megszokott jelenségnek számított. Az alábbi szövegrészlet, amely a 19. század második feléből származik, az Arhangelszki terület Pinega nevezetű *uezdjé*re vonatkozóan a következőkről számol be: „Temetések alkalmával az emberek annyit esznek, amennyit csak bírnak, és addig töltik magukba a vodkát, amíg teljesen le nem részegednek.”⁷⁸ Ugyanez a minta figyelhető meg a déli területeken is. S. V. Bulgakov a megemlékezési napok szégyenletes, zajos temetői jeleneteiről ír, amikor is „a helyiek nagy mennyiségű ételféleséget és nagy mennyiségű erős italt visznek ki magukkal”. Ezeket az emléklakomákat ő a pogány idők halotti toraihoz hasonlítja.⁷⁹ Bulgakov a harkovi papneveldeben tartott előadásokat, tapasztalatait pedig a 19. század végi Ukrajnában és Dél-Oroszországban szerezte. Adam Olearius beszámolója, amely a szerző 1630–1640-es évekbeli moszkvai látogatásairól szól, többször is részletekbe menően utal arra, hogy temetések és megemlékezések alkalmával az oroszok micsoda rajongást mutatnak az alkohol iránt. Olearius szerint a temetést követően a gyászolók „visszatérnek az elhunyt házába, ahol már készen várja őket a vacsora, és ahol a halandóság egyéb csapásaival kapcsolatos érzéseiket is gyakran fojtják *mészörbe* és *pálinkába*.”⁸⁰ A helytelen temetői viselkedésről szóló egyik legkorábbi utalást a 16. századi *Sztoglav* (*Száz cikkely*) tartalmazza, amely elbeszéli, hogy a temetőben gyülekező férfiak és nők, akik Szentháromság szombatján a halottaikról való megemlékezés céljával érkeztek, hogyan hagyják abba a siratást abban a pillanatban, ahogy felbukkannak a komédiások, és hogyan kezdenek el „ugrálni és táncolni és tapsolni és sátáni dalokat énekelni”.⁸¹ A temetőben való zene és tánc még a 20. században is ismert jelenség volt. A szovjet időkben egy fiatalember temetését harmonikaszó is kísérhette, egy adatközlőm szerint pedig Szentháromság napján harmonikazenére táncoltak, „közvetlenül a sírokon”.⁸² A megemlékezési napokon szokásos bőséges alkohol- és ételfogyasztásnak különböző magyarázatai lehetnek. Az ittasság – csakúgy, mint az alvás vagy az eszméletlenség – tekinthető olyan liminális állapotnak, amely megkönnyíti a „másik” világgal való interakciót. Az étel és a nedvesség a halállal járó éhség és szárazság ellentettjeként is funkcionál.⁸³

A *pominkinek* nevezett eseményeknek saját, világosan elkülönülő etikettje van, ezenfelül a hozzátartozók szokásainak függvényében minden alkalomnak lehetnek egyedi jellegzetességei is. 2011. július 7-én az Arhangelszki terület Edoma nevű falvában meghívtak egy idős özvegyasszony *pominkijé*re, amelyet a nő halott férjének születésnapja alkalmából rendezett meg. Előző este különleges – rituális alkalmakkor gyakran készített – cipókat, úgynevezett *sanygákat* sütött. Az olvadt vajban ázó cipók jelentős részét még azon melegében elfogyasztották, de házigazdánk figyelt, hogy elegendő mennyiséget őrizzen meg a temetőbe meghívott vendégeknek, az elhunytak, illetve a rokonoknak arra a formálisabb étkezésére is, amely a sír mel-



Sanygi sütése a halotti emléklakomára.
Jedoma, Arhangelszk tartomány, Oroszország, 2011

letti összejövetelt követte. Lévén, hogy a *pominki* egy születésnap alkalmából került megrendezésre, a sírnak is igyekeztek az ünnephez méltó kinézetet kölcsönözni azzal, hogy rikító színű művirágokkal díszítették fel. Fokozatosan egyfajta piknik alakult ki. A kézzel szőtt vásznat, amelyet a hagyomány szerint a sírra kell fektetni, újságpapírral helyettesítették. Az újságpapírra ráhelyeztek egy *teli* pohár vodkát, valamint egy tálal, amelyen volt egy *sanyga*, illetve minden egyéb ételből – ez esetben kenyérből, szalámiából és uborkából – is egy-egy falat. Az ételt úgy helyezték el, hogy közelebb legyen a sír fejrészéhez, mint a lábrészéhez. Amikor minden készen állt, a vendégeket behívták a körülkerített területre. Egyesével, a sírral szembehelyezkedve „emlékeztek meg” az elhunyttról: szóltak néhány vigasztaló szót, kifejezve azt a reményüket, hogy az elhunyt eljut „a mennyei királyságba”, elnyeri „az örök nyugalmat”, és „könnyű neki a föld” (*Carcvo nebesznoje, vecsnij pokoj, i pusztzemlja bugyet puhom*). Aztán mindannyian ittak egy korty vodkát, és vettek maguknak némi ételt. Közvetlenül hazaindulás előtt az özvegyasszony gabonaszemeket szórt a sír köré.⁸⁴ A gabonát általában nem találomra szórják szét: kifejezetten kerülnek a sír fejrészét, mivel az emberek azt gondolják, hogy ha a gabona az elhunyt „arcára” esik, belemehet a szemébe, és fájdalmat okozhat neki. Az egyik kérdés, amely a gabona sírra, és különösen annak fejrészére való rászórását is érintette, az egyik adatközlőmet egyértelműen felzaklatta: „Dehogyan! Hogy még a végén a madarak kicsipkedjék a szemét? Ugyan már, a sír *köré* kell szórni.”⁸⁵

A halottak „etetése” nem mondható pusztán jelképes cselekvésnek. Rutinszerűen visznek élelmet a halottaknak, és ez gyakran egyáltalán nem csak a megemlé-

kezés időpontjaira korlátozódik. Egy asszony azt mondta, hogy amikor például elment áfonyát szedni, mindig otthagytott egy keveset a halottnak is. Az interjú készítője megkérdezte, hogy azért cselekedett-e így, mert az elhunyt különösen szerette az áfonyát, a kérdésre pedig a következő talányos válasz érkezett:

Miért? Nem, *mindenből* hagysz ott egy kicsit, *amit eszel*. Ha éppen hazafelé tartasz némi áfonyával, természetes, hogy egy részét otthagysz.⁸⁶

Magától értetődően merül fel a következő kérdés: mivel vagy kivel osztják meg ételüket az élők? Néhányan azt mondják, hogy a lélekkel, mások azt, hogy az elhunytal. Néhány jel arra mutat, hogy azért hagynak kint ételt, mert úgy hiszik, hogy a sírban vagy annak közelében van egy specifikus „fizikai” entitás, amely képes enni. Egy özvegygel akkor készült interjú, amikor éppen férje és fia egymás mellett fekvő sírjaihoz látogatott ki. Először hangosan kopogott a férje sírjánál álló kereszten, és megkérdezte, hogy megy a sora. Majd fia sírjához fordult, és egy kis édességet és aprósüteményt helyezett a kereszthez. Ezután elővett némi halat, és a következő szavak kíséretében helyezte fia sírjára: „Most ideteszek egy kis halat. Tessék, Pavlik, kapsz még egy keveset.” Végül, amikor kitöltött egy-egy pohár vodkát magának és az interjú készítőinek, azt mondta: „És most emlékezzünk.”⁸⁷ Ez a példa alátámasztja azt, hogy a halottak „éreznek”. Az Arhangelszki területen a sírjeleken való kopogtatás teljesen hétköznapi dolognak számít, és kimondottan azért csinálják, hogy „felébresszék” a halottakat, illetve hogy – egyebek mellett – felhívják figyelmüket az odavitt ételre. Egy másik asszony arról számolt be, hogy a megemlékezési étkezések alkalmával megszokottan dolognak számított az, hogy az elhunytak kirakott étel és ital mellé sót is adtak: „Neki (a *pokojnnyiknak*) is kell ennie, táplálkoznia. Kell neki adni sót is.”⁸⁸ Ismét másik adatközlő arról a szokásról beszélt, hogy az elhunytak kitöltenek egy pohár vodkát: „Te magad is ittál. A lelkednek is innia kell.”⁸⁹ A halottak etetése – és különösen az, hogy ételt helyeznek a sírra – az egyik legnyilvánvalóbb példája annak a számos kétértelműségnek, amely a hagyományos temetkezési rituálét jellemzi.

A sír tömjénezése

A sír melletti „megemlékezés” egy másik fontos eleme az az északi szokás, hogy égő tömjénnel füstölik körbe a sírhelyet. Ez szintén azt az elképzelést erősítheti meg, hogy a sírban egy olyan entitás lakozik, amely még mindig reagál fizikai stimulusokra.

A tömjénezésnek jelentős szerepe van az ortodox temetkezési gyakorlatban. A testet megtömjénezik, amíg az a nyitott koporsóban fekszik. Temetések előtt és közben, valamint gyászmise típusú *litiják* alkalmával a sírt is megtömjénezik. Ez nélkülözhetetlen részét képezi az elhunytak lelkéről való egyházi gondoskodásnak. A tömjén felszálló füstje általánosságban emlékezteti a keresztényeket az

ima fontosságára („Mint jóillatú füst jusson elődbe imádságom!”⁹⁰) és a Szentlélek jelenlétére, a temetés kontextusában pedig azt is mondhatjuk, hogy a halottak mennybe vivő útját szimbolizálja.

Szerte északon számos falusi közösségben szigorúan ragaszkodnak ahhoz, hogy a temetéseken és a megemlékezéseken legyen tömjénezés, de általában nem tudják megmagyarázni, hogy ez miért olyan fontos. A tömjénezésre vonatkozó kérdések időnként olyan választ váltanak ki, amely a vallási kontextus ismeretének hiányosságairól tanúskodik. A tömjénezés tekinthető olyan cselekvésnek, amely valamiféle jótékony hatást gyakorol a halott lelkére, de főhajtásnak is az elhunyt emléke előtt. Egyesek azt mondják, hogy elűzi a démonokat, és vannak, akik egy olyan imával egészítik ki, amely a lélek nyugalomát segíti elő. Sokkal gyakrabban utalnak azonban arra, hogy a tömjénezés valamilyen materiális jellegű jótéteményt jelent a halott személy számára: „Hát ez olyan, mintha felmelegítenénk őket.”⁹¹

Korábban egyrészt láthattuk azt, hogy a fizikai kényelem miatti aggodalom kihatással van a halottak öltöztetésére, és azt is, hogy mindenekelőtt attól tartanak, hogy az elhunyt fázni fog. A tudat alatti aggodalom, hogy ez esetleg valóban megtörténik, okozhat olyan álmokat, amelyekben a halottak visszatérnek panaszkodni. Egy asszonynak az volt a szokása, hogy amikor télen kilátogatott az apja sírjához, mindig lesöpörte a havat a sírról és a sírkőről. Hamarosan lett egy visszatérő álma, amelyben apja arra kérte, hogy hagyja ezt abba, mert fázik: „Takarj be. Majd’ megfagyok, fázom” – mondogatta. Ezután az asszony elkezdett a temetőről álmodni, és úgy vette észre, hogy minden sírt puha, különféle színekben – pirosban, zöldben és kékben – pompázó dunyhák takarnak. Egyedül az apja sírja volt csupasz. Ezek után többé nem söpörte le a havat a sírról.⁹² Egy másik álomban egy nő azt látta, hogy halott bátyja csüggedten fekszik a kanapén arhangelszki lakásában. Ebben az esetben az elhunyt azért volt elégedetlen, mert a sírját nem tömjéneztek meg. Testvére kiment a temetőbe, hogy helyrehozza a hibát, mert ahogy mondta: „Ez olyan, mintha paplant terítenél a testre.”⁹³ A sírt beburkoló fűstrétegre tett hasonlóan költői utalások mindemellett abban a megrögzött hitben gyökereznek, miszerint a halott szenved: „Fel kell melegítenünk a lábakat. A lábai fagyosak. Úgyhogy tömjénezük meg a lábakat.”⁹⁴ Az Arhangelszki területen a sírok tetejére egy kupac földet szoktak teríteni; úgy gondolják, hogy a földhalom melegen tartja a halottat.

A sír megtömjénezése rendszerint a papok előjoga. A szovjet időkben azonban a klérus üldöztetése miatt ritkaságszámba ment, ha egy falunak egyáltalán volt papja. Manapság – annak ellenére, hogy az ortodox egyház az 1990-es évektől kezdve újjáéledt, hogy a lerombolt templomokat helyreállították, és előre gyártott panelekből kis kápolnákat építettek az elszigetelt helyeken, illetve hogy az egyház folyamatos missziós tevékenységet végez a vidéki népesség körében – sok faluban még mindig hónapok vagy évek is eltelhetnek anélkül, hogy az emberek papot látnának. Az egyház régen elfogadta azt, hogy ott, ahol nincs pap, egy hozzáértő világi személy vezényelhesse le a zsoltároskönyvből való felolvasást, amely hagyo-

mányosan abban a három napban zajlott, amíg az elhunyt az otthoni ravatalon feküdt. Vidéken ez rendszerint néhány írni és olvasni tudó, vallásos asszony feladata. Elméletben a tömjénezőt bizonyos esetekben az erre kijelölt világi személyek is használhatják, de abban a formában, ahogyan azt manapság sok faluban a közösség köztiszteletben álló, idős asszonyai gyakorolják, az egyház helyteleníti a halottak tömjénezését. Néhány faluban a „tömjénező” szerepe gyakorlatilag örökletes, és anyáról leánygyermekre száll. Férfiak csak ritkán vesznek részt ebben a tevékenységben.

A tömjénezést a sír lábánál kezdik, majd az óramutató járásával megegyező irányban haladnak körülötte. A váza formájú, a Szentháromságot és Isten egy-lényegűségét szimbolizáló, négy láncon függő tömjénezőkkel szemben azok, amelyeket a falvakban használnak, kis nyeles serpenyőkre, vagy néha régimódi vasalókra hasonlítanak. Sokat közülük egyszerűen régi, oldalukon kilyuggatott konzervdobozokból alakítanak ki. Ilyeneket temetőkből, fogadalmi kereszték környékén, egy alkalmas fára akasztva, vagy akár egy sírkő mögé dugva is gyakran lehet találni. Mielőtt bevezették volna azokat a nagyobb méretű edényeket, amelyeket manapság látni a templomokban, Oroszországban kicsi, gyertyával felszerelt tömjénezőket (*kaceja*) alkalmaztak, amelyeket az óhitűek „pap nélküli” (*besz-popovci*) ágazatának közösségeiben a világiak a mai napig is használnak. Mindezek alapján úgy vélem, hogy a falvak kontextusában helytálló lehet olyan kijelentést tenni, hogy a tömjénezés nem bír különösebb spirituális jelentőséggel.

Kommunikáció a túlvilágon az élők és a lélek, illetve „élő” halottak között

Nem kétséges, hogy mind azok, akik közel járnak a halálhoz, mind pedig azok, akiket hátrahagynak, úgy gondolják, hogy valamilyen formában a halált követően is kapcsolatban fognak egymással maradni. A kontaktus pontos természete azonban attól függ, hogy a gyászoló kezdeményezi-e azt vagy pedig az elhunyt, és a kapcsolat mindkét esetben szigorú kontroll alá esik. A halottak egymással is kommunikálhatnak.

A negyvenedik nap után a halott státusa – az élőkhez fűződő kapcsolatával egyetemben – megváltozik. Először is új lakhelye a temető lesz, amely alkalmas helyszín a halottakkal folytatott kommunikációra, hiszen az e világi élet és a túlvilág közötti határzónaként egyike azon kevés helynek, ahol az élők és a holtak útjai joggal keresztezhetik egymást. Az idelátogatókat a halottak vendégeiként, a maguk módján fogadják. Az élők azért mennek a temetőbe, hogy – *verbális* módon és olyan cselekvések révén, mint az etetés és a tömjénezés – kommunikáljanak a szeretteikkel, ugyanakkor el is fogadják azokat a korlátozásokat, amelyeket a hely liminális természete és a házigazdák szomorú helyzete ró rájuk. A látogatásra nézve ez számos tilalmat vagy korlátozást jelent. Előfordulhat, hogy a temetőket dél elmúltával elkerülik, napnyugta után pedig különösen vigyáznak velük. Mivel

úgy tartják, hogy a halottak mind fizikai, mind érzelmi szempontból sebezhetőek, azt gondolják, hogy feleslegesen nem szabad megzavarni a nyugalmaikat és nem szabad őket akadályozni elfoglaltságaikban.

Rendszerint tíz óra körül megyünk ki... mert azt mondják, nem szabad zavarni a halottakat. Hagyni kell őket feküdni.⁹⁵

Mások a szertartást követő napon azért maradnak távol a temetőtől, mert „mindenki azt mondja, hogy békén kell hagynod a halottat”.⁹⁶ A temetőt ebédidő előtt kell felkeresni, mert ebéd után a halottak „már elfoglaltak, és nem zavarjuk őket”.⁹⁷

Ne ébreszd fel a halottakat... ne ébreszd fel. Nem szabadna kimenned (a temetőbe) tíz óra előtt.⁹⁸

Néhányan azt fogják mondani, hogy tizenkét óra előtt a halottak járkálnak, de utána nagy valószínűséggel alszanak.⁹⁹

A halottakkal folytatott verbális kommunikáció – mind a temetés előtt, mind pedig utána – vagy közvetlenül hozzájuk intézett szavakkal, vagy formális siratás (*pricisitanye / pricset / placs*) közvetítésével mehet végbe.

A sír gyászoló látogatója az Arhangelszki terület számos falvában azzal jelenti be érkezését, hogy úgy kopogtat a sírkövön, mint egy ajtón, és üdvözlí az elhunytat. Azt, hogy a halott felkeltésére szolgáló kopogtatás nem csupán szimbolikus gesztus, a következőhöz hasonló megjegyzésekből lehetséges kikövetkeztetni:

Amikor odérünk (a sírhoz), mindig kopogtatunk. Ez a szokás erre felé. *Azért csináljuk, hogy meghalljanak.* Odamegyünk és kopogtatunk.¹⁰⁰

Feltételezik, hogy a látogató üzenete – legyen az a bánat kinyilvánítása, étkezésre szóló meghívás, érdeklődés a halott egészsége felől, kérdés vagy panasz – meghallgatásra és megértésre talál. Sőt mivel a közvélekedés szerint a halottak szabadon kóborolhatnak – habár olyan utakon teszik ezt, amelyeken élők nem járnak –, meg lehet őket kérni arra is, hogy információt vagy akár tárgyakat adjanak át a másvilág olyan lakóinak, akikkel nem lehetséges közvetlen kapcsolatba lépni. 2008-ban részt vettem egy temetésen az Arhangelszki körzetben, Azopolje falvában. A gyászolók egyike, akinek a fivére évekkor korábban Magyarországon halt meg, elmesélte, hogyan közelítette meg a nyitott koporsót, és hogyan kérte az elhunytat arra, hogy tolmácsolja halott rokonuk felé saját és nővére üdvözlétét, bárhol találkozzék is vele kóborlásai során – „idegen földön, itt a faluban, a nyílt úton, vagy egy útkereszteződésnél”.¹⁰¹ Ehhez hasonló módon egy Vologdai területen élő adatközlőt férje halála után felkeresett egy nő, akiről kiderült, hogy a férfi egy két hónappal azelőtt szintén elhunyt barátjának a lánya. A nő elmagyarázta, hogy

halott apja megjelent előtte egy álomban, és arra kérte, hogy juttasson el a barátjának tíz rubelt. Azért jött, hogy engedélyt kérjen arra, hogy apja barátjának koporsójába helyezhesse a pénzt. Az özvegyasszony a beleegyezését adta.¹⁰²

Siratás¹⁰³

A halott formális elsziratójának hagyománya az élő emlékezet részét képezte egész Észak-Oroszországban. Az idős asszonyok között még mindig vannak olyanok, akik elő tudnak adni töredékeket, de manapság már meglehetősen ritkán hallani spontán siratást annak eredeti kontextusában, a koporsó mellett vagy a temetőben végrehajtott temetkezési rituálé integráns részeként. A siratás, amely néhány órával a halálhír megerősítése után, a test lemosdatását és felravatalozását követően vette kezdetét, hagyományosan a temetkezési rituálé főbb szakaszait kísérte. A siratás abban a három napban is folytatódott, amelynek során a holttest még a házban maradt, és különösen intenzívvé vált olyasféle pillanatokban, mint a koporsófedél leszögezése, a végső búcsú és a koporsó kivitele a házból. A siratás a temetőben a koporsó földbe eresztésekor, majd később a temetési szertartás után is folytatódott. A megemlékezés olyan alkalmakkor, mint például a negyvenedik nap vagy a halál évfordulója, a temetőben tett látogatásokat is siratás kísérte. A siratóénekek a folklórszövegek egy improvizatív műfaja, amelyet erősen poetizált, rögzített szófordulatokban gazdag nyelvezet jellemez. A siratóénekeket ezenfelül olyan hangregiszterben adják elő, amely különbözik a hétköznapi beszédétől, és amely jellegzetes, ismétlődő felkiáltásokat (*oh, ohti, ohnyuski, oj tosnjesenko* és így tovább), valamint szembetűnő, jellegzetes légzési módokat – mély lélegzetvételeket és sóhajokat – is tartalmaz.

Az, hogy orosz kontextusban mi is a siratás pontos célja, még mindig viták tárgyát képezi. Barszov *Az északi régió siratói*¹⁰⁴ című munkájának kiadása óta a szovjet és orosz tudományosság uralkodó nézete az, hogy a siratóénekek a bánat kifejezésének kataritikus eszközei.¹⁰⁵ Maga Barszov csakugyan azzal a kijelentéssel nyitotta munkájának bevezetőjét, hogy a siratók „azon gondolatok és érzések spontán kiáradásai, amelyeket szeretteinek elvesztése idéz elő az egyénben”.¹⁰⁶ Az, hogy a siratóénekek a hozzátartozók fájdalmát tükrözik, magától értetődik, de az is egyértelmű, hogy ennél azért többre szolgálnak. Annak ellenére, hogy – ahogyan az Barszov gyűjtésében is megmutatkozik – a halottat sirató személy alkalmanként más gyászolók, például a szomszédok felé is fordíthatja figyelmét, Észak-Oroszországban a siratóénekek rendszerint olyan szöveg, amelyet par excellence a halotthoz intéznek, és amelynek szavai mind otthon, mind a temetőben a holttest közvetlen közelében hangzanak el. Még az is előfordulhat, hogy a halottat sirató személy átöleli a koporsót, térdre esik a sír mellett vagy a földre veti magát, és így tovább. A siratóénekek szövege nyíltan kifejezi azt, hogy a gyászoló a lehető legközelebb szeretne lenni a halotthoz:

Bánatos fejem, hajolj a szeretett sírra, drága apámhoz, aki gondoskodott rólam.¹⁰⁷

Felravatalozott apját siratva a szokásnak megfelelően, egy padon ülve a nappaliban, egy lánygyermek a következőképpen jajgat:

Közelebb megyek, én árva, közelebb és közelebb hozzá, és odaülök mellé az árvapadra.¹⁰⁸

A siratóénekek a hétköznapi beszédől vagy daltól olyannyira különböző vokális sajátosságairól Svetlana Tolsztaja azt állítja, hogy azok azt mutatják, hogy a siratóének tulajdonképpen a halottak világával folytatott kommunikáció eszköze: „A hang itt, ebben a világban csendül fel, de a személy, akihez szól, messze van, világunk határain túl.”¹⁰⁹ Ha a speciális hanghasználatot olyan médiumnak tekintjük, amelyen keresztül kapcsolatba lehet lépni a halottakkal, érdemes lehet megemlíteni Svetlana Adoneva álláspontját is a siratás funkciójáról: *A folklór pragmatikája*¹¹⁰ című írásában azt hangsúlyozza, hogy a temetkezési rituálé, és különösen a siratóénekek arra szolgálnak, hogy az előbbi főszereplői – az elhunyt és a hozzátartozó – relatív státusa ismételten definiálásra kerülhessen. A rendkívüli fájdalom megtapasztalása az asszonyt az élők és a holtak közötti közvetítő szerepbe avatja be. Új státusa lehetővé teszi azt, hogy a siratáson keresztül kommunikáljon az „ősökkel”.¹¹¹ De miféle üzenetet kommunikálnak ilyen módon? Emlékezzünk, hogy a siratóének improvizatív műfaj, amely az egyedi körülmények függvényében módosul. Ugyanakkor hagyományos, rögzült elemekkel is rendelkezik, amelyek egyik siratóénekről a másikra ismétlődve olyan témák és érzelmek bevett mintázatait nyújtják, mint az elhunyt iránt érzett mélységes szeretettel és tisztelettel árnnyos rendkívüli bánat, az elhunyt megváltozott státusának ismertetése, a búcsú és az elválás metaforái, a halálból való visszatérést sürgető kérés, amelyet aztán mindig a halál visszafordíthatatlanságának belátása követ, és így tovább.

Az északi hagyományok szerint *minden* halált meg kell siratni, a siratóénekek pedig azt hangsúlyozzák, mekkora fájdalmat okoz a túlélőknek a halál okozta veszteség. Mindazonáltal elképzelhetetlen, hogy minden elhunyt megérdemli azt a kétségbeesést és magasztalást, amely a siratóénekekből árad. Mi a helyzet azokkal, akik verték a feleségüket, vagy azokkal, akik házasságtörést követtek el, valamint azokkal a részegeskedőkkel, házsártos feleségekkel és barátságtalan anyósokkal, akik más típusú folklórszövegekben igen gyakran szerepelnek? A siratóénekek nekik is tiszta lapot adnak, és a halott személy jellemének vagy viselkedésének negatív vonásairól nem vesznek tudomást. A siratóéneket hallgató halottat meg kell győzni arról, hogy élete értékkel bírt az élők számára, hogy nélküle az otthon sötét és üres, a hozzátartozók elhagyatottak, magányosak és cselekvésképtelenek: anyja bölcsessége nélkül a lánygyermek nem tudja elvégezni a munkáját, apjuk nélkül a gyermekek élelem és cipő nélkül maradnak.

A siratóénekek egyik gyakori motívumaként előadójuk megvallja, hogy bűntudata van, amiért nem tudta megakadályozni a halálesetet, és emiatt az elhunyt bocsánatát kéri:

Oj alasz, ne haragudj, kedves férjem,
Oj alasz, rám, szerencsétlenre,
Oj alasz, amiért nem mentettelek meg a haláltól!¹¹²

A hagyományoknak megfelelően tulajdonképpen mindenki azért könyörgött, hogy az elhunyt bocsássa meg azokat a vétkeket, amelyeket a múltban ellene követtek el, a halottat sirató személy pedig azért, hogy a hozzátartozók is bocsásák meg az elhunyt vétkeit.

Már láthattuk, hogy a halott méltó felkészítését a temetésre – mosdatását, öltöztetését és különféle javakkal való ellátását, etetését és tömjénezését, és általában véve kívánságainak teljesítését – nélkülözhetetlennek tartották ahhoz, hogy az illető békében nyugodjon, és úgy gondolták, hogy mindezek jelentős szerepet játszanak abban, hogy meggyőzzék: jobb, ha a továbbiakban is nyugalomban marad. A siratóénekek szóképei arra szolgálnak, hogy megértessék az elhunyttal azt, hogy nincs oka elégedetlenségre, illetve arra, hogy elszámoljon az élőkkel. A fent idézett részletben szereplő bocsánatkérést közvetlenül követi az, hogy a szenvedésért az özvegy-asszony kompenzációt ígér férjének. Házat építtetett neki és ellátta mindennel, amire szüksége lehet: pénzből és kenyérből álló ajándékkal, amivel arra utal, hogy pénzermék és gabonaszemek kerültek a koporsóba.¹¹³ A jó szándék egy hasonló kinyilvánítását szolgálják azok a megemlékezési siratóénekek is, amelyek felszólítják a halottat, hogy keljen ki a sírból és térjen haza. Az ilyen típusú siratóénekek viszszerző vezérmotívuma a természet segítségül hívása, ami ahhoz szükséges, hogy a halottak kiszabadulhassanak a sír börtönéből. Viharos szeleket, mennydörgést és villámlást, heves esőt, sötét libák csípéseit és kapirgálását idézik meg, hogy azok eltávolítsák a földet és a homokot a koporsóból, összetörjék a koporsófedelet, és kioldozzák annak lakóját a halál béklyójából. Ez arra ösztökéli a halott személyt, hogy kinyissa a szemét, felemelje karjait, lábra álljon, kimásson a sírgödörből, és a gyászoló oldalán hazatérjen. A negyvenedik nap siratóénekei különösen nagy hangsúlyt fektetnek arra, hogy a család szívesen és szeretettel várja a halottat.

Oj, foglaljatok helyet, kedves vendégek,¹¹⁴
Oj, a hímzett terítőkkal borított
Oj, tölgyfa asztaloknál.
Oj, ételt halmoztunk fel nektek,
Oj, nagy gonddal készítettük nektek...
Oj, ne vározzatok, oj, foglaljatok helyet.
Oj, érezzétek magatokat otthon.¹¹⁵

A siratóénekek másik legfőbb funkciója az, hogy emlékeztessék a holtakat megváltozott körülményeikre. A rituálé korai szakaszának – még mielőtt lezárnák a koporsót – gyakori motívuma, hogy kifejezik az elhunyt megjelenése, fehérre és tisztára mosott arca, illetve elegáns – valójában kimondottan erre az alkalomra, azaz a halálra tartogatott – öltözeke miatti meglepettségüket. A 19. században és a 20. század elején, amikor a halotti ruhákat – beleértve a lábbelit is – még házilag szőtt fehér vászonból varrták, az ilyesfajta öltözetek exkluzív jellege egyértelműbb volt, és explicit magyarázattal bírt: „A ruhád nem e világi, a lábbelid nem olyan, mint volt.”¹¹⁶ Ehhez hasonlóan a halottakat arra is emlékeztetik, hogy el kell foglalniuk a nekik épített új lakhelyet, amelynek „másságát” az ajtók és ablakok, valamint a kályha és a kényelmes ülőpad hiánya fejezi ki.

Magától értetődőnek tűnik, hogy mivel a siratóénekek közvetlenül az elhunyt testi maradványaihoz szólnak – bármi legyen is azok jelenlegi státusa testetlen lélekként vagy átalakult testként –, céljuk is az, hogy a halott hallja őket, és hogy a bennük foglalt szavak és felkiáltások megnyugtató és engesztelő hatást fejtsenek ki. De tudnak-e a halottak válaszolni, és kívánják vagy elvárják-e az élők, hogy szavaikra válasz érkezzen?

Ahogy azt fent már megjegyeztem, Sztvetlana Tolsztaja – bár ő főleg déli szláv forrásokra hivatkozik – azt állítja, hogy a siratóénekek jajveszékélésének célja az, hogy messzire – világunk határain túlra – is elhallatszanak. E. V. Barszov a lélek két fő nyughelyét különítette el: „a csillagok fölötti” másik világot és a temetőt.¹¹⁷ Előfordul az a nézet is, hogy a halottak azért hagyják el ezt a világot, hogy „egy másik életet” vagy „ismeretlen életet” éljenek egy közelebből meg nem nevezett helyen.¹¹⁸ Az északi siratóénekek legállandóbb és leghathatósabb képe mindazonáltal az, hogy az elhunyt elindul „meredek falú” sírjába, a temetőbe, vagyis egy olyan helyre, amely a népköltészet sztereotip nyelvezetében szereplő „menyneyi” világ bizonytalanságával szemben egy pontosan meghatározott és a valóságban is létező hely. Mindenesetre bármi legyen is a végső úti cél, az indulás realizálása az, ami igazán fontos, valamint a halott előtt álló út érzékelhetően hosszú és megközelíthetetlen jellege („Nincsenek ott sem kocsik, sem repülőgépek”),¹¹⁹ annak ellenére is, hogy a valóságban ez az út csak a temetőig tart, épphogy a falu határán túlra. A távolság jelentése ez esetben inkább mondható metafizikainak, mint fizikainak. Bár a halottat sirató személy hangjának kétségkívül egy másik dimenzióig kell elhallatszania, nem egyértelmű, hogy ez a dimenzió távol van-e vagy közel, vagy esetleg mindkét helyen egyidejűleg. Egy Vologdai területről származó megemlékező siratóénekekben a siratóasszony, aki hazahívja a halottat, hogy mosakodjon meg a fürdőházban, azt is megénekli, miként fog „kimenni a nyílt utcára, ki az útelágazáshoz, az úthoz, az országúthoz (*putydorozska*)”, és onnan hogyan fogja kiereszteni a hangját „magasabbra az erdőnél, ki a széles világba, és *fel a kerítésig*” (ti. a sírhely körüli kerítésig).¹²⁰ Az elválás valóságosságának kifejezését szolgálja az olyasféle akadályok felsorolása, mint például csalánnal és tuskés bokrokkal borított folyópartok, amelyek útját állják a szeretteiket kereső hozzátartozóknak.¹²¹

Attól függetlenül, hogy úgy gondolják-e, hogy a lélek egy távoli és elképzelhetetlen „másik világba” indul, vagy sem, a siratóénekeket mindig a koporsóban vagy annak közelében tartózkodó létformához intézik, bármi legyen is az. Másrészt a gyakori buzdítás ellenére igazából nem gondolják azt, hogy a temetkezési rituálé központi alakja teljes testi valójában *ténylegesen* ki fog emelkedni a földből és hazatér. A 19. században és a 20. század elején a vámpírszerű visszajárókról szóló elbeszélések elterjedtek voltak Dél-Oroszországban és Ukrajnában. Bár északon ez kevésbé volt jellemző, Nyikolaj Oncsukov antológiája, amely a 20. század elején az Olonyeci és az Arhangelszki területeken gyűjtött északi népmeséket tartalmaz, számos példát hoz ezekre.¹²² Az ilyesfajta elbeszélések általában „tisztátalan” testekről szólnak.¹²³ A „tisztátalan” halottak esetében az elhunytak továbbra is lehet – gyakran durván eltúlzott – fizikai vágyakkal bíró teste, lelke pedig a Sátán kezébe kerül. A siratóasszonyok azonban a sírból való visszatérést kétségkívül nem ilyen formában képzelik el. Egy sor negatív képpel még a lehetőségét is kizárják annak, hogy ilyesmi megtörténhessen: „Oj, kiszáradt fának, oj, nincsen hajtása”, „Oj, nedves anyaföldből, oj, senki sem bújjik elő.”¹²⁴ Igaz, álmokban előfordul, hogy a halottak kiemelkednek a sírgödörből, de ez aggodalmat vált ki, különösen, ha a visszatérő holttest azt kéri az álmodótól, hogy kísérje el egy sétára vagy utazásra, ez ugyanis biztos jele annak, hogy a halott azért jött, hogy útítársat szerezzen magának az élők közül.

A 19. századi siratóénekek – amelyeken erősebben érződik az ortodoxia hatása, mint napjaink siratóénekein – azt sugallják, hogy ismert volt az az előfeltevés is, miszerint a lélek isteni ajándék, élettel felruházó erő, amely irányítja mind a szellemi, mind a fizikai funkciókat, és emberi lény lélek nélkül valójában nem is létezhet. Éppen ezért az elhunyt hazahívását bevezetheti egy olyan kérdés is, amely a lélek visszahelyezésére irányul:

Úristenem, küldd el angyalaidat és arkangyalaidat, hogy megfűjják arany harsonáikat... Uram, tedd vissza a lelket fehér mellkasába, a látást ragyogó szeméibe, a gondolkodni tudást bátor fejébe, egy beszélni tudó nyelvet édes ajkai közé, erőt fürge lábaiba...¹²⁵

Az angyalok közbenjárását és a lélek visszatérését ugyanakkor a siratóénekekben foglalt „újjáéledési” folyamat szempontjából semmi esetre sem tartják nélkülözhetetlennek, azt ugyanis a feltételezések szerint a hozzátartozók sírra hullajtott könnyeivel,¹²⁶ vagy – mint már jeleztem – a természet erőinek segítségével is el lehet érni.

A halottakhoz intézett olyasfajta kéréseket, mint hogy keljenek fel, nyissák ki a szemüket és így tovább, gyakran kíséri a „mint korábban, mint ezelőtt” (*po-sztaromu-po-przsnemu*) frázis, ami talán arra utal, hogy a sirató személyt a feltámadás gondolatánál sokkal jobban foglalkoztatja a tagadás, illetve a halál előtti status quo helyreállása utáni vágyakozás.

A siratóénekek – akárcsak a temetkezési rituálé más aspektusai – számos ellentmondást és ésszerűtlenséget tartalmaznak a halottak ábrázolását illetően. A megszólított személy vagy dolog természete ezekben sem kerül meghatározásra: anyagi és anyagtalan testek képzetei akár egyazon siratóében is megjelenhetnek. Kiváló példa erre egy Vologdai területről, Belozerszk régióból származó megemlékezési siratóének, amelyben azáltal derül ki, hogy a sirató halott édesanyja nem rendelkezik fizikai szubsztanciával, hogy nem eszik azokból az ízletes ételekből, amelyeket az élők helyeztek elé. A sirató észrevette, hogy az elhunyt „nem veszi kézbe a csillogó kanalakat”. És mégis, amikor az édesanyát behívják a fürdőházba, lánya tisztán maga elé képzel egy anyagi testet, amely a halált követő pusztulás állapotát mutatja, és amely a hosszas föld alatti tartózkodás nyomait viseli: „Az elmúlt hat hétben tested megfeketedett és élénk színű ruhád foltos lett.”¹²⁷ A halál után keletkezett létformáról egyszerre mondható el az, hogy jelen van és még sincs jelen, hogy egyszerre anyagi és anyagtalan, éhes, de enni képtelen.

Az álmok közvetítő szerepe a holtak és az élők közötti kommunikációban

Azt állítottam, hogy az élők számos különböző módon kommunikálhatnak a holtakkal. Másrészt viszont álmok közvetítésével a holtak is gyakran próbálnak ki nyúlni az élők felé vagy interakcióba lépni velük, különösen a haláleset követő negyvennapos időszakban, illetve a gyászperiódus során. A néphit szerint alvás közben, vagy más, a halálhoz hasonlatos félig eszméletlen állapotban (*obmiranye*) előfordulhat, hogy az élők kiszabadulnak a hús kötelékéből, a holtak pedig a sír béklyójából. Az álmok alkotta senkiföldjén lehetővé válik, korlátozott formában, a két fél közötti érintkezés. Az álom két sajátos válfaját kell itt megemlíteni: azokat az álmokat vagy látomásokat, amelyekben az élők a másvilág tereibe lépnek, és azokat, amelyekben a holtak információkat vagy utasításokat adnak át az élőknek. Mindkettő tekinthető a „profetikus” álom (*vescsij szon*) néven ismert népi elbeszélő műfaj egy-egy alosztályának (nem minden „profetikus” álom tartalmaz jövőbe látást).¹²⁸ Különösen azokról gondolták úgy, hogy rendelkeznek a másvilágra való betekintés képességével, akik elhúzódó, természetellenes *szopor*-tól szenvedtek, amelyet oroszul „letargikus alvásnak” (*letargicseszki szon*) neveznek. Míg testük aludt, addig az ilyen egyének lelke szabadon barangolhatott a mennyben és a pokolban, szemtanúja lehetett a bűnös lelkek kínjainak, sétálgathatott az üdvözültek kertjeiben, és beszélgethetett az elhunyt rokonokkal.¹²⁹ Ilyesfajta kalandok elbeszéléseit – amelyekre a múltban erős hatást gyakoroltak a középkori apokrif legendák – manapság már csak ritkán rögzítik. Egy kamenkai nő itt következő példája azonban magán hordozza a műfaj néhány vonását. A nő bevallotta: régebben az volt a bűne, hogy elhanyagolta édesanyja sírját. Viselkedése azután változott meg, hogy egy álomban látta magát, amint éppen a temetőbe tart. Álmában a temetőnek nagy vaskapuja volt, amelynél egy őrszem strázsált. Bement egy épületbe, amely inkább kórházra hasonlított, és ahol volt egy hosszú folyosó, amelyből

mindkét oldalon szobák nyíltak. Az első szobában, amelybe belépett, egy finom ennivalókkal megrakott asztal állt. A második szobában csak némi száraz kétszersültet talált az asztalon. A harmadik szobában, amely az édesanyjái volt, nem látott egyebet, mint port. Az őrszem elmondta neki, hogy anyja elment, hogy szerezzen magának egy kis élelmet, és figyelmeztette, hogy vinnie kellene egy kis ételt a temetőbe, vagy legalább „meg kellene emlékeznie” a halotról, amikor otthon leül enni. Azokban az elbeszélésekben, amelyek a „letargikus alvás” állapotában tett utazásokról szólnak, a hosszú folyosós, sokszobás ház a túlvilág egyik bevett ábrázolási módja volt.¹³⁰ Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a fenti példában a túlvilág egyértelműen a temető belterületén helyezkedik el. Ezenfelül az ítélet, a büntetés és a jutalom képzetei, amelyek a sírontúli utazásokról szóló mondákat jellemzik, itt hiányoznak. A halottak jólétét nem az határozza meg, hogy hogyan éltek életüket, hanem az, hogy a hozzátartozók végrehajtották-e a temetkezési rituálé egy nélkülözhetetlen részfeladatát, nevezetesen hogy ellátták-e étellel a halottat.

Bár egyeseket megnyugtathat az, hogy álmukban látják egy szerettüket, a halottak megjelenése mögött a legtöbb esetben inkább valamilyen aggasztó motíváció áll, például az, hogy figyelmeztetni akarják az élőket egy másik, közelgő halálesetre. Mint fent megjegyeztem, egyes tárgyak, például a megfelelő lábbeli hiánya, vagy a temetkezési rituálé egyes aspektusainak figyelmen kívül hagyása szintén vezethet ahhoz, hogy a halott személy álom vagy hallucináció formájában kapcsolatba lépjen az élővel. A halott látogatók valóságosságába vetett hitet tanúsítja az, hogy komoly figyelmet fordítanak üzeneteikre, és engedelmessé válnak azok parancsainak.

Amikor egy anya megjelent fia álmában, és arról panaszkodott, hogy nemcsak hogy őv nélkül temették el, hanem koporsója is rossz irányba néz – azaz nem kelet felé, ahogyan azt az ortodox gyakorlat diktálja –, kihantolták a koporsót, megfordították, és a tetejére egy övet helyeztek, mielőtt visszatemették volna.¹³¹ Amikor a halottak kérnek valamit, a kérést nem szabad megtagadni, főleg, ha az a „valami” étel vagy ital, ami ismét arra utal, hogy az „etetés” a temetkezési rituálé minden fázisában különösen nagy jelentőséggel bír. Ha a halottak éhesek, akár szélsőséges lépéseket is tehetnek annak érdekében, hogy táplálékhoz jussanak. Általánosan elterjedt az a hiedelem, hogy ha egy háztartás feje meghal, akár a család lábasjóságait vagy csirkéit is „magával viheti”. Egy adatközlő szerint szomszédja így vesztített el egy tehenet, egy borjút és egy malacot. Amikor a kakas is elpusztult, az asszony a következő parancs kíséretében arrafelé hajította a tetemet, amerre a *visszajáró lelket* sejtette: „Nesze, fald fel ezt, és többé ne gyere vissza.” („*Na zsriboldse, ne prihogyi.*”)¹³²

Konklúzió

Nemigen lehet kétséges, hogy azok, akiknek gyakorlatai és képzetei kutatásom tárgyául szolgáltak, valóban hisznek abban, hogy az egyén egyes vonatkozásaiban a halál után is tovább él valamilyen formában. Az elképzelt poszt-mortem „lény” pon-

tos természete ugyanakkor homályban marad. Úgy tűnik, hogy nincs túl sok köze azokhoz a léleképzetekhez, amelyek mellett a gondolkodók már Platón és Arisztotelés kora óta kitarantanak. Nem tűnik úgy, mintha ez lenne az az életet adó esszencia, amelytől a test több lesz, mint egyszerű porhüvely. Jelentését azok a terminusok – mint például „tudattalan”, „elme” vagy „agy” – sem írják körül maradéktalanul, amelyek napjainkban gyakran szerepelnek a lélekről folytatott vitákban.¹³³

Az adatközlők elképzelései az ortodox teológusok tanításainak sem felelnek meg. Bár a vélemények különböznek arra vonatkozóan, hogy mikor és hogyan jut be egy lélek egy emberi testbe, az egyház szerint a lélek nem más, mint Isten „lélegzete”, amely életet „lehell” az emberbe. Vagyis egy olyan szubsztanciáról van szó, amely független a testtől, és tisztán spirituális és mennyei természetű. Teljes mértékben anyagtalan, láthatatlan, nincsenek körvonalai, nincs alakja, és nincsenek materiális érzetei vagy kívánságai. Azok szerint, akik hisznek a lélek hallhatatlanságában, a keresztyényi élet során a lelket gyónással és bűnbocsánattal fel kell készíteni a halálra és annak következményeire. A halottak számára tartott istentisztelet (*panyihida*) és az azt követő temetési szertartás (*otpevanye*) alkalmával értelemszerűen a lélek szomorúságának és félelmének enyhítése élvez elsőbbséget. Az elhunyt élete a halál után folytatódik, de a földi léthez képest más formában. Ez az új élet, amelyet a síron *tülüként* (*zagrobnaja*) és semmiképpen sem azon innen, vagy ahhoz közel zajlóként kell elképzelni, nem tartja vissza a lelket attól, hogy kontaktusba lépjen a hátrahagyottakkal. Ez a kontaktus azonban nem fizikai, hanem spirituális közelséget jelent, amelyet a hozzátartozók imái és megemlékezési aktusai tartanak fenn.¹³⁴ Az ortodox keresztyények hisznek a test feltámadásában, és abban is, hogy a test és a lélek Krisztus második eljövételével újra egyesül. Ez azonban ismét egy olyan átalakult és mennyei természetű test lesz, amelynek nincsenek fizikai attribútumai vagy szükségletei.¹³⁵

Oroszország 988-as hivatalos krisztianizációja óta a paraszti közösségeknek és azok leszármazottainak vallási vilásképe folyamatosan tartalmaz keresztyény és keresztyénység előtti elemeket egyaránt, erre a szimbiotikus kapcsolatra pedig gyakran utalnak „kettős hitként” (*duojeverje*). Felmerült,¹³⁶ hogy ez a terminus a temetkezési rituálé viszonylatában talán nem állja meg a helyét, mivel a fennmaradt pogány szokások nem a keresztyénység alapvető tanai. Én úgy vélem, hogy ennek épp az ellenkezője igaz, és a hagyományos északi temetkezési rituálé lényegéből fakadóan dualisztikus természetű. Igaz ugyan, hogy a 20. század elejéig a parasztok – északon ugyanúgy, mint Oroszország más részein – hithű keresztyényeknek vallották magukat, de csak korlátozott mértékben értették az egyházi doktrínákat. Temetkezéseiket az ortodox liturgiának megfelelően vezényelték le. A gyónás és az áldozás a halálra való felkészülés részét képezte. Imádkoztak azért, hogy a lélek békében nyugodjon, és olyan történeteket meséltek a túlvilágról, amelyek a mennyről és a pokolról, büntetésekről és jutalmakról szóló keresztyény tanításokat tükrözték. Mindez azonban nem számolta fel az olyasfajta gyakorlatokat, szokásokat és hiedelmeket, amelyeket ez a tanulmány tárgyal, és amelyek egyértelműen nem a lélekről szóló keresztyény tanítást tükrözik.

A forradalmat követően sok templomot elpusztítottak, sok papot elbocsátottak, szertartásaikat és szentbeszédeiket pedig ateista propaganda váltotta fel. Az iskolákat szekularizálták.¹³⁷ Bár a vallási elnyomás mértéke és kezdetének időpontja az ország különböző részein eltérő volt, a hitoktatás a múlté lett, és sok közösségnek nem maradt papja, illetve olyan temploma, amelyben keresztény temetkezési szertartásokat lehetett volna lebonyolítani. Ez azt eredményezte, hogy széles körben elterjedtek az *in absentia* (*zaocsnoje otpevanye*) típusú temetési szertartások.¹³⁸ Rendszerint a legközelebbi templom papját kérték meg arra, hogy a holttest nélkül hajtsa végre a szertartást, és hogy a család egy képviselőjét lássa el az alapvető temetkezési attribútumokkal – megszentelt földdel, amit a koporsóra szórhatnak, a vallásos szimbólumokkal díszített papírkoszorúval, amelyet az elhunyt homlokára helyezhetnek, és a bűnbocsánati imával, amelyet egyfajta túlvilágra szóló „útlevélnek” tartottak. Ezt a ma is élő gyakorlatot az egyház ellenzi; úgy véli ugyanis, hogy az megtagadja a temetési szertartás fő céljait: a lélek nyugalmanak biztosítását és az élők gyülekezetének emlékeztetését az üdvözülés keresztény tanítására.¹³⁹ A szovjet hatóságok ezzel szemben hajlottak arra, hogy ne nagyon nyúljanak bele a vidéki temetések ősrégi struktúrájába és „istentelen” gyakorlataiba, és inkább a városi munkásság rituáléira koncentráltak. Tevékenységük legfőbb hagyatéka az, hogy sikeresen aláaknázták a lélek természetéről szóló keresztény tanítást, ugyanakkor alábecsülték azon távoli, kereszténység előtti múltból örökölt hagyományos elemek szívósságát, amelyek a családi életben továbbra is virágoztak.

A temetkezési rituálé elejétől fogva az elhunyt testére összpontosít. Mindent összevetve, számos hagyományos szokás és tevékenység kelti elkerülhetetlenül azt a benyomást, hogy a föld alatt fekvő test, bármennyire megváltozott is, még mindig ragaszkodik az élethez. A meleg ruha és lábbeli, az, hogy ablakokat készítenek a koporsóra, hogy megtömjénezik a sírt és ételt hagynak rajta, hogy nem szórnak gabonaszemeket a sírhantra, nehogy azok az elhunyt szemébe essenek, hogy kopogtatnak a sírjelen, beszélnek az elhunythoz vagy siratóénekekkel fordulnak hozzá, mind ezt a gondolatot támasztják alá. Ezért – ahogyan ezt a jelen tanulmányban is kifejtettem – úgy tűnik, hogy a léleknek kétféle formája is lehet, és ezek nem zárják ki egymást. Az egyik egy poszt-mortem lény, amely a földbe temetve fekszik. Az emberek bizonyos fokig tudatában vannak annak, hogy a halottaknak kint hagyott ételt valójában kutyák eszik meg, a vodkát pedig helyi iszákosok fogyasztják el. Ennek ellenére egy másik tudati szinten – a rituális tudat szintjén – elbizonytalanodnak. Ez mutatkozik meg például abban a válaszban is, amelyet az egyik adatközlő a következő kérdésre adott:

Mit gondol? Teljesen halottak vagy nem?

Nem igazán tudom. Nem tudom megmondani. De aligha azok. Azt hiszem, a csontok elrohadnak.¹⁴⁰

Mivel elképzelhetetlennek tartják, hogy egyszer csak kiemelkedjen a földből egy reinkarnálódott holttest, a halottakat felruházzák egy homályos alteregóval

is, amely az elhagyott testet tükrözi vissza, és bár lényegileg anyagtalan marad, mégis osztozik társa materiális kívánalmaiban, érzeteiben és érzelmeiben. Képes mozogni, és álmok közvetítésével, valamint – azokon az élményeken keresztül, amelyeket talán a hallucináció terminussal illehetünk, és amelyeket megtapasztalóik valós történésként érzékelnek – a „valóságban” is képes interakcióba lépni az élőkkel.

*Angolból fordította Vásárhelyi Ágnes
A tanulmány fényképeit a szerző készítette*

Jegyzetek

- 1 Efimenkova (1980: 16).
- 2 Leš 22–138.
- 3 FA Leš 17–12. A teljes archív hivatkozások a tanulmány végén kerülnek felsorolásra. Az adatközlők személyiségi jogainak védelmében nevüket elhagytam.
- 4 EW-A 12/07/2009.
- 5 EW-A 15/07/2009.
- 6 EW-V 18/07/2001.
- 7 Razova (1994: 174–175).
- 8 Hapgood (1965: 609).
- 9 Lásd pl. Warner (2000: 251–261).
- 10 EW-A 15/07/2009.
- 11 FA Leš 17–35.
- 12 FA Vaš 17–3.
- 13 Loginov (1993: 152).
- 14 EW-V 1999. július, 4-es hangszalag.
- 15 FA Mez 17–34.
- 16 FA Mez 17–65.
- 17 Lásd pl. Barsov (1997: 1, 247).
- 18 FA Leš 17–17.
- 19 FA Mez 17–23.
- 20 Barsov (1997: 1, 248).
- 21 EW-V 1999. július, 4-es hangszalag.
- 22 FA Mez 17–16; FA Bel 17–53.
- 23 FA Bel 17–6.
- 24 EW-A 17/07/2011.
- 25 EW-V 18/07/2001.
- 26 EW-A 09/07/2010.
- 27 FA Mez 17–53.
- 28 Efimenkova (1980: 135).
- 29 FA Mez 17–61; FA Mez 17–64.
- 30 FA Mez 17–77.
- 31 Lásd például Ruby (1995: 94–103).
- 32 Razova (1994: 170).

- 33 Efimenkova (1980: 95).
- 34 Dal (1957: 284).
- 35 Efimenkova (1980: 135).
- 36 Barsov (1997: 1, 247).
- 37 FA Mez 17–104.
- 38 FA Mez 17–96.
- 39 EW-A 15/07/2009.
- 40 FA Mez 17–35.
- 41 FA Mez 17–31.
- 42 Efimenko (1877: 137).
- 43 Kuzmenko (1996: 49); Kozlov (1998: 674–675).
- 44 FA Mez 17–56.
- 45 FA Bel 17–1.
- 46 EW-V 1997. július, 8-as hangszalag.
- 47 FA Mez 17–53.
- 48 Barsov (1997: 1, 13; további részletekért a szláv mitológia zoomorf lélekformáiról lásd Tolstaja 1999a: 165–166).
- 49 Efimenkova (1980: 146).
- 50 FA Leš 17–29.
- 51 FA Vaš 17–109.
- 52 EW-V 1999. július, 2-es hangszalag.
- 53 FA Mez 17–27.
- 54 FA Mez 17–5.
- 55 EW-V 1997. július, 8-as hangszalag.
- 56 EW-V 1999. július, 4-es hangszalag.
- 57 EW-V 1997. július, 5-ös hangszalag.
- 58 A hagyományos orosz kemence nagyméretű építmény, amely az egész szobát uralja. Felső szintjén egy lapos térség található, amelyen aludni is lehet.
- 59 EW-V 2001. július, 1-es hangszalag.
- 60 EW-V 1997. július, 8-as hangszalag.
- 61 EW-V 1999. július, 2-es hangszalag.
- 62 EW-V 1997. július, 5-ös hangszalag.
- 63 FA Mez 17–56.
- 64 EW-V 1997. július, 8-as hangszalag.
- 65 EW-V 1999. július, 2-es hangszalag.
- 66 1Móz 2,7.
- 67 FA Mez 17–95.
- 68 FA Mez 17–89.
- 69 FA Mez 17–9.
- 70 FA Leš 17–55.
- 71 FA Leš 17–50.
- 72 FA Mez 17–74.
- 73 FA Vaš 17–109.
- 74 A *kiszelj* rituális felhasználásához lásd Valencova (1999: 496–497).
- 75 Bulgakov (1993: 2, 1360).
- 76 FA Mez 17–61.
- 77 FA Leš 17–32.

- 78 Efimenko (1877: 136).
79 Bulgakov (1993: 1364).
80 Dmitrisin (1991: 423).
81 *Stoglav* (1971: 140).
82 FA Bel 17–33.
83 Lásd pl. Warner (2011: 164–172).
84 EW 2011/07/07.
85 FA Mez 17–20.
86 FA Leš 17–32.
87 FA Leš 17–59.
88 FA Leš 17–10.
89 FA Mez 17–64.
90 141. zsoltár.
91 FA Mez 17–6.
92 FA Mez 17–104.
93 FA Mez 17–75.
94 FA Mez 17–30.
95 Fa Leš 17–3.
96 FA Vaš 17–7.
97 FA Mez 17–98.
98 FA Mez 17–89.
99 FA Mez 17–24.
100 FA Leš 17–32.
101 FA Mez 17–87.
102 EW-V 18/7/2001.
103 Ebben a fejezetben két főbb siratóének-gyűjteményt használtam fel: E. V. Barszov 19. századi, *Az északi régió siratói* című munkáját, amelynek anyagát a szerző Északnyugat-Oroszországban, a korábbi Olonyeci kormányzóságban gyűjtötte: Barsov (1997); B. B. Efimenkova *Az északorosz siratóének* című munkáját, amely az 1960–1970-es években, a Vologdai körzet keleti részében rögzített anyagot tartalmaz: Efimenkova (1980); valamint I. I. Razova által publikált néhány siratóéneket a Vologdai terület Belozerszk nevű régiójából; Razova (1994).
104 Barsov (1997).
105 A különböző vélemények áttekintéséhez lásd Alekszejevskij (2007), oldalszám nélkül.
106 Barsov (1997: 1, 5).
107 Barsov (1997: 1, 61).
108 Razova (1994: 171).
109 Tolstaja (1999b: 144–145).
110 *Pragmatika folklor*a (Adoneva 2004).
111 Adoneva (2004: 222).
112 Efimenkova (1980: 135).
113 Uo.
114 Úgy tartották, hogy az elhunyt akár más „ősök” társaságában is érkezhetsz.
115 Razova (1994: 181).
116 Barsov (1997: 1, 55).
117 Barsov (1997: 1, 13).

- 118 Barsov (1997: 1, 33 és 13).
 119 Efimenkova (1980: 95).
 120 Razova (1994: 176).
 121 Efimenkova (1980: 102).
 122 Ončukov (1998).
 123 További részletekért a „tisztátalan” halottakhoz kapcsolódó orosz képzetekről lásd Warner (2000: 67–90); Warner (2011: 155–175).
 124 Efimenkova (1980: 108).
 125 Barsov (1997: 1, 43).
 126 Razova (1994: 179).
 127 Razova (1994: 177–178).
 128 Lure (2002: 26–30).
 129 Lure–Tarabukina (1994: 23).
 130 Uo.
 131 FA Bel 17–51.
 132 Stepanov 06/08/2006. Hálával tartozom Andrej Szytepanovnak, amiért személyes archívumából felhasználhattam ezt a példát.
 133 Lásd pl. Goetz–Taliaferro (2011: 152–181).
 134 Kozlov (1998: 408–504).
 135 Kozlov (1998: 81–90, 684–685).
 136 Kremleva (2001: 662).
 137 Azokról a támadásokról, amelyeket a falvakban intéztek a vallás ellen, részletesebben lásd Fitzpatrick (1994: 33–37, 204–214).
 138 Sokolova (2011: 193–194).
 139 További részletekért lásd Sljapin (1911).
 140 FA Mez 17–98.

Bibliográfia

- ADONEVA, S. B. 2004: *Pragmatika folkloru*. [A folklór pragmatikája.] St Petersburg: Izdatelstvo S-Peterburgskogo universiteta.
- ALEKSEJEVSKIJ, M. D. 2007: Severno-russkie pokhoronno-pominalnye pričitanija kak akt kommunikacii: k voprosu o pragmatike žanra. [Észak-oroszországi halott- és megemlékezési siratók mint kommunikációs aktusok: a műfaj pragmatikájáról.] In *Rjabininskie čtenija 2007: Materialy V naučnoj konferencij po izučeniju Vnarodnoj kultury Russkogo Severa*. [Rjabinyin előadások 2007: Az Észak-Oroszország népi kultúrájának tanulmányozásáról szóló ötödik tudományos konferencia anyaga.] Petrozavodsk, 267–270. Internetes változat: <http://mdalekseevsky.narod.ru/petrozavodsk2007.html> (első hozzáférés: 2012. 11. 03.).
- BARSOV, E. V. 1997: *Pričitanija Severnogo Kraja sobrannye E. V. Barsovym*. 1–2. [Az északi régió siratói E. V. Barsov gyűjtésében.] Moskva: Tipografija Sovremennye Izvestija. (Reprint). [Čistova, B. E.–Čistov, K. V. (eds.) St. Petersburg: Nauka, 1872].
- BULGAKOV, S. V. 1993: *Nastolnaja kniga dlja svjaščennno-cerkovno – služitelja*. 2. [A Szentegyház papjainak énekeskönyve.] Harkov: Tipografija gubernskogo pravlenija. [Moskva: Izdatelskij otdel Moskovskogo Patriarhata, 1892].

- DAL, Vladimir 1957: *Poslovice russkogo naroda*. [Az orosz nép szólásai.] Moskva: Gosudarstvennoje izdatelstvo hudozestvennoj literatury.
- DMITRISIN, Basil 1991: *Medieval Russia: A Source Book 850–1700*. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- EFIMENKO, P. S. 1877: Materialy po etnografii russkogo naselenija Arhangel'skoj gubernii. Pt. 1: Opisanie vnesnego i vnutrennego byta. [Az Arhangelszki kormányzóság orosz népességének etnográfiaja. 1: Életmódjuk leírása kívülről és belülről.] In *Trudy etnograficeskogo Otdela. Imperatorskogo obščestva ljubitelej estesvoznaniija, antropologii i etnografii pri Moskovskom universitete* 30 (5), 1. [A Moszkvai Egyetemen működő, a természettudományok, az antropológia és az etnográfia amatőrjeit összefogó Cári Társaság Etnográfiai Szekciójának munkái.] Moskva: F. B. Miller, 1–223.
- EFIMENKOVA, B. B. 1980: *Severnoruszkaja pričet*. [Az északorosz siratóénekek.] Moskva: Soveckij kompozitor.
- FITZPATRICK, Sheila 1994: *Stalin's Peasants: Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization*. New York–Oxford: Oxford UP.
- GOETZ, Stewart–TALIAFERRO, Charles 2011: *A Brief History of the Soul*. Chichester: Wiley–Blackwell.
- HAPGOOD, Isabel Florence (comp. and transl.) 1965: *Service Book of the Holy Orthodox Catholic Apostolic Church*. New York: Syrian Antiochan Orthodox Archdiocese of New York and All North America. [New York, 1906.]
- KOZLOV, Maksim (red.) 1998: *Zakon božij*. [Isteni törvény.] Moskva: Kovčeg.
- KREMLEVA, I. A. 2001: Pohoronno-pominalnyie obyčai i obryady. [Temetkezési és megemlékezési szokások és rituálék.] In Vlasova, I. V. (red.): *Russkij Sever: Etničeskaja istorija i narodnaja kultura XII–XX veka*. [Az orosz észak: etnohistoria és népi kultúra a XII-től a XX. századig.] Moskva: Nauka, 661–705.
- KUZMENKO, Pavel 1996: *Russkij pravoslavnij obrjad pogrebenija*. [Az orosz ortodox temetési szertartás.] Moskva: Bukmen.
- LOGINOV, K. K. 1993: *Semejnye obryady i verovanija russkikh Zaonežja*. [A Onyegán túli régió oroszainak családi szokásai és hiedelmei.] Petrozavodsk: Karelskij naučnyj centr RAN.
- LURE, M. L. 2002: Veščje sny i jih tolkovanije. [Profetikus álmok és értelmezésük.] In Nehljudov, S. Ju. (red.): *Tradicija, tekst, folklor*. [Hagyomány, szöveg, folklór.] Moskva: Centr RGGU, 26–43.
- LURE, M. L.–TARABUKINA, A. V. 1994: Strancvija duši po tomu svetu v russkikh obmiranijah. [Orosz elbeszélések transz-szerű állapotokról és a lélek túlvilági vándorlásairól.] *Živaja starina* [Élő régiségek] 2, 22–26.
- ONČUKOV, N. E. 1998: *Severnnye skazki*. 2. [Északi népmesék.] St Petersburg: Tropa Trojanova. [Első kiadás: In *Zapiski imperatorskogo russkogo geograficeskogo obščestva* 33. (1908), St Petersburg.]
- RAZOVA, I. I. 1994: Pohoronnyj obrjad Belozerskogo rajona Vologodskoj oblasti. [A Vologdai terület Belozerszk régiójának temetkezési rituáléja.] In Beznin, M. A. (red.): *Belozerere. Istoriko-literaturnyj almanah*. 1. [Belozerje: Történeti-irodalmi almanach.] Vologda: Rus, 168–189.
- RUBY, Jay 1995: *Secure the Shadow: Death and Photography in America*. Cambridge, MA: M.I.T. Press.
- SLJAPIN, Aleksej 2011: Poročnaja praktika v zaupokoinyh činoposledovanijah: Propovedili sueverie. [Korrupst gyakorlatok a lélek nyugalomra helyezéséért felelős hivatalok vezetésében.] Lásd <http://ieralexci.ortox.ru> (első hozzáférés: 2013. 04. 26.).

- SOKOLOVA, Anna 2011: Pohorony bez pokojníka: transformacii tradicionnogo pohoronogo obrjada. [Temetés halott nélkül: Változások a hagyományos temetkezési rituálékban.] *Antropologičeskij forum* [Antropológiai Fórum] 15, 187–202.
- Stoglav* [Száz cikkely]. (Introduction by Ryan, W. F.) Letchworth: Bradda Books, 1971. [Kožančikov, D. E. (red.): St Petersburg: Akademija Nauk, 1863.]
- TOLSTOJ, Svetlana M. 1999a: Dusa. [A lélek.] In Uő (red.): *Slavjanskije drevnosti*. 2. [Szláv ókor.] Moskva: Meždunarodnye otnošenija, 162–167.
- 1999b: Obrjadovoe gološenje: Semantika, leksika, pragmatika. [Rituális jajgatás: szemantika, szókészlet, pragmatika.] In Uő (red.): *Mír zvučaščii i molčaćščii: Semiotika zvuka i reči v tradicionnoj kulturne slavjan*. [A csend és a hang világa: A hang és a beszéd szemiotikája a szláv népek hagyományos kultúrájában.] Moskva: Indrik.
- 2000: Slavjanskije mifologičeskie predstavlenija o duše. [Szláv mitológiai lélekképzetek.] In Uő (red.): *Slavjanskij i balkanskij folklor: Narodnaja demonologija*. [Szláv és balkáni folklor: népi demonológia.] Moskva: Indrik, 52–95.
- VALENCOVA, M. M. 1999: Kisel. [Kiszel.] In Tolstoj, Svetlana M. (red.): *Slavjanskije drevnosti*. 2. [Szláv régiségek.] Moskva: Meždunarodnoje otnošenija, 496–497.
- WARNER, Elizabeth A. 2000: Russian Peasant Beliefs and Practices Concerning Death and the Supernatural in Novosokolniki Region, Pskov Province, Russia, 1995: Part 2. Death in Natural Circumstances. *Folklore* 111, 255–280.
- 2011: Russian Peasant Beliefs Concerning the Unclean Dead and Drought, within the Context of the Agricultural Year. *Folklore* 122, 155–175.

Rövidítések

Archívumok

EW-A A szerző saját archívuma (audiofájl)

EW-V A szerző saját archívuma (videofájl). Az A vagy V hiánya jegyzetfüzetben szereplő feljegyzést jelöl.

FA A Szentpétervári Állami Egyetem Filológiai Karának Folklor Archívuma

A közigazgatási egységek archív hivatkozásokban használt rövidítései

g/p (*gorodskoje poselenje*), város típusú település

r-n (*rajon*), régió

obl (*oblast*), terület

s (*selo*), falu közigazgatási hivatallal

s/s (*selsovet*), falusi tanács

s/p (*selskoje poselenie*), falusi település

Rövidítetlen archív hivatkozások

EW 07/07/2011. Edoma *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Lesukonskij *r-n.*

EW-A 12/07/2009. Selišče *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Lesukonskij *r-n.*, Cenogorskij *s/s.*

EW-A 15/07/2009. Selisce *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Lesukonskij *r-n.*, Cenogorskij *s/s.*

EW-A 09/07/2010. Lesukonskoje *s.*, Arhangelskaja *obl.*, Lesukonskij *r-n.*

EW-A 17/07/2011. Edoma *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Lesukonskij *r-n.*

EW-V 1997. július, 5-ös hangszalag. Malje Krasnova *d.*, Vologodskaja *obl.*, Belozerskij *r-n.*

EW-V 1997. július, 8-as hangszalag. Karl Libkneht *d.*, Vologodskaja *obl.*, Belozerskij *r-n.*

- EW-V** 1999. július, 2-es hangszalag. Enino *d.*, Vologodskaja *obl.*, Belozerskij *r-n.*
- EW-V** 1999. július, 4-es hangszalag. Bolsie Krasnova *d.*, Vologodskaja *obl.*, Belozerskij *r-n.*
- EW-V** 1999. július, 5-ös hangszalag. Malie Krasnova *d.*, Vologodskaja *obl.*, Belozerskij *r-n.*
- EW-V** 2001. július, 1-es hangszalag. Roksoma *d.*, Vologodskaja *obl.*, Vaskinskij *r-n.*
- EW-V** 18/07/2001, 6-os hangszalag. Popovka *d.*, Vologodskaja *obl.*, Vaskinskij *r-n.*, Roksomskij *s/s.* A felvételt E. Warner és S. B. Adoneva készítette.
- FA** Bel 17–1, 22/07/1998. Bekrenova *d.*, Vologodskaja *obl.*, Belozerskij *r-n.*, Georgijevskij *s/s.* A felvételt I. Razova és D. Sokajeva készítette.
- FA** Bel 17–6, 16/07/1997. Mitino *d.*, Vologodskaja *obl.*, Belozerskij *r-n.*, Solskij *s/s.* A felvételt E. Arsenova és S. Žavoronok készítette.
- FA** Bel 17–33, 13/07/1996. Vasjutino *d.*, Vologodskaja *obl.*, Belozerskij *r-n.*, Gorodiščenskij *s/s.* A felvételt E. N. Dudko és N. V. Rudneva készítette.
- FA** Bel 17–51, 24/07/1994. Anufrievó *d.*, Vologodskaja *obl.*, Belozerskij *r-n.*, Anufrievskij *s/s.* A felvételt Ju. A. Knjazkina és A. Ščerbenok készítette.
- FA** Bel 17–53, 24/07/1994. Anufrievó *d.*, Vologodskaja *obl.*, Belozerskij *r-n.*, Anufrievó *s/s.* A felvételt S. Žavoronok és A. Ščerbenok készítette.
- FA** Leš 17–3, 09/07/2009. Selišče *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Lesukonskij *r-n.*, Cenogorskij *s/s.* A felvételt E. L. Vorobeva, Ju. Ju. Mariničeva és L. F. Matvievszkaja készítette.
- FA** Leš 17–10, 15/07/2009. Selišče *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Lesukonskij *r-n.*, Cenogorskij *s/s.* A felvételt E. L. Vorobeva és D. D. Sitnikova készítette.
- FA** Leš 17–12, 09/07/10. Selišče *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Lesukonskij *r-n.*, Cenogorskij *s/s.* A felvételt D. D. Sitnikova és D. K. Baranov készítette.
- FA** Leš 17–17, 07/07/2009. Selišče *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Lesukonskij *r-n.*, Cenogorskij *s/s.* A felvételt L. F. Matvievszkaja és E. L. Vorobeva készítette.
- FA** Leš 17–29, 07/07/2009. Juroma *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Lesukonskij *r-n.*, Juromskij *s/s.* A felvételt A. I. Kolpaščikova és L. V. Golubeva készítette.
- FA** Leš 17–32, 07/07/2010. Smolenec *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Lesukonskij *r-n.*, Lesukonskij *s/p.* A felvételt A. A. Gavrilenko készítette.
- FA** Leš 17–35, 07/15/2010. Smolenec *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Lesukonskij *r-n.*, Lesukonskij *s/p.* A felvételt A. A. Gavrilenko és E. Warner készítette.
- FA** Leš 17–50, 17/07/2010. Smolenec *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Lesukonskij *r-n.*, Lesukonskij *s/p.* A felvételt Ju. Ju. Mariničeva és A. A. Poljakova készítette.
- FA** Leš 17–55, 19/07/2010. Smolenec *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Lesukonskij *r-n.*, Lesukonskij *s/s.* A felvételt A. A. Gavrilenko, E. Warner és A. A. Poljakova készítette.
- FA** Leš 22–138, 05/07/2011. Edoma *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Lesukonskij *r-n.*, Lesukonskij *s/s.*
- FA** Mez 17–5, 18/07/2007. Pečišče *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Kozmogorodskij *s/s.* A felvételt L. V. Golubeva és V. V. Berkutova készítette.
- FA** Mez 17–6, 14/07/2007. Bereznik *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Kozmogorodskij *s/s.* A felvételt A. I. Kravčuk és A. M. Pivovarova készítette.
- FA** Mez 17–9, 21/07/2007. Dorogorskoje *s.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Dorogorskij *s/s.* A felvételt A. A. Čečik és A. M. Pivovarova készítette.
- FA** Mez 17–16, 27/07/2007. Zaozerje *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Dorogorskij *s/s.* A felvételt Ju. Cvetkova, V. V. Kozak és A. I. Kravčuk készítette.
- FA** Mez 17–20, 15/07/2007. Kimža *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Dorogorskij *s/s.* A felvételt E. Lavrova és Ju. Ju. Mariničeva készítette.
- FA** Mez 17–23, 13/07/2007. Kimža *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Dorogorskij *s/s.* A felvételt E. Warner, N. Bukavneva és Ju. Ju. Mariničeva készítette.

- FA** Mez 17–24, 21/07/2007. Dorogorskoje *s.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Dorogorskij *s/s.* A felvételt A. Ju. Cvetkova és A. S. Semenova készítette.
- FA** Mez 17–27, 19/07/2007. Celegora *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Kozmogorodskij *s/s.* A felvételt A. Ju. Cvetkova és A. S. Semenova készítette.
- FA** Mez 17–30, 14/07/2007. Bereznik *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Kozmogorodskij *s/s.* A felvételt A. A. Čečik és A. Ju. Cvetkova készítette.
- FA** Mez 17–31, 13/07/2007. Pogorelec *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Kozmogorodskij *s/s.* A felvételt A. Ju. Cvetkova készítette.
- FA** Mez 17–34, 08/07/2008. Pogorelec *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Kozmogorodskij *s/s.* A felvételt A. Ju. Cvetkova és A. A. Cssecsik készítette.
- FA** Mez 17–35, 14/07/2007. Bereznik *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Kozmogorodskij *s/s.* A felvételt A. Ju. Cvetkova és A. A. Čečik készítette.
- FA** Mez 17–53, 08/07/2008. Žerd *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Žerdszkij *s/s.* A felvételt A. Saifjeva és D. Tumanis készítette.
- FA** Mez 17–56, 21/07/2008. Žerd *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Žerdskoje *s/p.* A felvételt E. S. Vostokova és L. F. Matvievskaja készítette.
- FA** Mez 17–61, 20/07/2008. Zajakakurje *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Mezenskij *g/p.* A felvételt O. G. Hon és A. V. Stepanov készítette.
- FA** Mez 17–64, 13/07/2008. Lampožnja *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Mezenskij *g/p.* A felvételt I. Kravcsuk és A. A. Soldajeva készítette.
- FA** Mez 17–65, 20/07/2008. Zajakakurje *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Mezenskij *g/p.* A felvételt A. Ju. Cvetkova és A. A. Soldajeva készítette.
- FA** Mez 17–74, 15/07/2007. Kilca *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Kozmogorodskij *s/s.* A felvételt I. S. Veselova és V. V. Kozak készítette.
- FA** Mez 17–75, 16/07/2008. Azopolje *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Celegorskij *s/s.* A felvételt E. Warner és A. Smenova készítette.
- FA** Mez 17–77, 16/07/2008. Azopolje *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Celegorskij *s/s.* A felvétel készítője ismeretlen.
- FA** Mez 17–87, 15/07/2008. Azopolje *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Celegorskij *s/s.* A felvételt E. Grečkina és M. A. Troščilo készítette.
- FA** Mez 17–89, 17/07/2008. Azopolje *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Celegorskij *s/s.* A felvételt E. Warner és M. A. Troščilo készítette.
- FA** Mez 17–95, 17/07/2008. Lampožnja *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.* A felvételt A. Ju. Cvetkova készítette.
- FA** Mez 17–96, 09/07/2008. Lampožnja *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Mezenskij *s/s.* A felvételt O. G. Hon és A. Ju. Cvetkova készítette.
- FA** Mez 17–98, 10/07/2008. Lampožnja *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Mezenskij *s/s.* A felvételt A. A. Soldajeva és E. V. Pjatova készítette.
- FA** Mez 17–104, 16/07/2008. Zajakakurje *d.*, Arhangelskaja *obl.*, Mezenskij *r-n.*, Mezenskij *s/s.* A felvételt A. V. Stepanov és E. V. Pjatova készítette.
- Stepanov** 06/08/2006. Makarovskaja *d.*, Vologodskaja *obl.*, Sjamzenskij *r-n.*, Dvinickij *s/s.* A felvételt A. V. Stepanov készítette.
- FA** Vaš 17–3, 08/07/2000. Nikolskaja *d.*, Vologodskaja *obl.*, Vaskinskij *r-n.* A felvételt N. Kuznecova és S. Nikolajeva készítette.
- FA** Vaš 17–7, 14/07/2000. Lipin Bor *s.*, Vologodskaja *obl.*, Vaskinskij *r-n.* A felvételt I. Magin készítette.
- FA** Vaš 17–109, 14/07/1998. Pokrovskoje *d.*, Vologodskaja *obl.*, Vaskinskij *r-n.*, Pokrovskij *s/s.* A felvételt M. V. Ponomareva és V. V. Baranova készítette.

KAARINA KOSKI

Temetői lények mint a test, a lélek és a halál megtestesítői

Hiedelmek a 20. század eleji evangélikus Finnországból

E tanulmány egy halálhoz kapcsolódó természetfeletti lényre, az úgynevezett *templomväkire* vonatkozó finn hiedelmeket elemzi. A 19. és 20. századból származó, Finnországban gyűjtött anyagban e természetfeletti jelenség egyaránt megjelenik a halálról, a halottakról, a temetőről, valamint a halál vagy a halottak által okozott betegségekről szóló narratívumokban és a vonatkozó rituális gyakorlatban is. Az iparosodás előtti Finnországban többféle néven volt ismert, ezért tanulmányomban én is több, egymás szinonimájának számító terminust fogok használni: *temetőväki*, *templomväki*, *kis emberek*, *fejetlenek*.

A modern finn nyelvben a *väki* (e. sz.) kifejezés jelentése: 'emberek csoportja'; 'egy ház vagy hely népe'. A hiedelemben másvilági, azaz az emberek által nem lakott területeken, például az erdőben, tavakban vagy vízesésekben élő lényeket jelöl. A templomväkik a halál megtestesítői, akik a templomot körülvevő temetőben nyüzsögnek, de megjelenhetnek a haldokló ágya körül vagy a temetési melegekben is. A templomväkikről többféle leírást ismerünk. Lehettek kicsik és átlátászóak, bogárrajhoz hasonlatosak, vagy gyerekméretű, emberszerű lények, sok esetben fej vagy végtagok nélkül. A vándormondák fizikai testtel rendelkező halottak csapataként ábrázolják őket. A väki kifejezést „népként” vagy „köznépként” is fordíthatnánk, ha nem lenne ennél szélesebb szemantikai mezeje. A finn nyelvekben ugyanis a szó jelentése 'hatalom' vagy 'erő' is lehet, és a finn hiedelmekben olyan hatalomra utalt, amely a mindennapi gyakorlattal érintkezve káros lehetett, ám ugyanakkor rítusok segítségével szabályozható és ily módon hasznosítható is volt. A templomväki hagyományában az antropomorfikus és a személytelen más-ság aspektusai összeolvadnak. Így a temetőväkít a halállal kapcsolatos lények csapataként vagy a halál fertőző hatalmaként, avagy a kettő közötti valamiként írják le. Ami ebben a tradícióban lényeges, az nem is annyira e lények kinézete, hanem az, hogy milyen körülmények között és miért jelennek meg az élők környezetében. A kérdés a normákat és értékeket érinti, többek között a keresztény erkölcs és a régi vidéki életmód viszonyát.

A templomváki hiedelme a 20. század utolsó évtizedeiben fokozatosan kopott ki a finn köztudatból, így manapság már csak archívumok adataiban tanulmányozható. Kutatásaim során körülbelül 2700 adatot, jobbra narratívumokat használtam, amelyek két gyűjteményben találhatóak: a Finn Irodalmi Társaság Folklor Archívumában (SKS KRA), valamint a Finn Dialektusok Lexikai Archívumában (SMSA). Az általam vizsgált anyagot az 1880-as és az 1960-as évek között gyűjtötték, ám a hagyomány maga ennél idősebb.

A templomvákihez hasonló, halállal kapcsolatos lényekre utaló finn kifejezések az 1642-es kiadású Bibliában is előfordulnak,¹ ám mivel a másvilági jelenségeket jelölő szavak többsége több jelentéssel is bír,² a szóhasználat ebben a kontextusban nem teljesen egyértelmű. A templomváki első leírása a Christfrid Ganander finn lelképítész által 1789-ben *Mythologia Fennica* címmel kiadott, enciklopédia-szerű gyűjteményben található.³ A kötet *kejjuset* (kb. 'kísértetek', 'szellemek'), *kööpeli* (kb. 'kísértet', 'rémlátomás') és *männingsäiset* (kb. 'halott szelleme', 'jelelés', 'manó') szócikkei a későbbi folklórányaggal összecsengő leírást közölnek a lényekről. Mindezek mellett Ganander 1787-ben befejezett, *Nytt Finskt Lexicon* című finn szótára is tartalmazza a *kirkonväki* 'templomváki' kifejezést, mégpedig halállal kapcsolatos lények értelemben. E szótár azonban egészen a 20. századig kiadatlan maradt.⁴

A templomvákire vonatkozó vizsgálatoknak szükségképpen ki kell terjedniük a fogalom elemzésére, mivel mind e lények neve, mind pedig leírásuk igen változatos.⁵ A változatok kontextus-, terület- és műfajfüggőek. A különböző reprezentációk megegyeznek abban, hogy (1) a templomváki túlvilági lény, de nem egy magányos visszajáró halott, (2) a halált és a halottakat testesíti meg, (3) megbünteti a halottak ellen vétő embereket, (4) varázslók – akár jó, akár ártó céllal – mágikus úton meg tudják idézni őket. A főbb különbségek (1) a fizikai megjelenésükre vonatkoznak: a väki természetfeletti lényeket vagy egyfajta hatalmat jelent, ha lényeket, akkor testi valóval rendelkezhetnek vagy anyagtalanként lehetnek; (2) az identitásukat illetik: a väkik a halottak lelkei vagy olyan lények, amelyek a halál jelentette tisztátalanságból erednek; (3) normatív kérdéseket érintenek: a templomváki démonikus, és csak rossz halál esetén avatkozik közbe, vagy inkább semleges, és a halált testesíti meg; (4) az elnevezésben érhető tetten. Az elnevezések némelyike a halállal való kapcsolatot hangsúlyozza (pl. halálväki; holttestek lelkei); mások leíró jellegűek vagy e lények másvilági lényegére utalnak (például *visszajáró halottak*, *a fejetlenek*, *az üresek*, *a láthatatlanok*, *a fekete csapat*). Az elnevezéseket azonban egymás szinonimáiként használják, és a legtöbbjük nem jelöl lényeges fogalmi vagy szemantikai eltérést. Noha a terminusok többes számú alakjukban lények csapatára utalnak, a szóban forgó jelenség ezekben az esetekben láthatatlan is lehet és személytelen erőként is működhet.

A templomvákire vonatkozó elképzelések több hagyományból származnak, illetve többféle hagyományhoz kötődnek. Egyrészt a társadalmi kapcsolatokkal, a másvilágokkal és a halállal kapcsolatos népi hiedelemrendszereken alapulnak. Ezek részét képezik a fertőzésre, a tisztátalanságra és a társadalom elhunyt tag-

jainak morális szerepére vonatkozó elképzelések, amelyek valamilyen formában világszerte megtalálhatók. Másrészt a specialisták, úgymint a varázslók, a gyógyítók és a látók helyi hiedelmeiből táplálkoznak. Harmadrészt a templomvükivel kapcsolatos elképzelésekre és reprezentációkra hatást gyakoroltak az európai mon-dák is. Az egész hagyományt nagyban alakították továbbá a halálra és a lélekre vonatkozó keresztény nézetek, valamint az idevágó evangélikus gyakorlatok.

Noha a väki-hagyomány összetevői jobbra nemzetköziek, az elemek kombiná-ciója sajátosan finn és evangélikus fejleménynek tűnik. Keleten, az ortodox Karéliá-ban például ismeretes a väki fogalma, nincs azonban olyan väki, amely egyszerre reprezentálná a halottakat és a templomot. Ott a temetkezési szokások nem kap-csolódnak olyan szorosan a templomépülethez és az egyházi hatóságokhoz, mint evangélikus területen. Nyugaton pedig, Svédországban, a halottak csapatának képzete megtalálható volt a népi hagyományban, ám a väki képzete hiányzott.

A väki képzetei a finn hiedelemtradícióban

A *väki* régi finnugor kifejezés, amelynek más finnugor nyelvekben található meg-felelői meglehetősen következetesen az „(ember)tömeg”, „erő”, vagy „megtermé-kenyítő” kifejezések, elsődleges jelentése tehát nem mitikus.⁶

Finn és karéliai hiedelmekben a väki képzete nem korlátozódott kizárólag a halál területére. Része volt egy olyan hiedelemrendszernek, amely a társadalom-nak az előre láthatatlan, idegen vagy szent elemekkel való kapcsolatát szabályozta, illetve azokhoz a jelenségekhez való viszonyát, amelyek az emberi társadalomhoz képest a másikat jelenítették meg: a vadonhoz és a vadállatokhoz, a női szexuali-táshoz, tavakhoz és zúgókhöz, a halálhoz és a halottakhoz, a vashoz és a tűzhez.⁷ A felsorolt elemek többségének esetében a väkit valamiféle erőnek vagy dinami-kus esszenciának tekintették. A vízhez és a halálhoz kapcsolódó väkiket azonban lényként is leírták. A väki fizikai vagy látható formájának kérdése műfajfüggőnek tűnik. A narratívumokban és mágikus szövegekben szereplő väkik rendre meg-személyesített formában jelennek meg, míg a rituális gyakorlatokban inkább tár-gyakhoz kötődő erőként kezelik őket. A műfaji sajátosságok a másvilágoktól való távolsággal vannak összefüggésben: az ember által lakott területen nem számí-tottak látható lények megjelenésére. A másvilág láthatatlan maradt, még akkor is, ha a hatása érezhető volt. A gyógyítók és tudós emberek azonban átlépték az emberi és a természetfeletti szféra közötti határokat, és kapcsolatot létesítettek a másvilággal. A fertőző vagy káros elemeket a mágikus szövegek gyakorta megsze-mélyesítették, hogy a kommunikáció lehetővé váljon velük, hogy irányítani lehes-sen őket, vagy alkudozni lehessen velük. Amit az egyszerű emberek nem láthattak, azt a specialisták világosan leírták.⁸ A narratívumok ugyanakkor éppen ellentétes okok miatt ábrázolják megszemélyesítve, mi több, testtel rendelkező lényekként a väkit. A szövegekben elmesélt történetek sosem az elbeszélő szituációval meg-egyező helyen játszódnak. Másrészt ahhoz, hogy az esemény elbeszélésre érde-

mes legyen, különböznie kell a mindennapi elvárásoktól. A finn hiedelmekből kirajzolódó világvélelet szerint a másvilági lények rendkívüli helyzetekben megjelenhetnek az emberi világban, főként éjszaka, vagy ha valami különös dolog történt. A szövegek tájékoztatnak e sajátos helyzetekről. Minél szokatlanabbak a körülmények, annál ijeszteőbbek és kézzelfoghatóbbak a megjelenő lények.⁹ Az erdők, sziklák vagy vizek vákijei néha megjelennek a szövegekben, míg a vas, a női szexualitás, a tűz és szél vákijeire csak a rituális gyakorlatban vagy mágikus szövegekben történik utalás, megszemélyesítés nélkül. Ehhez képest a halállal kapcsolatos vákik jóval gyakrabban jelennek meg lényként. Ennek oka nyilvánvalóan az, hogy a halál birodalmát, valamint az emberi világban a halált megjelenítő temetőt az e lények csapatát alkotó halottak lakják. Ehhez hasonló módon a tengerparti területeken, például Norvégiában, a vízbefúltak közösségének a tenger adott otthont. A templomvákik alakjában azonban a halál erőként való feltételezése és a halottak gyülekezetének képzete egyesül. Az, hogy a megszemélyesített, látható alak és a személytelen erő hogyan kombinálódik, változó. Erőként megjelenő formáját például a halottak gyülekezetének láthatatlan formájával azonosítják, vagy úgy vélik, hogy a halottak küldték.

A vákik képzete egyértelművé és kézzelfoghatóvá teszi az általa megjelenített jelenség vagy entitás speciális státusát. Kifejezi az emberi társadalom és az emberi társadalom által nem ellenőrzött területek egymással konfliktusba kerülő céljait vagy összeférhetetlen szabályait. A vákival rendelkező entitások vagy jelenségek társadalmilag vagy gazdasági értelemben jelentősek voltak, de óvatosan és tapintattal kellett kezelni őket. Egyidejűleg szolgáltattak nyereséget és voltak veszélyesek.

Agrárközösségekben a halált és a halottakat általában a termékenységgel hozták kapcsolatba. Ennek nyomai kimutathatók a halállal kapcsolatos tárgyak mágikus felhasználására vonatkozó finn anyagban is, a halotti mágia szerepe azonban általában inkább negatív. A templomvákik felhasználása a fekete mágiában különösen ismert. A házban elhelyezett emberi csontok vagy a temetőből származó föld különféle zavart és szerencsétlenséget okoztak. A vákik hallható és látható formában kísértették az ott lakókat, vagy betegséget és halált hoztak rájuk és állataikra. A vákik okozta kínokat elő lehetett idézni az emberek zsebébe dugott, a halál tisztátalanságát hordozó tárgyakkal is. Az áldozattal titokban, kávéba vagy sajtba rejtve temetőből származó földet etettek, ami betegséget, fizikai nehézséget vagy mentális labilitást eredményezett. Némely esetben az áldozat mindenütt kísérteteket látott, amit – ahogyan azt az elbeszélők többször is hangsúlyozták – igen nehéz volt elviselni. A templomvákik az örületbe kergethették vagy akár meg is ölhették az embert.¹⁰

Bár más vákik is lehettek ártók, a rossz szándéknak ilyen kiterjedt hagyománya nem kapcsolódott az alakjukhoz. Egy olyan világvélelet részét képezték, amely nagy hangsúlyt fektetett a saját és a másik különféle kategóriáira, és a vákik szerepe az volt, hogy megtestesítse a saját és a másik közötti viszonyban rejlő veszélyeket és potenciált. Más, a finn hagyományban fokozatosan jelentőségüket veszített vákiktól eltérően a templomvákik képzetét a népi kereszténység és az evangélikus tanításokkal szembeni helyi reakciók formálták.

Holttest és lélek a határ rossz oldalán

A templomväkihez kapcsolódó hiedelmekben a holttest és a halállal kapcsolatba kerülő bármilyen tárgy tisztátalan és fertőző voltának képzeete jelenik meg. A pszichológusok rámutattak arra, hogy a holttestek által kiváltott félelem és undor univerzális jelenség.¹¹ A félelem azonban kulturálisan is konstruált. Noha a holttestekkel való érintkezést általában tisztátalannak tekintik, számos olyan eljárás ismeretes, amelyekben gyógyító vagy szerencsehozó céllal használták őket. A holttestek gyógyászati célra történő használatáról szóló kora újkori európai adatok,¹² valamint a cseh és morva népelet leírása¹³ alapján úgy tűnik, hogy e halállal kapcsolatos hatások hite és kihasználása Közép-Európában általában véve gyakoribb volt, mint az evangélikus északon. Az evangélikus egyház bizonyos helyi gyakorlatokkal szemben ugyanis nagyobb szigorral lépett fel, különösen a 17–18. századi evangélikus ortodoxia idején, mégpedig azért, hogy bizonyos katolikus képzeteket és szokásokat visszaszorítson. Az embereknek meg kellett érteniük, hogy a purgatórium nem létezik, és hogy a családi kötelékek az egymásról való gondoskodás kötelességével együtt nem terjednek a halálon túlra is. A halottakkal való találkozást ördögi dolognak tekintették, a megszentelt tárgyak erején alapuló népi rítusokat pedig betiltották. Feltételezhető, hogy az efféle démonizáció valójában inkább növelte a halálhoz kapcsolódó tárgyaknak és a temetőből származó földnek mint hatékony, ám veszélyes mágikus eszközöknek a hírnevét.¹⁴ Ugyanakkor e tárgyak ártó szándékú – például az ember szomszédjának betegséget okozó – felhasználásának hangsúlyozása a leírásokban a helyi, pletykaszerű elbeszélésekre is jellemző.

A halottak befolyása a testtel és a lélekkel egyaránt összefügg. A testről úgy tartották, hogy egészen a hús lebomlásáig rendelkezik némi életerővel. Ez az életerő ebben a hiedelemkeretben a halálhoz köthető väkik tetteiben nyilvánul meg.¹⁵ A halálväki a halál birodalmának az emberi világra gyakorolt befolyását testesíti meg, ám az elhunytak szándékát is megjelenítheti. Az utóbbi esetben a väki a személyes életerő maradványa, amely egyfajta befolyásként vagy halottak gyülekezeteiként „ölt testet”. Ezt fogalmazta meg az alábbi történet elbeszélője, aki egy helyi eseményt értelmezett a következőképpen:

Ha az ember rosszul bánik az elhunyttal és nem engedi békében távozni, a halott visszatér. De a holttest maga semmiképpen nem tud visszajönni; úgy gondolom, hogy a halál-lények azok, akik jönnek. Egy öregasszony egyszer rongyot tömött egy halott nyitott szájába, miközben azt mondta: „Semmi értelme kinyitni a szádát! Nesze, edd ezt!” Erre az öregasszonyt egyik faltól a másikig csapdosták.¹⁶

A templomväki hiedelme a halottak és az élők közötti viszonyt segít megérteni, hangsúlyozza a két szféra különbözőségét, valamint azt, hogy az élőknek tisztelettel és körültekintéssel kell eljárniuk, ha kapcsolatba kerülnek a halál birodalmával. Ha valaki meghalt, az élők birodalmában tartózkodó holttest felborította a két

szféra közötti egyensúlyt. A testet rituálisan át kellett juttatni a határ túloldalára, azaz a temetőbe kellett vinni, ami a halál területét jelenítette meg a lokális szférában. Felborult az egyensúly akkor is, ha valaki a halottak valamilyen tartozékát – például a csontjukat – a temetőből az ember által lakott területre vitte. A történetek számos olyan esetről számolnak be, amikor valaki véletlenül szegte meg e szabályt, és arról is, amikor szántszándékkal szerzett a temetőből csontokat és temetőföldet. Noha a halállal kapcsolatba kerülő tárgyakat hatékony mágikus és gyógyító eszköznek tekintették, használatuk veszélyes mellékhatásokkal járt. Igen elterjedt az a történet, amely szerint a halott csontjának elvitelét követő éjszakán egy halott férfi vagy asszony jön el a testrésztől.¹⁷ Az elbeszélés az elhunyttal szemben elkövetett normaszegést ír le. A templomváki megjelenése ezzel szemben a temető társadalmának, vagy akár a halál birodalmának kollektív válaszát jelenti.

A temetőben tartózkodó élő ember szintén az egyensúly felborulását okozta. Fontos volt, hogy az ember illendően viselkedjék a temetőben. Sőt, a temetőbe lépéskor tanácsos volt áldást mondani és engedélyt kérni a belépéshez. Büntetést vont maga után, ha az ember hangoskodott, sértő megjegyzéseket tett, a sírra vizelt, elvitt onnan valamit, vagy egyszerűen csak megfelelő ok nélkül haladt át a temetőn: a tettes megbetegedett, vagy a feldühödött lények rátámadtak.¹⁸ Mindez a halottak speciális státusát hangsúlyozta, és azt, hogy birodalmukat el kell különíteni az élőkétől. Még a halottak birodalmának jótékony hatásairól szóló történetekben is a veszély képzete kötődik e területhez, mely veszéllyel valójában csak a specialisták képesek szembenézni.

Mágia, betegség és gyógyítás

Az általam vizsgált anyagban az emberek vagy azért betegedtek meg, mert megérintettek egy holttestet, vagy mert megsértettek egy elhunytat. A väki akkor támadja vagy fertőzi meg az embereket, ha azok az általa képviselt elem ellen vétettek vagy elővigyázatlanul viselkedtek. A väki agresszív fellépéséről gyakorta gondolták azt is, hogy az rossz szándékú szomszédok ténykedésének eredménye. Míg a kisebb problémák orvoslására bárki képes lehetett, súlyosabb tünetek esetén rituális specialisták közbeavatkozására volt szükség. A gyógyuláshoz némely esetben az is elég volt, ha az ember – például álmában – azonosítani tudta a fertőzés forrását. A legtöbb esetben azonban a diagnózis felállítása a probléma megoldásának csak az első lépését jelentette.¹⁹ A väki elűzését célzó gyógymódok alapvetően megegyeznek, függetlenül a väki típusától vagy a támadás okától. Az eljárás részét képezi általában a páciens megmosdatása, ami után a fürdővizet – és vele együtt a väkit – a temetőben vagy a halállal kapcsolatba hozott egyéb helyeken öntötték ki. Ha a fertőzést egy bizonyos halottnak tulajdonították, a mosdóvizet az ő sírjára öntötték, így mintegy „hazavitték a fertőzést oda, ahonnan jött”.²⁰ Erre a célra a *similia similibus* elve miatt a halottak mosdatóvize is alkalmas volt, mivel ebben már eleve benne volt a halál. A víz mint olyan maga is rendelkezhet väkivel, amely a halál-

väki ellenfeleként léphetett fel. Más väkiket, például a vas-, a víz- vagy tűzväkiket is segítségül lehetett hívni mind a gyógyító eljárások során, mind a väki által kísértett ház megtisztításakor.²¹ Mindez olyan anyagok használatával volt lehetséges, amelyekben a szóban forgó väki lakott. A specialisták a rítusok végrehajtásakor ráolvasásokat is használtak. Az egyszerűbb rítusokban a másik väkit tartalmazó anyaggal megkenték a beteget (például vízzel vagy hamuval), a közelébe vitték (éles vas szerzőmök) vagy egyszerűen a väki-csapat felé dobták (víz, parázs, vaseszközök), hogy meghátrálásra kényszerítsék őket. Bizonyos elemek összeférhetetlensége a väki fogalmát nem tartalmazó északi hagyományokban is ismert. A temető- és vízszellemek ellentéte például a svéd mondákban is megjelenik, amelyek arról szólnak, hogy a vízszellemek nem közelíthetik meg azokat a vizeket vagy szárazföldi területeket, amelyekre előzőleg temetőből vett földet szórtak.²² A szövegekben – a mondákban különösen – az elemek találkozása drámai küzdelem formáját öltheti. Az egymással csatázó szárazföldi és tengeri halottak csapatairól szóló mondák²³ közeli rokonságban állnak a templomväki-hiedelmekkel. Ismerünk néhány olyan személyes elbeszélést, amely leírja a különféle väkik gyógyító rítus során látott küzdelmét. Az általam vizsgált anyagban egy 1858-ban született férfi elbeszélő elmesélte például, hogyan szabadult meg az őt kízó „kis népségtől”, azaz halálväkítől, amelyet egy féltékeny rivális küldött rá. A gyógyító utasítására lapos köre kellett ülnie a folyóparton. Egy idő után látták, hogy a vízből kis emberek csapata emelkedik ki, és úgy küzdött a beteget követő väki-hordával, hogy a víz felkavarodott. Az elbeszélő ezt látva hazament, hátrahagyva az egymással küzdő lényeket, a gyógyító pedig megnyugtatta, hogy nem kell többé félnie tőlük.²⁴

A kontextus változása a helyi elbeszélésekben

A templomväkit képzetének és alakjának képlékenysége alkalmassá tette arra, hogy különféle kontextusokban jelenjen meg, ugyanakkor mindez némi kétértelműséghez is vezetett. Az egyes szövegeket időként többféleképpen is lehet értelmezni, és csak nagy szövegtöredék vizsgálatával mutatkoznak meg a megfelelő értelmezési keretek. Tipikus eset például, hogy gyakran nem egyértelmű: úgy gondolják-e, hogy a templomväki a rendet akarja helyreállítani, vagy csak mechanikusan jelenik meg a halálhoz kötődő tárgyak körül. A templomväki ábrázolásai egy szándékos és igen határozott morális cselekvőtől egy személytelen – inkább etno-fizikai vagy -biológiai karakterrel bíró – erőig terjednek. A különböző elképzelések jellemzően eltérő kontextusokban jelennek meg. A természetfeletti alak szándékossága azonban nem minden esetben lényeges az elbeszélők számára, akiket alapvetően a templomväki életükre gyakorolt befolyása érdekel, valamint az, hogy hogyan birkózzanak meg vele.

Nem egységeselek a templomväkivel szembeni stratégiák, illetve az élők felé megnyilvánuló rosszindulatáról szóló elképzelések sem. A normaszegés miatt feldühödött templomväki erőszakos és veszélyes lehet, halálesetkor azonban a templom-

väki békés, mintha pusztán azért jelenne meg, hogy részt vegyen a temetésen. Ez a változat összhangban van a néphitben megfigyelhető tendenciával, miszerint a természetfeletti lényekhez fűződő viszonyt a kölcsönösség elvén alapulónak képzelik el: a szellemlények jók, ha az ember igyekszik jóban lenni velük. A haláleset mozgásba hozza az ember és a halottak birodalma közötti viszonyt, de mivel nem jár normaszegéssel, nem dühíti fel a templomväkit, hanem csak előhívja.

A személyes élményelbeszélések általában leírják az esetet, de nem feltétlenül érintenek morális kérdéseket. A moralitás a kollektív tradíció része, értelmezhetővé teszi az elmondottakat mindazok számára, akik maguk nem voltak az eset részesei. A társadalmi valóságban megjelelenő templomväkiről szóló feljegyzések rendszerint rövid történetek, amelyek elmesélik, hogy valaki látta e lényeket, leírják a találkozás kontextusát, illetve azt, hogyan néztek ki a väkik. Elbeszélik, hogy valaki kicsi, szürke és áttetsző, esetleg fejetlen vagy torz lényeket látott az úton, akik egy ház felé vonultak. Sok esetben mások személyes élményének újrameséléséről van szó. A szövegek csattanója, hogy a találkozást követő napon a történetben szereplő házban haláleset történik. A lények a haldokló köszöntésére siettek. Ezekben a társadalmilag releváns jelentést a helybéli, megnevezett lakosok élményeivel kombináló történetekben a templomväki gyakran a haldoklókért eljövő halott rokonok szerepében jelenik meg. A falu és a parókia lett tulajdonképpen a csoportidentitás alapja a rokonság helyett.

Más személyes élményelbeszélések véletlenül fellépő, vagy a gonosz, illetőleg irigy emberek által okozott betegségekről szólnak. Leírják a betegség okát és tüneteit, például a fizikai fájdalmat, a lények hirtelen vagy állandósuló zaklatását, végezetül pedig a gyógyulást. Ha a történetet olyanok mesélik el, akik nem álltak közel a beteghez, az elbeszélés jellemző módon morális kérdéseket is feszeget, és a támadásért magát a páciens okolja. Míg az eset személyes jelentősége csökken, a történet további jelentőségre tesz szert a benne szereplő morális értékítéletnek, illetve a társadalmi csoportra tett pletykaszerű megjegyzéseknek köszönhetően.

A väki okozta betegségek mellett, amikor a páciens láthatja is e lényeket, a väkit általában csak különleges emberek láthatják, míg mások épp csak hallják őket vagy a szagukat érzik. A látók, akik különleges kapcsolatban állnak a másvilággal, a világon mindenütt ismertek, így az észak-európai hagyományokban is jelen vannak.²⁵ Az ő és a templomväkik közötti találkozásélményeket elbeszélő narratívumok célja, hogy bizonyítsák, e „láthatatlan” lények léteznek, bár a legtöbb ember sosem láthatja őket. A 20. században mind a látók erkölce, mind épelméjűsége általánosságban véve megkérdőjeleződött. Következésképpen azok az elbeszélők, akik egy általuk ismert látóról meséltek, sokszor hangsúlyozták az illető jó keresztény voltát és azt, hogy nem volt részeges természetű. Gyanú felett álltak viszont az állatok, akikről úgy tartották, érzik a templomväki jelenlétét. Az elbeszélésekben a kakasok és a kutyák, különösképpen pedig a lovak viselkedése gyakran utal másvilági alakok megjelenésére.

Mondai hagyomány és keresztény hatás

Azoknak az elbeszéléseknek, amelyek a legközelebbi társadalmi valóságban játszódhatnak és azt hihetően igyekeznek ábrázolni, ok–okozati kapcsolatot kell teremteniük a különleges és a megszokott között. Ismerős szereplők és társadalmi relevanciájuk miatt a kevésbé izgalmas találkozások is érdekesebbek a továbbmesélésre. Mindez nem igaz azonban a sztereotip karakterekről szóló és távoli egyházközségek területén játszódó, nemzetközi mondákra. Ezeket drámai jellegük, koherens cselekményük és izgalmas részleteik teszik érdekessé. Mivel nem a hallgatóság közvetlen környezetében játszódhatnak, a bennük szereplő részleteknek nem kell megfelelniük a mindennapi valóságnak.²⁶ E mondák a templomvákit másképp ábrázolják, mint a helyi élményekről tudósító történetek.

Finnországban a templomváki hagyományával rendszeresen kapcsolatba hozott legnépszerűbb elképzelés a *halottak éjféli miséje*.²⁷ A mondatípus számos – evangélikus és katolikus – változatban ismert Európa-szerte, Írországtól Ukrajnáig. A monda az Istent éjszaka imádó szentekről és angyalokról szóló szentlegendákra vezethető vissza. Katolikus változatai a purgatóriumban szenvedő halottakra utalnak, míg az evangélikus verziók a halottak rémisztő voltát hangsúlyozzák, és azt, hogy az embernek távol kell tartania magát tőlük.²⁸ A finn változatokban egy idős asszony véletlenül túl korán érkezik a karácsonyi istentiszteletre, és a halottak között találja magát. Nemrég elhunyt ismerőse tanácsát követve azonban sikerül kimenekülnie a templomból, még mielőtt a feldühödött halottak elkapnák. E mondákban a halottakat rendszerint templomvákinak nevezik, de testi valóval rendelkező lényekként, csontvázakként vagy földdel borított testként ábrázolják őket.

Ez a dramatikus kép nagyban különbözik a mindennapi környezetben megjelenő templomváki ábrázolásától. Vannak ugyanakkor olyan mondatípusok, amelyek kapcsolatot képeznek a mesei narratív világ és a hallgatóság társadalmi valósága között. Azok a halálhoz kapcsolódó lények, amelyek a templomban gúnyolódó ember nemzetközi mondatípusának finn változataiban megjelennek,²⁹ a földdel borított csontvázról kezdve a majdnem láthatatlan halálvákiig számtalan formát öltenek. A helyi népi hiedelmek és a széles körben elterjedt mondák közötti kapcsolat meglehetősen összetett. A drámai mondák narratív világa sokszor távol áll a mindennapi valóságtól, és így lehetőséget teremt a túlzásra. Abban az esetben azonban, amikor a monda egy helyi lényhez kapcsolódik, e lény újabb vonásokkal gazdagodik. A nemzetközi mondák egyszerre tartoznak a templomváki tradíciójához, és esnek kívül annak körén.

A kereszténység – különösképpen az evangélikus egyház – nagy hatással volt a templomvákival kapcsolatos hagyomány létrejöttére és fennmaradására. E hagyomány legszembevetőbb keresztény vonása a halál és a templomépület között fennálló szoros kötelék. A halottakat a templom körül, sőt néha magában a templomépületben temették el. A szigorú egyházfegyelem időszakában Finnországban és Svédországban a keresztény temetés fontosságát igen erősen hangsúlyozták. Életükben az emberek szétszórt településeken éltek, olykor több tíz kilométerre

a templomtól, halálukban azonban a templom köré gyűltek. Más volt a helyzet az ortodox Karéliában, ahol a falvaknak saját temetőjük volt.

Az evangélikus ortodoxia idején az evangélikus hatóságok tiltották az etnikai halotti kultuszok gyakorlását, ahogyan a purgatórium katolikus képzetének előkerülését is. Azt tanították, hogy a halottak nem térhetnek vissza. Az egyházi tanítás szerint a gonosz tévesztette meg mindazokat, akik visszajáró halottat véltek látni; ennek ellenére azonban a halottak továbbra is megjelentek. Az egyház ennek folyományaképpen megteremtette a halottak és az ördög közötti szoros teológiai kapcsolatot, amely aztán jelentős szerepet kapott a népi hagyományban.³⁰

A mágiáról és boszorkányságról szóló keresztény diskurzus szintén hatással volt a templomváki hagyományára. A halottakkal kapcsolatos mágiát a hatóságok az ördöggel kötött szövetségként értelmezték, a mágikus specialista pedig istenkáromlással volt vádolható. Az egyházi tárgyakat, például az áldozati ostyát használó mágikus eljárások teológiailag gyanúsak voltak, és halálbüntetés járhatott értük. A szigorú tiltások ugyanakkor feltehetően növelték az egyházi és a halállal kapcsolatos tárgyak mágikus felhasználhatóságába vetett hitet. A temetőből származó föld nemcsak azért volt hatékony, mert érintkezett a halottakkal, hanem azért is, mert beszentelték. A templomváki képzetében a beszentelt föld erejébe vetett hit az élőknek ártó démonikus halottak képzetével párosult. Ugyanakkor nem minden elbeszélő hangsúlyozta a templomváki agresszív voltát. Néhányan azt mesélték, hogy jó és vallásos ember halálakor a váki fehér volt és szép, bűnös ember halálakor azonban fekete, ronda és bűzös váki érkezett a holttestért. A váki fehér vagy fekete volta – amely képzet csak bizonyos területeken volt ismert – felfedte, hogy a halott a mennyországba jut-e, vagy elkárhozik. Egy másik keresztény értelmezés szerint a templomváki csak rossz és bűnös emberek halálakor jelent meg. E képzetek feltehetően súlyos társadalmi érvként szolgálhattak olyan faluközösségekben, amelyek lakosságát a 19. századi vallásos mozgalmak megosztották. Egy további, keresztény moráltól mentes nézet szerint pedig a váki elengedhetetlen velejárója volt a halálnak és a haldoklásnak.

A keresztény hatás földrajzilag eltérő erősségű volt Finnország-szerte. Az evangélikus egyház nagyobb befolyást gyakorolt a népességre az ország déli és nyugati részében. Ezek a területek jobban ki voltak téve más nyugat-európai hatásoknak is, így például a nemzetközi mondahagyománynak. Északon és keleten viszont a templomváki hagyománya sokkal erősebben kötődött a mindennapi élethez. Bizonyos etnikus vonások és személyes tapasztalatok általánosan elterjedtek voltak, például az az elképzelés, hogy a halálhoz kapcsolódó erő vagy lények a holttestből származnak, nem pedig a temetőkertből. Mindebből az következik, hogy ez az erő a halott szándékát jeleníti meg. Ugyanide tartozik még az a képzet is, amely szerint a rituális specialisták vákihez köthető betegségeket képesek okozni és gyógyítani. A templomváki hagyományának fő területe északnyugaton a Balti-tenger partvidékétől Észak-Ostrobothnián keresztül nyúlik a szárazföld belseje felé, amely területen mind a délnyugati, mind pedig az északkeleti vonások ismertek voltak, együttes használatuk pedig termékeny volt.

Következtetések

Azért tartom a templomváki hagyományát különösen érdekesnek, mert jól tükrözi az etnikus halotti elképzelések és az evangélikus gyakorlat együttélését Finnországban. További érdekes kérdés a népi fogalomhasználat zavaros és pontatlan volta. A *väki* kifejezés maga nem utal arra, hogy a beszélő lények csapatát vagy valamiféle erőt ért-e alatta, és úgy tűnik, a különbség sokszor nem is releváns az elbeszélők számára. Bizonyos esetekben az a fajta különbségtétel, amely a kutató számára szükségszerűnek tűnik, az elbeszélők számára teljességgel lényegtelennek bizonyul. Ha a mondandójuk lényege az, hogy a halál territóriumáról származó természetfeletti erők háborgatták az embereket, lényegtelen további különbséget tenni aközött, hogy a támadó egy bizonyos lény, lények csapata, vagy egyfajta erő volt. Vannak azonban olyan kérdések és különbségtételek, amelyek fontosnak tűnnek az elbeszélők szemében is.

Az első ilyen az élők és a holtak birodalma közötti megkülönböztetés. E hagyomány virágkora arra az időre esett, amikor az emberek otthon haltak meg, és a holttestet odahaza készítették fel a temetésre. A holttesttől való félelemnek, illetve az aggodalomnak, hogy minden az előírások szerint történt-e, központi szerepe volt e tradícióban.

A második különbség a rend és a kaosz közötti. Fizikai alapja mellett a valóság fogalmának erős morális és társadalmi aspektusa van. A megfelelő rendet tevőlegesen is fenn kellett tartani, ami e rend bármiféle megbomlásának – többek között például a halottak behatolásának az élők világába – kivédését jelentette. A templomváki hagyománya ennek fontosságát hangsúlyozta.

A harmadik különbségtétel a másvilággal szembeni helyes vagy helytelen stratégia megkülönböztetése. Néhány elbeszélő a másvilágot a valóság természetes, ámbar láthatatlan részének tekintette, és a väkik manipulálását megfelelő stratégiának látták a természetfeletti fenyegetések kivédésére. Mások viszont démonizálták a nem látható világot. Az evangélikus gondolkodást követve amellet érveltek, hogy a mágikus eljárások maguk felelősek a morális rend megbomlásáért. A mágiával foglalatosskodó személyek halál utáni büntetését taglaló történetek – a babonaság és a mágia bűn voltának bizonyítékként – általánosan elterjedtek voltak. Finnország bizonyos területein a vallásos mozgalmaknak, illetve a szekularizációnak köszönhetően a vallásos élet messze nem volt egységes. A finnországi hiedelemkutatás sokáig kizárólag a kereszténység előtti hiedelmekre koncentrált és feltételezte, hogy az összegyűjtött anyag egy korábban koherens rendszer töredékének tekinthető. A kortárs megközelítések mindezt vitatják. A templomvákire vonatkozó elképzelések a forrásokból kimutatható formájukat egyértelműen a lutheránus Finnországban nyerték el, virágkoruk pedig a 19. századra tehető. Amellett érvelek továbbá, hogy a képzetek inkoherenciája alapvető volt a hagyomány szempontjából, mivel azt széles körben alkalmazhatóvá és életképessé tette. Egyes kutatók éppen e hagyomány kaotikussága miatt találták úgy, hogy nem érdemes foglalkozni vele. Juha Pentikäinen finn folklór- és valláskutató például megfoghatatlan kuszaságnak nevezte a väki-ha-

gyománnyt³¹ – nem ok nélkül. Végül is egy olyan alakról van szó, amelyet kontextustól függően *vagy* a halottak lelkével, *vagy* a testből áradó dinamikus erővel, *vagy* a halottak birodalmából eredő szándékkal azonosítanak. Ugyanakkor a väki egy olyan jelenség, amely lényeges információval szolgál a lutheránus Finnország kora újkori világnézetére és a hiedelemhagyomány fogalmainak használatára nézve. Megtudjuk általa, hogy nem létezik koherens egész, csak különálló esetek diffúz halmaza, amelyben az egyes képzetek a saját kontextusukban megfelelően tudnak működni.

Angolból fordította Hesz Ágnes

Jegyzetek

- 1 Ézs 34,14.
- 2 Koski (2012).
- 3 Ganander (1960).
- 4 Ganander (1987).
- 5 Koski (2008a, 46).
- 6 SSA, s.v. *väki*; Issakainen (2002: 110–117).
- 7 Lásd Apo (1998: 70–71); Koski (2011: 18–23); Krohn (1914: 65–66, 87–92, 359); Siikala (2002: 203–204, 215–216); Stark-Arola (1998, 2002); Tarkka (1998).
- 8 Siikala (1989: 67).
- 9 Koski (2008b: 342–345).
- 10 Koski (2011: 214–217).
- 11 Menninghouse (2003: 1–2); Rozin (1999: 24–25).
- 12 Himmelman (1997: 197); Penfould-Mounce (2010: 252–253).
- 13 Navrátilová (2004: 208–209, 217, 229, 280–283).
- 14 Sarmela (1994: 59).
- 15 Caciola (1996); Koski (2011: 94).
- 16 SKS. KRA. Hailuoto. Samuli Paulaharju b) 5859. 1912.
- 17 Például a C 51 típus Klintbergnél (2010); C 1631 Jauhianennél (1998); E 235 Neulandnál (1981).
- 18 Koski (2011: 227–229).
- 19 Koski (2011: 220–226, 257).
- 20 SKS. KRA. Hailuoto. Samuli Paulaharju b) 5600. 1912.
- 21 Pl. SKS. KRA. Ala-Kiiminki. J. Meriläinen II 19. 1888.
- 22 Klintbergnél a F71 és F72 típus (2010).
- 23 4065 sz. típus, Christensen (1958).
- 24 SKS. KRA. Sodankylä. Tilda Tasala KT 261: 446. 1944.
- 25 Tillhagen (1989: 190).
- 26 Koski (2007: 9); Young (1987: 55–56).
- 27 Klintbergnél a C31 típus; Jauhianennél C1341 és C1821, (1998); Christensennél 4015, (1958); Neulandnál E 242 és E 492, (1981).
- 28 Deneke (1958: 109–112); Koski (2011: 280–282); Köhler (1987: 934).
- 29 Klintbergnél a C 61 típus, (2010); Jauhianennél a C111–1126 típus (1998).
- 30 Thomas (1971: 587–591); Pentikäinen (1995: 214).
- 31 Pentikäinen (1995: 217).

Bibliográfia

- APO, Satu 1998: „*Ex cunno* come the folk and force”: Concepts of Women’s Dynamistic Power in Finnish-Karelian Tradition. In Uő–Nenola, Aili–Stark, Laura (eds.): *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish-Karelian Traditional Culture*. (Studia Fennica Folkloristica 4.) Helsinki: Finnish Literature Society, 63–91.
- CACIOLA, Nancy 1996: Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture. *Past & Present* 152, 3–45.
- CHRISTIANSEN, Reidar Th. 1958: *The Migratory Legends. A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*. (Folklore Fellows’ Communications 175.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- DENEKE, Bernward 1958: *Legende und Volkssage: Untersuchungen zur Erzählung vom Geistergottesdienst*. (Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät.) Frankfurt am Main: Johann Wolfgang Goethe-Universität.
- GANANDER, Christfrid 1960 [1789]: *Mythologia Fennica*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- 1997: *Nytt Finskt Lexicon. Alkuperäiskäsikirjoituksesta ja sen näköispainoksesta toimittanut Liisa Nuutinen*. [Új finn szótár. Az eredeti kézirat fakszimiléje alapján szerkesztette Liisa Nuutinen.] Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura & Kotimaisten kielten.
- HIMMELMAN, Kenneth P. 1997: The Medicinal Body: An Analysis of Medicinal Cannibalism in Europe 1300–1700. *Dialectical Anthropology* 22 (2), 183–203.
- ISSAKAINEN, Touko 2002: „Tulenväki on kaikkein väkevin, se kun polttaa niin kovasti”. Kansanuskon väki-kategorian uudelleenarviointia. [„A tüz väkije a leg-hatalmasabb, mert igen erősen éget.” A hagyományos néphit väki-kategóriájának újraértékelése.] *Sananjalka* 44, 110–127.
- JAUHIAINEN, Marjatta 1998: *The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates*. Revised and enlarged edition of Lauri Simonsuuri’s Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mytischen Sagen. (Folklore Fellows’ Communications 182.; Folklore Fellows’ Communications 267.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- KLINTBERG, Bengt af 2010: *The Types of the Swedish Folk Legend*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- KOSKI, Kaarina 2007: Narratiivisuus uskomusperinteessä. [A hiedelemhagyományok narratívumai.] *Elore* 14 (1), 1–21.
- 2008a: Conceptual Analysis and Variation in Folk Belief Tradition: A Case of Death-Related Beings. *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 38, 45–66.
- 2008b: Narrative Time-Spaces in Belief Legends. In Mencej, Mirjam (ed.): *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. (Zupaničeva knjižnica 25.) Ljubljana: Univerza v Ljubljani, 337–354.
- 2011: *Kuoleman voimat. Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä*. [A halál erői. Temploväki a finn néphitben.] Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 2012: Ghosts, Vermin and the Ill-Mannered. Polysemous Words Denoting Opposition to Social Order. In Hasselblatt, Cornelius–Hoeven, Adriaan van der (eds.): *Finno-Ugric Folklore, Myth and Cultural Identity. Proceedings of the 5th International Symposium on Finno-Ugric Languages in Groningen*. (Studia Fenno-ugrica Groningana 7.) Maastricht: Shaker, 153–164.

- KROHN, Kaarle 1914: *Suomalaisten runojen uskonto*. Suomensuvun uskonnot I. [A finn rúnák vallása. A finn népek vallásai I.] Helsinki–Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö–Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- KÖHLER, Ines 1987: Geistermesse. In Ranke, Kurt (ed.): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. 5. Berlin: Walter de Gruyter.
- MENNINGHOUSE, Winfried 2003: *Disgust. Theory and History of a Strong Sensation*. (Transl. Eiland, Howard–Golb, Joel.) Albany: State University of New York Press.
- NAVRÁTILOVÁ, Alexandra 2004: *Narození a smrt v české lidové kultuře*. [Születés és halál a cseh népi kultúrában.] Praha: Vyšehrad.
- NEULAND, Lena 1981: *Motif-index of Latvian Folktales and Legends*. (Folklore Fellows' Communications 229.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- PENFOLD-MOUNCE, Ruth 2010: Consuming criminal corpses: Fascination with the dead criminal body. *Mortality* 15 (3), 250–265.
- PENTIKÄINEN, Juha 1995: *Saamelaiset. Pohjoisen kansan mytologia*. [A számik. Egy északi nép mitológiája.] Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- ROZIN, Paul 1999: Food is Fundamental, Fun, Frightening, and Far-Reaching. *Social Research* 88 (1), 9–30.
- SARMELA, Matti 1994: *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2. Folklore*. [Finn néprajzi atlasz. A finn népi kultúra térképei 2.: Folklór.] Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SIIKALA, Anna-Leena 1989: Myyttinen ajattelu ja loitsujen variaatio. [Mitikus gondolkodás és a ráolvasások variálódása.] In Knuutila, Seppo–Laaksonen, Pekka (eds.): *Runon ja rajan teillä*. (Kalevalaseuran vuosikirja 68.) [Útban a költészet és határai felé (A Kalevala Társaság évkönyve 68.)] Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 65–81.
- 2002: *Mythic Images and Shamanism. A Perspective on Kalevala Poetry*. (Folklore Fellows' Communications 280.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- SSA 2000: *Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja. R–Ö*. [A finn szavak eredete. Etimológiai szótár, R–Ö.] Helsinki: Kotimaisten Kielten Tutkimuskeskus–Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- STARK-AROLA, Laura 1998: *Magic, Body, and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland*. (Studia Fennica Folkloristica 5.) Helsinki: Finnish Literature Society.
- 2002: The Dynamistic Body in Traditional Finnish-Karelian Thought. Väki, vihat, nenä and luonto. In Siikala, Anna-Leena (ed.): *Myth and Mentality. Studies in Folklore and Popular Thought*. (Studia Fennica Folkloristica 8.) Helsinki: Finnish Literature Society, 67–103.
- TARKKA, Lotte 1998: Sense of the Forest. Nature and Gender in Karelian Oral Poetry. In Apo, Satu–Nenola, Aili–Stark, Laura (eds.): *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish-Karelian Traditional Culture*. (Studia Fennica Folkloristica 4.) Helsinki: Finnish Literature Society, 92–142.
- THOMAS, Keith 1971: *Religion and the Decline of Magic*. New York: Charles Scribner's Sons.
- YOUNG, Katharine Galloway 1987: *Taleworlds and Storyrealms. The Phenomenology of Narrative*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

A posztmortalis és a kataléptikus lélek képzete a horvát folklórban

A posztmortalis lélek

Tanulmányom bevezető részében horvát népi hiedelmeket vizsgálok, pontosabban a *madárlélekről* szóló hiedelmek maradványait. A *madárlélek* megnevezés a madár alakját öltő posztmortalis lelket takarja;¹ ennek oka az, hogy – repülő entitásként – a lélek a különféle mitológiákban és hiedelmekben a madár alakjában történő utazás képzetével kapcsolódik össze.² Ilyen módon egyes kultúrákban a madarat a születéssel kötik össze, és úgy hiszik, hogy az emberi lélek madár alakjában érkezik a Földre. Ez utóbbi hiedelem maradványai még napjainkban is (és Horvátországban is) az elbeszélő hagyomány részét képezik: az a gyermekeknek szóló hiedelemmonda, amely szerint a csecsemőt a gólya hozza, a vándormadarak szokásaihoz kapcsolódik, mivel a gólya hazatérése egybeesik a természet ébredésével.³

A madárlélek képzetének a horvát folklórban fennmaradt nyomait illetően kiindulópontomként az a tanulmány szolgál, amely elsőként foglalkozott a délszlávok – és nem csak a szerbek és a horvátok – mitológiájának rekonstrukciójával: Natko Nodilo *Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog* [A szerbek és a horvátok vallása, főként dalok, elbeszélések és a köznyelv alapján] című munkája, amelyet 1885 és 1890 között tíz kötetben publikált a *Rad JAZU*,⁴ és amelynek címe a *Helyesbítések és kiegészítésekben*⁵ a következőre változott: *Stara vjera Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog* [A szerbek és a horvátok régi hite, főként dalok, elbeszélések és a köznyelv alapján]. A posztmortalis lélek madárként való ósláv szimbolizációjával kapcsolatosan Nodilo a következő adatokat közli: a lengyelek például galamblélekként ismerték ezt, Jacob Grimm pedig azt írja a csehekről a *Német mitológiában*,⁶ hogy akkoriban, amikor még az volt közöttük a szokás, hogy az elhunyt földi maradványait elhamvasztották, úgy hitték, hogy egy madárlélek röppen ki a halott szájából egy fára, „amelyen nyugtalanul addig ugrál fel-alá, amíg a halott teste el nem ég”.⁷ *Stara vjera Srbâ i Hrvatâ*

című, említett munkájában Nodilo azt az észrevételt tette, hogy míg a szlávok a lelket madárként képzeltek el, addig az ősi görög vallásban az pillangóként (gr. *psyché* 'lélek, pillangó') jelent meg. Nodilo ezzel Ludwig Preller értelmezésére⁸ utal, aki úgy tartotta, hogy a lélek pillangóként való, ősinek hitt görög elképzelései újkeletűek, és/vagy hogy a görögök kezdetben *apró, szárnyas alakként* gondolták el a lelket, és csak később ábrázolták azt pillangóként vagy pillangószárnyú lényként.⁹ Nodilo úgy vélte, hogy a lepkelélek történetileg korábbi forrásait azokban a litván hiedelmekben kell keresni, amelyekben a lelket madárként vagy lepkeként képzeltek el: „Amikor egy lepke bejön a házba és a fényforrás körül repked, a litván nők azt mondják, hogy valaki meghalt, és a lelke röpköd ott.”¹⁰

Nodilo a posztmortális lelket madárként vagy pillangóként (lepkeként) határozza meg, és bár ő úgy hiszi, hogy a posztmortális lélek madárként való elgondolása ószláv eredetű, az valójában szinte univerzálé. Vagyis – ahogyan azt Eliade a repülés szimbolikája és a *madárlélek* mitológiája kapcsán megállapítja – az univerzális mágia egyik formája.¹¹ *Állatszimbolika a szláv néphagyományban* című monográfiájában Alesandar Gura is megjegyzi, hogy a madarak a szláv folklórképzetekben gyakran jelennek meg lélekalakként, és említést tesz például a (sieradzi) lengyeleknek arról a hiedelméről, miszerint a Tejút voltaképpen a holtak útja, akik madarak formájában vándorolnak azon.¹²

Azok a folklorisztikai és etnográfiai írások, amelyek azzal foglalkoznak, hogy a posztmortális léleknek milyen elgondolásai léteznek a horvát folklórban – itt első sorban a *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* [Gyűjtemény a délszlávok hagyományos életéről és szokásairól] című folyóiratra gondolok, amely 1896-tól kezdve került publikálásra –, az esetek többségében inkább olyan beszámolók, amelyek a léleknek a testtől való elválasztásáról szólnak, így csupán feltételezhetjük azt, hogy a posztmortális lélek valószínűleg a láthatatlanság kategóriájához kapcsolható (mint a szél, a pára vagy a füst). A posztmortális lélek madárként, például galamb alakjában való elképzelése nagyon ritkán bukkan fel az említett folyóiratban. A madár alakú posztmortális lélekről szóló ritka beszámolók egyikében Tadija Smičiklas említést tesz arról, hogy Bakar közelében, Sv. Jakovban úgy hitték, hogy amennyiben az elhunyt személy etikai értelemben tisztességes életet élt, lelke ugyan elhagyja a testét „galamb alakjában, de csak a büntelének képesek azt látni. Miután elhagyják a testet, mindegyikük elrepül, hogy csatlakozzon Szent Jakabhoz, és vele maradnak addig, míg a testet el nem temetik. Aztán elindulnak, hogy megítéltesenek.”¹³ Véleményem szerint úgy tűnik, hogy a lélek madárként való archaikus, kereszténység előtti elgondolása a krisztianizáció hatására mintegy *feledésbe merült* a népi lélekképzetekben. A lélek madárként való elképzelése ugyanis – ahogyan azt Orest Wilczynski livi pap a tudtomra adta – teljességgel hiányzik a keresztény vallásból. Mivel a keresztény hit szerint a lélek a test integráns része, még az is helytelen, ha azt mondjuk, hogy egy emberi lénynek lelke van, mert az emberi lény maga a lélek; vagy más megfogalmazásban: a lélek nem más, mint egy azon aspektusok közül, amelyek emberré tesznek egy lényt. Emiatt a lélek madár alakban történő szimbolizációja nagyon ritka a keresztény ábrázolásokban. Ráadá-

sul – ahogyan azt a fent említett paptól szintén megtudtam – a lelket még az ukrán népi vallásosságban is a test egyfajta antropomorf hasonmásaként (*double*) fogják fel. A posztmortális lélekről szóló hiedelmek archaikus, kereszténység előtti mátrixából ugyanakkor fennmaradtak olyan beszámolók is, amelyek a léleknek a testtől való *elválásáról* szólnak, ez pedig eltér attól a keresztény lélekkéletről, amely szerint a lélek és a test egyaránt meghal. Ezek a beszámolók leírják, hogy abban a szakaszban, amikor a lélek elvál a testtől, ki kell nyitni az ablakokat és az ajtókat annak érdekében, hogy megkönnyítsék a lélek távozását a házból, máskülönben az ott marad. Arról is említést tesznek, hogy gyertyát kell gyújtani, és azt az elhunyt bal kezébe kell helyezni.¹⁴

Attól a pozíciótól eltérően, amelyet a posztmortális lélek a horvát folklór eszköztárában tölt be, a bolgár néphitben nagyon is gyakran fordul elő a lélek madárként való elgondolása, valamint az a hiedelem, miszerint a halottak lelkei madárként térnek vissza a Földre. A bolgár néphit szerint az igazak lelkei a jó és áldott szellemet szimbolizáló fehér galambok formáját öltik, felemelkednek az égbe, a mennyekbe, míg a bűnösök lelkei fekete varjakká és hollókká alakulnak – amelyek a gonosz és démoni erőket szimbolizálják –, és lezuhannak az alvilágba.¹⁵ Az előzőek arra mutatnak rá, hogy a halálról szóló népi elképzelések terén a krisztianizáció folyamata a délszláv régió különböző területeire különbözőképpen hatott. Ezenfelül – ami a római katolikus és a keleti ortodox híveket illeti – határozott különbségek és más-más hatások származtak a vallási mátrixból, illetve a régió egyes területein további figyelemre méltó eltérések léptek fel annak tekintetében is, hogy az egyéni vallási mátrixokban hogyan konceptualizálódik a posztmortális lélek. Következésképpen míg a posztmortális lélek madárként való elgondolásának alig van nyoma a szerb elképzelések között, addig a bolgár néphitben ez volt az uralkodó elképzelés,¹⁶ és ugyanígy fennmaradt az ortodox keresztény vallási mátrixban is.

A délszláv tudományosságból származó, újabb keletű néprajzi és folklorisztikai tanulmányok közül, amelyek témája a posztmortális lélek madárként való elképzelése, Natko Nodilo *Religija Srbâ i Hrvatâ* című művén kívül említést érdemel Mirjam Mencej szlovén néprajzkutató *A halottak lelkének állatalakja a régi szlávok elképzeléseiben* című írása is, amelyben a szerző megállapítja, hogy a (korai) szlávok körében az egyik legelterjedtebb lélekképzet a lélek madár alakjában való elgondolása volt.¹⁷ Mencej kiemelte, hogy a lelket rendszerint galambként, kakukként, fülemüleként, fecskéként, hattyúként, varjúként képzeltek el, de előfordult a sas, sólyom vagy kacsá alak is. Horvátországra vonatkozóan a szerző bemutatja Franjo Bučar beszámolóját; ebben egy adatközlő kijelenti, hogy bűnös lelkeket látott olyan fehér libák alakjában, amelyek „tiszta fehérek voltak mind, mindössze néhány fekete tolluk volt”. Mencej arról is említést tesz, hogy Bučar mint káplán ezt úgy értelmezte – pozíciójából fakadóan a keresztény hitvilágra építve –, hogy ezek bűnös lelkek voltak, amelyek bűneiket mosták le magukról a patakban, és hogy minden fekete toll egy-egy bűnt jelölt.¹⁸

Mirjam Mencejtől eltérően – ahogyan azt írásának címe is sugallja, ő arra összpontosított, hogy a korai szlávok körében a posztmortális lélek állatalakban kon-

ceptualizálódik – Slobodan Zečević szerb néprajzkutató úgy hivatkozik a szerb halottkultuszra, mint amely nem volt kapcsolatban semmiféle különösebb lélek-képzettel. Szerinte hiedelmek sokasága tanúsítja, hogy a lélek alapvetően emberi alakkal rendelkezett, ezt pedig egyértelműen bizonyítja az a szokás, hogy a halottnak ajándékot adnak, amelyben benne foglaltatott egy rend ugyanolyan méretű ruha is, mint amekkorát az elhunyt viselt – akit egyébként abban az öltözékben indítottak útnak a másvilágra, amelyet életében a legjobban szeretett. Azt is megállapítja, hogy a szerbeknél széles körben elterjedt hiedelem volt az, hogy a lélek az utolsó kilégzéskor ködfuvallat formájában elhagyja a testet, és ezért mondják még napjainkban is az elhunyttra azt, hogy „kilehelte a lelkét, kiadta a lelkét” („izdahnuo je, ispustio dušu”). Zečević azt is kiemeli, hogy úgy hitték, a lélek nem más, mint az emberi árnyék; ezt számos olyan hiedelemmonda tanúsítja, amely arról szól, hogy ha valakinek befalazzák az árnyékát, az illető rövidesen meghal, a lelke pedig annak az épületnek a védelmezőjévé válik, amelybe az árnyékát befalazták. Zečević azzal folytatja, hogy léteznek olyan lélekképzetek is, amelyek légyként, lepkeként, madárként, kígyóként (különösen *házikígyó*ként),¹⁹ gyíkként vagy más állatként gondolják el a lelket, és olyanok is, amelyek szikraként vagy csillagként képzelik azt el.²⁰ Mint Anna Plotnikova megállapítja, a szláv népi hiedelmekre általában jellemző az a képzet, hogy amikor a lélek elválik a testtől – a halál pillanatában, vagy akár csak alvás közben –, azt szél, pára, füst, pillangó (lepke), légy vagy madár alakjában teszi.²¹ Vagyis – ahogyan az itt kifejtésre kerül – a horvát folklórban a posztmortális lelket nagyrészt szélként, páráként vagy füstként gondolták el, természetfeletti lények (például *krsnik*) és mitikus lények (például *morák* és *boszorkányok*) kataleptikus élményeinek esetében pedig többnyire lepkeként, légyként vagy madárként (a boszorkányok állattá változása kapcsán például hollóként). Szeretném ismételtelen leszögezni, hogy azt a megkülönböztetést, amelyet a *Zbornik*ban közölt folklorisztikai és etnográfiai írások állítottak fel, annak fényében értelmezem, hogy az egyház a posztmortális lélek elképzelései fölött nagyobb ellenőrző erővel bírt, mint a kataleptikus lélek népi képzete fölött.²²

Az ókori Közép-Kelet vallásai a lélek madárként való elgondolására, illetve a halál madárral való azonosítására vonatkozóan is megerősítésként szolgálhatnak. Az egyiptomi *Halottak Könyve* (a 28. fejezettől kezdődően) például *szárnyra kapó sólyomként* írja le a halottat, Mezopotámiában pedig madárként képelték el azt.²³ Mírcea Eliade ennél is tovább megy, szerinte a „mítosz valószínűleg még régebből származik. Európa és Ázsia történelem előtti építményeiben a világfát két madárral az ágai között ábrázolják; kozmogóniai értékükön felül úgy tűnik, hogy ezek a madarak az ős-lelket szimbolizálják”.²⁴ A madárlélekben való hit minden bizonynyal legrégebből származó bizonyysága a fönix, az egyiptomiak számára a lelket jelképező bíborszínű tűzmadár mítosza.²⁵

Röviden térjünk ki a halottak lelkének keresztény elgondolására is. A keresztény művészet hajnalán a madarakat szárnyaló elképzelt lények, például lelkek szimbólumaként használták, a lélek madárként való illetően ábrázolása pedig az ősi Egyiptomból ered. Összefoglalva a leglényegesebb adatokat, a keresztény művé-

szetben a lelket rendszerint apró, meztelen gyermek (*puttó*), illetve galamb alakjában ábrázolták.²⁶

Felmerülhet a kérdés, hogy a késő középkori kereszténység, amely – ahogyan arra Rosana Ratkovčić művészettörténész rámutatott – kevésbé volt spirituális, transzcendentális és misztikus, miért nem ábrázolta a lelket madárként.²⁷ Talán azért, mert a galamb mindig a Szentlélek szimbolikáját hordozza, és ekképpen gyakran jelenik meg a keresztény ikonográfiában? Vagy talán azért, mert a zsidó hagyományban a lélek vezetője (a *psychopompos*) szintén galamb? Vagy még inkább azért, mert a madárlélek képzelete az ősi egyiptomi elgondolásra emlékeztette az egyházat, amely megpróbált kigyomlálni az úgynevezett pogánysággal való mindennemű azonosságot? A galamb mindezekon felül az Angyali üdvözlésben az erotikus erő szimbólumává is vált.²⁸ Megjegyzésre érdemes továbbá az is, hogy a középkori bestiáriumokban a fénix – a vajúdás és a haldoklás szimbólumait kombináló mitikus madár, amely az egyiptomi állatszimbolikában a végtelen vajúdás szimbóluma – éppenséggel Krisztust szimbolizálta.²⁹ Ezenkívül tudvalevő, hogy az antikvitás egyes kultúrái (például a görög) a lelket kifejezetten galambként ábrázolták.³⁰

A fenti talány megoldásaként szolgálhat a következő tény: az Ótestamentumban a lélek *sohasem* válik el a testtől, az Újtestamentum pedig tartja magát az Ótestamentumhoz abban a tekintetben, hogy nem tulajdonít jelentőséget a test és a lélek ellentétes természetének: a halál és a feltámadás az *egész emberi lényt* érinti.³¹ A keresztények szerint ugyanis a lélek és a test egyaránt meghal, ami azt jelenti, hogy elvetik mind a test platóni értelmezését – amely szerint a test „börtön”, amelyből a lélek a halállal kiszabadul –, mind pedig a lélek korábbi létezésének és reinkarnációjának lehetőségét.³²

Kataleptikus lélek

Miután röviden áttekintettük a posztmortális lélekről, közelebből a *madárlélekről* szóló képzetek azon maradványait, amelyek a horvát népi hiedelmekben a madár alakkal rendelkező posztmortális lélekre vonatkoznak, a tanulmány második felében a léleknek azt a másodlagos manifesztációját vizsgáljuk meg, amelyet katalepszianak vagy kataleptikus *transznak* (a lélek testtől való *elválásának*) nevezhetünk, és amely természetfeletti lények (mint például krsnik) és mitikus lények (mint például morák és boszorkányok) *ideiglenes halála* során nyilvánul meg. E tanulmány főleg a boszorkány és a mora zoometempszychózisára koncentrálna: e lények hesperosi tevékenységét a lélek másodlagos manifesztációja, valamint a léleknek a testtől való elszakadása jellemzi. Utóbbi során a (boszorkány vagy mora női) teste az ágyban marad, a kataleptikus lélek pedig a zoometempszychózis folyamatába lép, és főleg légy vagy éjjeli lepke alakját ölti magára.

A mora és a boszorkány ezen jellemzői a *zoopszichonavigáció*, vagyis a lélek állati alakba történő átlépésének fogalmával írhatók körül. A zoopszichonavigáció

keretein belül három jelenség különíthető el: *zoometempszichózis*, a *zoometamorfózis* (a test átalakulása állati alakba), valamint *boszorkányok repülése* vagy *asztrális állati szállítóeszközökön való repülés*.³³

Kezdjük a zoometempszichózissal – vagyis a lélek állati formába, például egy szokványos házi légy alakjába történő *alakváltásával* –, amely akkor következik be, amikor természetfeletti személyek (például krsnik) és mitikus lények (például mora és boszorkány) a letargia állapotába kerülnek, a metempszichózis ugyanis a halálon *keresztüli* átmenetet – *ideiglenes halált* – kíván meg.³⁴ A morák és a boszorkányok metempszichózisát rendszerint az alvó személy szájából kiröppenő légy jelzi; a lélek ebben az alakban indul útnak, hogy megkezdjé démoni tevékenységét, majd ezt követően – rendszerint éjszaka – a lélek légy alakjában az alvó személy száján keresztül visszatér abba a testbe, amelyikben lakozik. Úgy hiszik, hogy ha ezek a személyek megfordulnak fektükben, és a fejük a lábuk helyére kerül, akkor az állati alakú lélek – sem légyként, sem lepkeként – nem talál vissza gazdája testébe.³⁵

Térjünk ki a pillangó és a lepke vagy „éjjeli pillangó” közötti különbségtételre, és idézzük fel, hogy Nodilo – Jacob Grimm munkájával összhangban – felhívta a figyelmet arra a litván hiedelemre, miszerint amikor valaki meghal, a lelke lepke alakjában repked. A lélek légy vagy lepke formájában való elképzelése – ahogyan azt fentebb említettem – a délszláv hiedelmekben erősen összekapcsolódik egyes természetfeletti személyek (mint például a krsnik) és mitikus lények (mint például morák és boszorkányok) zoometempszichózisával. A *vještica* (boszorkány) és *vukodlak* (werwolf) terminusokat azokra a halálfejes lepkékre (*Acherontia atropos*) is használták, amelyek éjjel a fényforrások körül repkednek; az ezekhez *hasonló* kis lepkét boszorkánynak (*vještica*) nevezik, az elhunyt ős lelkének lepke alakjában való elgondolását (*Seelenschmetterling*) pedig már a minói korban is ismerték.³⁶ Az a hiedelem, miszerint a lepke a Halál hírnöke és időnként annak megnyilvánulása, abból az elképzelésből ered, hogy a lepke maga az elhunyt lelke.³⁷ A népi kultúra rendszerint igen egyszerű módon tesz különbséget pillangók és lepkék között – a lepkék éjjeli élőlények, így a sötétséghez kapcsolódnak, míg a pillangók nappali lények.³⁸ E ponton felidézhetjük Csuang-ce – Lao-cének, a taoizmus alapítójának tanítványa – gyönyörű aforizmáját: „Nem tudom, hogy ember vagyok-e, aki azt álmodja, hogy pillangó, vagy pillangó, aki embernek álmodja magát.”

Vessünk most egy pillantást egy Dubrovnikból származó hiedelemközlésre, és annak a morákhoz és a boszorkányokhoz való kapcsolódásaira. A közlést Tomislav Macan³⁹ rögzítette, akit számos etnográfiai és természettörténeti munkájának köszönhetően a horvátországi modern ökológiai gondolkodás megalapozójának tekinthetünk. Az alább idézett etnográfiai jellegű bekezdés a lepkék irányában tanúsított ökológiai ethoszt tárja elénk. Dubrovnikban és környékén *vještica* (többszám), vagyis boszorkány néven ismerték őket, ezért az emberek pusztították a lepkéket. Érdeemes azt is szóvá tenni, hogy a horvát mondákban a házasság szentsége – erről Macan beszámolója is említést tesz – a mora és a boszorkányok közötti különbség határát is meghúzza: a morát fiatal lányként határozzák meg, és a hiedelmek szerint csak akkor alakul át morából boszorkánnyá, amikor férj-

hez megy.⁴⁰ Lássuk tehát Macan etnográfiai-ökológiai feljegyzését a szóban forgó morákról és boszorkányokról:

Amikor ártó szándékú ügyleteiknek nekifogtak, néhányuknak csak a szelleme kelt szárnyra, közben pedig úgy aludtak, mintha arra az időre meghaltak volna. Úgy mondták, hogy lehetett látni a szellemeiket, amint azok nagy legyek alakjában repülnek. A boszorkányok lehetnek házások vagy házasulatlanok is. Azok, akik házások, kellő időben ágyba teszik a családjukat, aztán bemásznak a kemencébe, bepizkolják magukat, és seprűjükön felrepülnek. A házasulatlanok voltak a *morák*. Mivel a boszorkányok képesek voltak akkora lepkékké változni, mint egy emberi ököl – ezeket a falusiak boszorkányoknak hívták –, ha csak lehetőség adódott rá, elpusztították azokat, azok a gyerekek pedig, akik nappal találkoztak ilyenekkel, hazaszaladtak.⁴¹

Ami a zoometamorfózist illeti, az uralkodó klasszikus hiedelem szerint a boszorkányok mindezen felül azért alakulnak át – főleg varangyos békává –, hogy ellop-hassák a szomszédaik tejét, vizzályt szíthassanak házastársak között és így tovább.⁴² Mirjam Mencej⁴³ felhívta a figyelmet Bente Gullveig Alver és Torunn Selberg *Folk Medicine as Part of a Larger Concept Complex*⁴⁴ című tanulmányára, amelyben a szerzők különbséget tettek a metamorfózis (amikor – mint például a werwolf esetében – egy emberi lény állattá változik), illetve azon jelenség között, amely kimondottan a boszorkányokat jellemzi: a lélek elszakad a testtől, majd a démoni tevékenység végeztével visszatér a testbe. Ilyesfajta zoopszichonavigáció során – azt mondhatnánk, hogy (a második esetben) ez a metempsichózis egyik módja – a személy egyszerre két helyen is jelen lehet (*bilokáció*): egyrészt köznapi megjelenésében, másrészt pedig a léleknek abban az alakjában, amelyet az a démoni tevékenység során vesz fel: megjelenhet például egy másik személy, vagy akár állat alakjában (főleg macska, nyúl, varangy vagy nagy fekete madár), de absztrakt formákban is (mint köd, fény vagy pára). Mencej⁴⁵ ezeket a pszichonavigációs képességeket sámánikus elemekkel veti össze csakúgy, mint Zmago Šmitek,⁴⁶ aki a krsnik vagy krsnik hiedelemalakja kapcsán is ilyesfajta elemeket fedezett fel. Más szavakkal összefoglalva az eddigieket: míg a *zoometempsichózis* képzetét a lélek állati alakba való átlépéseként jelölöm meg, addig a *zoometamorfózis* fogalmán a testi megjelenés állati alakká való átalakulását értem. Igaz, hogy a sámánizmusban az átalakulást főként spirituális, lélekhez kapcsolódó folyamatnak tekintik, de utóbbi mellett azért a testi átalakulásba vetett hit is megjelenik benne.⁴⁷ A horvát hiedelemmondák boszorkányainak zoometamorfózisával kapcsolatosan az mondható el, hogy ezek az elbeszélések olyan *varázslókról* szólnak, akik a felhők között, madárszerű formában, sasokként és hollókként repülve okoznak rossz időjárást és jégesőt.⁴⁸ Ilyen módon a sámánok ütközeteiről szóló *mythema* hasonlatos azokhoz a boszorkányok és varázslók közötti csatákhoz, amelyekben a felek rendszerint holló formájában, főként a felhők között harcolnak egymással; az egyik csoport a támadó másik csoporttal szemben védelmezi saját faluját.⁴⁹

Itt hozzátehetjük azt is, hogy a légy alakjába történő zoometempszhózis, amelyet a hiedelemmondákban a moráknak, a boszorkányoknak és a krsnikeknek tulajdonítanak, azokban az esetekben, amikor morákról és boszorkányokról van szó, az egyházi hatóságok és a népi etika (Sloterdijk szavaival élve) *autoritatív erején* keresztül diabolizálódik; ezzel szemben abban az esetben, amikor a zoometempszhózis krsnikekre vonatkozik, a folyamatot inkább annak természetfeletti sajátosságai szempontjából ítélik meg. A fent említett animisztikus képzetek ilyen jellegű etikai megkülönböztetése a boszorkányok zoometamorfózisának népi elképzeléseiben *valóssá is vált*: a boszorkányok zoometamorfózisát diabolizált folyamatnak tartották, míg a krsnikekét, amely a termékeny évert folytatott *pszichonavigációs csaták* alkalmával ment végbe, *gyümölcsözőnek* tekintették (a krsnikekhez hasonló segítő lények sorába tartozik még számos egyéb hasonló lény Szlovéniától Montenegróig, például *obilnjakok*, *brgantok*, *kombalok*, *vedomacok*, *mogutok*, *vedek*, *vrimenjakok/vremenjakok*, *viščakok*, *legromantok/nagromantok*, *vjedogonjāk/jedogonjāk*, *stuhák*, *zduhačok*).⁵⁰

A zoopszichonavigáció⁵¹ harmadik típusaként a hátasállatokon való lovaglást vagy repülést különítem el, ami főleg hím/nőstény kecske, illetve ló hátán való utazást jelent. Ez a boszorkányok állatháton való kóborlását foglalja magában, és az *asszony-állat* anatómiájához vagy ikonográfiájához kapcsolódik. Ebbe a típusba tartozik a férfiakon lovagló *incubus* alakja is – ez mind a tündérek, mind a boszorkányok esetében szokványos dolog, mivel a tündérek és a boszorkányok a legjobb hátasokat választják – ezek pedig a férfiak.⁵² Az állatháton való mágikus lovaglás, amelyben a boszorkányok és a tündérek *incubus* szerepét veszik fel, ikonográfiájában hasonlatos ahhoz, amikor a boszorkányok seprűn lovagolnak, e mágikus repülések eredeti változataiban ugyanis rendszerint említésre kerül az, hogy a seprű feje a seprű lovasával szemközt helyezkedik el. A kortárs változatokban, például a hollywoodi Harry Potter-filmben a seprű feje annak lovasa mögé kerül. Bár a Warner Brothers forgalmazta őket, szigorúan véve a Harry Potter-filmek sem nevezhetők pusztán a hollywoodi képzelgés produktumainak. Példának okáért Kevin Carlyon, a Brit Fehér Boszorkányok Szövetségének főpapja erős kritikával illette a seprű filmbéli ábrázolását.⁵³ Carlyon úgy ítélte meg, hogy a seprűk ábrázolása nem autentikus, mivel 16. századi fametszetek – férfi vagy női – lovasokkal szemközt ábrázolják a seprű fejét.⁵⁴

A zoopszichonavigáció kategóriája – történetjék az akár zoometempszhózisként, zoometamorfózisként vagy hátasállatokon való asztrális repülésként/lovaglásként (amelybe beleértendőek azok a boszorkányok is, amelyek tündér-incubusokként férfiakon lovagolnak) – világszerte ismert tapasztalatokat foglal magában. Claude Lecouteux rámutat arra, hogy a zoomorf lélek voltaképpen a sámánhitű népekre jellemző archaikus, pogány lélekképzet.⁵⁵ Lecouteux *Witches, Werewolves and Fairies: Shapeshifters and Astral Doublers in the Middle Ages* című könyvében⁵⁶ azt a hipotézist állítja fel, hogy e képzetek szerint vannak hasonmásaink (alteregóink), méghozzá rendszerint kettő – egy anyagi és fizikai, amely egyaránt képes arra, hogy állati külsőt öltson és emberi alakját is megtartsa; és egy másik, szellemi és

pszichikai, amely szintén képes metamorfózisra, de főként álmokban bukkan fel. Ezek a hasonmások képesek arra, hogy eljussanak a túlvilágra, vagy – egyik vagy másik formájukban – bármely helyre ezen a világon alvás vagy transz során, vagy kataleptikus állapotban.⁵⁷

Az emberi lények által megszállt állati lelkek létezésébe vetett hit erejét bizonyítja az a tény, hogy a nagualizmus – melynek alapja az ember által megszállt állati lélekben való hit – Mexikóban túlélte a keresztény missziókat, a gyarmati időszakot, valamint több forradalmat. A római katolikus egyház itt odáig jutott, hogy templomainak homlokzatáról eltávolította az evangélista-szimbólumokat (a bikát, a sast, az oroszlánt) – amelyek látszólag állati lelkeket ábrázoltak (nagual – állati lélek, *alterego*) – annak érdekében, hogy az emberek ne imádják azokat; a mexikóiak ugyanis úgy gondolták, hogy a szenteket, az evangélistákat szimbolizáló ilyesfajta ábrázolások nagyobb hatalommal bírnak, mint azok emberi ábrázolása.⁵⁸ A hasonmás képzetét, ahogyan azt Lecouteux is bemutatta, az egyház a középkorban felszámolta, és azt a lélek vagy a szellem képzete váltotta fel: „a hasonmás képzetét többé nem ismerték el az uralkodó kultúra és vallás teológiai, doktrinális és démonológiai sémái közé illőként”.⁵⁹ Ahogyan arra a *Zbornik* sorozatban szereplő, a posztmortális és a kataleptikus lélekről szóló etnológiai és folklórisztikai írások alapján már utaltam, az egyház nagy hatást gyakorolt arra, hogy milyen módon konceptualizálódott a posztmortális lélek a folklórban, és így annak madárként való elképzelését ki is törölte a horvát folklórképzetek sorából (csupán néhány ritka feljegyzés maradt fenn). Emellett nyilvánvaló, hogy azok a hiedelmek, amelyek a természetfeletti személyek és a mitikus lények kataleptikus lelkéhez kapcsolódtak, azért maradhattak fenn jóval tovább, mert az egyház tanításai kisebb hatással voltak azokra a népi lélekképzetekre, amelyek a természetfeletti állatok kapcsolatban.

Úgy látszik, hogy mindezekon felül az a megkülönböztetés, amelyet a horvát néphit a posztmortális és a kataleptikus lélek között állított fel, azon feltételezés mellett is bizonyoságul szolgálhat, miszerint a sámánisztikus népek a lelket triadikus formában képzeltek el. Claude Lecouteux feltételezése szerint a turko-tatárok és szibériaiak körében a *hasonmásokba* vetett hit a lélek olyan sámánisztikus képzeiteiben gyökerezik, amelyek szerint a lélek hármas entitás: „Az alsóbb lélek a csontokban lakozik, és az embert csak annak halálakor hagyja el, vagy – állatok esetében – a csontvázban marad. A második lélek nem rögzül olyan szilárdan a testhez; alvás közben – vagy más alkalmakkor – az alvó tudtán kívül elhagyhatja azt. A harmadik lélek az elhalálózásakor elválik a testtől, és kísértet alakjában jelenik meg az embereknek.” Lecouteux Eliade sámánizmus-könyve alapján arra a következtetésre jut, hogy a lélek a sámánisztikus lélekképzetek esetében sosem nevezhető olyan entitásnak, amely egy és oszthatatlan jellegű.⁶⁰

Mindezek értelmében a következő konklúziót tudom levonni: úgy vélem, hogy a posztmortális lélek a horvát népi elképzelések esetében hasonló jellegű, mint az az *első lélek* (alsóbb lélek), amelyet Lecouteux a sámánisztikus népek képzeiteire vonatkoztatva határozott meg; a *kataleptikus lélek* hasonlatos ahhoz a máso-

dik lélekhez, amely alvás közben – vagy más alkalmakkor – az alvó tudta nélkül elhagyhatja a testet, míg a *lélek-kísértetek* – amelyekről számos, halotti lelkekről szóló hiedelemmonda is tanúskodik⁶¹ – a Lecouteux-féle definícióban említett harmadik léleknek feleltethetők meg.⁶² Általában véve meglehetősen nagy siker koronázta a keresztény dogma arra irányuló törekvését, hogy kitörölje a köztudatból a madárként elgondolt posztmortális lélek és/vagy állati lélek szóban forgó képzeiteit, ezzel párhuzamosan pedig a kereszténység fokozatosan megerősödött azon antropocentrikus világnézetében is, amely szerint az állatok láthatóan egyáltalán nem rendelkeznek lélekkel. Mindezek mentén végezetül felidézném Bruce M. Hood ironikus észrevételét, miszerint ebben az esetben az állatvilágra használatos latin kifejezés (lat. *animalia*) egyáltalán nem helytálló, hiszen az az *anima* ('lélek') szóból származik.⁶³

Angoltól fordította Vásárhelyi Ágnes

Jegyzetek

- 1 Vö. *madárlélek*, Leach (1949: 143). A Funk & Wagnalls-féle *Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend* különbséget tesz *lélekmadár* és *madárlélek* között. Máshogy megfogalmazva, a *lélekállat* és/vagy *lélekmadár* fogalma olyan állatot (madarat) takar, amely az emberi lény iker-párjaként jelenik meg; ez azt jelenti, hogy életük kölcsönösen összekapcsolódik, következőképpen ha állati lelke haldoklik, az emberi lény is meghal; vö. *lélekállat* vagy *lélekmadár*, Leach (1949: 1051); Kulmar (1997). Louis-Vincent Thomas – a thanato-szemiológia, azaz a halál szemiológiájának kapcsán – olyan afrikai példákat hoz, amelyekben az állat szimbolikus értelemben az emberi lény integráns részét képezheti, ilyen módon pedig egy állat megölése egyet jelent egy személy megölésével: az illető meghal, mert állati lelke is meghal; Thomas (1980: I, 125). A madárlélek fogalma ugyanakkor a madáralakot viselő posztmortális lélekre is használatos; vö. *lélekmadár*, Leach (1949: 143). A jelen tanulmány főképp ez utóbbi elképzelésre összpontosít. A lélekmadárnak és a madárléleknek a megnevezések szintjén való illetén megkülönböztetése talán szükségtelen is, hiszen ezeket a terminusokat egyébként is könnyű összetéveszteni. Magam úgy gondolom, hogy a lélek e két különböző elképzelésének jelöléséhez új terminusokat volna szükséges bevezetni.
- 2 Vö. Eliade (1974: 477–482); Maerčik (2003: 38); Armstrong (1958: 213); Tate (2009: 32–33).
- 3 Chevalier–Gheerbrant (1987: 563). *Simbolika životinja u slavenskoj narodnoj tradiciji* [Állatszimbolika a szláv néphagyományban] című könyvében Aleksandar Gura megjegyzi, hogy a gólya – csakúgy, mint a kakukk – előkelő helyet foglal el a madarakról alkotott szláv népi elképzelésekben. A fecskével, a pacsirtával és a fülemülével egyetemben a gólya a különösen nagy tiszteletnek örvendő isteni madarak körébe tartozik; Gura (2005: 484). Ami a kakukkot illeti, röviden azt mondhatjuk, hogy a szomorúság és a gyász (különösen a szlávok körében) jellemző szimbólumaként ez a madár a halál előjele (Bulat 1933: 23). Nodilo megjegyzi, hogy Karadžić *Život i običaji naroda srpskoga* [A szerb nemzet élete és szokásai] című munkája szerint Szerbiában élt egy szokás,

miszerint ha az elhunytnek volt lánytestvére, akkor fából kakukkot faragtak a keresztre, és azt az elhunyt fejéhez helyezték (a sírra). Nodilo ezt a szokást, amely a kakukk-nővér „metamorfózisát” jelenítette meg, a kereszténység előtti időkből származtatta (vö. Nodilo 1981: 540).

- 4 Jugoszláv Tudományos és Művészeti Akadémia – *JAZU Tanulmányok*.
- 5 Nodilo (1890: 101).
- 6 Grimm (1969 [1835]).
- 7 Vö. Nodilo (1981: 508). Nodilo ezt arra vezeti vissza, hogy a pogány szlávok néphite szerint minél hamarabb bomlik és pusztul el a test, a lélek annál hamarabb tud elválni tőle a másvilágon – ezért hamvasztották el a halottaikat; Nodilo (1981: 511).
- 8 Preller (1854: I. 416–418).
- 9 Nodilo (1981: 509).
- 10 Grimm (1969 [1835]: 692); Nodilo (1981: 509).
- 11 Eliade (1974: 477–482).
- 12 Gura (2005: 384–395).
- 13 Smičiklas (1896: 208).
- 14 Vö. Božičević (1910: 244–245). Egy Poljicéről és egy Otokról szóló monográfiát hozhatunk fel példaként arra, hogy a madár alakú posztmortális lélekről szóló hiedelmek nem voltak túlsúlyban a *Szemelvények...*-ben. Franjo Ivanišević Poljicéből csak a léleknek a testtől való *elválását* említette (Ivanišević 1905: 90). Otokról írva Josip Lovretić említést tett arról, hogy amíg a test még a házban volt, gyertyának kellett égnie az elhunyt mellett, mert úgy hitték, hogy minden emberi lénynek megvan a maga gyertyája a mennyekben, és amikor az illető meghal, a mennybéli gyertya lángja is kialszik. Az otoki hiedelem szerint azért kell gyertyát gyújtani a halál pillanatában, hogy pótolják az elhunytnek azt a gyertyáját, amely a mennyekben aludt ki. Lovretić említést tett arról a hiedelemről is, amely az új életet a csillagokkal kapcsolja össze: „Mikor egy gyermek megszületik, új csillag tűnik fel az égen, így mindenki egy bizonyos csillag alatt született. Amikor az a csillag kihuny, az illető meghal.” (Lovretić 1990: 380). Ezután arról a hiedelemről számol be, amely szerint amikor valaki meghal, rögvest ki kell nyitni az ablakokat, hogy a lélek azon keresztül távozhasson; ha nincs ablak, a lélek az ajtón keresztül is távozhat (uo.). Vagyis sem Ivanišević, sem Lovretić nem ír a posztmortális madárlélek képzetéről; munkáik csupán arról a hiedelemről tanúskodnak, hogy a lélek elválik a testtől, és azt teszik nyilvánvalóvá, hogy a posztmortális lélek a láthatatlanság kategóriájával kapcsolódik össze (mint a szél, a pára, a köd vagy a füst).
- 15 Vlčeva (2003: 29).
- 16 Vö. Vlčeva (2003); Popov (2002); Maerčik (2003).
- 17 Mencej (1995: 200).
- 18 Bučar (1918: 265).
- 19 Mirjana Trošelj a Velebit-hegység területén kutatta azokat a hiedelmeket, amelyek az emberi lelket kígyóként képzelik el. A szerző megjegyezte, hogy a Velebit-hegység lakói a hiedelemmondákban gyakran kapcsolták össze a kígyókultust az eltávozottak lelkével. Az ő szavaival: „Ha az bemegey a házba, akkor a házikígyót, a *kučaricát* (a házikígyók egy fajtája) nem szabad megölni.” (Adatközlők: Pera Jović és Dara Babac.) „Én láttam ilyen kígyót a házunkban. Hat- vagy hétéves lehettem, és a nagyanyámmal a folyosón ültem. Történeteket mesélt nekem, és én egyszer csak egy kígyót vettem észre a fejünk felett, a befejezetlen padlástérben. Szóltam a nagyanyámnak, ő pedig hívta apámat. *Ez egy šarulja* (mérgező kígyó), *szedd le valami kampóféleséggel, de megölni nem szabad*. Az

apám leszedte és kivitte a házból, de nem tudom, hogy kint mit csinált vele. Túlságosan rémült voltam ahhoz, hogy bármit is kérdezzek.” (Trošelj 2011: 350–351). A *kačasok*at bűnös lelkeként kezelő hiedelmekről vö. Bučar (1918: 264).

20 Zečević (1982: 10–11).

21 Plotnikova (2001: 169–170).

22 Kollégám, Lidija Bajuk néprajzkutató és népzeneész, aki Međimurje népi kultúráját illetően igen tájékozott, megerősítette, hogy međimurjei terepmunkája során mindezidáig nem találkozott a posztmortális lélek madár alakjában való elképzelésével. Ez esetben nem olyan hiedelemre gondolok, amely mindmáig élő gyakorlat részét képezi, hanem inkább egy olyan emlékezeti mátrixra, amelyre az adatközlők az elbeszélésekben szereplő népi hiedelemként emlékeznek. Andrija Dolencić (1909–1983) plébános és hittantanár, aki a međimurjei népszokásokat és hiedelmeket tanulmányozta, említést tett arról, hogy az a hiedelem, miszerint minden háznak megvan a maga *kačija* (őrzőkígyó, házikígyó), amely a ház küszöbe alatt él, úgy született, hogy a hiedelem, amely szerint az elhunyt ősök lelkei a küszöb alatt lakoznak, összekapcsolódott a képzetrel, miszerint a háznak vannak jóindulatú szellemei. Az efféle kígyókat *spiritus tutelaris*-nak (őrző, védelmező szellemnek) tartották, és Dolencić felhívta a figyelmet Gönczi Ferenc értelmezésére is, miszerint az ilyesfajta hiedelmek Indiából származnak. Ezenkívül arról is említést tett, hogy az elhunyt ősök lelkei előszeretettel öltenek kígyószerű formát, és hogy a kígyószerű alakok fokról fokra nyertek emberi formát és sajátosságokat, mígnem végül a túlvilági lények antropomorf ábrázolása jellemzően kígyószerű vonásokkal ruházta fel azokat. Ezt azzal egészítette ki, hogy a túlvilági lények és emberi lelkek madárként való ábrázolását idővel felváltotta az az ábrázolási mód, amely madárszerű tulajdonságokkal (szárnyakkal) bíró, alapvetően emberi formát tulajdonít azoknak; Dolencić (1952: 603–604).

Aleksandar Gura azt írta nekem, hogy a keleti és nyugati szlávok körében számos, egyes esetekben nagyon is kifejező példája él a lélek madárként való elképzelésének. Megemlítette, hogy a délszlávoknál és a cseheknél széles körben ismert volt az az elképzelés, miszerint a kígyó egy ős lelke (a házikígyóban való hit), míg a keleti szlávok között, különösen az oroszoknál, ez a képzet ritkán fordul elő.

23 Eliade (1974: 480). Az egyiptomi *ba* lelket emberfejű madárként ábrázolják; Waida (1987: 226).

24 Eliade (1974: 480).

25 Chevalier–Gheerbrant (1987: 542).

26 Badurina (1990: 212, 495).

27 Rosana Ratkovčić művészettörténész szerint a madár a késő középkorban nem hordozta a lélek szimbolikáját, legalábbis a vizuális művészetekben nem. Az elhunyt személy lelkét ugyanis rendszerint olyan apró, méztelen alakként ábrázolták, amely az antikvitás művészetéből származik, és amelyet *puttónak* neveztek; ez egy kicsi, emberi, fiúcskára hajazó szárnyas alak, amelynek ábrázolásából a későbbiekben már elmaradtak a szárnyak. Igaz, hogy Rosana Ratkovčić azt is hozzáteszi, hogy már az antikvitásban is felbukkantak szárny nélküli *puttók*. Ilyen módon a művészettörténész madarak, kicsi emberi (fűszerű) alakok, és kicsi, szárnyatlan emberi alakok fejlődési sorát állította fel. Rosana Ratkovčić szerint ekképpen érkeztünk el ahhoz, hogy a madár a lelket szimbolizálja, egy olyan szárnyas emberi alakot, amelyet később angyalként ismerünk – olyan spirituális lényként, amely a középkorban a lelket jelképezte.

28 Waida (1987: 226).

- 29 A pelikánnak és a gólyának a Krisztus-szimbolikában betöltött szerepéről vö. Damjanov (2008: 33); Chevalier–Gheerbrant (1987: 493).
- 30 Sax (2001: 97). A galambnak az ősi görög próféciákban *bölcs madárként* betöltött szerepéről vö. March (1898: 226).
- 31 1Kor 15,35; Grabner-Haider (1997: 71–72).
- 32 Vö. Mišić (1998: 91).
- 33 Azért használom ebben a tanulmányban a kissé szokatlan *zoo/pszichonavigáció* terminust a szokványosabb *lélekutazás, lélekvándorlás és alakváltás* helyett, hogy megkerüljem a *lélek* terminus használatát, mivel – ahogyan arra Claude Lecouteux is utal – a *hasonmás (double)* képzetét a középkori egyház felszámolta, és azt a lélek vagy a szellem képzete váltotta fel; Lecouteux (2003: 117). Ebben a folyamatban az *alakváltás* fogalma talán használható a *zoometamorfózis* (a test állati alakká való átalakulása) fogalmának – a *zoo*-pszichonavigáció egyik típusának – szinonimájaként. Dióhéjban: a *zoo/pszichonavigáció* terminus az ógörög *psyché* szóból ered – kettős jelentésével (gr. *psyché* 'lélek, pillangó'); ez jelenti a kapcsolatot *lélek* és *állat* (lat. *anima*, lat. *animalis*) között.
- Egy 2006-os tanulmányban a horvát mondák boszorkányainak *zoo*-pszichonavigációját az eksztázis és a transz sámánikus technikáinak egyik lehetséges aspektusaként értelmeztem, ennek keretében pedig a *zoo*-pszichonavigáció terminust a sámánikus eksztázistapasztalat és a boszorkányok letargia-tapasztalata közötti átmenet határáként neveztem meg. A boszorkányság és a sámánizmus között fennálló érintkezési pontok meghatározásában (1) a *zoo*-pszichonavigáció képzete mellett segítséget nyújthat (2) a sámánok és/vagy boszorkányok közötti *agón* mythemje, illetve (3) a boszorkány testének fény-hiposztázisa, amely annak alapján, hogy Eliade a sámán alakjához *a tűz ura* képzetet csatolja, szintén kapcsolatba hozható a sámánizmussal. Ahogyan arra a szóban forgó tanulmány bevezetőjében rámutattam, ezeken a képzeteken felül a boszorkányság és a sámánizmus közötti lehetséges érintkezési pontokat mutattam ki (4) a különleges születés (burokban születés), (5) az *axis mundi* képzet – hegy és fa mítikus földrajza (párhuzam a sámán fája és a boszorkány tündérfája között) és (6) hallucinogén növények használata alapján. Ebben az értelemben e tanulmány a 2006-os és 2011-es tanulmányok folytatása.
- 34 Chevalier–Gheerbrant (1987: 401).
- 35 Vö. Marjanić (2006: 2011).
- 36 Budimir (1966: 272).
- 37 Gura (2005: 487). Hozzá kell tennünk, hogy a *mòra* terminus a horvát nyelvben (bizonyos vidékeken) a lepkét is jelöli; vö. Marjanić (2006).
- 38 Sax (2001: 54).
- 39 Dubac, 1905 – Dubrovnik, 1971.
- 40 Vö. Marjanić (2006).
- 41 Macan (2001: 217).
- 42 Vö. Mencej (2006). A varangyok és a boszorkányok közötti nyelvi természetű kapcsolatokhoz vö. Pizza (2006: 1123). Giovanni Pizza a következő információt fedezte fel Hugh Plomteux *Le crapaud, magie et malefície: A propos de quelques zoonymes italiens* [Varangyok, májgia és rontások: néhány olasz zoonímról] című tanulmányában, amely a *Revue de linguistique romane* (No. 29, 1965) című folyóiratban jelent meg (Giovanni Pizza szavaival): „Egyes német dialektusokban a *Hexe* szó például 'varangy' és 'boszorkány' jelentéssel is bír, számos olasz dialektus pedig *stregaként*, 'boszorkányként', vagy *fataként*, 'tündérként' nevezi meg a varangyot. A spanyol *bruja*, 'boszorkány', az ófrancia *brusche*

és a szardíniai *bruscia* megnevezések mind a vulgáris latin *bruscu* szóból származnak.” (Pizza 2006: 1123). Egyebek mellett Pizza rámutat, hogy a varangy az az állat, amelyet a leggyakrabban kapcsolnak a boszorkányok zoometamorfózisához.

- 43 Mencej (2006).
- 44 Gullveig Alver–Selberg (1987).
- 45 Mencej (2006).
- 46 Šmitek (1998).
- 47 Vö. Tuczay (2006: 40).
- 48 Bošković-Stulli (1991: 148). Maja Bošković-Stulli a boszorkányok állattá változásának három típusát különbözteti meg: amikor a boszorkány a felhők között repül (hasonló motívum ahhoz, mint ami a „Belelöttek a viharba” mondában szerepel, amely szerint amikor a hadsereg elkezdett lőni egy *hirtelen támadt viharra*, megölt egy idős asszonyt, akinek – ahogyan azt haldoklása során elárulta – jégesőkkel kellett volna elpusztítania a szőlőt, vö. Marjanić [2006: 175]); amikor a boszorkányok egymással harcolnak (pl. hollók alakjában) vagy krsnikekkel; és amikor lelkük állati alakban elhagyja a testüket; Bošković-Stulli (1991: 151). Ez utóbbi átalakulási típust neveztem meg zoometempszi- chózisként, elválasztva azt a zoometamorfózis kategóriáján belüli korábbi különbség- tételektől.
- 49 Vö. Marjanić (2006).
- 50 Bošković-Stulli (2003: 20–21).
- 51 A boszorkányok zoometempszi chózisáról, például a légygé, macskává vagy lepkévé való átalakulásról, illetve a zoometamorfózisról és az állatháton (theriomorf szállítóeszköz- zökön, például hím/nőstény kecskéken, illetve lovakon) való lovaglásról (repülésről) további részletekért vö. Marjanić (2006).
- 52 Marjanić (2004, 2006). Christa Tuczay és Pócs Éva például arra mutatnak rá, hogy az állati alakban lévő emberi lények meglovaglása a boszorkányhiedelmek egyik legtipiku- sabb motívuma; Tuczay (2006: 41); Pócs (1999: 79).
- 53 Vö. a 2002-es, *Harry Potter valódi világának felfedezése* című dokumentumfilmmel, amely az Atlantic Productions gondozásában jelent meg.
- 54 Davis (2001). Egy 2006-os tanulmányomban a boszorkányok asztrális seprűjét a boszor- kányok démoni technikájának ikonográfiai eszközöként értelmeztem, mégpedig annak három izomorfján keresztül: (1) a boszorkány seprűje izomorfizmusa annak a lovaglópálcának, amelynek fogantyúja lófejet formáz, és amelyet a buját sámának használnak eksztatikus táncaik során – ezt a sámán minden esetben a *lovának* nevezi; (2) a seprű izomorfizmusa azoknak a fallomorf applikátoroknak, amelyeket atropint tartalmazó kenőccsel kentek be; (3) és izomorfizmusa a korszak fenyítőeszközének is a mora rontótevékenységét elhárító cselekvések materiális és spirituális szimbolizmu- sában; a rontótevékenység kiküszöböléséhez a seprűt fejjel lefelé fordítva kell az ajtó mögé helyezni. Ebben a tanulmányban azt is bemutattam, hogy mindamellert, hogy a horvát – vagy talán helyesebb volna azt mondani, hogy a horvátországi – boszorkányok seprűikön lovagoltak, pszichonavigáció véghezvitelére egyéb pszichonavigációs szállító- eszközök megülését is képesek voltak. A vetélő és például az orsó – amelyek közül mindkettő részét képezi a fonás és a szövés technikáinak – a boszorkányokat a sorsis- tenekkel (szövés) kapcsolja össze; az olyan mezőgazdasági eszközök, mint a vasvillák és az oltókések, a boszorkányokat a vegetációs ciklus kultuszának kontextusába hely- zik; a mozsár, a köpülő ellátó szerepet kölcsönöz nekik; a piskavas pedig a boszor- kány szerepkörét a kandalló – mint a ház spirituális központja – kultuszával kapcsolja

össze, amelyben a boszorkány/öregasszony a szent tűz őrzőjeként gyakorolja a pogány (paraszi, falusi) vallást/mágiát, a hagyományos boszorkányság ugyanis a vegetáció kultuszához és az állatállomány temékenységéhez kapcsolódott.

55 Lecouteux (2003: 51).

56 *Witches, Werewolves, and Fairies. Shapeshifters and Astral Doubles in the Middle Ages*. Első kiadásakor a *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Age. Histoire du double* címet viselte.

57 Lecouteux (2003: 147–148). Claude Lecouteux, aki a középkori irodalom és kultúra professzora a Sorbonne-on, könyvében igen meggyőző és egyértelmű módon értelmezi a boszorkányokat, werwolfokat és tündéreként mint *asztrális hasonmásokat*. Lecouteux azt állítja, hogy az előbbieken említett *szabadlélek (Freiseele)* fogalmának használata lények esetében *lélekképzetként* cseppet sem indokolt, és helyénvalóbb volna az *animus* terminus, vagy – amennyiben igazán pontosak szeretnénk lenni – a *hasonmás* vagy az *alteregó* kifejezés használata; vö. Lecouteux (2003: 103).

58 Behringer (2004: 19).

59 Lecouteux (2003: 117).

60 Lecouteux (2003: 5). Waldemar Jochelson (*The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus, 1924–1926*) szerint a jukagirok úgy hiszik, hogy a halál pillanatában három emberi lélek van jelen – egy lélek a holttest mellett marad, a második elindul az árnyak világába, míg a harmadik felemelkedik a mennyekbe: Eliade (1974: 245). Lecouteux (2003: 152) és Eliade (1974: 205–214) a lélek hármasként elképzelésére vonatkozó feltevéseiket Ivar Paulson munkájára (*Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker, 1958*) alapozzák. Paulson említést tesz arról, hogy a török-tatár és a szibériai népek többsége úgy tartja, hogy egy férfinak három lelke van, amelyek közül egy mindig a sírban marad.

61 A halottak lelkeiről szóló számos írás közül Tomislav Macané – akinek morákról és boszorkányokról szóló etnográfiai–ökológiai beszámolójáról már szó esett – említést tesz arról, hogy a halott személy lelkével lehetséges volt árnyék formájában is össze-találkozni, és ilyenkor meg kellett tőle kérdezni, hogy mire van szüksége ebből a világból. Többek között arról is beszámol, hogy a lelkek éjszakánként a régi temetőben jelentek meg, méghozzá olyan apró, orgonaszínű lángnyelvek formájában, amelyek hol fellobbantak, hol kialudtak, és amelyeket közvetlen közélről nem lehetett észrevenni. A lelkek ilyesfajta, fényjelenségekhez (*ignis fatuus*) kapcsolódó megjelenése az európai folklórban különböző megnevezéseket kapott, mint például *pixie, piggie, spunkie, pinket, wandering fire, walking fire, Will o' the Wisp, Jack-a-lantern, Irrlichter* stb., amelyek megjelenése változatos, de az őket övező hagyományok egyik univerzáléja az, hogy fényjelenséggel kapcsolódnak össze; vö. Mencej (2006: 189–197, 202–205).

62 Úgy vélem, hogy a sámánhitű népek (turko-tatárok és szibériaiak) hiedelmei kapcsán említett triadikus lélekképzet mellett lehetséges volna összevetni a régi egyiptomi vallás és a korai skandináv hiedelmek triadikus lélekképzeteit is. Csak dióhéjban, a megfelelőek a következők volnának: *ba = fylgja, ka = hamr (hama), hugr = khu*. Ez azonban egy másik, részben már megkezdett tanulmány témája lesz.

63 Hood (2010: 169). A lélek fent említett animalizációja nyilvánvalóan zavarta az egyházat. Mint arra tanulmányának konklúziójában Mirjam Mencej rámutat, Kazimierz Moszyński felhívta a figyelmet: a szláv nyelvekben a *život* [élet] és *životinja* [állat] (lat. *anima*, lat. *animalis*) szavak között nyelvi hasonlóság áll fenn, és Moszyński véleménye szerint az állatokat *az élet hordozóiként* lehetne körülírni (Mencej 1995: 210).

Bibliográfia

- ARMSTRONG, Edward A. 1958: *The Folklore of Birds. An Enquiry into the Origins & Distribution of Some Magico-Religious Traditions*. London: Collins, St James's Place.
- BADURINA, Anđelko (ed.) 1990: *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*. [A nyugati kereszténység ikonográfiájának, liturgiájának és szimbolikájának lexikona.] Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, Kršćanska sadašnjost, Institut za povijest umjetnosti.
- BEHRINGER, Wolfgang 2004: *Witches and Witch-Hunts. A Global History*. (Themes in History) Cambridge: Polity.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja 1991: *Pjesme, priče, fantastika*. [Dalok, történetek, fantázia.] Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, Zavod za istraživanje folklor.
- 2003: On the Track of Kresnik and Benandante. In Mursic, Rajko–Weber, Irina (ed.): *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School 5*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 13–40.
- BOŽIČEVIĆ, Juraj 1910: Običaji u Šušnjevu selu i Čakovcu. [Šušnjevo falu és Čakovac szokásai.] *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 15, 243–254.
- BUČAR, Franjo 1918: Narodne pripovijetke. [Népi elbeszélések.] *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 23: 247–268.
- BUDIMIR, Milan 1966: Vampirizam u evropskoj književnosti. [Vámpirizmus az európai irodalomban.] *Analiz Filološkog fakulteta* 6, 269–273.
- BULAT, Petar 1933: *Kukavica*. [Kakukk.] (Etnološka biblioteka 19.) Zagreb: Etnografski Muzej.
- CHEVALIER, Jean–GHEERBRANT, Alain 1987: *Rječnik simbola: mitovi, snovi, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. [Szimbólumszótár: mítoszok, álmok, szokások, gesztusok, formák, alakok, színek, számok.] Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske. [Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres. Paris: Picard, 1969.]
- DAMJANOV, Jadranka 2008: *Bestijarij. Od predaje do umjetnosti i natrag*. [A bestiárium. Mondáktól a művészetig és vissza.] Zagreb: Sipar.
- DAVIS, Noah 2001: *Harry Potter Rides Broom Incorrectly*. Lásd <http://www.hollywood.com/news/detail/article/471205> (hozzáférés: 2015. 02. 23.).
- DOLEŃIĆ, Andrija 1952: Pretkršćanski ostaci i kršćanski elementi u međimurskim narodnim običajima i vjerovanjima u okviru hrvatskoga i inog folklor na kugli zemaljskoj. [A međimurjei népszokások és néphit kereszténység előtti maradványai és keresztény elemei a horvát folklór és más népek hagyományainak tükrében.– Kézirat.] Rukopisna zbirka Odbora za narodni život i običaje, Nova Zbirka 120b.
- ELIADE, Mircea 1974: *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton UP.
- GRABNER-HAIDER, Anton (ed.) 1997: *Praktični biblijski leksikon*. [Gyakorlati bibliai lexikon.] Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- GRIMM, Jacob 1969 [1835]: *Deutsche Mythologie*. II. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- GULLVEIG ALVER, Bente–SELBERG, Torunn 1987: Folk Medicine as Part of a Larger Concept Complex. *Arv* 43: 21–44.
- GURA, Aleksandar 2005: *Simbolika životinja u slovenskoj narodnoj tradiciji*. [Állatszimbolika a szláv néphagyományban.] Beograd: Brimo, Logos, Aleksandrija.

- HOOD, Bruce M. 2010: *Osjećaj za nadnaravno. Zašto vjerujemo u nevjerojatno*. Zagreb: NAR. [Supersense: Why We Believe in the Unbelievable. London: Constable & Robinson, 2009.]
- IVANIŠEVIĆ, Frano 1905: Poljica. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 10 (1), 88–95.
- KULMAR, Tarmo 1997: Conceptions of Soul in Old-Estonian Religion. *Folklore* (An Electronic Journal of Folklore) 4, <http://haldjas.folklore.ee/folklore/vol4/hing.htm> (hozzáférés: 2015. 02. 14.).
- LEACH, Maria (ed.) 1949: *Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*. 1. New York: Funk & Wagnalls.
- LECOUTEUX, Claude 2003: *Witches, Werewolves, and Fairies. Shapeshifters and Astral Doubles in the Middle Ages*. Rochester–Vermont: Inner Traditions. [Fées, Sorcières et Loup-garous au Moyen Age. Histoire du Double. Paris, Éditions Imago, 1992.]
- LOVRETIĆ, Josip 1990: *Otok*. Vinkovci: Kulturno informativni centar „Privlačica”.
- MACAN, Tomislav 2001: *Župski puti*. [A plébánia ösvényei.] Dubrovnik: Humanitarno društvo Župe dubrovačke Čibača.
- MAERČIK, Maria C. 2003: Ptica-duša v slavjanskoj narodnoj tradicii. [A madárlélek a szláv néphagyományban.] *Kodovi slovenskih kultura* 8, 33–42.
- MARCH, H. Collesy 1898: The Mythology of Wise Birds. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 27, 209–32.
- MARJANIĆ, Suzana 2004: Južnoslavenske folklorne koncepcije drugotvorenja duše i zoopsihonavigacije/zoometempsihoze. [A lélek megkettődésével, valamint a zoopszichonavigációval/zoometempszychózissal kapcsolatos délszláv népi képzetek.] *Kodovi slovenskih kultura* 9 (9), 208–248.
- 2006: Witches’ Zoopsychonavigations and the Astral Broom in the Worlds of Croatian Legends as (Possible) Aspects of Shamanistic Techniques of Ecstasy (and Trance). *Studia mythologica Slavica* 9, 169–202.
- 2011: The Mythic Cyborgs of Croatian Oral Legends and the Fantasy Genre. *Studia Mythologica Slavica* 14, 87–106.
- MENCEJ, Mirjam 1995: Duša umrlega kot žival pri starih Slovanih. [A halottak lelkének állatalakja a régi szlávok elképzeléseiben.] *Anthropos* 5–6, 198–212.
- 2006 *Coprnice su me nosile. Raziskava vaškega čarovništva v vhodni Sloveniji na prelomu tisočletja*. [Boszorkányok vittek tévútra. A falusi boszorkányság kutatása Kelet-Szlovéniában az ezredfordulón.] Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- MIŠIĆ, Anto 1998: O smrti i umiranju u ranokršćanskoj literaturi. [Halál és haldoklás a kora keresztény irodalomban.] In Nikić, Mijo (ed.): *Reinkarnacija i/ili uskrnuće*. [Reinkarnáció és/vagy feltámadás.] Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 91–109.
- NODILO, Natko 1981: *Stara vjera Srba i Hrvata*. [A szerbek és a horvátok régi hite.] Split: Logos. (*Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog*. [A szerbek és a horvátok vallása, főként dalok, elbeszélések és a köznyelv alapján.] RAD JAZU 1885–1890.)
- PIZZA, Giovanni 2006: Toads. In Golden, Richard M. (ed.): *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition* 4. Santa Barbara–Denver–Oxford: ABC–CLIO, 1123–1125.

- PLOTNIKOVA, A. A. 2001: Duša. [Lélek.] In Tolstoj, Svetlana M.–Radenković, Ljubinko (eds.): *Slovenska mitologija: enciklopedijski rečnik*. [Szláv mitológia: enciklopedikus szótár.] Beograd: Zepter Book World, 169–170.
- PÓCS, Éva 1999: *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Budapest: Central European UP.
- POPOV, Račko 2002: Zoomorfniyat kod v pogrebalnite predstavi na Bălgarite. [Zoomorf kód a bulgáriai temetkezési szokásokban.] In Divac, Zorica (ed.): *Običaji životnoga ciklusa*. [Az életciklussal kapcsolatos szokások.] Beograd: Etnografski institut SANU, 321–327.
- PRELLER, Ludwig 1854: *Griechische Mythologie*. Leipzig: Weidemann.
- SAX, Boria 2001: *The Mythical Zoo. An Encyclopedia of Animals in World Myth, Legend, & Literature*. Santa Barbara–Denver–Oxford: ABC–CLIO.
- SMIČIKLAS, Tadija 1896: Sv. Jakov kraj Bakra u Hrvatskoj. [Sv. Jakov, Bakar körzet, Horvátország.] *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 1, 207–211.
- ŠMITEK, Zmago 1998: The Kresnik: An Attempt at a Mythological Reconstruction. *Studia Mythologica Slavica* 1, 93–118.
- TATE, Peter 2009: *Flights of Fancy. Birds in Myth, Legend and Superstition*. London: Arrow Books.
- THOMAS, Louis-Vincent 1980: *Antropologija smrti*. I–II. Beograd: Prosveta. [Anthropologie de la mort. Paris: Payot, 1975.]
- TROŠELJ, Mirjana 2011: Mitske predaje i legende južnovelebitskog Podgorja. [Mitikus hagyományok és mondák Podgorjéból, a Déli Velebit vidékéről.] *Studia Mythologica Slavica* 14, 345–370.
- TUCZAY, Christa 2006: Flight of Witches. In Golden, Richard M. (ed.): *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition* 2. Santa Barbara–Denver–Oxford: ABC–CLIO. 379–382.
- VELECKAJA, Natalija Nikolaevna 1996: *Mnogobožacka simbolika slovenskih arhajskih rituala*. [Archaikus szláv rítusok politeisztikus szimbolikája.] Niš: Prosveta.
- VLČEVA, Desislava 2003: Ptice u bugarskim narodnim predstavama i verovanjima o svetu i čoveku. [Madarak a világról és az emberiségről szóló bolgár népi elképzelésekben és hiedelmekben.] *Kodovi slovenskih kultura* 8, 17–32.
- WAIDA, Manabu 1987: Birds. In Eliade, Mircea (ed.): *The Encyclopedia of Religion* 2. New York–London: Macmillan Publishing Company–Collier Macmillan Publishers, 224–227.
- ZEČEVIĆ, Slobodan 1982: *Kult mrtvih kod Srba*. [Halottkultusz Szerbiában.] Beograd: Vuk Karadžić – Etnografski muzej.

Lélekhit egy moldvai katolikus közösség vallásában

A lélekről alkotott népi elképzelések, vallásos dogmák, tudományos tételek közös problémája és jellemvonása, hogy a jelenség természetéből adódóan a lélekről való gondolkodás a tapasztalást meghaladó (metafizikai) síkon lehetséges. A jelenség megismerését, a kutatás módszereit tehát meghatározza és behatárolja az a tényező, hogy az úgynevezett lelki jelenségek (képzetek, gondolatok, érzelmek) csak a közvetlen tapasztalat számára adottak, okaik nem tehetők az emberi érzékek és érzékszervek által megtapasztalható tárgyakká.¹ Ezzel együtt és ennek ellenére a lélekkel kapcsolatos elgondolások leginkább képek és emberi megnyilvánulások (álom, légzés stb.) segítségével fejezhető ki.²

Az antropológiai meghatározások a lélekhit és a lélekképzetek megjelenését a *légzéssel*, az *álommal*, a *szív* (vagy egyéb szerv) működésével, az *élet–halál* dichotómia megtapasztalásával stb. hozzák összefüggésbe.³ A római katolikus dogmatika a lélekbe vetett hit kialakulását az emberre jellemző *szellemi* tevékenységgel magyarázza, ám a lélekre nem úgy tekint, mint fizikai eszközökkel kimutatható okra, hanem mint anyagtalan *tényezőre*, „amely a testet az öntudat hordozására képesíti”.⁴ Úgy tűnik, a vallásetnológusok és a teológusok egyetértenek abban, hogy a lélek az emberi létezés princípiuma, „belső elve”, ám míg előbbieket úgy találják, hogy a lélek az anyagtól (testtől) független, annál magasabb rendű (élet)elv, erő, valóság stb.,⁵ addig a katolikus dogmatika következetesen tagadja a testtől független, önálló entitással bíró lélek létezését.⁶ Az egyház tanítása szerint ugyanis az ember Isten képmására teremtett *test* és *lélek* egységből álló *személy*.⁷ A testtől független, a testet ideiglenesen, majd végérvényesen elhagyni képes lélekbe vetett hit problematikája az emberben lakó lelkek számának kérdéséhez vezet,⁸ aminek értelmezésével sokan próbálkoztak.⁹

A lélekre vonatkozó egyházi tanítások és vallásetnológiai nézetek abban is összhangot mutatnak, hogy a lélek – akár önálló, tisztán szellemi létező, akár a test belső rendezője – olyan médium, melynek segítségével az ember kapcsolatot létesíthet a természetfeletti, a szellemvilággal.¹⁰ A lélek tehát a szellemi léte-

zők és az anyagi valóság közötti kapocs. Az már az egyház sajátos álláspontja, hogy a test halálát követően a lélek továbbra is úgy „létezik”, mint a test rendező és életető elve, ám ezt a szerepét egy új/másik létezési rendben, a túlvilágon tölti be.¹¹ A dogmatikusok szerint ugyanis „Krisztus halálával megkezdődött az anyagvilág megdicsőülése, s így a feltámadás erői azonnal jelentkezhetnek a halál után, még ha a teljes feltámadást a világ végére is tesszük”. Gál Ferenc ehhez azt is hozzáfűzi, hogy a túlvilágról való gondolkodásban a földi idő kategóriái nem vihetők át, „s így a misztérium világába nem tekinthetünk be”.¹² Talán éppen ez – tudniillik a feltámadás hite – az oka annak, hogy az egyháznak nincs testtől független lélekkonceptiója,¹³ valamint annak, hogy a legújabb *Missale Romanum* (1962) temetési miséiben nem találkozunk a lélek fogalmával.¹⁵ Mindeme doktrínákat azért tartottam fontosnak mégis felidézni, mert ezek az alábbiakban közelebbről vizsgált közösség lélekről alkotott elképzeléseit markánsan meghatározzák.

Tanulmányomban egy moldvai római katolikus vallású közösség, Magyarfalu lakosságának lélekről alkotott nézeteit mutatom be és elemzem a rendelkezésemre álló adatok fényében.¹⁶ Magyarfaluban bonyolult és sokrétű elképzelések léteznek a lélekről, a képzetek mibenlétét pedig nagyban meghatározza a katolikus egyház lélekről szóló tanítása, ezzel együtt homogén, egységes lélekhitről, ahogy a teológiai tanok esetében sem, a közösség elképzelései kapcsán sem beszélhetünk. Az *egyházi doktrínákon* alapuló helyi képzeteket tovább színezik a *népi biblikus elképzelések*ben hagyományozódó, és az *egyéni tapasztalatok* révén szerzett ismeretek. A lélekre vonatkozó információim az irányított beszélgetésekben elhangzottakból, a mindennapok élethelyzeteire, történéseire való reflexiók megfigyeléséből származnak, de igen sok tanulással járt a nyelvben rögzült, lélekre utaló szófordulatok számbavétele is. Az egyéni világképekből és a különböző szituációk megfigyelése révén nyert adatok alapján az alábbiakban olvasható lélekképzetek ilyen formában egyetlen személy lélekhitével sem nevezhetők azonosnak, ám azt mindenképpen figyelembe kell venni, hogy az egyéni elképzelések e helyi hagyomány keretei között formálódnak.

Magyarfaluban a vallásra, a hitre, így a lélekre vonatkozó elképzelések rendszerszerű kifejtése, egyáltalán a megfogalmazása nem jellemző, sem a kutatóval folytatott beszélgetések alkalmával, sem pedig a mindennapi kommunikációs interakciókban. A beszélgetések során sokan elmondták, hogy a lélekre vonatkozó tudás letéteményese az egyház és annak helyi képviselője, következésképp a kutató jobban jár, ha az ilyen tárgyú beszélgetéseket a pappal bonyolítja le. Gyakran talákoztam azzal a nézettel is, miszerint a lélek és a róla való *gondolkodás*, különösen is a róla való *beszéd* egymástól különböző dolgok. A lélek, bár az ember legbelsőbb világához tartozik, megfoghatatlan, „határtalan”. Éppen ezért jelentős a lélekről való gondolkodás spirituális szintje, ahol a megérezés, az intuíció, az érzelem és a szimbólumok, valamint a szimbolikus gondolkodás kulcsszerepet kap. A természetfelettiről való gondolkodásban és a természetfeletttel való kommunikációban a külvilágot *megismerő* és a belső világot *átélő* ember együttesen vesz rész, és ez a jellemvonás a földműveléssel foglalkozó, a természettel együtt élő magyarfalusi közösség vallásosságában igen meghatározó volt.

Annak ellenére, hogy a helyi hit és az azt formáló egyházi tanítások szerint a lélek a létezés szubsztanciája, tehát feltétele, s mint ilyen, az ember leglényegesebb alkotóeleme, a lélekről való beszélgetés többnyire csak a *születés* és a *halál*, továbbá a halál utáni képzetek kapcsán kerül előtérbe. Igen keveset sikerült megtudni arról, hogy vajon a születéstől a halálig tartó időintervallumban, azaz a mindennapi életben milyen szerepet tölt be a lélek, milyen megnyilvánulásai vannak, miben nyilvánul meg az ember „lélektudata”, azaz hol érhető tetten a lélek a mindennapokban. Nem zárható ki, hogy ennek egyik oka az, hogy az egyház tanításának hatására a helyiek nem tesznek különbséget test és lélek között, a kettő egységet alkot, az ember minden egyes megnyilvánulásában a kettő együtt vesz részt.

A vizsgálat tárgyát az emberben lakozó lélekről alkotott képzetekre szűkíttem, lévén hogy a közösség hitében éles és világos különbség figyelhető meg a(z emberi) lélek és a szellem(i lény) között: a lélek szorosan kapcsolódik az emberhez, az emberi testhez, míg a szellemet önálló lényként (Isten, angyal, ördög) képzelik el, amely emberi alakot nem ölt. A *szellem* fogalma egyébként ismeretlen a helyi nyelvjárásban, kifejezéséhez általában a román *duh* ('szellem', 'lélek') vagy *spirit* ('szellem', 'kísértet') fogalmakat veszik igénybe. Amennyiben a szellem megnevezéséhez a lélek fogalmát használják (például ha ördögről, kísértetről vagy visszajáró halottakról beszélnek), azt is világossá teszik, hogy ez a lélek nem olyan értelemben lélek, mint az ember lelke.

A lélekről való gondolkodást, a lélekről alkotott elképzeléseket erőteljesen meghatározza a lélek „halhatatlansága”, vagy más szavakkal a lélek túlvilági meghatározottsága, amely, ahogyan a következőkben látni fogjuk, a lelket egyedülálló morális szereppel és funkcióval ruházza fel. A megélt, mindennapi vallásosságban mindez azt jelenti, hogy az *emberi élet* és az emberi életet követő, azt kiteljesítő, célba vezető *halál utáni élet* szempontjából a lélek jelentősége, szerepe nem abban van, hogy segítségével lehetséges a légzés, a gondolkodás, az érzelmi megnyilvánulások stb., hanem abban, hogy az ember e világi életének minősége és halál utáni sorsa a lélekre „rakódó” erkölcsi jó és rossz függvényében alakul, illetve dől el. Lényeges tehát, hogy a léleknek már ebben a világban is túlvilági „identitása” van. Az embert *éltető* lélek, a halált *túlélő*, a túlvilágra *távozó* lélek és a *visszajáró* halott – a helyi elképzelések szerint – ugyanaz a lélek, ugyanannak a léleknek a különféle megnyilvánulása, bár fogalmi megnevezése nem következetes. Az elhunyt embert például hol halottnak, hol pedig léleknek nevezik. A kettős fogalmi megnevezés mögött az a nézet rejlik, hogy a lélek az azt teremtő Istenhez, a halott az emlékező emberhez kapcsolódik. Az ember kettős irányultsága (Isten és a másik ember) a halált követően is megmarad. Az ember az élő számára/szempontjából lehet halott, Isten és a túlvilág számára/szempontjából azonban „élő”. A természetfeletti túlvilágra egyedül a természetfeletti (eredetű és természetű) létező, azaz a lélek juthat el. A kettősség megjelenik abban az elképzelésben is, miszerint a test/anyag mintájára a lélek is a maga világába költözik, előbbi az anyagba, utóbbi a szellem világába, azaz a túlvilágra.

Születtünk, hogy vettünk keresztséget, de ez nem végső. A másvilág e vešnic [örök], s ott csak a *leked* van! A földnek való, megy a földnek.¹⁷

Ebben a kontextusban fontos kérdés a *feltámadás* hite, amire a későbbiekben röviden visszatérek.

A lélekképzetek háttere: a jó és a rossz erők harca

Nem nevezhető a helyi (kollektív) világképben általánosan ismert elképzelésnek, de sokak, legfőképpen a közép- és idős korosztály körében ismert az a mitologikus elbeszélés, amely az Isten és az ördög közötti harcról, pontosabban a jó és a rossz eredetéről és okáról szól. Az ősi időkben zajló eseményeket ábrázoló elbeszélésben ugyan nem a lélek eredetének kérdésén van a hangsúly, mégis lényeges szerepet kap az Isten és az ördög közötti különbség megrajzolásában. A dualisztikus motívumokkal indító elbeszélés szerint „kezdetben” Isten és az ördög „testvérek”, azaz egyenrangú, azonos erővel rendelkező szellemi lények voltak, ám az ember teremtése során fény derül Isten primátusára, lévén hogy az általa megalkotott emberpár „életre keltését”, lélekkel való ellátását az ördög nem volt képes elvégezni.

Hát, az Isten úgy teremtette a világot, hogy semmiből. Teremtette úgy, hogy csinált két embert, egy asszonyt, s egy embert [férfit]. Sárból. Ők ketten az ördöggel testvérek vótak, az Isten az ördöggel. S hogy elválják az Isten az ördögtől, akkor azt mondta az ördögnek: – No, azt mondja, én csináltam egy embert s egy asszonyt, magad [te], azt mondja, fűjj bé, *adj lelket* nekik. Azt mondja: – Hát hogy adjak én lelket nekik? – Hát adj – azt mondja –, ha ura vagy [ha képes vagy rá] – azt mondja –, adj lelket! S azt mondja: – Én nem tudok. – No, ha nem tudsz, ne, én tudok – azt mondja. S elment s befűjt a szájukba. S mikor befűjt a szájukba, akkor emberekké váltak. Az ember, s az asszonya: Ádám s Évával. [...] S az ördög immá’ ördög. Csak ott tud *nyerni lelket*, ha az ember erőst [nagyon] elkárhozik. Az ördög többet nem tudott nyerni *lelket*, csak azt tudja elnyerni, ha felakasztódik egy ember, vagy megüt [meggyilkol] egy ember mást, akkor azokat a *lelkeket* ő el tudja nyerni. Mert azokat ő döfdösi a villával, hogy menjenek, hogy nyerjék el a *lelkeiket*. De egyébképen nem lehet.¹⁸

A történetben tükröződő, a jó és a rossz erők eredetét és működését megjelenítő képzetek rendkívül meghatározó szerepet kapnak a helyiek mentalitásában és lélekhitében, függetlenül attól, hogy erről vagy ehhez hasonló elbeszélésekről van-e tudomásuk. Igen tanulságos azonban, hogy vannak emberek, akiknek a vallásos tudatában az ószövetségi motívumok nem tűnnek fel, még népi biblikus vagy apokrif elbeszélések formájában sem, akik körében a világ és a keresztény vallás Jézus Krisztus születésével vette kezdetét. Ennek a jelenségnek többé-kevésbé

megmagyarázható történeti, egyháztörténeti okai és előzményei vannak, amelyek bemutatására itt nem térek ki. Az újszövetségi motívumokból felépülő világkép szerint a rossz, azaz az ördög a Jézust eláruló Júdásból „keletkezett”.

Hogyan lett az ördög?

Hát hogyan? Ahogy mondja az írás, hogy Júdás apostol volt, s ő szent volt. S elment s felakasztódott. S *odaadta a lelkét* a rossznak. Az a *lélek* a devenit deavol [sátánná változott].¹⁹

Míg az ördög a teremteni nem képes lélek megnyerése miatt áll harcban az emberrel és az Istennel, a helyi elképzelések szerint a tisztán szellemi lények, az angyalok azért „irigyek” az emberre, mert annak nemcsak lelke, hanem teste is van. A jó és rossz szellemek közötti harcban az ember maga is részt vesz, a hit szerint, szabad akarata révén képes választani a jó és a rossz, Isten és ördög között.

El akarja venni a lelkét?

Há [igen], *elveszi* egyhamar, ha rossz!

Miért akarja a lelket az ördög?

Ő *elveszi*, met ő nem tud csinálni! Met azt az Isten csinálja!²⁰

És mit akar a rossz az embertől?

A *lelkét elnyerje*, elvegye s kénozza! Isten is megkénoz, de még megjertál [megbocsát], ki kell szuferild a lelkedet, a vétkeidet [szenedni kell a vétkek miatt]. De ő még megjertál, de a rossz nem soha, csak kénoz.²¹

Ha te az Istennel vagy, akkor ő azt nem szereti. Ő próbál, azt keresi, hogy *elnyerje a lelkedet* – mert az ördög mindent meg tudott csinálni, csak *lelket nem tudott adni, lelket csak az Isten tud adni*. S ő erőst invidálja [irigyli] az Istent, hogy miért tud csinálni magának annyi sok lelket, s ő nem tud. Még az angyalok is haragszanak ránk, mert azt mondják, hogy van testünk is, lelkünk is. Nekik nem tud lenni testük.²²

Minden vallási és morális törvény megsértéséért a lélek viseli a felelősséget és a büntetést, a földi életben és a túlvilágon egyaránt. A rossz csábításának engedő ember testi, fizikai fájdalmakat szenved, amelyeket a helyi elképzelések szerint valójában a lélek él át. A lélek *elnyerése* tehát nemcsak a lélek/ember kárhozatra juttatását jelenti, az értelmezések szerint a betegségek, családi békétlenségek, sikertelenségek mind-mind a lélek ördögnek való engedelmességéből fakadnak. Itt mutatkozik meg igazán a lélek, a test vágyait, a személy cselekedeteit irányító és meghatározó szerepe. Honnan ered a lélek, hol „lakik” a lélek, és mi a szerepe az ember életében, és mi történik a lélekkel a test halálát követően?

A teremtés: a test és a lélek egyesülése

A rendelkezésre álló adatok tükrében úgy tűnik, Magyarfaluban a lélek létezésébe vetett hit olyan vallási dogma, amit a többség hittel vall, de nem kevés azok száma sem, akik tagadják az önmagában álló, testtől független vagy akár a testben lakozó, azt eltető lélek létezését. Utóbbi elképzelések szerint a halált követően az emberi létezés végérvényesen megszűnik, ami azonban nem feltétlenül jár együtt a feltámadás tagadásával.

A helyi elképzelések szerint az embernek *egy lelke* van,²³ amit – az egyház tanításaival összhangban – a hit szerint Isten teremt,²⁴ és aminek a működését alapvetően *biológiai* és *morális* szükségletek (például *légzés* és *lelküismeret*) ellátásában határozzák meg – erről az alábbiakban részletesebben is szó lesz. Az egyházi dogmatika álláspontjával ellentétesen, miszerint „nincs semmi támpontunk annak megállapítására, hogy [a lélek] mikor jelenik meg a testben”,²⁵ egyes helyi nézetek szerint a lélek a fogantatás pillanatában, míg mások szerint a magzat három hónapos korában jelenik meg a testben,²⁶ ám (vallási és társadalmi értelemben) teljes értékűvé, azaz pogányból²⁷ üdvösségre jelöltté a keresztséget követően válik.²⁸ A lélek „tartózkodási helyét” leggyakrabban a *vérben*, a *szívben*, az *agyban*, a *légzésben* vagy az emberi *test egészében* jelölik meg,²⁹ ami az ember egységének, a test és a lélek összefonódottságának a hitét is tükrözi.

Hát, mámám [édesanyám] – az Isten nyugítsa meg! –, amikor halt meg a komasszonya, mert adtak volt neki valamit, [ti. mérgezett] ételt, hogy meghalt, azt mondja mámám, hogy az az asszony addig mondta, hogy a lelke elindult a lábától fel, fel a térdén, s amikor felért a nyakáig, akkor azt mondta, hogy no, immá’ kész. S akkor meg is halt.³⁰

Mások úgy vélik: a lélek *szellem*, amit a levegőhöz, párához, ködhez hasonlóan képzelnek el, ám lényeges, hogy ez a képzet a testet elhagyó lélek kapcsán, tehát a halálról szóló elbeszélésekben fordul elő.

Amikor az ember utoljára nyel, aztán hal meg, akkor kijő egy ábur [pára], s az az ábur, az a lélek.

Kend látott vaj egyszer ilyet?

Én, mikor B. meghalt, akkor mondom neki: B.! El akarsz hagyni? S azt mondja: Há... [Igen]. Húzott [ti. levegőt szívott] háromszor, s akkor, amikor egy nagyot nyelt, akkor én odabújtam közel, mert a gyertyát gyújtottam, s akkor éreztem, hogy az vert [ti. lüktetett], mint egy ábur [pára], az a lélek. S akkor elment, s az ember maradt fārā suflet [lélek nélkül].³¹

A lélek létezését egyesek az agy működésével magyarázzák, úgy vélik, az ember halálát a kisagy „leállása”, nem pedig a lélek távozása okozza.³² Ismert más, fiziológiai természetű értelmezés is, miszerint a lélek nem más, mint az élet „érzése”,

a létezés érzékelése, vagyis az emberi szervezetet, a testet működtető elv, ami azonban önmagában, azaz a testtől függetlenül nem létezik.

A lélek természetére, működésére vonatkozó tapasztalatok, ismeretek a nyelvi fordulatokban és az imák, fohászok végén elhangzó felajánlásokban is megjelennek. Ezek a rövid szentenciák a lelket a légzéssel és a szív működésével hozzák összefüggésbe.³³ Vannak olyan rögzült nyelvi szófordulatok, ahol a lélek a személy karakterét, tulajdonságait, személyiségjegyeit jeleníti meg:

Annyit futottam, hogy majt' *kileheltem a lelkem.*

Annyit búsultam, hogy *megfeketedett a lelkem.*

Nem *bírja* mán *a lelkem* ezt a sok szenvedést.

Olyan beteg voltam, hogy azt gondoltam, még egy *szuszogás, s oda a lelkem.*

Olyan *tiszta lélek!*

Lelke sincs, olyan bűnös!

Gyenge lélek.

Miféle lélek lesz az, nem tudom!

Hogy mindezen ismeretek és képzetek hogyan nyilvánulnak meg a mindennapokban, arra azért nehéz válaszolni, mert a lélek(hit) a teljes emberi életvilágot át-szövi. Tapasztalataim szerint Magyarfaluban a lélek pontosan olyan fontos és meghatározó tényező, adottság stb., mint a test, ám az, hogy léte mikor és miként nyilvánul meg, meglehetősen változó, a lélekhez való viszonyulás pedig nem feltétlenül és nem minden esetben tudatos. Az alábbiakban néhány példát mutatok be a hétköznapi életben tapasztalható, léleknek tulajdonított megnyilvánulásokról. Az adatok értelmezését nehezítette az a körülmény, hogy nem áll rendelkezésre olyan néprajzi szakirodalom, amely ezt a konkrét kérdést vizsgálná. Még a legújabb időkben keletkezett tanulmányok többsége is szigorúan a halottas és temetkezési *szokásokra*, azok (néprajzi) leírására szorítkozik,³⁴ a lélekhitről, lélekképzetelekről nem, vagy csak ott esik szó, ahol a lélek „konkrét” szerepet tölt be (például a lélek „kikísérése” a test halálát követően). Elemzésem tehát kísérleti jellegű, megállapításaimat csak az általam vizsgált magyarfalusiak vallásosságára nézve tartom relevánsnak.

A lélek megnyilvánulásainak bemutatását megelőzően utalnunk kell még egy fontos tényezőre. A lélekhit szempontjából ugyanis lényeges a katolikus beavatás, azaz a keresztség szentségének felvétele,³⁵ amely egyrészt az egyházhoz való tartozás feltétele, másrészt – a hit szerint – a szertartás révén az újszülött (lelke) „megtisztul” az (ős)bűntől, a tisztátalanságtól.³⁶ Magyarfaluban ma is úgy tartják, hogy a keresztség a túlvilági *üdvözülés feltétele*.³⁷ A keresztség hit fontos eleme, hogy a keresztségben részesült, az Isten és a keresztnévben kapott védőszent³⁸ védelme alá helyezett, a vallás törvényei szerint élő ember (lelke) felett a *Sátánnak* nincsen (végérvényes, legyőzhetetlen) hatalma.³⁹

Bűnösnek születik, azzal a bűnnel, amelyiket Ádám s Éva csináltak. Mert testből vagyunk mind, abból a vérből, amelyikben született, akkor avval született. De amikor megkeresztelik, akkor ez elengedődik. Az többé nincs.⁴⁰

Ádám s Évától való, nem hallgatták meg az Istent. De amikor megkeresztelik, akkor szalad el [megszabadul] attól a vétektől. De aztán, amikor megnő nagyobb, akkor vétkezik.⁴¹

Az élet: a lélek megnyilvánulásai

I. „Odalapul” Istenhez

Az imában megfogalmazott kérések meghallgatásának feltétele a lélek „tisztasága”, bűntől mentes állapota. A helyi elgondolások szerint az az ember, aki „bűnösnek ismeri magát”, tudniillik tudja magáról, hogy vétkezett, és bűnét nem tette jóvá, nem számíthat arra, hogy Isten teljesíti hozzá intézett kéréseit. A kérések meghallgatásának feltétele az egyéni lelkiismeret-vizsgálat révén vagy a gyónás útján elvégzett bűnbánat, ahol a lélek visszanyeri *tisztaságát*. Sokan úgy vélik, a lélek tisztasága magához az imamondáshoz is szükséges, lévén hogy a bűnös ember nem is érez készletét magában az imádkozásra. A lélek tehát az a médium, ahol az Istennel való (kétirányú) kommunikáció megvalósul.

A legnagyobb imádság, s amelyik be van véve az Istentől: sfánta liturghie [mise]! Az a legnagyobb. S a legdrágább! Az Istentől be van véve. De ott is kell *tiszta* legyen a *lelked!* S akkor odalapul az imádság az Istenhez, ha nem, nem lapul. Ha nem, még rosszabbul jössz el [ti. a miséről], mint ahogy odamentél. Ha úgy akarsz, hogy misét hallgass, akkor kell *tiszta* legyen a *lelked*.⁴²

A lélek az a közeg, ahol az isteni megpróbáltatások és az ördögi kísértések, azaz a természetfeletti lények által előidézett „történekek” végbemennek. Ezt fejezi ki azon szólások és fohások sora, ahol az ember azt a kívánságát fogalmazza meg, hogy az e lényektől érkező megpróbáltatások, próbatételek, (meg)kísértések ne a lélekre, hanem a testre irányuljanak. Az elképzelések szerint az emberre leselkedő veszélyek közül azok a legsúlyosabbak, amelyek a lélekkel kapcsolatosak:

Én, hogy mondjam? Vagyok egy *lélek* a föld színén, s én azt mondom, hogy az Isten engem enser [mindig] segít. Máskor még rontok én is, ki tudja, mit csinállok, s akkor az Isten még ver meg! Vagy igen lebetegszem.⁴³

Immá a *lelkem ne hagyjon el*, a szenvedés ott eltelik ő valahogy.⁴⁴

Ő [ti. egyik helyi lakos] *olyanféle lélekből* van tudod-e, olyan gyengék. Erősnek erős, mekkora nagy ember, de a vérükből nem olyanok, tudod-e. *Lélekből nem erősek*.⁴⁵

Ezt, kell vigyem, mert ez test, s ez kell fájjon, csak *a lelkeket hagyja el* [ti. ne kísért-sen]⁴⁶

Enser azt mondom Istennek, hogy a *lelkeket ne hagyja el*. Hogy nekem legyen erőm átmenni mindenben, mi meg kell történjen.⁴⁷

Az isteni próbatétel átélése, az ördögi kísértés leküzdése, azaz a lélek megmenekülése és megerősödése természetfeletti csodához hasonló eseménynek minősül. A kegyhelyeket felkereső zarándokok körében általános az a nézet, hogy nem a testi gyógyulás, hanem a lelki megerősödés céljából látogatnak el a közeli vagy az egészen távoli zarándokhelyekre.

Milyen volt Szejukába [Szőkefalván]?

Hát ha nem is látsz semmit, akkor a hitedben megerősödsz! Eljössz *más lélekkel*. Meggazdagodsz. Sokan azért mennek la pelerinaj [zarándokhelyre] să se vindece trupește [...] nu s-a vindecat dar in sufletul lui a rămas ceva [hogy fizikailag meggyógyuljon (...) nem gyógyult meg, de a lelkében történt valami]. És más ember.⁴⁸

2. „Adni” a léleknek

Ahhoz, hogy a lélek alkalmas közege legyen az ember és Isten közötti kommunikációnak, illetve hogy védelmet élvezzen a rossz kísértései ellen, szükség van arra, hogy a testhez hasonlóan a lelket is „gondozzák”, „táplálják”. A lélek gondozása szűkebb értelemben a következetes és rendszeres imádkozás és az ünnepnapon misehallgatás, tágabb értelemben a vallási normák betartása révén történik. A lélek léte az oka annak, hogy – a helyiek szerint – az embernek vallásos életet kell élnie.

*A lelkeért megyek a misére, nem a világ szájáért!*⁴⁹

Onnan [ti. a templomból] születünk, oda megyünk, oda születtünk, oda vittek, mikor halunk, oda visznek, s aztán utolján, amit csináltunk, az lesz. Úgy kéne, mennyit adunk a testünknek, annyit *adjunk a lelkünknek* is, de mi mind csak kicsit *adunk a lelkünknek*, mert nem lehet, hogy felét s felét adj, de mind csak es! Az Istent nem felejtjük!⁵⁰

Nu te obligă nici biserica [az egyház nem kötelez arra], hogy menj el, de vasárnap igen, egy misét ki kell hallgatni. Ha csinál a pap három misét, akkor bár egyre el kell menni! Mert látod-e, ha egyszer *van lelkünk*, akkor meg kell hallgassuk a papokat!⁵¹

Régebben vopszilódtak [festették a hajukat] *az asszonyok?*

Nem! Nem! Gondolják, hogy úgy szebbek! Úgy akar, hogy minél szebb legyen, de a *lélekkel*, ő tudja, hogy *a lélekkel törődnek-e*. Az ember inkább ott kellene nézze, hogy *ügyelje meg a lelkét*. A test ott üljön, ha fáj is, ha történik vele valami, ott üljön, az Isten látja, s meghozza.⁵²

A lélek „táplálása” voltaképpen a vallási törvények és az egyházi parancsolatok betartását jelenti, amiről az embernek a halált követő személyes ítéleten számot kell adnia.

S azt mondja [ti. a pap]: sok [itt: nagy vétek], hogy ne gyere a misére! Hát mondom, nem ártok senkinek! Hát nekem most sincs, amit mondjak [ti. a gyónáskor]. Én nem megyek faluba, nem beszélek, nem lopok, nem ártok senkinek. Nem élek senkivel, mondom, mit mondjak? Űzöm a dolgomat! S akkor ő aztán úgy elhallgatott! Mondom neki, hogy csitilni csitilom [olvasni olvasom] itthon Sfânta Faustinát [ti. az imáját]! S akkor ő: Mergi cu Isus! [Menj Jézussal!] Úgy megörvendte, amikor meghallotta! Mondom: Eu nu viu la biserică, dar eu citesc acasă! [Nem megyek a misére, de otthon olvasok!] S akkor hamarabb kígyó szemekkel vigyázkodott [figyelt], nem mondott semmit, de aztán olyan evlavios [szerény] volt, azt mondja: Mergi cu Isus! Menj Jézussal, azt mondja. Mondom, én magamért imádkozom! Nem kell magad *számot adj a lelkemről!*⁵³

Jaj, az erőst nagy vétek. Amikor azt mondják, hogy „az Isten engedje meg így vagy úgy”, az erőst nem jó! Nekem nincs a nyelvemen. Én nem átkoztam soha senkit, s nem is átkozom. Azt mondják, hogy ha átkozódom, s az, akit megátkozol, igaz [ti. ártatlan], akkor a te *lelked felel*.

3. Lelkes ember

Arra a kérdésre, hogy milyen, milyennek kell lennie a (jó) vallásos embernek, általában a következő válasz fogalmazódik meg:

Imádkozz, menj a misére, légy egy jó ember, jó *lelkes ember* az egész világgal [...], *ne rakd a lelkedet*.

A *jó lelkes ember* az, aki jót cselekszik embertársaival, éspedig minden, a környezetében élő emberrel. Jót tenni – Magyarfaluban – azt is jelenti: nem viszonzni a rosszat. Nemcsak azért, mert a rossz viszonzásával „vétek rakódik a lélekre”, hanem azért is, mert az emberi tettek megítélése, majd jutalmazása és/vagy büntetése Istennek fenntartott vagy tulajdonított jog, aki a hit szerint – ellentétben a részrehajló emberrel – igazságos.

4. Lelketlen ember

Az igazságtalan, kegyetlen tetteket véghezvivő embert sok esetben *lelketlennek* mondják, ami az adott kontextustól függően különféle jelentéstartalmakkal bír-

hat. Az esetek többségében annak a valaminek a hiányát fejezi ki, amitől az ember embernek tekinthető. Az élő emberre vonatkoztatott *lelketlen* jelző kissé sarkítva azt az ítéletet hordja magában, hogy az igazságtalanul cselekvő ember erkölcsi értelemben „halott”.

Ma megtalálkoztam a padurarral [erdésszel], mondtam neki, hogy köszönöm, hogy ígérted a fát, nem volt, aki hazahozza! Elment [a menyé], megrakta a szerkeret, és elvitte a fiának! S nekem nem hozott! Akkor mit mondj? Akkor még *annak van lelke? Van szíve?*⁵⁴

5. Lélekkal mond, felveszi a lelkére

Mínthogy a helyiek az eskütételhez ambivalensen viszonyulnak (egyesek szerint az esküdözés egyenesen halálos véték), sokan a lélekre hivatkozva próbálnak hitelt szerezni mondandójuknak. Aki a „lelkével”/„lelkéből” beszél, aki az elmondottakat „felveszi a lelkére”, az nemcsak azt üzeni, hogy őszinte, hanem azt is, hogy felelősséget vállal azért, amit mond.

Én a paphoz es hiszek, de nem úgy, mind az Istenhez. Ez így van. Ezt én *megmondom a lelkemvel*. Szeretem őt es [a papot], me nincs bajom, me szolgál ő es, mind epe én es. De ő tudja az övét, én tudom az enyémet. Én kell féljek az Istentől, nem a paptól. Ő csak eltemet. De egyebet nem csinál a pap.

S én tudom, hogy B. B., az tudott ursitát [sorsot jósold], nálunk C. K. csinált olyat. Mámám nem tudott semmit, megmondom igazán, *felveszem a lelkemre*, hogy mámám nem tudott semmi!⁵⁵

6. Kiteszi a lelkét

A másik emberrel való törődés, a másik ember élete iránti érdeklődés olyan képesség, amely szorosan kapcsolódik a lélek működéséhez. Ezek a tevékenységek – keresztény kontextusban – voltaképpen az erények gyakorlását jelentik, amelyek a vallásos viselkedés elvárt normái, elmulasztásuk vétéknek minősül. Aki valamiért „kiteszi a lelkét”, az a végsőig akar vagy nem akar valamit, olyan végletesség ez, amely teljes közömbösséget vagy teljes odaadást eredményez. Érdekes, hogy ez a magatartás, tudniillik „kitenni a lelket” valamiért, az adatok alapján általában kudarcra végződik, mintha végső soron negatív cselekedet volna. Az emberi igyekezet és akarat szélsőséges megnyilvánulása, ami nem éri el a célját.

*Nem tette ki a lelkét a gyermekeikért [a férje]. Nem tudta még, hány klászások is [hányadik osztályba járnak] a gyermekek, soha nem vette fel ölbe, hogy megszeretesse! Semmit nem tudott, hogy van-e amibe írni, van-e, amit enni! Nem! Semmit! Hat gyermeket felnevelnem.*⁵⁶

*Kiteszem a lelkemet értik, s mind csak es nem [még sem] vagyok jó. Ezeknek semmi nem jó. Nem gondolják meg, hogy eccer meghalok, megölöm magamat a sok dologgal. Ők csak azt busulják, hogy egyenek jól, iganak jól. Hadd el, me a bolond dogozik.*⁵⁷

7. Kiadja a lelkét

A lélekben rejtőznek az ember legszemélyesebb „ügyei”, amelyek sok esetben nem esnek az emberi reflexió alá, és amelyek közlésére ritkán és csak bizalmas keretek között kerül sor. A lélek sérülékeny, támadható, a benne „rejlő” dolgok „kiadása” következményekkel jár, a felfedett dolgokkal való visszaélés lehetősége gátolja a közlést. A lélek dolgainak (érzés, bánat, öröm, gondolat, félelem, bűn, harag, sértődés stb.) mások előtti felfedése és a bűnök gyónás keretében való megvallása hasonló dolog, azzal a lényeges különbséggel, hogy a helyiek hittel és bizalommal viszonyulnak a papjuk gyónási kötelezettséggel kapcsolatos titoktartó esküjéhez. Ezért van az, hogy a vétkek meggyónása mellett a lelki problémákat és ügyeket is a plébánossal osztják meg, nem feltétlenül gyónás keretében, ha pedig meginog a bizalom a pap iránt, idegen katolikus papokhoz fordulnak. Mindez nem jelenti azt, hogy a helyiek bizalmatlanul viszonyulnak egymáshoz, mindez – ahogyan az alábbi idézetben is jól kifejezésre jut – annyit jelent, hogy „lelki dolgokban” (is) számolnak azzal, hogy a mással megosztott belső ügy többé már nem személyes ügy.

Én nem megyek senkinek, hogy a *lelkét kivegyem!* Nem megyek senkihez! Ide, ha még jön valaki, akkor én még beszélgetek, de ha nem, nem [...]. Hívnak sokan, hogy menjek egyikhez, másikhoz, de én nem, egy ideje nem megyek. Ha vaj egyszer *ki is adtam a lelkem*, vagy beszélgettem valakivel, akkor én azt mondtam, hogy én beteg vagyok, annyit mondtam, tíz minunt [perc], annyi volt az én életem.⁵⁸

Hallod-e, magad kell tudd, hogy ha egyszer valakinek elmondtál valamit, azt attól fogva nem csak magad tudod. Lehet legyen mámad, lehet legyen akárki. Amit kiöntöttél, az elfolyt!⁵⁹

Mindazonáltal az emberi lélek igazi ismerője Isten, aki elől az ember nem rejtőzhet el, és aki – a helyiek hite szerint – azt is látja, amit az ember elrejt a másik ember előtt. Mindezek nem feltétlenül metafizikai vagy spirituális dolgok. Személyes tapasztalaton alapuló elgondolások az igazságról, az igazságosságról, arról tudniillik, hogy az emberi cselekedeteknek következményük van, éspedig olyan, amit nem az emberi, hanem egy majdani isteni mérce szerint határoznak meg.

Ő nem gondolja, hogy az *Isten tudja a lelkemet*, lehet, még pirított málé sem volt, hogy megegyem. Mi jó volt, odaadtam nekik, hogy nőjenek meg!⁶⁰

Az igazságos isteni ítéletbe vetett hitet fejezi ki az a mondás is, hogy „nem teszem én a lelkemet az ő lelkével”. Ebben a „világ szája”, azaz a közösség megítélése szerint helyes vallásos életet élő ember, valamint a vallását a maga módján megélő, ám Isten előtt magát „tisztának” tartó ember közötti ellentét fejeződik ki.

8. Lelkén hordozza

Az elmulasztott dolgokat az ember a lelkén „hordozza”, ami más szavakkal azt jelenti, hogy mulasztásai miatt az embert gyötri a lelkiismerete. A mulasztásoknak olyankor van jelentőségük vagy tényleges következményük, amikor – emberi számítások szerint – a hiba helyrehozhatatlan, például azért, mert a másik fél már nincs az élők sorában. Nemcsak a mulasztásokat, bánkódásokat, hanem a kíváncsiságot, a haragot stb. is a lelkén „hordja” az ember, sőt a türelmetlen, indulatos „kitöréseket” is azzal magyarázzák, hogy „eddig *bírtam lélekkel*”.

S amikor én reggel mentem a dologra, akkor rikolytott: – Gyere csak be, gyere csak be, mondjak valamit. – Nem, máme [édesanyám] – mondom –, mert megyek dolgozni, kések meg. Ne, immár 29 esztendő dolgoztam [...] én soha nem késtem el! S mikor este hazajöttem, akkor mámam meg volt halva. S azt bánom, amíg élek, hogy nem mentem be hozzá. Ez a „gyere, mondjak valamit, gyere, mondjak valamit”, ez volt az utolsó szó, amit hallottam tőle. Mit akart mondani, nem tudom. Ez *a lelkemen van*, hogy miért nem mentem be!⁶¹

9. Elveszíti, eladja a lelkét

A vallás és az egyház törvényeit sértő ember egy-egy véteknek minősülő cselekedetével voltaképpen a lelkét „veszíti el”, ami egyrészt az Istentől való eltávolodást, másrészt az ördög birtokába jutást jelenti vagy eredményezi. A helyi nézetek szerint a vallási parancsolatokat megfogalmazó tekintélyek (Isten, egyház, közösség) éppen a lélek számára hivatottak védelmet nyújtani, részben a túlvilági kárhozat, részben az életben bekövetkező bajok ellen. A hit szerint a „lelkét elveszítő” ember a teljes kiszolgáltatottság állapotába jut, nem részesül védelemben a lelki eredetű betegségek (bű, depresszió, félelem) és bajok (konfliktus, agresszió, alkoholizmus) ellen, mi több, mindezek kialakulását éppen a „lélek elvesztése” okozhatja.

Ej, elmennek ők [a sértettek], fizetnek [(fekete) misét], de az ember *veszti el a lelkét!* Járt egy ember régen, azt mondta, menen fizessen, mert [meg]lopták! S azt mondta a pap: Ne máj [ne tedd]! Imádkozz magad [te], mert meglátod, s aztán rendre [idővel] meglátta. S aztán kimutassa, de az embernek kell hamar, mutassa ki hamar, hogy *veszesse el a lelkét!*⁶²

Nemcsak az „adja el a lelkét”, aki az ortodox pópák által szolgáltatott átokmisét fizet, hanem az is, aki maga végez – az egyház által tiltott – mágikus cselekménye-

ket, amelyek nem egy esetben rutinszerűen mondott átkok, átokszók vagy népi gyógyító eljárások.

Hát mondják itt a faluba, hogy A. csinál ilyet, de nem tudom, hogy az, hogy várja, hogy haljon meg? Hát akkor az ő *lelke el van adva*, ő akkor odaadta! Menjén pusztáknak! Hát elég, ha átkozol, mert azt is a rossz csinálja, ő vesz rá, hogy átkozódj. S ha átkozódsz, a rossz megcsinálja, hogy megfogja a másikat. Mert én így jártam. Háromszor átkozódtam, mert úgy jött nekem, hogy átkozódtam, mert érdemelte. Meghallgatott, s megcsinálta, s én most erőst nem szeretem, de ha olyan volt az ember... A szónak is nagy az ereje. Elég kimondani, s az meg is van hallgatva, arra segít meg – hogy menjen a pusztákra!⁶³

Az öngyilkosságot elkövető emberről is szokás azt mondani, hogy „elveszítette a lelkét”, ami a lélek kárhozatra, pokolra jutását jelenti. A képzet jól kifejezi azt, hogy a helyiek az életre mint Isten megőrzésre és továbbadásra szánt ajándékára tekintenek, s így az ember nem rendelkezhet fölötte.⁶⁴ A vallásos ember számára ebből következően a legsúlyosabb vétek, amit az ember elkövethet, az élet kioltása, azaz a(z ön)gyilkosság. A tett értelmezését megnehezíti az a körülmény, hogy a hívő ember számára mindaz, ami van (tehát az ember is), Isten teremtménye, és mindaz, amit Isten teremtett (tehát az ember is): jó. Éppen ezért a helyiek körében erősen tartja magát az a nézet, hogy az öngyilkosság az ördög hatására, az ördög hatása alatt véghezvitt tett.⁶⁵

Végül még egy területen találkozunk azzal a képzzel, illetve nyelvi megfogalmazással, miszerint az ember „elveszti a lelkét”, és pedig az eszkatologikus eseményekről szóló elbeszélésekben, ahol a hőségben szenvedő ember, aki az Antikrisztus által felkínált italt és ételt elfogadja, elveszti a lelkét. Ezzel kapcsolatban is azt látjuk, hogy a lélek elvesztése végzetes, visszafordíthatatlan esemény.

Antikriszt! Povesztilták [mesélték], hogy nem lesz mit együnk, nem lesz, mit felvegyünk, lehet víz sem lesz. S akkor jár valaki, hogy csalogasson, hogy menjünk oda hozzá, mert neki van itala, étele, van mindene, csak menjünk oda hozzá! S amelyik az Isten lesz, az nem ad semmit! S amelyik rossz lesz, az csalogat, hogy menjünk oda, hogy *vegye el a lelkünket*. Ki odamenen, az *elveszti a lelkét*. De hogy ez mikor lesz, hogy lesz, nem tudom.⁶⁶

A világ végén eljön Jézus, de Jézus előtt eljön egy kereszt, akkor jön hátul Antikrisztus, az ördög, egy nagy hordóval. De sokáig nem lesz víz sehol, sehol. S akkor jó a hordó vízzel, hogy *csalja a lelkeket el*, mert kínál nekik vizet. S aki meg tudja tűrni, hogy ne vegyen tőle, aztán jó hátul Jézus.⁶⁷

A lélek fogalmának használata a világvégi események kapcsán nyilvánvalóan azt is jelzi, hogy emberileg, a maga tényleges fizikai valóságában elképzelhetetlen időről és eseményekről van szó.

Rendhagyó nézet, hogy a világvégi eseményekben nem pusztul el a teljes emberiség a mindenütt dúló háborúkban. Az „öreges mondásaira” hivatkozó elképzelések szerint az emberiség „magja”, egy emberpár, megmarad. Bár megmagyarázni nehéz volna, mégsem tekinthető a véletlen művének, hogy az alább idézett elbeszélő a lélek fogalmát használja, ami ebben a kontextusban egyértelműen az életet magát jelképezi.

S akkor azután, valahol s valahol erőst messze, marad vaj egy ember, három hétig megy lóháton, hogy még meglát egy embert. S akkor leszáll, s addig sírnak, s addig csókolják egyik a másikat, hogy meglátták egymást, hogy *láttak lelket* a föld színén. Olyan erőst elveszti az Isten a földet, s azután még csinál [ti. Isten teremt új világot], ahogy csinált hamarabb, még csinál.⁶⁸

Összegezve az elszórt és igen nehezen hozzáférhető adatokat a léleknek tulajdonított funkciókról, azt mondhatjuk, hogy a helyiek elképzelései szerint lélek az, ami szeret, szenved, megijed, gondolkodik, emlékezik, imádkozik stb. A lélek az, ami minden szerv működésében benne van, mindabban részt vesz, amit életnek nevezünk. A test fiziológiai funkcióit ellátó lélek és a halott túlvilági sorsáért felelős lélek ugyanaz. E tekintetben, úgy tűnik, a magyarfalusiak elgondolásai eltérnek a szakirodalomban dokumentált nézetektől, amelyek szerint az életlélek/testlélek és a szabadlélek nem feltétlenül azonos a halál után tovább élő lélekkel.⁶⁹ Itt ugyanis a túlvilághit alapja éppen az, hogy a túlvilágra a test halálát túlélő lélek jut, ebben a folyamatban tehát nincs törés.

10. Egyéb képzetek

A moldvai katolikus magyarok köréből származó hiedelemgyűjteményekben nem egy esetben találkozunk olyan képzetekkel, miszerint az alvó ember lelke egér, madár, lepke alakban elhagyja a testet.⁷⁰ Egy Bosnyák Sándor által közölt magyarfalusi hiedelem szerint „a lélek járkal, amikor az ember álmodik, alszik, s álmodik, s amit cselekszik, vagy ahol járkal, azt a lélek látja”.⁷¹ Sem ilyen, sem ehhez hasonló képzetekkel és értelmezésekkel, sem pedig „lélekutazásról” szóló történetekkel nem találkoztam terepmunkám során, ám mindez csak annyit jelent, hogy az általam használt módszerek, a beszélgetések során megfogalmazott kérdések nem hoztak felszínre ilyen jelenségeket.

A halál: a test és a lélek elválása

Magyarfaluban a lélekkel kapcsolatos elképzelések többsége a *halottkultuszban* és a *túlvilágról* alkotott képzetekben jelenik meg, ám lényeges, hogy e képzetek nem általában a lélekre, hanem a testtől elvált lélekre vonatkoznak, amely – az elképzelések szerint – más „létmódban” él tovább és más funkciókat tölt be. Ugyanakkor az is lényeges, hogy – ahogyan korábban már említettem – a helyi nézetek szerint

az embert *éltető* lélek, a halált *túlélő*, a túlvilágra *távozó* lélek és a *visszajáró* halott ugyanaz a lélek. Tanulmányom záró részében röviden felvázolom a lélek útját a test halálától a túlvilági „megérkezésig”. Az áttekintésben csak azokra a jelenségekre térek ki, amelyek az előbb említett kontinuitást tükrözik. Igen tanulságos, hogy míg a hétköznapi életben megnyilvánulni vélt lélekről alig sikerült valamit is megtudni, addig a léleknek a test halálát követő újáról annál több adatra lehetett szert tenni, annak ellenére, hogy általános az a meggyőződés, hogy a túlvilágról az ember semmi biztosat nem tudhat. Ugyanakkor az is megfigyelhető volt, hogy mindkét esetben jellemző egyfajta egységes szemlélet a lélek e világi és túlvilági funkcióira vonatkozóan.

Magyarfaluban sokan úgy vélik, hogy természetes halál esetén a lélek előkészíti a haldoklás körülményeit, azaz a test halálát, amit számos *előjel* tesz felismerhetővé. A lélekhít szempontjából halálközeli állapot (például súlyos betegség) esetén az *előjelek* egyik funkciója a figyelmeztetés, egyrészt a beteg vallásos (lelki) igényeinek (gyónás, szent kenet, áldozás) sürgős kielégítésére, másrészt a temetési szertartásra való felkészülésre.⁷² Ha a halál beállta nem váratlan, a haldoklót a családtagok, esetleg a szomszédok, barátok veszik körül, (szentelt) gyertyát gyújtanak, amit a kezébe adnak, vagy melléhelyeznek. A gyertya mint szentelmény a hit szerint enyhíti az agóniát és „megvilágosítja” a lélek túlvilági útját.⁷³ A gyertya nemcsak a haldoklás körülményei közepette használt eszköz, hanem az egyházi szentségek (kereszttség, elsőáldozás, bérmálkozás, házasságkötés) felvétele során minden esetben használják; vagy a szentség felvételére készül egyén kezében, vagy a tanúskodást vállaló kereszt szülő kezében van. A gyertya tehát nemcsak a halott, az élő ember életében is fontos szentelmény.⁷⁴ A testből távozó lélek szenvedését enyhítő, vagy a meghalást segítő cselekmény a beteg test földre helyezése, a szoba átrendezése, az ajtó és/vagy az ablak kinyitása, a tükör letakarása, valamint az imádkozás.⁷⁵ Gyakori, hogy a haldokló lélekben erős késztetést érez arra, hogy megbékéljen egykori haragosaival, magához hívhatja őket, bocsánatot kér tőlük.⁷⁶ A lélek ilyenfajta igénye az élő ember életében is jellemző, és a haragosokkal való megbékélésre a gyónás során a pap is emlékezteti és figyelmezteti az érintetteket. Ez azt jelzi, hogy a harag és a haragtartás súlyos bűn, amellyel az ember – hosszú és rövid távon egyaránt – saját magának árt.

A lélek távozására a magyarfalusiak több kifejezést használnak. A leggyakoribb a „kilehelte a *lelkét*”; „elhagyta a *lelké*”; „kiment belőle a *lélek*”; „az utolsó nagy sóhajjal kiszáll a *lelke*”;⁷⁷ „kifújja a *lelkét* a száján” – mindeme képzetek összhangot mutatnak a léleknek az élő ember életében betöltött funkciójával (ti. a lélegzéssel).⁷⁸ A hit szerint a haldoklást, a lélek „kilehelését” akadályozza vagy nehezíti a hozzátartozók sírása, *visszasíratása*; ezt a tevékenységet mind a pap, mind az orvosok tiltják.⁷⁹

A léleknek a test halálát követő sorsára vonatkozó elképzelések rendkívül sokfélék, és a túlvilág eszméjével kapcsolatosak, a képzetek kialakulására pedig nagy hatással volt és van az egyház és az egyházi ikonográfia. A magyarfalusiak szerint az ember túlvilági létezési módját tekintve *lélek* vagy *szellem*, ám a mindennapi kom-

munikációban a *hót* kifejezést is használják. Egyesek úgy vélik, hogy a halál pillanatában a lélek már a túlvilágon van, mások szerint a temetés napjáig a holttest környezetében tartózkodik, vagy a ravatalozó fölé helyezett „kendezőbe” (szóttosbe) rejtőzik,⁸⁰ végül az a képzet is gyakori, miszerint a *lélek* negyven napig az élők világában tartózkodik. A *halottas háznál* tartózkodó lélekről szóló képzet magyarázza a lélek etetésére, a tükrök letakarására vonatkozó, ma már csak kevesek által követett szokásokat is.⁸¹ Az idősebb adatközlők szerint Magyarfaluban egykor úgy tartották, a halott lelkét a „kaszáló napszámos”, azaz Szent Mihály szállítja a személyes ítélet⁸² helyszínére a halál pillanatában. Olyan vélemény is elfordul, miszerint a halál egy szellem, amely Isten parancsára magával ragadja és Isten elé viszi a lelket. A halállal tusakodó *lélek* mellett az Isten és az ördög küldöttei, valamint a túlvilágon tartózkodó üdvözültek (közelebről a rokonok) várakoznak.⁸³

A *haldoklás* körülményei kapcsán jelenik meg a legmarkánsabban a lélek *principium, lételv* jellege vagy minősége. Amikor elhagyni készül a testet, az egészen erőtlen lesz, nem képes harcolni a halállal. A haldoklásról és a különítelest⁸⁴ körülményeiről szóló elképzelések több szinten, több tekintetben is fedik egymást, mi több, egyesek szerint a két folyamat voltaképpen egy esemény.

A holttest helyi szokásrend szerinti *felkészítése*, a temetésre való rituális előkészület szimbolikusan a lélek túlvilági útját segíti. A ravatal mellett állandó jelleggel ég a gyertya. A halott felügyeletét, védelmét szolgálja a *virrasztás* is,⁸⁵ ami a temetés napjáig eltart, és amin a faluközösség bármely tagja részt vehet. A virrasztás további célja a halottól való búcsúzás, a halott lelki üdvéért történő imádkozás. A temetés napján a halottat egykori otthonából a templomba viszik, ahol *gyászmise* keretében az egyház elbúcsúzik egykori tagjától, és az élők közösségéből az üdvösségre várók sorába „bocsátja” az elhunytat. Némely elképzelés szerint a gyászmise alatt a koporsó körül égő gyertyák a lélek túlvilági útját világítják, „világosítják”.⁸⁶ Sokan úgy vélik, hogy a mise alatt a lélek maga is jelen van a templomban. A *jó helyre* (purgatóriumba, mennyországba) tartó lélek a gyászmenetben galamb alakban kíséri egykori testét a sírba.⁸⁷ A koporsó lefedését megelőzően a halott cipőfüzőjét egyesek ma is kioldják, hogy – a hit szerint – a lélek/halott túlvilági járása akadálymentes legyen; arcáról a vásznat lehúzzák, hogy az ne zavarja a légzést.

Magyarfaluban korábban úgy tartották, hogy a *halotti toron* a halott lelke is részt vesz, ezért előfordult, hogy számára külön megterítették.⁸⁸ Egyesek szerint a lélek a halotti tort követő éjszaka is visszatér, megköszöni az alamizsnát, előfordul, hogy ezúttal is ételt és italt készítenek ki a számára.⁸⁹

Többek véleménye szerint a lélek negyven napig az élők világában tartózkodik, vagy félbemaradt ügyeit rendezendő visszajár. A jelen lévő lélek ritkán ölt felismerhető *alakot* (madár, méh, lepke stb.),⁹⁰ leginkább *fény* jelenségek formájában, vagy *auditív* élmények (zörej, kopogás stb.), *olfaktív* (szaglász útján való) érzékelés, továbbá *álom* és *látomás* révén válik érezhetővé, felismerhetővé.⁹¹ Sokan úgy vélik, a hathetes gyász a lélek megtisztulásának és túlvilágra jutásának időszaka, ezért ebben az intervallumban az élők intenzív imamondást végeznek, és *alamizsnát* (ruha és élelem) adnak a *lélek* üdvösségre jutása céljából.⁹²

Az élők és holtak közti kapcsolat formáját nagyban meghatározza a halottal való egykori viszony, ennek megfelelően a *visszajáró* vagy *álomban* megjelenő halott egyaránt lehet *jó* és *rossz*. A halott egyik jelenési módja a *rikoltó hót*, aki nemcsak álomban, hanem éber állapotban is néven szólíthatja az élő embert.⁹³ Az álomban megjelenő holtakkal kapcsolatos hiedelmek egyedülálló hitértékkel bírnak: amit a halott az álomban üzen vagy kér, annak ma is eleget tesznek.⁹⁴

A katolikus dogmatika szerint a halál után három *sors* lehetséges: az örök boldogság (*mennyorság*), az örök kárhozat (*pokol*), vagy az időleges szenvedés (*purgatórium*),⁹⁵ az üdvözülés kritériumai pedig a keresztény vallás morális törvényeivel kapcsolatosak.⁹⁶ A keresztény vallás a végidőkhöz kapcsolja *Krisztus második eljövételének* és a *feltámadásnak* az idejét. A hit szerint a feltámadás az az eszkatologikus esemény, amikor az utolsó (vagy általános) ítélet napján Isten beavatkozása által minden ember egykori lelke újjáteremtett testet ölt.⁹⁷ A lineáris keresztény időszemlélet szerint a létezés a világ teremtésétől Krisztus második eljövételéig tart, ekkor a világegyetem megszűnik, az idő pedig az örökkévalóságba olvad. Mindeme tanításokat a magyarfalusiak is ismerik, azok részletes bemutatása ellenben nem tartozik a tanulmány témájához, ám a lélekhít végső irányultságát és célját egészében meghatározzák.

Összegzés

Tanulmányomban egy moldvai katolikus közösség lélekről alkotott elképzeléseit és tapasztalatait mutattam be. Igen tanulságos, hogy a vizsgált közösségben ugyanazt látjuk, mint az ember lelkére – tehát nem a szellemlényekre, hiedelem-lényekre – vonatkozó elemzések többségében: a lélek itt is elsősorban a születés és a halál/túlvilág kapcsán jelenik meg. Éppen ezért a néprajzi adatok gyűjtése, majd rendszerezése során figyelmemet a mindennapokban megnyilvánuló „lélekhitre” összpontosítottam, azokat a kontextusokat igyekeztem rögzíteni, ahol valamilyen utalás történik a lélekre. A téma vizsgálata kétszeresen is nehézkes és szinte kudarcra ítélt, ugyanis egy, a közvetlen tapasztalat, a megismerést szolgáló érzékszervek számára hozzáférhetetlen jelenség megértésére irányult, más részből pedig két összetartozó, egymástól elválaszthatatlan egységet próbált külön-külön megfigyelni, megérteni. A módszertani akadályok mellett a vizsgálat kereteit a diszciplináris határok is szűkítették, ugyanis a témával leginkább pszichológiai és teológiai megközelítésben foglalkoztak. Tereptapasztalataim során azonban arról győződtem meg, hogy ez a kérdés a néprajztudomány és a valláskutatás számára is megkerülhetetlen és érdekes, hiszen a lélek a vallási élet egyik, ha nem a legmeghatározóbb eleme.

A rendelkezésemre álló adatok alapján a kutatás jelenlegi fázisában a vizsgálat tanulságai a következőkben összegezhetők. A vizsgált közösség vallásosságában a lélek mindenekelőtt vallási dogma, mind a róla alkotott elképzelések, mind pedig a vele kapcsolatos tapasztalatok egyrészt a helyi hagyományok részei, másrészt

szorosan kapcsolódnak az egyházi tanításokhoz. A születés és a halál két olyan esemény, ahol a lélek kulcsszerepet kap, előbbi esetben – a testtel való egyesülés révén – életadó, utóbbi esetben – testből való eltávozása miatt – halált hozó princípium. A mindennapi életben a lélek megnyilvánulásai egyrészt az ember személyiségi jellemvonásait kifejező megfogalmazásokban, másrészt a szakrális kommunikációban betöltött szerepében követhetők nyomon. A lélekképzeteket nagyban meghatározzák a jó és a rossz erők között zajló, az emberi lélek elnyeréséért vívott harcról szóló vallási doktrínák, amelyek nagy hatással vannak a vallás és az egyház normáinak és törvényeinek a társadalmi életben való érvényesítésére is. A lélek erkölcsi kategória, megfoghatatlansága ellenére az ember „reális”, „érzékkelhető” része. Az élet jó és rossz eseményei, az ember üdvösségre vagy kárhozatra jutása a lélek – mint a testet, az akaratok és az elmét irányító elv – „cselekedetei” alapján dőlnek el. A lélek halhatatlanságába vetett hit a helyiek számára az isteni eredetet, az Istenhez tartozást és az Istenhez való visszatérést szimbolizálja, tehát az a kapocs, amely – a kezdet és a vég helyett, a születés és a halál helyett – valamiféle, a létezésben feltételezett kontinuitást sejtet.

Jegyzetek

- 1 Gál (1990: 174); Kecskés (1943: 6–7, 12).
- 2 A Bibliában például azt olvassuk, hogy „Isten a föld porából alkotta meg az embert; orrába lehelte az élet leheletét; így lett az ember élőlényé” (Ter 2,7). A katolikus katekizmus szerint „a Biblia a lélek szóval gyakran az emberi életet jelöli [...] 'a lélek' a szellemi alapot jelenti az emberben”. Gál (1990: 174); KEK (1994: 85); Langemeyer (2004: 438); Rózsa (1997: 56, 63); néprajzi szempontból vö. (2001: 30); Pál-Újvári (1997: 301); Tanczos (2006: 128).
- 3 Émile Durkheim úgy vélte, hogy a lélek képzete az ember azon elgondolásán alapszik, hogy az ember kettős életet él: az egyiket ébren, a másikat álomban. Feltevése szerint ebből a gondolatkörből alakult a hasonmás lélekképzet, az egyén „másik” énje, akinek bizonyos körülmények között „megvan az a képessége, hogy elhagyja a lakóhelyeül szolgáló szervezetet, s távoli vidékekre vándoroljon” (hasonmás lélek) (erről lásd még Pócs [1997: 36–41]; Uő [1998: 29]). Durkheim úgy vélte, az így kialakult lélek(képzetek) idővel (a test halálát követően) teljesen független, önálló hatalommal bíró lényekké váltak, akiket az emberek adományokkal, áldozatokkal, imádsággal engesztelnek ki. Durkheim (2003: 56–61, 225). Lásd még Eliade (2001: 150); Horváth (2006: 284); Lathman (1987: 2. 301–302); Rivière (1987); Leeuw (2001: 241–269); Voigt (2006: 27–37).
- 4 Gál (1990: 170).
- 5 Aristotelés például különbséget tett a vegetatív, szenzitív és az értelmes lélek között, előbbit a nemzés folyamán, a testtel együtt keletkező jelenségnek, utóbbit isteni teremtésnek tartotta. Peschky (1942: 7).
- 6 Gál (1990: 171); Horváth (2006: 284); Jobs (1962); Kecskés (1943: 83); Langemeyer (2004: 438); Peschky (1942: 13).
- 7 A Vienne-i Zsinaton (1311–1312) elfogadott, ma is érvényes egyházi tétel az aristotelési anyag-forma modellen alapszik, eszerint a test-lélek nem tekinthető külön való-

ságnak, amely utólag olvadt eggyé, lévén hogy „a testnek a lélek által van igazi emberi léte”. „Az anyag az ilyen lényegi forma nélkül csak képességi léttel rendelkezik. Ezért semmi sincs az emberben, amire külön azt lehetne mondani, hogy ez test, ez meg lélek, hanem a kettő mindig együtt van, konkrétan csak a test-lélek ember létezik.” Gál (2002: 733–737).

- 8 A magyar néprajzi adatok alapján úgy tűnik – a világ számos vallási rendszeréhez hasonlóan; lásd Diószegi (1962: 26); Eliade (2001); Pócs (1980a: 439); Uő (2001: 121–122) –, a magyarság néphitében is több lélekképzet ismert; Kunt (1987: 188–200). Ilyen például a lehelettel azonosított lélegzetlélek, ami azon a hiten alapszik, hogy az ember, amíg él, (a lélek révén) lélegzik, halálakor pedig kileheli a lelkét. A másik a szabad- vagy árnyéklélek; lásd Pócs (1997: 36–41); Uő (1990: 626–628); Hesz (2008: 38–48), aminek alapja az a hit, hogy a lélek a testtől átmenetileg (például alvaskor, álomban) függetlenedhet, eltávozhat, visszatérhet. Egyes értelmezések szerint a testlélek az életképesség, a szabadlélek a személyiség funkcióit tölti be, lásd Kovács (2002: 58–59); Pócs (1980b: 439); Róheim (1925: 178); Virt (2001: 16, 60); Voigt (2006: 29, 33). Pócs Éva szerint a halott lelkekkel kapcsolatos (magyar) képzetek önálló lélekképzetek, nincsenek korrelációban az előbb említett két lélektípussal, bár a néphitben több ponton is érintkeznek: Pócs (1980a: 438–440). Vö. Voigt (2006: 27).
- 9 A kérdésnek óriási szakirodalma van, lásd például az előző jegyzetben feltüntetett bibliográfiai tételeket.
- 10 Lásd Horváth (2006: 284–285); Pócs (1997: 36–37).
- 11 Köztudott, hogy több vallásrendszerben is megtaláljuk azt a képzetet, miszerint az úgynevezett hasonmlélek a test halála után halotti szellemként él tovább. Lásd Pócs (1997: 36–37).
- 12 Gál (1990: 174); KEK (1994: 86).
- 13 Lásd Schütz (1993: 227). A Pál apostol leveleiben szereplő „szellemi testekről” lásd McDannell–Lang (2001: 57–63).
- 15 A *Misekönyv* magyar és román nyelvű szövegeiben az elhunyt nevét vagy a testvér, gyermek, elhunyt, illetve az ezeknek megfelelő román *frate, copil, răposat* fogalmakat találjuk. Lásd *Római Misekönyv* N. N. (1991: 909–940). Lásd még Langemeyer (2004: 438–439).
- 16 Magyarfalu a kelet-romániai Bákó megyében található, mintegy 1400 lelket számláló település, lakossága magyar etnikumú, római katolikus vallású.
- 17 A. F., 2007. A tanulmányban idézett adatközlői szövegekben itt és a továbbiakban előforduló, a szerzőtől származó kiemelések a vizsgált jelenség illusztrálását szolgálják. A szövegek elbeszélőjének monogramja mellett a gyűjtés évszáma áll. A szövegek tájnyelvi kifejezései, valamint a magyar szövegekbe ékelődő román szavak, mondatok jelentését a szövegbe illesztett szögletes zárójelekben adjuk meg.
- 18 A. M., 2002.
- 19 J. C., 2008.
- 20 I. M., 2008.
- 21 I. L., 2008.
- 22 I. L., 2007.
- 23 A magyarfalusi halottkultuszt feltáró Virt István adatai szerint a magyarfalusiak különbséget tesznek a *szuszogó* ('testlélek') és az *eszme* ('szabadlélek') között. A szerző által felvázolt kettős lélekhitre vonatkozó képzetek nyomaira terepmunkám során nem bukkantam, a szerző kötetében feltüntetett adatközlők többsége ma már nem él. Virt (2001: 18).
- 24 Gál (1990: 170).

- 25 Gál (1990: 171).
- 26 Lásd még Bosnyák (1980: 186).
- 27 A pogányság itt az áteredő bűn állapotát fejezi ki.
- 28 Az egyház a kereszteleetlenül elhunyt gyermeket ma sem tekinti saját halottjának, nem részesíti hivatalos temetési szertartásban. Vö. Thomas (1971: 36–37).
- 29 A vérrel vagy a légzéssel azonosított lélek a Biblia szövegeiben is előfordul. Lásd Gál (2002: 733–737). Lásd még Durkheim (2003: 228–248); Seibert (1986: 204). Vö. Hoppál et al. (1997: 140); Tánczos (2006: 223); Voigt (2006: 26).
- 30 G. T., 2008; vö. Halász (2005: 312).
- 31 J. C., 2008.
- 32 Itt valószínűleg a feltételezett testlélekképzet valamilyen formájáról lehet szó.
- 33 Egyesek szerint a szív a test halálát követő hatodik héten indul romlásnak, ami abból a szempontból is érdekes, hogy ugyanennyi ideig tart a szoros értelemben vett gyász, és az egyház éppen erre az időpontra írja elő az úgynevezett halotti mise (*prohod*) fizetését. Vö. Gazda (2001: 302). Ugyanakkor vannak olyan értelmezések is, amelyek szerint ez a képzet a Jézus Krisztus feltámadása és mennybemenetele között eltelt negyven nappal függ össze.
- 34 Például Gergely (2000); lásd Juhász (2006: 431–476). Korábbi, a témában íródott munkákban gyakrabban előfordul a lélekképzetek önálló bemutatása. Lásd például Balázs (1995); Felhősné (1986: 55–71) stb.
- 35 A beavatás rövid vallástörténeti áttekintését lásd Meslin (1987: 2. 59–63); Van der Leeuw (2001: 173–175); Van Gennep (2007).
- 36 Gál–Erdő (2001: 653).
- 37 Magyarfaluban is találkoztam azzal a Moldvában másutt is elterjedt elképzeléssel, miszerint a keresztséget megelőzően a lélek „fekete”, azt követően pedig „tisza”: Bosnyák (1980: 191). A lézpedi látó, Jánó Ilona látomásaiban az elkárhozott lelkek feketék: Kóka (2006: 85).
- 38 A névadás rendjét korábban az a képzet is meghatározta, miszerint az utolsó ítéleten Isten, Szent Péter, az őrangyal és az egyén patrónusa, azaz a nevét viselő szent együtt bíraskodik a lélek felett. Éppen ezért névadáskor a szentek jeles képviselői közül választottak keresztnévet. Ez lehet a magyarázata a nagy számban elterjedt Mária, Anna, Péter és János neveknek is. Vö. Erdő (é. n.: 340).
- 39 Lásd Costion (2005: 241–242).
- 40 I. L., 2005.
- 41 B. M., 2006.
- 42 B. M., 2006.
- 43 B. F., 2008.
- 44 I. E., 2005.
- 45 I. L., 2010.
- 46 I. L., 2008.
- 47 B. F., 2008.
- 48 B. V., 2005.
- 49 B. F., 2008.
- 50 D. C., 2008.
- 51 G. L., 2007.
- 52 I. L., 2008.
- 53 I. A., 2005.

- 54 N. N., 2007.
- 55 N. N., 2005.
- 56 I. L., 2008.
- 57 N. N., 2007.
- 58 B. F., 2008.
- 59 J. C., 2006.
- 60 I. C., 2007.
- 61 N. N., 2005.
- 62 J. E., 2009.
- 63 B. M., 2007. A „menjen a pusztára” szólás az ördög említésekor mondott elküldő, távol-tartó formula.
- 64 Vö. KEK (1994: 451).
- 65 Vö. Pócs (2008: 315).
- 66 B. M., 2007.
- 67 I. L., 2008.
- 68 J. C., 2008.
- 69 Vö. például Pócs (2001: 122).
- 70 Lásd Bosnyák (1980: 48–49). Az alteregó álomban történő, egér, kígyó, lepke macska alakban való „utazása” Európa-szerte ismert motívum. Lásd Pócs (1997: 38–39). Lénye-ges különbség, hogy míg például a lidérc vagy a boszorkány lelke behatol az embe-rek hajlékaiba és kínozza az embereket, gyermekeket, addig a magyarfalusi példák-ban azt látjuk, hogy a testet elhagyó lélek „mindössze” kellemes utazásokat tesz, esetleg kincslelőhelyeket fedez fel. A magyarfalusi képzetekhez hasonló adatokat lásd még Fel-hősné (1986: 55).
- 71 Bosnyák (1980: 50).
- 72 Megjegyzendő, hogy a háztartások többségében, függetlenül attól, hogy van-e vagy nincs a családban idős személy vagy halálos beteg, a temetéshez szükséges alapkellékek (kendők, gyertyák, koporsódeszka, pénz stb.) rendelkezésre állnak. Ehhez hasonlóan, nemcsak a haldoklóhoz, hanem a betegségben szenvedőkhöz, sőt az idős emberekhez is minden hónap első péntekjén papot hívatnak, aki a beteget a bűnbánat, az eukha-risztia szentségében részesíti, a haldoklónak pedig kiszolgálja a *betegek kenete* szentségét (*szent kenet, utolsó kenet*). A hit szerint a szentségek hatására a test gyógyul, a lélek erő-sődik. A haldokló különleges státusáról lásd Balázs (1995: 52–54, 76, 82); vö. Thomas (1971: 39).
- 73 Lásd Virt (2001: 32). Moldvai példákra lásd például Bosnyák (1980: 188, 191).
- 74 Iancu (2009: 197–210).
- 75 Lásd Virt (2001: 30–35); vö. Balázs (1995: 83); Kovács (2002: 73); Róheim (1925: 156–158); Tánczos (2006: 137).
- 76 A haragosok részéről a megbocsátás elvárt és ajánlott, ellenkező esetben – a helyiek hite szerint – saját haláluk körülményeit nehezítik meg.
- 77 Virt (2001: 28); vö. Kovács (2002: 73).
- 78 Virt (1993: 61); eszerint a haldoklás folyamatában a lélek maga a lehelet. A képzet ókori párhuzamairól lásd Seibert (1986: 204).
- 79 A témához kapcsolódó további képzetekről lásd Virt (2001: 29); Jankus (2001: 164).
- 80 A kérdésről lásd Hesz (2008: 48–50); Tánczos (2006: 84); Virt (2001: 46); vö. Balázs (1995: 133).

- 81 A tükör letakarását egyesek azzal magyarázzák, hogy abban megpillantható a halott lelke, mások szerint az ördög (Virt [2001: 33]), aki újabb lelket követelhet magának. Egy vélemény szerint a halott lelke galamb alakban jelenik meg a tükörben. A halott etetéséről további moldvai példákat lásd Halász (2005: 329–333).
- 82 A katolikus eszkatológia különbséget tesz *különítélet* és *végítélet* között. A tanítás szerint különítéletre (az egyéni cselekedet és hit jutalmára) közvetlenül az ember halála után, utóbbira a világ végén kerül sor. Lásd KEK (2002: 287–288).
- 83 Vö. Balázs (1995: 44); Jankus (2001: 162); Kovács (2002: 53). Gyimesi példák lásd Pócs (2008: 315).
- 84 Az egyház tanítása szerint a halál után a személy *különítéleten* esik át, ahol jutalomban vagy büntetésben részesül, ez utóbbi vagy átmeneti tisztulási folyamat, vagy örök kárhozát. Gál (2002).
- 85 Erről részletesebben lásd Virt (2001: 48–58). Magyar néprajzi áttekintés: K. Kovács (1944); Kunt (1987: 142–145); Tátrai (1982: 572–573).
- 86 A koporsó égő gyertyákkal való körbedíszítése ma már nem szokás, ezt a gyakorlatot a megyei színódus szüntette meg.
- 87 Kárpát-medencei párhuzamokra lásd Jankus (2001: 150).
- 88 Lásd Virt (2001: 77). Ez a gesztus ma csak az idősebb generáció emlékezetében él, a többség „oláh” szokásnak tartja. Róheim Géza Wichmanné Hermann Júlia adataira hivatkozva említi, hogy az ember környezetében tartózkodó, az étel párájával, gőzével jóllakó lélek képzete a Szeged vidéki és Csongrád megyei halotti szokásokban is előfordul. Wichmanné Hermann (1907: 214); Róheim (1925: 181). Lásd még Kunt (1987: 176–180); Uő (2002: 171).
- 89 Virt István adatai szerint (Virt [2001: 77]) „Magyarfaluban a *lélek* »dobogtatott«, így köszönte meg az érte adottakat”. Ezekkel a képzetekkel kutatásaim során nem találkoztam.
- 90 A hit szerint a háznál tartózkodó lelket az állatok láthatják. Lásd még Virt (2001: 18, 46, 68, 72, 81); Uő (1993: 61). Moldvai példák: Bosnyák (1980: 83–86, 224–229); Halász (2005: 333–339).
- 91 Magyarfaluban is meglehetősen gyakori jelenség, hogy a temetést követően a családtagok érzik a „halott szagát”. Ilyen esetben keresztet vetnek, esetleg imádkoznak, és minden esetben tartózkodnak a halott nevének kiejtésétől. Vö. Jankus (2001: 138, 146, 147–149); Tánczos (2006: 128).
- 92 A kérdésről lásd Kovács (2002: 104–120); Hesz (2008: 25–38); Virt (2001: 79–90).
- 93 A megszólításra tilos felelni, hitük szerint az az illető megnémulását okozná. Vö. Pócs (1990: 638–639); lásd még Jankus (2001: 160).
- 94 Vö. Hesz (2005: 227); Keszeg–Peti–Pócs (2009: 7–49).
- 95 Lásd Fila (1992: 216). A túlvilágra vonatkozó keresztény, illetve katolikus tanokról lásd még Fila–Jug (1997: 242–243); Gounelle–Vouga (2008); Ronsdorf (2011).
- 96 A vallások túlvilágra vonatkozó elképzelései igen változatosak, a hitvilág különböző korokból származó rétegeit képviselik, a kérdés vallástörténeti kutatása meglehetősen szerteágazó. Lásd például Durkheim (2003: 248–250); Smith (1987: 1. 107–116); Leeuw (2001: 276). Walls (2008: 384–387).
- 97 N. N. (1997: 773–774).

Bibliográfia

- BALÁZS Lajos 1995: *Menj ki én lelkem a testből... Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda: Pallas Akadémia.
- BÁLINT Sándor 1943: Népünk halálélménye. In Uő: *Sacra Hungaria*. Kassa: k. n., 182–192.
- BOSNYÁK Sándor 1980: *A moldvai magyarok hitvilága*. (Folklór archívum 12.) Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- COSTION, Nicolescu 2005: *Elemente de teologie țărănească*. XXI. București: Editura Vremea.
- CZÖVEK Judit 1987: *Halottlátók a magyar néphagyományban*. (Studia Folkloristica et Ethnographica 21.) Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék.
- DIÓSZEGI Vilmos 1962: *Samanizmus*. Budapest: Gondolat.
- DURKHEIM, Émile 2003: *A vallási élet elemi formái: a totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Budapest: L'Harmattan. [Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Paris: Félix Alcan, 1912.]
- ELIADE, Mircea 2001: *A samanizmus. Az ekstázis ősi technikái*. Budapest: Osiris. [Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris: Payot, 1951.]
- 1987: Bevezetés a halál mitológiájába. In Adamik Lajos–Jelenczki István–Sükösd Miklós (szerk.): *Mauzóleum: Halálirodalom. „A halállal való” foglalkozás*. Budapest: ELTE BTK.
- ERDŐ Péter é. n.: *Egyházjog*. Budapest: Szent István Társulat.
- FELHŐSNÉ CSÍSZÁR Sarolta 1986: A lélekről alkotott népi felfogás. In Uő: *Temetkezési szokások a Beregi-Tiszaháton*. Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék, 55–71.
- FILA Béla 1992: *A kegyelem beteljesedése*. Budapest: Printorgan.
- FILA Béla–JUG László (összeáll.) 1997: *Az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai*. Bányatevénye–Budapest: Örökmécs.
- GAZDA Klára 2001: A román halotti rítusok tárgyi kellékei és a lélek túlvilági útja. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről II.) Budapest: Balassi, 302–310.
- GÁL Ferenc 1990: *Dogmatika I*. Budapest: Szent István Társulat.
- 2002: Lélek. In Dr. Diós István–Dr. Viczián János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*. VII. Budapest: Szent István Társulat, 733–737.
- GÁL Ferenc–ERDŐ Péter 2001: Keresztység. In Dr. Diós István–Dr. Viczián János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon* VI. Budapest: Szent István Társulat, 653–656.
- GERGELY Katalin 2000: „Sátorát letettem a romló testemnek...” *Halottas és temetkezési szokások Gyergyószentmiklóson*. Csíkszereda: Pro-Print.
- GOUNELLE, André–VOUGA, François 2008: *Mi van a halál után? Keresztény elgondolások a túlvilágról*. (Ford.: Jeney Éva.) Pannonhalma: Bencés.
- HALÁSZ Péter 2005: *A moldvai csángó magyarok hiedelmei*. Budapest: General Press.
- HARANGOZÓ Imre 2001: „Úgy ment keresztül a világ.” Adalékok a moldvai magyarok lélekképzetének és temetési szokásainak a vizsgálatához. *Turán* 4 (3), 63–78.
- HEGEDŰS Lajos 1952: *Moldvai népmesék és beszélgetések*. Budapest: Közoktatásügyi Kiadóvállalat.
- HESZ Ágnes 2005: Álom halottakkal, mint élők és holtak közti kommunikáció. *Ethnographia* 116: 349–363.

- 2008: Néphit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilág-képzetek Hidegségen. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak csodák, csak észre kell venni”. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben. 1.* (Fontes Ethnologiae Hungaricae III.) Budapest–Pécs: L’Harmattan– Pécsi Tudományegyetem Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, 15–75.
- HOPPÁL Mihály–JANKOVICS Marcell–NAGY András–SZEMADÁM György (szerk.) 1997: *Jelképtár.* Budapest: Helikon.
- HORVÁTH Pál 2006: *Vallásfilozófia és vallástörténet.* Budapest: L’Harmattan–Zsigmond Király Főiskola.
- IANCU Laura 2009: „Édesanyám nem használ gyertyát! Ő nem lát!” A gyertya mint a világgosságtól a Fényig tartó peregrináció szentelménye. In Barna Gábor–Gyöngyössy Orsolya–Bodosi-Kocsi Nóra (szerk.): *Érzékek és vallás.* Szeged: Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 197–210.
- JANKUS Kinga 2001: A visszajáró halottak. In Pócs Éva (szerk.): *Két csiki falu néphite a századvégen.* Budapest: Európai Folklór Intézet–Osiris, 137–216.
- JOBES, Gertrude 1962: *Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols.* II. New York: Scarecrow.
- L. JUHÁSZ Iлона 2006: A halállal, halottakkal kapcsolatos hiedelmek és temetkezési szokások. In Viga Gyula (szerk.): *Nagytárkány. I. Tanulmányok a község településtörténetéhez és néprajzához.* Somorja–Komárom: Fórum Kisebbségkutató Intézet, 431–476.
- KECSKÉS Pál 1943: *Az ember lelke. Nyolc előadás.* (Szent Tamás Könyvtár 7.) Budapest: Stephaneum.
- KEK 1995: = *A katolikus egyház katekizmus. A Római Katolikus Egyház tanításainak összefoglalása.* Budapest: Szent István Társulat.
- KESZEG Vilmos–PETI Lehel–PÓCS Éva (szerk.) 2009: *Álmok és látomások a 20–21. századból.* (Fontes Ethnologiae Hungaricae VI.) Budapest: L’Harmattan–Pécsi Tudományegyetem Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék.
- K. KOVÁCS László 1944: *A kolozsvári hóstátiak temetkezése.* Kolozsvár: Erdélyi Tudományos Intézet.
- KOVÁCS Katalin 2002: *Ha a lelkek... Lélekhiedelmek Salánkon.* Ungvár–Budapest: Intermix.
- KÓKA Rozália 2006: *Bételesíttem Isten akaratját... A lézpedi szent leány látomásai.* Budapest–Pécs: L’Harmattan–Pécsi Tudományegyetem Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék.
- KUNT Ernő 1987: *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe.* Budapest: Gondolat.
- LANGEMEYER, Georg 2004: Lélek. In Beinert, Wolfgang (szerk.): *A katolikus dogmatika lexikona.* Budapest: Vigilia, 438–439.
- LATHMAN, E. James 1987: Bread. In Eliade, Mircea et al. (ed.): *The Encyclopedia of Religion.* 1–13. New York–London: Collier Macmillan, 301–302.
- LÁNG János 1971: A pszüché fogalmának kialakulása és fejlődése. *Magyar Pszichológiai Szemle* 28 (2), 221–243.
- LEEuw, Gerardus van der 2001: *A vallás fenomenológiája.* Budapest: Osiris. [Phänomenologie der Religion. (Neue Theologische Grundrisse.) Tübingen: Mohr (Siebeck), 1933.]
- LUBY Margit 2002: *A paraszttétel rendje: népi szokások, illendő magatartás, babonák Szatmár vármegyében (Szamosháti, Tiszaháti, Nyírség).* Budapest: Nap. [Budapest: Centrum, 1935.]
- LÜKÓ Gábor 2002: *A moldvai csángók. A csángók kapcsolatai az erdélyi magyarsággal.* Budapest: Táton.
- McDANNELL, Colleen–LANG, Bernhard 2001: *A menny története.* Budapest: Xéni Art.

- MESLIN, Michel 1987: Baptism. In Eliade, Mircea et al. (ed.): *The Encyclopedia of Religion*. 1–13. New York–London: Collier Macmillan, 59–63.
- MOLDOVÁN Domokos 1993: „Ha megyek látomásba...” (filmforgatókönyv 1984–85.). In Halász Péter (szerk.): *„Megfog vala apóm szokor kezemtől...”* Budapest: Lakatos Demeter Egyesület.
- NAGY Ödön 1991: Az egyház szerepe halottas szokásaink alakításában. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében*. I. Veszprém: VEAB Néprajzi Munkabizottsága–Caritas Transsylvania, 179–184.
- PÁL József–ÚJVÁRI Edit (szerk.) 1997: *Szimbólumtár: jelképek, motívumok, témák az egyetemes és magyar kultúrából*. Budapest: Balassi.
- PESCHKY László 1942: Test, lélek, szellem. Klny. *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója* 8 (1), 3–15.
- PÓCS Éva 1980a: Lélek. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon*. III. Budapest: Akadémiai, 438–440.
- 1980b: A falu hiedelemvilágának összetevői. In Szemerkenyi Ágnes (szerk.): *Nógrádsípek. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu mai folklórjáról*. Budapest: Akadémiai, 269–358.
- 1990: Néphit. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz*. VII. Budapest: Akadémiai, 527–692.
- 1997: *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban*. Budapest: Akadémiai.
- 1998: Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álmok, látomás*. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest: Balassi, 15–55.
- 2001: Megszálló halottak – halotti megszállottság. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág*. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. (Tanulmányok a transzcendensről II.) Budapest: Balassi, 119–139.
- 2006: Jánó Ilona és az újkori magyar látomások. In Kóka Rozália (közread.) *Bételesitem Isten akaratját... A lézpedi szent leány látomásai*. (Fontes Ethnologiae Hungaricae III.) Budapest–Pécs: L'Harmattan–Pécsi Tudományegyetem Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, 230–251.
- 2008: „Rajtunk is történt nagy csoda”. Beszélgetések és elbeszélések a természetfeletről. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak csodák, csak észre kell venni”. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben*. 1. (Studia Ethnologica Hungarica VIII.) Pécs–Budapest: L'Harmattan–Pécsi Tudományegyetem Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, 279–351.
- RIVIÈRE, Claude 1987: Soul. In Eliade, Mircea et al. (ed.): *The Encyclopedia of Religion*. 1–13. New York–London: Collier Macmillan, 426–431.
- RONSDORF, Hans-Jörg 2011: *És mégis élnek a halottak. A lélek halhatatlansága*. Budapest: Evangéliumi Kiadó.
- RÓHEIM Géza 1925: A lélek búcsúja. Uő: *Magyar néphit és népszokások*. Budapest: Aethnaeum, 156–166.
- RÓZSA Huba 1997: *Kézdethor teremtette Isten. A bibliai őstörténet magyarázata (Ter 1–11)*. Budapest: Jel.
- SEIBERT, Jutta (szerk.) 1986: *A keresztény művészet lexikona*. Budapest: Corvina.
- SMITH, I. Jane 1987: Afterlife. In Eliade, Mircea et al. (ed.): *The Encyclopedia of Religion*. 1–13. New York–London: Collier Macmillan, 107–116.
- SCHÜTZ, Christian 1993: *A keresztény szellemiség lexikona*. Budapest: Szent István Társulat.

- TÁNCZOS Vilmos 2006: *Folklórszimbólumok*. (Egyetemi jegyzet.) Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság–Babeş–Bolyai Tudományegyetem.
- TÁTRAI Zsuzsanna 1982: Virrasztás. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon*. V. Budapest: Akadémiai, 572–573.
- THOMAS, I. William–ZNANIECKI, Florian 2002: *A lengyel paraszt Európában és Amerikában*. I. Budapest: Új Mandátum.
- THOMAS, Keith 1971: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- TORDAI Vilmos 1918: *Van-e túlvilág?* Nagyszeben: Stark, Haiser ny.
- TYLOR, Edvard Burnet 2003: Az animizmus. In Simon Róbert (szerk.): *A vallástörténet klasszikusai*. Budapest: Osiris, 291–307.
- VALK, Ülo 2001: Az észti népi vallásosság és a keresztény demonológia kapcsolatai. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában*. (Studia Ethnologica Hungarica I.) Budapest–Pécs: L'Harmattan–Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszék, 21–38.
- VAN GENNEP, Arnold 2007: *Átmeneti rítusok*. (Ford. Vargyas Zoltán.) (A kultúrák keresztútján 9.) Budapest–Pécs: MTA Néprajzi Kutatóintézet–L'Harmattan–Pécsi Tudományegyetem Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék. [Les rites de passage. Paris: Emile Nourry, 1909.]
- VIRT István 1993: „Megszabadultam már a testi haláltól”. A moldvai csángók lélekhite. In Péterbencze Anikó (szerk.): „Moldovánok szíp táiaind születem...” *Magyarországi Csángó Fesztivál és Konferencia*. Jászberény: k. n., 60–67.
- 2001: „Elszakasztottad a testemtől én lelkemet”. *A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.
- VOIGT Vilmos 2006: *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba*. Budapest: Timp.
- WALLS, L. Jerry (ed.) 2008: *Eschatology*. Oxford: Oxford UP.
- WICHMANNÉ HERMANN Júlia 1907: A moldvai csángók szokásaiból. *Ethnographia* 18, 287–294.
- N. N. 1991: Gyászmisék. In *Római Miskönyv*. Budapest: Szent István Társulat, 909–940.
- 1997: Föltámadás. In Dr. Diós István–Dr. Viczián János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*. III. Budapest: Szent István Társulat, 773–774.

A halál sztereotípiái a gyászjelentőkben: az örök nyugalom, az örök fény és az örök emlékezet biztosítása

I. Miért a gyászjelentő?

Az írás és az íráshasználat fokozatosan épült be a temetés rítusába. Minthogy az írásismeret és -használat tágabb társadalmi kiváltságokkal és habitusokkal állt összefüggésben (rendiség, nem, státus, korosztály, iskolázottsági fok), ezért legkorábban az értelmiségi, a főnemesi, majd rendre a nemesi, a polgári, a városi temetési rítusban honosodott meg. Elsődlegesen három funkciót töltött be. Az írás elterjedése a kommunikáció technikai, mediális forradalmát hozta magával; a haldoklás, a halál, a temetési szertartás részletei hírül adásának pragmatikus és megbízható eszköze és közege volt. Másodszor, a temetés mint kollektív diskurzív tevékenység vette igénybe az írást. A nyomtatott kánonok és szövegek teológiai tartalmakat, egyházi és intézményi normákat vetettek fel, honosítottak meg, állandósítottak a temetés szertartásában. A temetési diskurzus a másodlagos szóbeliség formájában, szöveghűen vagy a szemantikai ekvivalencia formájában idézte fel a halállal és a temetéssel kapcsolatos intézményi logikát és eszményeket (igeolvasás, ima, zsoltárok; prédikáció, citátum). Az íráshasználat privatizálódása és popularizálódása a haldokló, a halott szociális környezete személyes, aktuális igényeit jelenítette meg és telepítette be a szertartás keretébe, a temetési diskurzusban egységbe szervezte a hivatalos és a privát, lokális eszményeket és tartalmakat. Az írás harmadszor a halott személyére vonatkozó tudás kifejezésének, tárolásának és felidézésének médiumává vált. Ebben az értelemben a temetés írásbelisége az íráshasználat forradalmán túl a társadalom felfedezése és az emlékezés forradalmával kapcsolódott össze. Gyakran, szélsőséges esetben, a holttest, a temetési szertartás, a sírhant hiányában a rituális emlékszövegek megszerkesztése, kiállítása helyettesíti a temetési szertartást, biztosítja a halott emlékének őrzését, felelevenítését.¹

A jelen tanulmány egy írott forrástípus alapján követi nyomon a 19–21. századi temetési diskurzus egy motívumát, annak nyelvi és retorikai formuláit. A kutatás szemléleti platformja szerint a temetés az a történeti jellegű diskurzív és kommunikációs keret, amelyben aktuális (normatív és preferenciális) tartalmak kerülnek bemutatásra, konfrontálódnak. A tartalmak és a szándékok megjelenítésének tar-

talmi és formai eszköze a szövegtípus, a szövegműfaj, amely a maga rendjén szintén korszakhoz kötött. Egy szövegműfaj akkor születik meg, amikor állandósul a benne szerveződő tartalmak iránti igény, valamint amikor kialakul a szövegműfaj előadásának kontextusa. Az említett korszak kiválasztását íráshasználat-történeti érvek indokolják. A 19. században az írás még kellő tekintéllyel rendelkezik, s már kellő mértékben elérhető ahhoz, hogy mind a hivatalos eszményeket, mind a privát érdekeket képviselni és reprezentálni tudja. A kiválasztott szövegtípus, a gyászjelentő mediál a temetést celebráló vallásos, egyházi, intézményi és a világi, perszonális, családi, szociális szféra között, a személytelen teológiai és világi eszmék és eszmények, valamint a temetés pragmatikus forgatókönyve, az általános emberi és az individuális sors, a társadalom, a közösség és az individuum között.

A szerző a fenti kérdéseket több alkalommal felvetette. Írásantropológiai megközelítésben vizsgálta az írásnak a temetési szertartásban való megjelenését, állandóságát, funkcióit. Emlékezéstechnikai alakzatként elemezte azokat a szövegműfajokat és -formulákat, amelyek a temetést a holttest eltakarításaként, gyászmunkaként értelmező szemlélettel szemben a halott emlékezetbe való beépítéseként határozta meg, s az ezt követő emlékezésgyakorlatokat tekintette át. A további kutatások által árnyalandoó következtetésként fogalmazta meg azt, hogy a halál közeledte és beállta, a halott temetésre való felkészülése és előkészítése, eltemetése, ezt követően a halott nyugalmanak biztosítása, emlékezetének őrzése olyan helyzet, amely sajátos és intenzív kommunikációt érvényesít. Ez a kommunikációs helyzet aktivizálja az élőket és az elhunytakat, a haldoklókat, a családot és a rokonságot, a szomszédságot, az ismeretségi kört; a haldoklókat, a családját és a specialistákat (jósok, halottbúcsúztató írók); a haldoklókat, a környezetét és az intézményeket (egyház, orvos, halottkém, anyakönyvi hivatal, jogtanácsos, temetkezési intézet, helyi, regionális és központi média) beszédkapcsolatát. A beszédkapcsolatok bonyolult szövevénye olyan kommunikációs funkciókat lát el, mint a haldoklónak a halálra való felkészítése, a haldokló állapotának, állapotának okának tisztázása, a haldoklótól való búcsúzás, a haldoklónak az élőkől való eloldása, a temetés előkészítése, a haldokló hagyatéka felőli rendelkezés, a haldokló állapotáról, a halál körülményeiről való értesítés, a haldokló szociális hálójának áttekintése, a részvét kifejezése.² A 19–20. században e beszédfunkciók a temetés kontextusában a következő rituális szövegműfajokban valósultak meg: végrendelet, siratás, gyász hír, gyászjelentő, virrasztóének, temetési prédikáció, halottbúcsúztató vers, részvétnyilvánítás, sírfelirat, megemlékezés.³

E tanulmány a korábbi kutatások elvi-elméleti-módszertani kontextusába ágyazódik. A *Test, lélek és természetfeletti kommunikáció* konferencia témakörébe illeszkedve arra kérdez rá, hogy a halál tényét rituális módon megörökítő, hírül adó szövegtípus hogyan nevezi és jeleníti meg a halált, a halált milyen mértékben tartja a test, és milyen mértékben a lélek szintjén beálló változásnak; a gyászjelentő szerint a temetés milyen mértékben szolgál a test elhantolására, a lélek engesztelésére, további sorsának befolyásolására, illetve milyen mértékben a halott emlékezetének megörökítésére. A kérdésfelvetés a test és a lélek viszonyával, az individuális

sorssal és a halállal kapcsolatos eszme- és mentalitástörténeti kontextust tárja fel. A temetést hosszú időtartamban szemlélve vele kapcsolatosan a következő újkori szemléleti változásokat határoljuk el.

1. A társadalomra vonatkozó tudás felhalmozódását, árnyalódását, archiválását és demokratizálását a 18. század során állami és egyházi intézményi kezdeményezések készítették elő és honosították meg, amelyek a 19. században a társadalomtudományok (statisztika, szociológia, etnológia, antropológia) kialakulásához, professzionalizálódásához vezettek. A „birodalmi aritmetikába” illeszkedő állami kezdeményezés volt a népszámlálás, Európában első alkalommal 1749-ben, Magyarországon pedig 1784-ben, majd 1787-ben.⁴ Egyházi igényre született meg az anyakönyv, a Trienti Zsinat 1563-ban a házassulók és a kereszteltek, V. Pál pápa 1614-ben a béráltak és az elhunytak bejegyzését írta elő. Az anyakönyvezés a 18. század végétől kötelező gyakorlattá vált.⁵

2. A biográfia az ókortól kezdve alkalmazott szövegműfaj és -típus, amely a figyelmet a nembeli, kollektív sors mellett az individuális sorsra irányította, az egyénről szóló tudást (származás, életpálya, életminőség, szociális háló) genealógiai és biografikus regiszterben szerkesztette meg. A 18. században elterjedt autobiográfia a narratív identitás státusképző szerepét, s ennek kommunikálása által a társadalmi szolidaritás új formáját erősítette meg.⁶ A 16. századtól nyomon követhető sírfelirat-irodalom az egyén iránti érdeklődés, az egyénre vonatkozó biografikus tudás terebélyesedését jelzi.

3. A kumulatív, a történelmi és az életidőről szerzett tapasztalatokat figyelembe vevő szemlélet előretörése a „forró társadalom” kialakulásához vezetett el,⁷ a múlt felértékelődése és archiválása, az emlékezésstratégiák, -technikák és habitusok elterjedését eredményezte.⁸

4. Az alfabetizáció és az olvasás forradalma a 17–20. század során lépcsőzetesen, az egyház, az iskola és a média teremtette keretek között zajlott. Végző következménye az írásnak a mindennapi életbe való beépülése. A jelenséget az írás inflálódásának is szokás nevezni, valójában azonban az írásnak a tömegkultúrába, sokak életébe, a mindennapi életvilágba való integrálódását hozta magával.⁹ Az íráshasználatra való tömeges áttérést követően megnőtt az egyén életpályáját végigkövető, az egyén státusát igazoló hivatalos, és az identitását megjelenítő privát szövegek száma. Ezek közé tartoznak az egyén haldoklását előkészítő és követő, halálát és emlékét megőrkítő szövegek.

A halál bekövetkeztének, tényének megnevezését több beszédhabitus és -gyakorlat határozta meg.

1. A család, a hozzátartozók az elhunyt betegeskedése idején huzamosan, a halál váratlan beállta óta pedig intenzíven beszélnek a haldoklóval, az orvossal, a lelkészszel, a szomszédokkal és az ismerősökkel a halálról, a halálesetről.

2. Minden lokális közösség rendelkezik a halálról való beszélés ritualizált és rituális helyzeteivel (virrasztó, temetés, templomi-egyházi szertartás) és az ezek keretében használt nyelvi sztereotípiákkal.

3. A halálról való beszélés nyelvi sztereotípiáit bocsátják rendelkezésre a lokális társadalom életterében felgyűlt gyászjelentők, sírfeliratok, a médiában megjelent nekrológok. A halálról való beszéd folyamatosan aktuális igényekhez, beszédstílushoz igazodik, ugyanakkor a múltból tárolt feliratok, nyomtatványok révén a nyelvi hagyomány is elérhető és követhető.

2. A gyászjelentő

A gyászjelentő terjedelmesebb, kézzel írott előzménye a 17. századtól ismeretes. A 18. század második felében alakult ki. Terjedelme csökkent, nyelvvezete formalizálódott, sztereotipizálódott. Végső szöveg- és grafikai formáját a 19. század során nyerte el. Az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsának Levéltára nyilvántartásában a legkorábbi gyászjelentő 1822-ből maradt meg. Az Aranyosszéken előkerült legkorábbi gyászjelentő 1835-ből, családi gyűjteményben 1869-ből származik.¹⁰ A vargyasi Daniel család gyűjteményében szereplő legkorábbi gyászjelentő 1858-ból való.¹¹ A Csernátoni Falumúzeum tulajdonában meglévő legkorábbi gyászjelentő 1842-ben keletkezett Kolozsvárt, majd 1887-től a környéken is feltűnik.¹² A Vajdaságban azonosított legkorábbi gyászjelentőt 1872-ben



Mikulás és karácsonyi ág a síron. Torda (Turda), Kolozs megye, Románia, 2007.
A közölt képek a szerző felvételei



Halottnak állított karácsonyfa. Torda (Turda), Kolozs megye, Románia, 2011



A sírra helyezett Mikulás. Torda (Turda), Kolozs megye,
Románia, 2007

nyomtatták.¹³ A kolozsvári Lucian Blaga Egyetemi Könyvtár kéziratárának gyászjelentő-gyűjteményében az első nekrológ 1873-ból származik.¹⁴ A Vas Megyei Levéltár gyűjteményének legkorábbi darabját 1805-ben nyomtatták.¹⁵ Német gyászjelentő készült 1780-ban.¹⁶ Az amerikai adventista egyház archívuma 1850-től őriz gyászjelentőket.¹⁷

A magaskultúrában a nekrológok közlése és összegyűjtése az életrajzírással kapcsolódott össze. Párizsban 1820-ban indult az *Annuaire nécrologique*, 1842-ben pedig az *Archives Biographiques et Nécrologiques* című folyóirat, amely jeles személyiségek nekrológiáját közölte. A 19. századi napilapok Európában, Amerikában szintén megnyitották oldalait a családi hirdetések számára (*Le Figaro*, *The Economist*). A magyar, s ezen belül az erdélyi központi és vidéki lapok rendszeresen közzétették a gyász híreket. Előbb a nyomtatott gyászjelentő szövegét közzé tették változtatás nélkül vagy kivonatos formában, majd kialakult a gyászjelentő sajtó számára adaptált változata.¹⁸

Angolul a gyászjelentő neve *obituary* és *necrology*, franciául *nécrologie*, bolgár nyelven *Некролог*, németül *Totenzettel*, *Todesanzeige* és *Nekrolog*, svédül *Dödsannons*. Az erdélyi magyar nyelvben 1768-ban *gyászlevél*,¹⁹ 1842-ben *szomorújelentés* néven fordul elő.²⁰

A gyászjelentő leírásához az 1999-ben elvégzett alap kutatás következtetéseit veszük igénybe. Akkor a kutatásba 179 gyászlapot vontunk be Tordáról és Aranyosszékről, az 1869–1944 közötti időszakból. A gyászlap a halál bekövetkeztének nap-

ján vagy az azt követő napon készült, 50–100 példányban. Szétosztására a temetést megelőzően, a virrasztóban, a temetési szertartás idején került sor, esetleg postai küldeményként jutott el a címzetthez. Mind a család, mind a címzettek a családi irattárban őrizték meg. Az 1930–1940-es évekig a gyászjelentő a lokális társadalom elitjének kiváltsága volt. Gyászjelentőt nyomtattak az arisztokrata család tagjainak, a földbirtokosoknak, a vármegyei, városi és falusi, egyházi élet előjáróinak, a tanítóknak, a 19. század végétől az iparosoknak, a két háború hősi halottjainak. A 20. század közepétől, a népi hatalom éveitől a gyászjelentő bárkit megilletett, s ezzel egy időben a végletekig leegyszerűsödött, elszemélytelenedett, többnyire mindössze a temetés szervezésére irányult. A szövegműfaj sematizálódását, elszemélytelenedését nyomdai megoldás siettette. Az előnyomtatott gyászjelentő mindössze a legszükségesebb információk kézzel való kitöltését tette lehetővé, a halálra és a halottra vonatkozó tudás a szóbeliségben rendelődött hozzá. Ezért a készíttetése fakultatívvá vált.

A gyászjelentő szövege a következő tartalmi motívumokból szerveződik.

1. Az elhunytól való tudósítás: neve, származása, életkora, foglalkozása, családi státusa, társadalmi státusa, közéleti szerepei, kitüntetései, vallása, érdemei.
2. A halál körülményeiről való tudósítás: ideje, helye, oka, körülményei.
3. A temetés körülményeiről való tudósítás: a virrasztás ideje és helye, a temetés ideje és helye, a gyázmise ideje és helye, a vallásos temetési szertartás felekezeti típusa.
4. Az elhunyt szociális hálója: élettársa, leszármazottai, oldalági rokonai, más gyászolói.
5. Az elhunyt nyugalmlára irányuló kívánság; a gyászolók emlékezéssel kapcsolatos fogadkozása.
6. Impresszum (a nyomda, a temetkezési társulat adatai).
7. A második világháború kezdetéig a gyászjelentő szerkezeti részét képezte egy lírai betét, amely a halott teljesítményeit, a halállal vívott küzdelmét heroizálta. Ez a tartalmi rács a gyászra, a vallásos hitre vagy az örök életre utaló emblémával egészül ki (szomorúfűz, kehely, angyal).

A gyászjelentő egy időben társadalmi kommunikáció (információkat közvetít kortársaknak és az utókornak) és szakrális kommunikáció (az elhunyt lelkének nyugalmlát kívánja befolyásolni). Egy időben több funkciót tölt be (referenciális/tájékoztató, konatív/megszólító, pragmatikus, vallásos, mágikus, expresszív vagy érzelmet kanalizáló funkció). A mindennapi kommunikációval szemben a gyászjelentő magán viseli a ritualizált beszéd, az oralitással szemben az írott szöveg sajátosságait. A szöveg zárt, komplett entitás, erős szövegkohézió jellemzi, olyan információkat tartalmaz, amelyek a megfogalmazás idején (a hozzátartozók számára) evidensek és közismertek. Tekintve, hogy a gyászjelentő az emlékállítás, a kulturális emlékezet szövegműfaja, ezek az evidenciák az utókor számára rögzített információk.

A gyászjelentő halálképében a mentalitások különböző rétegei, nyelvi anyagában pedig különböző nyelvváltozatok hatásai fedezhetők fel.

Philippe Ariès a halállal szembeni attitűdök, majd Ch.-O. Carbonell a haláltípusok alapján követte végig a halál értelmezésének történetét. Philippe Ariès tette meg a különbséget a megszélidített, s az ezt felváltó rossz halál között.²¹ Carbonell a *malmort* szóval megnevezett rossz halál formáit azonosította (nyugtalan, hirtelen, magányos, bűnös halál).²² Mindkét szerző a halálkép és a halálhoz való viszonyulás megváltozását állapította meg. Az európai, s ezen belül a magyar paraszti társadalom a halált az élet természetes tartozékának, az idős korban bekövetkező, a közösség és az egyház felügyeletével szertartásosan lefolyó meghalást *szép halálnak* tekintette.²³ A modern korban a hirtelen, a korai, az erőszakos, a lélek felkészülése nélküli, magányosan megélt halál került előtérbe. A modern és a posztmodern életszemlélet és -vezetés a halált az élet elleni agresszióként fogta fel. Az orvosi beavatkozással kísérletet tett a halál kiküszöbölésére, bekövetkeztének elodázására (például újjáélesztés, szervátültetés), a meghalást az abszurditás, a fatalizmus területére helyezte át, tragikus voltát a nyilvánosságból való kizárással, esetleg alternatív értelmezésekkel (reinkarnáció) kísérte meg feloldani.

A hagyományos halálkép két, egymással érintkező eszmerendszerbe illeszkedett. A keresztény vallás az embert a halandó porhüvely, a bűnben fogant és bűnökre hajlamos test és az ezzel csupán átmenetileg összekapcsolódó, halhatatlan lélek együtteseként fogta fel. A vallásos élet, s ennek kiemelt mozzanata, a temetési szertartás a lélek élet utáni sorsát hivatott biztosítani. A vallásos normák megsértése következtében nyugtalanságra ítélt lélek képzetét a paraszti mitológia tárta, a visszajáró, kísértő és bosszúálló lélek képzetében.

A meghalásról és a halottról való beszéd másik perspektíváját a materiális gyógyításszemlélet terjesztette el. A Mária Terézia által 1770-ben kiadott *Generale normativum in re sanitas* és ennek kiegészítése, a *Supplementum Normativi Sanitatis* (1773) meghatározta az orvos teendőit, az orvosi beavatkozás bürokratikus lépéseit, az orvosi beavatkozás írásban való regisztrálását.²⁴ A materiális orvoslás a halál okát racionalizálta, a haldoklás folyamatát és a halál okát a szaknyelv segítségével nevezte meg. Az újjáélesztés kísérlete, a tetsz- (klinikai halál) és erőszakos halál gyanújának kizárása, a halál okának megállapítása a halottkém feladata volt. Szerepkörét Magyarországon az 1826-ban megjelent *Utasítás a Magyar Országi Szabad Királyi Városokba elrendelt Halottkémek számokra* határozta körül. Ezt követően az 1876. évi XIV. törvénycikk és az 1876. VI. 4./ 31.025. számú belügyminiszteri rendelet szabályozta ténykedését.²⁵ A halottkém a körzeti orvostól szerzett ismeretek alapján látta el feladatát. Tetszhalál gyanúja esetén az orvost, erőszakos halál gyanúja esetén a rendőrt hívta segítségül. A halál beálltáról „bizonyáglevelét” állított ki. Egy 1972-es törvény nyomán Magyarországon a haláleset megállapítása a (mentő)orvos kompetenciakörébe illeszkedett.²⁶ Ezt a materiális szemléletet követte a világi és az egyházi anyakönyvvezetés, a halál okának kötelező feljegyzésével. A tanatopraxis a holttest közszemlére tételét készíti elő. A haláltusa, a baleset által megrongált testet a testbe való beavatkozással (az alvadt vér, belső szervek eltávolítása, tisztító és színező folyadékok bevitele), felületi kezeléssel (lemosás, smink, puder) a család elvárása szerint preparálja.²⁷

A halálról való beszéd számára új nyilvánosságot és beszédmódot teremtett a média beépülése a mindennapi életbe. A média történeti korszakai a mediális technológiák korszakaival esnek egybe (a nyomtatott, majd a hangzó és vizuális média, az internet). A média technikai sokszínűsége ellenére a sajtó alapvetően két nézőpontot honosított meg a halálról való beszédben. A nyomtatott média „befogadta”, az újságfelületen a közéleti diskurzus keretébe illesztette a családi privát nézőpontot, majd az online média (s ezen belül a Web 2.0) lehetővé tette a családi nézőpont önálló keretben történő megjelenítését. Az újságírói nézőpont a halálesetre az erőszakos halál (közúti baleset, erőszak, öngyilkosság) és az aktualitás perspektívájából reflektált, az individuummról és a családról a figyelmet a jogszerűség (orvosi malpraxis, gyilkosság és öngyilkosság) és a szenzáció (látványosság) irányába terelte.²⁸

Elemzésünkben 191 gyászjelentőt vettünk alapul, a következő időbeli megoszlás szerint: 57 gyászjelentő az 1874–1913 közötti időszakból származik, 85 az 1914–1944 közötti, 31 az 1945–1989 közötti, 18 pedig az 1990–2013 közötti időszakból. A gyászjelentőket Tordán, Kolozsvárt, Nagyenyeden, Désen, Csíkszeredában, valamint Torda környéki településeken (Kövend, Tordatúr) rendelték, s mindeniket Tordára címezték. A korpusz legelső gyászjelentőjét 1874-ben nyomtatták Kolozsvárt, Papp Miklós nyomdájában. 1891-ben Tordán két nyomda is nyomtatott gyászlapot. Kaspar Forster 34 éves cellulózyári mérnöknek „Kovács János dísztemetés rendező intézete” biztosítja a gyászjelentőt, s azt Pollák K. tordai nyomdájában állítják elő. A 11 éves Finta Annának „Németh J. első díszes temetkezési intézete” készített gyászjelentőt, ezt pedig Harmath József nyomdája kivitelezte. Tordán az első nyomdaipari vállalat 1867-ben alakult, tulajdonosa Harmath József volt, aki 1891-től az *Aranyosvidék* című lapot is megjelentette. 1877-ben Volz Bálint (a *Haladás* kiadója), 1883-ban két vállalkozó, Lutsch Bálint, valamint Pollák Mór, 1893-ban Veress és Soós, 1899-ben Füssy és Sztupjár (1896-tól az *Aranyosvidék* kiadója), 1900-ban Berla, Gálffy és Lámpé, 1904-ben Undy Domokos és Társa, 1905-ben Füssy József (az *Aranyosvidék* időrendben második kiadója), 1906-ban Fodor Domokos, 1909-ben Csákay Péter (a *Tordai Újság* kiadója), 1923-ban Muresan Simion (Arieşul S.A.), 1932-ben Aichinger Gusztáv, Finta Gyula és Tatár János (Minerva, az *Aranyosszék* kiadója), 1935-ben a Tanítók Potaissa Részvénytársasága, 1941-ben a Cooperativa Turda nyitott nyomdai vállalkozást.²⁹ A trianoni döntést követően Tordán román nyomdák alakultak. 1923-ban az Arieşul S.A., 1935-ben a Tipografia Potaissa kezdte meg működését. A Füssy család nyomdája 1944-ben Cultura néven indult újra.³⁰

A temetkezési vállalkozó a 19. század utolsó éveiben jelenik meg városokon. A temetés levezetésében a ravatal felállítása, a koporsó beszerzése, a gyászjelentő nyomtatása, a koporsó szállítása, a sírásás tartozik szerepkörébe. Tordán „Némethy József első díszes temetkezési intézete” 1891-ben gondoskodik gyászjelentőről, de ugyanakkor működik már „Kovács János dísztemetés rendező intézete” is, Kolozsvárt „Czetz Péter első dísztemetkezési intézete”, Désen pedig a „Jagamas János Szolnok-Doboka megye első temetk. intézete” végzi ezt a munkát. 1892-ben Maros-



Fiatal halott útszéli sírjeleré helyezett Mikulás. Bányabük (Vâlcele), Kolozs megye, Románia 2010



Fiatal halott sírkövére akasztott búcsúnapi pogácsagyöngy. Sinfalva (Cornești), Kolozs megye, 2000 körül

vásárhelyen a „Gyulai-testvérek díszes temetkezési intézete” gondoskodik gyászjelentőről.³¹

A nyomdák a városnak és környékének civil igényeit elégitették ki, eljegyzési és lakodalmi meghívót és értesítőkártyát, halottbúcsúztatót, gyászszalagot, táncrendet, levélfejet, húsvéti és karácsonyi köszöntőlapokat, képeslapokat, 1905-től névjegyeket, valamint egyleti rendezvényekre meghívót, oklevelet, emléklapot, táncrendet nyomtattak.³²

3. Test, lélek, emlékezet a gyászjelentőkben

3.1. A meghalás nyelvi reprezentációja

191 személy elhunytának rituális, a temetés szertartása keretében, a nyilvánossághoz intézett megnevezése áll rendelkezésünkre. Az alkalmazott fogalmak és nyelvi jelek két nagy szemantikai mezőben helyezkednek el. 140 esetben a lexémák a halált a test változásaként nevezik meg. A halálra utaló lexémák és formulák

a következő jelentésmezőkbe sorolhatók: az elhunyt megszabadul a küzdelemtől és a szenvedéstől, megpihen, megnyugszik; a halál véget vet boldog földi életének; teste megáll, megpihen.³³

A *megszűnt élni ~ megszűnt szenvedni* szókapcsolat 20 alkalommal a küzdelmes élet, a huzamos haldoklás befejeződését nevezi meg. Megszűnt élni dr. Osztíán Gyula, a harmincéves körorvos 1895-ben, Ercsei Bandi, a húszéves kőműveslegény 1937-ben, az ötéves Lajos 1913-ban, Géza, a tizenegy éves gyerek 1904-ben. Az adatok fele nő elhunytát nevezi meg ezzel a szókapcsolattal. Tekintve, hogy az adatbázisban a férfi halottak adatai túlsúlyban vannak, a lexéma női halottakkal kapcsolatban relatíve gyakrabban fordul elő.

A *meghalt ~ elhalt* lexéma 21 gyászjelentőben fordul elő, egyik nyelvi környezete az *Urban elhalt*. Használata sem felekezeti (római katolikus, görög katolikus, református, unitárius), sem szociális státushoz (városi és egyháztanácsos, ügyvéd, törvényszéki bíró, árvaszéki elnök, tanítónő, főorvos, gyógyszerész, őrnagy, vezérigazgató, banktisztviselő, mézárós, kereskedő) nem kapcsolódik. A lexéma használata az 1893–1923 közötti időszakra jellemző (19 eset), utána szórványosan fordul elő (1958, 1994). A fogalom egy esetben tűnik fel a *bekövetkezett a halál* alakban (1899).

A halál megnevezésére leggyakrabban használt lexéma az *elhunyt*: 87 gyászjelentőben fordul elő, ritkán az *Urban elhunyt* formában. Választékosnak minősülő, kedvelt nyelvi formula az 1891–1944 közötti időszakban (55 eset), a társadalmi elit (bárói, grófi családok, főszolgabíró, főorvos, polgármester, egyházi főgondnok, országgyűlési képviselő, bankigazgató, őrnagy, kapitány) és a római katolikus vallás keretében. Az unitárius és a református nyelvhasználatban az 1930-as években terjed el. 1990 után újra népszerűvé vált, 20 esetben fordul elő.

A 19–20. század fordulóján népszerű lexéma volt a *szenderül* (17 esetben). A szó több formulába illeszkedve fordul elő (*az Urban elszenderült, jobblétre szenderült, öröklétre szenderült, örök álomra szenderült, szebb világba szenderült*). Elsősorban a protestáns felekezetű családok választották (12 református, 2 unitárius, 3 római katolikus), leginkább női halottak, továbbá hivatalnokok és pedagógusok halála megnevezésére. 1940 után már népszerűtlenné válik.

A test megnyugvására használatos további szinonimák a következők: *elpihent ~ megpihent (örökre megpihent)* (4), *kimúlt* (3), *kiszenvedett ~ a szenvedés kioltá életét* (3), *szíve megszűnt dobogni* (3), *befejezte életét* (2).

A halál megnevezése másodszor a test állapotában bekövetkezett változást mel- lőzve, a lélek státusában beállt változással történik meg, 37 esetben. Egyetlen esetben fordul elő 1934-ben a *lelkét kilehelte* formula, református férfi gyászjelentőjében. A többi formula a lélek más körülmények közötti továbbélését sugallja. Gyakori az a képzet, amely szerint a méltatlan földi környezetből a lélek *elköltözött (~ eltávozott)*, 14 esetben. A nyelvi formulák szintjén a motívum a következőképpen jelenik meg: *az örök hazába költözött, az örökkévalóságba költözött, mennyei Atyjához költözött, jobb hazába költözött, az angyalok közé távozott, elköltözött oda, ahol nem fáj semmi*. A motívum 1906–1943 között fordul elő, zömében református férfi halottak gyászjelentőjén (11 református – 3 római katolikus; 11 férfi – 3 nő). *Az angyalok közé távo-*



Halottak felszolgált kávé. Sirogoino, Szerbia, 2013



Sör, pálinka, kölni, kávé, hamuzó a síron. Sirogoino, Szerbia, 2013

zott 1904-ben a tíz hónapos, római katolikus Tiborka. Angyalosi Ferenczi Ferencné szül. liszikai Fekete Berta 1909-ben hosszú és kínos szenvedés után, ötvenévesen *elköltözött oda, ahol nem fáj semmi. Mennyei Atyjához költözött* a református dálnoki Péter Antal iskolaigazgató, a Tordai Dalkör elnöke, 68 éves korában, 1936-ban; id. Gegesy Sámuel birtokos, ref. presbiter, 93 éves, református férfi. A harmadik formula szerint a halott *(drága) lelkét visszaadta teremtőjének*. A szövegcorpuszban a formula 21 alkalommal található meg. 1935-ben tűnik fel, az 1930–1940-es években gyakori, majd 2000 után újra visszatér, népszerű formulává válik. Kizárólag unitárius és református személyek halálát nevezi meg, közöttük többen lelkészek, lelkészi család tagjai, egyházi elöljárók. További egy esetben (1937) a római katolikus halottat *magához szólította a teremtőnk*.

3.2. A temetési szertartás: test és/vagy a lélek nyugalmanak biztosítása

A temetési szokáskör legfontosabb rítusa a gyászszertartás, amely egyaránt irányul a testre és a lélekre.

A gyászjelentő szerint a holttest *a halott kihűlt pora* (15 esetben), *kihűlt porhüvely, hamvadó por, kiszenedett por, hűlt tetem* (77 esetben), *megboldogult tetem, a halott földi része, hamvadó része, földi maradványa, hamva, földi része*. A szertartás célja 135 gyászjelentő megfogalmazása szerint a holttest *(örök) nyugalomra helyezése*. 1893-ban Abrudbányai Rédigér Béláné szül. Gelenczei Finta Kata 46 éves asszony holttestét *végnyugalomra helyezték*. Rettegi Visky Sándor halálakor, 1934-ben „drága halottunk

hűlt tetemeit folyó hó 17-én d.u. ½ 4 órakor fogjuk a ref. egyház szerinti istentisztelet után a George Baritiu (Rákos u.) 109. sz. alatti gyászháztól az újtordai ref. temetőbe örök nyugalomra helyezni”. 1896-ban a temetési szertartás keretében Gönczi Endre 34 éves főszolgabíró teste az *enyészetnek fog átadatni*.

33 gyászjelentő értesít a lélekért tartott engesztelő szentmise időpontjáról: *lelkéért/halhatatlan lelkéért/lelke üdvéért/üdvösségéért engesztelő szentmiseáldozat fog az egek Urának bemutatni* (1895). A 191 gyászjelentő közül 46-ról állapítható meg, hogy római katolikus vallású elhunyt halálhírét adja tudtul. Azaz az engesztelő gyászmise időpontjának feltüntetése nem kötelező tartalmi eleme a gyászjelentőnek.

Az említett 33 gyászjelentő közül mindössze 5 nevezi meg az engesztelő mise időpontját. A test nyugalomra helyezésének motívuma önmagában 107 esetben fordul elő. 28 gyászjelentő együtt szerepelteti a test és a lélek nyugalomba helyezése motívumát. Osztíán Gézáne szül. Apáti Abt Vilma tanítónő 1935-ben hunyt el. „Hűlt tetemei folyó évi szeptember hó 2-án hétfőn d.u. 4 órakor fognak a róm. kath. egyház szertartása szerint Nicolae Iorga 22 sz. gyászháztól az óturdai temetőbe örök nyugalomra helyeztetni. A szentmise áldozat f. hó. szept. 3-án kedden reggel fél 8 órakor fog az Egek urának bemutatni.”

22 gyászjelentő mindössze a *temetése lesz* vagy a holttest a temetőbe *fog kikísértetni*, testét *fogják eltemetni* formulával nevezi meg a szertartást. A szertartás részletezéséről lemondó *temetése lesz* formula 1958-ban bukkant fel, többször előfordult az 1970-es években, s 1990 után újra népszerűsége tett szert. Az 1909-ben elhunyt Ferenczi Ferencné „hűlt tetemei augusztus hó 2-án 4 órakor fognak Rákos utca 10. számú házából a református egyház szertartása után az újtordai református egyház temetőjébe kísértetni”. Nagy József 48 éves gazdamérnök „korán elfáradt testét f. hó. 22-én d. u. 5 órakor fogjuk a Turda veche-i temetőbe a ref. egyház szertartása szerint eltemetni”.

3.3. Záradék

A gyászjelentő utolsó szerkezeti egysége a záradék, a halott nyugalomra vonatkozó kívánság, a halott emlékének ápolásával kapcsolatos fogadalom, ígéret vagy a halotthoz való ragaszkodást kifejező vallomás. Modalitás tekintetében a legtöbb záradék felszólító, a többi pedig kijelentő mondat. Gyakori az állítmányt nélkülöző hiányos mondat. Szerkezete szerint a záradék állhat egy vagy két egyszerű, bővített mondatból. A két egyszerű mondat gyakran összetett mondatba van szerkesztve.

A záradékokban előforduló tartalmi motívumok három szemantikai mezőbe vonhatók össze.

A *Béke* ~ *áldás porain*, valamint a *Nyugodjék* ~ *pihenjen* ~ *álmadjék csendesen* motívumok a test nyugalomra vonatkozó kívánságokat tartalmazzák, az első 1874-ben, a második 1891-ben tűnik fel, napjainkig mindkettő változatlanul használatban van. Mindkét motívum változatos szövegvariánsban jelenik meg. Az első motívum 9 alkalommal fordul elő a következő alakokban: *Béke poraira!* (4), *Béke legyen*

porain!, Áldás és béke poraira!, Áldás és béke hamvaira!, Legyen béke porai felett!, Béke lengjen porai felett! A Nyugodjék ~ pihenjen ~ álmoldjék csendesen motívum 41 alkalommal szerepel, szövegváltozatai a következők: *Nyugodjék csendesen!* (15), *Nyugodjál csendesen!*, *Nyugodjék csendesen, álmoldjék édesen!*, *Nyugalma legyen csendes!* (5), *Békében nyugodjanak porai!*, *Nyugodjék békében!* (2), *Nyugodjék békességben!* (6), *Nyugodjanak porai csendesen!* *Pihenjen csendesen!* (3), *Nyugodjék békével!* *Legyen áldott pihenése!*, *Síri álma legyen csendes!* *Nyugodjék békében!*, *Hamvaidban is áldott légy!*, *Nyugalma legyen csendes, és áldott a föld, hol teste pihen, Síri álmod legyen csendes!*, *Legyen csendes síri nyugalma!* *A gondviselés örködjék fölötte!*

A záradékok másik motívumkörébe tartoznak azok a formulák, amelyek a lélek halál utáni nyugalmit és boldogságát nevezik meg: *Hit angyalai virrasszanak porai felett!*, *Béke angyala virrasszon porai felett!*, *Áldott jószágú szeretete legyen örök életének világitó szövétneke!*, *Boldogok a halottak, akik az Úrban halnak meg!*

A harmadik szemantikai mezőbe tartoznak az *Emléke áldott ~ örök*, *Emlékét őrizzük*, *Emléke élni fog* motívum szövegváltozatai. 1896–2013 között folyamatosan jelen van a gyászjelentőkön, 22 alkalommal. Szövegváltozatai: *Emléke legyen áldott!* (4), *Áldott legyen emlékezete!* (2), *Áldás emlékére!*, *Emléke legyen áldott!*, *Áldott legyen szép emléke*, *Legyen áldott, áldott az ő drága emlékezete miközöttünk mindörökké*, *Emléke legyen áldott, sírja fölött virrasszon az emlékezés!*, *Áldott volt élete, áldott az emléke!*, *Áldott emléke örökké élni fog*, *Áldott marad emlékezete!*, *Emlékét hálás kegyelettel őrizzük meg*, *Emlékét szeretettel őrizi*, *Emlékét szeretettel őrizzük!*, *Emlékét szívünkben örökké őrizzük*, *Emléke örökké szívünkben marad!*, *Drága emléke szívünkben él!*, *Emléke örökké áldott lesz lelkünkben*, *Soha el nem felejtünk és mindig keresünk*.

Szerkezet és tartalom szerint összetettebbek azok az additív nyelvi technikát alkalmazó szövegformulák, amelyekben két motívum kapcsolódik össze. A test



Pálinka és kávé a sírjelen.
Sirogoino, Szerbia, 2013



Csecsemő sírjára helyezett, március 1-jére készített „márciuskák”. Mezőörményes (Urmeniş), Maros megye, Románia, 2011

nyugalmára és a halott emlékének maradandó voltára utalnak egyszerre a következő formulák, szám szerint 85 esetben: *Béke lengjen porai felett! Emléke örökké élni fog, Pihenjen csendesen! Emléke legyen áldott!, Pihenése legyen csendes! Emlékezete mindig áldott!, Pihenése legyen csendes! Drága emlékezete mindörökre áldott!, Pihenése legyen csendes! Emléke áldott! (5), Emléke legyen örökre áldott, nyugalma csendes!, Emléke legyen áldott, nyugalma csendes! (12), Síri álmod legyen csendes! Emléked féltve őrizzük! (4), Legyen emléke áldott, nyugalma csendes! (3), Legyen emléke áldott! Pihenése békességes!, Emléke áldott! Nyugalma legyen csendes! (7), Emléke legyen áldott, nyugalma csendes! (6), Emléke legyen áldott, pihenése csendes! (3), Legyen áldott emlékezete! Csendes pihenése!, Emléke legyen áldott! Nyugodjál csendesen!, Emléke örökké áldott! Nyugalma legyen csendes!, Áldás emléken, nyugodjék csendesen!, Emlékezete áldott, nyugalma legyen csendes!, Áldott legyen emléke! Nyugodjék békében! (2), Legyen csendes síri nyugodalma! Legyen áldott emléke!, Legyen nyugalma csendes, emléke áldott!, Legyen áldott az emlékezete! Sírja fölött virrasszon a szeretet és a hála!, Emlékét míg élünk lelkünkben őrizzük. Pihenése legyen csendes és békés, Áldás emlékezetén. Béke poraival!, Emléke legyen áldott, béke poraira!, Béke poraira! Áldás emlékére!, Nyugodjék csendesen! Áldás emléken!, Emléke élni fog szíveinkben! Nyugalma legyen csendes és zavartalan!, Nyugodjék csendesen! Sírja felett virrasszon az örök emlékezet!, Nyugodjék csendesen s legyen emléke áldott! (2), Nyugalma legyen csendes! Emléke áldott! (6), Nyugalma legyen csendes, emlékezete áldott! (5), Legyen nyugalma csendes! Emléke áldott!, Nyugalma legyen csendes! Emlékét áldva őrizzük!, Legyen csendes síri álma; a szeretet és emlékezet virrasszanak felette!, Pihenj csendesen, emlékezetet szívünkbe zárva őrizzük, Pihenjen csendesen! Emlékezetét szeretettel őrizzük meg, Legyen áldott a jóságos anya és nevelő anya emlékezete. Nyugodjék csendesen!, Emlékét kegyelettel őrizzük. Nyugalma legyen csendes!, Áldott emléke közöttünk örökké élni fog! Pihenjen csendesen!, Nyugodj megdicsőült hős! Sírod fölött családod és a nemzet kegyelete fog virrasztani!*

A lélek nyugalmát és a halott emlékének őrzését tematizálja két összetett formula, több esetben pedig a test és a lélek nyugalmára vonatkozó kívánságok kapcsolódnak össze: *Legyen lelkének üdve fent örök, és békességes a sírban porainak nyugodalma!, Nyugodjanak szent békességben megáldott porai! Legyen üdv lelkének része az égben!, Drága halottunk pihenj békén és az örök világosság fényeskedjék neked!, Nyugodjék békében! Az örök világosság fényeskedjék neki! (4), Adj Uram örök nyugodalmat neki és az örök világosság fényeskedjék neki!*

Az összetett szerkezetű, két vagy három motívumot integráló záradék 1898-ban jelenik meg először. A református vallású Komádi Tarsoly Gábor árvaszéki és közbirtokossági elnök 66 évesen hunyt el, 1899. május 6-án, hosszas szenvedés után. Gyászjelentőjében özvegye, Zoltán fia a maga, felesége, két fia, Árpád nevű fia a maga, a felesége és lánya, Sándor nevű fia a maga és a felesége, Róza, Margit és Gergely nevű gyermeke a maga, három testvére a maga és családja nevében, megözvegyült sógornője, valamint több távolabbi rokon búcsúzott tőle. A záradék a halottnak üdvösséget kért a „fenti” világban, s ugyanakkor a halott emlékének őrzését ígéri a „lenti” világban: *Legyen üdvösség osztályrésze fent, legyen emlékezete áldásban örökké közöttünk.* 1899-ben halt meg 19 évesen M.-radnóti Váradi János kereskedősegéd is. A temetéséről gondoskodó testvére és sógornője szintén mennyei és

síri nyugalmat kíván halottjának: *Legyen lelkének üdve fent örök, és békességes a sírban porainak nyugalma!* A többször említett, 1909-ben elhunyt Ferenczi Ferencné hozzátartozói a záradékban mindhárom motívumot szerepeltetik: emlékét őrizni fogják, porai nyugalmasan pihenjenek a földben, az égi hazában pedig szeretettel figyelje utódai életét: *Áldott legyen emléke! Legyen hát nyugalmas az ő síri álma. De lelke szeressen mindenkit továbbra is ott az égi hazájában. Legyen szeretettel teljes, áldott emlékezete mindörökké feledhetetlen.*

A záradékokban tehát első helyre (50+85+8, azaz 143 esetben) kerül a test síri nyugalma, második helyre a halott emlékére (22+85+2, azaz 109 esetben), harmadik helyre pedig a lélek túlvilági életére (2+2+8, azaz 12 esetben) vonatkozó kívánság és fogadkozás.

Következtetések

A nyomdatechnika kínálatát elfogadva, megjelenésekor a nyomtatott gyászjelentő újraszervezte a társadalmat. Láthatóvá tette a halott életpályáját, teljesítményeit, haldoklásának körülményeit, kapcsolathálóját, a helyzetbe és az eseménybe való személyes bevonódást tett lehetővé, beszélő-, emlékező- és interpretatív közösséget alakított ki. Szövegtípusként egymáshoz közelítette a haldoklót, a családot, a lokális társadalmat, az egyházat, a helyi intézmények perspektíváját. Beszámolt az elhunyt életéről, megörökítette társadalmi kapcsolatait, felhasználta a halottkémi és az orvosi láttelepet, a lelkésznek és a helyi intézményeknek a temetésre vonatkozó előírásait, megjelenítette a temetési szertartás rítusmodelljét, funkcióit.

1. A haldoklás és a meghalás az egyén és a környezete számára két síkon zajló, a test metamorfózisával kapcsolatos biológiai és a lélek sorsát befolyásoló, sorsának fordulópontját képező vallásos folyamat. Levezetése és irányítása mind a testre, mind a lélekre irányuló technikák és szertartások segítségével történik. Ezek a technikák orvosi, morális, jogi és vallásos jellegű mentális kontextusokba ágyazódnak. A halálra való felkészülés, a haldoklás és a meghalás többé-kevésbé tudatos individuális folyamat, amelyet primér szociális környezete (család, rokonság, szomszédság, barátok, munkatársak, egyleti társak), valamint különböző (orvosi, szociális, egyházi, közigazgatási és jogi, temetésszervező) intézmények figyelme és esetleges közreműködése kísér.

A halál ténye különböző szinteken, különbözőképpen reprezentálódik. Az orvosi és halottkémi szolgálat a halált a test, a fiziológiai funkciók szintjén bekövetkező eseményként regisztrálja. A bűnügyi szolgálat a halál bekövetkeztének körülményeit a törvényesség kritériumai alapján ítéli meg. A közigazgatás az egyén életpályájának eseményeit regisztrálja, a halott utódaira háruló jogokat és kötelezettségeket állapítja meg. Ezek az intézmények a metafizika utáni gondolkodás motívumait³⁴ és logikáját használva nevezik meg a halált és körülményeit, az intézményre jellemző fogalmi nyelven.³⁵

2. A gyászjelentő az egyik olyan szövegtípus, amely a temetési szertartásban az írást – a sírfelirat korábbi, hosszas jelenléte után – meghonosította. Az írás a temetési szertartás kontextusának térben és időben történő expanzióját valósította meg. A gyászjelentő a szertartás forgatókönyvét szélesebb szociális mezőben forgalmazta, az elhunyt és a szertartás reprezentációjaként időkeretét kitágította, s ezáltal hozzájárult a temetési szertartás emlékállítási jellegének felerősödéséhez, az emlékállítási demokratizálódásához.

3. A gyászjelentő a temetési szertartás keretében különböző intézmények és intézményi mentalitások között mediál. A család perspektíváját követve a halál tényét veszteségként, gyázként jeleníti meg. Az érvényben lévő életpálya, családmodellek és nyelvi sztereotípiák segítségével bemutatja az elhunyt életpályáját, elhunytjának körülményeit, szociális kapcsolatait. A haldoklás körülményeinek bemutatásában kiküszöböli, láthatatlanná teszi a haldoklás és a halál hagyományos, népi mentalitás alapján történő értelmezését (a halál előjelei, rontás okozta halál, elhunyt hozzátartozókkal való kapcsolatfelvétel, a halál *malmort* típusú értelmezése, a lélek visszajárásának lehetősége).³⁶ A életpálya és a meghalás bemutatásában a gyászjelentő szövegében előtérbe kerülnek a keresztyény, a polgári, állampolgári minták (állampolgári, közösségi elvárásoknak való megfelelés, türelmes, fegyelmezett haldoklás).

4. A fenti elemzés a gyászjelentőkön a meghalás szemantikai mezejének nyelvi-retorikai reprezentációit vizsgálta. Azt bizonyította, hogy a temetési szertartásban a szertartás hagyományos két funkciója (a holttest elhantolása, a lélek túlvilági nyugalmanak biztosítása mellett) megjelenik az emlékállítási mint új funkció. Az első motívum a 191 gyászjelentőben 180 alkalommal tűnik fel a meghalás nyelvi megnevezésében, 135 alkalommal a temetési szertartás funkciójának megnevezésében, 143 alkalommal a záradékban, összesen tehát 329 alkalommal. A második motívum előfordulásának adatai: 37+33+14=84. A harmadik motívum előfordulásának adatai: 0+0+109. Az elemzett szövegtörzsekben tehát az első motívum, a test halálának és síri nyugalmanak megjelenítése dominál. Az emlék a halott halál utáni továbbélésének formája, az emlékezés az utódoknak a halottal szembeni morális és vallási kötelezettsége.³⁷ Az emlékkörzés és a lélek sorsának, továbbélésének motívuma közel azonos számban fordul elő.

5. Az egyedi halálesetet, az individuum életét és halálát a gyászjelentő sztereotip formulákkal, kollektív értelmezésekkel jeleníti meg. (Pl. háborús halottak heroizálása; a balesetben elhunytak halála mint abszurd halál).

6. A gyászjelentő mint a temetés diskurzusának írott (nyomtatott) szövegtípusa lehetővé teszi a szövegvariálást és a reprodukálását. A szövegkliséket hol a „temetkezési intézet”, hol a nyomda kínálja fel a családnak, hol a család gondoskodik azok megfogalmazásáról vagy kiválasztásáról.

Jegyzetek

- 1 Az idegenben (háborúban) elhunytak, a katasztrófában elpusztultak emlékét emlékjelek és gyászjelentők feliratai őrzik. A rendelkezésünkre álló adatok közül csupán a szemléltetés szándékával válogatunk. Az aranyosszéki Mészkon Gálffy Pál a második világháború frontján tűnt el. Amikor édesanyja 1943. november 16-án elhunyt, a család az édesanya gyászjelentőjében örökítette meg a fiú emlékét. „A gyász lapban adtuk a falunak tudtára a valóságot, mert a gyászlap ugy volt meg fogalmazva, hogy Anya és fia egymásra találtak” – jegyezte be naplójába a kisebbik testvér. Az alvinci temető egyik sírhantjának felirata: „TÖLGYES MÁTYÁS / 1865–1928† / és neje szül CSERNUSÁK / ANNA / 1872–1948† / FIUK FERENC / 1910–1944† / eltűnt a keleti fronton.” Szintén az alvinci temetőben olvasható felirat: „ITT NYUGSZANAK / Sz. Székely László / szül. 1869 †19 / és neje / Ráduly Vilma / szül. 1875 †1953 / E hideg kő hirdesse / fájdalomkat az / ismeretlenben / nyugvo fiunk / Sz. SZÉKELY ELEK / volt Jogh. Hadaprod örm. / Aki 22dik évében 1916 aug. 9én / a St Micheli útközetben elesett. / Nyugodjanak békében.” Az újtordai temetőből: „Emlék / Milotai Lajosnak / aki ismeretlen / helyen pihen / sz. 1896–1944.”
- 2 Keszeg (2002b; 2008a; 2010; 2011a).
- 3 Az aranyosszéki szövegműfajok, beszédfunkciójuk és motívumaik bemutatása: Keszeg (2002a), valamint Keszeg (2004: II. 186–231, 265–368).
- 4 Le Bras (1986: 320–323).
- 5 Varga (1996), Pozsony–Szabó (2004).
- 6 Voisine (1963).
- 7 Az időn kívül élő, stacionáló, az elmúlt időt folyamatosan elimináló, az időről szerzett tapasztalatokat számon tartó és értékesítő, kumulatív társadalmat Claude Lévi-Strauss különítette el: Lévi-Strauss (1987).
- 8 A fenti folyamatok összefoglalása: Keszeg (2011b: 176–177).
- 9 Az írásnak a mindennapi életbe való beépülése: Fabre (1997); Keszeg (2008b: 13–102).
- 10 Keszeg (2004: II. 265); Keszeg (1999: 97).
- 11 A varyasi Daniel család gyászjelentő-gyűjteményében 590 gyászjelentő szerepel az 1858–1910 közötti időszakból. 1822-ből származik a Toldalagi Mihály halálhírét közlő kétfalpos, fekete keretes gyászjelentő levél, amelyben az elhunyt özvegye a temetés után egy héttel adta hírül a szomorú eseményt. A Daniel család gyászjelentő-gyűjteményét Olasztelken Bardócz József rendezte három kötetbe, 1910-ben. Luka (2010:7–8).
- 12 Deák (2009:168).
- 13 Tripolszky (1985: 393).
- 14 Dr. Sipos Gábor igazgató szóbeli közlése.
- 15 http://www.vaml.hu/upload/2010_03/02/126751090718574934/gyaszjelentések.pdf (hozzáférés: 2013.08.17.). Az adatot Bartos Róbert levéltárosnak köszönöm.
- 16 <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hoen1780.JPG?uselang=fr> (hozzáférés: 2013. 09. 24.).
- 17 <http://archivesadventistes.typepad.fr/blog/necrologies.html> (hozzáférés: 2013. 09. 28.).
- 18 A kolozsvári *Erdélyi Híradó* 1848-ban jelent meg. *Necrolog, Gyász hír, Halálozás* címmel a szerkesztőség adta tudtul neves polgárok elhunytát. A *Kolozsvári Közlöny* című lapban 1858–1860 között *Necrolog, Gyász hír, Gyászjelentés, Szomorújelentés* rovatcím alatt alakult ki

- a gyászjelentő mint sajtóműfaj. A korábbi tudósítások után a lap 1858-ban egy nyomtatott gyászjelentő alapján szerkesztett halálhírt közölt, 1860-ban pedig első alkalommal egy nyomtatott gyászjelentő szövegét reprodukálta. Keszeg (2008b: 202–204). Egy Maros megyei lap gyászjelentőinek tartalmi, nyelvi és szerkezeti sajátosságainak elemzése: Munzlinger (2012).
- 19 Szabó T. (1984: 737).
 - 20 Kósa (2005: 614).
 - 21 Ariès (1977).
 - 22 Carbonell (2005). A *malmort* kortárs értelmezései: Keszeg (2005); Mandianes (2005); Raveneau (2005); Rizoupoulou-Egoumenidou (2005).
 - 23 Kunt Ernő *A halálnemek hagyományos megítélése* cím alatt foglalta össze a szép és az erőszakos halál képzetét: Kunt (1987: 84–90).
 - 24 Oláh (1986: 91–96).
 - 25 Tóth–Huszár–Kormos (2011: 122).
 - 26 Lakner (1991), Tóth–Huszár–Kormos (2011: 122–124).
 - 27 Franciaországban 1963-ban léptették érvénybe, a szakképzés ekkor kezdődött. Lemonnier (2005).
 - 28 A médiának a halálos balesetek iránti érdeklődéséről lásd Kondylidou (2005). A médiának a társadalmi diskurzusban, az események megjelenítésében érvényesített sajátos nézőpontjáról és stratégiájáról: Champagne (1993).
 - 29 Huber (1997: 385).
 - 30 A tordai nyomdatörténeti adatokat Krizsó Kálmán gyűjtötte: Krizsó (2001).
 - 31 A marosvásárhelyi adat: Luka (2010: 26). Baróton 2007-ben alakult az első temetkezési vállalat: Egyed (2010: 17).
 - 32 A tordai nyomdák szolgáltatásairól, az ipari termékek és a szolgáltatások promóciójáról: Keszeg (2011c: 209–211).
 - 33 Más megközelítést alkalmaz az 1945 utáni francia sajtóban közzétett nekrológokat elemző szerző: a gyászjelentőben előforduló igék ideje alapján három reprezentációs modellt következtet ki. A domináns modell a halotról való beszédben különböző igeidőket használ fel, nem csupán az élet lezártságára utaló múlt időt. Do-Hurinville (2010).
 - 34 A metafizika utáni gondolkodás motívumait összefoglalja Habermas (1993).
 - 35 A fogalmi nyelv újkori előretöréséről lásd Foucault (2000).
 - 36 A csatolt fényképek a halottaknak a halál helyszínén és a temetőben elhelyezett ajándékokat szemléltetik.
 - 37 Az orosz ortodoxia területén (Oroszország, Ukrajna, Belarusz) a szocializmus (s az ezzel járó ateizmus) korában a halott továbbélésének formájává szintén az emlék, az emlékezés vált. „A kommunista materializmus idején az emberi lélek mint metafizikai szubsztancia fogalma felcserélődött a kollektív emlékezettel” (Ouritskaia 2005: 129). *A senkit sem szabad elfelejteni* jelszó nyomán került sor az ismeretlen katona emlékműveinek felállítására, a második világháború áldozatainak való emlékéllítésre. Oroszországban az éves kalendáriumban a halottakra való emlékezés több napon történhet. Októberben a Dmitrij moszkvai fejedelem 1380. évi győzelmének évfordulóján, *Dmitrij szombatja* névvel egész októberben a háborúban elhunytak emlékét lehet felidézni. A húsvét utáni tizedik nap, Radunica a halottakra való emlékezés napja. Hamvazószerda, pünkösd hetének csütörtökje (*sémik*) és pünkösd szerdája a sírok felkeresésének napja. Ouritskaia (2005).

Bibliográfia

- ARIÈS, Philippe 1977: *L'Homme devant la mort*. Paris: Seuil.
- CARBONELL, Ch.-O. 2005: Les malmorts, une histoire. Malmorts, deuil et revenants en Russie, traditions et actualités. In Bonnet-Carbonell, Jocelyne (dir.): *Malmorts, revenants et vampires en Europe*. Paris: L'Harmattan, 19–28.
- CHAMPAGNE, Patrick 1993: La vision médiatique. In Bourdieu, Pierre (dir.): *La misère du monde*. Paris: Seuil, 95–123.
- DEÁK Ferenc 1999: „Bármit mondanak... mutasson a látszat.” Egy deviáns gyászjelentő és egy deviáns élet Felsőcsernátonban. In Borbély Éva–Czegényi Dóra (szerk.): *Változó társadalom*. (Kriza Könyvek 1.) Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 176–180.
- 2008: „Lehullott fejünk koronája...” A csernátoni gyászjelentőkről. *Székegyföld* 4, 91–101.
- 2009: *Temetkezési és halottas szokások Csernátonban és környékén*. Csíkszereda: Pallas–Akadémiai.
- DO-HURINVILLE, Danh Thanh 2010: Étude des temps verbaux dans les articles néchrologiques. *Syntaxe et sémantique* 11 (1), 83–111. <http://www.cairn.info/revue-syntaxe-et-semantique-2010-1.htm> (hozzáférés: 2013. 09. 28.).
- EGYED Anna Ildikó 2010: „Itt a szívem, neked adom Uram, Neked, ki alkotád!” A temetkezési szokások szövegfolklórja a baróti társadalomban. (Szakdolgozat.) Kolozsvár: BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék.
- FABRE, Daniel (dir.) 1997: *Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes*. (Mission du patrio-ethnologue. Collection Ethnologie de la France. Cahier, 11.) Textes réunis par Soudière, Martin de la–Voisenat, Claudine. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme.
- FOUCAULT, Michel 1966 [2000]: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard. [Magyar kiadása: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Ford. Romhányi Török Gábor. (Osiris Könyvtár.) Budapest: Osiris.]
- HABERMAS, Jürgen 1993 [1988]: A metafizika utáni gondolkodás motívumai. In Habermas, Jürgen–Lyotard, Jean-François–Rorty, Richard: *A posztmodern állapot*. Összeáll. Bujalos István. Ford. Angyalosi Gergely et al. (Horror metaphysicae.) Budapest: Századvég, 179–212.
- KESZEG Vilmos 1999: Századeleji gyászjelentő lapok. In Uő (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve. 7: Írás, írott kultúra, folklór*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 95–110.
- 2000: Szövegtípusok, szövegfunkciók és íráshasználat az aranyosszéki temetési szertartásban. In Cseri Miklós–Kósa László–T. Bereczki Ibolya (szerk.): *Paraszi múlt és jelen az ezredfordulón*. Szentendre: Magyar Néprajzi Társaság–Szentendrei Szabadtérű Néprajzi Múzeum, 131–164.
- 2002a: A halott biográfiája: lázadás a névtelen halál ellen. In Uő: *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. Kolozsvár: KOMP-PRESS–Korunk Baráti Társaság, 2005–2056.
- 2002b: A genealógiai emlékezet szervezése. In Árva Judit–Gyarmati János (szerk.): *Közelítések az időhöz. Tanulmányok*. (Tabula könyvek 3.) Budapest: Néprajzi Múzeum, 172–212.
- 2004: *Aranyosszék népköltészete*. (Tabula könyvek 3.) Budapest: Néprajzi Múzeum, 172–212.
- 2005: Mort traditionnelle et mort accidentelle en Roumanie. In Bonnet-Carbonell, Jocelyne (dir.): *Malmorts, revenants et vampires en Europe*. Paris: L'Harmattan, 49–72.
- 2008a: A katonaság és a történelem. In Ilyés Sándor–Keszeg Vilmos (szerk.): *Az eltűnt katoná*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 205–254.

- 2008b: *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség.* (Egyetemi jegyzet.) Kolozsvár: KJNT–BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék.
 - 2010: A betegség és a halál megjelenítése az erdélyi epitáfiumokban. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről VII.) Budapest: Balassi, 677–694.
 - 2011a: Az egyéni sors megjelenítése a sírfeliratokban. In Pap Levente–Apodi Zsuzsa (szerk.): *Kapcsolatok, képek. Imagológiai tanulmányok.* Csíkszereda: Státus, 24–51.
 - 2011b: Nép-felfogások Arany János korában. In Gréczi-Zsoldos Enikő (szerk.): *Versében él... Mózes Huba köszöntése 70. születésnapján.* Miskolc: Bíbor, 175–183.
 - 2011c: A hírlapok reklámszövegeinek autobiografikus funkciói. In Uő: *A történetmondás antropológiája.* (Egyetemi jegyzet.) Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság–BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, 209–260.
- KONDYLIDOU, A. 2005: La télévison dans les rituels funèbres grecs. In Bonnet-Carbonell, Jocelyne (dir.): *Malmorts, revenants et vampires en Europe.* Paris: L’Harmattan, 107–122.
- KÓSA Ferenc (szerk.) 2005: *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár XII. Szák–Táv.* Budapest–Kolozsvár: Akadémiai–Erdélyi Múzeum Egyesület.
- KRIZSÓ Kálmán 2001: Nyomdászat Tordán. In *Torda és környéke régi képeslapokon.* (Lászlóffy Aladár előszavával, a gyűjtő, Fűsy Gyula vallomásával.) Marosvásárhely: Mentor, 75–80.
- KUNT Ernő 1987: *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe.* Budapest: Gondolat.
- LAKNER Judit 1991: A halál megállapítása. A tetszhalott. *História*, lásd <http://www.tan-konyvtar.hu/historia-1991-056/historia-1991-056-halal> (hozzáférés: 2013. 08. 14.).
- LE BRAS, Hervé 1986: La Statistique générale de la France. In Nora, Pierre (dir.): *Les lieux de mémoire.* I. Paris: Gallimard, 317–353.
- LEMONNIER, Mélanie 2005: La thanatopraxis, une réponse à la malemort? In Bonnet-Carbonell, Jocelyne (dir.): *Malmorts, revenants et vampires en Europe.* Paris: L’Harmattan, 155–165.
- LÉVI-STRAUSS, Claude 1987 [1952.]: *Race et histoire.* (Collection folio/essais.) Paris: Edition Denoël.
- LUKA Zsuzsánna 2010: A vargyasi Daniel család gyászjelentő-gyűjteményének vizsgálata. (Mesteri szakdolgozat.) Kolozsvár: BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék.
- MANDIANES, M. 2005: Malemorts en Grecs. In Bonnet-Carbonell, Jocelyne (dir.): *Malmorts, revenants et vampires en Europe.* Paris: L’Harmattan.
- MUNZLINGER Noémi Eszter 2012: Élettörténetek fekete keretben. Egy megyei napilap gyászjelentőinek vizsgálata. (Szakdolgozat.) BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék.
- OLÁH Andor 1986: *„Újhold, új király!” A magyar népi orvoslás életrajza.* Budapest: Gondolat.
- OURITSKAIA, Rita 2005: Malmorts, deuil et revenants en Russie, traditions et actualités. In Bonnet-Carbonell, Jocelyne (dir.): *Malmorts, revenants et vampires en Europe.* Paris: L’Harmattan, 123–132.
- POZSONY Ferenc–SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.) 2004: *Anyakönyves vizsgálatok erdélyi településeken.* (Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 12.) Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.
- RAVENEAU, G. 2005: Mort dangereuse et espace d’inscription des vivants et des morts. Le cas des corailleurs en Méditerranée. In Bonnet-Carbonell, Jocelyne (dir.): *Malmorts, revenants et vampires en Europe.* Paris: L’Harmattan, 85–98.

- RIZOULOPOULOU-EGOUMENIDOU, E. 2005: Malemort, deui et revenants à Chipre. In Bonnet-Carbonell, Jocelyne (dir.): *Malmorts, revenants et vampires en Europe*. Paris: L'Harmattan, 29–48.
- SALLÓ Szilárd 2007: Egy egyén tulajdonában lévő gyászjelentő-gyűjtemény vizsgálata. *Acta Siculica* 739–750.
- SZABÓ T. Attila (szerk.) 1984: *Erdélyi Magyar Szótörténeli Tár IV. Fém–Ha*. Bukarest: Kriterion.
- TÓTH György–HUSZÁR András–KORMOS Tímea 2011: A halottkémi rendszerről általában. *Hadmémők* 6 (4), 121–128. http://hadmernok.hu/2011_4_toth_huszar_kormos.pdf (hozzáférés: 2013. 08. 13.).
- TRIPOLSZKY Géza 1985: A halálhír közlése – gyászjelentések. *Hungarológiai Közlemények* 17 (64–65), 391–401.
- VARGA Gyula 1996: Az anyakönyvek mint a társadalomnéprajz forrásai. In Szilágyi Miklós–Szűcs Judit (szerk.): *A társadalom néprajzi vizsgálatának eredményei és lehetőségei az Alföldön*. Csongrád: Csongrád Város Önkormányzata, 51–70.
- VOISINE, Jacques 1963: Az „autobiographie” irodalmi terminusának kialakulása. *Világirodalmi Figyelő* 9 (2), 131–138.

DÉMONOK, DÉMONEMBEREK, ÁLLATEMBEREK

SANDIS LAIME

Néhány megjegyzés a jóindulatú livóniai farkasemberekről

Bruiningk *Der Werwolf in Livland* című, 1924-ben megjelent cikke felkeltette a tudományos érdeklődést a livóniai farkasemberek (*werwolfok*) iránt, különösen az *Öreg Thies*¹ pere kapcsán. Mind a mai napig számos tanulmány foglalkozik ezzel a perrel; ezek szerzői a Thies identitásával kapcsolatos legkülönbébb véleményeket és interpretációkat ismertetik. Célom azonban nem az, hogy részletesen bemutassam és elemezzem ezeket a véleményeket.² Ehelyütt inkább azokat a gondolataimat ismertetem, amelyek a Lettország északkeleti részéről származó *ragana*-hagyományról szóló doktori disszertációm írása során merültek fel. Ez a hagyomány a lett boszorkányság egyik forrása, és bizonyos fokig a livóniai farkasemberekkel is kapcsolatban áll.³ Remélem, sikerül új adalékokkal hozzájárulnom az eddigi vitához.

A tanulmány első része Thies és más hasonló farkasemberek pereit ismerteti röviden. Ezután a lett boszorkányság hiedelemrendszerének forrásait és fejlődését állítom a középpontba. Ezt nem lehet figyelmen kívül hagyni, ha érteni akarjuk Thies és a többi, farkasember-váddal illetett személy vallomásainak pontos jelentését. Végül megemlítek néhány új elképzelést a jóindulatú livóniai farkasemberek lehetséges eredetével kapcsolatban.

Farkasemberek mint a varázslók és boszorkányok ellenfelei

Jelenleg nem rendelkezünk pontos statisztikai adatokkal a lett levéltárakban őrzött, illetve a kortárs publikációkban közzétett boszorkány- és werwolf-perekről; ugyanakkor 1939 és 1941 között Kārlis Straubergs lett filológus és folklorista publikált egy áttekintést erről az anyagról.⁴ Straubergs kutatása két kötetben jelent meg, és több farkasember-perről is írt. Ezekből három meglehetősen szokatlannak tűnik. Mindháromnak van egy közös vonása: a farkasember-váddal illetett férfiak azt állították, hogy ők farkasemberként jöt tettek az emberekkel, és harcoltak

a varázslók és boszorkányok ellen. Ez a jellegzetesség merőben ellentétes a 16–17. századi tudós felfogással,⁵ ugyanígy a 19–20. században dokumentált lett népi hiedelmekkel is. Az említett perek közül az elsőt 1550-ben folytatták le. A bíróság előtt a megvádolt paraszt azt vallotta, hogy lepke képében egy boszorkányt látott repülni, üldözőbe vette, mert a farkasemberek meg tudják fékezni a boszorkányokat. A boszorkány egy legelésző ló mögé rejtőzött. A férfi felkapott egy sarlót, hogy azzal üsse le a boszorkányt, de véletlenül a lovat találta el, és kettéhasította. A bíróság máglyahalálra ítélte a parasztot.⁶

A következő, hasonló jellegű perre több mint másfél évszázaddal később került sor, 1683. január 23-án. A farkasemberséggel vádolt férfit Thomas Iggundnak hívták. Az Észtországból származó férfi, miután letöltötte katonai szolgálatát Kurlandban, ahol megsebesült, Tukum környékén telepedett le,⁷ itt élt hosszú évekig, egészen a per idejéig. A per során Iggund bevallotta, hogy farkasember, és pünkösdkor, valamint minden téli és nyári napéjgyenlőség alkalmával részt vett a farkasemberek gyűlésén; az utóbbi nyolc évben azonban már nem járt el a gyűlésekre, és farkasbőrét a nagybátyjának adta. A tárgyaláson azt is elmondta, hogy a boszorkányok feladata a mezőről a búza virágját ellopni, és azt a mesterüknek adni, de a farkasemberek elveszik a boszorkányoktól a búza virágját, és visszaadják a tulajdonosaiknak, hogy ne legyen veszteség a termésükön. Azt is elmondta, hogy a farkasemberek jót tesznek az emberekkel, mert segítik azokat, akik szenvednek a boszorkányok tevékenységétől. Ugyanakkor azt is bevallotta, hogy megmarta az emberek juhait, és elvitte őket a mesterének. Iggund gyógyító is volt. A bíróság testi fenytésre és száműzésre ítélte.⁸

A felsorolt werwolf-perek közül a Thies-per nemzetközileg is ismert. Thies a Mäl-pils egyházközségben található Kniediņi uradalom fogadójában lakott, és a perek idején körülbelül 86 éves lehetett. Esetét különböző bíróságokon hallgatták meg 1690. április 28. és 1692. október 10. között. Thies vallomásaiban elmondta, hogy a farkasemberek legyalogolnak a pokolba, amely a Lemburg⁹ melletti Mocsaras-tóban található. Azt is kijelentette, hogy a farkasemberek nem szolgálják az ördögöt, hanem elviszik tőle, amit a varázslók vittek neki. Elmondta, hogy az ördög megveti a farkasembereket, és úgy ütlegeti őket, mint a kutyákat, mert valójában azok is, Isten vadászkopói, és az emberek sokat köszönhetnek a farkasembereknek. Ha a farkasember nem lopná vissza az áldást az ördögtől, az egész világon megszűnne az áldás. A farkasemberek berohannak a pokolba, és elviszik a csordát, a búza virágát és a halakat, amelyeket a varázslók loptak el az emberektől. Abban az évben, amikor a farkasembereknek nem sikerül visszaszerezniük a búza virágát, rossz lesz az aratás. Rendszerint évente háromszor mennek le a pokolba: pünkösdkör, a nyári napéjgyenlőségkor és Szent Lucia napján. Az első kettő más-más napokra eshet, attól függően, mikor virágzik a gabona, illetve mikor vetnek, mivel a varázslók elviszik az áldást a pokolba, és ezt a farkasemberek igyekeznek visszaszerezni. A pokolban, magyarázta a vádlott, gazdagon díszített szobák vannak, ajtónállók, akik meg akarják akadályozni, hogy a farkasemberek megszerezék a búza virágját. Ezt egy hombárban őrzik, a magot egy másikban. A pokolban

a varázslók együtt étkeznek az ördögökkel, azonban ez a farkasembereknek tilos. Ha berohannak a pokolba, és ellopnak valamit, az ajtónállók vasdoronggal verik őket, és úgy kergetik el, mint a kutyákat. Thomas Iggundhoz hasonlóan Thies is azt vallotta, hogy ő és farkasember társai megmárták a parasztok birkáit. Szintén foglalkozott gyógyítással is.¹⁰

A fent említett perek mindegyike során azt vallották a vádlottak, hogy farkasember tevékenységük a boszorkányok és varázslók ellen irányult. A 19–20. században feljegyzett folklórhagyományban azonban efféle farkasember-történetek nem szerepelnek.

Ha pontosan meg akarjuk érteni, milyenek voltak valójában a livóniai farkasemberek, figyelembe kell vennünk a farkasemberek ellenfeleire – a varázslókra és boszorkányokra – vonatkozó hiedelemrendszert is, amelyet Lettországból elsősorban a keresztény demonológia teremtett és határozott meg. Ezt figyelembe véve adódik a következő kérdés: milyen mértékben határozta meg a keresztény demonológia a farkasemberekkel kapcsolatos hiedelmeket, és vajon a lett néphit elemei is beleépültek-e abban az időben, amikor ezek a hiedelmek kialakultak.

Boszorkányhiedelmek Lettországból

Mint Jeffrey Burton Russell írja, „a középkori boszorkányság alapjai a khthonikus hit, a néphit és a népi mágia. Mindhárom a nyugati civilizáció forrásaiból eredeztethető; ezek: az ókori Közel-Kelet, elsősorban a judaizmus, a görög-római kultúra, a korai kereszténység, a kelták és a germánok. A boszorkányság e legrégebbi szubsztrátumát alakította azután át progresszíven a kulturális kölcsönzés.”¹¹ A lett boszorkányhit hasonló módon alakult ki, és így különböző hagyományok és szokások ötvözete lett. Kárlis Straubergs megállapítja, hogy a boszorkány fogalma a 16. század második felére alakult ki teljesen, a helyi hiedelmek és a keresztény demonológia keverékéből. A boszorkányokat és a varázslókat a peres eljárás során olyan tevékenységekkel vádolják, amelyek egyértelműen megfelelnek a demonológia *maleficium* fogalmának. A boszorkányok és varázslók szerződést kötnek az ördöggel, repülnek a gyűléseikre, varázslattal megrontják az embereket és az állatokat, betegséget és halált hoznak rájuk, rontó tárgyakat helyeznek el az emberek ártására, elveszik a gabonaföldek termékenységet stb. Ugyanakkor a népi gyógyítók is beilleszkedtek a középkori boszorkányság rendszerébe. A keresztény demonológia alapján újradefiniálták a javasasszonyokat, gyógyítóembereket, akik ráolvasással, kézrátétellel, gyógynövényekkel, csonttal, sóval stb. gyógyítanak.¹² A modern Lettországból a boszorkányokat *raganának* (tbsz. *raganas*) nevezik. Legkorábban az 1574. szeptember 11-én tartott tárgyalás jegyzőkönyvében szerepel ez a szó, amikor Rigában egy bizonyos Katrīnát varázslásért és rontásért máglyahalálra ítélték. A jegyzőkönyvben az asszonyt *Raggannak* nevezik.¹³ A szó az első lett kétnyelvű szótárban, Georgius Mancelius lett–német szótárában is szerepel (1638). A szótár *Lettus* részében, és ennek függelékében, a *Phrasseologia Letticában* előfordul

szavakból megállapítható, hogy a varázslók, boszorkányok, farkasemberek és más effélék 17. századi peres eljárásaihoz szükséges jogi szakterminusai (mint a *bíró* vagy a *vádlottak* különféle kategóriái) már kialakultak a lett nyelvben. Megszülettek a különféle börtönbüntetésekre, büntetőeszközökre, halálbüntetés-fajtákra és ítélet-végrehajtókra vonatkozó szakszavak.¹⁴ Ebben a terminológia-rendszerben a *ragana* és a *laume* különböző *bűnöző* kategóriákat jelzett. Német fordításuk a *fliegende Zauberin* és *fliegende Hure*.¹⁵ A nyelvészek körében egészen mostanáig tartotta magát az az állítás, hogy a *ragana* főnév a *redzēt* ('látni') ige tövéből származik, tehát arra a következtetésre jutottak, hogy a jövőbe látó nőket vagy a látókat nevezték raganáknak.¹⁶ Napjainkban megkérdőjelezzik ezt a magyarázatot, és azt mondják, hogy nem ágens főnévként (*nomen agentis*) kell értelmezni, vagyis nem „aki lát” (a jövőbe), hanem cselekvő főnévként (*nomen actionis*), tehát: „amit bemutatnak, felmutatnak és ezért látható”, vagyis „kísértő szellem”, „kísértet”.¹⁷

Disszertációmban bebizonyítottam, hogy Gliwa etimológiájának helyességét a 19–20. század fordulóján dokumentált lett néphit alapján is alá tudjuk támasztani. A kutatás során a különféle levéltári és egyéb forrásokban több mint háromszáz olyan folklóregegyiséget azonosítottam, amelyek a raganákat nem varázshatalommal felruházott nőként, hanem természetfeletti, az emberekre veszedelmes lényekként – leggyakrabban rossz véget ért nők lelkeiként – jellemezték. Ez egybeesik a szó legújabb etimológiájával, ezért jó okunk van azt hinni, hogy a folklórnak pontosan ez a rétege az, ahol a raganákkal kapcsolatos legrégebbi hiedelmek fellelhetők. Később, nyilvánvalóan a keresztény demonológia hatására Lettország legnagyobb részén átalakult a fogalom, a raganák a veszedelmes természetfeletti lényekből veszedelmes nők és varázslónők lettek.

A folyamat nem egy időben zajlott azokon a helyeken, ahol ismerték a raganákat. A *ragana* szót tartalmazó földrajzi nevek alapján¹⁸ a múltban (feltehetően a késő középkorig) a természetfeletti hagyomány szinte egész Lettországban megjelent, kivéve az ország nyugati területét. A hagyomány átalakulása során a legkorábbi ragana-hiedelmek beleolvadtak a boszorkányhit rendszerébe. Néhány konzervatívabb térségben (Északkelet-Lettország és kisebb területek az állam délkeleti részén) és reliktumterületen azonban a 20. század elejéig megmaradt a ragana-hagyomány korai formája.¹⁹ Hasonló a helyzet a Mancelius szótárában található második boszorkányelnevezéssel: *fliegende Zauberin* – *laume*. A *laume* a raganához hasonlóan szintén természetfeletti női lény Lettország nyugati területein (*laume*, *lauma*) és Litvániában. A lett területeken a *laume* részben humanizálódott és boszorkánnyá alakult, míg Litvániában – a *laume*-hagyomány reliktumterületein – fennmaradtak a legkorábbi hiedelmek.²⁰ A természetfeletti lények emberiesítése, „boszorkányosítása” ugyanígy megtörtént más közép- és délkelet-európai államokban is.²¹ Ez tetten érhető a boszorkányokat jelölő, megnevező terminológiával foglalkozó tanulmányokban is: például a szlovének ugyanazon szóval jelölik a boszorkányokat és bizonyos természetfeletti lényeket,²² a német *Hexe* korábban nem boszorkányt, hanem természetfeletti lényt jelentett²³ stb.

A ragana-hagyomány reliktumterületein kétfajta – keleti, illetve nyugati – hagyományt különböztethetünk meg. Mindkettőben közös a raganák külseje (antropomorf megjelenés, hosszú, kibontott, rendszerint szőke haj, fehér ruha), száma (két vagy három ragana vagy akár nagyobb csapat jelenik meg egyszerre) és megjelenésük ideje (a nap sötét szakasza, ritkábban dél). A nyugati területen leggyakoribb tevékenységük a ruha sulykolása. Az embereket rendszerint becsapják, tévútra vezetik, ritkábban megfojtják vagy más módon megölik őket. A kelettel határos területeken gyakran lopják a tejet. Keleten jellemző rájuk, hogy a faágakon üldögélnek, hintáznak és fészülik a hajukat. Errefelé az emberek elleni leggyakoribb tettük, hogy halálra csiklandozzák őket. E tanulmány témájával kapcsolatban az a legfontosabb tény, hogy a farkasokat a raganák természetfeletti ellenfeleinek tartották. A következő fejezetben erről a hiedelemről írunk részletesebben.

A farkasok mint a természetfeletti raganák ellenfelei

Összesen tizennégy monda, hiedelemfeljegyzés és ráolvasás szól arról, hogy a farkasok a raganák ellenfelei. E hiedelem az északkelet-lettországi reliktumterületek jellemzője. Az emberek úgy hitték, hogy a „raganák és a farkasok a múltban egymás ellenfelei voltak”,²⁴ hogy a „raganák féltek a farkasoktól”,²⁵ mert azok darabokra szaggatják a raganákat, ha sikerül elkapniuk őket:

...nagyon félnek [a farkasoktól]. A farkasok vadul szétmarcangolják őket. A raganák nyírfaágon ücsörögve csúfolják a farkasokat, de ha a farkasok elkapják, megölik őket.²⁶

Ott, ahol megöltek egy-egy raganát, nyírfakérget vagy zöld nyálkát lehet találni.²⁷ Különböző mondatípusok őrzik azt a hitet, hogy a farkasok darabokra szaggatták a raganákat.

Az emberek úgy hitték, hogy a farkasok védik meg az embereket a csúfolódó raganáktól,²⁸ ha azok halálra akarják csiklandozni²⁹ vagy másképp próbálják megölni őket.³⁰ Ezt a hitet a védő mágiában is felhasználták. Erre vonatkozó hiedelmeket és varázsigéket gyűjtött és adott közre Dāvis Ozoliņš Alūksne járásban, Ape és Jaunlaicene egyházközségben a 19. század végén. Lássunk néhány példát:

Amikor a raganák körbevezetnek, azt kell mondani: „A farkas megeszi a raganát”, és akkor a raganák békén hagynak.³¹

A raganák elfutnak, ha azt mondjuk nekik: „Hogy enne meg a farkas!”³²

A farkasok akkor is megtámadják a raganákat, ha rájuk kiáltunk: „Farkas, harapd meg a raganát!”³³

A fenti szófordulatok megfelelnek a varázsigék legegyszerűbb formáinak, tematikusan az ördögűzéshez szükséges szavak kategóriájába tartoznak. A raganák elűzésének két módját ismerték: vagy a farkasokat hívták segítségül („Farkas, harapd meg a raganát!”), vagy közvetlenül természetfeletti ellenfelükkel fenyegették meg a raganát.³⁴ A mondák szerint veszély esetén farkasüvöltést utánozva hívták a farkasokat,³⁵ vagy bizonyos varázsszavakat mondtak ki.³⁶ Ritkábban fordult elő, hogy a farkasok kérés nélkül, saját akaratukból siettek az emberek védelmére.³⁷

Érdekes bizonyíték, hogy a raganák és a farkasok kibékíthetetlen ellentéte földrajzi nevekben is fennmaradt. Valmiera és Alūksne között találni erre példákat. Olyan helyeket, ahol a raganák éltek és tevékenykedtek, összekapcsoltak olyan helyekkel, amelyek nevében megtalálni a *vilks*, vagyis 'farkas' lexémát.³⁸ Vykintas Vaitkevičius állapítja meg, hogy Litvániában több, párokban előforduló földrajzi névre bukkantak, mitológiai isten- és szellemnevek párjaival (például Isten–Ördög, Ördög–Mennydörgés, Mennydörgés–*laumēs* stb.). Az ilyen földrajzi neveket együttesen teremtette a táj jellegzetes formációja és a sajátos mitológiai vagy vallási hit. A Balti-tenger régiójában több efféle szent hely található.³⁹ A már említett ragana-hagyomány példáin túl csak két esetben találtunk más típusú névpárokat (erdő–kő, láp–bástya), de e két eset ugyanarra a helyre vonatkozik. Akárhogyan is, nem lehet kizárni, hogy azoknak a helyeknek a nevébe, amelyek valahogy a raganák jelenlétéhez kötődnek, okkal foglalták bele a „farkas” szót. Ezek az elnevezések is azon a hiten alapulnak, hogy a farkas és a ragana ellenségek.

A lett néphitben a farkasnak sok jelentése van. Egyrésztől olyan ragadozó, amelyik nemcsak az állatokra, jószágra jelentett veszélyt, hanem az emberre is. Másrésztől számos, az ember számára kedvező tulajdonsággal is felruházták. Azon kívül, hogy a már említett módon harcol a raganákkal, más, az emberrel ellenséges démonikus lényel is szembeszáll. Egy ilyen démoni lény a *Velnš* ('ördög'):

Az ördögnek, ahogy mondják, három ellensége van: a mennydörgés, a farkas és a vörösberkenyefa. A mennydörgés lecsap rá, a farkas széttépi, a berkenyével pedig meg lehet ölni.⁴⁰

Ez a hiedelem a mondákban is tetten érhető. A mondák szerint a farkast a *Velnš* teremtette, de nem tudott életet lehelni bele, ezért felkereste Istent és tanácsot kért tőle. Isten azt tanácsolta, lépjen a farkashoz, és mondja azt: „Éledj, farkas, tépd darabokra *Velnset!*” A *Velnš* ezt nem akarta kimondani, de a végén csak megtette. A farkas azonmód életre kelt, és rátámadt a *Velnš*re.⁴¹

A lették hite szerint a farkasok nemcsak az ördögöt támadják meg, hanem azokat a holtakat is (ne feledjük, a raganák eredetileg a holtak szellemei voltak!), akik elhagyják a halottak világát. Ez a hit tükröződik a lett népdalokban is, például:

Ne gyere fiam
meglátogatni az apádat
farkas tép szét
útközben.⁴²

Többet ne gyere, NN,
látogatni engem,
farkas lopózik az úton,
medve – az út mentén.
Farkas harapja át a torkodat,
megesz téged a medve.⁴³

Ne gyere, NN,
engem látogatni,
farkas esz meg
az úton.
NN, ne fejd meg
anyád tehenét,
mert kis sármány
már a tehened.
NN, ne lovagold apád lovát,
mert kis fecske már a lovad.
NN, ne gyere
álmomba,
kiadtuk,
amit érdemeltél.⁴⁴

Ezek a dalok funkcionálisan a temetési énekciklus részei. Legvalószínűbb, hogy a temetőből hazafelé tartva dalolták őket, miután eltemették az elhunytat. A temetésnek ebben a szakaszában a gyászolók feladata, hogy elválassák az élők világát a holtak világától. Varázsigékkel és dalokkal igyekeznek megakadályozni, hogy a holtak visszatérjenek és bántsák az élőket.⁴⁵

Az utolsó példa négy versszakból áll. Az első azt a fentebb ismertetett hiedelmet jeleníti meg, hogy a farkasok „megeszik” a holtakat, akik elhagyták a halottak világát, hogy bánthassák az élőket. A második és a harmadik versszakban arra kéri a halottat, hogy ne fejdje meg a rokonok teheneit, ne szárítsa ki őket, ne fárassza el a rokonok lovait, mert a halottaknak saját tehenek és lovaik vannak. Ez a hit – szárazra fejjük a teheneket, hajszolják a lovakat – egybeesik a raganák jellemzőivel (ők fejjük a teheneket), a lovak hajszolása pedig a *lietuvenis* – az öngyilkosok, valamint a meggyilkolt felnőttek és gyermekek szelleme – jellegzetessége. Ezt akadályozzák meg az élők azzal, hogy kiadják a halott „részét”, vagyis hogy megfelelő módon temetik el.

A vizsgált népdalok a halottak ártó tulajdonságaival kapcsolatos hiedelmeket tartalmazzák, és arra utalnak, hogy az emberek féltik a halottakat a farkasoktól, akik „megeszik”, „szétmarcangolják”, „átharapják a torkát” azoknak a holt lelkeknek, akik elhagyták a halottak birodalmát.

Ha a térképen megjelöljük, hol jegyezték le ezeket a népdalokat, kiderül, hogy többségük Vidzeme⁴⁶ környékéről származik, onnan, ahonnan a legtöbb olyan monda és ráolvasás is, amelyek arról szólnak, hogy a farkasok megölik a raga-

nákat. Ez azt jelezheti, hogy az a hiedelem, amely szerint a farkasok széttépik a démoni lényeket – az ördögöt, a raganákat és más halotti szellemeket –, elsősorban Lettország középső és északkeleti területén vált népszerűvé. Ez a terület nagyjából megfelel annak a térségnek, ahol a jóindulatú farkasemberek jelentek meg a 16–17. században. Hasonló – kereszténység előtti – hiedelmeket jegyeztek le az észak-nyugati területekről is, ahol a farkasok különféle démonikus lényeket támadnak meg, többek között az ördögöt.⁴⁷ Ez az analógia azt jelzi, hogy a hiedelem Lettországon kívül is nagyobb területen volt elterjedt.

Következtetések

A boszorkány- és farkasember-perek azt bizonyítják, hogy a 16–18. században az ördöggel, boszorkányokkal, varázslókkal és farkasemberekkel kapcsolatos népszerű hiedelmek jórészt keveredtek a keresztény demonológia fogalmaival,⁴⁸ és így valamiféle hibrid hagyomány alakult ki, amelyet gyakran több évszázadon át megőrzött a néphit. Világos, hogy a farkasemberekkel kapcsolatos hit – hogy ők a boszorkányok, varázslók és az ördög ellenfelei – nem származhat a keresztény demonológia doktrínáiból, tehát eredetét a lett parasztok helyi hitvilágában kell keresni.

Kārlis Straubergs a Thies-perrel kapcsolatos 1939-es kommentárjában azt írta, hogy a Thies által bemutatott farkasemberek aligha felelnek meg a lükantrópiával foglalkozó értekezésekben leírtaknak. Hangsúlyozza, hogy egyrészt Thies maga is falusi gyógyító volt, másrészt az általa képviselt farkasemberek pontosan megfelelnek annak a lett hiedelemnek, hogy a farkasok Isten kopói, a gabonatermés és az áldás őrei. Straubergs egyenlőségjelet tesz a farkasemberek és az úgynevezett *miežvilki* (szó szerint: ‘árpafarkasok’), valamint a *rudzu vilki* (‘rozsfarkasok’) között.⁴⁹ Kézenfekvőnek tűnik, hogy a rudzu vilkivel kapcsolatos lett népi hiedelmek bizonyos fokig befolyásolták a jóindulatú farkasember jellegzetességeit, bár erről alig van adatunk.

A Straubergs által említett másik „gabonafarkas”, a miežvilki részletesebb ismeretést igényel. Itt Straubergs arra a hagyományra utal, amelyet Kārlis Pētersons *Par miežvilkiem* (‘Az árpafarkasokról’) című, 1914-es cikkében ismertet. A 20. század elejéig Ventspils városa mellett Kurzemében a „farkasok havában” (a téli napéjegyenlőség idején) tartották az úgynevezett miežvilki-felvonulást. A résztvevők házról házra jártak, és különleges énekeket énekeltek. Az emberek úgy hitték, hogy a miežvilki áldást hoz az otthonokra az elkövetkező évben.⁵⁰

A lett maszkokkal és maszkszeléssel foglalkozó tanulmányában Aīda Rancāne azt feltételezi, hogy a miežvilki-felvonulásokban az az ősi, samanisztikus hiedelem maradt fent, amely szerint egy mitikus állat „bőrében” kell a holtak birodalmába utazni azért, hogy bőséges legyen a termés.⁵¹

Úgy tűnik azonban, hogy a hagyományos rítus és a farkasok közti kapcsolat egy nyelvi félreértésen alapul. Ha alaposan megvizsgáljuk Pētersons leírását, egy-

értelműen kiderül, hogy a felvonulás közben énekelt dalokban nem a miežvilkire ('árpafarkas'-ra) utalnak, hanem a *miežvilkasra*, vagyis azokra, akik 'learatják az árpát'. A szó második jelentésével a menet leírásában másutt is találkozunk, amikor arról van szó, hogy a résztvevők kihúzzák az árpát, és minden meglátogatott házban hagynak egy kévénit belőle. Az árpa a következő évi termést szimbolizálja. Ráadásul a menet kezdetekor egy olyan dalt énekelnek, amelyben mindenkit arra kérnek, kurjantson nagyot, hogy így elijesszék és visszaűzzék az erdőbe a farkasokat és a medvéket. Nyilván semmilyen kapcsolat nincs a résztvevők és a farkasok között, tehát nem lehet hihető vonatkozást kimutatni a miežvilkas-felvonulás és a Thies- és Thomas Iggund-féle farkasemberek között. A korábbi kutatás Thiest többé-kevésbé homogén alakként kezelte. Véleményem szerint azonban a jóindulatú livóniai farkasemberek összetett alakok, akik különféle hagyományok heterogenitását testesítik meg. Mint Gillian Bennet írja: „...az angol irodalomban a 16. század végétől a 18. század elejéig két természetfeletti lény [a boszorkányok és a kísértetek – S. L.] élt – legalábbis ebben az országban – szoros szövetségben. Több mint egy évszázadon át gyakorlatilag egynek számítottak [...] a korszak irodalma azt mutatja, hogy a kísértetekbe és a boszorkányokba vetett hit a kora újkor embere szemében nem egyszerűen »összekapcsolódott«, hanem egyetlen rendszer szétválaszthatatlan részei voltak.”⁵²

Úgy tűnik, a Baltikumban is hasonló volt a rendszer. Ilyen körülmények között könnyen előfordul, hogy különböző hagyományok és hiedelmek összeolvadnak.

Jelenleg úgy gondolom, hogy a jóindulatú livóniai farkasemberek a keresztény demonológia farkasember-fogalmából és számos lett paraszti hiedelem és hagyomány – népi gyógyászat, a „gabonafarkas” biztosítja a jó termést, a farkasok a *raganák* ellenfelei – ötvözetéből alakult ki. Véleményemet több érvel is alátámasztom:

1. A három perből kettő esetében a jóindulatú farkasemberek cselekedeteit szoros kapcsolatba hozták a boszorkánysággal.⁵³ Mivel a késő középkor és a kora újkor lett boszorkányhiedelmei a ragana-hagyományra épültek, az emberi boszorkányok tulajdonságai között sok olyat találni (elsősorban gonosz cselekedeteket), amelyeket a természetfeletti raganáktól örököltek, és innen kapták a nevüket is. Nem meglepő, hogy a raganák legfőbb ellenfeleit, a farkasokat is humanizálták, és a két kibékíthetetlen ellenség, a ragana és a farkas, egy hitrendszerben később átalakult egy másik ellentéppárrá, a boszorkány és a farkasember párosává. Itt kell azonban megjegyezni, hogy a jóindulatú farkasember hibrid hagyománya gyorsan eltűnt, és csak három 16–17. századi farkasember-per anyaga őrizte meg.

2. Thies perében megállapították, hogy ő a lopott gabonavirágot levitte a pokolbéli ördögnek, és hogy megveti a farkasembereket. A lett nyelvben a keresztény terminológia részben a kereszténység előtti időkből származik. A *Velns* ('Ördög') egyike ezeknek a terminusoknak: egy balti khthonikus istenség neve.

Ahogy arra már korábban utaltunk, a farkast nemcsak a ragana természetfeletti ellenfelének tartották, hanem a Velnsének is. Kárlis Straubergsnek igaza van, amikor megállapítja, hogy a pokol, amelyről Thies és számos más boszorkányper jegyzőkönyve beszámol, nem az a hely, ahol a keresztények bűnhődnek, hanem

sokkal inkább hasonlít a kereszténység előtt lett Velns (Ördög) lakóhelyére, amely rendszerint bizonyos tavakban vagy mocsarakban található.⁵⁴ Következésképp a Mocsaras-tó, amiről Thies beszél, eredetileg az ördög lakóhelye lehetett, ami csak később alakult át a pokollá, akkor, amikor a Velns magára vette a keresztény kultúra ördögének tulajdonságait. Ebben az esetben az ellentétpár – a Velns és a farkas – átalakult az ördöggé és a farkasemberré. Hangsúlyozni kell, hogy az ördög, a boszorkányok és a farkasemberek csak a kora újkor boszorkányhiedelem-rendszerében fonódtak össze, a korábbi hagyományokban a Velns és a raganák között semmilyen kapcsolat sem volt, bár mind a kettőt a farkassal szemben álló démoni teremtménynek tartották.

3. Ha megnézzük a három per kronológiáját, láthatjuk, hogy a 16. század közepén a farkasember csak azt ismeri be, hogy üldözte a boszorkányt, azért, hogy megölje. A 17. század végi perekben ennél bonyolultabb a farkasember küldetése – boszorkányokkal és varázslókkal harcol, megpróbálja visszaszerezni az emberektől ellopott búzát és háziállatokat. Látható, hogy a korai perben a farkasember viszonylag egyszerű módon támad a boszorkányokra, és ez megfeleltethető annak, ahogyan a farkasok bántak a raganákkal a 19–20. századi mondák szerint. Négy generációval később a humanizált farkas egyszerű feladata bonyolultabbá válik, például megkapja a „gabonafarkas” feladatait is.

4. Thies a bíróságon azt bizonygatta, hogy ő és farkasember társai Isten vadász-ebei. A lett nyelvben a *Dieva suns*, 'Isten vadászebe' széles körben elterjedt eufemizmus, amellyel kifejezetten a farkasokra utalnak,⁵⁵ soha farkasemberekre vagy emberre.⁵⁶ A livóniai farkasemberek csak a legkorábbi hagyományokból örökölhették ezt a fogalmat, abból az időből, amikor a raganák és a Velns ellenfelét, a farkast nevezték így.

Angolból fordította Vándor Judit

Jegyzetek

- 1 Lásd Bruiningk (1924).
- 2 A vita áttekintéséről lásd Blécourt (2007).
- 3 PhD disszertáció *Ragana-hagyomány Észak-Lettországban* címen, megvédve 2012 januárjában, a Lett Egyetemen, a tudományos tanácsadó Janīna Kursīte-Pakule professzor volt.
- 4 Straubergs (1939: 50–104); Straubergs (1941: 469–504).
- 5 Donecker (2012: 290).
- 6 Straubergs (1939: 44).
- 7 Város a mai Lettországbán.
- 8 Straubergs (1941: 494–497).
- 9 Ma Mālpils.
- 10 Straubergs (1939: 98–101).
- 11 Russell (1972: 45).

- 12 Straubergs (1939: 63).
 13 Straubergs (1939: 58).
 14 Zemzare (1961: 58–59).
 15 Mancelius (1638a: 33) és (1638b: 404), ebben a sorrendben.
 16 Karulis (1992: 98).
 17 Gliwa (2003: 5).
 18 Ilyen földrajzi nevek születtek azon az alapon, hogy azt hitték, a raganák elhagyott temetőben vagy azok közelében, illetve különböző természeti tárgyakban laknak, tavakban, hegyekben, vízmosásban vagy hasonló helyeken. A földrajzi nevek azután is megmaradnak, hogy a névadáshoz kapcsolódó hiedelem már rég eltűnt, a földrajzi nevek megoszlása sokat segít abban, hogy az adott környék eltűnt szokásaira fényt derítsünk.
 19 A hagyomány különféle átalakulásaira számos magyarázat született. A Valmiera körzetben például egy másik, korábban talán szintén természetfeletti lény, a *spīgana* beépült a boszorkányhitbe, és így a ragana-hagyomány visszaszerezte korábbi formáját.
 20 A lett *laumēs* részletes jellemzésével kapcsolatban lásd Vēlius (1977: 83–128).
 21 Lásd például Pócs (1989).
 22 Mencej (2007).
 23 Gliwa (2003: 5).
 24 LFK 1600, 17147, Jaunlaicene.
 25 LFK 1763, 820, Rugāji; LFK 641, 102, Matīši.
 26 LFK 485, 8, Medņeva.
 27 DO 286, Jaunlaicene.
 28 LFK 210, 717, Mālupe.
 29 LFK 316, 14, Balvi; LFK 142, 3909, Gauri.
 30 LFK 485, 8, Matīši; LTTP VI, 455, 114, 2, Kārķi.
 31 LFK 910, 9697, Ape; Ugyanez itt is: LFK 910, 11863 és DO 251.
 32 DO 153, Jaunlaicene.
 33 DO 287.
 34 „Farkasok egyék meg a raganát!” Az összehasonlításhoz lásd Straubergs (1939: 237–240).
 35 LFK 142, 3909, Gauri.
 36 LFK 210, 717, Mālupe; LFK 641, 102, Matīši.
 37 LFK 910, 11520, Veclaicene.
 38 Például nem messze a *Vilku gāršātól* (‘Farkaserdő’), Brenguļi egyházközségben található a *Raganu akmens* (‘Raganas-kő’), míg a *Vilku palejāban* – ez egy kis mocsár nem messze Aķitól a Plāņi egyházközségben – a raganák éjfélkor vagy délben verték szét a mosást (LFK 145, 1896, Plāņi). Karva mellett, az Alsviķi egyházközségben található Meisteri falu, itt van a *Vilku purvs* (‘Farkasmocsár’). Úgy hitték, hogy valamikor a farkasok és a raganák fürödtek benne. A raganák tévútra vezették azokat, akik át akartak kelni a mocsáron. (LFK 7, 5). A *Raganu grava* (‘Raganas-hasadék’) mellett Alsviķi egyházközségben található a *Vilku puri* (‘Farkas-mocsár’); Laime (2009: 102).
 39 Vaitkevičius (2003: 181–188).
 40 LTT 32428, Rūjiena.
 41 LTTP VII₁, 875–876, 25; lásd még: uo. 22, 23, 24, 26.
 42 LD 27515, 1, Sērpils.
 43 LD 27516, Bikšēre.
 44 LD 27515, Stukmaņi.
 45 Pakalns (1988: 109–110).

- 46 Vidzeme Lettország egyik történelmi és kulturális régiója, az ország középső, északi részén található.
- 47 Valk (2002: 126).
- 48 Lettország területén a keresztény és kereszténység előtti vallások összeolvadása a 12–13. században kezdődött, amikor a livóniai keresztetek hatására megalakult a livóniai konföderáció, és ennek lakói katolikus vallásra tértek. Ebben az időszakban alakult ki a vallási szinkretizmus – a különféle katolikus szentek kultuszát átvette a népi vallás is, a kereszténység előtti vallás terminusaival (például *Dievs* – ‘Isten’ és *Velnis* – ‘Ördög’), amelyeket beépítettek a keresztény terminológiába. A keresztény világszemlélet a lett parasztok körében azonban csak a 18. századra alakult ki.
- 49 Straubergs (1939: 102–103).
- 50 Pētersons (1914).
- 51 Rancāne (2009: 139).
- 52 Bennet (1986: 3).
- 53 A Thies-per jegyzőkönyvében nem boszorkányok, hanem varázslók szerepelnek. Ugyanakkor tudni kell, hogy Mancelius szótárában a ragana szót a *fliegende Zauberin* szavakkal fordították, ami ‘repülő varázslónőt’ jelent.
- 54 Straubergs (1941: 557–559).
- 55 Néhány forrás szerint a hermelin is Isten vadászebe.
- 56 Egy népdalban például azt mondják: „Testvérek, éjszakai lovasok / Minden ló itt van / Láttam Isten kutyáját / egy lólábat vonszolt.” (LD 30166). Az adatközlő elmagyarázta, hogy „Isten kutyája” a farkast jelenti.

Bibliográfia

- BENNET, Gillian 1986: Ghost and Witch in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. *Folklore* 97 (1), 3–14.
- BLÉCOURT, Willem de 2007: A Journey to Hell: Reconsidering the Livonian „Werewolf”. *Magic, Ritual, and Witchcraft* 2 (1), 49–67.
- BRUININGK, Hermann von 1924: Der Werwolf in Livland und das letzte im Wendischen Landgericht und Dörptschen Hofgericht i. J. 1692 deshalb stattgehabte Strafverfahren. *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte* 22, 163–220.
- DONECKER, Stefan 2012: The Werewolves of Livonia: Lycanthropy and Shape-Changing in Scholarly Texts 1550–1720. *Preternature* 1 (2), 289–322.
- GLIWA, Bernd 2003: Witches in Baltic Fairy Tales. *Onomasiology Online* 4, 1–14. <http://www1.ku-eichstaett.de/SLF/EngluVglSW/gliwa1031.pdf> (hozzáférés: 2013. 04. 12.).
- KARULIS, Konstantīns 1992: *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. [Lett etimológiai szótár.] 2. Rīga: Avots.
- LAIME, Sandis 2009: Ziemeļaustrumu Latvijas raganu tradīcija mūsdienās: Ieskats lauka pētījuma metodoloģijā. [Ki az archívumokból: a Lett Folklor Archívum használata a modern kori terepmunkához, a boszorkány–tündér hagyományok kutatása során.] *Letonica* 19, 90–107.
- MANCELIUS, Georgius 1638a: *LETTUS, Das ist Wortbuch Sampt angehengtem táglichem Gebrauch der Lettischen Sprache; Allen vnd jeden Ausheimischen die in Churland Zemgallen vnd Lettischem Lieflande bleiben vnd sich redlich nehren wollen zu Nutze verfertigt Durch GEORGIVM MANCELIVM Semgall. der H. Schrift Licentiatum &c, Erster Theil. Cum Grat. & Priv. S. R. M. Svec.* Riga: G. Schroder.

- 1638b: *PHRASSEOLOGIA LETTICA, Das ist: Täglicher Gebrauch der Lettischen Sprache. Verfertigt durch GEORGIUM MANCELLIUM Semgallum Der H. Schrift Licentiatum &c. Ander Theil. Diese mist bey gefüget das Spruchbuch Salomonis.* Riga: G. Schro^oder.
- MENCEJ, Mirjam 2007: Night Witches in Rural Eastern Slovenia in the Context of Slavic and European Parallels. In Papjkova, Magdalena (ed.): *Ethnologia Slovaca et Slavica* 32. Bratislava: Univerzita Komenského Bratislava, 45–58.
- PAKALNS, Guntis 1988: Ceļā tēma latviešu bērū tautasdziesmās. [Az út témája a lett temetési énekekben.] In Darbiniece, Jadviga (ed.): *Pasaules skatījuma poētiskā atveide folklorā.* [A világkép költői ábrázolása a folklórban.] Rīga: Zinātne, 91–114.
- PĒTERSONS, Kārlis 1914: Par miežvilkiem. *Rīgas latviešu biedrības zinību komisijas rakstu krājums.* [A miežvilkiről. Gyűjtemény a rigai Lett Társaság cikkeiből.] 17. Rīga: Rīgas latviešu biedrība, 25–27.
- PÓCS, Éva 1989: *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe.* (Folklore Fellows' Communications 243.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- RANCĀNE, Aida 2009: *Maskas un maskošānās Latvijā.* [Maszkok és alakoskodás Lettországban.] Rīga: LU Filozófijas un sociológijas institūts.
- RUSSELL, Jeffrey Burton 1972: *Witchcraft in the Middle Ages.* Ithaca–London: Cornell UP.
- STRAUBERGS, Kārlis 1939a: *Vilkaču ideoloģija Latvijā.* [Werwolf-ideológia Lettországban.] *Latviešu vēsturnieku vēltijums profesoram Dr. hist. Robertam Viperam.* Rīga: A. Gulbja apgādniecība, 98–114.
- 1939b: *Latviešu buramie vārdi.* [Lett ráolvasások.] 1. Rīga: Latviešu folkloras krātuve.
- 1941: *Latviešu buramie vārdi.* [Lett ráolvasások.] 2. Rīga: Latviešu folkloras krātuve.
- VAITKEVIČIUS, Vyktintas 2003: *Alkai: baltų šventviečių studija.* [Alkai: tanulmány a Baltikum szent helyeiről.] Vilnius: Diemedis.
- VALK, Ülo 2002: The Devil's Identity: On the Problem of His Pre-Christian Prototype in Estonian Mythology. In Siikala, Anna-Leena (ed.): *Myth and Mentality: Studies in Folklore and Popular Thought.* (Studia Fennica Folkloristica 8.) Helsinki: Finnish Literature Society, 122–129.
- VĒLIUS, Norbertas 1977: *Mitinės lietuvių sakmių būtybės.* [A litván mondák mitikus lényei.] Vilnius: Vaga.
- ZEMZARE, Daina 1961: *Latviešu vārdnīcas (līdz 1900. gadam).* [Lett szótárak (1900 előtt).] Rīga: Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība.

Forráskiadványok és levéltári források rövidítései

- DO – Ozoliņš, D., Raganas (Boszorkányok). *Dienas Lapas pielikums „Etnogrāfiskas ziņas par latviešiem”.* [Függelék Dianas Lapa „Néprajzi adatok a lettekről” című művéhez.] III. Rīga: P. Bisenieks, 1893, 21–26, 39–45, 53–58, 76–80, 90–94, 107–110, 120–123, 130–132, 152–154.
- LD – Barons, K.–Visendorfs, H., *Latvju dainas.* [Lett népdalok.] I–VI. Jelgava, Pēterburga: Ķeizariskās Zinību akadēmijas spiestava, 1894–1915.
- LFK – Archives of Latvian Folklore
- LTT – *Latviešu tautas ticējumi.* [Lett néphit.] I–IV. Ed. prof. Šmits, P. Rīga: Latviešu folkloras krātuve, 1940–1941.
- LTTP – *Latviešu tautas teikas un pasakas.* [Lett népmondák és népmesék.] I–VII. Ed. Lerrhis-Puškaitis, A. Jelgava: Cēsis, 1891–1903.

Észt farkasember-mondák Saaremaa szigetéről¹

Bevezetés

Az észti nemzet és állam történetében jelentős szerepet játszott a folklórgyűjtés: segédkezett az észti identitás megteremtésében, ami bármely független állam megszületésének egyik előfeltétele. A gyűjtőmunka, amely a 19. század elején vette kezdetét, egy olyan folklórarchívum létrejöttét eredményezte az 1,34 milliós Észtországban, amelyet az ír és a finn archívum után a világ harmadik legnagyobbjakként tartanak számon. Az Észt Folklór Archívum fennállása a 20–21. század során nagymértékben meghatározta az észti folklór vizsgálatának kibontakozását.

Az archívum megközelítőleg 1400 szöveget tartalmaz a *farkasember (werwolf)*² témájában. Jelen tanulmány a Saaremaa (történeti nevén Ösel) szigetén gyűjtött farkasember-szövegekkel foglalkozik, amelyek a teljes korpusznak körülbelül egyhatedét teszik ki. Választásom elsősorban azért esett Saaremaára, mert gyakorlatilag az észti werwolf-mondák összes típusa elbeszélésre került a szigeten, másodsorban pedig azért, mert itt – Észtország többi részéhez viszonyítva – több hiedelemtörténet szól nőnemű farkasemberekről.

Saaremaa, Észtország legnagyobb szigete, a Balti-tengeren található. Területe 2673 km², a sziget partszakaszának hossza pedig 854 kilométert tesz ki.³ A 19. század elején területének 40–50%-át erdő borította; az 1930-as évek végére a szigetnek már csak 7%-a volt erdőség. Napjainkban a sziget nagy részét ismét erdők, karsztbokorerdők, ligetes rétek, bokrokkal benőtt korábbi szántóföldek és legelők borítják.⁴ Az erdőkkel kapcsolatos adatok azért relevánsak, mert a farkasemberről szóló hiedelemtörténetek elterjedése valószínűbb olyan erdős területeken, ahol élnek farkasok (*Canis lupus*). Saaremaán a korábbi időkben valóban éltek, és ez napjainkban is így van.⁵

Mielőtt sor kerülne a saaremaai farkasember-történetek ismertetésére és lehetséges interpretációik bemutatására, szeretnék rövid bepillantást nyújtani az észti történelembe és kultúrába, mindenekelőtt abba a gyarapodásba, amely a 19. század során következett be. Mindez egyrészt magyarázatot ad majd Észtország gazdag folklórarchívumának létrejöttére, és olyan további információkat szolgáltat,

amelyek általában véve szükségesek az archív szövegek értelmezéséhez; másrészt egy történeti áttekintés olyan szempontokat tárhat fel, amelyek megismerése fontos lehet a farkasemberekről szóló szövegek értelmezéséhez.

Észtország történetének rövid áttekintése, különös tekintettel Saaremaára

A 13. században különösen fontos folyamatok mentek végbe az észti történelemben. Ebben az időszakban kebelezte be a viszonylag egalitáriánus, természetimádó népesség lakóterületét a virágjában lévő középkor katolikus, feudális és patriarchális Európája. Azoknak a hódítóknak, akik a 13. század elején szállták meg Észtország területét, két céljuk volt:

1. krisztianizálni az északkelet-európai pogányokat annak érdekében, hogy növeljék a katolikus egyház befolyását;
2. megvetni a lábukat avégett, hogy előmozdítsák az északi germán városok balti-tengeri kereskedelmi tevékenységét.⁶

1217-re néhány terület kivételével – utóbbiak közé számítva Saaremaát is – a mai Észtország nagy részét meghódították. Saaremaát 1227-ben igázták le, de a sziget lakói még több alkalommal⁷ fellázdak a germánokkal kötött szövetségről szóló megállapodás ellen.⁸

Az elkövetkező 650 év során az észti népesség idegen uralom alatt élt. Észtország 1918-as, majd 1991-es függetlenné válásáig Saaremaa a következő hatalmak fennhatósága alá tartozott:

1. a 16. század közepéig: Ösel-Wieki Püspökség és Livóniai Rend (eredetileg Kardtestvérek Rendje)
2. a 16. század közepétől 1645-ig: Dán Királyság
3. 1645–1710: Svéd Királyság
4. 1710–1917: Oroszország
5. 1917. október–1918. november: Németország
6. 1940-ben Észtországot elfoglalta a Szovjetunió; az 1941 és 1944 közötti időszakban német megszállás következett, amelyet a német erők visszavonulása után újabb szovjet uralom követett. Az ország 1991. augusztus 20-án vált ismét függetlenné.

Mindenek következtében az észti népesség a második évezred túlnyomó részében az „alsóbb osztályok” pozícióját töltötte be. A nyelv és a kultúra fennmaradt, de politikai szempontból a köznép egy olyan felsőosztálynak volt alávetve, amely idegen hatalom képviselőiből állt. Az észtek többsége vidéken élt, mezőgazdasági tevékenységet folytatott, és nagymértékben függött az uradalom tulajdonosától. Mind a föld, mind a rajta élő parasztok a földesúrhoz tartoztak. A parasztok jobbágyi sorban éltek, és a kora újkorban Livónia – ebben az időben ez volt a balti régió keleti területeinek általános megnevezése – Kelet-Európa azon régiói közé tartozott, amelyeket alapvetően meghatározott a jobbágyság intézménye.⁹

Az uradalmi rendszer olyan, parazitizmuson alapuló rendszer volt, amely a paraszti munkának köszönhetően maradt fenn. Mivel a rendszer nem használt pénzt, a paraszti háztartások teljesen el voltak zárva a piactól.¹⁰ Habár a parasztlak a majorsági földeken és saját földjeiken is keményen dolgoztak, tízből hét évben kenyérhiánytól szenvedtek, és az újabb betakarítást megelőző időszakokban éheztek.¹¹ Az éhínségek kihívást jelentettek az uralkodó rétegek számára, amelyeknek szükségük volt paraszti termelőkre, és nem engedhették meg maguknak, hogy azok éhen haljanak. Egy parasztnak pedig akkor sem volt ereje dolgozni, ha ugyan még nem volt halott, de már több napja éhezett.¹² Az éhínségek tehát az államot is kihívás elé állították, amely a 17. század elejétől kezdve elkezdett mélyebben beavatkozni az uradalom és a parasztlak kapcsolatának alakulásába.¹³

A 19. század első felében eltörölték a jobbágyságot. Észak-Észtországban ez 1816-ban történt meg, Dél-Észtországban pedig 1819-ben. Mindez azonban nem javított a parasztlak helyzetén. A föld továbbra is a földesurakhoz tartozott, a parasztlak elvesztették a föld használatához való örökletes jogukat, munkaterhelésük óriási volt a kötelező robot miatt, a körülmények pedig rendkívül kemények voltak.¹⁴ A parasztlak számára a jobbágyság eltörlésénél sokkal forradalmibb eseménynek tűnt az a perdöntő győzelem, amelyet a balti kormányzóságok a 19. század közepére az éhínségek felett arattak.¹⁵

A parasztlak életre kihatással volt az az új jobbágytörvény, amelyet 1849-ben fogadtak el Livóniában, és amely minden földet majorsági földre és jobbágytelkekre osztott fel. Szorgalmazták az áttérést a bérleti díj robotban való megfizetéséről a pénzben való megfizetésre, és a parasztlaknak lehetőségük nyílt arra (pénzalap híján kezdetben ez csak elméleti lehetőség maradt), hogy megvásárolják az általuk művelt földeket.¹⁶ A 19. század közepén több parasztlakelés tört ki; ezzel párhuzamosan a parasztlak körében a vitás ügyek rendezésének elterjedt módjává vált a pereskedés. Ebben az időszakban óriási növekedésnek indult azon bírósági ügyek és viták száma, amelyeknek résztvevői egyik részről telektulajdonosok és családtagjaik, a másik részről pedig felbérelt munkások voltak.¹⁷ Ily módon a 19. század közepe mindenképpen fordulópontot jelentett az észtlak parasztlak életében.

Ami a saaremaai vallási életet illeti, fontos megemlíteni azt, hogy a papság a 13. századi krisztianizáció ellenére sem tudta olyan mértékben megváltoztatni a közgondolkodást, hogy az megfeleljen az egyház elvárásainak, és idomuljon a keresztlak dogmákhoz. Számos fennmaradt írott forrás bizonyítja, hogy a keresztlakesség előtti szokások jó részét még évszázadokon keresztül gyakorolták. Emiatt tesznek említést az 1515 és 1527 között ösel-wieki püspökként tevékenykedő IV. Johannes Kievel beszámolóiról arról, hogy a saaremaai parasztlak a villámlást imádják, és isznak a tiszteletére azért, hogy eső essen és bőséges legyen az év, valamint *hüisnek* nevezett szent helyeket, köveket és fákat imádnak. Az egyház megkísérelt változtatni a helyzeten azzal, hogy a gyónást és az áldozást évenként legalább egyszer kötelezővé tette minden felnőtlaknek.¹⁸ E lépések ellenére sem történt jelentős változás. Anders Bille, Ösel dán kormányzója még 1636-ban is így írt Dánia kancellárjának: „...az egyszerű nép még most is nagyrészt pogány, semmit sem tud sem

Isten Igéjéről, sem a Szentírásról; úgyszintén sok boszorkány is van Saaremaán.”¹⁹ Az 1717-es vizitáció alkalmával nyilvánvalóvá vált, hogy Kihelkonna egyházközségének nem germán lakosai vasárnap helyett a csütörtöki napot ünneplik, Karja egyházközségből pedig 15 áldozati hely létezését jelentették.²⁰

A lelkipásztorok és a nép közötti társadalmi és kommunikációs távolság miatt a lutheranizmus nem tudta kielégíteni Saaremaa lakóinak spirituális igényeit, ebből kifolyólag a morva testvérek mozgalma, amely nagy hangsúlyt fektetett az érzelmekre, széles körű népszerűsége miatt a szigeten. Az első morva misszionáriusok már 1726-ban eljutottak Saaremaára; a mozgalom a parasztok körében 1740-től kezdett erőteljesen teret hódítani, amikor az Upa falvából származó Triin és Jüri spirituális ébredést élt át. A morva mozgalmat már 1743-ban betiltották, és kápolnáikat is bezárták. Tevékenységüket illegális formában ugyan tovább folytatták, de az 1750–1760-as évekre Saaremaa elvesztette a mozgalomban betöltött vezető pozícióját, mivel a szigeten szigorúbban büntették a testvéreket, mint Észtsország többi részén. Saaremaán jellemző volt továbbá a morva mozgalomra, hogy férfiak és nők is prédikáltak az imakörökben. A saaremaai testvérek „tanítói” – akárcsak azok a profetikus „égbenjárók”, akiknek látomásaik voltak és jövendöltek – nagyrészt nők voltak.²¹

Az 1840-es években Saaremaa keleti részén a nehéz idők, illetve a cár jóindulatáról szóló szóbeszéd következtében az emberek tömegével tértek át orosz ortodox hitre: a szigeten élő lutheránusok 30%-a vallást változtatott. Az áttérés, amelyet az a vágy ösztökélt, hogy az uradalmakban végzett kemény munka alól mentesüljenek, részben abból a sajtóságból fakadt, amely a saaremaai helyzetből fakadt, hogy a szigeten olyan módon szerveződött az adminisztratív hatalom, hogy nagyobb hatalom volt a nemesség kezében, mint másutt. A paraszti terhek, amelyek minden esetben elviselhetetlenül súlyosak voltak, nem hivatalosan itt még tovább súlyosbodtak.²²

A helyzetet a vallási érzület tette elviselhetőbbé. A 19. században a morva testvérek tovább folytatták tevékenységüket. Traugott Hahn, Haljala lutheránus lelkésze azt írja a 19. század második feléből származó emlékirataiban, hogy sok paraszt, aki az egyházat „a morva kápolna előcsarnokának” tekintette, ahogyan az is volt, lutheránus istentiszteleteket és morva imaköröket egyaránt látogatott.²³ Persze voltak olyanok is, akik egyiket sem látogatták. Hahn szerint az írni-olvasni tudók aránya nagyon alacsony volt a szigetlakók között, és az emberek általában véve tanulatlanok voltak.²⁴ 1834-ben, amikor egy lelkész a templomban azt találta mondani, hogy áldozni fognak Istennek, a gyülekezet állítólag felállt és megindult, hogy lássa a tüzet és az áldozatot.²⁵

Az észti nemzeti ébredéstől az Észti Folklór Archívum megalakulásáig

A 19. század a folklór – mint populáris diskurzus – virágkorának tekinthető. Ebben az időszakban feltehetően számos népmese született és terjedt el, ami enyhítette a parasztság körében kialakult feszültségeket, és megkönnyítette a társadalmi viszonyok – és általában véve az élet – gyors változásaihoz való alkalmazkodást.²⁶

Ugyanakkor a folklór további lehetőségeket is rejtett magában, hiszen kiemelten jelképezhette a népet és a nemzetet, és alkalmas volt az éledő paraszti öntudat fokozására annak érdekében, hogy megmutassák: az észet nemzet semmivel sem alacsonyabb rendű azoknál a nagy nemzeteknél, amelyeknek volt intézményesült kultúrájuk. Abban, hogy a folklór a nép kollektív reprezentációjává vált, fontos szerepet játszottak az esztofilek, vagyis az észet nyelv és kultúra iránt érdeklődő balti germán értelmiség. Néhány balti germán esztofil már a 19. század első évtizedeiben gyűjtött népmeséket és népdalokat észet parasztoktól. A werwolf-történetek szempontjából fontos, hogy ez az időszak – amelyben a népmesék szervezett gyűjtése még nem indult meg – *A farkaslány* (*The Girl as Wolf*) történetének (AT 409)²⁷ két különböző feljegyzését is az utókorra hagyta.²⁸

1838-ban Tartu egyetemi városában az észet nyelv és irodalom, illetve Észtország múltjának és jelenének kutatása céljából az esztofilek megalakították a Észet Tudós Társaságot. A 19. század második felében egyre több észet lett a Társaság tagjává. Már a század közepén csatlakozott hozzá Friedrich Reinhold Kreutzwald, aki Friedrich Robert Faehlmann-nak, az egyik alapító tagnak az észet nemzeti eposzról szóló elgondolását valósította meg azzal, hogy írásba foglalta a *Kalevipoeget*,²⁹ azt az eposzt, amely a későbbiekben alapvető szerepet játszott az észetek nemzeti öntudatra ébredésében.

A meserögzítés észet területen az 1870-es években vett komolyabb lendületet. A gyűjtés Jakob Hurt észet származású lelkész – a nemzeti ébredés egyik vezető alakja – tevékenységének köszönhetően vált különösen intenzívvé. Hurt már diákként megkezdte az Észet Tudós Társaságban folytatott társadalmi tevékenységét. 1871-ben *Mit gondoljunk a nép emlékezetéről?* (*Mis lugu rahva mälestustest pidada?*) címmel fontos írást publikált, amelyben olvasóközönsége elé tárta a folklór fogalmát és jelentőségét. 1872-ben Hurt az otepäai gyülekezet lelkésze lett. Később vitába keveredett Carl Robert Jakobsonnal, a nemzeti mozgalom egy másik frakciójának vezetőjével, visszavonult a közéletől, és 1880-ban elhagyta Észtországot, hogy a szentpétervári észet gyülekezet lelkésze legyen. Ennek ellenére továbbra is küldött írásokat és felhívásokat az észet folyóiratoknak azzal a céllal, hogy különböző régiókban tanítókat és másokat buzdítson folklórgyűjtésre. Hurt legnevezetesebb felhívása 1888-ban jelent meg; ennek eredményeképpen széles körű gyűjtőhálózat épült ki. Megközelítőleg 1400 fő több mint 124 ezer oldalnyi népdalt, népmesét és egyéb folklórszöveget küldött Hurtnak.³⁰ Hurt alapozta meg Észtországban a folklórgyűjtésnek azt a hagyományát, amelyet a kutatás lényegében napjainkban is folytat.

Amikor 1907-ben Hurt meghalt, döntés született egy olyan múzeum megalapításáról, ahol az általa gyűjtött folklóryanagot tárolhatnák. Az Észet Nemzeti Múzeum 1909-es megalapításával a terv részben meg is valósult. Amikor megállapították, hogy a múzeumnak helyet nyújtó Tartu nem tud megfelelő feltételeket biztosítani Hurt gyűjtésének raktározásához, utóbbit – eredetileg csak a másolás szándékával – áthelyezték Helsinkibe, Finnországba.³¹ A háborúk, illetve az Észet Folklór Archivum elhúzódo előkészítő munkálatai miatt azonban Hurt gyűjtése meglehetősen

hosszú időre Helsinkiben maradt. Csak 1927-ben került haza, amikor Oskar Loorits kezdeményezésére megnyílt az Észtl Folklor Archívum (EFA).³² Határozat született arról, hogy az EFA ne csak Hurt gyűjtését tárolja, hanem összesítsen minden egyéb magángyűjtést is. Ilyen módon született meg a központi folklorarchívum, amely napjainkban több mint 1,4 millió oldalnyi kéziratot, megközelítőleg 150 ezer hangfelvételt, valamint 1000 videót és filmet tartalmaz.³³

Farkasemberekről szóló hiedelmek és történetek Észtlországban

Észtlország közismert a farkasember-történetekkel való összekapcsolódásáról. *Historia de gentibus septentrionalibus* című művében Olaus Magnus már 1555-ben arról írt, hogy Livóniában szerfelett elterjedt a farkasemberekben való hit. Oskar Loorits, az EFA alapítója és az észtl néphit tanulmányozásának „nagy öregje” *Grundzüge der estnischen Volksglaubens* című munkájában azt írta, hogy Észtlországban és az egész kelet-balti régióban a farkasemberek létezésébe vetett hit a 16–17. század során érte el tetőfokát.³⁴ Loorits történelemkönyvekre és útleírásokra alapozta kijelentését, valamint olyan boszorkányperek fennmaradt jegyzőkönyveire, amelyekben szó esik az észtlországi és livóniai farkasemberekbe vetett hitről. Mindent egybevetve körülbelül 150 boszorkányperről maradtak fenn adatok Észtlországban; ebből 18 alkalommal falusiakat (18 nőt és 13 férfit) vádoltak meg azzal, hogy valakinek farkasemberként ártottak.³⁵ A jegyzőkönyvek általában rövidke és nem tartalmaznak túl sok információt; nem olyan alaposak és nem dúskálnak annyira a részletekben, mint Thies lett parasztember pere, amelynek tárgyalására Riga közelében, 1692-ben került sor.³⁶

A farkasemberekről szóló legbővebb anyag az EFA-ban található; ennek nagy része publikálatlan és csak kéziratok formájában érhető el. Az EFA kb. 1400 olyan, farkasemberekről szóló szöveget tartalmaz, amely nem sorolható a tündérmesék közé, és amelyeknek egy része ugyanakkor – a szó legszorosabb értelemben véve – mondának sem nevezhető. Az archívum tartalmaz továbbá számos olyan rövid szöveget is, amely a farkasember fogalmát határozza meg, és amely valószínűleg a folklorgyűjtőknek arra a kérdésre adott válaszokból áll össze, miszerint a válaszadó hallott-e bármit is a farkasemberekről.

A farkasemberekről szóló szövegek két nagyobb csoportra oszthatók: egyrészt olyan szövegekre, amelyekben a farkasember önszántából változik farkassá, másrészt pedig olyanokra, amelyekben az embereket valaki (gyakran egy boszorkány) ártó szándékkal, akaratuk ellenére változtatja át farkassá. A feljegyzések földrajzi származása azt mutatja, hogy az első típusba tartozó hiedelemtörténeteket inkább Nyugat-Észtlországban mesélték, míg a második típusba tartozók inkább a keleti országrészből származnak. Ez utóbbi hiedelemmondákra a szláv népek hagyománya volt befolyással, míg a szigetekről származó farkasember-történetekre inkább a skandináv folklor hatott. Általában véve elmondható, hogy azokban a történetekben, amelyekben az emberek saját kezdeményezésükre változnak farkassá, azért

tesznek így, hogy háziállatokat öljenek és friss húshoz jussanak, vagy hogy képesek legyenek gyorsabban mozogni. Abban az esetben, ha az illető önszántából változott farkassá, azt is tudja, hogyan nyerje vissza emberi formáját (kivéve azokat a történeteket, amelyekben valaki a tréfa kedvéért, vagy kíváncsiságból farkasembert imitál). Azokban a hiedelemtörténetekben, amelyekben az emberek ártó szándék következtében változtak farkassá, a szereplők nem tudják, hogyan váljanak ismét emberré, és arra vannak kárhóztatva, hogy farkasként éljenek mindaddig, amíg a szerencsájük úgy nem hozza, hogy visszaváltozhatnak.

A farkasember-történetek és a hétköznapi valóság kapcsolatáról nem lehet egyértelmű megállapításokat tenni. Egyes történetek olyan, nevükön nevezett alakváltókról szólnak, akiknek tevékenységéről ismerünk beszámolókat, mások szereplői viszont névtelenek (mint például a parasztgazda és a bérese). Lényegesen több közlés tartozik ez utóbbi típusba, és az ilyesfajta hiedelemtörténeteket a folklórgyűjtés korszakában pusztán szórakoztató célúnak tartották. Bár sokukra valószínűleg fikcióként tekintettek, ezek a történetek információforrásként használhatók fel a társadalmi berendezkedéssel és annak értékelésével, valamint más általános témákkal kapcsolatban. A konkrét személyek farkassá változásáról szóló mesék alapján következtetéseket lehet levonni nemcsak az aktuális társadalmi viszonyokra, hanem az egyes egyénekkal és háztartásokkal kapcsolatos attitűdre vonatkozóan is.

Az észti hiedelemmondákban férfiak és nők egyaránt lehetnek farkasemberek, bár valamivel több olyan történet létezik, amelynek szereplői nőneműek. Az észti folklórra jellemzőek azok a mondaszüzsék, amelyekben a farkasember női jellegű tevékenységet végez, mint például a szülés és a szoptatás. Érdekes megemlíteni, hogy míg *A farkaslány* típus (AT 409) – amely egy gyermekét szoptató farkasemberről szól – egyszerre tűnik tündérmesének és mondának, és cselekménye az egyik leggyakoribb az EFA-ban fellelhető szüzsék között, úgy tűnik, hogy más népek elbeszélői hagyományában nincs kapcsolat farkasemberek, szülés és szoptatás között.

Loorits véleménye szerint a farkasember képzelet nem játszott nagy szerepet az észtek, lettek, illetve livóniaiak néphitében.³⁷ Szeretném leszögezni, hogy ez az állítás – legalábbis ami az észti néphitet illeti – nem állja meg a helyét. A farkasember fogalma az idő múlásával minden bizonnyal valóban változott és más jelentésárnyalatokat kapott, ahogyan a néphit „hitt” hiedelemként fokozatosan veszített jelentőségéből. Napjainkban a történetek elemzésekor helyénvalóbbnak tűnik nem általában véve a farkasember képzetéről beszélni, hanem inkább egyes farkasember-történetekről, amelyek különböző jelentéseket hordoznak. Az a tény, hogy még a 21. század elején is sikerült olyan, farkasemberekről szóló történeteket rögzíteniük a folkloristáknak,³⁸ amelyek mutatnak közös motívumokat azok szavaival, akiket a 17. századi perekben vádoltak meg boszorkánysággal, bizonyítékul szolgál arra, hogy a werwolf képzelet alapvető részét képezte az észti néphitnek. Egy motívum csak akkor él ilyen hosszán a folklórban, ha hit húzódik mögötte.

Népmese gyűjtés és saaremaai farkasember-mondák

Saaremaáról, ahol a folklórgyűjtés még az észti gyűjtők felbukkanása előtt megkezdődött, a farkasemberekkel kapcsolatos körülbelül 200 szöveg került rögzítésre és tárolásra az EFA-ban. A müncheni születésű, német Jean Baptiste (Johann Baptist) Holzmayer, aki az arensburgi (ma Kuressaare) *Progümnasium*ban dolgozott mint a klasszikus és a német irodalom tanára, szintén foglalkozott folklórgyűjtéssel. *Osiliana*³⁹ című művében farkasemberekről szóló hiedelmekről is ír. Felbukkan itt egy ritka bírósági ügy is a 19. század második feléből: a bíróság azzal vádolt meg egy nőt, hogy hónapokig farkas alakjában élt az erdőben. Holzmayer megemlíti továbbá egy férfit is a szomszédos szigetről, Muhuról, aki éjszakánként farkassá változik, állatokat öl és hússal degeszre tömi magát, míg nappal más férfakkal együtt farkasokra vadászik.⁴⁰

Az első olyan, Saaremaáról származó és farkasemberekről szóló szövegeket, amelyeket észti gyűjtők rögzítettek, az 1880-as évek óta az Észti Írók Társaságának folklórgyűjteménye tárolja.

A Saaremaáról származó werwolf-szövegek körülbelül harmada az 1929 és 1939 közötti időszakban került rögzítésre. Van közöttük helyi gyűjtők által küldött anyag csakúgy, mint hivatásos folkloristák által gyűjtött szöveg. Mivel Saaremaa régiója a korai folklórgyűjtésekben kevésbé reprezentált, az archívum létrejöttét követően annak munkatársai elkezdtek gyűjtőexpedíciókat szervezni a szigetre. A második világháború után még nagyobb figyelem irányult a saaremaai folklórgyűjtésre.⁴¹ Figyelembe véve azt, hogy a 19–20. század fordulóján a farkasember-történetek mesélése már eltűnőfélben lévő hagyomány lehetett, ezért minden bizonnyal nehéz volt olyan személyeket találni, akik el tudták mondani ezeket a történeteket, és hogy Észtország többi részéhez képest Saaremaan kevés népmese került lejegyzésre,⁴² a saaremaai farkasember-történetek száma semmi esetre sem mondható csekélynek.

A hiedelemtörténetek pusztán számán felül az a tény, hogy a Saaremaáról származó szövegekben gyakran konkrét egyéneket neveznek meg farkasemberként, azt is bizonyítja, hogy a hiedelem itt hosszabb ideig maradt fenn, mint Észtország számos más régiójában. A nevükön nevezett személyek között vannak férfiak és nők is, és a szövegek említenek olyan férfi–nő párokat is, akik együtt járnak el „farkasokként futni”. Létezik egy meglehetősen elterjedt motívum, miszerint ha a farkasembert emberi néven szólítják, vissza kell változnia emberré, és bármit csinál is éppen – például egy állatot próbál megölni –, azt abba kell hagynia. Ugyanakkor ha egy farkasembert a farkast jelölő számos eufemizmus valamelyikével neveznek meg (például *öreg birka*, *erdei béka*), ebből erőt merít, és lemészárolja az állatot.

Érdekes, hogy néhány azok közül a régi motívumok közül, amelyek az észti elbeszélői hagyományban sokkal általánosabb kontextusban szoktak megjelenni, a saaremaai szövegekben konkrét, nevesített farkasemberekhez kapcsolódik. Az olyan motívumok, mint például hogy ezüstlövedéket kell használni a farkasember megöléséhez, vagy hogy rózsafüzér vagy vörös derékszűj kerül elő az állatbőr alól,

amikor egy farkasembert megnyúznak, a saaremaai hagyományban a megnevezett farkasemberekről szóló történetekben a cselekményt irányító elemekként bukannak fel. Hasonló a helyzet azokkal a következő fejezetben tárgyalásra kerülő, mondatípusok motívumaiként osztályozható cselekményekkel is, amelyek számos alkalommal kapcsolódnak egy bizonyos farkasemberhez. A farkassá változás módjai – leírásuk rendszerint névtelen alakokat szerepeltető, rögzült típusú mondákat kísér, vagy általános megfigyelésként kerül bemutatásra – több saaremaai szöveg esetében szintén a konkrét farkasemberekről szóló történetek részét képezik.

Azokban a szövegekben, amelyekben a szereplők önszántukból változnak farkassá, a legszokványosabb módszer az, hogy az illető meghempereg a földön, vagy (három) bukfencet vet. Ezeket alkalmanként mágikus szavak egészítik ki, de hogy pontosan melyek ezek a szavak, nem kerül részletezésre. Abban az esetben, amikor a szavak ismereteseek, azok az észtt szárazföldön feljegyzett „emberből farkassá változtató” szavakhoz hasonlatosak, amelyek testrészeket sorolnak fel, mint például farok, fülek és gyomor.⁴³ Néhány szöveg szerint az emberek csak mágikus formulák segítségével válhatnak farkassá. Az egyikben a hempergés előtt, annak helyén, először ujjal lyukat kell kaparni a talajba. A hempergést farkasbőr felhúzója is ki egészítheti, de ez utóbbi külön is előfordulhat.

Ezeken felül a farkassá változás következő módjai jelennek meg a saaremaai szövegekben: (visszafelé) átkúszni a kerítést támasztó póznák alatt, átgurulni vagy átkúszni a kerítés (vagy egy cövek) alatt kétszer vagy háromszor, háromszor körbepördülni. Egy személy a következő helyeken változhat farkassá: bokor mögött; kerítés alatt; a kerítést támasztó póznánál; egy kő mellett a talajon; kövön; kovácsműhelyben a fújtatók alatt. Az egyik szövegben az átváltozás az észtt folklórban széles körben elterjedt varázskönyv, *Mózes 7. könyve* segítségével történik meg.⁴⁴ A szövegek többsége nem tesz említést az emberré való visszaváltozás módjairól. Több olyan szövegben, amely mégis megemlíti ezeket, az emberi forma visszanyerésének módja ahhoz hasonló mozgás, mint amit a farkassá váláshoz használtak (pl. buk-fencek, vagy átkúszás a kerítés alatt). Az egyik szövegben a farkasembernek le kell mészárolnia egy tyúkot ahhoz, hogy lekerüljön róla a farkasirha. Érdekes, hogy mind a saaremaai, mind pedig az Észtország más részeiről származó szövegek erősen javasolják a disznóólat, annak hátulját vagy sarkát az újbóli emberré változás helyszínéként; farkassá válás helyszínéként a disznóól nem ismeretes. A disznóól (amely az állatok tartására szolgáló épületek közül a legtávolabb helyezkedik el a háztól) az átváltozás számos más helyszínéhez hasonlóan az otthon és a vadon szférájának határán, vagy annak közelében helyezkedik el.

Abban az esetben, ha egy személy akarata ellenére változik farkassá, rendszerint egyszerűen csak megállapításra kerül az, hogy valaki farkassá változtatott valakit. Csak néhány esetben részletezik magát a cselekvéssort. Egy esetben arról számolnak be, hogy egy személy farkassá változtatásához földet kell venni egy farkas lábnyomából, és azt rá kell hinteni az átváltoztatandó személy lábára. Egy másik szövegben egy keresztanya, aki farkassá változtatja a keresztfiát, a földre teríti őt és ráugrik. A saaremaai szövegekben, akárcsak az Észtország többi részéről szár-

mazókban, az ártó szándékkal farkassá változtatott személyek emberré való visszaváltoztatásának legelterjedtebb módszere abban áll, hogy késhegyről kell a farkasnak némi kenyeret nyújtani; három szövegben a kenyeret a farkas által leölt tyúk helyettesíti, egy szövegben pedig vörös harisnyatartó szerepel. A kenyér egyaránt szimbolizálja a civilizációt és az ostyát, amelyek képesek arra, hogy egy félvad és féldémoni teremtményt reintegráljanak a keresztények világába. A szövegek egyikében vörösberkenye pálcával csapnak a farkasember hátára, hogy az ne öljön állatokat, és újra emberré váljon.

Mit árulnak el nekünk a saaremaai farkasember-szövegek a közönséges farkasok és a farkasemberek közötti különbségről azon a felismerésen felül, hogy egy farkasembert nem lehet megölni szokványos puszkagolyóval? Megállapítják, hogy a farkasemberek nem ijednek meg, ha emberrel találkoznak, és merészebben ölnek, mint az erdei farkasok. Megközelítőleg ugyanezt mondta már Olaus Magnus is, amikor 1555-ös útleírásában megjegyezte, hogy bár sok farkas él ezekben az országrészekben, a helyiek úgy hiszik, hogy a farkasemberek több kárt okoznak nekik, mint a valódi farkasok.⁴⁵

Az archív szövegekből az is nyilvánvalóvá válik, hogy Saaremaán úgy hitték, hogy azok, akik elsajátították a farkasemberré változás fortélyait, nem képesek felhagyni e szokásukkal, és kényszert éreznek arra, hogy farkasbőrben járjanak: ha „farkas-szükségeitek” vagy „farkaséhségük” úrrá lesz rajtuk, nem tudnak ellenállni. Az éhség gyakran akkor tör rájuk, amikor templomba mennek, vagy amikor otthon kenyeret sütnek (például amikor egy kenyeret sütő nő farkasok üvöltését hallja).

Saaremaán lejegyzett, rögzült típusú farkasember-mondák

A következőkben olyan saaremaai farkasember-mondákat mutatok be, amelyek széles körben ismert szüzsével rendelkeznek, és amelyek a szüzséik alapján csoportokba sorolhatók. A legismertebbekkel kezdem a sort. *A másik alvó megöl egy állatot* (*The Other Sleeper Kills an Animal*) mondatípus – amely az észti és a livóniai hagyományban egyaránt ismert, és a livóniai népmesék katalógusában típusszámot is kapott⁴⁶ – képviselteti magát a legmagasabb számú (harminc) variánssal. Kevésbé kidolgozott formában ugyanez a szüzsé a német hagyományban is megjelenik, és a Grimm testvérek *Német mondák* (*Deutsche Sagen*) című gyűjteményében közlésre is került,⁴⁷ de nem női, hanem férfi szereplőkkel. A következőkben bemutatom a monda egyik variánsát, amelyet 1939-ben jegyeztek fel Kaarmában. Ez jellemző képviselője a típusnak, bár terjedelme nagyobb, mint amekkora egy ebből a típusból származó szövegé lenni szokott.

A jobbágyság idején két lány elindult Hakjalából, hogy teljesítse robotját a Pähkla majorságban. Holdfényes őszi éjszaka volt, és még nem mutatkozott jele a napkeltének. Egy kanca és egy szép és jó húsban lévő csikó legelt az út mellett. Látván ezt, az egyik lány elkezdett ásítozni és panaszkodni, hogy ő bizony

mindjárt elalszik. Le akart feküdni a bokrok tövébe, hogy aludjon egy szemhunyásnyit, mielőtt elérnék a majorságot. A lány, aki vele tartott, nem akart lepihenni, de végül eleget tett a másik kívánságának. A lányok lefeküdtek aludni a bokrok mellé. Az, amelyik akarata ellenére feküdt le, úgy tett, minha rögtön mély álomba merült volna, hogy meglesse, mit csinál a másik. A másik ásított, felkelt és egy másik bokor mögé ment. Vetett három bukfcencet, és farkassá változott. Rögtön a csikóhoz futott, és megölte azt. Kiitta a vérét, majd hátsó combjaiból kitépkedte a legvaskosabb húsdarabokat. A szájába vette, és a nyakában lógó zsákba rakta azokat. Aztán odaügetett a másik lányhoz, megszaglászta farkasporfájával, és hasra vágódott. Azután a hátára gördült, ásított, és ismét leánygyá változott. Majd azt kérdezte a másiktól: – Hát nem esett jól egy kis alvás napkelte előtt? – Együtt kerekedtek fel, és folytatták útjukat a majorság felé. A másik nem szólt semmit arról, hogy látta őt farkasként.

Napközben, amikor a majorságban ettek, a lány friss hússal kínálta a másikat. A másik azt mondta: – Nem kell a húsdod, farkassá változtál az éjjel, és megölted a csikót, és a combjait a zsákodba tetted. – Amikor ezt meghallotta, a lány állon ütötte a másikat a húsdarabbal. Ahol az ütés érte, az álla azon nyomban feketére perzselődött. Mikor megütötte, a lány annyit mondott: – Amiért merészeltél meglesni ilyesmit, és még el is mondod itt, életed hátralevő részére a fél arcod fekete marad. Emlékeztessen a fekete arcod arra, hogy ne less ki ilyen dolgokat, és ne is beszélj róluk.⁴⁸

Erről a mondatípusról két rövid tanulmány került publikálásra. Az első – a gyakori befejező motívumra, a hús természetfeletti módon való megfőzésére sarkítva – a monda mélyebb értelmezését kísérli meg,⁴⁹ a másik pedig motívumról motívumra elemzi azt.⁵⁰ A mondat lehetséges olyan történetként értelmezni, amely a lánynak a mindennapos társadalmi normák és szerepek világából való ideiglenes kitörését mutatja be. A monda elbeszélőit és hallgatóságát – akik feltehetően főleg nők voltak – valószínűleg lenyűgözte a történet, amiért az az uralkodó társadalmi rendszabályaival szembeni szimbolikus ellenszegülés lehetőségét kínálja fel.

A béres utánozza a gazdát farkasember-monda – huszonhét variánsával – a második leggyakoribb típus Saaremaán. Míg a kontinentális Észtország mondáinak szereplői rendszerint férfiak (a gazda és a béres), addig a saaremaai szövegeknek körülbelül a felében vagy egy, vagy mindkét szereplő nő. A két női szereplős mondák anyóست és menyét, öreg és fiatal gazdasszonyt, öreg és fiatal anyát, vagy a család lányát és bátyjának feleségét szerepeltetik. Az ellenkező nemű szereplőket felvonultató mondákban az egymással szemben álló felek férj és feleség, gazdasszony és béres, vagy a gazdasszony és a háztartás többi tagja. Álljon itt példaként egy meglehetősen tipikus, 1937-ben, Mustjala egyházközségben rögzített szöveg:

Az öregek azt mondták, hogy volt egy béres, aki kiment az erdőbe fát vágni a gazdájával. A gazda minden este azt mondta: – Menj haza előbb te! – A béres el is indult. Amikor hazaért, a gazda mindig előbb volt otthon, mint ő. A béres

csodálkozott, hogy hogy lehet az, hogy a gazda előbb ért haza, mikor ő maga mindig korábban indult el, és a másik férfi mégis mindig már otthon volt. Egyik éjjel aztán ott maradt, hogy kövesse és a bokrok mögül figyelje ki, hogy hogyan tud a másik férfi gyorsabban hazaérni. A következőket látta: a gazda bebújt egy mélyedésbe egy hajlott nyírfa alá, és elkezdett ide-oda hemperegni. Hirtelen egy farkas állt fel és ügetett el; közel s távol sehol sem látott már embert. A béres rászánta magát, odament ugyanarra a helyre, és elkezdett ide-oda hemperegni. Farkassá változott. Hazament, de farkas formájában nem tudott bemenni a többiekhez. A többiek várták, hogy hazaérjen a béres, már besötétedett, de nem jött senki.

Hirtelen azt látták, hogy egy szomorú pofájú farkas bámul befelé a szobába az ablakon keresztül. A gazda azt mondta: – Hát ebben mesterkedett a csirkefogó! Menj és dobj elé egy élő tyúkot, hagyd, hogy megegye, akkor le tudja vetni magáról a farkasirhát. A gazdasszony kiment és úgy tett, ahogy a gazda parancsolta. Egy idő múlva a béres bejött kintről a szobába, és megint ember volt.⁵¹

Míg *A másik alvó megöl egy állatot* típusba tartozó saaremaai szövegek gyakran tesznek említést a szereplők nevééről vagy lakóhelyéről, addig *A béres utánozza a gazdát* típus nem utal a szereplők vagy a gazdaságok nevére. Ez azt mutatja, hogy a gazda és béres mondat típusa jobban eltávolodott az élő néphittől, mint *A másik alvó megöl egy állatot* típus.

A többi mondat típus jóval kevesebb variánssal képviselteti magát a Saaremaán gyűjtött archív anyagban. Csak *A farkasember mint kereskedő* mondat – amely a szomszédos Hiiumaa és Muhu szigetén is lejegyzésre került – képviseli tíz variáns. Az Észtország teljes területéről származó werwolf-anyagban ez a típus rendelkezik messze a legnagyobb számú variánssal. Ez a hiedelemtörténet sem nevezi meg a szereplőket és a helyszíneket, és még ha mesélték is a 20. században, akkor is inkább szórakoztatásra szánt mesének tekintették, mint igaz történetnek.

A feleségnek farkaskölykei is vannak szüzsé, amely Észtország többi részén gyakorlatilag nem fordul elő, Saaremaán a negyedik legismertebb. Ennek mindössze egyetlen máshonnan származó lejegyzését ismerem, Viljandi megyéből, Tarvastuból. A szüzsé a következő fejezetben kerül részletesebb tárgyalásra.

Az Észtország teljes területén lejegyzett *Farkaslány* és a Kelet-Észtországban jellemző *A násznép farkassá változik* típus is egynél több variánssal képviselteti magát.

Ha összehasonlítjuk a Saaremaán lejegyzett variánsokat az Észtország többi részéről származó farkasember-mondákkal, úgy tűnik, hogy más adatokhoz képest a saaremaai szövegek több variánssal bírnak, és jobban kötődnek konkrét személyekhez, így közelebb állnak a néphithez. Az Észtország más területeiről származó anyag ugyanakkor több olyan variánst tartalmaz, amelyeknek jól kidolgozott narratív struktúrájuk van, ez pedig a néphitből már kiveszett.

Nők a saaremaai farkasember-mondákban és az észti társadalomban

Úgy tűnik, hogy a saaremaai hagyomány magában foglal egyrészt olyan, nőnemű farkasembereket szerepeltető szüzséket, amelyek csak erre a régióra jellemzők, másrészt olyan szüzséket is, amelyekben egy nő tölti be azt a szerepet, amely Észtorország többi részén a férfiak sajátja. *A béres utánozza a gazdát* mondatípus női szereplőiről már volt szó. *A násznép farkassá változik* mondában – amely Saaremaán, és általában véve egész Nyugat-Észtorországban ritkán fordul elő – női szereplők, egy anya és a lánya helyettesítik a máshol ismert férfi szereplőket.

Kizárólag Saaremaáról ismeretes az a szüzsé, amelyben egy férj gyanakodni kezd a feleségére, amiért az túl gyakran jár ki a házból. A férfi maga is kimegy, farkaskölykökre bukkan a ház mögött, megöli azokat, a feleség pedig szomorú lesz, vagy dühös. Az egyik variánsban azt mondja a férjnek, hogy inkább ölte volna meg saját fiukat, mint a hat szép farkaskölyköt. Egy másik variánsban azt mondja, hogy ha tudta volna, hogy a férje erre készül, előbb ölte volna meg őt.

Egy férfinak volt egy felesége, aki farkasként járt ki azért, hogy állatokat öljön és húst hozzon. Egyszer, amikor a szobájukban túl hideg volt, azt mondta az ember: – Olyan hideg a szoba, hogy a gyerek fázik benne. – A feleség erre azt válaszolta: – A gyerekek a szobában semmi oka a panasza. Bezzeg azoknak, akik kint vannak a ház mögött, a szalmában! – A férfi kiment, hogy megnézzé magának, és farkaskölyköket talált a szalmában. Felkapta és addig csapkodta őket a kerítéshez, amíg el nem pusztultak. Szombat éjszaka a feleség felfűtötte a szaunát, és a férfi bement a szaunába. Éppen nyírfavesszőkkel csapkodta magát, amikor egy farkas kinyitotta az ajtót, és viczorogva rátámadt. Az egyetlen, amit a férfi tehetett, az volt, hogy fogta a sarokból a széndarabokhoz használt vasvillát, és a farkas torkába nyomta. A farkas kiugrott a szaunából. Ezután a feleség torka még hosszú ideig sebes volt. A feleség ment megbüntetni a férjét, amiért az agyonütötte a farkaskölyköket a kerítésen, merthogy azok is az ő gyerekei voltak.⁵²

A történetnek ebben a variánsában a szokásos *A feleségnek farkaskölykei is vannak* szüzsé egy Nyugat-Észtorországban elterjedt motívummal – a házastárs farkas alakjában rátámad feleségére (férjére) – bővül. A Nyugat-Észtorországból származó szövegekben és a saaremaai szövegben, amelyben a történet különálló szüzséként tűnik fel, a támadó a férj csakúgy, mint ugyanennek a történetnek a Nyugat-Európában elterjedt variánsaiban.⁵³ Ugyanennek a témának létezik egy másik feldolgozása is, amely ugyanazon típusnév alá sorolható be. Ebben az elbeszélésben az asszony egyedül akar szülni, majd a béres kezébe ad egy zsákot, amelyben állítása szerint kismacskák vannak, azzal, hogy a béres fojtsa meg őket. Mikor a béres kinyitja a zsákot, nem kismacskákat lát benne, hanem farkaskölyköket. Azok közül a szövegek közül, amelyekben mindkét szüzsé szerepel, némelyik alkalmanként azt a magyarázatot adja, hogy a farkasként kijáró nők az erdőben farkasokkal is közöülhettek, illetve meg is termékenyíthették őket farkasok.

Saaremaán olyan mondákat is rögzítettek, amelyekben farkasok adnak életet embergyerekeknek. Észtország többi részén ismeretes egy történet, amelyben egy parasztgazdaságban az emberek szombat éjszaka egy farkast látnak bemenni a szauhába, másnap reggel pedig egy gyermeket találnak ott. A család felneveli a gyermeket, mígnem aztán beállít hozzájuk egy előkelő hölgy köszönetet mondani, és elmagyarázza, hogy ő volt a farkas, mert valaki mágiával azzá változtatta. Létezik Saaremaán egy olyan, Jämajában lejegyzett történet is, amelyben egy várandós nő a tréfa kedvéért megkísérel farkassá változni, és bár sikerrel jár, többé nem képes visszanyerni emberi formáját. Farkas alakjában így két embergyermeket szül meg és nevel fel.

Ahhoz, hogy megértsük a nőnemű farkasemberek Észtországban és különösen Saaremaán tapasztalható népszerűségének okát, szükséges némi tudás az észti család történetéről, illetve a nőknek az észti társadalomban betöltött státusáról. Bár a témát mindeddig nem kutatták mélyrehatóan, az azért egyértelmű, hogy miután a krisztianizáció a 13. században megindult Észtországban, a nők státusa jelentősen megváltozott. Marika Mägi és Nils Blomkvist régészek azt a hitelt érdemlő elméletet állították fel, miszerint az ősi időkben az észti területen élő közösségek matrilineárisak voltak, és matrilocalitáson alapultak. A livóniai törvénykezésnek a 13. századtól életbe lépő, örökösödésre vonatkozó rendelkezései kimondják, hogy az észti és livóniai területen fiú- és lánygyermek is örökölhet földet, de kétségtelenül a lánygyermek élveznek előnyt; a férfi tulajdona – beleértve a földjét is – a házasságkötést követően úgyszintén a feleségre szállt, válás esetén pedig a gyermekeikre.⁵⁴ Ilyesfajta rendeleteket Nyugat-Európában, de még Észak-Európában is ritkán hoztak, és ezek azt jelzik, hogy a nyugat-európaiak érkezésével – a nemek közötti viszonyokat is beleértve – minden bizonnyal radikális változások álltak be a helyi társadalomban. A 13. század jogi szövegei valóban törést tükröznek: a fent említett törvények későbbi változataiban az örökösödésre vonatkozó rendeleteket megváltoztatták – az 1267-ből származó törvény még kimondja, hogy a házasságkötéssel a férfi tulajdona, a szántóföldek, a legelők és a kaptárak kivételével, a feleségére száll.⁵⁵

Ősi időkből származó régészeti leletek is bizonyítják azt, hogy nőnek lenni egyáltalán nem járt kisebb megbecsültséggel, mint férfinek lenni. A balti-finn férfiak és nők hasonló ékszereket hordtak, és azokat az ékszereket, amelyeket a szomszédos térségekben nőkhöz társítottak, észti területen férfiak is hordhatták. Ugyanígy balti-finn női sírok olyan tárgyakat – például fém övdíszeket, lószerszámot és fegyvereket – rejtenek, amelyeket a szomszédos régiókban általában a férfiakhoz kapcsolnak.⁵⁶

Még ha a törvényeket gyorsan meg is lehet változtatni, az emberek mentalitásának átalakulása hosszadalmasabb folyamat. Még egy patrilocális, patrilineáris és látszólag teljes egészében patriarchális társadalom is évszázadokig őrizheti a nők egy korábbi, nagyobb hatalommal járó pozíciójának nyomait. A nyugat-európai nőktől meglehetősen különböző női státusra szolgáltattak példát a 18–19. századi, de még a 20. század eleji bírósági jegyzőkönyvek, szokásleírások és folklór is.

A balti-finn vótok körében – akik nyelvi szempontból közeli kapcsolatban állnak az észtekkel, és velük szomszédos területen élnek – még a 18. században is élt az a szokás, hogy fiúgyermek világra hozását követően a férjes asszony továbbra is azt a jellegzetes fejdíszet (a *päästas-főkötőt*) hordta, amelyet a gyermekszülés előtt viselt; egy lánygyermek világra hozása után azonban a nő már elkezdhette hordani azt a „fehér főkötőt”, amely aztán élete hátralevő részében a fejfedője is maradt.⁵⁷ Egyházi emberek és krónikások számos leírása tanúsítja, hogy az észti parasztasszonyok a nyugat-európai értelmiség szemszögéből nézve érthetetlen módon viselkedtek. August Wilhelm Hupel lelkész, aki 1757-től kezdve élete végéig Livóniában és Észtországban élt, és beszélt az észti nyelvet, azt írta a 18. század végén, hogy a házasság előtti nemi élet és terhesség megszokott dolog az észtek körében. Abban az esetben, ha egy fiatal nő teherbe esett, rendszerint hozzá is ment a gyermek apjához, vagy néha egy másik férfihoz, máskülönben hajadon maradt. Ez utóbbi esetben a szülők boldogan engedték, hogy a várandós lánygyermek náluk maradjon – abban az esetben, ha nem szívelték a férfit, ez utóbbi opciót még szorgalmazták is a házassággal szemben. Ilyen esetben vagy maga az anya helyezte a friss házások főkötőjét a lánya fejére, vagy pedig az ő jelenlétében került fel a lány fejére a főkötő.⁵⁸ A terhesség okán való főkötő-felhelyezést 1792-ben betiltották.⁵⁹

A nők viszonylagos szabadsága, legalábbis ami a férjhezmenés előtti időszakot illeti,⁶⁰ évszázadokon keresztül fennmaradt még annak dacára is, hogy a keresztény egyház harcolt ellene, és annak ellenére, hogy főbb vonásaiban a társadalom már jóval korábban patriarchálissá vált.⁶¹ A boszorkányperek vádlottainak neméből kiindulva az mondható el, hogy ezekben a térségekben a nők nem marginalizálódtak olyan mértékben, mint Nyugat-Európában. A boszorkányperek jegyzőkönyveiben nem jellemzőbbek a női vádlottak, mint a férfiak. A bírósági ügyek azon gyér anyaga alapján, ami Saaremaán maradt fenn, kijelenthető, hogy az ottani boszorkányok között szép számmal akadtak férfiak is.⁶²

A boszorkányhiedelmekbe feltehetően a demonológusok vonták be a nemi különbségeket, akik negatív kapcsolatot kívántak teremteni a boszorkányság és a nőiség között; olyan konnotációkat, amelyek elrettentik a férfiakat a boszorkánymesterség űzésétől.⁶³ Mivel a demonológusok nem voltak igazán jelentős hatással Észtországra, és a nőkhöz sem társítottak itt olyan negatív képzeteket, mint Nyugat-Európában, a boszorkányság elnőiesítése sem járt teljes sikerrel. Mindazonáltal a női farkasember képzetének gyakorisága azt mutatja, hogy a folyamat – legalábbis részben – mégis sikerrel járt.

Fontos kiemelni azt is, hogy a nők helyzete sajátos volt Saaremaán. Mivel a férfiak tengerészek és halászok voltak, a saaremaai nőknek nagyobb beleszólásuk kellett hogy legyen a döntéshozásba, mint azoknak a nőknek, akik az észti szárazföldön éltek. Más tengerparti területeken, ahol a férfiak hónapokig a tengeren voltak, a nők szintén jelentős hatalommal rendelkeztek a döntéshozatalban, ez pedig akkor sem szűnt meg, amikor a férfiak hazatértek a tengerről.⁶⁴ Ahogyan az fentebb már említésre került, a nők a morva mozgalomban is jelentősebb szerepet játszottak Saaremaán, mint a szárazföldön.

Ilyen módon azok a nyilvánvaló nemi különbségek, amelyek a saaremaai farkasember-mondákban érhetők tetten, valódi nemi különbségeket is tükröznek azokhoz a különbségekhez képest, amelyek a szárazföldről származó mondákban jelennek meg.

A farkas az észti néphitben és népszokásokban

A farkasember-mondák interpretálásához a mondák elterjedésének és lejegyzésük korszakainak társadalmi és történelmi kontextusán, illetve a nők korabeli helyzetén felül a parasztság körében élő farkaselképzeléseket is számításba kell venni.

Az észti folklór több tudást tartalmaz a farkasról, mint bármely más vadon élő állatról, a különböző korokból származó, farkasokhoz kapcsolódó hiedelmek pedig összemosódnak. Ivar Paulson feltételezi, hogy az észti néphitnek az erdők-höz kötődő némely eleme még a vadászok és gyűjtögetők korából származó elképzeléseket is tartalmaz.⁶⁵ A farkasok elképzelése Szent György kölykeiként – akiknek Isten odafentről ételmet hajt – kétségtelenül magában foglalja mind az *állatok ura* kereszténység előtti képzetének maradványait, mind a farkasról a katolikus korszakban élő elképzeléseket. Az elmúlt évszázadok észti néphagyományában számos szokás kötődik a farkas pozitív hatalmához. A farkasfogakat bajelhárító talizmánként hordták, az eladósorba került lányokat egy farkas farkával csapkodták meg, és úgy hitték, hogy a farkas által megcsönkített emberi kéz gyógyító hatalomra tesz szert.⁶⁶

Több száz eufemizmust használtak a farkas jelölésére. Számos további körülmény tanúsítja, hogy a farkasnak különösen nagy jelentőséget tulajdonítottak. A farkast legalább akkora tisztelet övezte, mint magát az erdőt. Ahogyan az erdő szelleme, a farkas – amelyet az erdei szellem egyik lehetséges megjelenési formájának tekintettek – megbüntethette és bánthatta azokat, akik nem a megfelelő módon viselkedtek az erdőben.⁶⁷ A farkas és az emberek közötti reciprok viszonyt a farkasoknak bemutatott *áldozatok*ról szóló beszámolók tükrözik. Ismeretes egy beszámoló olyan áldozatokról, amelyeket a 18. század elején a szomszédos Hiiu-maa szigetén mutattak be a pogány isteneknek avégett, hogy megmeneküljenek a farkasok által okozott kártól. Az észti szárazföldről rendelkezésünkre állnak 19. és 20. századi leírások, amelyek olyan, farkas számára felajánlott áldozatokról szólnak, amelyeket azért mutattak be, megadva neki a jussát, hogy ne mészárolja le a jószágot. Különböző beszámolók különböző áldozatokról szólnak: a farkast „meghívták”, amikor a lábasjószágot abban az évben első alkalommal hajtották ki a legelőre; leölt birka egy darabját áldozták neki; úgy hitték, hogy minden évben meg kell ennie egy kutyát stb. Amikor a farkas elhurcolta prédáját, nem volt szabad közbeavatkozni, és a farkas által megölt állathoz tilos volt hozzáérni.⁶⁸

A 19–20. századi archív szövegek elsősorban az állattartással foglalkozó parasztság szemszögéből mutatják a farkasokhoz való viszonyulást. Ennek ellenére nem csak a – farkassal azonosított – idegen és ismeretlen erdőtől való szimbolikus féle-

lemről volt szó. A farkas valós veszélyt jelentett, és ez Saaremaán sem volt kisebb, mint a kontinensen. Nagy kiterjedésű legelők borították a szigetet, amelyen sok lábasszármarhát és 40 ezer birkát tartottak a szigeten.⁶⁹ Nem ismeretes, hogy ezekből hányat öltek meg farkasok, de azt tudjuk, hogy 1822 és 1823 Márton-napjai között a tengeren túli Rigai Kormányzóságban több mint 30 ezer marhát és birkát ragadtak el farkasok.⁷⁰ A kalendáriumok a farkaskölykök és a kifejlett példányok megölésére egyaránt buzdították a parasztokat.⁷¹ Bár egy farkas gyilkosa az állat irháján felül még pénzjutalmat is kapott, ez nem jelentett elegendő motivációt a parasztnak ahhoz, hogy nagy számban vadásszanak farkasokra. Ugyanakkor folyt azért némi vadászat – azt például tudjuk, hogy 1827-ben összesen 935 farkast öltek meg a Rigai Kormányzóságban.⁷²

Úgy tűnik, mintha a parasztságnak nehézséget okozott volna, hogy kizárólag negatív színezetet tulajdonítson a farkasnak. Még abban az Észtország-szerte elterjedt eredetmondában is, amely szerint a farkast az ördög teremtette, olyan szereplővé – az ördög ellenségévé – válik, amely pozitív vonásokkal is rendelkezik. Ebben a mondában a farkas csak akkor elevenedik meg, amikor az ördög – Isten utasítására – megsúgja neki, hogy életre kell kelnie és meg kell ennie az ördögöt.⁷³ Azon felül, hogy képes győzedelmeskedni az ördög felett, úgy hitték, hogy a farkas felül tud kerekedni kísérteteken és visszajáró lelkeken is. Saaremaáról a visszajáró halottak és a farkasok ellenséges viszonyának különösen sok feljegyzését ismerjük.⁷⁴ A farkasokkal kapcsolatos ambivalens hozzáállás mutatkozik meg abban a Saaremaán lejegyzett hiedelemben is, miszerint nem ölheti meg prédáját a farkas, ha *Erdei Krisztus*nak nevezik őt. Valószínűsíthető ugyanakkor, hogy az elmúlt évszázadokban az észtek mindinkább kezdték elfogadni a farkasnak azt a teljesen negatív teremtményként való elgondolását, amelyet a kereszténység már hosszú ideje terjesztett errefelé.

A saaremaai farkasember-mondák értelmezésének néhány lehetősége

Túlzott egyszerűsítés volna azt állítani, hogy ahogyan a nyugat-európai nőkép is csak az elmúlt néhány évszázad során vált uralkodóvá, úgy a nyugat-európai farkas-elgondolás is ugyanebben az időszakban került túlsúlyba az észtek körében. Ezt biztosan nem állíthatjuk. A helyi mentalitás történeti fejlődését és a nőkről alkotott elképzeléseket mégis számításba kell venni, mielőtt a nyugati tudósok feminista elméleteit alkalmaznánk a helyi anyagra. Könnyedén kiderülhet ugyanis, hogy a kulturális és történeti fejlődés különbségei miatt az elméletek alkalmazhatatlannak bizonyulnak.

A nőknek az észti társadalomban betöltött szerepe a történelem során – olyan téma ez, amelyet mindeddig nem tanulmányoztak, és amely számos megválaszolatlan kérdést vet fel. Egy észti kutató sem adott még kimerítő választ arra a kérdésre, hogy miért túlnyomórészt férfiakat vádoltak meg a dél-észtszágai boszorkány-

perekben. A még fel sem tett kérdések száma ennél is nagyobb. Miért olyan gyakoriak az észtl folklórban a nőnemű farkasemberek? Milyen, családtagok közötti problémákat és feszültségeket tükröz a 19. század végén gyűjtött folklóranyag? Tükröz-e az észtl folklór regionális különbségeket a nemi szerepekben?

A nőket szerepeltető farkasember-mondák tanulmányozása hozzájárulhat néhány olyan kérdés feltárásához, amely ezzel a kutatási területtel kapcsolatos. Ha a nőtudományi tanulmányok kontextusában vizsgáljuk ezeket a farkasember-mondákat, akkor azok értelmezhetők egyfajta ellenállásként azzal a nyugat-európai nőképpel szemben, amely a nőt engedelmesnek, jámbornak, alázasosnak és passzív-nak képzei el, és amely a 19. századi észtl köztudatba főleg a populáris irodalom, illetve lelkészi prédikációk közvetítésével jutott el. *A másik alvó megöl egy állatot* mondában az aktív főhősnő kimenekül abból a mindennapi valóságból, amelyben kötelessége alávett szerepet betölteni mind társadalmi értelemben, mind pedig ami a nemét illeti, és egy olyan világba lép be, amelynek mások a szabályai: a vad erdőségbe, ahol ő az úr, és ahol megmutathatja erejét. Miután megölt egy állatot és megszerezte a húst, visszatér a mindennapi világba, és a megszokott módon – rendszerint anélkül, hogy tettéért büntetést kapna – folytatja életét.⁷⁵

Mi a kapcsolat a farkasbőrben való kijárás és a termékenység mágia között? Az elmúlt évszázadok során gyűjtött werwolf-mondák nem teszik egyértelművé az összefüggést, de ha számításba vesszük Thies 17. századi boszorkányperének adatait⁷⁶ és a házassági szokások farkasokhoz kötődő elemeit, a kapcsolat nagyon is valószínűnek tűnik. A menyasszonynak való hozománygyűjtést „farkasfutásnak” és „farkasfarok-hajtásnak” nevezték; a vénlányokról azt mondták, hogy „még a farkas sem szagolta meg soha”; nem kezdtek udvarlásba februárban, mert ezt a hónapot a farkasok párzási időszakának tekintették; és egy saaremaai beszámoló szerint a menyasszonyt háromszor etették meg egy kés hegyéről, amikor utolsó alkalommal ment apja házába.⁷⁷

Lehetséges, hogy a termékenység volt az egyik olyan aspektus, amely megkönynyította a nők és a farkasok összekapcsolását. Újabb kapcsolódási pontot jelenthetett az, hogy a nőket és a farkasokat egyaránt veszedelmesnek gondolták, ez pedig kétségtelenül még abban a korszakban is így volt, amikor a farkasok és a termékenység közötti képzettársítás már kezdett kikopni a paraszti tudatból. Megjegyzésre érdemes, hogy azok a lírai runo-dalok, amelyek a 19. századtól a 20. század közepéig Finnországnak az Észtországhoz kulturálisan közel álló karéliei régiójában kerültek rögzítésre, összekötik a termékenység és a veszély motívumait. A dalok a női nemi szervet a páratlan szépség netovábbjaként jellemzik, ugyanakkor olyan, a hímvevszöt felemészítő kegyetlen szervként is, amely a farkasfőához hasonlatos.⁷⁸

Arra, hogy az anyaság témája miért olyan fontos a nőnemű farkasembereket szerepeltető mondákban, magyarázatul szolgálhat, hogy a parasztság elegendő tudást birtokolt a farkasok életmódjáról ahhoz, hogy tudja: a nőstény farkasok szülői ösztöne olyannyira erős, hogy tejtermelést idéz elő még olyan újszülött kölykök jelenlétében is, amelyek nem az övéi.⁷⁹ Az anyasághoz kapcsolódó farkasember-törté-

netek értelmezhetőek egyfajta tiltakozásként is azzal a keresztény mentalitásból következő nyomással szemben, amely kizárólagos és természetellenes módon választja szét az anyaságot és a szexualitást. Az anyaság és a szexualitás között szorosabb a kapcsolat, mint ahogyan azt napjaink közkedvelt nyugati pszichológiája – amelyre nagy hatást gyakoroltak Sigmund Freud tanításai – elismerné.⁸⁰

Nem csak a gender-kérdés merül fel azonban a farkasember-mondák kapcsán. Legfontosabb kérdésként – egy általánosabb szinten – a társadalmi viszonyok témája jelenik meg. Az észti farkasember-mondák nem váltak volna olyanná, amilyenek, ha a társadalom magasabb pozícióit nem a balti germán nemesség foglalja el. Valószínűleg akkor is másfélék lennének, ha a parasztságot nem fenyegette volna évről évre az éhínség veszélye. *A másik alvó megöl egy állatot* mondatípusról szóló írásában Jüri Allik és Aino Laagus a következőket mondja: „A köztudatban a farkassá változás egy olyan művelet volt, amely lehetővé tette a (saját) emberi kultúrából való kilépést és a csatlakozást a természetnek ahhoz a részéhez, amelytől az emberi létfenntartás eszközei közvetlenül függenek.”⁸¹ Az Észtország teljes területéről származó farkasember-mondák kontextusában elsődleges motívumként a társadalmi rétegek közötti konfliktus bukkan fel. Az elbeszélők életében ez főként a parasztgazdaságok tulajdonosainak a bérmunkásokkal való szembenállását foglalta magában, bár a paraszt és a földesúr viszonyának témája szintén nyomot hagyott a 19. század végi és 20. századi, farkasemberekkel kapcsolatos elbeszélői hagyományon. A férfiak és a nők közötti viszony témája azonban rendszerint a háttérben maradt. A saaremaai mondákban a nemek konfliktusa jobban előtérbe kerül. Ezt közvetett módon egy olyan, 1880-ban született és a farkassá változásról szóló saaremaai beszámoló is alátámasztja, amely szerint bizonyossággal kell tudni, hogy valaki nőstény farkassá akar-e válni, vagy hímmé.

Azon felül tehát, hogy áttekintést nyújtottam a saaremaai farkasember-mondákról és azok értelmezésének néhány lehetőségéről, megkíséreltem arra is rámutatni, hogy a kultúra gender-specifikus kutatásának – mindamelllett, hogy az kétségkívül lehetséges – a sajátos helyi kontextusból kellene kibontakoznia. Ha olyan különböző hátterű sémákat alkalmazunk, amelyeket máshol és más céllal dolgoztak ki a női kultúra vizsgálatára, sok részlet tisztázatlanul marad.

Angolból fordította Vásárhelyi Ágnes

Jegyzetek

- 1 A kutatást az Európai Regionális Fejlesztési Alapon (Center of Excellence CECT) és az Észt Tudományos Alapítványon (7516-os számú ösztöndíj) keresztül az Európai Unió támogatta.
- 2 Szeretnénk a *farkasember* terminust meghonosítani a magyar szakirodalomban eddig túlnyomóan használt (és általános európai használatú), német eredetű *werwolf* ('ember-farkas'), illetve az újabban a filmek hatására terjedő *vérfarkas* terminus helyett (*a szerk.*).

- 3 Mardiste (2002: 13–14).
- 4 Reitalu–Trass (2002: 113).
- 5 Timm (2002: 186).
- 6 Mägi (1979: 44–45).
- 7 Például: 1236, 1260.
- 8 Mägi (1979: 56–59).
- 9 Kello (2003: 4).
- 10 Lásd Kahk (1982: 66–69).
- 11 Seppel (2008: 61).
- 12 Seppel (2008: 84).
- 13 Seppel (2008).
- 14 Lásd például Mägi (1979: 139).
- 15 Seppel (2008: 15).
- 16 Mägi (1979: 146).
- 17 Kahk (1982: 99).
- 18 Lásd <http://www.eelk.ee/~ltund/postimees/post15.html> (hozzáférés: 2011. 03. 10.).
- 19 Pedakmäe (1999: 19).
- 20 Blumfeldt (1933: 83).
- 21 Blumfeldt (1933: 96–102); Pöldmäe (1935).
- 22 Blumfeldt (1933: 64–65).
- 23 Hahn (1940: 203).
- 24 Hahn (1940: 198).
- 25 Körber (1887: 71).
- 26 Lásd Valk (2008).
- 27 Itt és a továbbiakban az AT hivatkozás az Aarne–Thompson-féle mesekatalógus típus-számát jelenti (Aarne–Thompson [1928]).
- 28 Lásd Metsvahi (2010).
- 29 1857–1861.
- 30 Laugaste (1963: 368); Jaago (2005: 45).
- 31 Berg (2002: 10).
- 32 Berg (2002: 15).
- 33 Lásd <http://www.folklore.ee/era/> (hozzáférés: 2011. 03. 04.)
- 34 Loorits (1949: 311).
- 35 Madar (1987: 138).
- 36 Lásd Metsvahi (2001b), Blécourt (2007).
- 37 Loorits (1949: 311).
- 38 Lásd például EFA MD-0106-04; MD-0106-08.
- 39 1872–1880.
- 40 Holzmayer (1873).
- 41 Korb (2002: 511–513).
- 42 Vö. Tamm (2002: 225).
- 43 KKI 10, 142/3 (11) < Mustjala khk, 1949.
- 44 A varázskönyvek fiktív, többnyire vallási tekintélyekre utaló szerzői nevekkal ellátott, mágikus recepteket tartalmazó kéziratok, illetve a kora újkortól ponyván is terjesztett populáris nyomtatványok voltak (*a szerk.*).
- 45 Bunge (1845: 101–103).
- 46 Lásd Loorits (1926: Sagen, 66).

- 47 Grimm (1993: Nr. 214).
- 48 ERA II 158, 501/5 (7) < Kaarma khk. – Aadu Toomessalu < Jaan Tänav, b. 1874 (1937).
- 49 Allik–Laagus (1977).
- 50 Metsvahi (2001a).
- 51 ERA II 157, 397/8 (1) < Mustjala khk. - Amanda Raadla < Aadu Väärt, b. 1865 (1937).
- 52 ERA II 157, 398/9 (2) < Mustjala khk. - Amanda Raadla < Aadu Väärt, b. 1865 (1937).
- 53 Lásd Blécourt (2007).
- 54 Blomkvist (2005); Mägi (2009: 82–83).
- 55 Mägi (2003: 24); Mägi (2009: 84).
- 56 Mägi (2009); Mägi (2003: 75–83).
- 57 Öpik (1970: 152).
- 58 Hupel (1777: 136–137).
- 59 Hupel (1795: 564).
- 60 Hupel szerint ezt követően a párok tagjai valóban hűségesek voltak egymáshoz, Hupel (1777: 138); lásd szintén Hupel (1790: 285).
- 61 A matrilineáris társadalmak is lehetnek patriarchálisak; lásd például Schlegel (1972).
- 62 Pedakmäe (1999: 23).
- 63 Lásd Apps–Gow (2003: 122, 128, 136); Wiesner-Hanks (2008: 256, 260); Toivo (2008: 85–86).
- 64 Cavallo–Evangelisti (2010: 24).
- 65 Paulson (1997: 51).
- 66 Vö. Paulson (1997: 52); Rootsi (2008).
- 67 Paulson (1997: 54).
- 68 Rootsi (2008); www.folklore.ee/lepp (hozzáférés: 2011. 05. 28.).
- 69 Blumfeldt (1933: 73–74).
- 70 Masing (1826: 23).
- 71 Masing (1826), Masing (1829).
- 72 Masing (1829).
- 73 Az elterjedés térképe és egy mintaszöveg található például a következő linken: <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/eluolu/elu2/167.html> (hozzáférés: 2011. 05. 28.).
- 74 Holzmayer, *Osiliana* I 17, 3 < <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/lru/lru2/lrukax09.pdf> (hozzáférés: 2011. 05. 21.).
- 75 Lásd Allik–Laagus (1977: 28).
- 76 Lásd Metsvahi (2001c); Blécourt (2007).
- 77 Allik–Laagus (1977: 28–29).
- 78 Apo (1998).
- 79 Vö. Badridze/Бадридзе, Я. К. Волк. Вопросы онтогенеза поведения, проблемы и метод реинтродукции < <http://www.zooproblem.net/povedenie/part3/volk> (hozzáférés: 2011. 01. 21.).
- 80 Lásd pl. Welldon (1992).
- 81 Allik–Laagus (1977: 29).

Bibliográfia

- AARNE, Antti–THOMPSON, Stith 1928: *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. (Folklore Fellows' Communications 74.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- ALLIK, Jüri–LAAGUS, Aino 1977: Küps ja toores eesti rahvausundis. [Főtt és nyers az észtnéphitben.] In Pöldmäe, Jaak (koost.): *Studia metrica et poetica* II. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet, 21–39.
- APO, Satu 1998: „Ex Cunno Come the Folk and Force”. Concepts of Women's Dynamistic Power in Finnish-Karelian Tradition. In Apo, Satu–Nenola, Aili–Stark-Arola, Laura (ed.): *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Helsinki: Finnish Literature Society, 63–91.
- APPS, Lara S.–GOW, Andrew 2003: *Male Witches in Early Modern Europe*. Manchester–New York: Manchester UP.
- BERG, Diana 2002: Eesti Rahvaluule Arhiivi saamislugu. [Az Észtt Folklor Archívum létrejötte.] *Kogumisest uurimiseni. Artikleid Eesti Rahvaluule Arhiivi 75. aastapäevaks*. (Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused 20.) [A gyűjtésről a kutatásig. Tanulmányok az Észtt Folklor Archívum 75. évfordulójára.] Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv, 19–28.
- BLÉCOURT, Willem de 2007: A Journey to Hell: Reconsidering the Livonian “Werewolf”. *Magic, Ritual, and Witchcraft*. 2 (1) (Summer), 49–67.
- BLOMKVIST, Nils 2005: *The Discovery of the Baltic. The Reception of a Catholic World-System in the European North (AD 1075–1225)*. (The Northern World 15.) Leiden–Boston: Brill.
- BLUMFELDT, E. 1933: *Saaremaa ajaloo põhijooni*. [Saaremaa történelmének alapvonásai.] Reprint from the collection „Saaremaa”. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- BUNGE, F. G. von (1845): *Des Olaus Magnus Bericht über die livländischen Werwölfe. Uebersetzt von Eduard Pabst. Über die Wuth der durch Zauberei in Wölfe verwandelten Menschen*. In *Archiv für die Geschichte Liv-, Esth- und Curlands* 4. Dorpat.
- CAVALLO, Sandra–EVENGELISTI, Silvia 2010: *A Cultural History of Childhood and Family in the Early Modern Age*. Oxford–New York: Berg.
- GRIMM, Brüder 1993: *Deutsche Sagen*. 1. München: Dietrichs.
- HAHN, Traugott 1940: *Pastor D. Traugott Hahn 1848–1939*. Lebenserinnerungen. Stuttgart: Chr. Besler.
- HOLZMAYER, Jean Baptiste 1873: *Osiliana. Erinnerungen aus dem heidnischen Göttercultus und die Gebräuche verschiedener Art, gesammelt unter den Insel-Esten*. Dorpat.
- HUPEL, August Wilhelm 1777: *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehistland*. Riga: Zweyter Band.
- 1790: Fragen über den Anlass zum Kindermord, in Lief- und Ehistland. *Nordische Miscellaneen* 22–23, 481–487.
- 1795: *Neue Nordische Miscellaneen* 6. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- JAAGO, Tiiu 2005: Jakob Hurt: The Birth of Estonian-language Folklore Research. In Jaago, Tiiu–Kuutma, Kristin (ed.): *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader and Reflexive History*. Tartu: Tartu UP, 45–64.
- KAHK, Juhan 1982: *Peasant and Lord in the Process of Transition from Feudalism to Capitalism in the Baltics*. Tallinn: Eesti Raamat.
- KELLO, Katrin 2003: Isikliku sõltuvuse piirid ja tunnused 18. sajandi Liivi- ja Eestimaal püüskuvuse teket või muutumist käsitlevate kohtuotsuste põhjal. [A személyi függés határai és jellemzői a 18. századi Livóniában és Észtföldön az örökváltság kialakulásával]

- vagy változásával kapcsolatos bírósági döntések alapján.] Unpublished Master's Thesis. Department of Estonian History, University of Tartu.
- KORB, Anu 2002: *Rahvaluule*. Kogumistööst. [Folklór. A gyűjtésről.] *Saaremaa. Loodus, aeg, inimene*. 1. [Saaremaa. Természet, idő, ember.] Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 509–513.
- KÖRBER, C. 1850: *Lomisse ramat*. [A teremtés könyve.] Tartu: Schünmanni lesk ja C. Mattiesen.
- KÖRBER, Martin 1887: *Oesel einst und jetzt*. I. Arensburg: Hirscheydt.
- LAUGASTE, Eduard 1963: *Eesti rahvaluuleteaduse ajalugu. Valitud tekste ja pilte*. [Az észtl folklorisztika története. Válogatott szövegek és képek.] Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- LOORITS, Oskar 1926: *Livische Märchen- und Sagenvarianten*. (Folklore Fellows' Communications 66.) Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- 1949: *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*. 1. (Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning 18: 1.) Lund: Carl Bloms Boktryckeri.
- MADAR, Maia 1987. *Nõiaprotsessid Eestis XVI sajandist XIX sajandini*. [Észtországi boszorkányperek a 16. századtól a 19. századig.] (Religiooni ja ateismi ajaloo Eestis: Artiklite kogumik III.) [A vallás és ateizmus történetéből Észtországban III.] Tallinn: Eesti Raamat, 124–145.
- MARDISTE, Heino 2002: *Loodus. Üldandmed*. [Természet. Általános adatok.] *Saaremaa. Loodus, aeg, inimene*. 1. [Saaremaa. Természet, idő, ember.] Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 13–19.
- MASING, Otto Wilhelm (toim.) 1826: *Marahwa Kalender ehk Täht-ramat 1826 aasta peäle, pärrast Jesuse Kristuse sündimist*. [Paraszi kalendárium, 1826. A föld népének kalendáriumá.] Tartu: J. C. Schünmann.
- 1829: *Huntidest. Eesti-ma Rahwa Kalender ehk Täht-Ramat 1829. aasta Peäle*. [Farkasokról. Észtl népi kalendárium 1829.] Tallinn: P. C. G. Dullo.
- MÁGI, Arvo 1979: *Eesti rahva ajaraamat*. [Az észtl nép krónikája.] Stockholm: Eesti Päevaleht Förlags AB.
- MÁGI, Marika 2003: *Eesti ühiskond keskaja lävel*. [Az észtl társadalom a középkor küszöbén.] In Uõ (ed.): *Eesti aastal 1200*. [Észtország az 1200-as években.] Tallinn: Argo, 15–42.
- 2009: *Abielu, kristianiseerimine ja akulturatsioon. Perekonkliku korralduse varasemast ajaloost Eestis*. [Házasság, krisztianizáció és akkulturáció. A családsservezet korai történetéről Észtországban.] *Ariadne Lõng. Nais- ja meesuuringute ajakiri* [Ariadné fonala. A gender-kutatás folyóirata.] 1–2, 76–101.
- METSVAHI, Merili 2001a: *Neiu hundiks. Libahundimuistendi „Teine puhkajatest murrab looma” analüüs*. [A farkassá változott lány. „A másik pihenő ember megöl egy állatot” werwolf-monda elemzése.] *Ariadne Lõng. Nais- ja meesuuringute ajakiri* [Ariadné fonala. A gender-kutatás folyóirata.] 1–2, 39–51.
- 2001b: *Libahunt Thiesi võitlused*. [Thies, a werwolf küzdelmei.] *Klaasmäel*. [Üveghegyen.] *Pro Folkloristica* 8. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 101–113.
- 2001c: *Werwolfprozesse in Estland und Livland in 17. Jahrhundert. Zusammenstöße zwischen der Realität von Richtern und von Bauern*. In Beyer, Jürgen–Hiimäe, Reet (Hg.): *Folklore als Tatsachenbericht*. Tartu: Eesti Kirjandus Muuseumi, Folkloristika Osakond. 175–184.
- 2010: *„Naine libahundiks” (AT 409) eesti jutupärimuses*. [„A farkassá vált asszony” (AT 409) az észtl elbeszélő hagyományban] *Keel ja Kirjandus*. [Nyelv és Irodalom.] 8–9, 611–627.

- ÕPIK, Elina 1970: *Vadjalastest ja isuritest XVIII saj. lõpul. Etnograafilisi ja lingvistilisi materjale Fjodor Tumanski Peterburi kubermangu kirjelduses.* [Vótokról és izsórokról a 18. század végén. Etnográfiai és nyelvészeti anyagok Fjodor Tumanskijnak a Szentpétervári Kormányzóságról szóló leírásában.] Reval: Valgus.
- PAULSON, Ivar 1997: *Vana eesti rahvausk.* [Régi észtt néphit.] Tartu: Ilmamaa.
- PEDAKMÄE, Piia 1999: Nõiausust Taaniaegsel Saaremaal. [Boszorkányhit Saaremaán a dán idõszakban.] *Saaremaa muuseum. Kaheaastaraamat 1997–1998.* [Saaremaai múzeum. Évkönyv 1997–1998.] Kuressaare, 18–25.
- PÕLDMÄE, Rudolf 1935: Taevakäijad [Égben járók] In *Kaleviste mailt.* (Õpetatud Eesti Seltsi kirjad III.) [A Kalevek földjéről. Az Észtt Tudós Társaság levelei III.] Tartu: ÕES, 123–176.
- REITALU, Mari–TRASS, Hans 2002: Taimkate. Metsad. [Növényzet. Erdõk.] *Saaremaa. Loodus, aeg, inimene* 1. [Saaremaa. Természet, idõ, ember.] Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 113–118.
- ROOTSI, Ilmar 2008: Hunt kultusloomana eesti rahvatraditsioonis. [A farkas mint kultuszállat az észtt néphagyományban.] *Mäetagused* 40, 7–24.
- SCHLEGEL, Alice 1972: *Male Dominance and Female Autonomy. Domestic Authority in Matrilineal Societies.* New Haven, CT: Human Relations Area Files.
- SEPPEL, Marten 2008: *Näljaabi Liivi ja Eestimaal 17. sajandist 19. sajandi alguseni.* [Az éhínség enyhítése Livóniában és Észtországban a 17. századtól a 19. század elejéig.] *Dissertationes Historiae Universitatis Tartuensis* 15. Tartu: Tartu UP.
- TAMM, Kadri 2002: Statistiline ülevaade kogumisvõistlustest ja folkloristide välitõõdest. [Gyűjtési versenyek és folklorisztikai terepmunkák statisztikai áttekintése.] In Hiimäe, Mall (koost.): *Kogumisest uurimiseni. Artikleid Eesti Rahvaluule Arhiivi 75. sünnipäevaks.* [A gyűjtéstõl a kutatásig. Tanulmányok az Észt Folklór Archívum 75. évfordulójára.] Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 220–239.
- TIMM, Uudo 2002: Imetajad. [Emlõsök.] *Saaremaa. Loodus, aeg, inimene* 1. [Saaremaa. Természet, idõ, ember. 1.] Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 185–187.
- TOIVO, Raisa Maria 2008: *Witchcraft and Gender in Early Modern Society. Finland and the Wider European Experience.* Burlington: Ashgate.
- VALK, Ülo 2008: Saksad ja varavedajad: eesti muistendite sotsiaalsest orientatsioonist. [Az urak és a krattok: az észtt mondák közösségi orientációjáról.] In Kalmre, Eda–Västrik, Ergo-Hart (ed.): *Kes kõlbab, seda kõneldakse. Pühendusteos Mall Hiimäele.* [Aki megérdemli, arról beszélnek. Mall Hiimäe tiszteletére.] Tartu: ERA Toimetused, 57–73.
- WELLDON, Estela V. 1992: *Mother, Madonna, Whore. The Idealization and Denigration of Motherhood.* New York–London: Karnac Books.
- WIESNER-HANKS, Merry E. 2008: *Women and Gender in Early Modern Europe. New Approaches to European History.* Cambridge: Cambridge UP.

Archív források

- EFA és EFA, Holzmayer: az Észt Irodalmi Múzeum Észt Folklór Archívumának gyűjteményei
- EFA (MD): hangfelvételek minidiscen az EFA-ban
- KKI: a Nyelv és Irodalom Intézete gyűjteményeinek másolatai

LIZANNE HENDERSON

Tündérek, angyalok és a holtak földje: Robert Kirk *Lychnobiuous People* című műve

A tündérek és a halottak közötti kapcsolat régóta fennáll és rendkívül összetett. Bár a jelen tanulmány szándéka nem az, hogy megerősítse egylényegűségüket – alkalmanként ugyanis annyira hasonlítanak, hogy szinte meg sem lehet őket különböztetni egymástól –, a tündérekkel kapcsolatos népi tudás és a halált, illetve halottakat övező hagyományok összefonódását is figyelembe veszi.

A késő középkori irodalmi elbeszélésekben a tündérek földje és a halottak földje figyelemreméltó hasonlóságot mutat. Az *Orpheus király* (*King Orfeo*) című klasszikus mesében, amely a 15. század végi Skóciában Robert Henryson fordításában látott napvilágot, szintén megjelenik ez a párhuzam. Amikor Eurydiké (Meroudys vagy Henryson változatában Eurydice) királynő Beltane napján (május 1-jén) álomba merül egy almafa (*ympe*) alatt, látomása van egy tündércsapatról (*shuagh sídhe*), amely el akarta ragadni őt Tündérországba. Elmeséli az álmát férjének, Orpheus királynak, de sem ő, sem hadserege nem tudja megakadályozni, hogy a tündérkirály elrabolja az asszonyt. Így Orpheus arra kényszerül, hogy mentőexpedíciót indítson érte Tündérországba. Orpheus képes átlátni a tündéri bűbájon és a hely szépségén, így ő azt is látja, hogy Tündérországot olyan halottak népesítik be, akiket idő előtt szakítottak ki az élők világából, s akiknek bűne mindössze annyi, hogy egy elvarázsolt helyen hajtották álomra a fejüket. Eurydiké szerencséjére Orpheus ki tudja alkudni királynőjének a biztonságos kijutást, így életük hátralevő napjaira visszatérhetnek saját királyságukba.¹

A 15. századi *Romance and Prophecies of Thomas of Erceldoune* a fenti példához hasonlóan az álomszuszék Thomas történetével kezdődik, aki éppen Huntlyban, a folyóparton álló szent galagonyafa (*eildon*)² alatt pihen, amikor találkozik és szerelmi kalandba keveredik a Tündérkirálynővel. Tették az a következménye, hogy ideiglenesen bár, de „ellopja” a királynő szépségét, aki így holttestszerű külsőt ölt: szemei mélyen a koponyájába süllyednek, lábai elfeketednek, és a „teste kék lesz, mint a megmunkált ólom”. A királynő megmutatja Thomasnak a paradicsomba, a mennybe, a purgatóriumba és a pokolba vezető utakat, majd egy ötödik

ösvényre vezeti őt. Ez a föld alatti ösvény a csodás szépségű Tündérországba visz, ahol Thomas nem ehet és nem is beszélhet senkivel, különben az örökkévalóságig ott kell maradnia.³ Az ételre vonatkozó tabu az alvilághoz kapcsolódó narratívumokban is jellemző: például Persephoné alvilági tartózkodása során megevett hat gránátalmamagot, s ezért arra kárhoztatták, hogy minden évben hat hónapot az alvilágban töltsön.

Egy sor 16–17. századi boszorkányper vallomásai alapján feltételezhetjük, hogy a tündérek és a halottak a néphagyományban egybemosódtak. Az északnyugat-skóciai Bessie Dunlop (1576) és északkeleten Alison Peirson (1588) pereikben például azt vallották, hogy a halottak szellemeinek közvetítésével kapcsolatban állnak a tündérvilággal. A szellemek tanácsainak köszönhetően mindkét asszony kiemelkedő gyógyítói képességeket szerzett.⁴

Mind az irodalmi, mind a folklórból származó forrásokban szerepelnek olyan visszatérő motívumok, amelyek a tündéreket és a halottakat övező hagyományok szoros kapcsolatára hívják fel a figyelmet. Ilyen motívum például a már említett ételtabu, a tündérek öltözete, amely a halál színeit (zöld és fehér) viseli, a különleges napszakok vagy az év kiemelt napjai (mint például Beltane és Halloween), amelyek a szabadon kószáló kísértetek, szellemek, boszorkányok és tündérek miatt köztudottan veszélyesek, és olyan buckák vagy kisebb dombok, amelyeket a helyiek a tündérek és néhány esetben a halottak lakhelyként tartanak számon.

A Brit-szigetek egészére nézve Katherine Briggs folklórkutató azt állítja, hogy a tündérek és a halottak közötti párhuzam különösen Cornwallban volt egyértelmű, de Angliában „északon és délnyugaton, továbbá Skóciában, Walesben és Írországbán, tulajdonképpen minden egyértelmű kelta hatást mutató területen” úgyszintén elterjedt volt, míg Közép-Angliában a kapcsolat „kevésbé tűnik nyilvánvalónak”.⁵ Attól eltekintve, hogy Briggs túlvilág-térképén a Brit-szigetek területeinek túlnyomó többsége valóban szerepel, nem vagyok biztos abban, hogy a tündérek halottias jellege kimondottan „kelta” jelenség, hiszen hasonló párhuzamot Európa (és a világ) más részein is találhatunk.

Habár a tündérek és a halottak közötti kapcsolat könnyedén kimutatható, hiba volna azt mondani, hogy lényegük egy és ugyanaz. Időnként ugyan nehéz őket különválasztani, mégis vannak közöttük különbségek. A legnyilvánvalóbb eltérés abban áll, hogy a halottak – a többi kísértetszerű jelenéshez hasonlóan – valaha emberek voltak. A tündérek ezzel szemben sosem voltak emberi lények, és minden valószínűség szerint soha nem is válnak azzá. Mindez azonban nem mondható általános érvényűnek: ha úgy gondoljuk, hogy a tündérek valójában a halottak lelkei (a skót gael hagyomány *sluagh*-ja), az előző érvelést akár ki is dobhatjuk az ablakon. Az „engeszteletlen halottak seregét”, amelyet többféle névvel illetnek – *sluagh-sithe* ('a tündérek serege'), *sluagh na marbh* ('a halottak serege'), *sluagh* ('emberek', 'nép', 'sokaság', 'sereg', 'hadsereg') –, a tündérek legfélelmetesebbjeiként tartották számon. Ezek a tündérek kelet kivételével minden irányba képesek utazni, áldozataikat „szürke madarakhoz hasonlóan” holdsarló alakzatban közelítik meg, és képesek a szó fizikai értelmében elragadni az embereket, majd

egy bizonyos távolságig a levegőben vinni őket.⁶ A *sluagh eutrom* kifejezés – ahogy Donald A. MacKenzie utal a tündérek seregére – egy „könyved, légies, huncut vagy szeleburdi társaságot” jelöl, John Gregorson Campbell viszont egyaránt a tündérek megnevezéseként említi a *sluagh*-ot és a *sluagh eutrom*-ot. Alexander Carmichael magyarázata szerint a sereg „elhunyt halandók lelkeiből” áll, és „a szellemek hatalmas felhőkben repkednek ide-oda, seregélyek módjára repülnek fel és alá a világban, és visszatérnek földi vétségeik színhelyeire”.⁷

Az előző nemzedékek hiedelemrendszerének feltérképezése óriási kihívást jelent, és még egyetlen személy világgépének megértése sem mentes a nehézségektől. Ennek ellenére az epizkopális egyház lelkészeként tevékenykedő Robert Kirk tiszteletes (1644–1692) elképzeléseinek vizsgálatával e tanulmány éppen az utóbbira tesz kísérletet.⁸ A *The Secret Common-Wealth of Elves, Fauns and Fairies* című mű (1691) szerzője az aberfoyle-i James Kirk tiszteletes hetedik fia volt. Születésének körülményeire már kortársai is felfigyeltek, a korabeli Skóciában ugyanis széles körben elterjedt volt az a nézet, miszerint a hetedik fiúgyermek jóstehetőséggel és a gyógyítás képességével rendelkezik. Kirk nyíltan (papíron) ugyan nem ismerte el, hogy efféle adottságok birtokában volna, mindazonáltal különösen nagy érdeklődést mutatott a „látás” témája iránt, amely említett művében is gyakran szóba kerül. Miután befejezte tanulmányait az edinburgh-i és a St. Andrews-i egyetemen, 1664-ben Balquhiderd lelkésze lett, 1685-ben pedig édesapja korábbi helyét vette át Aberfoyle-ban. Gael szakértőként kiemelkedő jelentőségű munkát végzett. Különböző teológiai művek gael nyelvre fordításával munkálkodott a Skót-felföld lakosságának evangelizálásán, és az ő nevéhez fűződik a *Scottish Metrical Psalms* (1684) első teljes fordítása is. Kivételes nyelvi készségei miatt ajánlották Sir Robert Boyle (a Boyle-törvény névadója, a Royal Society tagja) figyelmébe, aki éppen egy gael nyelvű bibliakiadás latin betűs nyomtatásának felügyeletére keresett megfelelő embert. Kirk elfogadta Boyle ajánlatát, így az 1689-es és az 1690-es évet Londonban töltötte.⁹

A Kirk rövid életéből fennmaradt bizonyítékok azt mutatják, hogy a természetfeletti világról alkotott elképzelései már az 1660-as években formálódni kezdtek. Az edinburgh-i egyetemen töltött diákéveitől kezdve állandó szokásává vált feljegyzéseket készíteni, jegyzetfüzetei közül pedig szerencsére több is fennmaradt az utókor számára. Ezekből tudjuk, hogy logikát, filozófiát és természetfilozófiát hallgatott, így „aristotelési alapokon nyugvó, ám későbbi gondolkodók – például Tommaso Campanella, Sebastiano Basso és Descartes – hatását is mutató”, széles körű oktatásban részesült.¹⁰ Későbbi feljegyzéseiből azt is tudjuk, hogy olvasta Meric Casaubon *Of Credulity and Incredulity, in Things Natural, Spiritual and Divine* című munkáját (1668–1670), és különösen nagy érdeklődést tanúsított ama feltételezés iránt, miszerint a boszorkányoknak hatalmuk van a természet felett. Az 1689–1690 folyamán vezetett londoni napló több olyan bekezdést is tartalmaz, amely később felbukkan a *Secret Common-Wealth*-ben is, ugyanakkor természetesen számos olyan szövegrészről is tudomásunk van, amely végül nem került bele az említett munkába, például egy különösen érdekes mondat a szellemek természe-

téről: „azokról a kétes szerzetekről (akik saját Közegükben élnek, és éppen annyira kívánnak velünk beszédbe elegyedni, mint amennyire a halak vágynak a száraz-földre vagy a madarak a tűzbe)”.¹¹

A *Secret Common-Wealth* összeállítását Kirk valamikor az Aberfoyle-ba való 1690-es visszatérésétől 1692-ben bekövetkezett váratlan haláláig terjedő időszakban fejezhette be. Habár a kötet csak Kirk halála után jelent meg, nagymértékben hozzájárult a természetfeletről szóló 17. századi skót hiedelmek megismeréséhez, ráadásul a 17. századi és 18. század eleji Skóciában és Angliában virágzó szadducizmus- és ateizmus-ellenes irodalom szélesebb kontextusába is belehelyezhető. Bár Kirk értekezésének számos aspektusa érdemes a tudományos vizsgálatra, ezúttal kifejezetten a lélekről, a természetfeletti kommunikációról és ezeknek a látáshoz való viszonyáról alkotott képzetait helyezem előtérbe, valamint a tündérek és a halottak, illetve az angyalok alakjai közötti összefüggésekre összpontosítok.

A *Secret Common-Wealth* érdekesítő egyvelegét alkotja a szerző természetfeletti világgal kapcsolatos saját tapasztalatainak és teóriáinak, valamint a bizonyítottan Perthshire egyházmegye lakosainak körében gyűjtött szóbeli közléseknek, a szemtanúktól származó beszámolóknak, a helyi néphagyománynak és „a kétségbevonhatatlan igazság egyéb példáinak”.¹² Kirk csak ritkán szolgáltat információt a kötetben idézett szóbeli források gyűjtésének időpontjáról vagy időkeretéről (pedig majdnem mindegyik kapcsolódik saját életének eseményeihez): a látást és a tündérekkel kapcsolatos hiedelmeket a felföldi társadalom élő hagyományaként és uralkodó hiedelemrendszereként ábrázolja. Anyagának származási helyét ugyanakkor alkalmanként feltünteti, beleértve ebbe néhány korábbi lakhelyén, Balquhidde-ben gyűjtött adatot, és esetenként Perthshire határain kívülről, például a Kintyre-félszigetről és a Cononsay-szigetről származó néhány példát. Saját „ismeretségi köréből származó aktorok és páciensek”, valamint „a kérdéssel beszélő szemtanúk” beszámolóinak felhasználásával Kirk minden forrását nagy körültekintéssel választotta ki annak érdekében, hogy bizonyítsa „a köznép körében ismeretlen égi emberek vagy Teremtmények” létezését.¹³

A szerző csak ritkán érezte szükségesnek, hogy megnevezze adatközlőit. Olyan frázisokkal őrizte meg anonimitásukat, mint például „többen említették” vagy „egyikükkel sokat beszélgettem”.¹⁴ A láthatatlan világról beszámoló informátorai között számos olyan, Kirk állítása szerint a látás képességével rendelkező férfi volt, akivel személyesen is beszélgetett: „néhány (művészet révén vagy természetéből fakadóan) magasabb rendű látással bíró férfi azt mondta nekem, hogy látta” vagy „a következőkben arról számolok be, hogy a látó, a beszélgetőtársam hogyan jutott birtokába a többi Halandó képességeit meghaladó titkos módszernek, amellyel képes kapcsolatot teremteni”.¹⁵ Más beszámolók olyan emberektől származtak, akiket tündértámadás ért. Egy megnevezetlen egyházi személy társaságában Kirk meglátogatott egy általa csak Mcintyrként emlegetett asszonyt, aki súlyos étvágytalanságtól szenvedett, és „évek óta nagyon keveset evett, vagy egyáltalán nem vett magához ételt” azt követően, hogy találkozott a tündérekkel. Az asszony azt mesélte a lelkészeknek, hogy egy éjszaka birkái keresése közben szóba elegyedett

a mezőn egy „ismeretlen emberrel”. Ugyanaznap éjjel elaludt egy dombon, ahonnan „elvitték egy másik helyre”. Kirk úgy jellemezte az asszonyt, mint aki „még mindig meglehetősen mélabús és csendes, szinte soha nem látják nevetni”.¹⁶

A tanúbizonyságok jelentős része pontosabban meg nem nevezett személyeknek tulajdonítható. Kirk ezekkel általában a tündérek és az emberek közötti érintkezés, valamint a tündérekkel kapcsolatos élmények viszonylagos mindenaposságát szemléltette: „még élnek olyan asszonyok, akiket elmondásuk szerint elragadtak a gyermekágyból, hogy tündérgyermekeket neveljenek.”¹⁷ Más tanúbizonyságokat Kirk helyi szokásként vagy hagyományos gyakorlatként – és így egy szélesebb körű regionális vélemény tükörképeként – mutat be. Ilyen elterjedt gyakorlatként jegyzi le például azt a szokást, hogy a gyermekágyas anya ágyába rontás-elhárító tárgyakat raknak:

...a hegylakók [*Tramontaines*] mindmáig kenyeret, Bibliát és egy darab vasat tesznek az asszonyok ágyába, amikor elutaznak, hogy megvédjék őket az elrablástól.

A helyi néphit, a halállal kapcsolatos szokások és attitűdök szintén helyet kaptak a kötetben:

...számos helyet neveznek Tündérdombnak [*Fayrie hills*], amelyek lecsupaszítását vagy felfedését az őket takaró föld vagy fák eltávolításával a hegyi emberek istentelen és veszélyes tettnek tartják.¹⁸

A szemtanúk beszámolóit és a helyi mondákat bibliai idézetek egész sora erősíti meg. Egy látóképeséggel bíró férfiról szóló beszámoló például a Bibliából vett passzusokkal írja le és veti össze a látó cselekedeteit és rítusait, így kölcsönözve azoknak kétségbevonhatatlan hitelességet. „Különös ceremóniákat végeznek azok a férfiak – jegyzi meg Kirk –, akik rendelkeznek a Látás teljes Misztériumának kiváltságával.” Ezek közé tartozik az is, hogy az illetőnek „teste középső részét teljesen körbe kell tekernie egy szőrből font kötéllel, majd le kell hajtania a fejét; s ahogy Illés próféta tette a Királyok első könyvében [1Kir 18,42], addig kell lábai között hátrafelé néznie, míg meg nem lát egy gyászmenetet.” A látók ijesztő látomásaihoz szintén számos bibliai párhuzamot rendel a kötet: „Zakariás megnémult a jelenés láttán” (Lk 1,20), és „Péter előre látta Szafira halálát, látta a nő halotti leplét” (ApCsel 5,9).¹⁹

Kirk szándéka az volt, hogy „bizonyítékokat” gyűjtsön a tündérek és a látás képességének létezésére, részben azért, hogy ezzel segítsen fenntartani az angyalok, a démonok, az ördög és a Szentlélek létezésébe vetett hitet. Mindezt azzal indokolta, hogy a tündérek létezésének tagadása az ateizmus felé vezető első lépés, és Isten létezésének megkérdőjelezését vonja maga után. Értekezése tehát részben azért íródott, hogy megvédje a kereszténységet a szkepticizmus és a szadducizmus fenyegetésétől. Ahogyan azt Stewart Sanderson is jelezte, „aligha számíthatunk arra, hogy a skót egyház emberei között olyan lelkészt találunk, aki az istentelen-

ség elleni tiltakozás jegyében olyan pogány babonákat védelmez, mint a tündérek létezésébe vetett hit”. Kirk elképzelései első pillantásra valóban meghökkentőnek tűnhetnek, de egy olyan ember részéről, aki kora „arcátlan és egyre csak terjedő ateizmusának felszámolására” szánta el magát, már nem is olyan szokatlanok.²⁰ Skóciában és Angliában létezett a tanult embereknek egy olyan kicsi, ám jelentéktelennek korántsem mondható csoportja, amelynek tagjai Kirkhöz hasonlóan úgy próbálták megakadályozni az ateizmus és a materializmus térnyerését, hogy fenntartották és védelmezték a boszorkányság, a kísértetek és általában véve a szellemvilág létezésébe vetett hitet. A természetfeletti világ létezésének kétségbevonása számukra egyet jelentett Isten létezésének tagadásával. Úgy küzdöttek a tanult férfiak és nők körében terjedő szkepticizmus ellen, hogy igyekeztek hihetővé tenni és bizonyítani a természetfeletti jelenségek létezését. Kirk nem érezte úgy, hogy a kereszténység doktrínái és a néphit dichotóm kapcsolatban állnának egymással – pedig a reformált egyház ezek szigorú elhatárolására törekedett –, és bizonyítva, hogy a tündérhit nem feltétlenül mond ellent a keresztény tanoknak, episzkopális hitét is tökéletesen össze tudta egyeztetni a természetfeletti világgal.²¹

A Secret Common-Wealth az isteni gondviselés által teremtett világegyetem nézetének védelmében íródott, amelyet Kirk szinte már neoplatonistának mondható fogalmakban gondol el, „angyalok rendjeit és fokozatait” feltételezve emberek és Isten között. A világot benépesítő szellemek különféle rendjei közül csak egy a tündéréké, és az is a felépítmény egyik legalsóbb rétegét foglalja el. Kirk számára a tündérek – hasonlóan ahhoz a számos állatfajhoz, madárhoz és rovarhoz, amelyet szintén ebben a korszakban fedeztek fel – csak egy tudományos vizsgálatra váró újabb faj képviselői.

Kirk olyan föld alatti, láthatatlan és „lychnobita szerzeteknek [*lychnobious people*]”²² nevezte a tündéreket, akik lámpafényből merítik életerejük, vagy „a nappal helyett az éjszakában élnek úgy, mintha gyertyafény világítaná azt be”. A „lychnobita szerzetek” élete sok tekintetben párhuzamba állítható az emberek életével, akikre méretükben és megjelenésükben is hasonlítanak. Nemzetségekbe szerveződnek, házasodnak, gyermekeik vannak, végül meghalnak. Bár Kirk szerint a tündérek napi tevékenysége és Tündérország társadalmi és politikai berendezkedése az emberi világ tükörképei, ők mégis „félúton állnak emberek és angyalok között”. Tündérország az emberi világ fordítottja és megvannak a maga törvényei, de a mennyországtól és a pokoltól eltérően a földön helyezkedik el.²³

Kirk nézetei szerint a tündérek Isten teremtményei, mégis ambivalens kapcsolatban álltak a kereszténységgel. „Főnemesi uralkodókat és törvényeket” követnek, de nem mutatják jelét „felismerhető vallásnak, Isten iránt érzett szeretetnek és elkötelezettségnek”, Isten vagy Jézus nevének említésére pedig eltűnnek.²⁴ „Semmit sem tudnak a Bibliáról”, de bűbájokhoz és ellenbűbájokhoz használják annak „válogatott részleteit” vagy szakaszait. A bűbájokat nem arra használják, hogy megvédjék magukat – talán mivel nem keresztények –, hanem arra, hogy „más élőlényeket irányítsanak”. A tündérek a pokol tornácán ragadtak, és úgy tűnik, hogy ez gyötrellemmel tölti el őket: „bizonytalan jövőjük miatt állandóan szomorúak

[...] hiszen nem tudják, hogy mi vár rájuk az utolsó kinyilatkoztatáskor [a végítélet napján], amikor helyzetükön már nem változtathatnak.”²⁵ Bármilyen viszonyban álljanak is a kereszténységgel, a tündéreknak is Isten parancsol: „A föld alattiakról kifejezetten azt beszélük, hogy meghajolnak Jézus nevének említésére.” Kirk ezt Pál Filippibeliéhez írt leveléből merítette (2,10): „Hogy a Jézus nevére minden térd meghajoljon, mennyieiké, földieké és föld alatt valóké.”²⁶ Mivel azt is megemlítette, hogy a tündérek eltűnnek, ha meghallják Isten nevét, a „meghajlás” inkább tiszteletadásnak tűnik, mint engedelmességnek.

Kirk úgy hitte, hogy mindenütt vannak tündérek – a föld felett, a föld alatt, az emberek között –, csak a halandó szem számára láthatatlanok, mert a világ egy másik régiójában vagy szférájában lakoznak, és leginkább a látás kiváltságával bíró emberek képesek arra, hogy kommunikáljanak velük. Kirk nézeteinek különlegessége abban rejlik, hogy a látás képességét inkább a férfiakhoz kapcsolja, és úgy véli, hogy nők csak ritkán bírnak ilyen adottsággal: „néhány nő is rendelkezhet ezzel a képességgel, az ő jövődöléseik azonban bizonytalanok.”²⁷ Kortársai nem osztották Kirk véleményét. A Skye szigetéről származó orvos, Martin Martin például *Description of the Western Isles of Scotland* című művében²⁸ részletesen beszámol a Felföld és a szigetek lakóinak látóképességéről, és számos példát említ a női látók férfiakéval azonos kompetenciáira. Tisztázatlan maradt, hogy a látás különleges természetfeletti képességének „genderizálása” vajon Kirk saját elképzeléseit, vagy a Perthshire-ben uralkodó általános szemléletet tükrözi. Feltételezhetjük ugyanakkor, hogy Kirk szerint a férfiak közül többen láttak tündért. Úgy vélte, hogy a tündéreknak azért kell felfedniük magukat egy „földfelszíni” előtt, mert

...a láthatatlan világban élő társaink udvarias törekvései arra irányulnak, hogy (a szadduceusokkal, a szociniánusokkal és az ateistákkal szemben) meggyőzzenek bennünket az Istenség és a szellemek létezéséről, továbbá arról, hogy az emberek számára még ebben az Életben lehetséges ártalmatlan módon kapcsolatba lépni azokkal.²⁹

Az emberek és a tündérek közötti különbség Kirk szerint az emberi és a tenger alatti világ különbségeihez hasonlítható. Az ő idejében már történtek kísérletek tengeri alámerülésre: a „tobermoryi gálya” (a spanyol Armada 1588-ban, Mull szigeténél elsüllyedt hajója)³⁰ felkutatására például terveztek olyan víz alatti szerkezeteket, amelyek azután elsüllyedt kincsekről szóló hosszú életű történetek forrásává váltak. A roncs felkutatására irányuló első komolyabb, 1665-ös kísérletek Argyll 9. earljének nevéhez fűződnek, 1683-ban pedig egy Archibald Miller nevű férfi írta le, hogy mit látott a mentőexpedíció során.³¹

Egyszerűbben szólva, a tündérek más körülmények között élnek, „ahogyan mi emberek is más közegben élünk, mint a halak”. Kirk úgy vélte, hogy idővel, amikor a világ többi rejtélyéhez hasonlóan a tündéreket is felfedezik, valamiféle nyitott kapcsolat alakul majd ki az emberek és a tündérek „fürge és izgága nemzetiségei” között:

Minden kornak megvannak a maga felfedésre váró titkai, és ki tudja, a Föld e két Értelmes Teremténye közötti érintkezés egyszer talán már nemcsak hit kérdése lesz, hanem éppen olyan köztudott, mint most a hajózás, a nyomtatás, a lőfegyverek használata, a nyereggel és kengyellel való lovaglás és a mikroszkóp, amelyek egykor éppen ilyen csodásnak és hihetetlennek tűntek.³²

Kirk megfigyelései a tündérek természetéről és tevékenységéről arról is árulkodnak, hogy a szerző skót kortársainak általában véve milyen elképzeléseik voltak a tündérekről. Feljegyzései ugyanakkor mélyebb és személyesebb információkat is tartalmaznak. Kirk nemcsak a tündérek és a látás képességének létezésébe vetett hitét fejezte ki, hanem arról is írt, hogy miként illeszkednek ezek a jelenségek a saját világképébe. Ezzel egy szélesebb kozmológiát és filozófiai alapállást is felvilágotlított az olvasó előtt. A tündérek életével és halálával kapcsolatos elképzelései a reinkarnáció gondolatát is magukban foglalják, és az élet nagy körforgásának képzetét tükrözik:

...sokkal tovább élnek, mint mi, ám végül ők is meghalnak, vagy legalábbis ki lépnek ebből a létből: egyik tanuk szerint semmi sem pusztul el, hanem (ahogy a Nap és az év) minden egy kisebb vagy nagyobb körforgás része, és minden megújul és felfrissül, amikor egy kör bezárul, egy másik tan szerint pedig a Teremtés során született Minden Test mozgásban van (ez is egyfajta élet), és csak az mozog, amit egy másik élőlény mozgat, és így tovább, egészen a legapróbb részecskékig, amelyek még képesek magukba fogadni az Életet.³³

Kirk hét főbb szféráról számolt be, amelyek csökkenő sorrendben a következők: a földet a mennyország övezi; a levegő legfelső régiójában a *Manucodiata* avagy a *Paradicsom Madara* él, amely után a közönséges madarak, majd a legyek és a rovarok következnek az alacsonyabban fekvő régióban. A föld felszínén élnek az emberek és az állatok; a földfelszín és a vízréteg alatt a férgek, a vidrák, a borzok és a halak. A föld középpontjában található a pokol. Egy ilyesfajta rendszer ismeretében Kirk számára elképzelhetetlennek tűnt, hogy a Föld „közbülső üregei” üresek. Hiszen Fife megye partvidékén saját szemével látta a bizonyítékot Wemyss mély, tengeri barlangjaiban, amelyeket „roppant méretű föld alatti templomokként” írt le.³⁴ A 17. században ezek a barlangok még jóval látványosabbak lehettek, ám napjainkra a part menti erózió megtette a hatását. Kirk úgy hitte, hogy a Föld belseje olyan „barlangokkal és üregekkel van tele”, mint amilyeneket Fife-ban látott, és hogy „a világegyetemben sehol sem létezik teljes pusztaság”.³⁵

Kirk alapvetően amellet érvelt, hogy a tündérek egy értelemmel és természetfeletti képességekkel rendelkező, különálló fajt alkotnak, és „könnyed, változékony testük, amely valahogy sűrű felhőhöz hasonlít (mint az úgynevezett Asztráloké), alkonyatkor látható a legjobban”. „Kaméleonszerű testük” „sűrű levegőből” áll, ami lehetővé teszi számukra, hogy „felemelkedjenek a levegőbe”, míg mások

„különböző alakban csúsznak-másznak, és lakóhelyül a Föld üregeit és levegő járta repedéseit használják”.³⁶

Ez a meghatározás legalább három további lehetőséget vetett fel. Kirk határozottan állította, hogy a tündérek „az emberek és az angyalok között álló átmeneti lények, ahogyan a régiek a démonokat is annak gondolták”, és teljesen benépesítik az atmoszférát, „olyan sűrűn, akár a levegő atomjai”.³⁷ Az utóbbi gondolat Blasco Lanuza spanyol bencés szerzetes *Patrocinio de angeles y combate de demonios* című művére emlékeztet, amelyben így ír:

...olyan sok gonosz szellem vesz körül minket, hogy a legnevesebb szerzők azt állítják, sűrűségük az atomokéval vetekszik [...] több démon szó összeesküvést az emberiség ellen, mint ahány porszem van a levegőben [...] időnként nagyobb számban mozognak közöttünk, mint azok az atomok, amelyeket a napsugarakban látunk.³⁸

Erőteljes állítás, ám ismerve Kirk véleményét a tündérek viselkedéséről, valószínűtlennek tűnik, hogy ő is klasszikus vagy bibliai értelemben vett démonoknak tartotta volna őket.

A második lehetőség szerint a „föld alatti emberek” lényegében „holtak lelkei, amelyek egy darabig ebben az alsóbbrendű helyzetben maradnak”, és arra várnak, hogy a Végítélet napján megkapják halandó testüket. A várakozás idejére „képlékeny, aktív, éteri kötőanyagot kapnak, amely összetartja őket”, máskülönben ugyanis ki volnának téve az elpárolgás veszélyének. Kirk munkájában más utalások is szerepelnek a tündérek és a halottak kapcsolatára, és úgy tűnik, hogy elméletét egyházközségének más tagjai is elfogadták. A látók képesek érzékelni a kísérteteket – amelyek ugyanazt a formát öltik és ugyanazt a nyelvet beszélik, mint életükben –, és a felföldiek úgy tartják, hogy „a Lelkek a *Sithek*hez [tündérekhöz] kerülnek, amikor kiszállnak a testből”.³⁹ A tündérek dombjaiként ismert helyekről általában úgy hitték, hogy az ősök lelkei lakoznak bennük. Példának okáért Kirk feljegyzései szerint a helyi hiedelem azt diktálta, hogy semmit – sem fát, sem földet – nem szabad elvinni az ismert és veszélyesnek tartott tündérdombokról, de az emberek „abban is hittek, hogy őseik szellemei laknak ott”. Kirk ezért így folytatja: „minden temető mellett kijelöltek egy kisebb dombot, amely magába fogadja a lelkeket addig, amíg a közelbe temetett Testük fel nem támad, és így válnak ezek Tündérdombokká”.⁴⁰ Ez az elképzelés azt sugallja, hogy a tündéreket a holtak, vagy még pontosabban az emberi lelkek őrzőinek tekintették. Kirk kétségkívül egyetértett volna adatközlőivel abban, hogy Tündérország a föld alatt és rendszerint egyes tündérdombok belsejében helyezkedik el. Talán még azt az elképzelést is elfogadta volna, miszerint a tündérek a lelkek őrzői. Valószínűtlennek tűnik azonban, hogy bármely olyan magyarázatot támogatott volna, amely nem tesz különbséget tündérek és holtak között, hiszen maga is rámutatott, hogy a tündérek szintén ki vannak szolgáltatva a halálnak. Habár hosszabb ideig élnek, mint az emberek, „végül mégis meghalnak, vagy legalábbis kilépnek a [tündéri] lét-

ből”. Nem „szenvednek fájdalmas betegségekől”, de „egy idő után” elsorvadnak és elpusztulnak. Sajnos Kirk azt már nem fejtette ki, hogy haláluk után hová kerülnek a tündérek, bár azt kiemelte, hogy „folyton szomorúak”, mert nem tudják, hogy mi vár rájuk a végítéletkor, valamint hogy nyughatatlan szellemekként „nem képesek egy helyben maradni”, és „egészen ítéletnapig minden negyedév elején új lakhelyet keresnek maguknak”.⁴¹

A látók is megerősítették, hogy a halottak társaságában tündérek is jelen vannak, és azt mesélték Kirknek, hogy temetések alkalmával gyakran látnak tündéretket, akik „a földi emberek közé állva a sírhoz” viszik a koporsót, és a halotti toron is részt vesznek. Ez magyarázatot ad arra, hogy hasonló alkalmakkor miért utasítja vissza az ételt olyan sok gael (attól való féltében, hogy azt megmérgezték a tündérek), és érdekes példáját nyújtja annak a széles körben ismert tabunak, miszerint a Tündérországból való raboskodás során nem szabad enni. Mindeközben úgy tűnik, hogy a „közbülső földre”, az emberek országába látogató tündérekre ugyanez a tabu nem vonatkozik. Ennek alapján feltételezhetjük, hogy a tündérek vagy immunisak az emberi táplálék minden lehetséges káros hatására, vagy szándékosan keresnek módot arra, hogy a mi világunkban ragadjanak.

A harmadik lehetőség szerint – bár Kirk ezt nyíltan nem fogalmazza meg – a tündérek és az angyalok sok hasonló vonással bírnak. Ez az elképzelés minden bizonynyal megragadta a 17. századi irodalmárok fantáziáját, ami különösen igaznak bizonyul Milton *Elveszett Paradicsom* című művére (1667), amely a Sátánt és bukott angyalainak csapatát „a tündér elfekhez” hasonlítja, „...ahogyan azt néhány elmaradott paraszt állítja”.⁴² A középkori és reneszánsz értelmiség világvilágképébe akadálytalanul illeszkedett az angyalok képzete, és csodával határos módon (már ha erre ez a megfelelő kifejezés) az angyalok azokat a támadásokat is túléltek, amelyek a reformációt követően indultak a szentek ellen, valamint az angyaloknak a haldoklás során, illetve a halottak mennybe vitelében játszott szerepét illetően. Nem áll módomban részletesen tárgyalni az angyalok alakjának bonyolultságát és az őket övező vitákat, de az utóbbiak néhány pontban talán kapcsolódhatnak Robert Kirk világvilágképéhez.

A *Secret Common-Wealth* szövegébe mélyen beleágyazódtak a neoplatonizmus elképzelései, és nyomokban felbukkan benne az emanáció tana is, amelyet először Plótinus (203–264) ókori görög filozófus írt le, aki úgy gondolta, hogy egy felsőbbrendű lényből isteni erők áradnak ki a teremtett világba. A létezés három főbb szintjéből álló Plótinus-féle rendszert Proklos (410–485) gondolta tovább, aki úgy vélte, hogy a kozmoszt az istenek kilenc rendje uralja – amelyek közül mindegyik rendelkezik egy démonokból álló légióval –, és kisugárzások láncolata tartja össze. A klasszikus világ démonai jó- és rosszindulatúak egyaránt lehetnek. A 3. században Porphyrios megkísérelte osztályozni a démonokat, amelyeket a következőképpen jellemez:

...láthatatlan lények sora, amelyeket Platón megkülönböztetés nélkül démonnak nevezett. Az emberek néhányuknak nevet is adtak, és az imádat számos

formáját mutatva az istenekkel egyenlő mértékben tisztelik őket. Másoknak a legtöbb helyen egyáltalán nincs nevük, de falvakban és néhány városban nevet adnak nekik, és kultusz épül köréjük.⁴³

A Pszeudo-Dionysios Areopagítés néven említett szíriai szerzetes (485–528 k.) munkássága (elsősorban *A mennyei hierarchiáról* című műve) rendkívüli jelentőséggel bír az angyalokról való gondolkodás későbbi alakulásában. A neoplatonizmus hatását mutatva ő az isteni intelligenciáról és az angyalok alaktalanságáról beszélt, illetve utóbbiak tökéletes rangbéli elrendeződésére és hierarchiájára összpontosított. A Szentírásban viselt neveik alapján három rendbe sorolta ezeket a mennyei teremtményeket, és a mennyei rendet modellezve minden angyalnak egy adott funkciót tulajdonított. Az angyalok kilenc rendjén nyugvó dionysioszi osztályozás igen népszerűvé vált, és az évszázadok során olyan teológusok és filozófusok tették magukévá, vitatták meg és fejlesztették tovább, mint Aquinói Szent Tamás, Dante és Marsilio Ficino.⁴⁴

Kirk vitathatatlanul az angyali világ hasonló ábrázolásaiból merítő keretet használt a tündérvilág feltárásához és értelmezéséhez. Sőt mi több, hivatkozott is klaszszikus filozófusokra: például Pythagoras lélekvándorlással kapcsolatos tanaira, Sókratés daimónjaira, a szellemek fajtáinak platóni osztályozására és Pszeudo-Dionysios Areopagítés elméletére a szellemek kilenc rendjéről.⁴⁵

Egy lelkesztől nem túl meglepő módon Kirk szövege meglehetősen gyakran tesz utalást angyalokra. Az angyalokba vetett hit nem számított ellentmondásnak, hiszen létezésüket az Ó- és az Újtestamentum is megerősíti. Ami talán meglepődésre adhat okot, az Kirk azon meggyőződése, hogy a tündérek – akikről a Biblia nem tesz említést – azért jelennek meg az emberek előtt, hogy bizonyoságul szolgáljanak „egy Istenség, a szellemek [...] az angyalok rendjei és fokozatai” létezésére, és ezzel megcáfolják a kételkedők és a szkeptikusok, „a szadduceusok, a szociniánusok és az ateisták” érveit.⁴⁶ Az már sokkal nehezebben deríthető ki, hogy az angyalokhoz, az emberekhez, és magához a teremtéshez képest Kirk hol helyezte el a hierarchiában a tündéreket.

„Mert Ő benne teremtett minden, a mi van a mennyekben és a földön, láthatók és láthatatlanok, akár királyi székek, akár uraságok, akár fejedelemségek, akár hatalmasságok” (Kol 1,16) – így a világon minden Istennek köszönheti a létezését. A Bibliában az angyalok szellemlények, Isten és az emberiség között állnak, és őket is Isten teremtette: „Hiszen kevással tetted őt [az embert] kisebbé az Istennél” (Zsolt 8,6); „Ő előbb volt mindennél, és minden őbenne áll fenn” (Kol 1,16–17). 1215-ben a IV. Lateráni Zsinat foglalta írásba, hogy az angyalokat Isten teremtette. A 12–13. század a nyugati kereszténység megerősödésének és megszervezésének időszaka volt. Petrus Lombardusnak az 1150-es években összeállított *Liber sententiarum* című műve volt az első kísérlet a katolikus teológia tematikus blokkokba foglalására. Szintén Petrus Lombardus fektette le az angyalokról és démonokról szóló tézisek alapjait, teremtésük részleteit is beleértve. Szerinte az angyalok teremtése nem történhetett „kezdetben”, a föld és a menny meg-

teremtése előtt; ennek időpontja inkább az anyagi természet megteremtésével és az idők kezdetével esik egybe. Petrus Lombardus egyetértett Szent Ágostonnal abban, hogy „légies testüvé” formálták őket, de annak lehetőségét is elismeri, hogy testetlenek, és természetük tisztán szellemi jellegű. Vita övezte azt a kérdést is, hogy bukásukat követően hová kerülnek az angyalok; a vélemények szerint néhányan a légkör középső részére kerültek, míg mások a pokolba. A levegőben maradtak megkísérthették és zaklathatták az embereket, de csak az Isten által engedélyezett keretek között, és bár az angyalok nem teremthettek, a fizikai világot valamelyest irányíthatták.⁴⁷

A népi hiedelmek, a metafizika, valamint az angyalokra és a démonokra vonatkozó tanok témájában általában Aquinói Szent Tamás domonkos teológust tartják az egyik legnagyobb hatású középkori tudósnak. A szellem és az anyag kapcsolataival, illetve az angyalok és a démonok vonatkozásában a szabad akarattal foglalkozó teóriái jelentős hatást gyakoroltak az elkövetkező nemzedékek hasonló témával foglalkozó szerzőire. Fő műveiben – az 1260-as évek végén és az 1270-es évek elején született *Summa theologicá*bán és a *Summa contra gentiles*ben – olyan vitás kérdések megválaszolására vállalkozott, mint a spirituális lények valódi természete és eredete. Arra a következtetésre jutott, hogy az angyalok a teremtett dolgok rendjébe sorolandók: mivel nem játszottak szerepet a világegyetem megformálásában, az angyalokba vetett hit világosan megkülönböztethető a többistenhittől. Az angyalokat tisztán szellemi, anyagtalan lényeknek tekinti, akik a mennyország legfelső régiójában élnek. Mivel nem anyagból alkották őket, és így testük sincsen, az angyalok elpusztíthatatlanok. Aquinói Szent Tamás ugyanúgy három rendbe sorolta az angyalokat, mint korábban Nagy Szent Gergely és Pszeudo-Dionysios, és amellet érvelt, hogy az angyalok között is vannak különbségek, és hatalmuknak is különböző korlátaik vannak. Erősebbek és bölcsőbbek lehetnek ugyan az embereknel, de nem képesek például arra, hogy uralmuk alá vonják az emberi elmét, befolyásolják a szabad akaratot vagy lássák a jövőt. Eredetileg a bűnös angyalok is jók voltak, de bukásuk után ők oly módon tettek tanúbizonyságot szabad akaratukról, hogy úgy döntöttek, gonosszá válnak.⁴⁸

Robert Kirk angyalértelmezése a legtöbb szempontból alapvetően megfelel az angyalokra vonatkozó legelfogadottabb tanoknak, azt leszámítva, hogy ő a tündéreket is a rejtett birodalom lakói közé sorolta. A tündérek megjelenésére, cselekedeteire és képességeire vonatkozó leírásai több szempontból is átfedésben állnak az angyalokról tudottakkal, bár Kirk a fontosabb különbségekre is kitér. Ahogyan „az Angyaloknak kilenc rendje” van, úgy feltevése szerint a tündérek is „Törzsekbe és Rendekbe tömörülnek”, és az antikvítás démonaihoz hasonlóan „természetüket tekintve az emberek és az angyalok között állnak”.⁴⁹ Az emberektől és más, szintén porból született és porrá váló élőlényektől eltérően a láthatatlan világban élő angyalok mennyei testét fényből alkották.⁵⁰ Kirk az angyalok egyik rendjét úgy írta le, mint amelynek tagjai „sűrű levegőből álló, különös formájú testtel” rendelkeznek, a tündéreket pedig úgy, mint akiknek „sűrű felhőhöz” hasonló, „könnyed és változékony testük” van.⁵¹ Szükség esetén az angyalok – mint például az a három,

amelyik Ábrahámval beszélgetett és étkezett – képesek fizikai formát ölteni. Aquinói Szent Tamás szerint ilyen esetekben az angyal sűrű levegőből készített testet ölt magára. Ez azonban nem valódi test, hanem inkább egyfajta bábfigura, amelyet az angyal mozgat. Aquinói Szent Tamás úgy vélte, hogy az angyalok mindezekből kifolyólag valójában nem tudnak enni és inni, de képesek azt a látszatot kelteni, mintha ennének és innának.⁵² Ehhez hasonlóan Kirk tündérei is képesek „kényük-kedvük szerint megjelenni és eltűnni”, és bár gyakran vádolják őket étellopással, Kirk szerint „néhányuk teste vagy kötőanyaga olyan szivacsos, vékony és aszott, hogy táplálékként csak jóféle szeszitalokat szívhatnak magukba”, mások pedig „gabonából készült párlatokkal és szeszekkel, vagy éppenséggel magukkal a gabonaszemekkel” táplálkoznak.⁵³ Kirk mondandója itt némileg homályos, de a szöveg azt sugallja, hogy – az angyalokhoz hasonlóan – egyes tündérek nem képesek emberi ételt fogyasztani, míg mások igen.

Az angyalok nem születnek, nem esznek, nem alszanak, nem házasodnak és nem nemzenek utódokat. Ezenfelül halhatatlanok. E tekintetben – ahogyan arra Kirk is rámutat – az élet és a halál körforgásában részt vevő tündérek közelebb állnak az emberekhez.

Az angyalok nem képesek a jövőbe látni, a tündérek viszont rendelkeznek a látás képességével, amelyet tovább tudnak adni az embereknek is. Az angyalokat azért küldi Isten, hogy segítsenek a földhözragadt embereken, a tündérek azonban ambivalens kapcsolatban állnak az emberekkel, és általában próbálják kerülni a velük való érintkezést. Az angyalok a Bibliában leggyakrabban hírvivőkként szerepelnek, akik Isten eszközeként közvetítik akaratát az emberiség felé. Kirk tündéreinek funkciója hasonló: a szellemvilág létezését fedik fel a halandók előtt. A halottidézők által előhívott kísértetek vagy az elhunytak földi világban rekedt lelkei hasonló szerepet tölthettek be azáltal, hogy üzeneteket adtak át az élőknek, vagy titkokat fedtek fel előttük. Habár könnyen összetéveszthetjük őket, az angyalok sok tekintetben különböznek a kísértetektől. Az angyalok például nem egy-egy emberi test inkarnációi, hanem az isteni teremtés különálló rendjét képezik. Ezenfelül Isten specifikus feladattal küldi le őket a mennyből, a kísértetek viszont – a tündérekhez hasonlóan – nem feltétlenül teljesítenek küldetést, amikor a földön járnak, és általában véve sem tartják róluk azt, hogy Isten nevében cselekednek. Úgy gondolták, hogy az angyalok a halál közelében járó embereket segítik, illetve ők viszik az elhunytak lelkét a mennybe. Kirk véleménye szerint a tündérek dombjaik belsejébe fogadják az emberi lelkeket, és ott őrzik őket egészen az idők végezetéig, amikor ők maguk is megszűnnek létezni.

A bibliai szövegek jellemzően hímneműként mutatják be az angyalokat, és a korai keresztény ikonográfia is akként ábrázolja őket. Jézus azt mondja, hogy az angyalok nem házasodnak (Mt 22,30), és az elfogadott keresztény nézet szerint az angyalok test nélküli tiszta szellemek. Ebből azt a következtetést vonhatnánk le, hogy az angyaloknak nincsen nemük. A reneszánsz idején az angyalokat gyakran ábrázolták gyermekként vagy puttóként, de idővel androgün vagy nőies jegyeket viselő formában is egyre többször jelenítették meg őket. Az angyalok teljes

elnőiesedése a 19. századra tehető, és szorosan kapcsolódik a romantika térnyeréséhez.⁵⁴ Skóciában viszonylag ritka az angyalok vizuális ábrázolása, de azért itt is megmaradt a 17. századból néhány szép példa, többek között a Grandtullyban, Perthshire megyében található St Mary-templom 1636 körül keletkezett festett mennyezete. Az angyalok neme meghatározhatatlan, némelyik egészen androgün, míg mások teste nőiesen gömbölyded. Meztelenül és ruhában egyaránt ábrázolták őket, némelyik trombitát fúj, és mindegyiknek pompás szárnyai vannak.⁵⁵ A korábbi időkben úgy gondolták, hogy a tündérek között egyaránt vannak hím- és nőneműek – és ezzel Kirk is egyetértett –, de a 19. századtól kezdve ők is egyre inkább elnőiesedtek.

Többször felbukkan a Bibliában az a gondolat, hogy minden lélekre egy őrző-angyal vigyáz. Ábrahám például a következőket mondja, amikor elküldi szolgáját, hogy feleséget találjon Izsáknak: „elbocsátja az ő Angyalát te előtted.” (Ter 24,7) Kirk is utalt egy „láthatatlan népre”, amelynek tagjai „oltalmazták és megvédik az embereket”. A látók még akkor is képesek látni ezeket a szellemlényeket, ha más vidékre költöznek, ami Kirk meglátása szerint alátámasztja azt a feltételezést, hogy a szellemek különböző „tisztiségekkel és képességekkel” rendelkeznek, és hogy minden vidéknek megvannak „a helyi Szellemei vagy erői, amelyek segítik és irányítják őket”.⁵⁶ Az őrangyalok és a tündér őrzőszellemek leginkább a halhatatlanság tekintetében különböznek egymástól. Az angyalok halhatatlanok, de a tündérek – Kirk elemzése alapján – nem azok. Kirk szerint ugyanakkor egy tündér emberi külsőt is ölthet – ezeket *hasonmásnak* vagy *Doppelgängernek* hívják, de *tükörember* vagy *kísérőszellem* (*co-walker*) néven – egyfajta tükörképként vagy kísértetként – is ismeretesek. A kísérőszellem árnyékként követi azokat, akiket kísér(t), és megjelenése is ugyanolyan, mint a kísért(ett) személyé (az illető halál előtti és utáni külsejét is magára öltheti). Végül „ez a másolat, Visszhang vagy mozgókép visszatér a sajátjai közé”, amiből az következik, hogy a kísérőszellemek egy független létformát képviselnek, és szintén halandók. Kirk számára is fogós kérdés, hogy miért kell olyan hosszú ideig kísérniük egy-egy embert; vélekedése szerint – és ez erősen az őrangyalokhoz kapcsolódó képzeteket idézi – talán azért, mert meg kell védeniük őket „saját fajtájuk titkos támadásaitól”.

Az angyalok anyagtalanságát vagy anyagiságát övező vita már Kirk idejében is évszázadokra nyúlt vissza. Milyen formát ölthetnek az angyalok? Valóban láthatják őket az emberek, vagy az ilyesfajta víziók mind az Ördög művei? Van-e az angyaloknak hangjuk és tudnak-e beszélni? Ahhoz, hogy megérthesse és feltárhassa a tündérek és létezésük természetét, Robert Kirk valóban a megelőző évszázadok angyalokkal kapcsolatos hagyományaihoz nyúlt vissza, és mondhatjuk talán azt is, hogy a tündérekről szóló megállapításaival egy régóta zajló vitához szól hozzá. Szükségtelen kiemelni, hogy Kirk mennyire tájékozott volt a tündérekkel kapcsolatos népi hagyományok, és bizonyos mértékig a halálhoz való népi viszonyulás tárgyában is. Úgy tűnik, hogy adatközlőinek körében elfogadott nézetnek számított az az elképzelés, miszerint Tündérország a végítéletre várakozó lelkek pihenőhelyeként funkcionál.



Részletek a 16. századi St Mary-templom festett mennyezetéről,
Grandtully, Perthshire, Skócia. A szerző felvételei

Helytálló volna azt mondani, hogy a *Secret Common-Wealth* a szerző saját elképzeléseit tükrözi a tündérekről, a látásról és a láthatatlan, ám nagyon is valódi világ működéséről. Egy ehhez hasonló megállapítás ellen szól ugyanakkor, hogy mindent összevetve Kirk szövege a korszak egyéb tanúságtételeihez is szorosan kapcsolódik, így megbízható forrásnak tekinthető. A két világ vagy szféra átfedéseit és párhuzamos létezését bizonyító érvelését gondosan építi fel: szemtanúk első kézből származó beszámolóit használja, amelyeket bibliai, klasszikus és középkori bizonyítékokkal igazol. Nehéz volna megítélni, hogy Kirk nézetei – legyen szó az angyalokról, tündérekről és kísértetekről alkotott elképzeléseiről, a természetfelettihez való viszonyulásáról, vagy akár a kiforrott protestáns ideológiáról úgy általában – mennyiben reprezentálják a 17. századi skót gondolkodást. A tanulmány által felvetett témák további kutatómunkát igényelnek, hiszen írásom Robert Kirk, az univerzum rejtélyeinek kutatásával saját világának megértésére törekvő lelkész eszmerendszerének csupán a felszínét súrolta.

Fordította Vásárhelyi Ágnes

Jegyzetek

- 1 Wood (1933: 129–148).
- 2 *Crataegus oxyacantha*.
- 3 Murray (1875: 1–47).
- 4 Részletesebben lásd Henderson (2009: 141–166); Henderson–Cowan (2007).
- 5 Briggs (1970: 81–96).
- 6 MacKillop (1998).
- 7 MacKenzie (1935: 221); Black (2005: 5); Carmichael (1900: 2, 330).
- 8 Kirkről írni számomra olyan, mintha meglátogatnám egy régi barátomat. Először az 1990-es években, egyetemistaként találkoztam vele, és írásait később első könyvembe (Henderson–Cowan 2001) is belefoglaltam. Ebben a tanulmányban Kirk értekezésének egy naprakészebb átiratát használom, amelyet Michael Hunter készített el (2001).
- 9 Henderson–Cowan (2007: 172–176); Hunter (2001: 12).
- 10 Az edinburgh-i egyetem könyvtárában tárolt feljegyzéseket már Hunter is tanulmányozta (2001: 12–21).
- 11 Hunter (2001: 18).
- 12 Hunter (2001: 88).
- 13 Uo.
- 14 Hunter (2001: 81, 84).
- 15 Hunter (2001: 80, 86).
- 16 Hunter (2001: 89).
- 17 Hunter (2001: 81).
- 18 Hunter (2001: 81, 85).
- 19 Hunter (2001: 86).
- 20 Sanderson (1976: 1).
- 21 Sanderson (1976: 39).

- 22 Éjszakai életmódot folytató lények.
- 23 Hunter (2001: 78–80).
- 24 Hunter (2001: 82).
- 25 Hunter (2001: 83).
- 26 Hunter (2001: 101).
- 27 Hunter (2001: 94).
- 28 Martin (1703).
- 29 Hunter (2001: 96).
- 30 Martin (1703: 253) Florida néven emlegette a hajót, de Andrew Lang egyik cikke (1912: 422–436) San Juan de Sicilia névvel azonosította azt.
- 31 A tobermoryi gálya teljes történetét – beleértve az elveszett kincsek megtalálására irányuló különböző kísérleteket, valamint azokat a hagyományokat és mondákat, amelyek az évek során a hajóroncshoz tapadtak – Sophia Kingshill vizsgálta: Kingshill (2010: 334–345).
- 32 Hunter (2001: 102, 100).
- 33 Hunter (2001: 82).
- 34 Hunter (2001: 99).
- 35 Hunter (2001: 79).
- 36 Uo.
- 37 Hunter (2001: 79, 86).
- 38 Lanuza, Francisco Blasco (1652): *Patrocinio de angeles y combate de demonios*. (San Juan de la Peña, 1652); idézi: Tausiet (2006: 247).
- 39 Hunter (2001: 101).
- 40 Hunter (2001: 85).
- 41 Hunter (2001: 82, 83, 79).
- 42 Milton (1667: I. 777–788.)
- 43 Rees (2013: 28–31).
- 44 Rees (2013: 38–48).
- 45 Hunter (2012: 97).
- 46 Hunter (2012: 96).
- 47 Cameron (2011: 89–91).
- 48 Cameron (2011: 91–94).
- 49 Hunter (2012: 99, 79, 80).
- 50 Jones (2010: 42–44).
- 51 Hunter (2012: 96, 79).
- 52 Jones (2010: 51).
- 53 Hunter (2012: 79).
- 54 Jones (2010: 34–36).
- 55 Egy halálos ágynál játszódó jelenetet ábrázoló másik táblakép a Halált jellegzetes csontvázalakként ábrázolja. Kezében a haldoklóra szegezett nyílveesszőt tart, ami a Halál és a néphagyományban ismert *tündérlövés (elf-shot)* közötti, igen érdekesnek tűnő hasonlóságra hívja fel a figyelmet (a tündérlövés kifejezés arra a hiedelemre utal, miszerint a tündérek nyílveesszőt vagy más lövedéket lőnek ki azokra, akiket meg akarnak sebezni vagy ölni).
- 56 Hunter (2012: 96).

Bibliográfia

- BLACK, Ronald (ed.) 2005: *The Gaelic Otherworld: John Gregorson Campbell's Superstitions of the Highlands and Islands of Scotland and Witchcraft and Second Sight in the Highlands and Islands*. Edinburgh: Birlinn.
- BRIGGS, K. M. 1970: The Fairies and the Realms of the Dead. *Folklore* 81(2), 81–96.
- CAMERON, Euan 2011: *Enchanted Europe: Superstition, Reason and Religion, 1250–1750*. Oxford: Oxford UP.
- CARMICHAEL, Alexander 1900: *Carmina Gadelica* 2. Edinburgh.
- HENDERSON, Lizanne (ed.) 2009: „Witch, Fairy and Folktale Narratives in the Trial of Bessie Dunlop”. *Fantastical Imaginations: The Supernatural in Scottish History and Culture*. Edinburgh: Birlinn.
- HENDERSON, Lizanne–COWAN, Edward J. 2007: *Scottish Fairy Belief*. Edinburgh: John Donald. [2001.]
- HUNTER, Michael 2001: *The Occult Laboratory: Magic, Science and Second Sight in Late Seventeenth-Century Scotland*. Woodbridge: Boydell.
- JONES, David Albert 2010: *Angels: A History*. Oxford: Oxford UP.
- KINGSHILL, Sophia 2010: The Tobermory Treasure: A Spanish Romance. *Folklore* 121, 334–345.
- LANG, Andrew 1912: The Mystery of the Tobermory Galleon Revealed. *Blackwood's Magazine* MCLVII, 422–436.
- MACKENZIE, Donald A. 1935: *Scottish Folk-Lore and Folk Life: Studies in Race, Culture and Tradition*. London–Glasgow: Blackie and Son.
- MACKILLOP, James 1998: ‘sluagh’. In *Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford: Oxford UP, 343.
- MARTIN, Martin 1703: *Description of the Western Isles of Scotland*. London: A. Bell.
- MILTON, John 1667: *Paradise Lost. A Poem Written in Ten Books*. London: Peter Parker.
- MURRAY, James A. H. (ed.) 1875: *The Romance and Prophecies of Thomas of Erceldoune Printed from Five Manuscripts with Illustrations from the Prophetic Literature of the 15th and 16th Centuries*. London: Early English Text Society.
- REES, Valery 2013: *From Gabriel to Lucifer: A Cultural History of Angels*. London: I. B. Tauris.
- SANDERSON, Stewart (ed.) 1976: Kirk, Robert: *The Secret Common-Wealth*. [1691.] Cambridge: D. S. Brewer.
- TAUSIET, María 2006: „Patronage of Angels and Combat of Demons”: Good versus Evil in Seventeenth-Century Spain. In Marshall, Peter–Walsham, Alexandra (eds.): *Angels in the Early Modern World*. Cambridge: Cambridge UP, 233–255.
- WOOD, Harvey H. (ed.) 1933: *The Poems and Fables of Robert Henryson Schoolmaster of Dunfermline*. Edinburgh: Oliver Boyd.

JULIAN GOODARE

Seely wightok, tündérek és természeti szellemek Skóciában

Bevezetés

A tanulmány kiindulópontja: nemrégiben felfedeztük, hogy Skóciában egyfajta sámánisztikus kultusz alakult ki a *seely wightok*, a tündérszerű természeti szellemek körül.¹ A kultusz tagjai transzba estek, egész éjjel fecskéháton repültek, hogy csatlakozhassanak a *seely wightok*hoz, nappal pedig varázslóként tevékenykedtek. A *seely wight* (tág értelemben 'varázslatos lény') kifejezés, úgy tűnik, arra szolgál, hogy megkülönböztesse ezeket a szellemeket a tündérektől, bár nehéz pontosan megragadni a különbséget. A kultusz valamikori meglétére a 16. század óta vannak bizonyítékaink. A skót kultusz hasonlít a jól dokumentált szicíliai tündérkultuszhoz, a *donas de fuerá*hoz ('a kinti hölgyek').² Hogy értelmezhetjük a *seely wightok*at a tündérekkel és más természeti szellemekkel kapcsolatos hiedelmek tágabb kontextusában?

A témával kapcsolatos első tanulmányomban a kultusz megléte állt vizsgálódásaim középpontjában, miközben természetesen igyekeztem belehelyezni azt a hasonló európai kultuszok és funkcióik tágabb kontextusába. A következőkben a *seely wightok*nak a skót népi és elit kultúrában elfoglalt helyét elemzem.

A szellemek taxonómiája

Vajon a *seely wight* tündér, vagy nem tündér? A kérdésre akkor kapunk választ, ha meghatározzuk, mit értünk tágabb értelemben *tündéren*. Nemcsak a *seely wightok*at kell elhelyezni a tündérek között, hanem a tündéret is a szellemek között. Számos más szellem is létezik. Hogy tudnánk meghatározni őket?

Ronald Hutton volt olyan készséges, hogy személyesen mondta el, milyen taxonómiát lehetne alkalmazni (személyes beszélgetés):

1. *Istenségek*, kíséretük és természetfeletti ellenségeik; a keresztény kozmológiában a Szentháromságot, az angyalokat, szenteket és démonokat jelenti.

2. *Ősök szelleme*: kísértetek és kísérteties (spektrális) hősök.
3. *Földszellemek* két csoportja: természeti szellemek és szellemtársaságok.

Ezt az osztályozást általánosan is lehet alkalmazni, és határozottan azon az állásponton vagyok, hogy használható a kora újkori Skóciával kapcsolatban. A harmadik kategóriában Hutton megkülönbözteti a természeti szellemeket és a szellemcsapatokat, az előbbi az egyedülálló, magányos szellemekre vonatkozik, az utóbbiak esetében öntörvényű civilizációval rendelkező csoportról beszélünk – elsősorban a tündérekéről. Ez ígéretes csoportosítás, de tovább kell finomítani; remélem, hogy Hutton professzor ezt megteszi, és az eredményt nyomtatásban is közli. Ugyanakkor némi fenntartással kezelem a „földszellem” terminust, a magam részéről inkább a régebbi „természeti szellemek” kifejezést alkalmaznám, amely Hutton professzor kategóriájának összes szereplőjét magában foglalja. Természetesen, ha szükséges, alkalmazhatók Hutton kategóriái is. A szellemek taxonómiájának egy másik lehetséges változata, amikor a szellemeket moralitásuk alapján csoportosítjuk, hiszen a szellemek funkciója fontos mindazok szemében, akik velük foglalkoznak.

Aki szellemekkel került kapcsolatba, annak az volt a legfontosabb, hogy tudja, a szellem segíteni vagy ártani akar. Voltak jó és rossz szellemek, és persze olyanok, akiknél nem lehetett egyértelműen eldönteni, milyenek a szándékaik. Az embereknek szükségük volt egy olyan taxonómiára, amelyik segített kialakítani a megfelelő viselkedést.

Véleményem szerint a kora újkori Skóciában a következő taxonómiát alakították ki:

1. *Jó szellemek*: a keresztény Szentháromság, szentek, angyalok, Szűz Mária, spektrális/kísértethősök.
2. *Rossz szellemek*: ördög, démonok.
3. *Ambivalens szellemek*: kísértetek (nem olyanok, mint a spektrális hősök), (magányos vagy társas) természeti szellemek.

A hatóságok szempontjából ez nem tekinthető ortodox taxonómiának. A skót protestáns egyház nem kedvelte a szenteket vagy Szűz Máriát, rendszerint szkeptikus volt a kísértetekkel kapcsolatban, a tündérekbe és más természeti szellemekbe vetett hitet babonaságnak tartotta. Az egyszerű embereknek azonban hasznosnak bizonyulhatott, amikor azokat a szellemeket kellett helyre tenniük, akikkel összehozta őket a sors. Ha szellemmel találkoztak, abban reménykedtek, hogy az első kategóriába (jó szellem) tartozik, vagy ha nem abba, akkor a harmadikba (ambivalens szellem), aki jóindulattal viseltetik irányukban. Előzetesen azért valamit sejtteni lehetett, mégpedig annak alapján, hogy a legtöbb látó, aki a harmadik kategóriába tartozó szellemekkel találkozott és került kapcsolatba, tapasztalatból tudta, hogy többnyire jóindulatúak.

Seely wightok és tündérek

Korábbi cikkemben azt állítottam, hogy „úgy kell tehát gondolnunk, hogy a seely wight természeti szellem, többnyire a tündérekhez hasonlít, de nem tündér – ahogy a (jóindulatú) manó (*brownie*) például természeti szellem, de nem tündér”.³ Ezen a ponton valószínűleg elkerülhetetlen némi kettősség, de a kérdés megérdemli, hogy alaposan körbejárjuk. Egy 19. századi rigmus egyértelműen a „tündér” eufemisztikus változataként, és nem egy másik kategóriaként használja a *seely wight* kifejezést. Igaz lehetett ez⁴ így a 16. században is? William Hay teológus elvi bizonyítékkal szolgál a kérdésben. Kulcsfontosságú passzusa a következőképpen hangzik:

Egyes asszonyszemélyek azt állítják, dolguk volt Dianával, a tündérek királynőjével. Mások azt állítják, a tündérek démonok, és tagadják, hogy bárminemű kapcsolatba kerültek volna velük, és azt mesélik, hogy ezek egyszerű asszonyokkal tartanak gyűléseket, akiket a mi nyelvükön *celly vichtys*nek neveznek.

A szöveg fordítás, tehát óvatosan kell kezelni, de Hay latin eredetije nem hagy kétséget:

Nam quaedam sunt mulieres que dicunt se habere commercium cum diana regina pharorum Alie sunt que dicunt pharos esse demones et eas nullum commercium cum eis habere Sed se convenisse cum innumera multitudine mulierum simplicium quas vocant lingua nostra *celly vichtys*.⁵

A seely wightokkal kapcsolatos részt a következőképpen vezeti be: „Mások azt állítják...”. Ami arra utalhat, hogy Hay elhatárolódik az állítástól, vagy legalábbis az állítás egy részétől. Talán nem értett egyet azzal, hogy a seely wightok tündérek? Miután megemlíti a démonokat, azt kell gondolnunk, hogy Hay úgy vélte, a seely wightok és a tündérek *egyformán* démonok? Hol kezdődik a seely wight és a tündér közti különbség?

Hay valahonnan – közvetlenül vagy közvetve – megszerezte az információt – vélhetően a kultuszt gyakorló társaság egyik tagjától, vagy nem csak egytől. Az egyszerűség kedvéért feltételezem, hogy Hay személyesen interjúvolta meg a kultusz-közösség egyik tagját. Valahogy így:

Szokott tündérekkel találkozni?

Nem, én a seely wightokkal találkoztam.

Mi a különbség?

A tündérek démonok, a seely wightok nem azok.

Ez semleges etnográfia, ahol a kultuszközösség tagja említi először a démonokat, és semmi okunk kételkedni abban, hogy úgy hiszi, a tündérek démonok, a seely

wightok pedig különböznek a tündérektől. Sajnos nem hihetjük, hogy Hay semleges etnográfusként viselkedett volna. Tehát a beszélgetés a következőképpen zajlott:

Találkozott azokkal a démonokkal, a tündérekkel?

Nem, én a seely wightokkal találkoztam.

Mi a különbség?

A tündérek démonok, a seely wightok nem azok.

Hay itt akaratlanul is védekező állásba kényszerítette a kultusz tagját. A válasza azt jelentheti: „Mondhatsz, amit akarsz a tündérekről, nincs abban semmi rossz, ha a seely wightokkal találkozom.” Azt nem tudhatjuk biztosan, csakugyan démonoknak tartja-e a tündéretet, azt viszont bizton állíthatjuk, hogy a tündérek és a seely wightok két különböző kategória.

Az az állításom, hogy a kultusz tagjainak hite szerint a seely wight és a tündér között határozott különbség van, nem jelenti azt, hogy feltétlenül démonoknak tartották a tündéretet. Csak azt kellett hinniük, hogy a seely wight más, mint a tündér, és nem egy jelenség két megnevezése. Ez utóbbi akkor lenne valószínű, ha Hay hipotetikus interjúja a következőképpen zajlott volna:

Találkozott azokkal a démonokkal, a tündérekkel?

[magában azt gondolja, okosabb, ha mást mondok, nem tündért, mert még bajba keveredem] Nem, én a seely wightokkal találkoztam.

Mi a különbség?

A tündérek démonok, a seely wightok nem azok.

Akárcsak a második változatnál, itt se vehetjük bizonyítottnak, hogy a kultusz tagja a tündéretet démonoknak tartja. Viszont ellentétben az előző interjúval, itt úgy érzi, meg kell különböztetnie a tündéretet a seely wightoktól, akikben ő maga egyébként nem is hisz.

Nos, a három interjú közül melyik a legvalószínűbb? Nem hinném, hogy bármelyiket is elvethetnénk. Bár a harmadik változat a legkevésbé valószínű, mert a folytatásból Hay valószínűleg rájönne, hogy az asszony mellébeszél. A beszélgetés vélhetően elég hosszú ahhoz, hogy Hay meggyőződhessen róla, a kultusz tagjai fecskéken repülnek. Az asszony nehezen kerülhette el, hogy a hosszú beszélgetés alatt ne essen szó tündérekről vagy tündér-motívumokról. Nagy a kísértés, hogy Hay bizonyítékát annak az előzetes feltételezésnek a fényében értelmezzük, hogy a seely wight tulajdonképpen tündér, csak más néven szerepel, de ha ezt tesszük, csak körbe-körbe járunk.

Ami az első és a második változatot illeti, Hay bizonyítéka önmagában nem elegendő ahhoz, hogy egyiket vagy másikat részesítsük előnyben. Én az első változatot mégis kevésbé tartom valószínűnek, mert a néphitben sehol nem találtam példát arra, hogy a tündérek démonok lennének. Ezért a második változatot tartom jobb-

nak, és nagy körültekintéssel azt a következtetést vonom le, hogy a kultusz tagjai szerint a seely wight valamilyen formában más, mint a tündér. Lehet, hogy azt gondolhatták, a tündérek tulajdonképpen mégis démonok, de ezt ezen a ponton nem állíthatjuk teljes határozottsággal – és egyébként is, itt és most ez nem is fontos.

A zöldsoknyások és a tündérek

Bessie Henderson 1612-ben azt állította, hogy gyakran repült a *zöldsoknyásokkal* (*green kirtle*, a *kirtle* jelentése 'szoknya, alsószoknya'), ezek nyilván valamiféle természeti szellemek. A zöldsoknyások magukkal vitték, és déltől éjfélig velük volt. A zöldsoknyások fecskék módjára és fecske alakzatban repültek.⁶ A seely wightok szempontjából ez azért fontos, mert ők a fecskék *hátán* repültek. A további kutatások a fecske-motívumot talán a varázsurepüléseknek és a fecskék mágikus tulajdonságainak más aspektusaival is összeköthetik.⁷ A zöldsoknyások más szempontból fontosak jelen vizsgálódásunk esetében. Amikor tágabb skót kontextusban akarjuk elhelyezni a seely wight-kultuszt, meg kell kérdeznünk: a zöldsoknyások esetében egy másik kultuszról lenne szó?

A közmondás szerint „egy fecske nem csinál nyarat”. Egyetlen tény, amely azt mutatja, hogy a szellemek fecskeformában repülnek, nem fog kultuszt teremteni. Viszont elgondolkodtat. Egy néven kívül nem sokkal több áll a rendelkezésünkre, de a név maga sokatmondó. A zöldsoknyás, akárcsak a seely wight, elvileg a tündérek másik elnevezése lehet. A zöld közismerten tündérszín, és akiket érdekelnek a tündérek, rendszerint a ruházatuk iránt is érdeklődnek. Nem vagyok biztos benne, hogy elegendő adat áll a rendelkezésünkre, hogy megoldjuk a zöldsoknyások rejtélyét, viszont szeretnék felvázolni egy olyan módszert, amely elvileg ezt lehetővé teszi.

A tündéreknek, amint ez köztudott, más nevük is lehet. Lizanne Henderson és Edward J. Cowan⁸ felsorolja a tündérekre és hasonló lényekre vonatkozó neveket. A szerzők ezeket a lényeket alapvetően tündéreként kezelik. Ez a mindent magába foglaló megközelítés sokkal megfelelőbb, mint az a mindent kizáró módszer, amely csakis a *tündér* megjelöléssel illetett jelenséggel hajlandó foglalkozni. Henderson és Cowan gyűjteménye rendkívül hasznos (bár nem tartalmazza sem a zöldsoknyásokat, sem a seely wightokat). Az elnevezések közül sok a 19–20. században keletkezett, érdemes lenne az iparosodás előtti korok névadását is megvizsgálni. Érdemes lenne továbbá a különféle lények közti eltéréseknek is nagyobb figyelmet szentelni.

Ezzel kapcsolatban tettem néhány javaslatot egyik tanulmányomban, kizárólag az 1750 előtti anyag alapján: felvázoltam a tündérek, más természeti szellemek és a dogmatikus kereszténység különböző lényei (szentek, angyalok és kísértetek) taxonómiáját.⁹ A tágabb taxonómia a természeti szellemek között is különbséget tesz, ezek között a tündérek a legszokványosabbak, de megállapítja, hogy a *manók* (*brownie*), *törpék/koboldok/trollok* (*trow*), *óriások*, *kentaurok* (*urisk*, félig kecske,

félig ember), mágikus állatok saját identitással rendelkeznek, és nem csupán arról van szó, hogy tündérek lennének más néven. A *kísértetek* tág kategóriáját is finomítottuk: hasonmás/látomás (*wraith*: a halál hírmondója), a *vad vadász* (*Wild Hunt* = idő előtt meghalt emberek szellemeinek csapata, akik nem lelnek nyugalmat a másvilágon) és a *kísértet* (spektrális) hősök. Végezetül az emberek időnként ismeretlen vagy meg nem határozott „lelkekről”, „szellemekről” is beszélnek. Ez az előzetes taxonómia előrelépést jelent ahhoz képest, hogy minden rejtélyes szellemet „tündérnek” nevezzünk, de mindenképpen további elemzést és finomítást igényel.

Az alábbiakban felvázolok egy, az ambivalens természeti szellemek *neveire* vonatkozó taxonómiát. Közhely, hogy a tündérekre vagy közvetlen névvel vagy eufemizmussal lehet utalni. Szerintem ezeket az eufemizmusokat három eltérő csoportba lehet sorolni. Az elsőt a közismert „jó szomszéd” kifejezéssel illelhetjük, ezzel ellentétben áll a második típus, amelyet Marable Couper esetében használtak Orkney-ban 1624-ben. Boszorkánysággal vádolták, és a vádiratban a „társát” említették, nyilván azért, mert a vallomásában ő maga is így beszélt róla, a „társam”. Tudjuk, hogy cimborái tündérek voltak, mert a vádirat margójára feljegyezték: „bevallotta, hogy elment a tündérekkel” [„...going with the faire tuisse”].¹⁰ A „társ” szóban még közvetve se utal semmi a tündérségre.

A tündérek szándéka fontos volt az emberek számára, de természetük ellentmondásos volt. Amikor „jónak” nevezték őket, akkor csak azt mondták, amit hinni akartak, és nem feltétlenül azt, amilyen a tündér valójában. A dicséreten alapuló leírásokat *hízélgő eufemizmusként* lehet kategorizálni. A hízélgés és a szűkszavúság retorikai óvatosságot jelez. Hízélgéssel igyekeztek elkerülni, hogy megbántsák a tündéreket; a szűkszavúság pedig ráadás vagy alternatív megoldás arra nézvést, hogy elkerüljék a hatóságok megsértését.

A „zöldszoknyások” elnevezés nem hízélgés és nem is szűkszavúság, ezért a harmadik kategóriába tartozik. Retorikai terminussal élve *metonímia* – egy tulajdonsággal nevezi meg a jelölni kívánt személyt vagy dolgot. Ha a „zöldszoknyásoknak” nevezett lények valóban tündérek, akkor ezt a kategóriát *metonimikus eufemizmusnak* fogjuk nevezni. Érvelésem egy része az előző mondatban található „ha” szócskán alapul. Erre még visszatérek. Közben összefoglaljuk az eufemisztikus tündérnevek taxonómiájának három kategóriáját: hízélgő, szűkszavú és metonimikus.

E tanulmány kereteit meghaladja, hogy részletesen kifejtjük ezt a taxonómiát, mindazonáltal érdemes néhány további példát is szemügyre venni. A „tündérek eufemisztikus elnevezése” címmel Katharine Briggs¹¹ a következő elnevezéseket sorolta fel: *jó szomszédok*, *nemesek*, *becsületes népek*, *békehozók*, *kis emberek*, *hegyi emberek*, *feledékeny emberek*. Az első négy egyértelműen hízélgő, míg az utolsó kettő nyilvánvalóan metonimikus. Az utolsó, a *feledékeny emberek* szintén metonimikus, de elképzelhető, hogy az elnevezésnek más tulajdonító funkciója is van. Az eufemisztikus és metonimikus elnevezés talán a legelterjedtebb a tündérek és a tündérszerű lények megnevezésénél. Ha két jól ismert kultusz neveire alkalmazzuk ezt a taxonómiát, látható, hogy a *benandanti* ('jóban járók') név hízélgő, míg a *donas de fuera* ('kinti hölgyek') metonimikus. Strukturálisan mind a két név lehetne eufemisztikus.

tikus. Azonban világos, hogy a *benandanti* közvetlen elnevezés, még akkor is, ha eufemisztikusan indul. Ami a *donas de fuerát* illeti, az úgy tűnik, a szicíliai kultusz tündéreinek közvetlen megnevezése, és nem a tündérekre általánosságban alkalmazott eufemizmus.

Hogy illeszthető a *seely wight* elnevezés ebbe a taxonómiába? Kétségtelen, hogy hízelgő és eufemisztikus is lehet. Határozottan eufemizmus volt a 19. században, ahogy ezt már korábban láttuk. Eufemisztikusan ugyanazt jelenti, mint a „jó szomszédok”. Ugyanakkor lehet közvetlen név is. Ilyen értelemben ugyanolyan típusú elnevezés, mint a *benandanti*. Az elnevezés a kultusz felbukkanásakor nyilván nominalizálódott – így vált közvetlen elnevezéssé. A zöldszoknyások is valószínűleg közvetlen megnevezés volt, egy meghatározott csoportra alkalmazták.

Egy kultusz kialakulása

A nominalizáció talán tisztázza azt a bonyolult kérdést, hogyan alakulnak ki a kultuszok. Az eufemisztikus tündér-nómenklatúrára vetítve a nominalizáció lehetővé teszi az entitások megsokszorozását. A közvetlen nevek, tehát a nevekkal bíró kultuszok az eufemizmusból is kialakulhatnak, vagyis ami az egyik generációban még eufemisztikus kifejezés volt, a következőben egy megkülönböztethető entitás neve lesz. A *donas de fuera* vezetőjét nyolc különböző néven ismerték.¹² Az egyik, a *tündérkirálynő* egy tündéri lény közvetlen neve volt, mások, például a *hölgy* vagy a *görög hölgy* eufemizmusok, míg a *Bölcs Szibilla*, úgy tűnik, nominalizálódott, a tündérektől különböző identitást jelölt, ha erre szükség volt.

A nómenklatúra variánsai sokoldalúak. Isobel Ceawford, az irvine-i látó 1618-ban találkozott egy, az ő megnevezésével élve, *tündérel* (*pharie* vagy *pharisie*).¹³ Kihallgatói ezt a kifejezést többször is feljegyezték, időnként nagybetűvel. Egyértelmű, hogy *phariseenak* ('farizeus') értették, de kizárt, hogy Crawford maga a bibliai szektára gondolt volna. Talán félig megértett visszhangja volt valaminek, amit a templomban hallott, vagy valami egészen másra gondolt.

A látomások, akár csak az eufemizmusok, tehát új lényeket hozhatnak létre. Azok, akik látomásaik alkalmával „szellemekkel” találkoztak, szerették volna tudni, kivel/mivel hozta össze őket a sors. Időnként valóban bizonytalanok voltak abban, milyen „fickókkal” (*wight*) kerültek össze.¹⁴ Az emberek az ismeretlen lelkekkel, szellemekkel kapcsolatban a szellemek szándéka miatt aggódtak, ugyanakkor az új szellemek felbukkanása jelzi: nem tartották lehetetlennek, hogy szokatlan, ismeretlen szellemekkel találkozzanak. Nem minden szellem volt „tündér”, még azok közül sem, amelyekkel a közösségekben találkoztak. Az eufemizmusok nominalizációja a szokatlan szellemek potenciálisan végtelen számú elnevezését tette lehetővé.

Ne lepjen meg bennünket az a gondolat, hogy a szokatlan szellemeknek egynél több kultusza lehet. Sokat tudunk a különféle látókról – Bessie Dunlop, Elspeth Reoch és Isobel Gowdie például sokszor szerepel különböző tanulmányokban.¹⁵ Nem egyértelműen valamelyik meghatározott kultusz tagjai, talán a látók lazább

hagyományait követték. Ha az olyan látók, mint Dunlop, Reoch vagy Gowdie másokkal is megosztották ismereteiket, akkor valamilyen hagyományt adtak tovább.

Az új kultusznak az elnevezés mellett tevékenységre, előírásokra is szüksége van. Ahhoz, hogy elkezdődjön egy kultusz, a látóknak szabályokat, szokásokat kell kialakítaniuk, hogy azok szabályos, stabil formában megtanulhatók, továbbadhatók legyenek. Maggie Denholm valami ilyesmit tett Janet Boymanért, a seely wightok legismertebb emberi kapcsolataért. Boyman perirata a következőkben írja le tevékenységüket:¹⁶

És te, megkérdezte, honnan tanultad a praktikákat, azt felelted, minek utána többféle választ adtál, hogy a Potterrow-ból való, néhai Maggie Denholm segített rajtad ily módon, mikor beteg voltál. Előbb vizet forralt egy üstben, amibe vadszőlő leveleit dobta, majd beleültetett, és ezeket a szavakat mondta: „Áldott legyen Benedicite, az Atya a Szentlélek, Arthur király és Elspeth úr-asszony nevében, add vissza ez eszementnek az értelmét, vagy vedd magadhoz ebből a világból.” És mindez történt a fentebb mondott Maggie Denholm házában Potterrow-ban.

És azt mondtad, hogy a fent említett Maggie Denholm azt tanította, hogy mosd ki az inged, és 24 órával a mosás után az említett Maggie Denholm kiment a parkba, átmászott Szent Leonard falán, és délben elment a már említett kísérteties kúthoz. Ott imádkoztál, mégpedig oly módon, hogy a jobb kezed hüvelykujját a tenyeredhez szorítottad. Miután megmostad a kezed a kútban, távoztodban egy jó szomszédságból való férfi közeledett feléd, jól öltözöttnek tűnt, jóra való arcú, szakállas, kék mintás [a másoló itt úgy tűnik, kihagyott valamit]. Ő a kút egyik oldalán állt, te meg az említett Maggie Denholmmal a másikon. Mikor megfordult és elment, láttad, hogy maga mögött hagyott valamit, ami úgy nézett ki, mint egy bot. Tisztán hallottad a szavait. De távozásakor mennydörgött az ég, és a (Salisbury) szirt megemelkedett és morajlott. Ezek után együtt hazamentetek, és az említett Maggie azt mondta, visszanyered az egészségedet.¹⁷

A leírásnak számos eleme van: víz, gyógynövények, varázsigék, mágikus hely (a kút), mágikus idő (dél), rituális tevékenység (tenyérhez szorított hüvelyk). Azt már nem tudjuk rekonstruálni, hogyan élte meg Boyman a látomását, amelyben egy tündér szólt hozzá, megrendült az ég, megrázkódott a hegy, de valószínűsíthető, hogy miután mindezt megtapasztalta, meg akarta tanulni a varázsigét, hogy megismételhesse az élményt.

A „kultusz” és a „hagyomány” közti határvonal tehát nem egyértelmű. A seely wightokról szóló korábbi tanulmányomban használtam, bár problematikusnak találtam a „kultusz” kifejezést. Kifejtettem, hogy kevésbé vizsgálták, a donas de fuera vagy a benandanti hogyan konceptualizálta csoportjának vagy tevékenységének jellegét, és hogy a „kultusz” kifejezés félrevezető lehet, amennyiben azt hisszük, szervezetre vagy tevékenységcsoportra vonatkoztatható. Azt állítottam, hogy sokat

segíthetne, ha a kollektív identitást afféle „mesterségnek” fognánk fel – a kifejezést egyébként Janet Boyman használta.¹⁸ Az is hasznos lehetne, ha a seely wightokkal és más kultuszokkal kapcsolatos hiedelmeket és tevékenységeket egyszerűen „hagyományként” kezelnénk. Ez a szó a kultusznál vagy mesterségnél kevésbé specifikus, ugyanakkor felhívna a figyelmet a kulturális továbbörökítés kérdésére.

Túl a sámánizmus-vitán

Egy látomásos kultúrát elemezve előbb-utóbb felmerül a kérdés: „sámánisztikus-e” vagy sem. Itt azonban más irányba vinném a vitát. Korábbi tanulmányomban a seely wightokkal kapcsolatban használtam ugyan a *sámánisztikus* terminust, de rámutattam, hogy a jelenlegi vitának vannak korlátai, és ezért érveltem a megújítandó terminológia mellett.¹⁹ E tanulmányomban ahelyett, hogy ismét a sámánizmusról indítanék vitát, a seely wightokkal és más skót és nem-skót látomásos szokásokkal kapcsolatos egyéb kérdésekre összpontosítok.

Az egyik feladat, hogy a keresztény látó-gyakorlatokat beillesztjük az elemzésbe. A kora újkori Európa kultuszait – például a seely wightok kultuszát – tanulmányozva hajlamosak vagyunk arra a feltételezésre, hogy a keresztény hatóságok nem tartották ezeket keresztényellenesnek. A gyakorlatokkal kapcsolatos bizonyítékok éppen ezeknek a praktikáknak elítélő hatóságoknak köszönhetőek, de – hacsak nem azzal foglalkozunk, hogy ezek a kultuszok mennyiben voltak kifejezetten az ellenkultúra termékei, vagy tudatosan más irányú mozgalmak – számunkra nem különösebben fontos, hogy a hatóságok elutasították. Voltak talán olyan hasonló jelenségek, amelyeket a hatóságok nem rosszaláltak?

Skóciában léteztek keresztény látók. Louise Yeoman²⁰ öt női presbiteriánus látóasszony esetét tanulmányozta, akik több ponton is hasonlóságot mutattak a seely wightokkal. A látók radikális vallási csoportok tagjai voltak, akik a forradalmi Nemzeti Szövetséget támogatták 1638-ban, a polgárháború alatt, majd 1651 és 1685 között, az ellenállás és a radikálisok üldöztetése során. Drámai látomásaik voltak: véres trónok, tüzes szekerek. Evangéliumi üzeneteket közvetítettek, és megjósolták a jövőt. Néhányan az angyaloknak tulajdonították a látomásaikat. Legalább egyikük, Donald MacGrigor lánya, beszélgetett is az angyalokkal. Voltak, akik traumatikus beavatást éltek át, látomásaik betegség vagy hosszú álmatlanság után jelentek meg. Nem teljesen világos, milyen állapotban voltak a látósok idején, de egy bizonyos Grizell Love arról számolt be, hogy éber látomása volt, nem került transzba, míg mások, Janet Fraser és a névtelen „gelnlíce-i látó” a beszámolók szerint transzban éltek át a látomásokat.

Yeoman véleménye szerint ezek a látóságok erősen emlékeztetnek Chonrad Stoeckhlin, az „oberstdorfi sámán” látomásaira, amelyeket Wolfgang Behringer²¹ ismertetett. Stoeckhlinnek angyali látomásai voltak, angyalokkal repült, és keresztény népi prófétának tartotta magát. Az a tény, hogy az osztrák hatóságok Allgäuban Stoeckhlint unortodoxnak bélyegezték, talán megkönnyítette Behringer

professzornak, hogy sámánnak nevezze a látót, de a presbiteriánus látók részben azért őrizték meg ortodox státusukat, mert már egy szakadár csoport tagjai voltak. Ortodoxiájukat természetesen olykor megkérdőjelezték: Donald MacGrigor lányáról a szomszédai azt állították, hogy látomásai tündérektől vagy az ördögtől valók, míg Janet Frasernek bünbánatot kellett gyakorolnia, és be kellett ismernie, hogy látomásai démoni illúziók. Ha most nem a hatóságok viselkedésével foglalkozunk, akkor kiderül, hogy Stoeckhlin és a presbiteriánus látók között vajmi csekély a különbség.

Három különbséget azonban észre kell vennünk, amikor a presbiteriánus és a népi látomásokat – ilyenek a seely wight-látomások – hasonlítjuk össze. Az egyik, hogy Janet Boyman és a népi látók, például Bessie Dunlop, Bessie Henderson és Isobel Gowdie feltehetően tudták, hogy hivatalosan nem keresztényellenes élményeik vannak. Kereszténynek tartották, és semmi nem bizonyítja, hogy tudatosan szakadárnak vallották volna magukat.

A második, ennél lényegesen fontosabb eltérés, hogy a presbiteriánus látók, amennyire tudjuk, nem repültek és nem utaztak el azért, hogy találkozzanak a látomásaikban megjelent szellemekkel. Ez inkább a látomás kulturális értelmezésének, semmint magának a látomásnak tudható be. A presbiteriánus látók, mivel protestánsok, az Istent vagy az angyalokat látták, de nem látták a szenteket vagy Szűz Máriát. Néhányan meglehetősen jártasak voltak a teológiában. Ezért nem számoltak be arról, hogy repültek – vagy nem a repülés szavaival írták le az élményeiket –, mert tudták, vagy mert a lelkészük figyelmeztette őket, hogy a repülés nem illik a hagyományos képbe. Egyikük, Barbara Peebles azt mesélte, hogy fent járt a mennyországban, de beszámolója Szent Pál idevágó intelmét visszhangozta.²² Akár az ószövetségi Hulda prófétanőnek is láthatta magát.²³

A harmadik különbség visszavisz bennünket a sámánizmushoz. Ha a sámán olyanvalaki, aki „másoknak segít azzal, hogy nyilvános, drámai szertartáson szellemekkel dolgozik”,²⁴ akkor nyilvánvaló, hogy jelen tanulmány szereplői közül senki nem tesz eleget a „nyilvános, drámai szertartás” kritériumának – sem a seely wight-kultusz tagjai, sem a presbiteriánus prófétanők.

A seely wightokkal találkozó emberek azonban eleget tesznek Hutton professzor egy másik feltételének, „szellemekkel dolgoznak”, ahogy ezt Stoeckhlin tette. A presbiteriánus prófétanők, vagy néhányan közülük, látomásaikban szellemeket láttak, bár abban az értelemben, ahogy Hutton gondolja, nem „dolgoztak szellemekkel”.

A látomásokat nem választjuk el élesen egymástól, inkább valamiféle folyamatnak kell elképzelni a látomásos gyakorlatokat. A presbiteriánus prófétanők talán közel állhatnak a népi látókhoz, például a seely wightokhoz, de a hagyományosabb keresztény látók és próféták a presbiteriánus látókhoz állnak közel. Néhány hivatalosan képzett skót lelkészről, akiknek hagyománytisztelőt nem lehet megkérdőjelezni, azt tartották, hogy figyelemre méltó hatalmat gyakoroltak. Noha soha nem állították, hogy szellemekkel repültek volna, néhányuknak volt látomása, próféciaikat mondtak, és mások számára nyilvánvaló volt, hogy mágikus

hatalommal rendelkeznek.²⁵ A Biblia sokszor tesz említést látomásokról és próféciákról, még transzról is beszél.²⁶ Az egyházi hatóságok minden tőlük telhetőt megtettek, hogy elnyomják a népi látomásokat, de éppen ez a gyakorlat tette hitelessé a népi látókat.

Képzelt látók?

A seely wight-kultusz emberi résztvevői olyan valóságos emberek voltak, akik magukat nyíltan a kultuszársaság tagjának vallották, és nem titkolták tevékenységüket. Azonban Skóciában és Európa-szerte is népszerű volt a varázslók elképzelése, akik éjjelente elrepültek és titokban folytatták mágikus tevékenységüket. Nem szívesen nevezném őket „boszorkányoknak”, mert határozottan elkülöníthetők a szokásos falusi boszorkányoktól.²⁷ Az sem világos, hogy valóban léteztek-e, vagy csak az emberek képzeletében éltek, de éppen ez az a kérdés, amit tisztázni kell. Az ezzel kapcsolatos bizonyítékok többségét megfertőzték a demonológiai feltételezések.

Van egy népi motívum, amelyben tisztán megjelenik, hogyan képzelték el az alattomos varázslókat. Azt állították, hogy ha egy férjes asszony éjjelente kirepül, akkor egy seprűt hagy maga helyett az ágyban, hogy úgy tűnjön, mintha a férje mellett fekszen. Isobel Gowdie szerint az ágyba fektetett tárgy lehet seprű vagy sámli.²⁸ Isobel Cumming Elginben, 1661-ben további részletekkel is szolgált, amikor kijelentette: „ismert egy asszonyt, aki mikor elment a férje mellől a találkozóra, egy söprűt hagyott az ágyban a helyén, és az ajtó hátára egy darab húst kötözött”.²⁹ A motívumok önmagukban azonosak, de Gowdie *magáról* és állítólagos boszorkány-társnőiről beszélt, Cumming viszont valaki másról mondta el, amit tudni vélt.

Ha Gowdie önmagát titokban praktizáló varázslónak tartotta, akkor nem igaz az az állítás, hogy egy nyíltan vállalható kultusz tagja volt. Emma Wilby Gowdie történetét úgy értelmezi – véleményem szerint helyesen –, hogy valódi látóasszony volt, akinek a vallomása, noha démonizálták, érvényes információkat szolgáltat tevékenységéről. Ennek megfelelően Wilby minden tőle telhetőt megtett, hogy az ágyba fektetett seprűt ennek szellemében értelmezze. A „tündérekellékek” hitéhez kapcsolja – ez az „elcserélt” személyek hitének egy variánsa –, és azt mondja, a fából készült helyettes test a transzban lévő sámán testének merevségére utal.³⁰ Miközben nem utasítanám el teljesen ezt az elképzelést, úgy érzem, hogy a történet lényegét hagyja figyelmen kívül. A nő azért hagyja a seprűt az ágyban, hogy *becsapja* a férjét.

Az ágyba helyezett seprű motívuma igen elterjedt. Például 1675-ben a szlovák Krupinában Krivá Katruša, akit démoni boszorkánysággal vádoltak, vallomásában kijelentette: „Kiszaladtam, és a férjem mellett egy darab fát hagytam, ő pedig azt gondolta, én vagyok az.”³¹ Katruša és Gowdie maguk ismerték be, hogy a „seprűt az ágyba” rituálét végezték el. Ugyanakkor vallomásukat nyilvánvalóan kényszer hatására tették és démonizálták. Nem valószínű, hogy kihallgatóik maguk sugall-

ták volna ezt a motívumot, de irányíthatták a kihallgatást úgy, hogy a nők azután magukra vonatkoztassák. Szerintem az ágyba fektetett seprű motívumát általában úgy mesélték el, ahogy Isobel Cumming tette: ez a történet *más* „boszorkányokkal” esett meg.

Cumming szomszéd, és nem a boszorkányper kihallgatott gyanúsítottja volt, ezért mondhatjuk, hogy ez a motívum – meglehetősen részletes előadásában – valóban folklorisztikus, amit nem rávezető kérdésekkel adtak a szájába. Az ágyba fektetett seprű tehát a titkos éjszakai boszorkányokra vagy éjjeli asszonyokra vonatkozó népi hiedelem reprezentánsa. Semmi nem utal arra, hogy a benandanti, a donas de fuera vagy a seely wightok, vagy bármely hasonló kultusz titkos lett volna; Henningsen³² azt állítja, hogy a donas de fuerák „végeláthatatlanul beszélnek”. Az ágyba fektetett seprűről nem esik szó a benandanti- vagy donas de fuera-tanulmányokban. Lélekben utaztak, valóságos testüket visszahagyták; megemlítik, hogy a benandantik olyan mélyen alszanak, hogy a feleségük képtelen felébreszteni őket.³³ Természetesen ezeknek a kultuszoknak a tagjai önmagukat sorolták ebbe a csoportba, míg a rosszindulatú/gonosz/ármányos boszorkányokról és éjszakai asszonyokról *mások* állították, hogy ezekbe a csoportokba tartoznak, ami nagyon komoly különbség, ezt tovább kell még kutatni, elemezni.

A további elemzés egyik kiindulópontja lehet, hogy az alattomos/tiltott éjszakai boszorkányok és éjszakai asszonyok nem emberi lények.³⁴ Nem tudunk eleget azokról a boszorkányokról például, akikről azt állították, hogy a Blåkullán, a Brockenen vagy Benevento diófáján repülnek. A „boszorkányok” ellen harcoló benandantit soha nem ítélték el, nem is azonosították őket, sőt olyan hiedelmek is éltek, hogy a holtak vándorló lelkeiről lenne szó.³⁵ Amikor az emberek így beszélnek a „boszorkányokról”, nem mindig gondolják végig, hogy ezek a boszorkányok emberi lények-e vagy sem. Következésképp az eredetileg nem emberi boszorkányoknak tulajdonított sajátosságokat idővel az emberekre is alkalmazták.

Az elit kapcsolata a természeti szellemekkel

Milyen kapcsolatban állt az elit tagja a seely wightokkal, a tündérekkel és más természeti szellemekkel? Janet Boyman az egyetlen varázsló, akiről jelenleg tudjuk, hogy kapcsolatban állt a seely wightokkal és az elit tagjaival egyaránt. Látványos szellemidézést alkalmazó politikai konspirációba keveredett 1568–1569-ben. A leghíresebb konspirátor a lutherie-i William Stewart és a merchinstoni Archibald Napier.³⁶ Stewart és Napier a politikai hatalom megszerzése érdekében saját rítusával megidézték egy Obirion nevű szellemet, valamint igénybe vették Boyman profetikus képességeit. Stewartot és Boymant kivégezték.³⁷ Ez az epizód hívhatta fel a figyelmet a seely wightokra, és talán bátorította Robert Sempillt, hogy két év-tizeddel később egy gúnyiratban megemlítsen őket.³⁸ Egy iskolázott ember alapvetően két módon érthette meg a népi szellemeket, vagy viszonyulhatott hozzájuk. Az első, hogy valóságos lények-e, vagy sem. Ha nem valóságosak, akkor van-e szóra-

koztató értékük, vagy komolyan kell-e őket venni. Ha valóságosak, akkor felmerül a második kérdés: mik ezek valójában? A demonológiai hagyomány rendszerint egyöntetűen hangoztatja, hogy a tündérek és minden természeti szellem igazi démon. VI. Jakab ezt egyértelműen fogalmazta meg.³⁹ Elsősorban Stuart Clark⁴⁰ ismertetett meg bennünket az iskolázott embereknek a démonokkal kapcsolatos gondolkodásával. Egy művelt ember nem valószínű, hogy teljes egészében osztja az egyszerű emberek tündérhiedelmeit, és arra gyanakodna, ahogy ezt William Hay is tette, hogy amiről az egyszerű ember azt hiszi, hogy tündér, az valójában démon. A valódi lényekkel kapcsolatban a következő kérdés merült fel: démonok, vagy nem? És ha nem, akkor mik?

John Ben 1529-ben beszámolót írt az Orkney-szigetekről, megemlíti egy Stronsay szigeten élő *trow*-t, aki pontosan úgy viselkedett, mint egy lidérc. A *trow* (troll) egyébként a tündér helyi szinonimája,⁴¹ de Ben bizonyítékai kétséget ébresztenek. Ezt írja a szigetlakókról:

Mélyen hisznek a tündérekben (the Fairies),⁴² és azt mondják, a férfiak hirtelesen meghalnak, ha együtt éltek egy tündérrel, bár magam ebben kételkedem. A *troici* (*trows*) néven nevezett tengeri szörnyek gyakran közöszülnek az itt élő nőkkel. Mikor itt laktam, egy szépséges asszony férjhez ment egy életerős földműveshez, de egy erős szellem gyötörte, aki a férj akarata ellenére az egyik ágyban hevert, és közöszült az asszonnyal. Az asszony egészen belefogyott a bánatba: azt tanácsoltam neki, hogy imával, alamizsnával és böjtöléssel szabaduljon gyötörőjétől, amit ő meg is tett; így szenvedett egy éven át. A szörnyeteg külseje pedig a következő: tengeri moszat fedte egész testét, olyasformán, ahogyan a fiatal csikót borítja a szőre, a tagja is olyan volt, mint a lónak, és nagy heréje volt.⁴³

Ben példája mutatja, milyen volt az elit szkepticizmus a tündérekkel kapcsolatban – és milyen az elit hajlandósága, hogy különbséget tegyen a természeti szellemek között. Trolljai határozottan eltérnek a tündérektől. Vajon démonoknak vélte őket? Nem mondja meg.

Az elit kultúrához hozzátartozott a különféle „szellemekbe”, de legalábbis a különféle szellemek létezésének lehetőségébe vetett hit. Ezeket a „szellemeket” gyakran démonoknak tartották, bár előfordult, hogy megengedték annak a hipotetikus vagy esetleges lehetőségét, hogy független vagy félig önálló lények, akik valahol a démonok és az angyalok között helyezkednek el. A 17. században néhány tudós már más módszerrel elemezte a népi „szellemeket”, több volt benne a tudomány, kevesebb a hagyományos demonológiából vett előfeltevés. Ezt a témát még tovább kell kutatni, de álljon azért itt néhány példa.

1675-ben az Aberdeeni Zsinat arra panaszkodott, hogy egyes emberek „transzba esve vagy tündérekkel ismerkedve együtt vannak ezekkel a szellemekkel, akiket közönségesen tündéreknek neveznek”.⁴⁴ A zsinat szerint „szellemekről” volt szó, de már nem azt a korábbi elit feltételezést emlegették, hogy a szóban forgó lények démonok.

Robert Knox lelkész 1677-ben írott levele a pollocki boszorkányok vallomásáról⁴⁵ említést tesz a tündérekhez hasonló lényekről. Knox nyilván valamiféle szellemeknek tartotta őket, talán démonoknak, de ez nem biztos. Intellektuális érdeklődéssel közelített a témához, megjegyezve, hogy a „természetfilozófiába magukat beásókat” nem kellene „varázslónak” tartani. Szerinte ez „a lehetőségek mezeje, ahol tudjuk, van elég hely a bolyongásra”. A boszorkányokat egyébként egy együgyű lány, Janet Douglas azonosította.

Mrs. Dumby [azaz Douglas] akkoriban talán megismerkedett Mr. Dryden mennyei fattyaival, aërialis szellemeivel, akik megtanították minden mesterségükre, és akik alaposan ismerik a természet erőit, és könnyedén hozzáférnek itteni kis dolgainkhoz, és kedvenceiknek illetéknéppen jó tanácsokat adhatnak. Ők azok, akiket a pórnép ördögöknek nevez, amelyeknek azonban sem annyi hatalma, sem annyi gonoszsága nincs, mint a fekete szellemeknek, akik ükapáinkat Brouny és Robin Goodfellow néven szolgálták, és akik a mai napig familiárisként sokakat szolgálnak; és ha a történetek igazak, ezek a fekete szellem társaságában jelennek meg.⁴⁶

Knox egy asszony példáját ismertette folytatja, aki egy „fehér” szellemmel állt ismeretségben. Ez a szellem „kis öreg emberke” alakjában jelent meg, Ethert névre hallgatott. Hogy mire gondolt Knox, azt abból tudhatjuk meg, ha megfigyeljük, hogyan utal Drydenre. John Dryden színdarabjában, az 1670-ben írt *Tyrannick Love*-ban Damilcar így lamentál:

A lég mezein tévelygünk alatt
a menny bolond fattyai; kirekesztve
vad elégedettségben kerengünk.⁴⁷

Dryden ezek után az 1665-ben névtelen szerzőtől megjelent *Discourse concerning Devils and Spirits* második részéből gyűjtötte össze a szellemek neveit, amely az ugyanebben az évben Reginald Scott-tól megjelent *Discovery of Witchcraft* függelékéként volt olvasható. Ezek a köztes szellemek hasonlóak az angyalokhoz és a démonokhoz, de nem voltak alapvetően jók, mint az angyalok, vagy lényegileg gonoszak, mint a démonok.⁴⁸

A kereszténység ortodox demonológiájában nincs helyük a köztes szellemeknek. Jean Bodin 1580-ban kiadott nagy hatású *Démonomanie* című műve is ezt példázza. Bodin világképe sok helyen teret adott az átmeneti entitásnak: a korall a kő és a növény közötti átmenet, a mésző és az agyag a kő és a föld közötti átmenet. De ami az angyalokat és a démonokat illeti, ott nem adott teret az átmenetnek, a köztes állapotnak. A hiányt a következőképpen hidalta át: „az ember intellektuális lelke” önmagában „az angyalok és a démonok között helyezkedik el”.⁴⁹

Ahhoz tehát, hogy a köztes szellemekkel kapcsolatos intellektuális hagyományokat feltérképezhessük, a nem teljesen ortodox elképzelések között kell keresgél-

nünk. Az egyik ilyen hagyomány a neoplatonizmus.⁵⁰ További kutatások kimutatják, hol és mennyiben befolyásolta a skót gondolkodókat a neoplatonizmus. Addig azonban nézzük azt a más véleményt képviselő reneszánsz gondolkodót, akinek a közties szellemekről való elmélkedése biztosan felkeltette a skótok érdeklődését: lássuk Paracelsust.

William Cleland presbiteriánus költő nagyívű szatírát írt a *Felföldi seregről*, ez a csapat foglalta el 1678-ban Délnyugat-Skóciát. A skót brownie-kat az európai *sylfidek*hez, faunokhoz és szatírokhoz társította, és ezzel kapcsolatban idézte Paracelsust:

Lehetnek, akik úgy ítélik, ezek a teremtmények azok, akiket *Selfies*nek neveznek, akiknek a szokásait és a megjelenését Paracelsus megírta *Okkult Filozófiájában*, vagy faunok, brownie-k, ha úgy tetszik, esetleg szatírok, akik az Atlasz-hegységből érkeztek.⁵¹

Cleland polémiája legalább annyit elvárt az olvasótól, hogy ismerje Paracelsus nevét. Az biztos, hogy a szerző olvasta Paracelsus traktátusát a *Nimfákról*, ennek alapján rendszerezte a folklórt. Paracelsus megalkotta az „elementáris” lények kategóriáját, akik az angyalok és a démonok között helyezkednek el. Négy csoportba osztotta őket, a négy elemnek megfelelően. Az első csoportba tartoznak a *szalamanderek* (tűzben élnek), a *szilfidek* (levegő), a *nimfák* (víz) és a *pygmik* (föld). A szilfidek állnak legközelebb az emberhez, mert a levegőben élnek, és úgy mozognak a levegőben, mint az ember. Általában erdőkben tanyáztak, ezért időnként *sylvestres*nek is nevezte őket. Paracelsus egyébként azt mondta, hogy az elemi lények nem „szellemek” a szó hagyományos értelmében – az emberekéhez hasonló fizikai, illetve éteri (*sidereal*) testük (elméjük vagy szellemük) van, de az emberektől eltérően nincs lelkük. Ilyen értelemben tehát az állatokhoz hasonlítanak, vagy legalábbis a társas állatokhoz – az nagyon fontos, hogy társas, közösségi lények. A nőnemű nimfák férje lehet ember, ebben az esetben a nimfa lelket kap. Paracelsus elmélete magába foglalja a sziréneket, óriásokat, törpéket, lidérceket: ezek voltak a nimfák, szilfidek, pygmik és szalamanderek „szörnyeteg” (deformált) utódai.⁵²

Paracelsusnak a népi hiedelmekkel kapcsolatos tudományos megközelítése köszön vissza Robert Kirk 1692-ben kiadott traktátusában, melynek címe *The Secret Common-Wealth of Elves, Fauns and Fairies*. Ezt a munkát egyszerűen a „folklór” forrásaként kezelték, de Michael Hunter legfrissebb kiadása óta Kirk célja jobban látható. Tudományos kutatást végzett, ha nem is pontosan a hagyományos intellektuális demonológia terén, de mindenképpen az intellektuális pneumatológia (angyal- és ördög) témájában. „Tündérei” ontológiai értelemben angyalok. Számptalan szellemi lényt képzelt el, melyek „mind bárdolatlan, ismeretlen lények”, és a „láthatatlan lények, akik meglátogatják a házakat”.⁵³ Nem idézte Paracelsust; valójában rendkívül kevés forrásra hivatkozik; a hivatkozások többsége egy rövid passzusban jelenik meg, amelyben a nem klasszikus szerzőket említi, Raymond de Sebond-t, Cornelius Agrippát, Girolamo Cardanót és Henry More-t.⁵⁴

Végezetül: a gondolkodók el is szakadhattak a démonoktól, és az *incubusokra* és *succubusokra* összpontosítottak. Ezekről rendszerint azt tartották, hogy a démonok egy sajátos fajtái: az incubus férfi démon, amely nőkkel közösül, a succubus női démon, amely férfikkal közösül. A nagyobb gondot rendszerint az incubus okozta, mert azzal fenyegetett, hogy aláássa a nők fölötti patriarchális ellenőrzést. A demonológusok többsége szerint az incubus egyszerű démon, de lehet emellett érvelni, hogy sajátos „szellem” osztályba tartoznak. Ez az álláspont a 17. században, az itáliai Ludovico Maria Sinistrati munkásságában kapott erőre. Ő úgy gondolta, hogy az incubusok a mennyből letaszított szellemek démonoktól eltérő fajtájához tartoznak. A démonokkal ellentétben az incubus valamiféle testi valósággal rendelkezik, ezért képes emberrel közösülni.⁵⁵ Az incubus sokkal nyilvánvalóbban gonosz, mint a tündér, de amúgy Sinistrati incubus-elmélete párhuzamos vonásokat mutat Kirk tündér-elméletével, amennyiben mind a kettőnél megtalálható a „szellemi” lények köztes kategóriája. Kirk maga az incubusokat és a succubusokat nem önálló kategóriába tartozó lényeknek tartotta. A succubusokat a tündérekhez sorolta;⁵⁶ az incubusokról nem tesz említést, talán azért, mert a tündér–ember viszonyt úgy képzelte, hogy egy nőnemű tündér kerül kapcsolatba egy hímnemű emberrel. Sinistrati és Kirk nem tartoztak az ortodox körbe; Sinistrati munkáját, ahogy Kirkét is, csak a 19. században nyomtatták ki, a maga idejében nem volt hatása. Mindkettejük jelentősége abban áll, hogy rávilágítottak a korabeli vitákra.

Következtetések

E tanulmány részben összehasonlító, részben taxonomikus jellegű. A kiindulópont a seely wight volt, majd többféle összehasonlítást végeztem, és különféle következtetésekre jutottam. A seely wightok és a tündérek összehasonlítása talán segíthet abban, hogy tisztázzuk, milyen célokból „látták” őket az emberek, és ez lehetőséget ad további tanulmányokra azon a téren, hogy milyen módon gyakorolták e szellemek kultuszát. A zöldszoknyásokkal tovább bonyolódik a helyzet; ők a természeti szellemek egy harmadik csoportját alkothatják. Noha kevés részletet tudunk a zöldszoknyásokról, vagy akár a seely wightokról, azt látnunk kell, hogy általánosságban a kora modern Skóciában többféle természeti szellem népesítette be a népi kozmoszt.

Igyekeztem arra is rávilágítani, milyen gyakorlatok révén kerültek kapcsolatba az emberek ezekkel a lényekkel. Számtalan eljárást ismerünk, a keresztény látóktól az inkább „sámánisztikus” látókig, akik nemcsak látták a szellemeket, hanem együtt „utaztak” is velük. Keveset szóltam magukról a sámánokról, mert a lélekutazás nyilvános szertartásait alig ismerték Európában. Azt állítottam, hogy a képzelt lélekutazásnak lehettek hagyományai az éjjeli boszorkányok vagy éjjeli asszonyok körében, akiket a hiedelem esetleg nem tartott emberi lényeknek.

Tanulmányomból kiderül: nem olyan nehéz elindítani egy kultuszt. Ehhez két dologra van szükség – egy névre, amelyet egy, már létező kifejezés nominalizá-

lásával lehet megteremteni, és olyan rituális tevékenységekre, amelyeket a már meglévő gyakorlatok adaptálásával és újak kitalálásával, illetve ezek új formába öntésével lehet létrehozni. Az, hogy ez mennyire egyszerűen megtörténhet, arra enged következtetni, hogy egy adott kultusz – és ez igaz minden kultuszra – csak addig él, ameddig kielégíti a kultusz híveinek és gyakorlóinak igényét; amikor ezt már nem teszi, könnyen másra cserélhető. A kultuszt hagyományként is felfoghatjuk, de értelmezhető divatként is. Nem lenne meglepő, ha kiderülne, hogy az iparosodás előtti Európában több sámánisztikus kultusz is létezett – ezek vélhetően kis közösségekben, erősen lokalizáltan és csak rövid ideig éltek.

Igyekeztem eltérni attól a felfogástól, miszerint a népi és az elit hiedelmeket csak külön-külön lehet elemezni. Sok volt az átfedés és a kölcsönhatás a kettő között. Ugyanakkor azt a feltételezést is igyekeztem elkerülni, hogy az elit hatóságok dokumentuma lenne maga a „folklor”; nagyon nyomós érvek kellene ennek elfogadásához; például olyankor, amikor a dokumentumnak az elithez tartozó szerzője távolságtartó megjegyzést fűz az irathoz – például hogy egy adott népi hiedelem babonáság.

Az elit hiedelmek további tanulmányozása során kiderül, hogy ezek a hiedelmek a tényektől a fikcióig sok mindent felölelnek. A 16. századi skót műfaj, az *eldritch*- ('kísértet'-) költészet számos furcsa lényről tesz említést, ezek közül nem egyről kimutatható a népi eredet. A művek gyakran pusztán fikción alapulnak, mint az antik istenségekről, nimfákról és faunokról szóló írások. De a valóság és a fikció közti határ időnként nehezen meghatározható. A leghíresebb, klasszikus boszorkányt, az *Odyseiából* ismert Kirkét, sokáig valóságos figurának tartották; mit jelent, amikor Mária skót királynőt ellenségei Kirkéhez hasonlították?⁵⁷ Hasonló kérdéseket tehetünk fel a népköltéssel kapcsolatban is: számos természeti szellemről szóló balladáról és meséről derült ki, hogy csupán fikció. De a látók kultuszai a seely wightokat, tündéreket és más természeti szellemeket olyan erővel jelenítették meg, hogy ettől kitágultak a valóság határai.

Köszönetnyilvánítás

Különösen hálás vagyok Ronald Hutton professzornak bátorításáért, sok helyütt mutatott türelmes útmutatásáért. Köszönetet szeretnék mondani dr. Willem de Blécourt-nak, Michael Graham professzornak, Mirjam Mencej professzornak, Pócs Éva professzornak és dr. Louise Yeomannak.

Angolból fordította Vándor Judit

Jegyzetek

- 1 Goodare (2012).
- 2 Lásd Henningsen (1990).
- 3 Goodare (2012: 202).
- 4 Goodare (2012: 198).
- 5 Hay (1967: 126–127).
- 6 Goodare (2012: 207–208).
- 7 Goodare (2013); Duffin (2013).
- 8 Henderson–Cowan (2001: 14–16).
- 9 Goodare (2014).
- 10 Abbotsford Club (1837: 139).
- 11 Briggs (1976: 127).
- 12 Henningsen (1990: 195–196).
- 13 *Trial* (1855: 15).
- 14 Goodare (2014: 153–158).
- 15 Henderson (2009); Purkiss (2001); Wilby (2010; 2013).
- 16 National Records of Scotland, Janet Boyman pere, 1572, JC26/1/67. Boyman esetében minden utalás ebből a forrásból származik.
- 17 And ye being inquirit quhow ye lernit this craft efter monye sundrye ansueris gevin be yow sayit That ane umquhile Meggie Dennowme dwelland in the Potter raw helpit yow being seik in this maner First sche hett walter [sic] in ane ketill with leves of wodbind and pot yow in it saying thir wordis Blist Benedicite in the name of the fader and the holye gost king Arthour and dame Elspeth send this witles thing hir witt agane Or ellis tak hir to yow of this warld and this was done in the said Meggie Dennowmes hous in the Potterraw.
 And as ye say that the said Meggie Dennowme lerit yow to wesch the sarkis and that ye within xxiiij houris eftir that ye wer weschin The said Meggie Dennowme past to the park and gait ower the wall at Sanct Leonardis to the said elrich wall [sc. well] evin at the none tyde in the day and thair maid your prayaris ye haldand evir the thowme of your rycht hand lukkin in your neith [sic], and as ye war cumand away and had weschin your handis at the well thair come to yow a man of our guid nyctbouris wele anewch cled to your sycht wele faceit with ane baird a blew pictowrit [sic] he on the ane syde of the well and ye with the said umquhile Meggie Dennowme on the uther syde of the well and quhen he departit he was waist behind lyke ane stok and ye hard wele the wordis that he spak bot at his departing ye say thair was rowting and rumbling in the lift and the craiggis schewit [sic] and dynnit and thaireftir ye come hame togidder and the said Meggie said to yow that ye suld gett your health.
- 18 Goodare (2012: 210–211).
- 19 Goodare (2012: 212–213).
- 20 Yeoman (2009).
- 21 Behringer (1998).
- 22 2Kor 12,2–4.
- 23 2Kir 22,14–20; 2Krón 34,22–28.
- 24 Hutton (2001: 145).
- 25 Todd (2002: 393–400).
- 26 Például ApCsel 10,10.

- 27 Pócs (1999: 10–11).
- 28 Wilby (2010: 39, 44).
- 29 „knew a woman in this toune that when she went from hir husband to hir randivoues in the night she leawes a bisome [i.e. broom] in the bedd in hir place and hings a peice flesh [i.e. a piece of meat] on the back of the door”. Cramond (1908: ii, 298–299).
- 30 Wilby (2010: 295–300).
- 31 Majtán (2005: 103).
- 32 Henningsen (1990: 198).
- 33 Henningsen (1990: 204); Ginzburg (1983: 19–20, 35, 38–39).
- 34 Goodare (2008: 33).
- 35 Ginzburg (1983: 60).
- 36 John Napier, a logaritmus felfedezőjének apja, John a maga jogán varázslói hírnévre tett szert.
- 37 Maxwell-Stuart (2001: 57–66).
- 38 Goodare (2012: 206–207).
- 39 James VI (1982: 39–40).
- 40 Clark (1997).
- 41 Henderson–Cowan (2001: 15).
- 42 Latin eredetiből fordított angol szöveg, angol beszúrással: „Maxime etiam fidunt napeis (the Fairies) et dicunt...”
- 43 Mitchell–Clark (1906–1908: iii, 304, 315).
- 44 „under pretence of trances or familiaritie uith spirits,” were „goeing uith these spirits commonlie called the fairies”. Stuart (1846: 306).
- 45 Lásd erről Harris (1992).
- 46 Sharpe (1884: 141).
- 47 „We wander in the fields of air below, / Changelings and fools of heaven; and thence shut out, / Wildly we roam in discontent about.” (IV. felvonás, 1. jelenet)
- 48 Novak (1966); Winkler (2010).
- 49 Bodin (1995: 55).
- 50 Allen (1984).
- 51 „Some might have judg’d they were the creatures, / Call’d *Selfies*, whose customes and features, / *Paracelsus* doeth discry, / In his *Ocult Philosophy*, / Or *Faunes*, or *Brownies*, if ye will, / Or *Satyres*, come from Atlas Hill.” Cleland (1697: 11).
- 52 Paracelsus (1941); Webster (2008: 166–167, 284).
- 53 Hunter (2001: 81, 97).
- 54 Hunter (2001: 97–98).
- 55 Maggi (2006: 141–170).
- 56 Hunter (2001: 85).
- 57 Roberts (1996: 202).

Bibliográfia

- Abbotsford Club 1837: *Miscellany* 1. Edinburgh: Abbotsford Club.
- ALLEN, Michael J. B. 1984: *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his Phaedrus Commentary, its Sources and Genesis*. Berkeley, California: California UP.
- BEHRINGER, Wolfgang 1998: *Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night*. (Transl. Midelfort, H. C. Erik.) Charlottesville, Va: Pennsylvania UP.

- BODIN, Jean 1995: *On the Demon-mania of Witches*. (Transl. Scott, Randy A.; ed. Pearl, Jonathan L.) Toronto: Victoria University Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- BRIGGS, Katharine 1976: *A Dictionary of Fairies*. London: Allen Lane.
- CLARK, Stuart 1997: *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford UP.
- CLELAND, William 1697: A Mock Poem upon the Expedition of the Highland-Host. In Uő: *A Collection of Several Poems and Verses Composed upon Various Occasions*. [H. n., k. n.] (Wing catalogue C4627).
- CRAMOND, William (ed.) 1903–1908: *Records of Elgin 1234–1800* 2. Aberde[en]: New Spalding Club.
- DUFFIN, Christopher J. Chelidonium 2013: The Swallow Stone. *Folklore* 124, 81–103.
- GINZBURG, Carlo 1983: *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. (Transl. Tedeschi, John and Anne) Baltimore, Md: Johns Hopkins UP.
- GOODARE, Julian 2008: Scottish Witchcraft in its European Context. In Uő–Martin, Lauren–Miller, Joyce (eds.): *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 26–50.
- 2012: The Cult of the Seely Wights in Scotland. *Folklore* 123, 198–219.
- 2014: Boundaries of the Fairy Realm in Scotland. In Olsen, Karin E.–Veenstra, Jan R. (eds.): *Airy Nothings: Imagining the Otherworld of Faerie from the Middle Ages to the Age of Reason: Essays in Honour of Alasdair A. MacDonald*. Leiden: Brill, 139–169.
- GOODARE, Julian 2013: Flying Witches in Scotland. In Uő (ed.): *Scottish Witches and Witch-Hunters*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 159–176.
- HARRIS, R. L. 1992: Janet Douglas and the Witches of Pollock: The Background of Scepticism in Scotland in the 1670s. In McKenna, S. R. (ed.): *Selected Essays on Scottish Language and Literature: A Festschrift in Honor of Allan H. MacLaine*. Lewiston, NY: Edwin Melten, 97–124.
- HAY, William 1967: *Lectures on Marriage*. (Ed. John C. Barry.) Edinburgh: Stair Society.
- HENDERSON, Lizanne 2009: Witch, Fairy and Folktale Narratives in the Trial of Bessie Dunlop. In Uő (ed.): *Fantastical Imaginations: The Supernatural in Scottish History and Culture*. Edinburgh: John Donald, 141–166.
- HENDERSON, Lizanne–COWAN Edward J. 2001: *Scottish Fairy Belief: A History*. East Linton: Tuckwell.
- HENNINGSEN, Gustav 1990: 'The Ladies From Outside': An Archaic Pattern of the Witches' Sabbath. In Ankarloo, Bengt–Henningesen, Gustav (eds.): *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford: Clarendon, 191–215.
- HUNTER, Michael (ed.) 2001: *The Occult Laboratory: Magic, Science and Second Sight in Late Seventeenth-Century Scotland*. Woodbridge: Boydell.
- HUTTON, Ronald 2001: *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*. London: Hambledon & London.
- JAMES VI. 1982: Daemonologie. In Craigie, James (ed.): *Minor Prose Works of King James VI and I*. Edinburgh: Scottish Text Society.
- MAGGI, Armando 2006: *In the Company of Demons: Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*. Chicago, Ill.: Chicago UP.

- MAJTÁN, Milan 2005: Servants of the Devil in Krupina. In Szeghyová, Blanka (ed.): *The Role of Magic in the Past: Learned and Popular Magic, Popular Beliefs and Diversity of Attitudes*. Bratislava: Pro Historia Society, 101–107.
- MAXWELL-STUART, P. G. 2001: *Satan's Conspiracy: Magic and Witchcraft in Sixteenth-Century Scotland*. East Linton: Tuckwell.
- MITCHELL, Sir Arthur–CLARK, James Toshach (eds.) 1906–1908: *Geographical Collections Relating to Scotland Made by Walter Macfarlane*. 3. Edinburgh: Scottish History Society.
- NOVAK, Maximilian E. 1966: The Demonology of Dryden's *Tyrannick Love* and 'Anti-Scot'. *English Language Notes* 4, 95–98.
- PARACELSUS, Theophrastus von Hohenheim 1941: A Book on Nymphs, Sylphs, Pygmies, and Salamanders, and on the Other Spirits. In Temkin, C. Lilian–Rosen, George–Zilboorg, Gregory–Sigerist, Henry E. (transl.): *Four Treatises of Theophrastus von Hohenheim called Paracelsus*. Baltimore, Md: Johns Hopkins UP, 213–253.
- PÓCS, Éva 1999: *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. (Transl. Rédey, Szilvia–Webb, Michael.) Budapest: Central European UP.
- PURKISS, Diane 2001: Sounds of Silence: Fairies and Incest in Scottish Witchcraft Stories. In Clark, Stuart (ed.): *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. Basingstoke: Macmillan, 81–98.
- ROBERTS, Gareth 1996: The Descendants of Circe: Witches and Renaissance Fictions. In Barry, Jonathan–Hester, Marianne–Roberts, Gareth (eds.): *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*. Cambridge: Cambridge UP, 183–206.
- SHARPE, Charles K. 1884: *A Historical Account of the Belief in Witchcraft in Scotland*. London: Hamilton, Adams & Co.
- STUART, John (ed.) 1846: *Selections from the Records of the Kirk Session, Presbytery, and Synod of Aberdeen*. Edinburgh: Spalding Club.
- TODD, Margo 2002: *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*. New Haven, Conn.: Yale UP.
- Trial, Confession, and Execution of Isobel Inch, John Stewart, Margaret Barclay & Isobel Crawford, for Witchcraft, at Irvine, anno 1618*. [1855]. Ardrossan and Saltcoats. [K. n., é. n.]
- WEBSTER, Charles 2008: *Paracelsus: Medicine, Magic and Mission at the End of Time*. New Haven, Conn: Yale UP.
- WILBY, Emma 2010: *The Visions of Isobel Gowdie: Magic, Witchcraft and Dark Shamanism in Seventeenth-Century Scotland*. Brighton: Sussex Academic.
- 2013: 'We mey shoot them dead at our pleasur': Isobel Gowdie, Elf Arrows and Dark Shamanism. In Goodare, Julian (ed.): *Scottish Witches and Witch-Hunters*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 140–158.
- WINKLER, Amanda E. 2010: Sexless Spirits? Gender Ideology and Dryden's Musical Magic. *Musical Quarterly* 93, 297–328.
- YEOMAN, Louise 2009: Away with the Fairies. In Henderson, Lizanne (ed.): *Fantastical Imaginations: The Supernatural in Scottish History and Culture*. Edinburgh: John Donald, 29–46.

A kollektív és a személyes mitológia határán: a *moroi* narratívája az Északkelet-Szerbiában élő vlachok szájhagyományában¹

A vlach népcsoport (más néven *vlasi*, ahogy magukat szerbül hívják, illetve *rumâni*, ami az anyanyelvükön használt etnonima az önmeghatározásra) egyike a Szerbia területén élő három román nyelvű közösségnek, a vajdasági románok és a beás vagy rudári cigányok mellett.² Több száz vlach falu található Szerbia északkeleti részén, a román és a bolgár határ mentén, ahol a dákoromán nyelv egy archaikus változatát beszélik, amelybe rengeteg, szerb nyelvből átvett neologizmus keveredett. Szinte mindenki kétnyelvű, néhány kivételt leszámítva az idősebb és a legfiatalabb generációkból, akik vagy csak románul, vagy csak szerbül tudnak. A vlachok nem használják írásban anyanyelvüket, mivel kizárólag szerb nyelven folyik az oktatás; ilyen módon a helyi nyelvjárásban az írásbeliségnek nem alakult ki hagyománya. Ebből az is következik, hogy a vlach mesék és legendák nem léteznek írásos formában, kizárólag a szájhagyomány őrzi ezt a hatalmas korpuszt.

A vlach mitológia: rendszer két kultúra határán

Északkelet-Szerbia vlach közössége generációkon keresztül két különböző kultúra – a román és a szerb – határán létezett, ez magyarázza, hogy az itt található hagyományos kultúra és a mitológiai hiedelmek rendszere rendkívül archaikus és konzervatív, a régiónak ezek a sajátosságai. Az, hogy a román szubsztrátum és a szláv befolyás mennyire jelentős hatással volt a vlach mitológiai rendszerre, abból a számos genetikai és tipológiai hasonlóságból, kapcsolódásból és rokonságból is látszik, amit a kutatók az évek során a román és a szerb mitológemák között fedeztek fel. Ezek közül néhányat már román és szerb folkloristák is felismertek, azonban sajnos egyik országban sem készültek módszeres tanulmányok ebben a témában.

Amennyiben *mitológia* alatt egy olyan szigorú felépítésű rendszert értünk, amely egy egységes világképre épül, és tematikáit az adott kultúra irodalma és művészete is feldolgozta (mint például Egyiptom, Kína, az ókori Görögország vagy Skandiná-

via esetében), nem beszélhetünk a vlach mitológiáról mint autonóm rendszerről. Azonban nem minden mitológiából lett mitográfia, és sok olyan mitológia létezik, amely csak a szájhagyományban vagy csak a vallási hagyományokban maradt fenn. Ennek fényében viszont igenis beszélhetünk vlach mitológiáról, amelynek sajátos profilja egy kiterjedt és rendkívül tekervényes történelmi szinkretizmus eredménye. Ugyanakkor érdemes pár dolgot megjegyezni ennek kapcsán. A vlachoknak nincs olyan jól körülhatárolt *mitikus földrajzuk*, mint a világ nagy mitológiáinak. A szent tér átfedésben van *ezzel a világgal*, amely határos a *másik világgal*, és olykor kontaktzónák is megjelennek. Ezt a mitológiai univerzumot nem egy vagy több Isten irányítja, inkább – ahogy egyes folkloristák nevezik őket – *alsóbb rendű mitológiai lények* lakják, jók és gonoszak egyaránt. Kernbach észrevételei a román mitológia alapjául szolgáló első konceptuális pillérről a vlach mitológiai univerzumra is érvényesek: „Az emberek rendkívül óvatosan viszonyulnak az irányíthatatlan és ismeretlen természetfelettihez, mivel a láthatatlan világban többé-kevésbé megszemélyesített szellemek laknak, antropomorf (tündér), hagiografikus (mint olyan keresztény szentek, akiknek a személyisége egyféle pogány portré irányába alakult át) vagy teratologikus (sárkányok és ördögök) lények, akik a sors közvetlen közreműködése vagy bármilyen isteni akarat érvényesülése nélkül szállnak harcba az emberekkel. Ilyen módon a karakterekből nem áll össze egy imádott és rettegett istenekből álló panteon; ehelyett inkább egy szétesett természetfeletti társadalmat alkotnak, amellyel a román paraszt egyenrangú kapcsolatot létesíthet.”³

Ami a vlach mitológiát illeti, pontosabb lenne azt állítani, hogy nem *mitológiáról* van szó, hanem mitológiai szövegekről, melyek különböző narrátoroktól származnak. Ennek alapján megállapíthatjuk, hogy a vlach mitológiai univerzum átfedések sorozatából, valamint változók, üres vagy beárnyékolt terek, ismétlések és redundanciák kereszteződéséből épül fel; aminek eredményeképp egy rendkívül próteusi képet kapunk.⁴

A terepmunka anyaga

Jelen tanulmány arra a terepen rögzített hanganyagra épül, amelyet 2002 és 2009 között készítettünk Északkelet-Szerbia vlach falvaiban, a mitológiai témakört körüljáró, félig strukturált interjúk során. Ezalatt egy kiterjedt és változatos anyag gyűlt össze a mitológiai témákról (különböző mitológiai narratívák, személyes információ, hiedelmek, mondák, varázslások és ráolvasások stb.), ami némileg ellentmondásos, egyenetlen, töredezett és ismétli önmagát, de ugyanakkor a lényegyet illetően magával ragadó.⁵ Ha figyelmesen olvassuk ezeket a szövegeket, megfigyelhető, hogy egyik természetfeletti lényről sem áll rendelkezésünkre egy „fantomképszerű” karakterleírás; nagy különbségek vannak a fizikai jellemzők tekintetében és abban is, ahogy az emberek mesélnek róluk; nem ugyanazt a mintát követik (például észrevehetjük, hogy a verbális tabuk párhuzamosan működnek a különböző démonikus karakterekről keringő történetek mesélésével). A különbségek

nemcsak régiók vagy helyek között jelentősek, hanem egy falun belül is, sőt akár két adatközlő között is. A mitológiai szövegekben megjelenő szereplők körvonalai sokszor bizonytalanok, és gyakran cserélnek szerepet egymás közt. A román folklorista, Cuceu megállapítása szerint a „mitikus reprezentációk, mondák és babonás történetek” minden más narratív formánál inkább „a zavaros kategóriájába sorolhatók”.⁶ Olyan, mintha „örökös futóhomokként működne, ahol a felszíni karakterek sosem jelennek meg kétszer – legfeljebb a véletlennek köszönhetően –, míg a felszín alatt szigorú szabályok és meghatározó szimbólumok irányítanak”.⁷

A terepen rögzített szövegekből jól láthatóan kirajzolódik az északkeleti szerb területeken fekvő vlach falvak mitológiája a maga sajátos jellemzőivel. A közösség mitológiai leltárában olyan mitikus lények találhatók, amelyek a közösség évszázados fejlődésének helyéül szolgáló román és a szláv környezetben egyaránt ismertek. Három démonikus lény is visszatérő eleme a repertoárnak a vlach adatközlők körében (Romániában, Szerbiában és az egész Balkán térségben): az *ursitoare* (az újszülöttek sorsáról döntő tündérek), a *zmău* (sárkányszerű lény, aki fiatal lányokat gyötör és kínoz) és a *moroi* (szellem; vándorló lélek). Ezek az élet három fontos szakaszához köthetők: születés, felnőttkor (és annak erotikus oldala) és halál. Ezeket a mitológiai lényeket az *aktív démonok* osztályába sorolhatjuk, mivel a jelen vonatkozásában említik őket, saját élmény alapján, és a megsemmisítésükre vagy „békítésükre” szolgáló praktikák még a mai napig használatban vannak (például az *ursitoare* számára készített rituális étkezés a gyermek születését követő harmadik napon; ráolvasások a *zmău* elűzésére és rítusok a megsemmisítésére; apotropikus – rontás ellen védő – gyakorlatok, melyek abból a hiedelemből erednek, hogy a halottak moroiként térhetnek vissza.)

Moroi és annak megfelelői a román, a szerb és a vlach mitológiában;
strigoi a román mitológiában

A románoknak a *strigoii*hoz kapcsolódó népi hiedelme az egész országban megtalálható, ez is bizonyítja e mitológiai reprezentáció vitalitását. Otilia Hedeşan román folklorista a *Hét tanulmány a sztrigojról* című könyvében jól dokumentált áttekintést készített a mitológiai reprezentáció megjelölésére használt különböző megnevezésekről – *strigoi*, *moroi*, *priculici*, *boscoroi*, *vampir* –, és azt a következtetést vontta le, hogy a *strigoi* lexéma többszörösen is összekapcsolható a szemantikailag idetartozó hasonló kifejezésekkel: a *moroi* és a *boscoroi* regionalizmus, míg a *vampir* neologizmusnak számít, ami a témakör földrajzi és történelmi kiterjedését bizonyítja.⁸ Románul többféleképpen hivatkozhatunk a vámpírokra: *strigoi*, *moroi*, *priculici*, *boscoroi*, *vampir*. A szinonimasorozat arra enged következtetni, hogy létezik egy rendkívül gazdag mitológiai komplexum, amely különböző hátterű információt képes magába szívni.

A román népi mitológiában kétféle *strigoi* létezik: a halott *strigoi* (*strigoiul mort*) és az élő *strigoi* (*strigoiul viu*). A halott *strigoi* szinte minden esetben olyan, látszó-

lag halott embert jelenít meg, akinek a teste mégsem bomlik el, mivel két lelke volt (a jó, amelyik elszállt a halál idején, és a gonosz, amelyik itt maradt), illetve akinek visszatért a lelke egy adott napon a halál után.⁹ Olyan emberből is lehet strigoi, akinek nem volt tisztességes temetése, így elveszett e világ és a másvilág között, esetleg nem volt nála pénz, hogy fizessen az úton.¹⁰ A hiedelem szerint az ilyenek azért térnek vissza, hogy kínozzák a rokonaikat, ételt, italt és ruhát kérjenek tőlük; néha macska, kutya, malac, kecske vagy más állat alakjában jelennek meg, rovar formában, lángként, fény vagy árnyék formájában, és hajnalhasadtával eltűnnek. Ahhoz, hogy a halott személy ne térjen vissza strigoiként, a holttest körül bizonyos rítusokat végeznek.¹¹

Az élő strigoi élő ember, akinek saját identitása van, és aki incesztusból vagy egy bizonyos ünnepnapon, farokkal, vagy a fején magzatburokkal született. Lát-hatatlanra válhat, járványt hozhat, ellophatja a férfiak férfiasságát, „beköti” vagy „elkoti” az esőt, ellopja a tehének tejét stb. A strigoi elleni védelmet úgy lehet biztosítani, ha bekenjük az ajtófélfát, ablakokat és kertkapukat fokhagymával, feldíszítjük lestyánnal, hamvas szederrel és bükkfaágakkal.¹²

A „strigoi-enciklopédia” teljességéhez legfőképpen Tudor Pamfile folklorista munkássága járul hozzá, aki *A román nép mitológiája* című könyvében igyekszik megalkotni e mitológiai karakter legteljesebb képét. A szerző megpróbál aprólékosan feljegyezni minden hiedelmet az élő és a halott strigoi születéséről, rögzíti a temetési és a temetés utáni rítusok minden kulcsfontosságú pillanatát, melyek fontos szerepet játszanak a halott integritásának megőrzésében; adatokat szolgáltat a strigoi-hiedelmek korát illetően, valamint jelentős számú narratívumot rögzít, melyek főszereplője a strigoi.¹³

Vampir (vámpír) a szerb mitológiában

Általában a szerb és a szláv vámpírokkal kapcsolatos hiedelmek megegyeznek a román hiedelmekkel, mivel ezek mind egy szélesebb körű, balkáni kulturális háttérből erednek. Így Szerbiában is találkozunk élő és holt vámpírokkal. A halott vámpír hazatér, nagy lármát csap a házban, rátámad az emberekre és a jószágra. Bármikor megjelenhet, de általában télen jár vissza, karácsony és Mária mennybemenetele között. Először a kutyák érzik meg közeledtüket, amit ugatással jeleznek; majd a lovak és az ökrök, akik nyerítenek és bőgneek, próbálnak kitörni az igából. A vámpír olykor más állatok formájában jön vissza, némelykor viszont láthatatlan. Többnyire éjjel jelenik meg, és kakasszóra visszatér a sírjába. Továbbra is fenntarthat szexuális kapcsolatot a feleségével, az ilyen nászból születő gyermek képes látni és megölni a vámpírokat.¹⁴

A román szótárak szerint a *vampir* szó francia eredetű, míg a francia etimológusok a francia terminust a német nyelvből származtatják, ahova egyesek szerint szláv (szerb) szóhasználatból került át, mások szerint az ólengyelből, míg van olyan kutató, aki az orosz nyelvben látja a szó gyökerét.¹⁵ A szerbeknél is sok vita

van a szó etimológiája körül. Ugyanakkor általánosan elfogadott tény, hogy az eredeti szerb szót (*upir*) a 15–16. században válthatta fel a *vampir* kifejezés, és Nyugat-Európába a 17. században került át az addigra már szerb szó.¹⁶ A *vampir* kifejezésnek igen kiterjedt szócsaládja van a szerb nyelvben: *vampiric* 'a vámpír szájából kiszálló pillangó, amiben minden ereje rejlik'; *vampirović* 'egy nő vámpírral folytatott kapcsolatából született gyermek'; *vampirče* 'egy nő és egy vámpír kapcsolatából született gyermek, aki felismeri és meg tudja ölni a vámpírokat'; *vampirdžija* 'az a személy, aki látja és meg tudja ölni a vámpírokat'.¹⁷

Moroi a vlachoknál

Az északkelet-szerbiai vlachokkal foglalkozó tudósok többségének érdeklődését intenzíven felkeltette a halottak bonyolult kultusza ebben a közösségben, a rituális temetkezési és temetés utáni szokások, valamint a *pomanas* (temetkezési és temetés utáni rituális felajánlások) komplex rendszere. Többen említették a moroijal kapcsolatos erős hitet. Az első személy, aki megemlítette a vlachok moroi-hiedelmét, valószínűleg az orvos Stevan Mačaj volt, aki az 1870-es években írta le azt az apotropaikus szokást, hogy a halott fejéhez egy orsót helyeznek, amely megakadályozza, hogy az később moroiként térjen vissza.¹⁸ A 20. században a neves szerb etnográfus, Tihomir Đorđević a Valakonje nevű vlach faluban folytatott hosszúságú terepmunka után több szemponttal is kiegészítette ezt a megállapítást. Leírta, hogy a vlachok szerint kiből válhat később moroi: azokból, akik a születésükkor ezt a sorsot kapták; akik kedden, csütörtökön vagy szombaton haltak meg; vagy akiknek a holtteste felett átmászik valamilyen állat, amíg a koporsóban fekszenek. Azt is feljegyezte, hogy a moroi olykor megeszi az emberek, gyermekek és állatok szívét, azonban nincs hatalma azok fölött, akik kedden, csütörtökön vagy szombaton születtek.¹⁹ Đorđević összegyűjtött a térségből néhány mondát is a moroiról, valamint egy ráolvasást is feljegyzett, amivel meg lehet akadályozni, hogy a halott moroijá változzék. Arról a szokásról is írt, hogy a halálos ágyon szenvedő idős embereket forró vasalóval égették meg, hogy ne változzanak moroijá.²⁰

Paun Es Durlić vlach etnológus nemrég publikált halottkultusz-tanulmányában felhívja a figyelmet a különbségre az igazi *moruoŋ* és a *priculis* között, aki „tönkreteszi” a jószágot azzal, hogy kiszívja vérüket, és gyerekeket kínoz este az ágyban. Az etnológus megjegyzi, hogy ezek a hiedelmek hasonlóak a Szerbiában látottakhoz, azonban sokkal kidolgozottabbak és szélesebb körben elterjedtek: „Ha Európa összes vámpírja egyetlen képben egyesülne, akkor sem közelítené meg azt a képzetet, amely a vlachok körében él erről a démonról.”²¹ Egy másik vlach etnológus, Slavoljub Gacović 1985-ös, visszatérő lelkekről szóló tanulmányában, melyet szülőfalujában, Halovóban készített, hasonlóképp tesz különbséget a *pricolici*, azaz a főleg feleségeiket látogató élő szellemek, és a *moroi*, vagyis a halott lelkek között; megemlítve, hogy mindkettő felvehet fehér kutya, nyúl, kecske vagy szamár alakot, vagy emberalakot öltve ijesztgetheti a családtagokat.²²

A terep kontextusa

Ideális esetben a hangfelvételeket a „történetmesélős összejöveteleken” érdemes rögzíteni, hogy a mesélés aktusát is megfigyelhessük, amikor a narrátor közvetlen kapcsolatba kerül hallgatóságával, és együttműködve mesél más mesélőkkel. Ezzel kapcsolatban Mihai Coman román teoretikus a következőket állapította meg: „A szociokulturális kontextusból adódik a történetalkotás szükségessége, ami ezzel egy időben a történet jellegét is meghatározza, kijelöli annak orális irodalmi műfaját. A kontextusra mint kulcsfontosságú tényezőre való hivatkozásom nem jelenti azt, hogy »metafizikus értékkel« bíró terminusként kell ezt értelmezni: itt nem egy vak, abszolút, független erőről van szó; épp ellenkezőleg, a kontextus annak a (mindig elveszített és visszanyert) egyensúlynak a »helye«, ami a társadalom és a kultúra konkrét elemei között, a közösség és az egyének, a tradíció és innováció, a széthúzó és kiegyenlítő tendenciák között, illetve az adott eset és a már létező kulturális minta, az epikus repertoár és a társadalmi elvárások között jön létre.”²³

A román folklorista, Șeuleanu megjegyzi ennek kapcsán, hogy a kutató által létrehozott mesterséges helyzetekben, amikor csak a kutató és a diktafon előtt kell elbeszélni a történetet, „amikor a narrátor nem érzi a hallgatóság pulzusát, a könyörtelen kontrollt”,²⁴ kényelmetlenül érzi magát, és nagy a kísértés, hogy egyszerűsítsen az elbeszéléseken, kihagyjon bizonyos jeleneteket, vagy esetleg hozzáadjon másokat. Noha ezek a mesélő összejövetelek egyre ritkábbak, a vlachoknál folytatott terepmunkám során mégis módomban volt két ilyen összejöveteleken részt venni és több mitológiai témájú narratívumot is rögzíteni; bár a hanganyag szöveggé való átírása nem volt könnyű, mivel egyszerre több narrátor mesélt egy történetet. A létrejött átírat nagyon töredékes, sok toldással, redundanciával, javítással, ismétléssel; ugyanakkor hasznos tanulmányanyagként szolgál, hogy megfigyeljük a népi próza születését és továbbadását. Jól megfigyelhető a narrátor és a hallgatóság közötti folyamatos szerepcseré is. A mitológiai szövegek kommunikációs helyzetének elemzése kapcsán az orosz folklorista, Levkievskaja említi, hogy ezeket a történeteket általában este mesélik, a mesélők szabadidejében, vagy egy bizonyos naptári napon, és a résztvevők általában egy szinten állnak mitológiai tudásban. A történetmesélés minősége és az adott ember mitológiai vonatkozású ismeretei befolyásolják az illető közösségben betöltött társadalmi státusát és presztízsét. Ezt nevezi az orosz kutató *társszerzői kommunikációs helyzetnek*.²⁵

Interjúalanyainkat a vlach falvakban folytatott kutatáshoz általában az idősebb generáció tagjai közül választottuk: az a néhány idős ember, aki még lakja ezeket a falvakat, automatikusan az adatközlőnké vált. A tömeges külföldre költözés gyakorlatilag kiürítette a vlach falvakat; az impozáns villák, amelyeket a fiatalabb generáció tagjai építettek, az év nagy részében üresen állnak mint a külföldi jólét szimbólumai, a migránsok csak karácsonykor és a nyári szünetben térnek haza.²⁶

A következőkben megpróbáljuk bemutatni, hogy adatközlőink hogyan meséltek a moroiról. Általában vagy egyes szám első személyben beszélnek róluk, saját

tapasztalatból, ezek a memorát kategóriába tartoznak; vagy harmadik személyben, felelevenítve a már generációk óta a közösségben keringő narratívumokat, ezek pedig fabulátok. Az esetek többségében e narratívumok illeszkednek a balkáni mintákba, amelyekkel a szerb és a román folklórban is találkozunk, hiszen a vlach hiedelemrendszer – ahogy már említettük – a két kultúra kereszteződésében fejlődött ki.

Narratívumok a moroiról mint aktív démonról

A moroi annak alapján, ahogy a vlachok narratívájában megjelenik, többnyire az aktív démonok kategóriájába sorolható: az adatközlők jelen időben beszélnek róla, saját tapasztalatból, és a rontást megelőző apotropaikus varázslási hagyományok a mai napig élnek. Az esetek többségében a moroi egy jól ismert helyre tér vissza (a házba, az udvarra, az ablakokhoz, az istállóba), és jelenlétét a cselekedeteinek megfelelő hangok kiadásával adja az emberek tudtára: dobog, kiált, felborít, ütleget dolgokat, kopog, zörög stb.

A válaszadóinktól begyűjtött memorátok alapján a moroiról alkotott kép egészen távol esik a filmekből jól ismert, Erdélyből származó, vérszívó vámpír alakjától. Egyetlen ehhez hasonlító narratívumot sem rögzítettünk Északkelet-Szerbiában. Ugyan a moroi néha hangokat is kiad, elsősorban szemmel veréssel riogatja a jószágot és az embereket, így kínozza a gyerekeket. Mindent egybevetve arra juthatunk, hogy a legpontosabb megfelelője a moroinak a *kísértet* vagy a *vándorló lélek* lenne.

Esetenként a moroi állatalakot öltve gyötri a gyermekeket:

I1: Velem is megtörtént. Pedig nekem nincs is semmilyen halott rokonom, nem is tudom, mit mondjak. Amikor még kisbaba volt. Én épp a pajtában szöttem, fenn a hegyekben [...]. Megettem a jószágot, a gyermek ott volt velem, játszott. Utána viszont egész éjjel sírt. Az anyám megpróbálta eltávolítani a szemmel verést, mert ő tudja, hogy kell.

I2: Igen.

I1: De a gyermek csak nem hagyta abba a sírást. Mit lehetett tenni? Tél volt, nem mehettem orvoshoz [...]. Éjszaka volt, de a hold nagyon fényesen világított. [...] Gondolkodtam, hogy mitévő legyek, nem tudtam aludni. De végül a gyermek elaludt. És akkor egyszer csak bejött egy macska. A faluban, az idősebbik lányomnak volt egy nagy macskája, ötkilós, hatalmas sárga fejfel.

I2: Így igaz. (nevet)

I1: Ez is olyan kövér volt! Láttam, a holdfényben. Felugrott az ágyra. Egy pillanatra elfelejtettem, hogy nem a faluban vagyok, hanem a pajtában. Odajött hozzám, hiszen mi mind szerettük azt a macskát. És amikor felugrott az ágyra, akkor jöttem rá, hogy: Várjunk csak, ez nem a mi házunk, hogy jutott ilyen meszszire ez a macska? És akkor odaütöttem neki egyet: Puff! Le is esett. És abban a pillanatban a gyerek újra felsírt.

I2: Úristen!

I1: A gyermek csupán egyéves volt. És a nagyanya már nagyon fáradt volt: nem tudok már ezzel a gyerekekkel aludni. Mitévő legyek? Ébredj föl, mondtam, a vámpír a gyermekhez jött. De hogyan? Itt járt. Hogyan, micsoda? Az a nagy macska a kövér fejével. Itt volt, és itt akart aludni. Ugyhogy felébredt, és kivágott egy darabot az ajtófélfából: Édes Istenem, aki hisz a keresztben, annak magára is kell vennie a keresztet. És elkezdte telefüstölni a helyiséget. A gyereket is körbefüstölte, aki abbahagyta a sírást. Így már nem volt szükség rá, hogy orvoshoz menjünk.²⁷

Sokszor a moroi a saját házához és feleségéhez tér vissza. Az állatok felismerik, azonban a feleség csak megijed tőle és elátkozza, amitől eltűnik. Olykor, amikor az elhunyt férj „meglátogatja” éjjel a feleségét, az *Erós* és a *Thanatos* közötti határ elmosódik, és a vámpír képe keveredik a *zmău/zburaător* elképzelésével.

A kósa lelkekről szóló fabulátok gyakoribbak, és inkább a valós, jól ismert térben játszódnak, mint a halott moroi esetében. Az élő moroi olyan emberekből lesz, akik már régóta a halálos ágyukon fekszenek, de nem tudnak meghalni, ezért a lelkük elvándorol, amíg a testük az ágyban fekszik:

I1: A moroi, az más. Lehet valaki moroi úgy, hogy közben még él...

I2: Ha valaki sokáig fekszik, beteg vagy nem tud járni, moroijá válik. A lelke vándorol, de a teste az ágyban fekszik.

I3: Fekszik és még életben van. A szüleimmel nem ez történt. Miután meghaltak, nem láttam őket többet.

I1: Hát, az öreg Milával megtörtént. [...] Az anyám tizenkét évig volt beteg, ágyhoz kötve.

(Úristen!)

I1: Nem tudott lábra állni. Egyik nyáron a fiam későn este ért haza. Amikor átugrott a kerítésen, érzett valami szélfúvásszerűt. Mint amikor valaki száraz levelekre lép. Volt ott valami, ami zajt csinált. Körülnézett, de nem látott semmit. De érzett valamit, mintha valaki járkálna ott és fújna a szél. Aztán belépett a szobába. A nagyanya feküdt az ágyban. Megkérdeztem, hogy kér-e enni. Ugyhogy vacsorázott, és elmesélte, hogy mi történt. [...]

Én rögtön megértettem, hogy az öreg vámpírrá változott. Gyorsan hoztam tüzet meg füstölőt. [...] Az anyám elkezdett küszködni, a fejére húzta a takarót. A fiam mozdulni sem tudott, nem tudott hinni a szemének. A következő reggel Szent Péter napja volt, július 12., nyáron. Levágtam egy csirkét és megfőztem ebédre, mivel a szokás megkívánja, hogy a *pomana*-felajánlást csirkével készítsük el. Odatettem mellé az ebédet a székre. Ő elkezdte mondani, hogy van a szobában egy férfi, akit nem ismer fel. Erre én azt feleltem: – Anyám, ne hazudj! Nem találkoztál S.-sel a kerítésnél? Több szó már nem jött ki az öregasszonyból.

I2: Rájött, hogy...

I1: Rájött... Gondolom... Jött Danka, levágtunk egy darabot a szandáljából, és lementünk a folyóhoz, hogy belefojtsuk, ha tényleg moroi lett belőle. Mielőtt a lány hazaért volna, az öreg elvesztette az eszméletét és meghalt. Gyorsan gyertyáért siettem, de még sírni se volt időm, hirtelen meghalt. Aztán halott volt már egy ideje, amikor egyszer csak felébredt, és azt mondta: – Danka csinálta ezt velem, vízbe fojtott.

I2: Atyaég! Mégiscsak látta őt.²⁸

Narratívumok a moroiról mint mondai szereplőről

A memorátokon kívül, amelyek erősen kötődnek a válaszadóink számára ismert terekhez, illetve amelyek valós szemtanúk által elmesélt eseményekről számolnak be, a moroi sokszor a szerkezetileg mondákhoz hasonló fabulátokban is megjelenik. A valós személyeket ilyenkor lecserélik általánosabb szereplőkre (*priculan*, a felesége, egy nő, valaki), az esemény időpontja is jellemző a mondákra (egyszer rég, hol volt, hol nem volt), míg a helyszín (Románia, Bulgária) elég közeli ahhoz, hogy igaznak tűnjön a történet, de ahhoz kellőképp távoli, hogy a kisebb tájékozódási pontok elhalványuljanak. A következő narratívumban két motívum ötvöződik: az egyik a *moroi viu* (élő moroi), aki visszatér ebbe a világba és tovább él, valamint a kutyává (*priculan*) változó ember, aki rátámad a feleségére, majd később felismerik és füstölővel „megsemmisítik”:

Moroi viu... Igen, a halottak át tudnak változni moroi viuvá. Réges-rég történt... Romániából jöttél, igaz? (nevet) Romániából? Ott halt meg, és *priculan*ná változott. Volt ott egy mézsárszéke. Ő és a felesége elmentek fát hozni, szekérrel. A feleség húzta az ökröt a szekér előtt. A férfi pedig kutyává változott és megmutatta magát a feleségnek. Elkezdett csaholni, csak ugatott, ugatott, és amikor a felesége már igazán megijedt, akkor eltűnt. Amikor visszatért a férj alakjában, akkor a feleség beszámolt neki a kutyáról. Azonban a kutya megtépte a szoknyáját. Vörös szoknya volt rajta. És egyszer csak meglátott a férje fogai között egy vörös szoknyacafatot. Amikor hazaérték, mindent elmesélt a szomszédnak, aki mondta, hogy a férjéből *priculan* lett. És azt tanácsolta neki, hogy tegyen füstölőt a tűzre. Ugyhogy amíg a férje aludt, az asszony füstölőt tett a tűzre. Ettől a férfi kocsonyává változott. *Priculan*. Igen, így történt, réges-rég.²⁹

Konklúzió

A vlachok a mai napig életben tartják a vámpírhiedelmeket: a vámpírok egyszerre léteznek az írott szövegekben és a szövegen kívül is. A különböző elbeszélések átíratáiból az derül ki, hogy a vámpír az adatközlők kollektív mitológiájának része, egyben a résztvevők személyes mitológiai rendszerében is megvan a helye. Fel-

merülhet bennünk a kérdés, hogy mi a sorsa a vámpír-memorátoknak. Még ha nem is kollektív alkotásokról van szó, a legtöbb ilyen történet hasonló élményekről számol be, ugyanazt a szövegmintát követi, és ezáltal bennük van a lehetőség, hogy egy adott pillanatban kollektív értékke, sőt a közösség repertoárjának szerves részévé váljanak. Több olyan példát is láttunk már, amikor a memorátokból, amelyek *par excellence* egyéni alkotások, a fabulációs folyamatok során kollektív érték lesz, és fabulálttá vagy kollektív memoráttá válnak.

Altalános konklúzióként elmondhatjuk, hogy vlach adatközlőink álláspontja a természetfeletti lényeket és a narratívumokban elbeszélte eseményeket illetően rendkívül változatos. Van, aki az egyszerű narrátor szerepébe bújik, van, aki távoli szemlélőként mesél, van, aki örömmel ad tovább egy bizonyos hagyományt, és vannak olyanok, akik aktív olvasók, akik minden elmesélt történetnek szeretnék megtalálni az értelmét.

Angolból fordította Klaniczay Anna

Jegyzetek

- 1 Ez a tanulmány a Balkán Tanulmányok Intézete *Nyelv, folklór, migráció a Balkán térségben* (no. 178010) projekt keretein belül született, melyet a Szerb Köztársaság Oktatás és Tudományügyi Minisztériuma finanszírozott.
- 2 A Szerbiában élő román nyelvű közösségekről lásd Sorescu-Marinković (2007) és Siki-mić (2012).
- 3 Kernbach (2002: 205).
- 4 Hedeşan (2005: 15).
- 5 A vlachok számára a mitológia és a démonológia korántsem tabutéma, épp ellenkezőleg, könnyű őket a terepen ezzel a témával megközelíteni (Otilia Hedeşan szerint a vlach társadalom kifejezetten „horrorra éhes”); nem úgy, mint a szerbeknél, akik általában inkább vonakodónak mondhatók e téren.
- 6 Cuceu (1999: 165).
- 7 Hedeşan (2000: 13).
- 8 Hedeşan (1998: 16).
- 9 Talos (2001: 165).
- 10 Ghinoiu (2001: 183).
- 11 Talos (2001: 166).
- 12 Talos (2001: 167).
- 13 Pamfile (2006: 569–619).
- 14 Tolstoj–Radenković (2001: 61–62).
- 15 Hedeşan (1998: 14).
- 16 Kulišić–Petrović–Pantelić (1998: 75).
- 17 Uo.
- 18 Mačaj (1966: 64).
- 19 Đorđević (1906: 286).
- 20 Đorđević (1906: 288).

- 21 Durlić (1995: 239).
 22 Gacović (1985: 80).
 23 Coman (1985: 123).
 24 Șeuleanu (1995: 109).
 25 Levkievskaja (2006).
 26 A Nyugat-Európába áttelepült vlachok úgynevezett *presztízsjátékairól* bővebben lásd Schierup (1986); Sorescu-Marinković (2005).
 27 Urovica falu.
 28 Valakonje falu.
 29 Urovica falu.

Bibliográfia

- COMAN, Mihai 1985: *Mitos și epos: Studii asupra transformărilor narative*. [Mítosz és eposz: tanulmányok a narratív transzformációkról.] București: Cartea Românească.
- CUCEU, Ion 1999: *Fenomenul povestitului*. [Az elbeszélés mint jelenség.] Cluj-Napoca: Editura Fundației pentru Studii Europene.
- DORĐEVIĆ, Tihomir 1906: Kroz naše Rumune. Putopisne beleske. [Románjaink között. Útirajzok.] *Srpski Književni Glasnik*. XVI/1, 44–58, 126–136, 200–210, 282–290, 376–384, 526–532, 614–619, 692–698, 763–782.
- DURLIĆ, Paun Es 1995: Kult mrtvih kao osnovna za odredjenje religije Vlaha. [A halott-kultusz mint alap a vlachok vallásának meghatározásához.] *Etno-kulturološki zbornik* 1, 232–240.
- GACOVIĆ, Slavoljub 1985: Vampir u verovanjima sela Halova. [A vámpír Halovo falu néphitében.] *Razvitak* XXV/1, 78–82.
- GHINOIU, Ion 2001: *Panteonul românesc – dicționar*. [A román panteon. – Szótár.] București: Editura Enciclopedică.
- HEDEȘAN, Otilia 1998: *Șapte eseuri despre strigoi*. [Hét tanulmány a sztrigojról.] Timișoara: Marineasa.
- 2000: *Pentru o mitologie difuză*. [Egy diffúz mitológiához.] Timișoara: Marineasa.
- 2005: Jedan teren – Trešnjevica u dolini Morave. [A terep – Trešnjevica a Morava völgyében.] In Sikimić, Biljana (ed.): *Bajasi na Balkanu: Identitet etničke zajednice*. [A bajasok a Balkánon: egy etnikus közösség identitása.] Beograd: Balkanološki institut, 13–106.
- KERNBACH, Victor 2002: *Universul mitic al românilor*. [A románok mitikus univerzuma.] București: Lucman.
- KULIŠIĆ, Špiro–PETROVIĆ, Petar–PANTELIC, Nikola 1998: *Srpski mitološki rečnik*. [Szerb mitológiai szótár.] Beograd: Etnografički Institut SANU.
- LEVKIEVSKAJA, Elena 2006: Pragmatika mifologičeskogo teksta. [A mitológiai szövegek pragmatikája.] In Tolstoj, Svetlana M. (ed.): *Slavjanskij i balkanskij folklor – Semantika i pragmatika teksta* [Szláv és balkáni folklór – a szövegek szemantikája és pragmatikája.] Moskva: Indrik, 150–213.
- MAČAJ, Stevan 1966: Običaja Rumuna. [A románok népszokásai.] *Razvitak* VI (2), 58–69.
- PAMFILE, Tudor 2006 [1916]: *Mitologia poporului roman*. [A román nép mitológiája.] București: Vestala.

- SCHIERUP, Carl-Ulrich–Ålund Aleksandra 1986: *Will They Still Be Dancing? Integration and Ethnic Transformation among Yugoslav Immigrants in Scandinavia*. University of Umeå, Sweden: Department of Sociology.
- SIKIMIĆ, Biljana 2012: Rumuni u Vojvodini: subjektivne granice. [Románok a Vajdaságban: szubjektív határok.] In Gudurić, Snežana (ed.): *Jezici i kulture u vremenu i prostoru*. [Nyelvek és kultúrák időben és térben.] Novi Sad: Filozofski fakultet, 681–691.
- SORESCU-MARINKOVIĆ, Annemarie 2005: The Vlach Funeral Laments – Tradition Revisited. *Balkanica: Annuaire de l'Institut des Etudes Balkaniques* XXXV, 199–222.
- 2007: Comunități românofone din Serbia. Identitate lingvistică sau ceva mai mult? [Román nyelvű közösségek Szerbiában. Nyelvi identitás, vagy ennél több?] In Botoșineanu, Luminița–Dănilă, Elena–Holban, Cecilia–Ichim, Ofelia (eds.): *Români majoritari / Români minoritari: interferențe și coabitări lingvistice, literare și etnologice*. [Többségi románok / kisebbségi románok: nyelvi, irodalmi és etnikai interferenciák és együttélés.] Iași: Academia Română, Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, 863–876.
- ȘEULEANU, Ion 1995: *Dincoace de sacru, dincolo de profan*. [Túl a szenten, a profán fölött.] Târgu-Mureș: Tipomur.
- TALOȘ, Ion 2001: *Gândirea magico-religioasă la români: Dicționar*. [A románok mágikus-vallásos gondolkodása: szótár.] București: Editura Enciclopedică.
- TOLSTOJ, Svetlana M.–RADENKOVIĆ, Ljubinko 2001: *Slovenska mitologija – enciklopedijski rečnik*. [Szláv mitológia – enciklopedikus szótár.] Beograd: Zepter Book World.

KÜRTI LÁSZLÓ

Nekropolitika: a vámpírmítosz változásai

Aki szörnyekkel küzd, vigyázzon, nehogy belőle is szörny váljék.
S ha hosszasan tekintesz egy örvénybe, az örvény visszanéz rád.
Friedrich Nietzsche, *Túl az erkölcs világán*¹

Lelkünk mélyén mindnyájunknak egy szörnyeteg, vérivó lapul.
Illyés Gyula, *Naplójegyzetek*, 1973²

A neves író és antikolonialista teoretikus, Achille Mbembe, foglalkozott a nekropolitikával is egyik tanulmányában.³ Mbembe szerint a halállal végződő erőszak-politika, a *nekropolitika* egy olyan hatalom politikája, amely maga határozza meg, hogy ki számít és ki nem, hogy ki maradhat életben és ki nem. Az élet alárendelése a halál hatalmának sokféle nekropolitikai szituációt eredményez, amelyben az ellenállás, a terror és az önfeláldozás teljesen újfajta értelmet nyer. A nekrohatalom az átfogó és teljes pusztítás elérésének céljából, Mbembe kifejezésével, úgynevezett „halálvilágokat” (*death-worlds*) alakít ki, amelyek bármely népcsoportot az „élőhalottak státusába” kényszeríthetnek.⁴ Dolgozatomban ennek a nekropolitikának a bemutatására vállalkozom az egyik legtragikusabb és legfurcsább „átváltozás” illusztrálásával: a *vámpírmítosz* transzformatív hatalmának elemzésével. A transzformatív hatalom olyan alapvető változást szül, amelynek következtében a terror, a rettegés és maga a pusztítási folyamat a szereplők életében (és halálában vagy második életében) a világhoz és a környezethez való viszonyulás újfajta lehetőségeit és módozatait hozza létre. A halálvilághoz tartozó démoni lény, a *vámpír*, a *zombi* vagy az ismeretlen „földönkívüli” nemcsak fenyegetésként, hanem katalizátorként jelenik meg az élők környezetében, és ott minőségi és mennyiségi transzformációt idéz elő, miközben ő maga is hasonló átalakuláson esik át valamilyen korábbi kiközösítés, terror és erőszak révén. Hogy Mbembe dolgozatában használja (igaz ugyan, hogy csak egyetlenegyszer) az „élőhalott” kifejezést, azt jelenti, hogy a nekropolitikai hatalom árnyékában mindenki potenciális élőhalottá változhat.⁵ Így lehet röviden összefoglalni Achille Mbembe szuggesztív gondolatait a nekropolitikáról és annak jelentőségét a vámpírmítoszban, amely e tanulmány fő témája. Egyben megkísérlem áthidalni azt az elméleti szakadékot is, amely Mbembe és Donna Haraway korábbi – kissé túlértékelt, de népszerű – feminista teóriája (*Kiborg kiáltvány*) között van. E teória szerint lényegében mindenkinek van egy *kiborg* (nem emberi, és nem is állati), azaz kimérikus, természetfeletti lénye a halál-világ megkerülésére, a túlélésre.⁶

A Drakula-mítosz

A 15–16. század (a 20–21. századhoz hasonlóan) a nagy változások kora volt Európában. A reneszánsz kultúra virágzott, közben a birodalmak terjeszkedtek, belső konfliktusok és az egész kontinensre kiterjedő háborúk döntöttek milliók sorsa felett, újabb és újabb népcsoportokat állítva szembe egymással, amit csak fokozott a vallási küzdelmek fellángolása. A véres összecsapások és társadalmi ellentétet a gazdasági átalakulás, az új kapitalista-merkantilista világrendszer kiépülése és a technológiai fejlődés kiélezte, ahogyan a kultúrában és művészetekben is újabb és újabb változásokat eredményezett. A régít leváltotta az új, a hagyományos értékek átalakultak, ami nyugtalansággal, bizonytalansággal és félelemmel járt. A változás nem ment mindig és mindenütt zökkenőmentesen. A boszorkányüldözés is kapcsolatban volt e nagy változásokkal, és ez hozta felszínre és terjesztette az élőhalottakra, werwolfokra, vámpírokra vonatkozó hiedelmeket is.

A *vámpír* transzmutációs ereje eredményezte, hogy azóta is, az elmúlt háromszáz évben folyamatosan jelen van a populáris kultúrában, és semmi jelét nem mutatja annak, hogy vissza lehetne szorítani.⁷ Ennek lehetséges okait már többen vizsgálták. Bram Stoker (1847–1912) 1897-ben megjelent regényét és vele a Drakula-mítosz halhatatlanságát azonban újra meg újra elemeznünk kell, hisz nemcsak megragadó, hanem megrázó és felfoghatatlan is.⁸ Drakula gróf maga jelenti ki, mintegy bizonyítva Stoker génuszát: „a régi századoknak hatalmuk van, amelyet a modernitás nem tud kiölni.”⁹ Csak 1998-ban két hollywoodi blockbust dolgozta fel a vámpírtémát. Ugyanakkor egy amerikai és egy kanadai televíziós filmsorozat is nagy sikernek örvendett. Az előbbi: *Buffy, the Vampire slayer* (Buffy, a vámpírölő),¹⁰ az utóbbi pedig *Nick Knight, the Vampire Cop* (Nick Knight, a vámpírzsaru). Buffy gimnazista lány, aki maga is vámpír, de a jobbak közül. Ő nem szívja ki barátai véréét, még csak nem is áhítozik rájuk. Amolyan mindennapi leányzó lenne ő, ha nem ismerné fel rögtön vérszomjas vámpírokonait, és nem tudna ellenük hősiezen küzdeni. A *Nick Knight* hőse vámpírból lett magánnyomozó, de ő is a legjobbjaból, hisz több életén keresztül mindig a rossz vámpírok ellen küzdött, ma pedig az észak-amerikai polgárok életét próbálja megmenteni. A mítosz tovább él: 2000-ben Wes Craven készített egy újabb *Draculát*, majd a hongkongi rendező, Tsui Hark 2002-ben érdekesítő vámpír-horrorfilmmel lepte meg a mozilátogatókat (*A vámpírvadász*). 2004-ben készült el a Stoker-regény alapján – igaz, teljesen átalakítva – a *Van Helsing* című amerikai–cseh, úgynevezett „multiszörnyes” koprodukciós film, amelyben a vámpír Drakula, Frankenstein és a vérfarkasok egymás elleni küzdelmeit láthatjuk. A kritikusok elutasítása ellenére a film sikerét bizonyítja a 2011-es második rész (*Van Helsing: Redemption*), valamint a márkanévet viselő videójáték.¹¹

A Drakula-mítosz továbbélésének egyik motorja saját karikatúrája. Erre jó példát nyújtanak a hollywoodi megaprodukciónak, amelyek klasszikusa az 1948-as *Bud Abott és Lou Costello találkozik Frankensteinnel*, majd Roman Polanski *Vámpírok bálja* című 1967-es filmje. Legújabb változatok: a *Leszbikus vámpírok gyilkosai* (2009),

valamint az *Abraham Lincoln, a vámpírvadász* (2012). Ez utóbbi azért érdekes, mert Timur Bekmambetov rendezte, aki a nagy sikerű orosz vámpírfilmmel, az *Éjszakai őrséggel* (2004) és ennek folytatásával, a *Nappali őrséggel* (2006) került a nemzetközi filmgyártás központjába. Azonban egyik film sikere sem ért fel a 21. század elejét uraló, *Alkonyat* (*Twilight*) című könyv- és filmsorozatok népszerűségével.¹² Az első, 2005-ös *Alkonyat*-könyvet a filmadaptáció 2008-ban követte, és mindkettőt milliók olvasták és látták, főleg a tizenéves korosztály tagjai közül. A Stephanie Meyer által írt *Alkonyat*-könyvekből összesen négy jelent meg; a filmekből szintén négy, valamint egy paródia (*Szívnek a vámpírok*, 2010) – ennek egyébként 1997-ben egy musical-változata volt nagy siker Európában. A Drakula-mítosz átváltozásában az egyik legjelentősebb fordulat akkor következett be, amikor a vámpírhős vagy a vámpírlő hős(nő) tizenévéssé vált. Ezt mutatja egyébként a vérfarkas-filmek egyik legsikeresebb darabja, a háromrészes kanadai *Ginger*-sorozat 2000–2003 között. A gyermeki szerelem pedig a svéd Tomas Alfredson *Engedj be!* című, 2008-as sikerfilmjében jelenik meg legfrappánsabban.

Érdekes követni, hogyan élesztették újjá az amerikai és a nyugat-európai populáris kultúrában a kelet-európai eredetű Drakulát és a vámpirizmust.¹³ Az 1970-es évek elején kezdődik meg a vámpírirodalom felélesztése az Amerikai Egyesült Államokban: legsikeresebb volt talán Ann Rice könyve: *Interjú a vámpírral*, amelyből sikeres hollywoodi film is készült Tom Cruise főszereplésével, 1994-ben.¹⁴ Dan Simmons érdekesítő bestsellere, *Az éjszaka gyermekei* (*Children of the Night*), szintén a Drakula-mítoszból táplálkozik, de ahogyan a regény egyik szereplője élcelődve megjegyzi, ez a kor már a posztmoderné, amikor már az „ökológiai öntudat is fertőző”.¹⁵ Klasszikus elődjéhez híven Simmons regénye is lényegében a mesei toposzként is ismerős tér- és időutazás. Igaz, Stokerrel ellentétben itt már évszázadokat ugrik át az olvasó, és nemcsak Erdély és Anglia, hanem Románia és Amerika, valamint a 15. századi magyar királyság és a Ceaușescu utáni Románia között, pontosan 1991-ben. Németországban 1998-ban mutattak be sikeres musicalt és balettet *Drakula* címmel; csak hónapok kérdése volt, hogy az angol nyelvű színpad ezt a produkciót is felfedezze, és röptse (ahogyan az eredeti Drakulát) a világ-siker felé.¹⁶

E téren nemcsak a filmekre, tévésorozatokra, színpadi játékokra kell gondolnunk, hanem a Drakula-típusú képregényfüzetek tucatjaira, a komputeres szerepjátékokra, gyermekjátékokra, sőt még a drakulás édességekre is (Dracula jégkrém, Chocula), amelyek mind a halál-világ érdekes kiterjesztései. Drakula gróf harcol minden mezben: hol ő a gonosz, hol megfordítva a szerepeket, mindenkit legyőzve menti meg a világ népeit a vérfertőző vérszívásoktól.

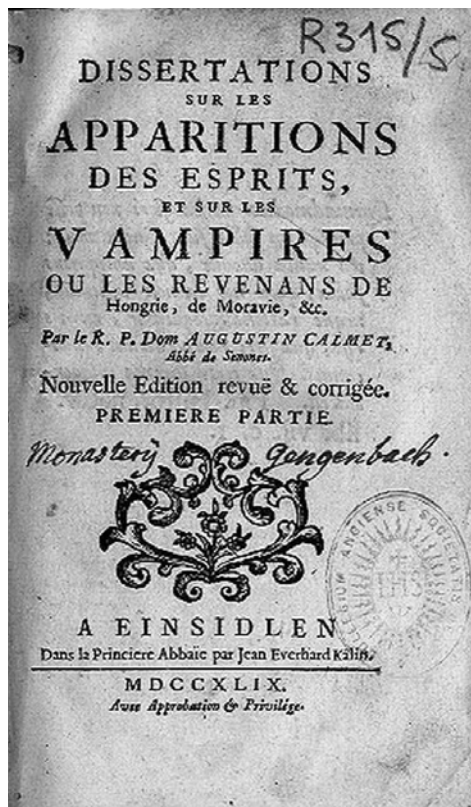
Van kelet-európai folytonossága is az ezredfordulón a Drakula-kultusznak. A mai Vlad Țepeș például egy Németországban dolgozó román rock sztár, aki sátáni happeningjeivel és számaival keltett nagy feltűnést a nyugat-európai death-metal szubkultúrában. 1997-ben Roman Polanski 1967-es filmjének musical-feldolgozása aratott sikert Bécsben, majd később világszerte, *Tanz der Vampire* címmel. A folytatás Magyarországon sem maradt el. A sikeres és szellemes magyar MIZÓ tejraklámot

említhetjük: ebben a kopasz Drakula bevallja, hogy „Én már csak Mizót iszom”, 2004-ben pedig a Budapest Táncszínház készített egy egész estét betöltő Drakula-előadást. Sőt nem lehet elhallgatni a már az 1980-as években – tehát Ceaușescu kormányzása alatt – beinduló romániai Drakula-turizmust sem.

Hogy a vámpír miért lett egyre vidámabb és fiatalabb? Ez a nagy átváltozások egyik titka, amit az író Gerard Jones – nem függetlenül Bruno Bettelheimtől – már megfogalmazott.¹⁷ A fiatalság az életet szimbolizálja, azt az életet, amit csak természetfeletti erővel (ha kell, a vámpír segítségével) tudunk megszerezni, vagy ahogyan azt már a középkorban is hitték, vérszívással.¹⁸ Éppen ezért a tradicionális kettősség rendje szerint ma már nemcsak vámpír-szubkultúra létezik, hanem ennek ellentéte, a keresztény fundamentalista vámpírölő-szubkultúra is.¹⁹

A nagyközönség általában Bram Stoker *Drakulájához* köti a vámpírhitet és annak népszerűsítését. Még Elizabeth Miller is úgy véli, hogy az „élőhalott” vámpír a 18. századra datálható – az összeveget Dom Augustin Calmet (1672–1757) köny-

vei jelentik²⁰ –, maga a modernista vámpírregény pedig Stoker művével veszi kezdetét.²¹ Nyilvánvalóan ez is az anglo-centrikus orientáció következménye.²² Darren Oldridge megjegyzi, hogy az élőhalott (*revenant*), a vérszívó szörnyek és a werwolf-hiedelmek nem a 18. század termékei, megtalálhatók a kora középkori egyházi irodalomban és korábban is; a démoni megszállottság következményeként is emlegették őket.²³ A vámpirizmus komoly vitákat gerjesztett, megkérdőjelezve az egyház teológiai kompetenciáját.²⁴ A különféle témák egyesítését azonban nem lehet elvitatni Stokertől. A szerző nagysága nem a vérszívó vámpír karakterének irodalmi megteremtésében áll, hanem abban, hogy egy olyan rugalmas levélregény-kompozícióban sűrítette össze a késő gótikus regény szörnyeit – és nemcsak a vámpírt, hanem egyben a boszorkányt és a későbbi zombit is –, amely lehetőséget adott további reprodukciókra és fejlesztésekre. Lényegében az emberszabású multiszörny népszerűsítésének úttörője volt, azé a démoni lényé, amelynek karaktere nemcsak sokszínű, de sok ellentéttel terhes is.²⁵ Stoker nemcsak a félelmetes, hanem



Calmet átdolgozott könyvének címlapja
1749-ből

a vidám, fiatal és szexuálisan motivált vámpírok (így, többes számban) transzformációjának lehetőségét is felvillantotta, ugyanakkor az időhöz és térhez nem köthető vámpír valós transzkulturális lényét formázta meg.

Újabb kutatások megerősítik azt a tényt, hogy a klasszikus vámpír, amelynek legfőbb, de nem kizárólagos tevékenysége a kiszemelt áldozat elpusztítása vérszívással vagy anélkül, nem kizárólag európai fejlemény. Ázsiai, dél-amerikai és afrikai (törzsi) példák sokaságát lehet citálni a jelenkorból is. Hollywood népszerűsége mellett nem tűnik fel, hogy az európaiak mellett az ázsiai vámpírfilmek is közkedtek hazájukban.²⁶ Mindez felveti az eddigi definíciós kísérletek megkérdőjelezését, különösen ha túl kevés, vagy ha ellenkezőleg, túl sok kritériumot vesznek figyelembe.²⁷

Vérszívó szörnyek Európa népi kultúráiban

Nem teljesen jogos a királyi Magyarország párosítása a vámpírhiedelmekkel, mivel a 18. századi lejegyzett esetek jobbára a magyar anyanyelvű területeken kívül estek; a helyes területi megjelölés inkább a Habsburg Birodalom lenne.²⁸ Kelet-Európa és a Balkán tradicionálisan a civilizált Nyugat ellentétéként a babonák, a barbárság, a vadság szinonimájaként maradt fenn, ahol a szörnyek, morlakok, farkokkal született emberek közé könnyen beilleszthető volt a vámpír is.²⁹ Bizonyos, vámpírokkal rokon szörnyeket és szellemlényeket, illetve ezek hasonlóságát a vámpírral már jóval Stoker előtt felfedezhetjük az európai néphitben, mint például a werwolf (farkasember) és a boszorkány vagy táltos alakjában.³⁰ Hasonlóan érvel Pócs Éva, amikor közös európai werwolf-hiedelmekről beszél, amelyek a vámpírhiedelmekkel keveredtek.³¹ A boszorkányság és egyéb démoni erők működése nyilvánvalóan keveredett a werwolfhiedelmekkel már a középkorban. Ennek bizonyossága Jean Bodin *Daemonomaniae* című munkája, amely népszerűsítette a görög *lykanthropost*.³² Hasonlóképpen a délszláv és a román folklóranyagban is keveredik a vérszívó vámpír alakja (lengyel *wampir*, *apierz*, *upiór*, cseh *upír*, ukrán *upy*, bolgár *upir*, *ustrel*, albán *dhampir*, *lugat*, román *strigoi*, szerb és macedón *vampir*) a werwolf alakváltozataival. Európa nyugati és északi részén már a 11–12. században megtalálható a werwolf említése.³³ Pócs Éva mindebben a



Werwolfábrázolás, *Conradum Lycosthenem. Prodigiorum Ac Ostentorum Chronicon. Basileæ, Henricum Petri, 1557*



Észak-európai medveember ábrázolása fametszetben
Olaus Magnus *Historia de gentibus septentrionalibus* (Róma, 1555) című művében

hiedelemlények „vampirizálását” látja, ami – Perkowski szerint – a 16–17. században mehetett végbe, mivel a 17. századtól a bolgár, macedón és szerb, valamint horvát *vukodlak* már a werwolf és a vámpír közös neveként bukkan fel.³⁴ Többen a közös indoeurópai werwolfhiedelmek továbbélését vélik felfedezni a farkassá változás motívumának széles körű elterjedésében.³⁵ Richard Buxton szerint az ókori görög forrásokból jól kivehető az, hogy Lykaion mítosza – az áldozati gyermek farkassá válása – és kultusza mindenképpen továbbélt a hellenisztikus kultúra befolyási övezetében.³⁶ Európa nyugati felében a farkassá változás már a 12. századtól irodalmi témává vált.³⁷

Klaniczay Gábor csak a balkáni és közép-európai történeti adatok alapján öt kritériumot kapcsol a vámpírokhoz (holtuk után hazajáró vagy nyomó szellemek, az antikvitás vérszívó *stryxe*, a szláv élőhalott boszorkányok és az embert támadó werwolf).³⁸ Pócs Éva a vámpír két fajtájára utal: az élő, valamint a halott vámpírra, aki már eltemetése után (néha negyven nappal később) feltámad és bántalmazza rokonait, közeli hozzátartozóit.³⁹ Valóban, a 17–18. századi leírásokban sokszor csak az élőhalott, visszajáró halott szerepel, de olykor megjelenik az élő vámpír is: aki életében vámpírként élt, az halála után is úgy kísért majd. A német *Nachzehrer* ('maga után húzó', halott, aki az élőket maga után viszi a halálba) és *Wiedergänger* ('visszajáró'), vagyis az *élőhalott* hiedelmei is utalnak a hasonló éjszakai démonlényekre.⁴⁰ Az orosz néphitben a valamikori boszorkányokból lettek az élőhalottak (*upyr*), akik sírjukból kikelve emberevőkké váltak, és betegséget vagy szerencsétlenséget hoztak a környék lakóira. Halott vámpír az orosz *eretik* (azaz 'eretnek') is, amely a sírből felkelve támadta meg az embereket, az *eresztun* pedig a haldok-

lóból lett azáltal, hogy a gonosz lelke vagy maga a gonosz démon megszállta, és így újult erővel szedte áldozatait.⁴¹ A különböző fajta vámpírokkal eltérő módon kellett harcolni: míg az élő vámpírt elég volt megostorozni, a másik kettőt el kellett égetni vagy átszúrni egy kihegyezett karóval. A kárpátaljai ruszin néphitben több éjszakai démonlény keveredik a vámpírral (*domovoj, lesznik, vodjanaj, nucsnjnyik*). A vízben vagy a víz mellett élő vízidémon (*vodjanaj*) egyszerűen vízi vámpír (*vodovij opir*).⁴² Az orosz néphitben a keresztleetlen gyermek (*zmitčata*) és a werwolf (*vovkun*) hiedelmei is keveredtek a vámpírhiedelmekkel; mindkét démoni lény esetében halállal végződött a velük való találkozás.⁴³ Ivanits szerint az orosz néphit boszorkánya „vámpírként működött mint újjáéledt holttest, aki azért kelt ki sírjából, hogy az emberekre csapást mérjen”.⁴⁴ Azonban a balkáni és közép-európai adatokkal ellentétben az orosz vagy lengyel paraszti szóhagyományban szó sincs vérszívásról; igaz ugyanakkor, hogy az ilyen élőhalott vámpír-boszorkánynak már a pillantása is halált okozott.⁴⁵ Egy lengyel adat szerint a vámpír csak a szájába lehelt áldozatának, úgy oltotta ki az életét.⁴⁶ A *brusa* a portugálok és a spanyolok boszorkánya, akivel ma a gyerekeket ijesztgetik, de korábban női démon volt, aki éjszaka vagy akár nappal férfiakra támadt, és kiszívta a vérüket.⁴⁷ A spanyol és a portugál *brujeria* ('boszorkányság') egész Dél-Amerika és a Karib-szigetek portugál és spanyol nyelvű területén elterjedt, és sokszor szinkretizálódott a helyi (*santeria, candomble, palo mayombe*) népi vallásokkal, amiért a kutatók a „nem keresztény brujeria” elnevezést alkalmazzák rá.⁴⁸

Gordon Melton hangoztatja, hogy a holtából feltámadt vérszívó nem lehet teljes és alapos definíciója a vámpírnak, hiszen nem minden vámpírfajta velejárója a vérszívás.⁴⁹ Másrészt a vérszívásnak létezett európai formája a vámpírörület megjelenése előtt is: például az ógermán vérszívó sárkánykígyó (*Nidhög*) is szívta az áldozatok vérét.⁵⁰ Az angol boszorkányperekből az derül ki, hogy a boszorkányok egyik különös ismertetőjele a sok vagy eggyel több mellbimbó volt, amely segítőállatok – csirke, macska, kutya (nevük angolul *imp*) – etetésére szolgált. A táplálást vérszívásként emlegetik az iratok.⁵¹ Nagy általánosságában elfogadhatjuk, hogy a vámpír életet vagy életfunkciókat, köztük ezeket biztosító szerveket és testnedveket vesz el áldozataitól.⁵² Az áldozat elpusztítása hozzátartozik a vámpír vérszívásához vagy kannibalizmusához, bár egyiket sem lehet kimondottan európai sajátásként felfogni. A neves brit antropológus, Evans-Pritchard ír például a szudáni azandék törzse áldozataikat felfaló boszorkányainak vámpirizmusáról, illetve kannibalizmusáról.⁵³ A rodéziai sóna törzsbeliek hite szerint a meztelenre vetkőzött boszorkány éjszakai vadászata során bagoly, hiéna vagy krokodil hátán utazva embereket, főleg gyermekeket támad meg, és elfogyasztja őket. Ha nem talál élő áldozatra, akkor a nemrég eltemetettek holttestét is kiássa, és azzal táplálkozik.⁵⁴

Mindezek után megfontolandó Nina Auerbach figyelmeztetése, miszerint nem beszélhetünk vámpírról, hanem csakis vámpírokról, mivel egyik vámpír sem olyan, mint a másik.⁵⁵ Hasonlóképpen nyilatkozik Tina Pippin is, aki szerint nem egyetlen Drakuláról, hanem Drakulákról van szó.⁵⁶ Melton – hasonlóan Ken Gelderhez és Pócs Évához – hangoztatja a vámpírkarakterek egyedi jellegzetességeit, ám

léteznek azonos jegyeik is (például ragadozók, élőhalottak, kapcsolatban vannak a holttestekkel, állatokká tudnak átváltozni, nagy erejük van, éjjel támadnak, mégpedig előszeretettel nőkre és gyermekekre, vannak ellenségeik stb.).⁵⁷ Így lehet a vámpírmítoszt mint a legtöbb kultúrában létező transzkulturális, természetfeletti lényhez kapcsolódó hitvilágot értelmeznünk. Erre nézve maga Bram Stoker is útmutatást ad, amikor hőse, Van Helsing professzor a vámpír létezését görög és latin, valamint német, kínai, maláj és indiai adatokkal is alátámasztja.

Elfogadható Steiger érvelése a *vámpír*, a *ghoul* és a *zombi* eredetéről: akár vérszívó, akár nem, mindegyik a halottakkal van kapcsolatban, és rettegésben tartja az élőket.⁵⁸ A legáltalánosabban az maradt fenn a köztudatban, hogy a vámpír halott, aki visszajár, megtámadja az élőket és kiszívja vérüket.⁵⁹

Drakula és a populáris kultúra vámpírjai

Nemcsak a vérszívás maradt fenn sztereotip vonásként a populáris kultúrában, hanem a vámpír halhatatlanságának motívuma is. Van Helsing elpusztítja Drakulát, ahogyan a néphit vámpírjait is lefejezik vagy elégetik. De a „vámpír-vérvonalnak” (nincs rá jobb kifejezés) fenn kell maradnia, ahogyan ezt Stoker megírta: a vámpírt el lehet pusztítani a tudományos és a vallásos hatalom összefogásával, mivel az csak a gonosz, a Sátán egyik megtestesítője. Ám, és ez sikerének titka, mielőtt ez bekövetkezne, a vámpírhős (még akkor is, ha negatív hős) mindent megtesz azért, hogy a vérvonal tovább éljen.

A mai horrorfilmek vámpírjai különböznek a gótikus regény vámpíralakjaitól: nem mi kreáljuk őket, hanem egyenesen mi magunk vagyunk azok, ahogyan többen hangsúlyozták. A vámpír ma már nem rút és visszataszító szörny, hanem jó benyomást kelt, csinos, sőt kifejezetten felkelti érdeklődésünket, vágyainkat.⁶⁰ A vele való találkozás és a vámpír legyőzése lényegében nem törli el a szörny képébe bújó gonoszt, csak ideig-óráig tartja tőlünk távol. A jó modorú vámpír, a korábbi arisztokratikus Drakula alakjának továbbélését az irodalomnak köszönhetjük, mint azt Evans és Melton megjegyzi.⁶¹ Ez a típus adta a mintát a további, szerethető, családias vámpírkaraktereknek, például Ann Rice vámpírjainak, a *Buffy* és az *Alkonyat* sorozatoknak.⁶²

Drakula meséje, ahogyan a populáris kultúrában többarcúan jelen van, legalább annyit mond el rólunk, mint a hőroszok, istenek és démonok történeteiről, valamint azokról az elképzeléseinkről, amelyekkel a jót megkülönböztetjük a gonosztól.⁶³ Nem más ez, mint az a fajta mitologikus gondolkodás, amelyről Lévi-Strauss írt: a bináris – jó és rossz – ellentétek ütköztetése, esetleg harmonizálásuk egymással.⁶⁴ A horror, és nemcsak a gótikus rémtörténetek, hanem a korábbi évszázadok demonológiája is, a mitikus szféra kiterjesztése a mindennapokra, a közönségekre és a családokra egyaránt. A ma emberének mindezt a horrorregények és -filmek testesítik meg.⁶⁵ David Glover szerint a vámpír azért tudott olyan nagyra nőni a szemünkben, és több transzformáción keresztül átváltozni, mert mitolo-

gikus hatalma van.⁶⁶ A vámpír egyik legjelentősebb transzformációja a negatív szerepből való felemelkedés. A vámpír most már védelmezi az embereket a szörnyektől, esetleg éppen egy „gonosz” vámpírtól. Ez a motívum, bár újszerűen hat, nem új; bizonyos vonatkozásai megtalálhatók a néphit szellemlényeivel (boszorkány, táltos) kapcsolatban is.⁶⁷ Jellemző a pozitív aspektus a balkáni vámpírolőkre (*sābotnik*, *glog* vagy *vampirdžia*) is, akik vámpír és nő kapcsolatából születtek, vagy akik szombaton vagy az úgynevezett *tisztátalan napokon* (karácsonytól vízkeresztig, január 6-ig) jöttek a világra.⁶⁸ E hiedelmek alapját képezheti Jensen szerint az az elképzelés is, hogy a halottak nem azért kísértének, mert áldozatokat akarnak, hanem mert szeretteiket akarják megtartani.⁶⁹ A sikeres *Buffy* sorozat ennek a védelmező vámpírnak a reinkarnációja. *Buffy* maga is félvámpír, ezért tudja felvenni a harcot az antihőssel, a pusztító vámpírral.

Fontos tehát, hogy a vámpírt ne csak a folklór által kitermelt legendák és hiedelemtörténetek keretén belül értelmezzük, hanem más kapcsolatrendszerével együtt is. Indokoltnak látszik az is, hogy e vonatkozásban a halottakkal, az eltemetett hozzátartozókkal kapcsolatos felfogásokkal is foglalkozzunk. A pszichológus Gottlieb fontos észrevétele, hogy a vámpírmítosz fennmaradásának egyik legfontosabb oka a halálhoz, pontosabban az elhunythoz (a halott testhez) kapcsolódó erős érzelmek és értékek (*the object loss*) felszínre kerülése;⁷⁰ ez megnyilvánulhat a halott megtartásában, a végleges elmúlástól való megfosztásában, a családi kötelek fenntartásában. Ez az érzület világos a női vámpírok (görög *vrikolakas*) esetében, akik gyermeklányokból, terhes, vagy szülő nőkből lettek. Agresszivitásuk is erre vezethető vissza, bár korábban az az elképzelés is felmerült, hogy ezek a démonok lényegében az éhség démonai (a japán éhségdémonok különösen kegyetlenek, és emiatt hamar végbement vámpír-metamorfózisuk is – amit az amerikai Tony Scott *Éhség* [*Hunger*, 1980] című filmje jól reprezentált).⁷¹ Így magyarázhatjuk meg azt a transzformációt, amely az 1990-es évektől megjelenik a populáris kultúrában: a vámpír és a *zombi* karakterisztikus jegyeinek összemosása, és a két – a néphitben jól ismert – alak (vámpír és werwolf) keveredése.⁷² A *zombi* nem más, mint élőhalott, aki az élőket támadja meg, és eszik belőlük. Ez lényegében a kannibalizmus, amitől minden kultúrában rettegenek. Az algonkvín indiánok kannibál szörnye a *windigo* vagy *wendigo* (innen a pszichoszomatikus betegség, a „windigó-pszichózis”). A csirokí és az abenaki indiánok között az európai vámpír alakja nem ismert, de párhuzamai jelen vannak, éppen a kannibál és a vérszívó szörny (boszorkány) képében.⁷³ Mexikó Tlaxcala államában a szörnyek egyik formája a kegyetlenségéről hírhedt vérszívó női boszorkány (*tlahuelpuchi*).⁷⁴ Puerto Rico és Mexikó rettegett *chupacabra* szellemlénye azonban csak az állatok, főként kecskék vérért szívja; a suriname-i *azeman*, hasonlóan a trinidadai *sukuyan*hoz, vérszívó női démon, aki éjszaka támadja meg áldozatait, hasonlóan a Karib-szigeteken többféle megtalálható vámpír-werwolfhoz (*legarou*, *loogarou*, *jumbee*).⁷⁵

A Drakula-vámpíripár fennmaradását Ken Gelder annak tudja be, hogy a „legalapvetőbb szükségletekre (mint például a vágyak és félelmek) képes válaszolni azon túl, hogy társadalmi és kulturális témákhoz is kapcsolódik”.⁷⁶ Williamson

hasonlóan érvel, amikor azt írja, hogy a globális populáris kultúrában a vámpír alakja inkább „csodálattal tölt el bennünket, mintsem rettenettel”.⁷⁷ Hallab szerint a vámpírmítosz lényegében a halál feletti győzelmet vagy legalábbis az élet (valamilyen formában való) meghosszabbításának lehetőségét csillantja fel. Mint írja, a vámpír, bármennyire rettegésben tart is bennünket, „nem annyira a halált jelenti, hanem metaforikusan és szimbolikusan annak lehetőségét, hogy megértjük és elfogadjuk a halált az élet tágabb kontextusában”.⁷⁸ Hallab négyféle (lélektani, vallási, társadalmi és természettudományos) szempontból elemzi a vámpírmítosz jelentőségét, amely szerinte megmagyarázza, hogy miért él és örvend egyre nagyobb népszerűségnek a vámpír alakja a mai (nyugati) társadalomban.⁷⁹ Magát a vámpír-témát a nyugati pszichológusok is előszeretettel használják: a páciensek belső ürességét, kiegészését és letargiáját írják le az életnedvek és az életerő vámpírok áldozataira jellemző hiányával.⁸⁰

Bátran kimondhatjuk: Stoker műve a 19–20. század egyik legsikeresebb irodalmi meséje, amely lényegében nem más, mint Drakula metamorfózisa, a vámpírvér, valamint a horrormítosz továbbéltetése. Drakula az évszázad totális fikciójává vált, és nemcsak egyszerűen a gótikus „horror fiction”, hanem egy azon túlmutató horrorkultúra *sine qua non*jaként.⁸¹ Kétségtelen, hogy az író megelőzte korát fontos újításaival. Helyesen állapította meg az édesanyja, amikor a *Drakula* első példányát kézhez kapta, hogy fia Mary Shelley *Frankenstein*jének szintjére emelte a horrort; majd megjegyzi: Stokerhez képest Edgar Allan „Poe sehol sincs”.⁸² Pedig mennyire vén már ekkor is Drakula! Már legalább másfélszáz éves irodalmi sztorival van dolgunk, hiszen Dom Augustin Calmet 1746-os párizsi tanulmánya adta meg az indítást a vámpírmítosz megszületéséhez.⁸³ Calmet munkája hamar megjelent különböző nyelveken, már 1759-ben megismerhették az angol olvasók. De ne hagyjuk figyelmen kívül azt a tényt sem, hogy Calmet több, akkor már népszerű munkából merítette vámpírtörténeteit, még akkor is, ha ezek többségét nem jelölte meg.⁸⁴

A vámpírhit legitimmé válása még ennél is hamarabb megkezdődött. Alexander Pope orvosának írt levelében már 1740-ben beszél vámpirizmusról, amikor így jellemez valakit: „Olyan volt, mint a vámpírok Németországban, és olyan félelmet keltett minden józan emberben, hogy többen keresztül akarták szúrni a szívét egy karóval, hogy nyugodtan pihenjen a sírjában.”⁸⁵ De már Pope is irodalmi, történeti előzményekre épített, hiszen hasonló leírások 1689-ben is megjelentek:⁸⁶ egy szlovéniai halott férj esténkénti kísértéseiről olvashatunk 1672-ből, aki hazajárt feleségéhez szexuális szolgáltatásért. A tett többeket halálra ijesztett olyannyira, hogy a felbőszült lakosság a sírt felnyitotta, a testet felnyársalta és lefejezte, mire a friss test annyi vért eresztett, hogy a sírgödör is megtelt.⁸⁷ Lengyel vámpírokról (*upier*) és a vámpírnökről (*upierzica*) is tudunk egy jezsuita szerzetes 1721-es krónikájából.⁸⁸ A vámpírhit népszerűségéhez ekkorra már nem férhet kétség; a német Michael Ranft 1734-ben már húsz műre hivatkozik, pedig a középkori anyagot (valószínűleg) nem is ismerte.⁸⁹

Angliában már 1732-ben találkozunk a vámpirizmusról szóló híradásokkal.⁹⁰ Az első egy bizonyos olasz, Arnold Paole története, aki a török háborúból vissza-

térve Belgrád mellett meghalt és vámpírként kísértett tovább. Ezért társai kiásták – legnagyobb meglepetésükre teste szinte teljesen ép volt még negyven nap után is –, szívét karóval átszúrták, majd a holttestet elégették. A populáris olvasmányokkal szórakozó angolokat bizonyára megdöbbenette, hogy több, vámpírnak mondott holttesttel hasonlóképpen jártak el.⁹¹ Nyilvánvaló, hogy az angol vámpírtörténeteknek legtöbbször kontinentális gyökereik vannak: az 1745-ben megjelent *Három angol gentleman utazása Németországban* című mű egy 1733-as német vámpírtörténetet költ át.⁹² Az olasz Scipio Maffei is hozzájárult a vámpírhit angliai népszerűsítéséhez: vele Pope 1736-ban találkozott; leírása megjelent később Calmet könyvében is. Mindez hozzájárult ahhoz, hogy a 18. század első felére Angliában is kialakuljon az epidemikus vámpirizmus hite.⁹³ Ezek az elődök, valamint talán az angol M. E. C. Johnson 1885-ös híradása is mind segítettek Stokernak abban, hogy megformálja a gróf történetét.⁹⁴

A történeti híryanag mellett legalább ennyire fontosak az irodalmi előzmények is, elsősorban a gótikus horrorregény. Elsőként a romantikus költemények, regények és – ne feledkezzünk meg róluk – mesék íróit kell említenünk. Talán Ann Radcliffe (*The Mysteries of Udolpho*, 1794) és Horace Walpole (*The Castle of Otranto*, 1764) voltak a legismertebbek az angol gótikus regény úttörői között.⁹⁵ Náluk jelenik meg talán először a horror későbbi sztereotip eleme: a misztikus kastély és annak különc ura, valamint a városból érkező veszedelem. Robert Southey *Thalaba the destroyer* című költeménye volt a kor egyik legnépszerűbb műve, amely már 1801-ben megörökíti a vámpír megölésének egyik lehetséges módját. De a gótika „vámpirosítása” valójában egy orvos, John Polidori nevéhez fűződik, aki *The Vampyre* című kisregényében tette halhatatlanná a vérszívó témáját (1819). A vámpír története hamarosan átkerül a színpadokra, hogy élőben rémítse az izgalomra éhes közönséget. London és Párizs nézői már 1820-ban élvezhették a véres vámpírtörténeteket.⁹⁶ Ezek után már csak néhány ötletes szerzőre volt szükség, akik a témát továbbvitték. 1847-ben jelent meg egy névtelen szerző majd’ nyolcszázoldalas ponyvaregénye *Varney, the Vampyre, or The Feast of Blood* címmel, amelyet először



Michael Ranft 1734-ben, Lipcsében kiadott vámpír-tractátusának címlapja

Thomas Preskettnek, majd James Malcolm Rymernek tulajdonítottak. De minden addiginál eredetibb a Sheridan Le Fanu 1872-es novelláskötetében megjelent vámpírtörténet, a *Carmilla*. Le Fanu könyve azért jelentős mérföldkő a gótikus horror történetében, mert a vámpírnőknek ad főszerepet, akik csak asszonyokat és lányokat támadnak meg. Ez pedig már a szexualitás átváltozása (a leszbikusság irányába), amely majd a 20. század közepén teljesedik ki.⁹⁷ Ez és egyéb szexuális aberrációk több, vámpírhittel és vámpírirodalommal foglalkozó elemzésnek jelentik központi témáit.⁹⁸ A halál-világ kiterjesztését láthatjuk a felfokozott szexualitásban, a virilitásban, amely a fiatalság jelképe is egyben. Hal Kantor 1970-es regénye lényegében Stoker könyvének „felnőtt” változata (*The Adult Version of Dracula*, 1970) szerelmi jelenetekkel. Hasonló a *Drakula szív* című 1979-es pornófilm is, melyben Reggie Nalder szerepelt, aki egy évvel korábban a *Zoltan, the Hound of Dracula* című vámpírfilmben is játszott.

Az európai kontinensen E. T. A. Hoffmann (1776–1822) meséiben is felbukkan a vámpírtéma, táptalajt biztosítva Jacob (1785–1863) és Wilhelm Grimm (1786–1859) mese- és mitológiagyűjteményeinek; ez is gyorsította a gótika, a fantasztikum és a mesei elemek összekapcsolásának folyamatait. Mindez érthetővé teszi, hogy a populáris kultúrában miért az irodalmi elődöktől datálják az európai vámpírhit elterjedését.⁹⁹ Kétségtelen, hogy Puskin és Gogol meséi, valamint Jules Verne *Várkastély a Kárpátokban* című regénye már mind ezt a jól kitaposott utat követték.¹⁰⁰ Míg azonban a gótikus regény, ahogyan azt Richard Lehan megfogalmazta, a késői feudalizmus terméke,¹⁰¹ addig Stoker regényében már a kapitalista nagyváros dekadenciája és a középosztály megtámadása lesz a központi téma egy, a perifériáról érkező *nekropolitikus* által.

Míg az irodalmi-történelmi motívumok nyilvánvalóak, addig Drakula vámpír-alakjának népi elemei a magyar és a környező népek hagyományaiban sokkal kérdésesebbek. Köztudomású, hogy a magyar hiedelemanyagban nincs vámpír-/Drakula-mítosz – annak ellenére, hogy a történelmi Magyarország különböző vidékein voltak vámpírperek a 18. században. Stoker elolvasott mindent, amit a román és a szláv hiedelemanyagból fontosnak tartott.¹⁰² A román „halott” *strigoi* egy nyílason jár fel sírjából, és testének romlatlansága mutatja természetfölöttiségét.¹⁰³ Tudott Stoker a délszláv hitvilágban ismert és szexuális étvágyukról hírhedt *morákról* is, akik haláluk után éjszakánként visszajárnak megözvegyült párjukhoz. A szerző az orosz hiedelemanyagban is találkozhatott a vámpír alakjával. Az orosz néphitben a farkas és a vámpír alakja nem kapcsolódott össze, mint a balkáni hitvilágban.¹⁰⁴ Nyilvánvaló, hogy Stoker a farkassá változást a balkáni folklórból és populáris rémtörténetekből, de valószínűbb, hogy a francia *loup-garou* mesékből – amelyek még a Kanadába emigrált franciáknál is népszerűek voltak¹⁰⁵ – és a Jacob Grimm-féle *Deutsche Mythologie* 1883-ban kiadott változatából ismerhette.¹⁰⁶ Mindezekén túl Emily Gérard és John Paget Magyarországról és Erdélyről szóló könyveiből is jócskán merített ötleteket.¹⁰⁷

A néphagyományon kívül érdemes megemlíteni a történelmi Vlad Țepeș szerepét, hiszen Stoker és maga gróf Drakula is hivatkozik erre. Tudjuk például, hogy

William Wilkinson, a bukaresti angol konzul Vlad Țepeșről szóló története szerepelt Stoker jegyzetei között.¹⁰⁸ Természetesen arról a Vlad Țepeșről van szó, aki Mátyás király foglyaként Visegrád börtönét is megjárta, és akinek rémséges tetteit előszere-ttel emlegették a korabeli krónikák. A Vlad Țepeșre vonatkozó történelmi kutató-sok, bár alaposak és hitelesnek tűnnek,¹⁰⁹ sajnos nem vezetnek a stokeri történet megértéséhez; mint ahogyan a legújabb román nyelvészeti kutatások sem tudnak mást nyújtani, mint a Drakula névvel kapcsolatos játékos találgatásokat.¹¹⁰

Drakula, a regényhős

Tehát a történelmi, népi és irodalmi háttérrel vizsgálva nyilvánvaló az irodalmi Erdély találkozása a sztorival. A Drakula-mítosz egyszerre paradigmátikus és szin-tagmatikus, tehát horizontálisan és vertikálisan mozgó toposz, amely térben is, időben is ötvözi a népi vallás elemeit és a gótikus regény átértékelt, viktoriánus változatait. Van Helsing professzor megmintázásához az író felhasználta Erzsébet királyné tudós mágusa, John Dee alakját. John Dee a 16. század neves asztrológusa, geográfusa és matematikusa volt, aki működéséről naplót hagyott hátra.¹¹¹ Ebből tudjuk, hogy természetfölötti erőt tulajdonítottak neki, hasonlóan Doktor Faust-hoz, valamint a később szintén okkultizmussal vádolt magyar orvoshoz, Hatvani Istvánhoz (1718–1786). Mindegyikük foglalkozott nekromanciával is: a halottakkal érintkeztek, és azokat fel is tudták támasztani.¹¹² Egy korabeli rajz szerint doktor Dee a temetőben, fáklyával a kezében, barátja segítségével egy mágikus körben megidézett halottal kommunikál.¹¹³ Stoker *Drakulájának* utolsó fejezetében a mágikus kör – Mina Harker megmentésének egyetlen lehetősége – nyilvánvaló utalás John Dee természetfölötti tetteire. A tudós, az örült professzor alakjával Stoker megteremtette a legitim horrormítoszt, a tudomány és az okkult elemek szerves összekapcsolása révén.

Stokernél a tudós Van Helsing szerepe nemcsak Drakula családi háttérének (Vlad Țepeș hun és székely-magyar eredete) kibogozására irányul. A garantált tudományos háttér mintegy legitimizálja, vagy inkább racionalizálja a vámpír cse-lekedeteit. Van Helsing karaktere – ne feledjük – a középkor tudósának, a tudós orvos-sarlatán figurájának a továbbvitele is egyben. Ezt a múltba néző racionalizálást ismétli meg majd Dan Simmons regényében, „antropológiai” bizonyítékkal: „A középkorból ismerünk adatokat arra, hogy nemesasszonyok vérben fürödtek, mert úgy hitték, hogy ezzel bőrük szebbé válik. Az afrikai maszáj törzsbéliek még mindig megisszák az elejtett oroszlán vérét, hogy erejét átvegyék.”¹¹⁴

Ez a mitológiai gondolkodás (amely a mai populáris kultúrában is megjelenik, amikor a nyugati Báthory Erzsébet-kultuszt törzsi kultúrák vér- és ember-áldozat-toposzaival vegyítve jelenítik meg) határozza meg Drakula vérszomjas férfiasságát. Stoker ellátja Drakulát a szokásos gótikus sallangokkal és folklorisz-tikus elemekkel, és ezáltal mitológiai nagysággal ruházza fel. A gróf ölni kényszerül, de nem kénye-kedve szerint szedi női áldozatait, hanem, a folklorisztikus vámpí-



A vámpírszerető, J. Cazotte, *Le Diable Amoureux*. Paris, 1845

pírokhoz hasonlóan, céltudatosan vérszomjas. Ő egy személyben a modernitáson túlmutató halottszerető és a túlélésre berendezkedett vámpírkirály. Megtestesítője a Lenore-monda halott vőlegényének, aki megeszi menyasszonyát, mert az felfedi kannibalizmusát.¹¹⁵ A halott szerető lovon jön menyasszonyáért, majd a sírba is magával ragadja.¹¹⁶ A halál nem végleges, nem lezárható: ez a motívum a gótikus Harlequin-regények fantázia-szerelm szövevényeiben folytatódik tovább.¹¹⁷ A halhatatlan túlvilági szerető képe szervesen illeszkedik Stoker regényébe, hisz a gróf is a túlvilágról érkezik, néha denevér, néha farkas képében.

Stoker mesterien ötvözi a népi elemeket a vámpírfejedelem megformálásában, aki egy igazi modern szuperman, akinek küldetése van a földön: feladata a vámpírvér továbbvitele és a halál-világ kiterjesztése. Munkájában segítőszellemi vannak, akik földöntúli, hatalmas erővel segítik a gonoszt. A gonosznak és a jónak – az ellentétek klasszikus egységeként (*unio oppositorum*) – szüksége van egymásra a fennmaradáshoz, hogy egymás cáfolásával saját igazukért harcoljanak. Ez tehát a modern mítosz értelme, ahogyan azt Roland Barthes megfogalmazta,¹¹⁸ és ahogyan erre Carl G. Jung is ráérezett, amikor így írt: a „világban végtelen sok rossz van, [és] a rossz a jónak elengedhetetlen ellenpárja.”¹¹⁹ A nagy mesemondó nagyon jól tudta ezt – jóval Jung és Barthes előtt –, amikor Harkerék erőfeszítései ellenére Drakulát az utolsó pillanatban mindig kimentette a kényes helyzetekből. Erre utal Dan Simmons regényének egyik hőse is, amikor így érvel: „a vám-

pírokról szóló mitológiának reális alapja van.”¹²⁰ Ha pedig a sztori reális, és a vámpírfejedelem hatalma is valós, akkor a halál-túlélés-feltámadás hármasságát sem lehet megkérdőjelezni. Tehát Stokernek az a feladat adatott, hogy úgy szője történetét, hogy az összecsapásokban a gonosz nemes ne halhasson meg, hanem tovább létezzen egy folyamatos átmeneti állapotban. Drakula átmeneti, különös földöntúliságát a szerző speciális testi jegyekkel jelzi. Harker már első találkozásukkor felfigyel a gróf különleges deformációira: orra felett dús szemöldöke összeér, fogai kiállnak, tenyere szőrös,¹²¹ és hosszú, hegyes körmei vannak. Nem elhanyagolható tény ebben a kontextusban, hogy Harker többször hivatkozik a szagokra, amelyeket Drakula jelenlétében észlel. Sőt, már a kastélynak is jellegzetes szaga van, és nem véletlenül. A boszorkány a középkori boszorkányhit szerint szintén bűdös volt, az ördögnek pedig kénes bűzt tulajdonítottak.¹²² A bűz szerepe nem elhanyagolható, mert a gonosz összekapcsolódik a bűzzel, a test és a vér nemkívánatos szagával,¹²³ amely egyben az állatiasság jellemzője is. Harker ugyanezt az olykor izgató, de ugyanakkor elrettentő testszagot érzi Drakula szeretőinél is:

A lány közeledett hozzám és rám hajolt, de annyira, hogy éreztem, amint lehete végigsöpört testemen. Édesnek, szinte mézédésnek éreztem, és idegeimben ugyanazt a csiklandozó érzést váltotta ki, mint amit a hangja; de volt valami keserű íz is ebben az édesben, meghökkentően kesernyés, mintha a vér szagát érezné az ember.¹²⁴

Ilyen testi jegyekkel ellátva az olvasó számára nyilvánvaló a gróf kettős, negatív (állati) és pozitív (emberi) jellege. Ez nemcsak a szörny elfogadtatását jelenti, hanem az olvasó-néző saját bizonytalanságaihoz szolgáltat megerősítő modellt a szimpatikus antifőhős szerepében.¹²⁵ Érdekesen jellemzi Stoker azt a pillanatot, amikor Jonathan Harkert megközelíti Drakula egyik „aranyhajú” és „zafírszemű” vámpírszeretője, akiben nemcsak a vágy megtestesülésének objektumát, hanem egyfajta állatiasságot is lát:

Mint egy állat, megnyalta a száját, és a holdfényben láttam, hogy nedves, vörvörös ajkai között vörös nyelvvel megnyalta éles, fehér fogait.¹²⁶

Ez a horrorisztikus megfogalmazás valójában a mesei fantasztikum irodalmi magaslata, hisz semmi mást nem tesz a szerző, mint hogy összekapcsolja az izgató várakozást és a feszültséget, ami nála a szereplők polimorfikus megjelenítésének alapja. Az ember elállatiasodása jelenti a horror igazi transzformatív erejét. Walter Koch beszél a vérfagyasztó jelenetekről, amikor az eddigi családias és barátságos szereplő lassan és gyökeresen átváltozik; szerinte a horror lényege a megszokott „transzformációja egy förtelmes és visszataszító másikba”.¹²⁷

A transzformációk: Stoker bestiáriuma

Stoker az állati jegyek segítségével ábrázolja a transzformációkat, mintegy aláhúzza ezzel azok negatív és visszataszító mivoltát. Mint láttuk, ez általános motívum az európai néphitben: természetfölötti erővel rendelkező egyének (varázslók, boszorkány) képesek állatformát ölteni. A boszorkányok általában kutya vagy macska alakját vették fel az európai és a magyar boszorkánypercek iratai szerint,¹²⁸ vagy gondoljunk a Balkán fent említett werwolf-alakjaira.¹²⁹ A középkori demonológia szerint az ember testéből kiűzött démon denevér, gőz vagy sustorgó füst képében távozik.¹³⁰ Az állattá változás az egész világon elterjedt hit, de a kultúrák különböznek abban, hogy melyik állatot részesítik előnyben, és hogy kik és milyen alkalmakkor változtathatják meg emberi mivoltukat. A *lykanthropos*, a farkasember, valósággal megszállta a 17–18. századi gondolkodást, amit Theophilus Laube 1686-ban kiadott tanulmánya is bizonyít.¹³¹ A farkas mellett megjelenik a kutyává változás is. 1633-ban egy kutyává változott kegyetlen, kőszívű lengyel nemes történetét röppenti fel a korabeli sajtó. Az istenkáromló nemes azonban nem közönséges kutyává változik: beszélni tud és döghússal táplálkozik. Olyannyira népszerű volt ez a történet, hogy folklorizálódott formában hamar a népköltészet, illetve a ponyvairodalom részévé is vált.¹³²

Az emberfarkas (werwolf) is lehet kannibalisztikus történetek vérengző gonosza (a görög mitológiában például Lykaión farkassá változott, mert embert evett).¹³³ E szálon kapcsolódik a téma a gótikus regények werwolf- és vámpíralakjának irodalmához, amelyek újabb reinkarnációi a különböző szörny alakú – köztük a vámpír incubus – démonszeretőkről mintázott filmek.¹³⁴

A gróf alakváltozásai denevér-ember, farkas, valamint kutya formájában Stoker világának legfontosabb elemei közé tartoznak. A *denevér* két okból kerülhetett be a stokeri szimbólumrendszerbe: mint az egyedüli repülő emlős, és mint vérszívó állat, amelyik a még saját fajtáját is felfaló patkányhoz is hasonlít.

A regény elején érdekes párosításban jelenik meg a *kutya* és a *farkas*: négy kutya vonyításával kezdődik a feszült várakozás és a helyszín (a kastély) bemutatása.¹³⁵ Ezután a farkasok vérfagyasztó üzenete, majd körtánca és a rejtélyes kocsis jelenete (Drakula első átváltozása) következik. Harker ezután már Drakulával együtt hallgatja a farkasok üvöltését:

Különös mozdulatlanság vett mindent körül; de ahogy jobban odafigyeltem, meghallottam, hogy a völgyben farkasok üvöltenek. A gróf szeme felcsillant és így szólt: „Hallgassa csak – az éjszaka gyermekei. Igazi zene ez.” Gondolom, meghökkent pillantásom miatt tette hozzá: „Ó, uram, maguk városiak nem tudhatják, hogy mit érez egy vadász.”¹³⁶

A farkassá változás jelenik meg Stoker regényében akkor is, amikor Drakula a szeretőit farkasokká változtatja.¹³⁷ Kannibalizmusra utal, amikor ugyanezek a farkasok esznek meg később egy kisbabát. Amikor az állatkerti farkas – a költői és sokat-



Jelenet a *Vampire lovers* című filmből, 1970

mondó névvel ellátott Bersicker¹³⁸ – megszökik, az állatkerti őr megjegyzi: „sem nőknek, sem farkasoknak nem lehet hinni.”¹³⁹

Stoker történetében a hajótörést szenvedett hajóról egy nagy kutya szökik meg, amely más kutyákat öl meg, de nem eszi meg azokat.¹⁴⁰ Renfield, dr. Seward páciense, olyan módon kezd megőrülni, mintha kutya lenne: „Körülbelül nyolc óra körül Renfield izgatottá vált és elkezdett szaglászni, mint egy helyét kereső kutya.”¹⁴¹ De később, amikor kiscicát és egy macskát ajánl fel neki Seward, csak annyit mond: „Engem nem érdekelnek a macskák, engem fontosabb dolgok érdekelnek.”¹⁴² Stoker további állatszimbólumai közt a patkány, egér, gyík, pók és a moly is megjelenik.

A *patkány* és az *egér* hamar felbukkan a regényben, de azonnal negatív töltettel. Amikor Harker rádöbben, hogy a kastély foglya, úgy érzi magát, mint aki patkányfogóba került:

Amikor rájöttem, hogy fogoly vagyok, vad érzés vett rajtam erőt. Szaladgáltam fel s le a lépcsőn, kipróbáltam minden ajtót, és minden ablakon kikukucskáltam. De ez csak egy kis ideig tartott, míg kiszolgáltatottságom nem közömbösített minden más érzést. Pár óra múlva visszagondolva szinte örültnek tűntem, hisz úgy viselkedtem, mint egy patkány a patkányfogóban.¹⁴³

A denevérhez hasonlóan a *pók* szintén negatív tulajdonságokkal rendelkezik Stoker bestiáriumában. Nyilvánvaló a hasonlóság a denevér-gróffal: a pók is éjjeli vadász. Bizonyos, hogy az író tudott az olasz Apulia városkából hírül adott betegségről, a *tarantizmus*ról vagy *tarantulizmus*ról is, amelyet egy pók (*Lycosa tarantula*, farkaspók) okozott csípésével. Az önkívületükben táncolók inkább tömeghisztériás szexuális aberráció foglyai voltak, mintsem a pók csípése által előidézett betegek. A pók a pszichoanalitikusok szerint a gonoszt reprezentálja.¹⁴⁴

Hasonlóan negatív szerepet kap Stokernál az állatvilágból a *moly*, amely először a gróf várának leírásakor jelenik meg. Az ablakokat tanulmányozva Harker megjegyzi, hogy idő és moly rágta azokat („the ravages of time and the moth...”).¹⁴⁵ Költőien sokatmondó ez a kép, hisz az idő és a moly pusztítása van egybekötve az ódon ablakokon átszűrődő színekkel (látomásokkal?). A halálfejes moly (*Acherontia atropos*) – melynek potrohán egy fehéres mintát a képzelet halálfejnek látott – közismert toposszá vált a horrorban.¹⁴⁶ Ezért a moly a balszerencse jelképe lett Stokernál is, mert a moly az átváltozás megtestesítője, hisz négy lépésből álló transzformáción megy át, mire végső formáját megkapja. Ez hasonló gróf Drakula átváltozásaihoz is: Drakula (ember), gyík, denevér, farkas.

A pókok a denevérral is kapcsolatban vannak, mivel a pókoknak „fogszerű”, illetve metszőfogszerű szájuk van (*chelicerae*), és mind a pókok, mind a denevérek legyekkel és bogarakkal táplálkoznak. A molyoknak is van szúrásra és szívásra alkalmas álkapszuk, hasonlóan a denevérhez. Ugyanakkor a denevérek a moly a legfőbb eledele, noha bizonyos molyfajták magas hangon kibocsátott zajokkal meg tudják zavarni a denevérek tájékozódását és élelemkeresését. Az ellenségek hasonlósággal Stoker a gróf és áldozatainak együvé tartozását tudta frappánsan kifejezni.

Az állatszimbólumokon keresztül gróf Drakula viselkedése és személye többszörösen is az átváltozás tudását, a *sátáni* negatív jelképeit viseli. Mosolyában Harker Júdás mosolyát véli felfedezni.¹⁴⁷ Drakula három szeretője is ördögi: „azok a szörnyű nők... a Pokol ördögei.”¹⁴⁸ De van más jele annak is, hogy a gróf az alvilág követe. Amikor Harker legelőször észreveszi a gróf különös szokásait, ahogyan „fejjel lefelé kúszik a vár falán, gyorsan kihasznál minden kiálló egyenlőtlenéget pontosan úgy, ahogy a gyík mozog a falon”.¹⁴⁹ A gyík – mint a kígyó vagy a sárkány – az ördög követe és a gonosz jelképe az ókortól kezdve, majd a középkor és a reneszánsz művészetében.¹⁵⁰

Az állattá változást Stoker *Drakulájában* – mint a horrorban általában – egy elsődleges, harmonikus állapot kataklizmatikussá fejlődése jelenti, a diszharmónia különböző állapotainak fokozataival. Harker rettegését a gróf várában szakaszosan ábrázolja a szerző, úgy, hogy a diszharmonikus szakaszokban egyszerre érzékelhető a nyugalmi és az izgató, riasztó helyzet is. Annyi bizonyos, hogy Stoker *Drakulájában* szükség van Harkerra, az angol jogászra, hisz angliai utazásairól álmodozva bevallja: „idegennek lenni egy idegen országban annyi, mint senkinek sem lenni.”¹⁵¹ A gróf igénye Harkerre majdhogynem kölcsönösségre talál, mikor egyre jobban eluralkodik Harkeren a félelem; a jogász a szörnyek és az éjszakai víziók közepette már-már Drakula oltalmát kívánja:



Cristopher Lee a *Dracula* főszereplőjeként, 1958

Ha normális lennék, akkor azt az örültséget is gondolhatnám, hogy az engem körülvevő utálatos kastély gonosz dolgai közül tulajdonképpen a gróf az egyedüli, aki legkevésbé utálatos számomra.¹⁵²

Az is biztos, hogy Harker azért talál aranyra a várban, hogy felhasználhassa utazásához, amikor végre megszökik.¹⁵³ Tehát Drakula lényegében finanszírozza – igaz, kissé körülményesen, de ez is a horrornarratívum szerves része – Harker visszautazását Angliába. A gróf így Harkerban az iránta való hűséget és szeretetet teszteli, ami az egyik legbonyolultabb, de ugyanakkor a legizgalmasabb polémia Stoker Drakula iránti vonzalmában.

Az átváltozások ábrázolása kényszeríti ki a szerzőből, hogy a horror szereplőit felnagyítsa, mintegy karikatúráját adva tulajdonságaiknak. Így jelenhetnek meg már a gótikus regényben a túlfűtött és felfokozott nemi szerepek, a byroni, állatias szuperman, és a *femme fatale*, a *belle dame sans merci* megtestesítői.¹⁵⁴ A nőies nők legtöbbször a férfi akarátat teljesítik; a vámpírfejedelem akarátat követik, és önmagukban nem veszélyesek. Az ellenkező típus majd csak a 20. század populáris kultúrájában fejlődik tökélyre és alakít ki teljesen önálló műfajt.¹⁵⁵ Az erős, önálló nők azonban még bizonytalanabbá teszik nemcsak magát a műfajt, hanem vele együtt a közönséget is, bár a happy end sokszor megnyugtatja a kedélyeket. Dacára a nagy összecsapásoknak és ellentéteknek a szereplők lassan-lassan egymásra lesznek utalva, sőt e folyamatban sokszor érzelmi kapcsolatok is szövődnek. A legújabb vámpírtörténetek szinte már csak erről szólnak.¹⁵⁶

Tér-idő utazás és halhatatlanság

Az utazás motívumát is az átváltozások ábrázolása teszi fontossá, ezért helyezi Stoker Drakula várkastélyát Erdélybe, annak is a legészakkeletibb határvidékére. Mint említettem, ez az írói fogás a liminalitást, a határmentiséget jelenti. Viszont van egy másik fontos összetevője is: a tündérmesék proximitása. Heda Jason hívja fel a figyelmet arra, hogy a tündérmesék mindig „az emberi birodalomban kezdődnek és végződnek. Innen indulnak el aztán a csodák birodalmába.”¹⁵⁷ Ez az idő-tér utazás jelenik meg itt is, amint Harker Angliából Budapesten keresztül gróf Drakula beszercei várába költözik. Érdekes a keret: hisz utazással kezdődik a sztori, de ugyanezzel a visszatéréssel fejeződik be, így a mesei oda- és visszautazást követjük végig a főszereplőkkel. Ez adja meg a választ arra, hogy Drakulának miért kell elhagynia Erdélyt – és áthelyeznie főhadiszállását Angliába, majd a napfényes Kaliforniába. Ez a halálvilág szó szerinti kiterjesztése, a határfelettség megtestesülése, amely ellentétes azzal, amit Haraway fogalmazott meg, miszerint a „szörnyek mindig is a közösség határait definiálták a nyugati képzetekben”.¹⁵⁸ A vámpír nekropolitikai hatalmának határtalanságát, határfelettségét jelzi, hogy Buffy Kaliforniában már a következőképpen gondolkodik: „Megtudtuk, hogy az elmúlt évszázadokban a hatalom koncentrációja lassan eltűnt Európából, és Afrika és Ázsia pontjain támadt fel; a harmadik pedig itt Hellmouth-ban (Kaliforniában).”¹⁵⁹ (Az *Abrahám Lincoln, a vámpírvadász* című filmben pedig egyenesen a Fehér Házban!) A regény Transzilvániája – a Beszercei-hágó és Bukovina határvidéke – valójában egy mindent összekötő és elválasztó határvidék-felettséget jelenített meg a maga misztikus kastélyával, ahonnan a gonosz kiáramlik. A kastély tehát a liminalitás megtestesítője, egyben mobil határzóna, ahová Stoker lényegében a horror elsődleges elemét, a szellem kiszabadulását helyezi el, így adva lehetőséget a nekropolitika egész világra való kiterjesztésére.¹⁶⁰

A határvidéken elhelyezkedő Drakula-vár elvarázsolt kastély, ahol a fantasztikus időutazás elkezdődik és egyben befejeződik, és ez a lokalizálás az amerikai populáris kultúra egyik halhatatlan toposzává vált.¹⁶¹ Ez nemcsak a Universal Studios 1979-ben épített „Drakula-kastélyának” sikeréből látszik, hanem olyan mintákból is, mint a ház átvarázsolása Alfred Hitchcock *Psychó*jában, a sorozatgyilkosok rettegett föld alatti pinceváraiban.¹⁶² Az élők és a holtak határvidékére való utazás toposzával, Marinella Lőrinczi szavaival, megerősítést kap a mítosz helyi igazsága, mindennapisága.¹⁶³ És így nyeri el a horror a maga egyszerű határmentiségét. Semmi sem bizonyítja jobban Stoker meseszerepét és sztorijának igazságát, mint a kastély felépítése és a titkos szobák megléte. Drakula megtöltja Jonathan Harkernak, hogy kastélya szobáiba bemenjen. A legtöbb ajtó ezért zárva is van: ez klasszikus ókori és népmesei formula, amely a Kékszakáll-mesekörben általánosan megtalálható.¹⁶⁴ De az is nyilvánvaló, hogy a titkos szobák vagy inkább a titkos ajtók motívuma arra utal, hogy Stoker ismerhette a zsidó misztikus Kabbalából *A tudás ötven ajtajának* történetét,¹⁶⁵ valamint olvashatta Charles Perrault 17. században kiadott *Kékszakáll* meséjét is. Bár Bruno Bettelheim szerint a *Kékszakáll*

mesének nincs közvetlen népi elődje,¹⁶⁶ a titkos szobák szüzséje a próbával általánosan ismert. A Kékszakáll-típusú mesékben kulcsot is adnak a mesebeli hősnőnek (ezek a hősök általában nőneműek), ám ugyanakkor megtiltják a szobák kinyitását. Bettelheim érvelése szerint a titkolt szobák motívuma két fontos dologt jelent: az egyik a hős megbízhatóságának próbája, a másik pedig a szexualitás veszélyes, egyben kívánatos volta.¹⁶⁷ A szörnyek Evans szerint lényegében a szexualitással kapcsolatos érzelmek megtestesítői, és ezért vonzódnak annyira a tinédzserrek, főleg a lányok, a vámpírfilmekhez.¹⁶⁸ A mesebeli próba a bűn és a szexualitás összekapcsolódását szolgálja, ami nyilvánvaló Drakula történetében. Bár nem tudjuk, hogy mi van a titkolt helyiségekben, maga az a tény, hogy Jonathan Harker nem mehet be, igazolja, hogy Drakula próbára teszi őt. Ugyanakkor óvni is akarja, hisz feltételezhetjük, hogy a szobákban a valamikori szeretők élnek bezárva, akik nemcsak hogy ki akarnak szabadulni börtönükből, de – vámpírtermészetüknél fogva – Harkert akarják.

Az izgalom felfokozását az elvárásolt kastély és a szereplők ábrázolása mellett számos egyéb motívum is segíti. Ilyenek a vihar, a fokhagyma, valamint a kakaskukorékolás leírásai, amelyek mind a természetfelettel állnak kapcsolatban.¹⁶⁹ A *nagy vihar* egyik általános jegye a szupernaturális hatalomnak, így például a boszorkány vagy a garabonciás jelenlétét, haragját is a zivatar jelzi.¹⁷⁰ Nemhiába festi le Stoker egy éktelen viharral azt az időpontot, amikor Drakula megérkezik Angliába. A hajó, mely őt Angliába szállítja, ebben a nagy viharban szenved hajótörést. A *fokhagyma* jól ismert gonoszűző növény: nemcsak a balkáni vámpírok ellenszere, hanem a magyar hagyomány szerint is jó védekezés a lidérc ellen: ki lehet vele füstölni a házból.¹⁷¹ Stoker ezt adja a Drakulát megölni szándékozó csoport tagjainak kezébe, ám hiába, mert Harkert mindig megmenti a vámpíroktól a kakaskukorékolás. Hajnalban már szinte az olvasó és a főhős, Harker is várja a gonoszűző, megváltó jelet: „Azután hallottam a várva várt kakaskukorékolást, és megint biztonságban éreztem magam”,¹⁷² írja Harker naplójegyzetében. Ez utóbbi is közismert folklórmotívum: a hajnal felderengése a gonosz működésének befejezését jelenti.¹⁷³

Mindezen határesetekkel és természetfölötti toposzokkal szemben van a mesebeli helyszínnek valós alapja is, és ez a kettősség megint csak az olvasó elbizonytalanítását szolgálja. A bor, a csirkepaprikás, a Szent György-napi babonák, a hegyormok és a tavak láthatók és megfoghatók. Stoker említi például az enyedi bort, bár erről Larry Wolf nem tud. A mesei és általános babonás elemeket még fokozza Stoker a hármas és a hetes szám misztikájával is. Ennek egyik példája Jonathan Harker öntudatra ébredésének három fokozata. Az első, amikor Harker ráébred, hogy gróf Drakula nemcsak emberi lény, hanem vámpír. A második még ennél is szörnyűbb, és természetesen végzetes is lehetne, amikor ráébred arra, hogy egyedül van a várban, és fogoly. A harmadik és végső öntudatra ébredése az, amikor rájön, hogy akármivel próbálkozik, sohasem tudja elpusztítani a gróft. Egyetlen dologot tehet: menekülnie kell bármi áron; ha nem tud megszökni, akkor csak egy lehetséges folytatás lesz, az, hogy Drakula fogva tartja a várban. Mint tudjuk, ez

nem következik be, arra azonban nem derül fény, hogy Harker valójában hogyan tudott megszökni – ezt a szerző ráhagyja az olvasó fantáziájára. Itt megjegyezzük azonban, hogy Harker várbeli fogsága inkább egy elragadásra vagy a népmesei túlvilági utazásra emlékezteti az olvasót. Ez mintegy keretként is szolgál a mitikus beavatási szertartáshoz, hiszen bizonyos szempontból Harkert – bár önként érkezik a gróf várába – a gróf egy varázslatos titokba avatja be, és ezáltal lesznek társak mindenben.¹⁷⁴ Ez a titkos közösség Harker számára misztikus kettősséget jelent: nem halhat meg, de ennek az az ára, hogy gróf Drakula tettestársa, segítője lesz.

A könyv végjegyzete az igazi nyitja ennek a tézisnek, és ez egyben megerősít bennünket a gótikus regények szerzői által oly előszeretettel megörökített hitben, hogy a világ és az emberiség az ördög uralma alatt áll (*sub principatu diaboli*). Ez a felfogás a nyitja annak, hogy miért vállalja a Harker család az utolsó – tehát a harmadik – erdélyi utazást. Jonathan és Mina még egyszer utoljára útra kelnek hétéves kisfiukkal, ami jelzi Stoker nyilvánvaló vonzalmát a számmisztikához (hétéves gyermek és a szülők harmadik útja), illetve a Harker gyermek jövetelének fontosságát.¹⁷⁵ A harmadik utazásnak és a hétéves gyermek bemutatásának nem is nagyon lenne értelme, ha nem úgy fognánk fel, mint egy mesebeli morális felkiáltójelet. Miért kellene egyébként a házaspárnak Erdélybe látogatnia, amikor nyugodtan hihetik, hogy befejeződött a vámpírvadászat? Ám a horrorsztori nincs befejezve (mikor van?). Drakula birodalmát és emlékhelyének megtekintését nem szabad elszalasztani, mert a fiukat be kell avatni! Stoker hangsúlyozza, hogy a kisfiú pontosan hétéves, a legféltebb évébe került, mint azok a mesebeli hősök, akiket éppen hétévesen ragadhatnak el a szellemek és a túlvilágiak. Ekkor lehet belőlük átváltozott hős, ekkor lesznek beavatottak, mint például a magyar *táltos*. A táltosok, a boszorkányok és a vámpírok közti összefüggésre Stoker csak utal, de ez a későbbi vámpírregényekben már szervesen illeszkedik a cselekménybe.¹⁷⁶ A Harker házaspár utolsó útja Erdélybe sem más, mint az átváltozás lehetőségének megteremtése a liminális szituáció által azzal, hogy a szülők maguk viszik gyermeküket igazi szülőföldjére. A hétéves kisgyermek tehát nem lehet más, mint az új vámpírkirály, akit bemutatnak az ősi földnek, s akit így megismerhetnek az ősök is. Nem kérdés tehát, hogy ki is az ifjú Quincey Harker.

Hogyan sejteti mindezt Stoker? Bizonytalanságot és feszültséget teremt, például oly módon, hogy megkülönbözteti a narrátort és a történet főhősét. Ezáltal is eléri azt, hogy abban a percben, amikor az elbeszélő átadja a sztori vezérfonalát a történetben szereplő hősnek – a levelek ezt a célt szolgálják –, az olvasó bizonytalanná válik. Így Stoker könyvében mindenki az „én” szerepét játssza, és a sztori egyes szám első személyűsége is ezért áll fenn. Csak Drakula az, aki mindig „ő”, egyes szám harmadik személyű karakter. Talán Stoker nem akart a „szörny” testében tetszelegni, és Drakula énjét csak a többi szereplő énei által testesíti meg, illetve majd a sztori legvégén a hétéves gyermekutódban.

Létezik azonban még egy ennél biztosabb érvelés az új Drakula megszületésére. Ez pedig maga Drakula és Mina nyilvánvaló viszonyából fakad, amely a könyv dátumaiból kikövetkeztethető. Ekkor a gróf, akinek vérszomja már Lucy és az örült

Renfield halálát okozta, kiszívja Mina vérét, aki ezt rossz álomként éli meg. Október 2-án ez a véres nász megismétlődik: ekkor kölcsönösen isznak egymás véreből. Ezt a nászt gróf Drakula meg is pecsételi, hisz Mina homlokán egy testi jelet hagy az asszony kiválasztottságának bizonyítékául. Így válik nyilvánvalóvá Drakula és Mina vérenek keveredése és az álom valósága. Tehát Mina egyszer közvetlenül és kétszer közvetve – összesen háromszor – kapott Drakula-vért. Így folytatódhat a Drakula-mítosz, mintegy feminizálódva, egy sokkal erősebb és félelmetesebb vámpírnővel.¹⁷⁷ Ebben az értelmezésben gróf Drakula története nem más, mint egy örökös körforgásban kifeszített szerelmi háromszög. A társadalmi kapcsolatok teljes fellazítása, a vérfertőzés, a látens homoszexualitás és a *l'amour à trois*, ahogyan Tzvetan Todorov is hangsúlyozta.¹⁷⁸ Igaz, a viktoriánus kornak megfelelő visszafogottsággal, de ez utóbbi körül forog a Drakula-történet. Minden nő, akit Drakula meg akar szerezni magának, már egy másik kapcsolat tagja. A 19. századi gondolkodás egyik maradványa lehet ez Stokernél: a nők mindig férfiakhoz tartoznak. Tulajdonképpen nincs szabad nő; a nő mindig tartozik valakihez, ha nem máshoz, akkor az ördögszeretőhöz. Harker természetesen Drakulához tartozik, így Harker fia Drakuláé. A vámpír-érvonal tehát folyamatosan öröklődik.

Konklúzió

Nincs talán szükség arra, hogy külön is hangsúlyozzam az elit és populáris kultúra, a gótikus regény korának horrorja és a mai vámpírtörténetek kapcsolatát, a népi vagy elitkultúra és az egyház tanai közti átmeneteket. A vámpírmítosz – a werwolf és a zombi-toposzokhoz hasonlóan – nem a semmiből, hanem a történeti előzményekből táplálkozott, és teszi mindezt ezután is, ahogyan azt a populáris kultúrában már sokan felfedezték. A tudomány sem télenkedett: a vámpírmítoszban az antikolonializmus és az idegenellenesség hívei, a marxisták és a feministák, sőt a melegek és a vámpír-közösségek tagjai is megtalálták a maguk munícióját.¹⁷⁹ Nina Auerbach például egyenesen felszabadító ideológiát lát a vámpirizmusban, amely őt „megmentette a fűzőtől és a túsarkú cipőtől”!¹⁸⁰ Stephen Arata pedig arra hívta fel a figyelmet, hogy Stoker Drakulájának egyik legfontosabb metaforikus mondanivalója a megváltozott európai vagy inkább globális társadalmi helyzet leképezése a „rasszok küzdelme, a birodalom bukása és a társadalmi forrongás” megtestesítésével.¹⁸¹ Tehát Drakula azért támadta meg az angolokat, majd utóbb az amerikaiakat is, mert elérte őket a „fordított gyarmatosítás”.¹⁸²

A transzmutációk ellenére a vámpírmítosz esszenciája nem sokat változott Stoker óta, de nem változott az ókori felfogások óta sem: a vámpírtörténetek üzenete a folyamatos átváltozás lehetősége. Az élet tovább folytatódik akkor is, ha meghalunk, akkor is, ha nem, de ez utóbbi esetben vagy itt vagyunk, vagy – ki így, ki úgy – visszajövünk. A különbségek fontosak, bár a poszt-stokeri nekropolitikában ezek egyre jobban elmosódnak, felcserélődnek, újabb és újabb átváltozást eredményezve. Stoker mítoszeremtésének ereje abban rejlik, hogy bár egy, a viktoriá-

nus kor hit- és mesevilágával felhígított vámpírlegendát sűrített össze munkájában, egyben olyan történeti és folklórelemeket használt, amelyek időtállóan bizonyultak. Műve révén a vámpír így mediátori helyet foglal el a démonok, boszorkányok, werwofok és zombik között, és közbülső helyet kap Dom Calmet 1746-os munkája és Coppola 1992-es *Drakulája*, valamint a 2000-es évforduló utáni sajátos filmek¹⁸³ tematikájában. Stoker mindenképpen megérdemli a további elemzéseket, hiszen rejtélyes fordulatokkal és olyan sajátos megoldásokkal szolgál, amelyek mindnaposak a horror reprodukcióiban, az irodalmi művekben és a számítógépes-internetes fantázia-szerepjátékokban. A jövő olvasóira gondolva a szerző ezt az üzenetet beépítette horrorsztorijába, amikor a vámpírológus professzor, Van Helsing filozofikusan megjegyzi: „Az életben mindig vannak rejtélyek”,¹⁸⁴ majd így zárja a történetet: „Nekünk nem kellene bizonyítékok. Senki sem kell hogy higgyen nekünk.”¹⁸⁵ Természetesen mindig lesznek hitbuzgók és kétkedők, akik újabb és újabb bizonyítékokkal, míg mások ellenbizonyítékokkal szolgálnak. Ez a vámpír-mítosz nekropolitikájának lényege és mondandója: minden korszaknak megvan a maga és meglesznek a maga vámpírjai.

Jegyzetek

- 1 Friedrich Nietzsche: *Túl az erkölcs világán...* Ford. Vályi Bódog. Budapest, Athenaeum, 1907. 112.
- 2 Illyés Gyula: *Naplójegyzetek*, 1973. Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum, 2011, lásd <http://dia.jadox.pim.hu/jetspeed/displayXhtml?offset=1&origOffset=-1&docId=2664&secId=447840&qdcId=3&libraryId=-1&filter=Illy%C3%A9s+Gyula&limit=1000&pageSet=1> (hozzáférés: 2014. március 6.).
- 3 Mbembe (2003: 11–40). Mbembe Frantz Fanon korábbi gondolatait használja fel a gyarmatosításról, és párosítja Michel Foucault hatalom- és erőszakelméletével a mai palesztinai helyzet elemzésére, de sok más történeti példát is felsorakoztat (pl. Koszovó, Ruanda).
- 4 Mbembe (2003: 39–40).
- 5 Tudomásom szerint eddig csak Mark Driscoll alkalmazta a nekropolitika koncepcióját a japán vámpírfilmek és vámpírregények elemzésekor; Driscoll (2010: 203–205).
- 6 Haraway szerzteágázó munkásságának sok támogatója, illetve kritizálója akadt. A *Kiborg kiáltvány* megjelenése után húsz évvel később olvashatták a magyar olvasók a *Replika* folyóiratban: Haraway (2005: 107–139). A *kiborg-vámpírral* kapcsolatos nézetekről: Tobias (2006: 177–188).
- 7 A boszorkányság iránti érdeklődés hasonló fellendülést mutatott. Németországban, Luxemburgban, Spanyolországban, Franciaországban, Belgiumban, Hollandiában és Ausztriában 2000–2002 között egy utazó kiállítás (*Hexenwahnangst der Neuzeit*) hirdette a nagyközönség előtt a témát, a sok nemzetközi tudományos konferenciáról és kiadványról nem is szólva.
- 8 Elemzésemben a Leonard Wolf szerkesztette Drakula-kiadást használok: Wolf (1975). Ehhez a kiadáshoz a mai amerikai horror nagymestere, Stephen King írta az előszót. Az oldalszámok erre a műre vonatkoznak, ahogyan korábbi tanulmányomban is: Kürti

(2002). Gróf Drakula történetét magyarul többször kiadták, legelőször 1898-ban. A mintegy tucatnyi magyar fordítás azonban sokban eltér az eredetitől, ezért döntöttem úgy, hogy nem fordításokat használok, hanem az eredeti verzió annotált változatához térek vissza. A magyar fordítások – és különbözőségük – önálló tanulmányt igényelnek. Az 1980-as évektől például a következő fordításokról tudunk: Bram Stoker: *Drakula gróf válogatott rémtettei*. Fordította Bartos Tibor. Budapest, Árkádia, 1985; *Drakula, a Vámpyr* (Budapest, 1995); legutoljára Sóvágó Katalin fordításában az Európa Kiadó jelentette meg 2006-ban. Egy 2007-es árverésen a *Dracula* első kiadása 10 200 dollárért kelt el.

- 9 Wolf (1975: 38).
- 10 Lásd a regényes változatot, Gardner (1998).
- 11 A vámpírajátékokról lásd Govednik (2007: 297–308). Egy cikkemben én is felhívtam a figyelmet a vámpírtémájú játékokra: Kürti (2009: 148–139).
- 12 Ahogyan korábban *Buffy*, úgy az *Alkonyat* is saját kutatási irányzatot és érdeklődést alakított ki: Reagin (2010).
- 13 A téma alapos összefoglalását lásd Browning–Picart (2011); Mening (1983).
- 14 Rice (1976).
- 15 Simmons (1992: 30).
- 16 Gelder (1994).
- 17 Jones (2002).
- 18 Richard Sugg citálja a reneszánsz orvos, Marsilio Ficino (1433–1499) szavait, aki az öregedés ellen „vér-terápiát” javasolt, és azt, hogy „...egy szép, fiatal és nyugodt fiatal lányt kell választani, [...] majd a hold felkeltével tejét kell szívni...”; Sugg (2011: 19).
- 19 Keyworth (2002: 355–370).
- 20 *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires*, 1746; *Dissertations sur les apparitions*, 1749.
- 21 Miller (2006: 3–4), hasonlóan elterjedt nézetet vall még Barber (1987: 1–2), Carter (2007: 620), Drettas (1985: 201–218), és Keyworth (2010: 158–173).
- 22 McClelland (2009: 16–17). Katherina Wilson tanulmánya meggyőzően bizonyítja, hogy a *vámpír* szó már 1679-ben ismert volt Angliában, és 1693-ban Franciaországban: Wilson (1985: 577–581). Fontos megjegyezni azonban, hogy Calmet első, 1746-os könyvének recepciója és sikere miatt három évvel később jelent meg az átdolgozott kiadás, de ekkor a címből már hiányzott az angyalokra való hivatkozás. A recepcióról, főleg a bencés Dom Ildefonse Cathalinot (1671–1756) 1749-ben írt kritikájáról, lásd Banderier (2008).
- 23 Oldridge (2006: 81–82). A megszállottság és különösen a démoni megszállottság kora középkori változásáról lásd Caciola (2003).
- 24 Huet (1997: 227–228), Stülzebach (1998: 97–121).
- 25 A vámpír ellentétes karakteréről lásd Butler (2010).
- 26 McRoy (2008). Özgür Yaren hívja fel a figyelmet arra, hogy az *Ördögűző* (*Exorcist*) sikerén felbuzdulva Törökországban 1974-ben elkészült a hasonló témát feldolgozó *Seytan*: Yaren (2010: 39–40).
- 27 Benyovszky (2007: 5–16) szintén megpróbál egy-két félreértést tisztázni.
- 28 Az angol nyelvterületen úgy tartották, hogy a vámpírhiedelmek központja Magyarország; Gijswijt-Hofstra (1999: 161–162). Az amerikai folklór-enciklopédia szerint a Balkán mellett „Magyarország a vámpír-area egyik nagy központja”, Leach–Fried (1972: 1154). Klaniczay Gábor is felfigyelt erre (1990a: 309).

- 29 A balkáni vadságról és civilizálatlan népcsoportokról elterjedt nézetek kiterjedtek az Oszmán Birodalommal kapcsolatba került Magyar Királyság területére is; Kürti (2009: 133–159). E kapcsolat érdekessége, hogy a velencei utazó, Alberto Fortis (1741–1803) 1774-ben megjelent könyvében (*Viaggio in Dalmazia*) éppen a dalmát morlákokat hozza kapcsolatba a vámpírokkal. Giovanni Lovrich (a horvát származású, velencei Ivan Lovric) visszaautásította Fortis morlákokkal kapcsolatos tudósítását, de a vámpírok (*vukodlacci*) létét ő is megerősítette; Lovich (1776: 199–200). Fortis tudósítása önálló életre kelt az angol nyelvű sajtóban. Például: „A morlákoknál van vámpír, és bár nem vérszívó, asszonyaikat nagyon fenyegeti” (*The Critical Review* for the month of November, 1778. 385. google.books, hozzáférés: 2012. december 4.). A Fortis–Lovich vitát elemzi Jezer-nik (2004) és Wolff (2001: 332–337).
- 30 Pócs Éva is hangsúlyozza a magyar táltos kapcsolatait és egyező jegyeit a mora, a werwolf és a boszorkány lényekkel, Pócs (2004: 36–37). Lásd még Hoppál (1984: 130–132); Gaerte (1952: 226–273). Néha a különleges testi jegyek éppen az ellenkező természetfeletti lények tulajdonságaiként jelennek meg a néphitben: McClelland (2009: 118–119, 205).
- 31 Pócs (1989c: 50).
- 32 Bodin (1995: 125).
- 33 Ebből a szempontból érdemes a Jacob Grimm mitológiájában felsorolt werwolftörténe-tekre felfigyelni: bár említi a véres támadást, de inkább csak a farkassá változás formáit írja le; Grimm (2004: 1095–1097).
- 34 Perkowski (1989: 42–51).
- 35 Ridley (1976: 321–331).
- 36 Buxton (1994: 97, 157). Buxton az ókori görög mitológia kutatói közül talán egyedül foglalkozott behatóan a farkas szerepével és mitizálásával a klasszikus irodalomban. A farkas megítélése – éppen a kutyával való hasonlatossága miatt – egyre kétségesebbé válik a kereszténység előtti 4. században, és jellemzőiként hamarosan az ügyeskedés, a kétszínűség és a fortélyosság jelenik meg. A kétes vagy hamis barátság ókori eredetű elnevezése *lükofília*. Buxton (1987: 64). Buxton a werwolfhiedelmeket és a lükanthrópiát kettéválasztja: szerinte az előbbi az ember farkassá változását jelenti, az utóbbi azonban csak azt az elképzelést foglalja magában, hogy bizonyos emberek azt hiszik magukról, hogy farkasok.
- 37 Hinton (1996).
- 38 Klaniczay (1987: 172). Klaniczay tanulmánya később megjelent önálló kötetben is, ami még nagyobb népszerűséget adott szerzőjének és a vámpírtémának, lásd Gijswijt-Hofstra (1999: 161).
- 39 Pócs (2004: 38). Ez igaz a román vámpírra (*vârcolac*) és boszorkányra (*strigoi*) is, amelynek élő és holt alakja egyesíti a werwolf- és a vámpírjegyeket: Murgoci (1998: 25), Pócs (1989c: 136).
- 40 Petzoldt (1990: 135), lásd még: Labouvie (1993).
- 41 Az orosz adatokat lásd Oinas (1978: 433–441). Oinas kitér arra is, hogy az *upir* és az *eretik* alakja valószínűleg a görög-bizánci-szláv egyház teológusai révén, az eretnekek üldözése miatt keveredhetett. A *masticatio* irodalmáról lásd Magyar (2002). Bizánc eleste után az ortodox egyház fő működési területe a cári birodalomba helyeződött át, és ez is megmagyarázhatja a (régebbi) *upir* és az *eretik* terminus felcserélődését.

- 42 Az adatok Petr Bogatyrev 1920-as évekbeli kárpátaljai gyűjtéséből származnak: Bogatyrev (1998: 132–133). A vízidémon nemcsak a tiroli néphit egyik vérszomjas alakja: Petzoldt (1990: 44–45); Ázsia-szerzte is sok válfaját ismerik.
- 43 Bogatyrev (1998: 136–137). McClelland szerint a délszláv hiedelmekből világosan kitűnik, hogy a vámpír vette fel a werwolf tulajdonságait; McClelland (2009: 108).
- 44 Ivanits (1989: 121).
- 45 Ivanits (1989: 122).
- 46 Brzozowska-Krajka (1998: 193).
- 47 A mágikus idő fontosságáról ír Brzozowska-Krajka (1998).
- 48 A mai férfi és női *brujos/brujas* folytathatnak fekete vagy fehér mágiát, Zavaleta–Salinas (2009).
- 49 Melton (2011: xxx–xxxiv).
- 50 Vries (2008: 27).
- 51 Murray (1963: 208–209).
- 52 Pócs cikkének vámpír-fejezetét úgy kezdi, hogy a vámpír „vérszívó démon” (2004: 37). Lásd még Pócs (1989a, b).
- 53 A vámpirizmus kifejezést Evans-Pritchard könyvében csak egyszer ugyan, de használja: Evans-Pritchard (1976: 11).
- 54 Cohn (1975: 220–221). Az adat nem középkori, hanem az 1950-es évekből való, és nem az inkvizíció által kínzással kikényszerített vallomás, hanem a bíróság előtt önként elmondott eset.
- 55 Auerbach (1995).
- 56 Pippin (2002: 24).
- 57 Gelder (1994: ix); Lecouteux (1999: 23); Melton (2011: xxxii); Pócs (2004: 38).
- 58 Steiger (2010: 13–14).
- 59 Hallab is csak a halott vámpírra fekteti a hangsúlyt, jóllehet tudja, hogy élő vámpír is létezik: Hallab (2009: 2), viszont abban igazat adok neki, hogy a populáris kultúrában a romantikus-gótikus irodalom vámpíralakja vált halhatatlanná. Itt azonban máris található egy ellentmondás: Stoker vámpírja nem halott, hanem élő vámpír!
- 60 Hasonló átváltozás figyelhető meg a japán néphit démonjának (*oni*) esetében is. A démon a középkori dokumentumokban valóban szörny, de a mai populáris kultúrában már kifejezetten pozitív hős is lehet: Reider (2003).
- 61 Evans (1992: 472). Evans szerint az esetlen és bumfordi Frankenstein inkább szimpátiát, mint félelmet kelt a nézőkben. Ezt a változást megfigyelhetjük az újabb sci-fi- és zombi-filmekben is. Az 1958-as *I Married a Monster from Outer Space* (Egy űrbéli szörny a férjem) című filmben például hiába tudja meg a feleség, hogy a férje űrlény, a film végén mindegyik szörnyet elpusztítják, de – érdekes módon – csak farkaskutyák segítségével. A CBS televíziós társaság 1963-as sorozata már jobb fényben tüntette fel a marslakókat (*My Favorite Martian*), de nem nagy sikerrel. 1978-ban az amerikai ABC televíziós csatornán mutatták be a hasonló témájú *Mork és Mindy* sorozatot, amelynek fogadtatása igen kedvező volt; nem kétséges, hogy a happy enddel végződő párkapcsolat miatt. Melton (2011: xxxii–xxxiii).
- 62 A legismertebb könyvek: *Vámpírok bálja*. Budapest: Benefícium, 1999; Stephen King könyve, a *Salem's lot* (1975) magyarul: *Borzalmak városa*. Budapest: Európa, 2006; Anne Rice: *Interview with the Vampire* (1976), magyarul: *Interjú a Vámpírral*. Szeged: Szukits, 2003. A könyvek és filmek elemzéseit magyarul lásd Arany (2003); Kisantal (2007); lásd még: Vanderbeke (2010: 3–20). A *Buffy*-siker sajátosságait elemzik: Wilcox–Lavery (2002).

- 63 A téma általános összefoglalóját lásd Barber (1988); Bartlett–Idriceanu (2006); és Maberry–Kramer (2009).
- 64 Lévi-Strauss (1981: 625–291). A strukturalista kettősséget Pócs Éva is hasznosította könyvében a „démon- és tündérvilág dualizmusával” kapcsolatban az orosz V. V. Ivanov munkásságára, de nem Lévi-Straussra hivatkozva: Pócs (1989c).
- 65 Jojada Verrips írja: „a média és a filmek a modern mitológiák [...] gonosz reprezentációinak megteremtői”; Verrips (2001: 201).
- 66 Glover (1996: 139).
- 67 A szellemlények európai összehasonlító kutatásának kérdéseit boncolgatja Edwards (2012: 353–366).
- 68 McClelland (2009: 111–112, 217). A szlovák *kresnik* is védelmezi területét és harcol a sárkányok vagy boszorkányok ellen: Šmitek (1998: 93–118). Annak ellenére, hogy a táltosok „összeférhetetlenek”, hasonló védelmező szerepüket is ismerjük; Klaniczay (1987: 128–129), Kürti (2000: 96), Pócs (1989c: 118–124).
- 69 Jensen (1973: 306).
- 70 Gottlieb (1991: 41–42); lásd még Noll (1992: 132), Wieland (2000: 98). A tudatalatti és a démoni kapcsolatát lásd Kamla (1985), Kittelson (1998), Twitchell (1980a, b).
- 71 A film pszichoanalitikus és feminista elemzése, Creed (1993: 59–72). Az éhségelmélet első megfogalmazójának az amerikai protestáns lelkész és polgárjogi harcost, Moncure Daniel Conwayt kell tartanunk, aki könyvében a vámpírokat az „éhségdémonok” közé sorolta: Conway (2012: 40–55). A japán vámpírfilmekről és a sajátos éhségdémonokról lásd Stein (2009).
- 72 Ennek bizonyítása a litván néphit adataiból jól látszik (Greimas [1992]).
- 73 Guiley (2006: 327–328).
- 74 A szerzők felvetik annak lehetőségét, hogy a kannibál szörny és az európai boszorkány- és vámpírhit keveredése lehet a hasonlóság mögött: Nutini–Roberts (1993: 114). Lásd még Guiley (2005: 280).
- 75 Közép- és Dél-Amerikában is özszemosódnak a werwolf- és vámpírhitelmelek: Leach–Fried (1972).
- 76 Gelder (1994: 141). A vámpírnak posztkolonialista, posztmodern, feminista és antiszemita elemzése is ismertek, lásd pl. Arata (1996), Gold–Gold (1999).
- 77 Williamson, (2005: 1).
- 78 Hallab (2009: 7).
- 79 Hallab szerint az én fennmaradásának hite, a társadalmi kapcsolatok fenntartása, a betegség és fegyverek legyőzésének vágya, valamint a természetfeletti lét elfogadása a vámpírmítosz esszenciája: Hallab (2009: 13–14). Hallab csak azokkal a vámpírmitívumokkal foglalkozik, ahol élő vámpírról, nem pedig a holtából föltámadt halott vámpírról van szó.
- 80 Melton (2011: xxxiii). Több szerző feltételezése szerint ugyanez volt a helyzet Bram Stokerrel is, miközben művét írta. Stoker életrajzával kapcsolatban számos mítosz kering éppen a világhírű *Drakula*-könyv miatt: Belford (1996), Miller (2009), Valente (2001).
- 81 A *Drakula*-regény és a fikció kultúráját elemzi Richar Handler és Daniel Segal Jane Austen munkásságában; Handler–Segal (1999).
- 82 Charlotte Stoker, Bram Stoker édesanyja, aki igen olvasott asszony volt, büszkén érzett rá fia teljesítményére és írói nagyságára. Lásd Wolf (1975: xv).

- 83 Calmet könyve (*Dissertations sur les Apparitions des Anges, des Démons & des Esprits et sur les Revenans et Vampires de Hongrie, de Boheme, de Moravie & et de Silesie*) magyarul *Angyalokról, démonokról, szellemekről, valamint a magyar–cseh–morvaországi és sziléziai vámpírokról és kísértetekről* címmel jelent meg Lőrinszky Ildikó fordításában (Budapest: Holnap, 1992 [Vízöntő Könyvek]).
- 84 Az egyik ilyen korai szerző volt a francia J. Groar, aki *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae* (Paris, 1667) című munkájában, majd M. Ricaut, aki a *Present state of the Greek church* (1678) című könyvében is megemlítette a vámpirizmust; Summers (1968: 275). Ezekkel a művekkel felvértezve az angol közigazdász egyetemi tanár, Robert Parshley 1830–1834-ben utazott Kréta szigetén és gyűjtött *vrikolakas/vurvolakas-* (werwolf/vámpír-) mondákat. Lásd Parshley (1837: 196–197).
- 85 Sherbum (1956: 4, 227).
- 86 Dom Augustin Calmet könyvének egyik lehetséges elődje John Christofer Herenberg műve lehet, amelynek csak 1732-es német kiadása maradt fenn; Perkowski (1989: 140–141). Más elődökről is tudósít Fernando Vidal, de ezek taglalására itt nincs mód kitérni: Vidal (2001: 16–18).
- 87 A szlovén báró Jan Vajkart Valvasor könyvében jelenik meg: *Die Ehre des Herzogthums Krain*. I–IV. (Ljubljana, 1689); az adatok közli Perkowski (1989: 100–101).
- 88 Perkowski (1989: 113); lásd még: Brzozowska-Krajka (1998: 192).
- 89 Michael Ranfts, diaconi zu Nebra, *Tractat von dem Kauen und Schmatzen der Todten in Gräbern, Worin die wahre Beschaffenheit derer Hungarischen Vampyr und Blut-Sauger gezeigt, Auch alle von dieser Materie bißher zum Vorschein gekommene Schrifften recensiret werden*. Leipzig: Teubners Buchladen, 1734. A mű korábbi feldolgozása Ráth-Végh (1989: 40), újabban Klaniczay (1990b: 299–324), Magyar (2002: 63–70), Pósan (1993: 212–216).
- 90 Brownell (1976: 96–97).
- 91 Brownell (1976: 96).
- 92 Johann Zopf, *Dissertation de Vampiris Serviendibus*. Halle, 1733.
- 93 Ennek alapos feldolgozása Summers (1968), magyarul Sz. Farkas (1989).
- 94 Frayling (1991).
- 95 A romantika vámpirizmusát elemzi Twitchell (1980a: 83–92); Twitchell (1980b).
- 96 Perkowski (1989: 128).
- 97 Vö. például az angol *The Vampire Lovers* és folytatásai, vagy a Báthory-filmek, például a *Countess Dracula*, 1971.
- 98 Craft (1984: 103–133).
- 99 Vö. Petzoldt (1990: 166).
- 100 Erről ad számot Kent (1985: xvii).
- 101 Lehan (1995: 52).
- 102 Barber (1988); Senn (1982).
- 103 Keszeg (1996: 146).
- 104 Ivanits (1989: 121).
- 105 Dorson (1972: 71–78).
- 106 Grimm (2004).
- 107 Legalább egy utcat ilyen leírás van angolul, amely megmozgatta Stoker fantáziáját, és bőséges adatanyagot szolgáltatott számára: W. Wilkinson, *An account of the principalities of Wallachia and Moldavia* (London, 1820); J. Paget, *Hungary and Transylvania* (Philadelphia, 1850); E. C. G. Murray, *The national songs and legends of Romania* (London, 1852); E. Mawe, *Roumanian fairy tales and legends* (London, 1881); A. Vambéry, *His life and*

- adventures written by himself* (London 1884); E. Gérard, *Transylvanian superstitions* (London, 1885); és *The land beyond the forest* (London, 1888). Arthur Patterson 1869-es és Margaret Fletcher 1892-es munkái is idesorolhatók. Elizabeth Miller viszont teljesen hiteltelennek tartja Stoker és Vámbéry eszmecserjét az erdélyi vámpírokról: Miller (2006).
- 108 Lőrinczi (1996: 10).
- 109 A román Vlad Ţepeş irodalma terjedelmes, de lényegében a történelemhez, és nem a vámpírmítoszhoz tartozik. Stefan Andreescu, *Vlad Ţepeş (Dracula) între legenda si adevar istoric* (Bucureşti, 1976); Ioan Bogda, *Vlad Ţepeş si naratiunile germane si rusesti asupra lui* (Bucureşti, 1896); I. Minea, *Vlad Dracul si vremea sa* (Iaşi, 1928); Nicolae Stoicescu, *Vlad Ţepeş* (Bucureşti, 1976). Ennek a hagyománynak érdekes amerikai változata R. T. McNally és R. Florescu sokat citált, ám lényegében rossz irányba vezető könyve; McNally–Florescu (1995).
- 110 Aurel Radutiu például úgy érvel, hogy a Drakula név nem az *ördög* és *sárkány* szavak kombinációjából származik (latin *draco*), hanem a román Drago, Dragolea nevekből: Radutiu (1996: 101–113). Hasonló próbálkozásokat találunk G. Nandris munkájában is: Nandris (1959: 371–377).
- 111 Givry (1971: 170).
- 112 Ezt a kapcsolatot említi Tóth Béla is (1907: 139).
- 113 Givry (1971: 170).
- 114 Simmons (1992: 158).
- 115 Stewart (1982: 40).
- 116 Wormhoudt (1949: 61). Mindkét mesetípus (AaTh 363 és 365) kapcsolatban áll az általánosan ismert 425-ös mesetípussal, melyben az asszony férje szörnyeteg (farkas, törpe stb.). A férj mint farkas a témája az AaTh 428-as meséjének is, és a litván mitológia farkasalakja is ezt a kapcsolatot erősíti meg. Greimas (1992: 71). A magyarországi mesében a szörny ember formájú, többfejű, óriási erejű démon; Solymossy (1991: 84). A halála után visszatérő szeretőt Edgar Allan Poe (1809–1849) *Leonóra* című versében mitizálta.
- 117 Az Harlequin-regényekről lásd McClelland (1963: 95–119); Modelski (1980: 435–448).
- 118 Barthes (1972: 150).
- 119 Jung (1996: 17).
- 120 Simmons (1992: 158).
- 121 Wolf elemzésében a szőrös tenyeret szexuális aberrációnak – a maszturbáció jelének – véli: Wolf (1975: 22–23, 41).
- 122 Givry (1971: 162).
- 123 Az európai kultúrában Robert B. Pynsent elemezte, főleg középkori cseh dokumentumok alapján, az ördög bűzét; Pynsent (1993: 601–630).
- 124 Wolf (1975: 39).
- 125 Evans (1992: 363).
- 126 Wolf (1975: 41).
- 127 Koch (1993: 50).
- 128 Szendrey (1986: 135–137).
- 129 Pócs (1989c: 49–50).
- 130 Givry (1971: 162).
- 131 *Dialogie und Gespräch von der Lycanthropia*. Frankfurt am Main.
- 132 Ezt a történelmi eseményt elemzi Brednich (1990: 60–83).

- 133 Crawford (1955: 307–314). A vérfarkas-hiedelmek elterjedtek voltak északon, főleg Észtszországban a 17. században, Madar (2002: 257–272).
- 134 A következő filmek bizonyítják: *Nosferatu* (1922), *Nosferatu the Vampyre* (1979), *Dracula* (1931, 1973, 1979, 1992), *Dracula's Daughter* (1936), *The Devil Bat* (1940), *The Return of the Vampire* (1943), *Dracula* (1958), *Brides of Dracula* (1960), *Dracula, Prince of Darkness* (1966), *Dracula has Risen from the Grave* (1968), *Dance of the Vampires* (1967), *The Vampire Lovers* (1970), *Old Dracula* (1974), *Vampire Circus* (1972), *Vampire Lovers* (1971), *Vampire Hookers* (1967). Az ördögszerető motívumának példája a klasszikus *Rosemary's Baby* (1968) és a *Demon Seed* (1977). McClenon és Edwards szerint az 1980 és 1989 között gyártott 440 amerikai horrorfilm 33 százaléka tartalmazott incubus-témát: McClenon–Edwards (1996: 3–18).
- 135 Wolf (1975: 14).
- 136 Wolf (1975: 22).
- 137 Wolf (1975: 41).
- 138 Berserker: eksztatikus farkassá változás a nordikus mitológiában.
- 139 Wolf (1975: 129).
- 140 Wolf (1975: 83).
- 141 Wolf (1975: 99).
- 142 Wolf (1975: 106).
- 143 Wolf (1975: 29).
- 144 Gloyne (1950: 21–28).
- 145 Wolf (1975: 38).
- 146 Például: *A bárányok hallgatnak* (*The Silence of the Lambs*, 1991).
- 147 Wolf (1975: 53).
- 148 Wolf (1975: 55).
- 149 Wolf (1975: 37).
- 150 Kelly (1971: 301).
- 151 Wolf (1975: 23).
- 152 Wolf (1975: 38).
- 153 Wolf (1975: 53).
- 154 Russel (1978: 81).
- 155 Russel (1978: 82).
- 156 Például: *Alkonyat; Engedj be!* (*Lat den rätte komma in*, 2008).
- 157 Jason (1988: 45).
- 158 Haraway (2005: 134).
- 159 Gardner (1998: 87).
- 160 Az Aarne–Thompson-féle mesekatalógusban a 363-as és a 365-ös mesetípus; Stewart (1982: 40); a 407B mesetípus, Wormhoudt (1949).
- 161 A hollywoodi Universal Studios 1979-ben megnyitott „Drakula-kastélya” kirobbanó siker volt. A hirdetésekben ilyen szövegekkel csalogatták a látogatókat: „Ötszáz év sötétség után gróf Drakula minden fényes nappal megjelenik a Universal Studios új várában. Ha biztonságban akarsz maradni, ne gyere el. Az érdeklődőt felbőszült denevérek, éhes farkasok és felizgatott szörnyek várják; azok foglyai leszel, azok fognak kínozni benneteket a gróf véres szórakoztatására. Ígérjük, hogy különleges dolgokat fogtok érezni. Gyertek, látogassátok meg Drakula kastélyát. Ha meritek.”
- 162 *A bárányok hallgatnak; A gyűjtő* (*The Collector*, 2009).
- 163 Lőrinczi (1996: 2).

- 164 Az Aarne–Thompson katalógusban a 312-es mesében a szörny elrabolja a hős hűgát, majd bezárja egy föld alatti zárkába, megtiltva neki, hogy bemenjen a titkos szobákba. A leány erre nem hallgat, a titkos szobában meglátja az emberevést (stb.), mire a szörny büntetésként (elrettentésként?) megöli, Aarne–Thompson (1971: 51).
- 165 Givry (1971: 206).
- 166 Bettelheim (1977: 299).
- 167 Bettelheim (1977: 302).
- 168 Evans (1992: 464).
- 169 Leo Allatius leírásából nyilvánvaló, hogy az ortodox egyház tiltotta az amulettek és a fokhagyma használatát a gellók (a görögöknél az ókor óta ismert és rettegett alvilági démonok) ellen, mert azok nem isteni eredetű ellenszerek voltak: Hartnup (2004: 96).
- 170 Szendrey (1986: 278–279).
- 171 Fazekas–Székely (1990: 150).
- 172 Wolf (1975: 53).
- 173 A lengyel néphitben a vámpír kakaskukorékoláskor visszatér sírjába. A vámpírt bal kézzel kell arcul csapni, hogy elkergessük, vagy szántóföld szélén kell szaladni, mivel a vámpír „nem tud átmenni a felszántott földön”; Brzozowska-Krajka (1998: 193).
- 174 A hősök elragadásáról és túlvilági utazásairól ír Pócs (1989c: 116–118).
- 175 Stoker tudta, amit Alan Dundes – Raimund Müllert citálva – bizonyít, hogy „a hármas szám legalább annyira jelen van a modern európai kultúrában, mint ahogy a klasszikus kultúrában jelen volt”: Dundes (1980: 134).
- 176 Az amerikai Anne Rice dolgozza fel ezt a témát nagy sikerű regénytrilógiájának harmadik kötetében (*Taltos. Life of the Mayfair Witches*, 1994).
- 177 Talán a legtöbbet a *Drakula*-regény látens szexualitásával foglalkoztak az 1970–1980-as években, ami nyilvánvalóan a polgárjogi, valamint a nők jogaiért vívott mozgalmak utáni felindulásnak tudható be.
- 178 Todorov (1973: 131–132).
- 179 Ebben kivétel Donna Haraway, aki sajnos a vámpírról nem, csak Frankensteinről ír, elutasítva annak patriarchális jegyeit; Haraway (2005: 109). A modern vámpír-közöségekről ír Leycock (2010).
- 180 Auerbach (1995:4).
- 181 Arata (1990: 629).
- 182 *Reversed colonialism*: Arata (1990: 627).
- 183 Például: *Engedj be!*
- 184 Wolf (1975: 173).
- 185 Wolf (1975: 332).

Bibliográfia

- AARNE, Antti–THOMPSON, Stith 1971: *The Types of Folk-tale. A Classification and Bibliography*. New York: Burt Franklin.
- ARANY Zsuzsa 2003: Vámpírmítosz az irodalomban. In *Az elbeszélés módzatai*. Szerk. Józán Ildikó–Kulcsár Szabó Ernő–Szegedy Maszák Mihály. Budapest: Osiris, 71–89.
- ARATA, Stephen 1990: The Occidental Tourist: Dracula and the Anxiety of Reverse Colonization. *Victorian Studies*, Summer, 627–634.

- 1996: *Fictions of Loss in the Victorian Fin de Siècle: Identity and Empire*. Cambridge: Cambridge UP.
- AUERBACH, Nina 1995: Vampires in the Light. In *Bram Stoker Dracula*. Eds. Auerbach, Nina–Skal, David. New York: W. W. Norton.
- BANDERIER, Gilles (ed.) 2008: *Dom Ildefonse Cathelinot réflexions sur le Traité des Apparitions de dom Calmet*. Grenoble: Jérôme Millon.
- BARBER, Paul 1987: Forensic Pathology and the European Vampire. *Journal of Folklore Research* 24 (1), 1–32.
- 1988: *Vampires, Burial and Death: Folklore and Reality*. New Haven: Yale UP.
- BAROJA, Julio Caro 1971: *The World of the Witches*. Chicago: University of Chicago Press.
- BARTHES, Roland 1972: *Mythologies*. New York: Hill and Wang.
- BARTLETT, W. B.–IDRIEĆEANU 2006: *Legends of Blood: the Vampire in History and Myth*. Westport CT: Praeger.
- BEHRINGER, Wolfgang 1998: *Shaman of Obertsdorf: Conrad Stoecklin and the Phantoms of the Night*. Charlottesville: UP of Virginia. [1994 Chonrad Stoecklin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit. München: Piper, 1994.]
- BELFORD, Barbara 1996: *Bram Stoker: A Biography of the Author of Dracula*. New York: Alfred A. Knopf.
- BENYOVSZKY Krisztián 2007: Szerteágazó vérvonal. *Prae* 2007 (4), 5–16.
- BETTELHEIM, Bruno 1977: *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*. New York: Vintage.
- BODIN, Jean 1995: *On The Demon-mania of Witches*. (Transl. Scott, Randy A.) Toronto: CRRS Publications. [De Magorum Daemonomania, 1581.]
- BOGATYREV, Petr 1998 (1929): *Vampires in the Carpathians*. Boulder: East European Monographs.
- BREDNICH, Rolf Wilhelm 1990: A kutyává változott nemesember. *Helikon* 1, 60–83.
- BROWNELL, M.R. 1976: Pope and the Vampires in Germany. *Eighteenth Century Life* 2 (4), 96–97.
- BROWNING, J. E.–PICART, C. J. (eds.) 2011: *Dracula in Visual Media, Film, Television, Comic Book and Electronic Game Appearances 1921–2010*. Jefferson: McFarland and Co.
- BRZOWSKA-KRAJKA, Anna 1998: *Polish Traditional Folklore. The Magic of Time*. Boulder: East European Monographs.
- BUTLER, Erik 2010: *Metamorphoses of the Vampire in Literature and Film*. Rochester: Camden House.
- BUXTON, Richard 1987: Wolves and Werewolves in Greek Thought. In Bremmer, Jan: *Interpretations of Greek Mythology*. London: Croom Helm, 60–80.
- 1994: *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology*. Cambridge: Cambridge UP.
- CACIOLA, Nancy 2003: *Discerning Spirits: Divine, and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell UP.
- CARTER, Margaret L. 2007: The Vampire. In *Icons of Horror and the Supernatural*. Ed. Joshi, S. T. Westport: Greenwood Press, 619–652.
- COHN, Norman 1975: *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-hunt*. London: Sussex UP.
- CONWAY, Moncure Daniel 2012 (1878): *Demonology and Devil-lore* I. Cambridge: Cambridge UP.
- CRAFT, Christopher 1984: Kiss Me with Those Red Lips: Gender and Inversion in Bram Stoker's *Dracula*. *Representations* 8, 107–133.

- CRAWFORD, Elizabeth 1955: The Wolf as Condensation. *American Imago* 12 (3), 307–314.
- CREED, Barbara 1993: *The Monstrous-feminine. Film, Feminism, Psychoanalysis*. London: Routledge.
- DORSON, Richard M. 1972: *Blood Stoppers and Bear Walkers. Folk Tales of Canadians, Lumberjacks and Indians*. Cambridge MA: Harvard UP.
- DRETTAS, Georges 1985: Questions de vampirisme. *Études Rurales* 97–98, 201–218.
- DRISCOLL, Mark 2010: *Absolute Erotic, Absolute Grotesque: the Living Dead and Undead in Japan's Imperialism 1895–1945*. Durham: Duke UP.
- DUKOVA, Ute 1970: Das Bild der Drachen im bulgarischen Märchen. *Fabula* 11, 209–252.
- DUNDES, Alan 1980: *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana UP.
- EDWARDS, Kathryn A. 2012: The History of Ghosts in Early Modern Europe: Recent Research and Future Trajectories. *History Compass* 10 (4), 353–366.
- EVANS, Walter 1992 (1973): Monster Movies: A Sexual Theory. In *Popular Culture: an Introductory Text*. Eds. Nachbar, Jack–Lause, Kevin Madison. The University of Wisconsin Press, 463–475.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1976: *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon.
- FAZEKAS István–SZÉKELY Sz. Magdolna 1990: *Igézet ne fogja...* Budapest: Magvető.
- FERRARI, Fabrizio M. 2011: *Health and Religious Rituals in South Asia. Disease, Possession, and Healing*. London: Routledge.
- FRAYLING, Christopher 1991: *Vampyres. Lord Byron to Count Dracula*. London: Faber & Faber.
- GAERTE, Wilhelm 1952: Wetterzauber im späten Mittelalter nach gleichzeitigen bildlichen Darstellungen. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 3, 226–273.
- GARDNER, Craig Shaw 1998: *Buffy the Vampire Slayer*. New York: Pocket Books.
- GELDER, Ken 1994: *Reading the Vampire*. London: Routledge.
- GIJSWIJT-HOFSTRA, Marijke 1999: Witchcraft after the Witch Trials. In *Witchcraft and Magic in Europe. The Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Eds. Ankarloo, Bengt–Clark, Stuart. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 157–189.
- GIVRY, Grillot de 1971: *Witchcraft, Magic and Alchemy*. New York: Dover.
- GLOVER, David 1996: *Vampires, Mummies, and Liberals: Bram Stoker and the Politics of Popular Fiction*. Durham: Duke UP.
- GLOYNE, Howard F. 1950: Tarantism. *American Imago* 7, 29–42.
- GOLD, Judith Taylor–GOLD, Joseph 1999: Monsters and Madonnas: the Roots of Christian Anti-Semitism. Syracuse: Syracuse UP.
- GOTTLIEB, Richard M. 1991: The European Vampire: Applied Psychoanalysis and Applied Legend. *Folklore Forum* 24 (2), 39–61.
- GOVEDNIK, Simona 2007: Razvoj podobe vampirja od folklore do raculnanishkih iger. *Studia Mythologica Slavica* 10, 297–308.
- GREIMAS, Algirdas J. 1992: *Of Gods and Men. Studies in Lithuanian Mythology*. Bloomington: Indiana UP.
- GRIMASSI, Raven 2003: *Italian Witchcraft: The Old Religion of Southern Europe*. St. Paul: Llewellyn.
- GRIMM, Jacob 2004. (1883): *Teutonic Mythology* III. Mineola: Dover.

- GUILEY, Rosemary Ellen 2005: *The Encyclopedia of Vampires, Werewolves, and Other Monsters*. New York: Facts on File.
- 2006: *The Encyclopedia of Magic and Alchemy*. New York: Facts on File.
- HALLAB, Mary Y. 2009: *Vampire God: the Allure of the Undead in Western Culture*. Albany: State University of New York.
- HANDLER, Richard–SEGAL, D. 1999: *Jane Austen and the Fiction of Culture: An Essay on the Narration of Social Realities*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- HARAWAY, Donna 2005: Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években. *Replika* 51–52, 107–139.
- HARTNUP, Karen 2004: *On the Beliefs of the Greeks: Leo Allatios and Popular Orthodoxy*. Leiden: Brill.
- HINTON, Norman 1996: The Werwolf as Eiron. In *Animals in the Middle Ages*. Ed. Flores, Nona C. London: Garland, 133–146.
- HOPPÁL Mihály 1984: Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs. In *Shamanism in Eurasia*. Ed. Hoppál, Mihály. Göttingen: Herodot, 130–149.
- HUET, Marie-Hélène 1997: Deadly Fears: Dom Augustin Calmet's Vampires and the Rule Over Death. *Eighteenth Century Life* 21, 222–232.
- IVANITS, Linda J. 1989: *Russian Folk Beliefs*. Armonk: M. E. Sharpe.
- JASON, Heda 1988: *Whom Does God Favor: the Wicked or the Righteous? The Reward-and-punishment Fairy Tale*. (Folklore Fellows' Communications 240.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- JENSEN, Adolf E. 1973 (1951): *Myth and Cult Among Primitive Peoples*. Chicago: University of Chicago Press.
- JEZERNIK, Božidar 2004: *Wild Europe: The Balkans in the Gaze of Western Travellers*. London: Saqi Books and The Bosnian Institute.
- JONES, Gerard 2002: *Killing Monsters: Why Children Need Fantasy, Super-heroes and Make-belief Violence*. New York: Basic Books.
- JOHNSTON, Sarah Iles 1999: *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- JUNG, C. G. 1996: *Gondolatok a vallásról és a kereszténységről*. Ford. Bodrog Miklós. Budapest: Kossuth.
- KAMLA, Thomas A. 1985: E. T. A. Hoffmann's *Vampirism* Tale: Instinctual Perversion. *American Imago* 42 (3), 235–253.
- KELLY, Henry Ansgar 1971: The Metamorphoses of the Eden Serpent during the Middle Ages and the Renaissance. *Viator* 2, 301–327.
- KENT, Leonard J. (ed.) 1985: *The Complete Tales of Nikolai Gogol*. I. Chicago: University of Chicago Press.
- KESZEG Vilmos 1996: A román mitológia hatása a mezőszéki magyar hiedelemrendszerre. In *Az internetikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Szerk. Katona Judit–Viga Gyula. Miskolc: Herman Ottó Múzeum, 145–153.
- KEYWORTH, David 2002: The Socio-religious Beliefs and Nature of the Contemporary Vampire Subculture. *Journal of Contemporary Religion* 17 (3), 355–370.
- 2010: The Aetiology of Vampires and Revenants: Theological Debate and Popular Belief. *Journal of Religious History* 34 (2), 158–173.
- KISANTAL Tamás 2007: A vámpír újjászületései. Nosferatu filmek. *Prae* 4, 17–29.
- KITTELSON, Mary Lynn 1998: *The Soul of Popular Culture: Looking at Contemporary Heroes, Myths and Monsters*. Peru, Ill: Open Court Publishing.

- KLANICZAY Gábor 1987: Decline of Witches and Rise of Vampires in 18th-century Habsburg Monarchy. *Ethnologia Europae* 17, 165–180.
- 1990a: Boszorkányok, vámpírok és felvilágosítók. In Uő: *A civilizáció peremén*. Budapest: Magvető, 299–324.
- 1990b: *The Uses of Supernatural. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-modern Europe*. Princeton: Princeton UP.
- KOCH, Walter A. 1993: *The Biology of Literature*. Bochum: Brockmeyer.
- KÜRTI László 2000: The Way of the Táltos: A Critical Reassessment of a Religious-magical Specialist. *Studia Mythologica Slavica* 3, 89–114.
- 2002: Gróf Drakula túlélése. *Új Holnap* 45, 130–151.
- 2009: The Symbolic Construction of the Monstrous – The Elizabeth Bathory Story. *Narodna umjetnost* 46 (1), 133–159.
- LABOUVIE, Eva 1993: *Zauberei und Hexenwek. Ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main: Fischer.
- LEACH, Maria–FRIED, Jerome (eds.) 1972: *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. New York: Funk and Wagnalls.
- LECOUTEUX, Claude 1999: *Histoire des Vampires. Autopsie d'un mythe*. Paris: Imago.
- LEHAN, Richard 1995: The European Background. In *American Realism and Naturalism: Howells to London*. Ed. Pizer, Donald. Cambridge: Cambridge UP, 47–73.
- LÉVI-STRAUSS, Claude 1981: *Introduction to a Science of Mythology*. 4. *The Naked Man*. New York: Harper and Row. [*Mythologies* 4. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971.]
- LEYCOCK, Joseph 2010: Real Vampires as an Identity Group: Analyzing Causes and Effects of an Introspective Survey by the Vampire Community. *Nova Religio* 14 (1), 4–23.
- LOVRICH, Giovanni 1776: *Osservazione de Giovanni Lovrich*. Venezia: Francesco Sansoni.
- LÓRINCZI, Marinella 1996: Transylvania and the Balkans as Multiethnic Regions in the Works of Bram Stoker. *Europae* 2, 1–16.
- MABERRY, Jonathan–KRAMER, David F. 2009: *They Bite: Endless Cravings of Supernatural Predators*. New York: Citadel.
- MADAR, Maia 2002: Estonia I: Werewolves and Poisoners. In *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Eds. Ankarloo, Bengt–Henningsson, Gustav. Oxford: Oxford UP, 257–272.
- MÁGYAR László András 2002: Masticatio mortuorum. *Kharón* 1–2 (6), 63–70.
- MARZOLPH, Ulrich–LEEUWEN, Richard van der (eds.) 2004: *The Arabian Nights Encyclopedia*. I. Santa Barbara: ABC-Clío.
- MAXWELL-STUART, P. G. 2000: *Martin del Rio. Investigations into Magic*. Manchester: Manchester UP.
- MBEMBE, Achille 2003: Necropolitics. *Public Culture* 15 (1), 15–40.
- McCLELLAND, Bruce 2009: *Slayers and their Vampires: A Cultural History of Killing the Dead*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- McCLELLAND, David 1963: The Harlequin Complex. In *The Study of Lives*. Ed. White, Robert W. New York: Atherton, 95–119.
- McCLENON, James–EDWARDS, Emily D. 1996: The Incubus in Film, Experience, and Folklore. *Southern Folklore* 52 (1), 3–18.
- McNALLY, R. T.–FLORESCU, R. 1995 (1972): *In Search of Dracula. The History of Dracula and Vampires*. London: Robson Books.
- McROY, Jay 2008: *Nightmare Japan: Contemporary Japanese Horror Cinema*. Amsterdam–New York: Rodopi.

- MELTON, Gordon J. 2011: *The Vampire Book. An Encyclopedia of the Undead*. Canton: Visible Ink.
- MENING, Dieter 1983: *Der Anfang von Dracula. Zur Geschichte von Geschichten*. (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie I.) Königshausen: Neumann.
- MILLER, Elizabeth 2006: Getting to Know the Un-dead: Bram Stoker, Vampires and Dracula. In *Vampires: Myth and Metaphors of Enduring Evil*. Ed. Day, Peter. Amsterdam: Rodopi, 3–20.
- MILLER, Elizabeth (ed.) 2009: *Bram Stoker's Dracula: A Documentary Journey into Vampire Country and the Dracula Phenomenon*. New York: Pegasus Books.
- MODELSKI, Tania Modleski 1980: The Disappearing Act: A Study of Harlequin Romances. *Signs* 5/3, 435–448.
- MURGOCI, Agnes 1998 (1926): The Vampire in Roumania. In *The Vampire. A Casebook*. Ed. Dundes, A. Madison: The University of Wisconsin Press, 12–34.
- MURRAY, M. A. 1963: *The Witch-cult in Western Europe*. Oxford: Clarendon. [1921.]
- NANDRIS, G. 1959: A Philological Analysis of Dracula and Romanian Placenames and Masculine Personal Names in -a/-ea. *The Slavonic and East European Review* 37 (89), 371–377.
- NOLL, Richard 1992: *Vampires, Werewolves, and Demons: Twentieth Century Reports in the Psychiatric Literature*. New York: Brunner/Mazel.
- NUTINI, Hugo G.–ROBERTS, John Milton 1993: *Bloodsucking Witchcraft: an Epistemological Study of Antropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*. Tempe: University of Arizona Press.
- OGDEN, Daniel 2002: *Magic, Witchcraft, and Ghosts in Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. New York: Oxford UP.
- 2008: *Night's Black Agents: Witches, Wizards and the Dead in the Ancient World*. London: Hambledon Continuum.
- OINAS, Felix J. 1978: Heretics as Vampires and Demons in Russia. *The Slavic and East European Journal* 22 (4), 433–441.
- OLDRIDGE, Darren 2006: Dead Man Walking: the Historical Context of Vampire Beliefs. In *Vampires: Myth and Metaphors of Enduring Evil*. Ed. Day, Peter. Amsterdam: Rodopi, 81–92.
- PARSHLEY, Robert 1837: *Travels in Crete*. II. Cambridge–London: John Murray.
- PERKOWSKI, Jan L. 1989: *The Darkling. A Treatise on Slavic Vampirism*. Columbus: Slavica Publishers.
- PETZOLDT, Leander 1990: *Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister*. München: C. H. Beck.
- PIPPIN, Tina 2002: Of Gods and Demons: Blood Sacrifice and Eternal Life in Dracula and the Apocalypse of John. In *Screening Scripture: Intertextual Connection Between Scripture and Film*. Eds. Walsh, Richard–Aichele, George. Harrisburg: Trinity Press International, 34–41.
- PÓCS, Éva 1989a: *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*. (Folklore Fellows' Communications 243.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- 1989b: Hungarian Táltos and his European Parallels. In *Uralic Mythology and Folklore*. Eds. Hoppál, Mihály–Pentikäinen, Juh. (Ethnologica Uralica I.) Budapest: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences–Helsinki: Finnish Literature Society, 251–276.

- 1989c: *Tündérek, démonok, boszorkányok*. (4d sorozat) Budapest: Akadémiai.
- 2004: Szócikkek egy mágiaenciklopédiához. *Ethnographia* 115, 1–46.
- PÓSÁN László 1993: Irracionalizmus az Ész századában: vámpírhit a 18. századi Európában. *Debreceni Szemle* 1 (2), 212–216.
- PURKISS, Diane 2000: *At the Bottom of the Garden: a Dark History of Fairies, Hobgoblins and Other Troublesome Things*. New York: New York UP.
- PYNSENT, Robert B. 1993: The Devil's Stench and Living Water: A Study of Demons and Adultery in Czech Vernacular Literature of the Middle Ages and Renaissance. *The Slavonic and East European Review* 71 (4), 601–630.
- RADUTIU, Aurel 1996: Sur le nom Drakula. *Transylvanian Review* 5 (1), 101–113.
- RÁTH-VÉGH István 1989 (1934): *Magyar kuriózumok*. Budapest: Pán.
- REAGIN, Nancy R. (ed.) 2010: *Twilight and History*. Hoboken: John Wiley and Sons.
- REIDER, Noriko T. 2003: Transformation of the *Oni*: From the Frightening and Diabolical to the Cute and Sexy. *Asian Folklore Studies* 62, 133–157.
- RICE, ANNE 1976: *Interview with the Vampire*. New York: Alfred A. Knopf.
- RIDLEY, Richard 1976: Wolf and Werwolf in Baltic and Slavic Traditions. *Journal of Indo-European Studies* 4 (4), 321–331.
- RUSSEL, Sharon 1978: The Witch in Film: Myth and Reality. *Film Reader* 3, 800–89.
- SENN, Harry A. 1982: *Were-Wolf and Vampire in Romania*. Boulder: East European Monographs.
- SHERBURN, George (ed.) 1956: *The Correspondance of Alexander Pope*. 5. London: Clarendon.
- SIMMONS, Dan 1992: *Children of the Night*. New York: Warner Books.
- ŠMITEK, Zmego 1998: Kresnik: An Attempt at a Mythological Reconstruction. *Studia Mythologica Slavica* 1, 93–118.
- SOLYMOSSY Sándor 1991: *A 'Vasorrú Bába' és mitikus rokonai*. Budapest: Akadémiai.
- STEIGER, Brad 2010: *Real Zombies, the Living Dead, and Creatures of the Apocalypse*. Canton: Visible Ink.
- STEIN, Wayne 2009: Enter the Dracula: The Silent Screams and the Cultural Crossroads of Japanese and Hong Kong Cinema. In *Draculas, Vampires, and Other Undead Forms: Essays on Gender, Race and Culture*. Eds. Browning, J. E.–Picart, C. J. London: Scarecrow, 235–260.
- STEWART, Susan 1982: The Epistemology of the Horror Story. *Journal of American Folklore* 95, 375–340.
- STÜLZEBACH, Anette 1998: Vampir- und Wiedergängererscheinungen aus volkskundlicher und archäologischer Sicht. *Concilium medii aevi* 1, 97–121.
- SUGG, Richard 2011: *Mummies, Cannibals, Vampires. The History of Corpse Medicine from the Renaissance to the Victorians*. London: Routledge.
- SUMMERS, Montague 1968: *The Vampire in Europe*. New Hyde Park: University Books.
- SZENDREY Ákos 1986: *A magyar néphit boszorkánya*. Budapest: Magvető.
- SZ. FARKAS Jenő 1989: *Drakula vajda históriája*. Budapest: Akadémiai.
- TOBIAS, James 2006: The Vampire and the Cyborg Embrace: Affect Beyond Fantasy in Virtual Materialism. In *Vampires: Myths and Metaphors of Enduring Evil*. Ed. Day, Peter. Amsterdam: Rodopi, 177–188.
- TODOROV, Tzvetan 1973: *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*. Cleveland: Case Western UP.
- TÓTH Béla 1907: *Mendemondák. A világtörténet furcsaságai*. Budapest: Athenaeum.

- TWITCHELL, James 1980a: The Vampire Myth. *American Imago* 37 (1), 83–92.
– 1980b: *Living Dead: The Vampire Myth in Romanitic Literature*. Durham: Duke UP.
- VALENTE, Joseph 2001: *Dracula's Crypt: Bram Stoker, Irishness, and the Question of Blood*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- VANDERBEKE, D. 2010: The Vampire Strikes Back: On the History of a Nightwalker. In *Fastitocalon: Immortals and the Undead*. Eds. Honegger, T.–Chen, F. Trier: WVT, 3–20.
- VERRIPS, Jojada 2001: The State and the Empire of Evil. In *Powers of Good and Evil: Social Transformation and Popular Belief*. Eds. Clough, P.–Mitchell, J. P. Oxford: Berghahn Books, 185–209.
- VIDAL, Fernando 2001: *Extraordinary Bodies and the Physicotheological Imagination*. (Preprint 188.) Max-Planck-Institute für Wissenschaftsgeschichte.
- VRIES, Eric de 2008: *Hedge-rider*. Sunland: Pendraig.
- WIELAND, Christina 2000: *The Undead Mother: Psychoanalytic Explorations of Masculinity, Femininity and Matricide*. London: Rebus.
- WILBY, Emma 2000: The Witch's Familiar in Early Modern England and Scotland, *Folklore* 111 (2), 283–305.
- WILCOX, Rhonda D.–LAVERY, David (eds.) 2002: *Fighting the Forces: What's at Stake in Buffy the Vampire Slayer*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- WILLIAMSON, Milly 2005: *The Lure of the Vampire: Gender, Fiction and Femdom – From Bram Stoker to Buffy*. London: Wallflower Press.
- WILSON, Katherina 1985: The History of the Word Vampire. *Journal of the History of Ideas* 46, 577–583.
- WOLF, Leonard 1975: *The Annotated Dracula. Dracula by Bram Stoker*. New York: Clarkson N. Potter.
- WOLFF, Larry 2001: *Venice and the Slavs. The Discovery of Dalmatia in the Age of Enlightenment*. Stanford: Stanford UP.
- WORMHOUDT, A. 1949: *The Demon Lover*. New York: Exposition.
- YAREN, Özgür 2010: *Global Fears, Local Dressing: New Turkish Horrors*. Lásd http://www.academia.edu/446262/Global_Fears_Local_Dressing_New_Turkish_Horrors (hozzáférés: 2012. december 16.).
- ZAVALETA, Antonio–SALINAS, Alberto 2009: *Curandero Conversations: El Nino fidencio, Shamanism and Healing Traditions of the Borderlands*. Brownsville: The University of Texas and Texas Southwest College.

MARÍA TAUSIET

Kísértet-anyák: *A vámpír* (Carl Theodor Dreyer, 1932) és irodalmi előzményei

Anyák! Letaglóz újra csak e név!
Mi ez a szó, mit bár ne hallanék?¹

Meghalok, és mégis élni fogok!²

A domináns anya témája, aki uralkodik gyermekén – különösen a lányain –, aki még a síron túlról is gonosz, elgyengítő hatást fejt ki, mint a vámpír, szívja a vérüket (életerejüket, energiájukat vagy önállóságukat), időtlen idők óta ismert, de újult erővel támadt fel a romantika idején. Ebből a művészeti mozgalomból, amely a 18. század végén és a 19. század elején söpört végig Európán, és amely az ésnél sokkal többre tartotta az érzelmeket, számtalan irodalmi alkotás született, melyek főszereplője a végzet asszonya, aki kárhozatba sodorja áldozatait.³

Az első pillanatban azt hihetné az ember, hogy a zsarnoki, birtokolni vágyó nő áldozatai elsősorban férfiak, de ha közelebbről megvizsgáljuk a történeteket, kiderül, hogy mindennek a mélyén az anya–lánya konfliktus húzódik. Ez biztosan igaz Goethe versére, az 1797-ben írt *Korinthoszi menyasszonyra*, amelyik egy athéni fiatalember rettenetes sorsát meséli el. Az ifjú Korinthoszba utazik, hogy feleségül vegye a jegyesét, de esküvő helyett a lány kísérteties ölelésében életét veszti.⁴ A vers első olvasásra a férfi és halott jegyese közti találkozásról szól, de ha alaposabban megfigyeljük, kiderül, hogy a lány betegségének és a betegségből adódó halálának valódi oka az anya. Az asszony, miután keresztény hitre tért, úgy döntött, lánya életét az új vallásnak áldozza, ezért megszegeti vele a jegyesének tett esküt, és ezzel ő lett az oka a tragikus végkifejletnek:

Mert azok már régen keresztények
S ő családostúl ma is pogány.
Hol új hit tenyész,
Vonzalom kivész
S fordul gyakor szív a hit után.⁵

Valójában az anya az, aki késő éjjelig fennmarad, hogy fogadja az ifjú athénit. A ház lakói már mind visszavonultak. Ő az egyetlen szemtanú, aki látja, hogyan

zajlik a szerelmes találkozás a vőlegény és jegyesének kísértete között. Az éjszaka közepén éberem figyel:

Kívül ez alatt a folyosóban
Gondosan az anya tipeget.
Megáll; lesi mind gyanakodóbban,
Hogy e különös nesz mi lehet?
Váltva sóhaj és
Gyönyörtelt nyögés,
Dadogó szerelmi örület.

Felháborítja vendége és titokzatos szeretője viselkedése, dühösen nyit be a szobába:

Szól a kakas – csitt!
Holnap éjjel – itt!
Eljössz? Eljössz újra? S csókra csók.

Nem tűri a harag az ajtónál,
A rekeszt robajjal tolja szét.
Ki az itt, ki ily készséggel szolgál
A vendégnek, az a nőcseléd?⁶

Mire a lány kísértete anyja ellen fordul, és megvádolja, hogy tönkretette az életét, ő okozta korai halálát:

Anyám, anyám!
kong szava sötétül –
Ezt az egy éjt is irigylitek?
[...]
Nem elég neked,
Hogy a hant befed,
Hogy ily ifjan eltemettetek?
[...]
Ez az ifju nékem volt ígérve,
A míg Vénus víg oltára állt.
Anyám, az adott szót megszegéd te,
Mikor hamis esküd égre szállt.
Isten is süket
Hallva esküket,
Ha lányának anyja kér halált.⁷

Ezért most benne él tovább anyja embertelensége, és nyíltan elismeri, hogy mivel bosszút akar állni azért, amiért elvették tőle az élet örömeit, megkereste a párját, s kiszívta az életet a szívéből. Így a fiatal lány saját anyja áldozataként válik gyilkossá. A vers végén arra kéri anyját, hogy a menyasszony és a vőlegény testét közös máglyán hamvasszák el.

Halld, anyám, utolsó óhajtásom!
 Bontsd le a gunyhót testem felett!
 Máglyát emelj! Közös láng bocsásson
 Ég felé szerelmes szíveket.
 Ha a szikra húll,
 Lelkünk szabadúl
 S régi isteninkhez felsiet.⁸

A szoros kapcsolat bizonyos anyák szigora és gyermekeik – különösen lányaik – ebből adódó szenvedése között a későbbi romantikus művekben is megjelenik a háttérben. Ilyen például Johann Ludwig Tieck *Lasst die Toten ruhen* című története. Egy burgundi nemes, Walter képtelen megszabadulni első felesége emlékétől (saját anyja képétől?); bár új felesége minden erénnyel megáldott asszony, képtelen szeretni őt. Ami még súlyosabb, arra kér egy varázslót, hogy hozza vissza az életbe az első asszonyt, aki iránt „isteni szenvedélyt” érzett. A varázsló figyelmezteti, hogy „a holtakat nem szabad felébreszteni”, jobb, ha békében pihennek. A nemes azonban tántoríthatatlan, idealizálja szerelme bájait, és tökéletesen megfeledkezik arról, „mily kevés áldás volt együttlétük utolsó idején, mikor oly gyakran sóhajtozott az asszony zsarnoksága miatt”.⁹

Miután a varázsló igéinek köszönhetően feltámad az első feleség, hamarosan „vasjárumba hajtja”¹⁰ a férjét, és mindenkit elijeszt, aki a férfi közelébe merészkedik. Walter az egyedüli, aki „nem vette észre, vagy nem akarta észrevenni, milyen üresség veszi körül”.¹¹ Kiderül, hogy ez a „rettenetes és zsarnok” asszony nem más, mint egy „női vámpír”, akinek, ahogy a varázsló inti, még a gondolatát is ki kell kergetnie a fejéből. Megesketi Waltert, hogy „szándékosan soha nem gondol rá”,¹² ő azonban erre képtelen, így élete „folytonos mártírium”, soha véget nem érő küzdelem, hogy „emlékeiből száműzze a múlt rettenetes fantomjait”:

...Hogy szakadhatna el önmagától? Hogy törölhetné ki agyából a rettenet képeit és alakjait? [...] Rémületes felismerés volt, mikor rájött, azzal, hogy egyesült a halottal, elvágta magát az élőkől...¹³

Azzal a felfogással ellentétben, hogy a vámpírok – és a kísértetek, általában a szellemek – idegen, rejtélyes lények, E. T. A. Hoffmann német író a *Vámpirizmus*¹⁴ című kisregényéhez (1819) írt előszavában figyelmeztet:

...az szaggatja a szívünket, az kínozza ellenállhatatlan fájdalommal, hogy hétköznapijainkban bármilyen rémséggel találkozhatunk. Valóban, az emberiség kegyetlensége [...] olyan nyomorúságot teremt, amelyet egyetlen kitalált történet sem képes felülmúlni.¹⁵

Miután ezt leszögezte, és mintha keresné minden szenvedés elkerülhetetlen anyai okát, elmeséli egy bizonyos Hyppolit gróf történetét, aki a legszebb és legcsodálatosabb nőt óhajtotta feleségül venni. Egy napon egy ellenszenves özvegy bárónő a lánya, Aurelie kíséretében látogatja meg. Aurelie „kedves, bájos teremtés”.¹⁶ A gróft zsigerileg taszítja az előkelő öregasszony, arra is emlékszik, hogy annak idején az apja is viszolyogva beszélt róla, de amikor beleszeret a lányába, úgy dönt, hogy nem törődik a megérzéseivel, és elhatározza, hogy elveszi Aurelie-t. Az esküvőjük reggelén azonban holtan találják a bárónőt, és ez összezavarja a gróf terveit. Végül mégis lezajlik a szertartás. Eleinte úgy tűnik, minden rendben van, bár a gróf észreveszi, hogy ifjú aráján valami „belső zaklatottság” lett úrrá.¹⁷

Aurelie végül elmeséli a férjének, hogy gonosz anyja egész életében elhanyagolta és bántotta, majd felkiált: „Van-e rettenetesebb annál, mint amikor az ember saját anyja iránt gyűlöletet, iszonyatot érez?”¹⁸ Ezt hallván a gróf úgy érzi, a sors kegye, hogy a bárónő meghalt, de Aurelie bevallja, hogy „épp anyja halála folytán rohanták meg baljós sejtelmek [...] immár nem tud szabadulni attól a borzalmas gondolattól, hogy a halott, sírjából kikelvén, kiszakítja őt kedvese karjaiból és magával rántja a mélybe”.¹⁹ A gróf igyekszik megnyugtítani, bár úgy érzi, „egész testét jeges borzadály járja át”, mikor rádöbben, hogy „a bárónő visszataszító alakja még halála után is sötét árnyat vet élete verőfényes egére”.²⁰

Hamarosan mindenki észreveszi, hogy Aurelie megváltozott. Ereje hanyatlik, gondolatai csaponganak, ám az orvosok nem tudják meglelni a baj okát. Mikor a gróft értesítik, hogy Aurelie minden éjjel elhagyja otthonát, és csak hajnalban tér haza, nem tud másra gondolni, mint a „sátáni anyára, akinek ösztöne tán most ébredt fel Aurelie-ben”.²¹ Végül szemtanúja lesz, hogy a felesége más nők társaságában a temető holttesteit eszi. Amikor szembesíti az asszonyt a váddal, Aurelie egy hiéna erejével rátámad, beleharap a férje mellkasába, irtózatosan rángatózni kezd, majd holtan összeesik, a gróf pedig megőrül.

Edgar Allan Poe 1835-ben írt novellájának, a *Morellának* az elbeszélő-főhőse is hasonló sorsot szenved el. A tömör, intenzív, ezért a mai napig lenyűgöző történet főhőse egy férj, aki elvesztette feleségét. A férfi az asszony halálát követően úgy látja, mintha az a lányukban született volna újra. Évekkel később, mikor a gyermeket megkeresztelik, valami furcsa készítés folytán a gyermeknek az anyja nevét adja. Abban a pillanatban a két Morella eggyé válik a sírban, és a férj-apa elveszti a józan esztét:

Évek-évek tűnhetnek, múlhatnak, de ennek az időnek az emléke, soha! S bőiben volt, igazán, a virág és a szőlő – de üröm és ciprus vetették rám árnyékukat éjjel és nappal. S nem tartottam számon sem időt, sem helyet, s lehervadtak az

égről végzetem csillagai, és a föld sötét lett, s alakjai úgy suhantak el mellettem, mint lengeteg árnyak, s mindannyi közt csak egyet láttam én – Morellát.²²

Ebben a négy műben – Goethe, Tieck, Hoffmann és Poe írásaiban – a történet középpontjában a fiatal athéni, a burgundi nemes, Hyppolitus herceg és a névtelen mesélő személyében olyan férfiak állnak, akik egy *femme fatale* vonzásába kerültek.²³ Az első két főhős a kísértet-menyasszonyok iránt érzett szenvedély áldozatává válik és meghal. Hoffmann hercege és Poe mesélője életben marad, de megőrül. A romantika korában számos további történet épül a férfiakat tönkretévő, megsemmisítő nő mítoszára, de ritkán jelenik meg ilyen tisztán a pusztulással terhes anyai örökség a rosszindulatú női szereplők hátterében.²⁴

A rejtőzködő vámpír-anya motívuma először Samuel Taylor Coleridge szokatlan, befejezetlen versében, a *Christabel*-ben (1816) jelenik meg leplezetlenül. E műben még rendkívülőbb, hogy itt a női vámpír áldozata nem férfi, hanem egy ártatlan fiatal lány, Christabel, akinek a neve is azt jelenti, „jó keresztény”, azaz a név is jelzi belső tisztaságát és ártatlanságát.²⁵

Coleridge költeménye, akárcsak Sheridan Le Fanu kisregénye, a *Carmilla* (1872; a *Christabel* adaptációja és egyben tiszteletadás a versnek) és Carl Theodor Dreyer 1932-es filmje, a *Vampyr* (amelyet a *Carmilla* ihletett) egy anyátlan lányról szól, aki apjával él egy magányos kastélyban, és akit egy titokzatos és kísérteties anyai alak súlyosan bántalmaz. Minden azzal kezdődik, hogy Christabel egy éjszaka nem messze a kastélytól találkozik egy kísértettel, Geraldine-nal, akivel, noha egyszerre vonzza és taszítja a lányt, végül megosztja az ágyát.²⁶ Mikor Geraldine levetkőzik, Christabel rémülten látja az asszony sérült melleit – más szavakkal, az anyaság arché-szimbólumának fordítottját. Másnap a fiatal lány érzi, hogy éjjel valami történt, de már Geraldine sárkánytekintete a hatalmába vonja, és akaratlanul is rosszabbik énje kerül az előtérbe.²⁷

A *Christabel* és spirituális örököse, a *Carmilla* főhősnője is anyátlan fiatal lány (Laura), aki szintén egy elzárt kastélyban él az apjával, és őt is célba veszi egy ördögi anyai szellem (Carmilla–Mircalla). Mind a két esetben feltűnő az apa érzelmi vaksága. A két apa nemtörődöm, ostoba férfi, akik képtelenek felismerni, hogy mi történik a lányukkal. Az anyák mindkét esetben régen halottak, de a lányok valahogy felélesztik a szellemüket, amikor megkísérlik elhárítani az anyaság teljesen negatív, birtokolni vágyó változatát, amely mégis a hatalmába keríti és végül megöli őket.²⁸

Christabel története befejezetlen, nem ismerjük a megoldást. Noha nem kizárt, hogy Coleridge jó véget szánt a történetnek,²⁹ hiába biztatták a barátai majd' húsz éven át, hogy adja ki a költeményt, sohasem fejezte be. Egyes kritikusok szerint a költőt a megváltásnál sokkal jobban érdekelt az, hogy hogyan kerít valakit a hatalmába az ördög. Legalábbis más írásaiból erre lehet következtetni.³⁰

Ezzel szemben Le Fanu feldolgozásában a *Carmilla* ifjú áldozata megszabadul a bénító függőségtől, ami számára azt is jelenti, hogy legyőzi apja bizalmatlansá-

gát és szkepticizmusát. A megváltást egy családi barátunk köszönheti, aki hasonló körülmények között vesztette el gyámleányát és unokahúgát, akit saját lányaként szeretett, és aki a következőket mondja Laura apjának:

Csak abban hiszel, ami összhangban van saját előítéleteiddel és illúzióiddal. Emlékszem rá, mikor én is így gondolkodtam, de azóta sokat tanultam.³¹

*A vámpír*³² (Carl Theodor Dreyer, 1932)

Carl Theodor Dreyer (1889–1968) dán rendező életét végigkísérte a búskomorság, filmjeit mégis áthatja valami finom optimizmus, és egyértelműen reménykeltően fejeződnek be. *A vámpír* sem kivétel, épp ellenkezőleg. A film jó véget ér (mint ihletője, a *Carmilla* is), emellett az apa alakja, noha ellentmondásos, egyáltalán nem az az intellektuális és/vagy lelki nyomorék figura, mint irodalmi elődjei. A *Christabel* és a *Carmilla* cselekményével ellentétben a filmbéli ifjú áldozat apja döntő szerepet játszik a cselekményt beburkoló rejtély megoldásában.

Újra és újra megállapítják, hogy *A vámpír* nem könnyű film, gyakorlatilag lehetetlen megérteni. Olyan nehéz és érthetetlen, amilyen fájdalmas a téma, amelyet feldolgoz – maguk a képek is, és egymásutániságuk is elmosódott, befejezetlen; bonyolult ellentétek kerülnek egymás mellé, amit sem a filmbeli áldozatok, sem környezetük nem ért: így jelzi a film, hogy szenvedésüket a síron túlról egy kegyetlen, uralomra törő anya okozza.

A téma a filmet egyetlen hatalmas, megoldatlan problémává teszi. Ez azt tükrözi, amit Le Fanu Carmillája mond az életéről: „a történetem egyszerűen maga a zavart rémület és sötétség.”³³ Miután képtelen válaszolni a neki feltett kérdésre, bevallja: „Végképp semmit sem tudok. Tegyen fel annyi kérdést, ahányat csak akar, de maga is tudja, természetesen, milyen korlátok közé kényszerített a mama.”³⁴ Hasonló rejtély szövi át ezt a milliányi talányt tartalmazó filmet is. Egy detektívfilmben a történet darabkái a film végére a helyükre kerülnek, *A vámpír* kérdései megválaszolatlanok maradnak, mert a történet olyan mély érzelmekről és benyomásokról szól, amelyek intenzitását egyszerűen nem lehet kifejezni.³⁵

Azt szokták mondani, minél kevésbé világos egy műalkotás, annál nagyobb az ereje, mintha valami titkos törvénynek kellene rejtőznie amögött, amit a felszínen megmutat magából.³⁶ Dreyer oly mértékben azonosult ezzel az állásponttal, hogy amikor egyszer megkérdezték tőle, miért írta y-nal a film címében a vámpír szót (ahogy angolul, franciául vagy németül írták, amikor a filmet bemutatták), azt felelte, hogy ennek egy oka volt, mégpedig az, hogy a munkája még rejtélyesebb legyen.³⁷ Ahogy a film alcíme, *Der Traum des Allen Grey* sugallja, a történet spirituális jellegű, felfedező utazás, amely a főhóst a tudatlanság homályából egy új létformába, a szellemi tisztánlátás világába vezet.³⁸

A „kaland” egyszerűen utazás a belső én, az önismeret felé – utazás, amely nagy erőfeszítést kíván az utazótól, aki agytekervényei és emlékei labirintusát fedezi fel, miközben keresi azokat a kulcsokat, melyekkel megvilágíthatja öntudatát. Csak így magyarázható az a tény, hogy a film kezdetétől fogva a főszereplő, akit *Grey*nek (‘szürke’) hívnak, mindig szürke ködben jelenik meg, és ezért soha semmit nem lát tisztán. Különböző jelenésekkel találkozik, többek között saját kísértetével is, amelyet csak nagy nehezen ismer fel.

Míntha mindez nem lenne elég, kalandjai során egy labirintusba jut, ahol minden kanyarban újabb és újabb veszedelmek és akadályok várják. Az ókori egyiptomiak szerint a labirintus jelképezi azt a tekervényes utat, amelyet a halottaknak kell megjárniuk, hogy eljussanak a túlvilágra. Ezt az elképzelést valósította meg a rendező egy kastéllyal mint helyszínnel, ahol a legtöbb jelenet játszódik (1. kép).

A bonyolult, tekervényes tér a tudatalatti tökéletes megtestesítője.³⁹ Grey állandóan ajtókba és ablakokba ütközik, amelyek maguktól nyílnak és csukódnak, és amelyeken keresztül egy-egy pillantásra feltűnik az ismeretlen. Valahányszor meg akarja „látni”, hogy mi rejtezik ott, valami megakadályozza ebben, valami a szemé elé kerül (köd, homályos ablaküveg, rács stb.; 2. kép).

Ahogy *Le Fanu* történetei⁴⁰ sugallják, a sötétség károsítja az érzékszerveink többségét.⁴¹ A *vámpír*ban tehát a rossz látás központi szerepet kap, olyannyira, hogy a film másik (vagy valódi) főszereplője, a női vámpír teljesen vak.⁴² Ilyen értelemben Dreyer tulajdonképpen a „láthatatlan rendezője”.⁴³ Az, ahogy utal arra, mi bújjik meg a felszín alatt, az teszi *A vámpírt* a filmtörténet egyik legkifinomultabb horrorfilmjévé. A rendező szavaival: „A horror nem a körülöttünk lévő világban van, hanem saját tudatalattinkban.”⁴⁴ A film azt tükrözi, hogy mi történik az elménkben, amikor kitöröljük a fájdalom és a szenvedés okait az emlékezetünkéből. Valamilyen ki nem mondott, meg nem határozott ok körül forog, amely, noha nincs jelen, minden történés okozója.⁴⁵

A film megmutatja a következményeket, de elrejtja az okokat ugyanúgy, ahogyan tudatos, éber állapotban megtapasztaljuk az életet. Ezt az érzést fokozza, hogy egyes elemek csak azért jelennek meg, hogy elodázzák a cselekmény kulcsfontosságú pillanatait. Ahogy az életben is megtörténik, a film fő narratívája megáll, bizonyos pillanatokban kevésbé izgalmasnak látszik, mint a sokkal közvetlenebb, azonnali realitás. David Bordwellt idézve: „*A vámpír*ban az összeállított anyag pusztán egymásutánisága elhomályosítja a kulcsfontosságú funkciók közti okozati összefüggéseket.”⁴⁶

Mi ez, ha nem a felejtés, majd az emlékezés, vagyis a „trauma” legyőzésének egyetlen útja? A főszereplő fizikai utazása valójában utazás a múltba, olyan anamnézis, amely a halál szimbolikus vagy beavató megtapasztalásában csúcsosodik ki. Azt álmodja, hogy a koporsójában fekszik, ami egyértelműen az élve eltemetéstől való félelmet jelképezi, más szóval a földre való visszatérést, vagy azt, ahogy egy *Le Fanu*⁴⁷ ihlette jelenetben látjuk: milyen nehéz az egyik életformában elfogadni a halált, a másikban az újjászületést. Hiszen mielőtt megtapasztalnánk az újjászületés szabadságát, természetesen szembe kell néznünk a „múlt holt kezével”.⁴⁸

A múlt és a felejtés ilyen értelmezése jelentős szerepet játszott a romantika korának legjobb vámpírtörténeteiben, ez tette lehetővé az irodalmi kísérteteknek, hogy tovább folytassák rosszindulatú tevékenységüket. Alekszej Tolsztoj a *Vurdalak-család* című művében⁴⁹ egy fiatal nő, akit a balsors vámpírrá változtatott, egy királyról énekel, aki búcsúzik a szerelmesétől, mert háborúba indul. Azt mondja, hogy a lány el fogja felejteni, mire az e furcsa esküvel válaszol:

– Esküszöm, örökké hűséges maradok hozzád, és soha nem feledlek. Ha valaha megszegném az eskümet, halálod után keress fel, és idd meg a véremet.

Az ének így folytatódik:

– Az öreg király rámondta: – Így legyen. – És elindult a csatába. A szépséges hölgy hamarosan elfelejtette...!⁵⁰

Charles Baudelaire *A vámpír metamorfózis*a című versében (1857) egy félelmetes nő „csavarja tagjait, mint kígyó a parázson”, és beszédet tart, amelyben kijelenti:

Nedves az ajkam, és érett a tudományra,
az antik Tudatot fojtani céda ágyba,...⁵¹

Le Fanu *Carmillája*, az ifjú vámpír titkos anyja áldozata lett (aki „lenyűgöző” hölgy, „parancsoló alkat és szellem”, és „büszke, uralkodói”, aki lányával szemben „nem annyira odaadó, mint azt az ember várná”).⁵² A lány arról beszél,



1



2

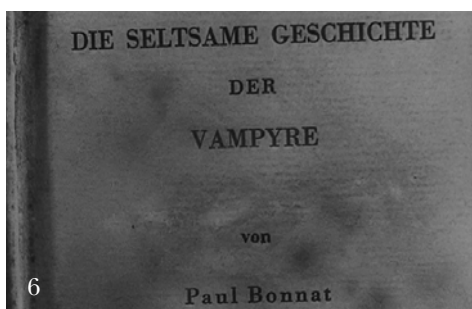


3



4

Képek Carl Theodor Dreyer *A vámpír* című filmjéből (1932)



Képek Carl Theodor Dreyer
A vámpír című filmjéből (1932)

hogy mennyire legyengült, de nincs orvos, aki megállapítaná, mi a baja, majd azt mondja: „mindent elfelejtettem, csak fájdalmaimat és gyengeségemet nem tudom elfeledni.”⁵³

Dreyer *A vámpír*ban a felejtés témáját boncolgatja, és azt mutatja be, hogy az milyen veszedelmet hordoz magában. A kastély minden szegletében, hasadékában lebegő pókhálók az eltemetett múlt baljós előérzetét sejtetik.⁵⁴ Ehhez járul a minden kanyarban ránk köszönő, nyugtalanító, halálos és nyomasztó csend. Itt nincs szó, ami megment, itt mindenki fél beszélni. Ha mégis kiejtenek egy-egy szót, az is hallgatásra int. Nem véletlen, hogy a várúr mindössze annyit mond: „csssss, és az ajkára teszi az ujját.” (3. kép).

A férfi két lányával, Léone-nal és Gisèle-lal él a kastélyban. Léone-t egy titokzatos betegség az ágyhoz köti. Retteg, de maga se tudja, mitől. A testvére egy adott pillanatban nem tudja visszafogni magát, és felkiált: „Jaj, ez a csend!” Minden valami kimondhatatlan fájdalomra és szomorúságra utal.⁵⁵

A vámpír története szavakkal nem is mondható el minden részletében. Éppen ez a megragadó benne. Függetlenül attól, hányszor láttuk, álomszerű kísértetalakjai mindig valami újabb és újabb, félig elfeledett emléket hoznak a felszínre, arra készítetnek, hogy magunkba nézzünk, új jelentést, új értelmezést keressünk. Maga Alfred Hitchcock mondta, hogy ezt a filmet érdemes kétszer is megnézni.⁵⁶

A filmmel hasonló a helyzet, mint az álmainkkal, nehéz elmondani – olykor egyszerűen lehetetlen –, és ha megpróbáljuk, az az érzésünk, hogy a legfontosabbat kihagytuk, és hiába próbáljuk

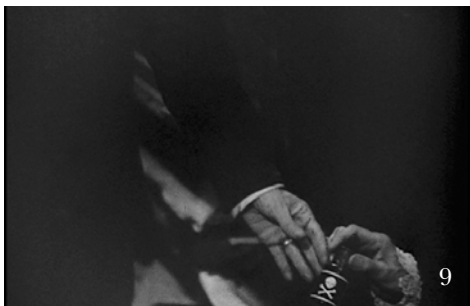
meg összerakni a történetet, az soha nem lesz tökéletes, valami mindig hiányozni fog belőle.

Itt kell megjegyezni, hogy Dreyer többi filmjéhez hasonlóan *A vámpír* alapvetően a jó és a rossz harcáról szól, az ellentétek összecsapásáról, ahol a megoldás nem a vagy-vagy lehetőségében, hanem valamilyen harmadik úton található meg, amely magába foglalja mind a két végletet. A megnyugvást csak a dolgok alaptermészetének vizsgálatával lehet elérni, és ez a folyamat önmagában aktív és kreatív képzelőerőt igényel, amely a hétköznapi valóságot költői módon képes átdolgozni.⁵⁷ Ezzel a gondolattal igyekszünk összefoglalni a történetet. A film egy Grey nevű fiatal férfiről szól, aki elutazik, hogy élvezze kicsit a vidéki magányt. A film nyitó jelenetében fogalma sincs róla, mi vár rá. Lepkehálót visz a vállán, de, ahogy majd látni fogjuk, nem pillangót, hanem vámpírt fog vele (4. kép).⁵⁸

Szobát vesz ki egy fogadóban. Lefekszik, és azt álmodja, hogy a közeli kastély idősödő ura jelenik meg előtte, és egy csomagot hagy neki, amire azt írta, hogy csak a halála esetén lehet kibontani. Grey később elmegy a kastélyba, ahol szemtanúja lesz, hogy egy falábú katona megöli a vár urát. Mikor kinyitja a csomagot, egy régi, vámpírokról szóló könyvet talál benne. Elmélyülten olvassa (5–6. kép).

Grey rájön, hogy a halott két lánya is a várban lakik. Az idősebb, Léone nagybeteg, a fiatalabb, Gisèle szintén ajándékot kapott az öregembertől a halála előtt: egy szív alakú medált (7. kép).

Amint haladnak az események, Grey észreveszi, hogy több kísérteties alak kóborol a várban. A vezetőjük félelme-



Képek Carl Theodor Dreyer
A vámpír című filmjéből (1932)



tes, uralkodik mindannyiukon: egy férfias öregasszony, akiről később megtudjuk, hogy bűnbánat és feloldozás nélkül halt meg, ezért most visszajár a sírból, és az élőkkel táplálkozik. Az öregasszony először egy flaska mérget ad a doktornak, aki a beteg lányt kezeli, majd sikeresen kiűzi Léone-t az ágyából és a várból (8–9. kép).

Éppen a királyt készül megtámadni,⁵⁹ amikor felbukkan Grey és Gisèle (10. kép).



Kénytelen elmenekülni. A beteget visszaviszik az ágyba, a doktor gondjaira bízják, aki azonban megpróbálja megölni a lányt: meggyőzi Greyt, hogy vérátömlesztést kell adnia neki, amivel megmenti az életét. Megvárja, amíg a fiatalember elalszik, majd Léone éjjelszekrényére teszi a mérget, hogy a lány elérje.



Léone nyomorúságos állapotában megpróbál öngyilkos lenni, de Grey épp időben ébred fel, és megakadályozza. Miután a doktor ördögi szándékára fény derült, elmenekül, és túszként magával viszi Gisèle-t. Grey ekkor kirohan az épületből, de összeesik. Álmodik, nemcsak azt látja álmában, hol tartják fogva Gisèle-t, hanem tanúja lesz saját halálának is: a koporsóban fekszik, a feje fölött apró ablak, amelyen keresztül mindent „lát”, ami körülötte történik (11. kép).



Az élmény után egy hűséges kastélybeli szolgálóval, aki felismerte az öregasszony valódi, ördögi természetét, eltökélten kigyalogol a helyi temetőbe. Ott a két férfi karóval szűrja át a vámpír holttestét, akit a sírfelirat szerint Marguerite Chopinnek hívtak. Utána Léone megkönnyebbül, és valamivel később békeesen meghal (12. kép).

Képek Carl Theodor Dreyer
A vámpír című filmjéből (1932)

Ugyanakkor az orvost és a segédjét (egy falábú katonát) a várúr kísértete kergeti (13. kép).

Az orvos egy közeli szélmalomba menekül, de ott szolgálja csapdába ejti, és a doktort élve maga alá temeti a lisztáradat (14. kép).

Eközben Grey megmenti Gisèle-t, és kettesben lemennek a folyóhoz. Csónakba ülnek, Grey evezni kezd a ködben, miközben igyekszik meglátni, mi van előttük. A csónakos petárdákkal próbál világítani nekik, de a fiatal pár nem látja, ezért megkér néhány gyereket, hogy énekeljenek. Némi habozás után a következők dalolják:

A fény angyala ragyogó világossággal lép át a mennyek kapuin,
Isten angyalának glóriája eloszlatja az éj sötét árnyait.⁶⁰

Grey és Gisèle a távolból meghallják a dalt, és hamarosan kikötnek a folyóparton. Ahogy gyalogosan távolodnak a víztől, a köd lassan feloszlik, az utolsó felhőkön keresztül kisüt a nap, és a film véget ér (15. kép).⁶¹

Ha van, ami egyértelmű a filmben, akkor az az, hogy a jó és a rossz erői közül az előbbié lesz a végső győzelem. Nagyon sematikusán a szereplőket két csoportra lehet osztani. Az egyik oldalon áll a vámpír és két szövetségese (a doktor és a falábú katona), valamint a kastélyban lakó kísértetek. A másik oldalon az apa (aki Greynek és Gisèle-nek adja a könyvet és a medált), kisebbik lánya, Gisèle, a hűséges szolga, és mindenekelőtt az ifjú idegen, aki a semmiből bukkan elő a lepkehálójával, és akinek a segítsége nélkül nem lehetett volna megmenteni Léone-t a vámpírtól.

Noha a film nem mondja meg egyértelműen, hogy ki ez a vámpír, mégis el kell gondolkodni rajta, ki az, akinek engedelmeskednek a halál szellemei és a betegségek. Ahogy Jacques Aumont találóan megállapítja, azon is ugyanígy elgondolkozhatunk, hogy miről is szól a történet. „Egy apa élt a kastélyban két lányával...” Mi lett az anyjokkal? Hol van? Miért nem említik soha? A történet új jelentést kap, ha feltételezzük, hogy az anya nem más, mint a vak asszony, a vámpír, aki örökölte és most tovább akarja örökíteni állapotát, és a hosszú szenvedést csak az ifjú idegen érkezése törli meg.⁶²

A 18. századtól fogva az örökké tartó nyomorúság, amelyet akár „vég nélküli fertőzésnek” nevezhetünk, a vámpírok mítoszában tükröződött. Eszerint bizonyos emberek holtteste (különösen azoké, akik érdemtelenül éltek, és nem tudtak „békében nyugodni”) tovább „élt” az áldozataiból kiszívott véren.⁶³ Pontosan úgy, ahogy a nagy járványok (pestis, kolera, szifilisz) az emberek számára érthetetlenül, saját ritmusuk szerint jöttek-mentek, a kár, amit egyesek másoknak (elsősorban közvetlen hozzátartozóiknak) okoztak, vagy átadtak, rejtélyesen, generációról generációra öröklődött, mintha valami gonosz törvénynek („szenvedj és okozz szenvedést”) engedelmeskedett volna.

A mítosz szerint a vámpírok áldozatai először passzív szenvedők voltak, de hamarosan „szenvedést okoztak másoknak”. Amint ők maguk is vámpírrá alakultak, új

áldozatokat kerestek, akiknek azután továbbadták lidérces terhüket. Ez a rémisztő folyamat teljesen egyértelműen jelenik meg a filmben a Léone arcáról készült, két egymás utáni, közeli felvételen, ahol legbensőbb érzelmeit mutatja meg. Az elsőt a beteg lányt erős fájdalom gyöttri, a másodikon azt a gondolatot izeleli, hogy új áldozatot kellene találnia, valakit, akinek ihatná a véréit. Megkönnyebbülés, szinte perverz élvezet látszik az arcán, olyan embereké, akik átadják másoknak a szenvedésüket.⁶⁴

A klasszikus vámpírtörténetekben rendszerint két ellentétes fegyver közül választhatnak azok, akik a metaforikus járvány ellen küzdenek: a tudomány áll szemben a vallással, a materializmus a spiritualizmussal. Az orvosok gyakran harcba hívják a vámpirokat, ahol mindkét felet saját fegyvernemük hatékonysága alapján ítélik meg: a legfrissebb tudományos eredmények az érthetetlen jelenség ellen, amit hagyományosan vallásos eszközökkel – amulettek, kereszték, fokhagyma stb. – győztek le. Dreyer átlép ezen az egyszerűsített dialektikán vagy ellentétben, nem hajlandó egyértelmű határvonalat húzni a tudomány és a vallás között, így nyugtalanító kettősséget teremt. Itt a vámpír legfőbb szövetségese a doktor, ugyanakkor rendelője egy templomban van. A vámpír tunikája a szerzetesek csuhájára emlékeztet. Minden elnyomó hatalom, bármi legyen is a forrás, akár egy uralomra törő anya, orvos vagy szerzetes, itt a vámpirizmus lényegét jelöli.⁶⁵

Dreyer megoldása tehát nem megy sem az ortodox tudomány, sem a konvencionális vallás irányába. Léone-on ugyan kezelésként eret vágnak (boszorkánygyanú, vagy szenteltvíz nélkül), de mi tudjuk, hogy nem ez fogja meggyógyítani. Ugy tűnik, a megoldás valamilyen új öntudatra ébredésben rejlik, amit a filmben az ifjú idegen jelenít meg. Ez a férfi, akinek semmi köze a családhoz, képes objektíven, világosan átlátni a kastélyon belüli kapcsolathálózatot. Grey legszembevetőbb tulajdonsága az érzelmek hiánya. Végig megőrzi nyugalmát, józanságát, érzelemmentességét, semmitől nem rendül meg. Az a feladata, hogy figyeljen és okuljon.

Azt is mondhatnánk, hogy Grey aktívan semmit se „csinál”, csak hiperérzékenyen átadja magát az „érzésnek” és „érzékelésnek”. Ebből a perspektívából nézve, passzív szereplőként, sokkal inkább antihős vagy parodisztikus hős, még a neve⁶⁶ is színtelen jellemre utal (*grey* 'szürke'). Paradox módon kiderül, hogy ő az egyetlen, aki képes „látni”, és ezért ő képes egyedül megsemmisíteni a vámpírt. A megfigyelésnek és okulásnak része az olvasás; ő a várúrtól kapott, vámpírokról szóló kötetet tanulmányozza. Az így megszerzett tudást kapcsolja össze a pszichéjét jelképező labirintus örökös kutatásával, rejtett énjét keresi, ez vezeti el azután, ahogy már láttuk, beavatási halálához.

Eltérően a többi szereplőtől, akik párban jelennek meg (férj, feleség; két szolga; Léone és Gisèle; a doktor és a vámpír), Grey magányos hős (amíg belső utazása el nem éri a hasonmását). Ez a perspektíva egybeesik a miénkkel – bizonyos szempontból az ő különös kalandját tapasztaljuk meg mi, a mozdulatlan nézők is, akik apránként jutunk el egy új tudatossághoz, ahogy beleveszünk a film képi világába, árnyaiba és fantáziaképeibe.

A *vámpír* nézőinek kínált spirituális utazás, ahogy Grey révén megélhetjük, a halálról szól. A halálról, amely nem idegen az élettől, amely az élet lényegéhez tartozik, az egyetlen, ami értelmet ad az életnek. A *vámpírban* nemcsak az élet és a halál elválaszthatatlanok, hanem a kettő közti határt mindkét irányból gyakran át is lépik: a vámpír anyja a halottaktól jön vissza, hogy kínozza és megfertőzze idősebbik lányát; az apa meghal, de kísértetként visszatér; Léone halottnak látszik, de csak alszik, és gyógyultan ébred; Grey álmában „meghal”, de visszatér az életbe, és így tovább. Azt akarná ezzel mondani a rendező, hogy élet és halál ugyanaz, vagy hogy a halál nem a vég?⁶⁷

A filmben folytonosan megjelennek a halál jelképei: a kísérteties koponya az első jelenetben, a doktor szobájában a csontvázak, a különféle *danses macabres*, a kaszás férfi, a koporsó és így tovább (16. kép).

Mindez azt a benyomást kelti, hogy az élők tulajdonképpen halottak (bénultak, hipnotizáltak, rettegésben tartottak), a holtak pedig élők. A vámpír természetesen „élőhalott”, a síron túlról tartja hatalmában beteg lányát, míg egy kívülállónak sikerül megszabadítani a lányt. Már jól benne járunk a 20. században, amikor Dreyer visszatér a romantika egyik leghatásosabb mítoszához (a holtak mindannyiunkban jelen vannak, különösen azok, akik nem jó halállal haltak meg), és ezt sajátos módon mutatja be: úgy, hogy minden szürke és elmosódott kép ellenére, minden, a rendezőre jellemző téma ellenére, nem lehetne a filmben ennél több fény és remény.

Jegyzetek

- 1 Goethe (2007a: 193). (Itt Jékely Zoltán és Kálnoky László fordításából.)
- 2 Poe (2004: 215). (Itt Babits Mihály fordításából: Poe, Edgar Allan: *Morella*. In Uő: *Összes művei* 1. LFG HU, Silverland online, 2013, 34.)
- 3 Viszonylag keveset foglalkoztak a női vámpírokkal (különösen a vámpír anyákkal). Figyelemre méltó kivétel Pilar Pedraza cikke (*La madre vampira*): Pedraza (1999). Az antropológiai és pszichológiai szempontokhoz lásd Lederer (1968) és Neumann (1985). Irodalmi szempontokhoz lásd Twitchell (1981) és Dennison (2001: 9–27 és 63–82).
- 4 A kritikusok nem értenek egyet abban, hogy melyik ókori görög történetet dolgozta fel Goethe. Egyesek szerint Philostratus *Tyanai Apollonius élete* ez a mű (különösen az az epizód, amelyben a filozófus Apollonius egy esküvőn rájön, hogy a fiatal vőlegényt, Menippost elcsábította egy gyönyörű föníciai nő kísértete, aki hamarosan eltűnik), míg mások szerint Trallesi Phlegon történetíró gyűjtötte legendákra támaszkodott Goethe. E szerint Philinnion, egy már hat hónapja halott fiatal nő visszatérhet a sírból, és három napot tölthet Machatessel. A fiú a lány szüleinél vendégeskedik, és azok hiába intik, a fiú hagyja, hogy az illúzió magával ragadja. A végén a lány szelleme eltűnik, a fiú pedig öngyilkos lesz. Lásd erről Rafael Cansinos Assens bevezetőjét Goethe összes műveinek spanyol nyelvű kiadása előszavában (Assens [1957]), valamint Sánchez (2007).
- 5 Goethe, *Die Braut von Korinth*: Goethe (2007b). (Itt és a továbbiakban Kálnoky László fordítása.)

- 6 Goethe (2007b: 272).
- 7 Uo.
- 8 Goethe (2007b: 273).
- 9 Tieck (1823: 240, 243, 251).
- 10 Tieck (1823: 259).
- 11 Tieck (1823: 264).
- 12 Tieck (1823: 266, 270, 279).
- 13 Tieck (1823: 284–285).
- 14 Ezt a történetet egy hosszabb elbeszélés-ciklus részeként adták ki, külön cím nélkül: *Die Serapions-Brüder* (1819–1821); angolul néhány évvel később: *The Serapion Brethren* (1823). Az előszót a magyar kiadás nem tartalmazza.
- 15 Hoffmann (1823: 454). A vámpírmítoszról, a vámpírról mint familiárisról (személyes segítőszelemről) részletesebben lásd Auerbach (1995).
- 16 Hoffmann (2006 [1823]: 146).
- 17 Hoffmann (2006 [1823]: 149).
- 18 Uo.
- 19 Uo.
- 20 Hoffmann (2006 [1823]: 154).
- 21 Hoffmann (2006 [1823]: 156).
- 22 Babits Mihály fordítása. Poe (2004: 217). (Itt Babits Mihály fordításából: Poe, Edgar Allan: *Morella*. In Uő: *Összes művei* 1. LFG HU, Silverland online, 2013. 35.)
- 23 A végzet asszonyáról lásd Praz (1933).
- 24 További példa arra, amikor az asszony betegsége vagy „őrültsége” a kárhozott anya öröksége, Charlotte Brontë *Jane Eyre* (1847) című regénye. Itt a vámpír nem más, mint Rochester első felesége. Ahogy Jane-nek meséli, úgy vette el Bertha Masont, hogy szinte semmit nem tudott róla, Bertha anyját nem ismerte, azt hitte róla, hogy meghalt. A mézeshetek végével rájött a tévedésre: az anya őrült, és elmegyógyintézetbe zárták. Lásd Brontë (2010: 311–333).
- 25 Lásd Beer (1977: 185–238) és Tomlinson (1973).
- 26 A párhuzamos vonzásokról Coleridge *The Pains of Sleep* című költeményében írja, hogy álmában a vágy és az undor keveredett, és akarata elleni cselekvésre kényszerítette: „The horror of their deeds to view, / to know and loathe, yet wish and do.” Ez történik Christabellel is, aki arra vágyik, amit gyűlöl. Lásd Twitchell (1974).
- 27 Coleridge mesteri módon mutatja be, ahogy Geraldine-on erőt vesz sárkánytermészete; eluralkodik az ártatlan Christabelen: leírja, hogyan sziszegett Christabel, mikor Geraldine merően ránézett („Christabel, in dizzy trance / stumbling on the unsteady ground / shuddered aloud, with a hissing sound [...] and passively did imitate / that look of dull and treacherous hate! [...] With forced unconscious sympathy”, 590–610. sorok). Az önkéntelen sziszegés Milton *Elveszett paradicsomának* sátánkövetőire emlékeztet, akik mind kigyóvá váltak, és a Sátánra sziszegtek, amikor az visszatért a pokolba, miután megkísértette Évát. Lásd Tomlinson (1973).
- 28 Lásd Nethercot (1949).
- 29 James Gillman szerint Coleridge orvosa, majd életrajzírója tervezte, hogy befejezi a költeményt, és eszerint az ördögi Geraldine Christabel eltűnt szerelmese alakjában jelenik meg. A fiatal lány rosszul érzi magát a társaságában, bár nem tudja megmagyarázni, miért. Ennek ellenére beleegyezik, hogy hozzámegy, hogy eleget tegyen apja óhajának. Szerencsére az utolsó pillanatban megérkezik az igazi szerelmes, mire Geraldine szel-

- leme elmenekül. A fiatalok összeházasodnak, apa és lánya kibékülnek. Lásd Gillman (1838: 301); Radley (1966: 66).
- 30 Noha Coleridge azt mondogatta, hogy a fejében készen áll a költemény, mitikus csomót kötött, amit nem volt könnyű kibogozni: Geraldine – a vámpír vagy *lamia* – legyőzhető, de nem rehabilitálható. Lásd Twitchell (1981: 46–47).
- 31 Le Fanu (1995: 250).
- 32 Eredeti címe: *Vampyr. Der Traum des Allan Grey*.
- 33 Le Fanu (1995: 244).
- 34 Uo.
- 35 Lásd Aumont (1993: 13).
- 36 Lásd Maurice Blanchot: „l'oeuvre [est] d'autant plus puissante qu'elle est moins manifeste: comme si una loi secrète exigeait d'elle qu'elle soit toujours cachée en ce qu'elle montre, et qu'elle ne montre aussi que ce qui doit rester caché et ne le montre, en fin, qu'en le dissimulant.” Blanchot (1995: 315).
- 37 Lásd Aumont (1993: 61). Az Y fontos középkori szimbólum volt (gyakran a pythagorasi Y-ra utalt), útelágazást jelentett, ahol az ember a jó és a rossz között választ. Lásd Poza (2004: 49–72).
- 38 Lásd Calvet (2003: 268–282).
- 39 Lásd Aumont (1993: 13–14).
- 40 *In a Glass Darkly*.
- 41 Ebben az antológiában jelent meg a *Carmilla* és a *The Room in Le Dragon Volant*, mindkettő a *Vampyr* alapja.
- 42 Az eredeti forgatókönyvben csak „a vak asszony”-ként utalnak a vámpírra. Lásd Drouzy–Tesson (1983: 93–168).
- 43 Lásd Calvet (2003: 123–132); Palacios (2009: 31). Dreyer magáénak vallhatta volna Paul Klee gondolatát, miszerint „A művészet nem a láthatót reprodukálja, hanem láthatóvá tesz” (lásd Aumont [1993: 25, 132]).
- 44 Lásd Lucas (2009: 25).
- 45 Arról, hogy Dreyer hogyan tördeli fel az ok-okozat érzékelését a filmben, lásd Bordwell (1981: 93–97).
- 46 Bordwell (1981: 96).
- 47 *The Room in Le Dragon Volant* (1872).
- 48 Horace Walpole *The Castle of Otranto* című művében a múlt súlyát egy hatalmas kéz jelképezte (1764). Ez a páncélos kéz elválaszthatatlan a kastélytól, és attól, amit az pszichológiai értelemben jelképez. Azt a hatalmat jelzi, amellyel a holtak a markukban tartják leszármazottaikat, és megfosztják őket szabad akaratuktól. A múlt terhe a jelenre szakad, az apák bűnei harmad-negyedízíglén örökítődnek a gyermekekre. Lásd Clery (2008).
- 49 Tolstoy (2007 [1839]).
- 50 „I swear to be faithful to you and never to forget you. If I should break my oath, come to me after your death and drink all my heart's blood! [...] And the old king said: 'So be it!' And he set off for the war. Soon the beautiful lady forgot him...!” Tolstoy (2007: 52). Az Európában használatos vámpírnevekről (például *vourdalak* és más szavak: *brucolaco*, *upiro*, *nosferatu* stb.) lásd Schmitt (1994), Lecouteux (1999).
- 51 Baudelaire (1857: 206–207). (Az idézet Babits Mihály fordítása.)
- 52 Le Fanu (1995: 215–217).
- 53 Le Fanu (1995: 230).

- 54 Közismert anekdota számol be arról, hogy Dreyer megkérte asszisztensét: hat héten keresztül fogjon össze annyi pókot, amennyit csak tud, hogy a kastély minden szegletében legyen pókháló. Így akarta kifejezni a magányt és elhagyatottságot. Lásd Aumont (1993: 16).
- 55 Az eredeti forgatókönyvben többször is használják a kastélyban uralkodó „halálos csend” kifejezést. Lásd Drouzy–Tesson (1983: 105, 111, 112, 118 és 125).
- 56 Lásd Lane (2010). David Rudkin drámaíró azt mondta nemrégiben: „Majd’ ötven éve élek *A vámpírral*, és még ma is kísért.” Lásd Rudkin (2005: 70).
- 57 Lásd Calvet (2003: 139).
- 58 A kelet-európai vámpírölőkről vagy *vampirdzsidzák*ról lásd Risteski (2006: 202–211).
- 59 A jelenet egyértelműen Johann Heinrich Füssli híres képére, a *Lidércnyomásra* utal: *Nachtmahr* (1781). Lásd Terramorsi (1999).
- 60 Lásd Drouzy–Tesson (1983: 146).
- 61 A leírás után, amely nem hagy kétséget afelől, hogyan fejlődik a főszereplő lelke, Grey és Gisèle a partra ugranak. Miközben a parton sétálnak, a köd feloszlik. Az ösvény egy ezüstös nyírfához vezet. A nap fénye áttöri a felhőket. Maguk mögött hagyták az éjszaka sötétjét, előttük a fény. Az eredeti forgatókönyv egy gyermekdallal zárul („A fény angyala”). Drouzy–Tesson (1983: 146).
- 62 Lásd Aumont (1993: 39–44). Charles Tesson elmondja: Dreyer eredetileg úgy gondolta, hogy Léone a várúr felesége lenne, de megváltoztatta elképzelését, és Léone a várúr lánya lett, így a feleség helyét az idősebb nő, a vámpír tölthette be. Lásd Drouzy–Tesson (1983: 94).
- 63 Az európai vámpírizmus kialakulásáról a 18. századtól fogva lásd Klaniczay (1987). A *vámpír* szó szerb eredetű, és az angolban és a németben a 18. században jelent meg. Spanyolországban csak száz évvel később lett használatos, először az 1843-ban megjelent *Diccionario de la Real Academia Española* említi.
- 64 Lásd Drouzy–Tesson (1983: 125). David Rudkin szerint Dreyer itt Léone betegségének morális aspektusára és boldogtalanságára utal, ezek a film kulcsjelenetei. Lásd Rudkin (2005: 56–59).
- 65 Lásd Calvet (2003: 93–106).
- 66 Grey, névrokonához hasonlóan – lásd Oscar Wilde *Dorian Gray arcképe* (1890) című regényét – különféle pszichológiai átalakulásokon megy keresztül. Ráadásul ha vezetőkéne szintelen, keresztneve legalábbis többértelmű (a forgatókönyvben Nikolas, az angol és francia változatban David, a német és dán változatban Allan). Lásd Aumont (1993: 45–46).
- 67 David Rudkin szerint a *Vampyr* régi római sírkövek feliratát visszhangozza: *Media vita in morte sumus* („az életben is halottak vagyunk”, vagy „a halálban is élők vagyunk” – latinul mindkettőt jelentheti). Lásd Rudkin (2005: 18).

Bibliográfia

- ASSENS, Rafael Cansinos 1957: *Obras completas*. I. Madrid: Aguilar.
- AUERBACH, Nina 1995: *Our Vampires, Ourselves*. Chicago: The University of Chicago Press.
- AUMONT, Jacques 1993: *Vampyr, de Carl Th. Dreyer*. Crisnée: Yellow Now.
- BAUDELAIRE, Charles 1857: Les Métamorphoses du vampire. In Uő: *Les Fleurs du mal*. Paris: Poulet-Malassis et De Broise, 206–207.

- BEER, John 1977: *Coleridge's Poetic Intelligence*. London: MacMillan.
- BLANCHOT, Maurice 1995: *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard.
- BORDWELL, David 1981: *The Films of Carl Theodor Dreyer*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- BRONTË, Charlotte 2010 [1847]: *Jane Eyre*. London: Penguin.
- CALVET, Yann 2003: *Cinéma, imaginaire, ésotérisme (Murnau, Dreyer, Tourneur, Lewin)*. Paris: L'Harmattan.
- CLERY, E. J. 2008: Introduction to Horace Walpole. In Lewis, W. S. (ed.) *The Castle of Otranto*. Oxford: Oxford UP, xxiv–xxxii.
- DENNISON, Michael J. 2001: *Vampirism. Literary Tropes of Decadence and Entropy*. New York: Peter Lang.
- DROUZY, Maurice–TESSON, Charles (eds.) 1983: *Carl Th. Dreyer. Œuvres cinématographiques, 1926–1934*. Paris: Cinémathèque Française.
- GILLMAN, James 1838: *The Life of Samuel Taylor Coleridge*. London: William Pickering.
- GOETHE, Johann Wolfgang von 2007a: *Faust*. München: C. H. Beck.
- 2007b: Die Braut von Korinth. In Uő: *Gedichte*. München: Verlag. C. H. Beck, 268.
- HOFFMANN, Ernst Theodor Amadeus 2006 [1823]: *The Serapion Brethren*. (Trans. Ewing, Alexander.) London: G. Bell & Sons. [Die Serapions-Brüder, 1819–1821] Magyar kiadása: *Vámpírizmus*. (Ford. Kajsza Krisztina.) In Hoffmann, E. T. A.: *A király menyasszonya*. Máriabesnyő–Gödöllő: Attraktor, 2006.
- KLANICZAY Gábor 1987: The Decline of Witches and the Rise of Vampires. *Ethnologia Europea* 17, 165–180.
- LANE, Anthony 2010: Truer Blood. *The New Yorker* (September).
- LECOUTEUX, Claude 1999: *Histoire des Vampires. Autopsie d'un mythe*. Paris: Imago.
- LEDERER, Wolfgang 1968: *The Fear of Women*. New York: Grune & Stratton.
- LE FANU, Joseph Sheridan 1995: Carmilla. In Uő: *In a Glass Darkly*. Ware: Wordsworth, 243–319.
- LUCAS, Gonzalo de 2009: El canto de las sirenas. In *Vampyr*. Madrid: Versus Entertainment, 23–30.
- NETHERCOT, Arthur H. 1949: Coleridge's 'Christabel' and Le Fanu's 'Carmilla'. *Modern Philology* 47 (1), 32–38.
- NEUMANN, Erich 1985: *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*. (Transl. Manheim, Ralph.) London: Routledge and Kegan.
- PALACIOS, Jesús 2009: Espectros nórdicos, 'Vampyr' y la tradición gótica. In *Vampyr*. Madrid: Versus Entertainment, 31–35.
- PEDRAZA, Pilar 1999: La madre vampira. *Asparkia* 10, 43–52.
- POE, Edgar Allan 2004: Morella. In Uő: *The Collected Tales and Poems of Edgar Allan Poe*. Ware: Wordsworth.
- POZA, Sagrario López 2004: Expresiones alegóricas del hombre como peregrino en la tierra in *De oca a oca... por el Camino de Santiago (From Goose to Goose... the route to Santiago de Compostela)*. Exhibition catalogue from the Museo das Peregrinacións, Santiago de Compostela. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 49–72.
- PAZ, Mario 1933: *The Romantic Agony*. (Transl. Davidson, Angus.) London: Humphrey Milford.
- RADLEY, Virginia 1966: *Samuel Taylor Coleridge*. New York: Twayne.

- RISTESKI, Lupcho S. 2006: Categories of the 'Evil Dead' in Macedonian Folk Religion. In Klaniczay, Gábor–Pócs, Éva (eds.): *Christian Demonology and Popular Mythology. Demons, Spirits, Witches*. 2. Budapest: Central European UP, 202–211.
- RUDKIN, David 2005: *Vampyr*. London: British Film Institute.
- SÁNCHEZ, Máximo Brioso 2007: El motivo de la muerte aparente en la novela griega antigua. I. *Habis* 38, 249–269.
- SCHMITT, Jean-Claude 1994: *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris: Gallimard.
- TERRAMORSI, Bernard 1999: The Nightmare de Heinrich Füssli et la mythologie littéraire du cauchemar. In Montclair, Florent (ed.): *Écritures du Fantastique en Littérature et Peinture*. Paris: Presses du Centre Unesco de Besançon, 107–122.
- TIECK, Johann Ludwig 1823: Wake not the Dead. In George Cattermole et al. (eds.): *Popular Tales and Romances of the Northern Nations*. 1. London: Simpkin & Marshal, 240–252.
- TOLSTOY, Aleksei Konstantinovitch 2007: The Curse of the Vourdalak. In Davies, David Stuart (ed.): *Children of the Night: Classic Vampire Stories*. Ware: Wordsworth. [La Famille du Vourdalak. Fragment inedit des Memoires d'un inconnu. *Revue des Études Slavs* 26 (1839).]
- TOMLINSON, Charles 1973: Christabel. In Jones, Alun R.–Tydeman, William (eds.): *Cole-ridge. The Ancient Mariner and Other Poems*. London: MacMillan, 235–244.
- TWITCHELL, James B. 1974: Desire with Loathing Strangely Mix'd: The Dreamwork of Christabel. *The Psychoanalytic Review* 61, 33–44.
- 1981: *The Living Dead. A Study of the Vampire in Romantic Literature*. Durham, N.C: Duke UP.

KOMMUNIKÁCIÓ A SZELLEMVILÁGGAL

Álomjelenetek és természetfeletti kommunikáció

Folklorisztikai szemszögből nézve az álmok az emberi érintkezést körülvevő kulturális örökség részének tekinthetők, amelyek az emberek között közvetlen interakció során vagy álmoskönyveken keresztül terjednek. *Álmoskönyvön* olyan, betűrendbe szedett mutatókat (például almanachokat/kézikönyveket) értek, amelyekben az álom fő mondanivalója egyetlen, értelmezéssel ellátott címszóra szűkül (ami aggodalommal tölti el az olvasót). A népi álomelbeszélés és -értelmezés a folklór számos vonását magán viseli: az álmok a személyes élmények narratív hagyományának részét képezik, amelyek egyéni, valamint kulturálisan adott, ismeretlen eredetű, sztereotipizált szimbólumokat egyaránt tartalmaznak. „Szimbólumokon” azokat az álmodó által kiválasztott címszavakat tekintem, amelyekről úgy gondolja, hogy előre jeleznek valamit. Álmában az ember egy másik valóságban van – nevezzük bár természetfelettinnek, vagy sem –, amelyben sok, az éber vagy külső, objektív valóság felől furcsának látszó dolog természetesnek számít, például a gyors helyváltoztatás vagy az időbeli ugrás.

E tanulmány a finn populáris álomelbeszéléssel és -értelmezéssel foglalkozik. Az álom mibenlétét, eredetét, valamint az álom és az ébrenlét valóságának természetét illetően sokféle elképzelést ismerünk. A kutatók az álmot „gondolatok, képek vagy érzelmek alvás közben előforduló sorozataként” definiálták, „amelyet gyors szemmozgás (REM-alvás) kísér”.¹ J. Alan Hobsontól származik „az álmodás legszélesebb, legáltalánosabb és legkevésbé vitatható meghatározása: alvás közbeni mentális aktivitás”.² Bár az álmodás mindenki számára ismerős, az álmaikról beszámoló emberek, Finnországban például, saját szavaikkal sosem adnak pontos magyarázatot a jelenségre. Az álmok és a jelentésükről folytatott eszmecserek nem képezik a mindennapi beszélgetések részét, ám sok finn szemében az éber valóság fontos elemének számítanak. Nekik mindannyiuknak van valami elképzelésük az álmok jelentőségéről.

A példák, amelyeket a tanulmányban elemezni fogok, az álmokról és elbeszéléseükről szóló, finnül megjelent könyvemhez gyűjtött anyagból származnak.³ Az

álomelbeszélések jó része a Finn Irodalmi Társaság Folklór Archívumának felkérésére született, amelyben arra kérték a válaszadókat, hogy írjanak természetfeletti élményeikről és álmaikról.

Az íróasztalomon most olyan álomelbeszélések fekszenek, amelyek általam természetfelettinnek nevezett álomjelenetekről és kommunikációról tudósítanak. Anyagom jóval nagyobb lehetne, de ehhez alaposan át kellene nézni a Finn Irodalmi Társaság Folklór Archívumának kiterjedt hiedelemgyűjteményeit, mivel ez az egyetlen lehetséges módja az általam vizsgált kérdéshez szükséges anyag kigyűjtéséhez. Anyagom és eredményeim ilyenformán csak útmutató jellegűek.

Az álomjelenet

Először is az *álomjelenet* szerepével kell kezdenem, amelyen az álomelbeszélésekben szereplő helyek, időpontok és szereplők összességét értem. Az álmok megértése csakis eredeti kontextusukban lehetséges. Minél több idő telt el a meg tapasztalásuk óta, annál fontosabb megindokolni, miért mesélik el őket.

Az álomelbeszélések szerkezetileg két részből állnak, egy keretelbeszélésből, amely az álom kontextusát adja, és egy ebbe ágyazott – gyakorta igen rövid – álomelbeszélésből. Példa (az álom dőlt betűvel szedett):

(1. álom) A háború alatt történt, 1944-ben. A februári bombázásban elvesztetem a férjemet, a kisebbik fiamat és az otthonomat. Az idősebb fiam „odaát” volt, és már vagy két-három hete nem hallottam felőle, így nagyon el voltam keseredve. Egy éjjel azonban éjfél és egy között *a fiam hangjára ébredtem, aki azt mondta: – Anya, életben vagyok!* Hangosan szólt mögöttem, ezért megijedtem és felébredtem. A következő napon érkezett tőle egy képeslap, amiben leírta, hogy él, de könnyebben megsérült.

Ezt a második világháborúval kapcsolatos álmot harminc évvel az álom látása után küldték be a Finn Irodalmi Társasághoz. Az álom maga nagyon rövid, az elbeszélés nagy részét a kerettörténet teszi ki, amelyben az álmodó számos háttérinformációt közöl a helyzetet illetően. Az álomjelenet az álomelbeszélésekben sokféle formát ölthet, és ritka, hogy minden elem – szereplő, helyszín, időpont – egyszerre szerepeljen bennük. Ennek az az oka, hogy a tényleges álmot elbeszélő szövegrész a legtöbbször igen rövid. Az anyagomban szereplő elbeszélésekben a helyszín tűnik a legfontosabbnak, mivel ez az álomelbeszélésben vagy a kerettörténetben mindig említésre kerül. Némely elbeszélésben az események valamilyen épületben zajlanak, a legtöbb esetben azonban az álom a szabadban játszódik. A helyszínre bizonyos esetekben csak utalás történik, az események például „egy patak mellett” történnek, sokszor azonban pontos meghatározást kapunk, mint például az alábbi álomelbeszélésben:

(2. álom) Helsinkiben lakom és álomban gyakran járom a város utcáit. Egy ízben az egyik álomat elmeséltem a férjemnek, aki meghallgatott, majd jót nevetett: – Te kis buta – mondta. A következőt láttam álomban: *A villamossínek a Sturenkatu és a Mäkelänkatu sarkán keresztelték egymást* [két helsinki utcáról van szó]. Sok idő eltelt, amikor egyik nap a férjem a munkából hazajövet így szólt: – Ide figyelj, te boszorkány-feleség. A Sturenkatu és a Mäkelänkatu sarkán munkások dolgoznak, villamossíneket fektetnek le. A Kämpylä villamos ezután egyenesen végig fog menni a Hämeentie úton.

A tényleges álom elbeszélésének hosszához képest a keretelbeszélés itt is terjedelmes, mivel az elbeszélő mintegy alá akarja támasztani az eseményeket azzal, hogy kijelenti, helsinki lakos. A férjnek fontos szerepe van az elbeszélésben, úgy is mint hallgatónak, és úgy is mint a valós világban történő események tanújának.

Helyszín és időpont

Az álomelbeszélésekben előforduló helyek megegyeznek a valóságos világ, illetve az álmodó saját, megélt világának helyszíneivel; ilyen értelemben tehát nem természetfeletti, ám egy eltérő valóságban – az áloméban – szerepelnek. A helyeket gyakorta pontosan megnevezik, legyen szó akár városi miliőről (mint a 2. álomban szereplő utcák esetében), akár vidéki környezetről („a kertünk” vagy a Raala birtok kaszálója). A zárt térben létrejövő álomélmények a faluházban, otthon a nappaliban vagy egy boltban játszódhatnak. A belső teret azonban sosem írják le részletesen, pusztán megemlítik.

Egy hely emléke, pontosabban „egy helyen levésnek” az élménye fontos az emlékezés szempontjából, ám az emlékezés folyamatában betöltött szerepét kevésbé vizsgálták, mint az idővel kapcsolatos jelenségeket.⁴ Az elbeszélésekben említett helyek és jelenetek segítenek a hallgatónak bekapcsolódni az eseményekbe, és állandó képeket hoznak létre.⁵ Véleményem szerint a helyek alapvető elemét képezik az álomelbeszéléseknek, mivel az álomban történő eseményeket összekötik a való világgal és az elbeszélő életkörülményeivel.

Az időpont meghatározása az anyagomban szereplő *álomelbeszélésekben* nem tűnik lényegesnek, hiszen csak néhány tesz említést az álomlátás idejéről: „tavasszal”, „húshagyó kedd éjjelén”, „később”, vagy a pontos időt megadva, „délelőtt 11-kor”. Fontos viszont az időpont megjelölése a *keretelbeszélésekben*. Az olyan kifejezések, mint például „pontosan ugyanabban az órában” vagy „néhány nappal később”, vagy az események időkeretbe helyezése, például „tél közepétől tavaszig”, a profetikusnak érzett esemény és annak bekövetkezése között eltelt időt adják meg.

Az elsőként idézett háborús álomban a jóslat a „következő napon” válik valóra, és egyértelműen látszik, hogy az időpontok megadása a háborús álomelbeszélésekben fontosabb, mint más esetekben, mivel itt egy múltó pillanatról van szó.

Ezeknek a kifejezéseknek a használatával az elbeszélők történetük igaz voltát bizonyítják, minthogy mind az esemény helye, mind pedig az ideje meghatározható. Ugyanerre mutatott rá Gillian Bennett is egy manchesteri, tipikusan városi közösgben gyűjtött hiedelmekről szóló munkájában.⁶ És mivel évek és évtizedek teltek el az események óta, a pontos részletek azt is bizonyítják, hogy az álomélmények mennyire emlékezetesek lehetnek elbeszélőik szemében.

Szereplők

A legtöbb esetben az álmodó, az álom főszereplője, valamint az elbeszélője egy és ugyanaz a személy, ám a következő álomelbeszélésben az álmodó felesége meséli el a férje szemében lényeges üzenettel bíró álmot. Az elbeszélésben három szereplő van jelen: az álom elbeszélője és leírója, az álom látója és annak halott édesanyja:

(3. álom) A férjem mesélte, hogy amikor a Téli Háború elején a Kollaa fronton volt, azt álmodta, hogy néhány évvel korábban elhunyt *édesanyja két ember számára ágyaz meg. Megkérdezte tőle, hogy – Lefekhetek melléd? – mire az anyja azt válaszolta: – Nem, az öcsédnek, Mattinak készítettem ágyat.* Másnap Matti megsebesült. Poriba vitték kórházba, ahol néhány hét múlva meghalt. A férjem is megsebesült a következő napon, kilenc hónapot volt kórházban. Többé nem volt alkalmas katonai szolgálatra.

Ha az álomélmény párbeszédet tartalmaz, az elhangzott szavak, amelyeket lényegében egyfajta kommunikációnak tekinthetünk, fontos részét képezik az elbeszélésnek. Törvényszerűen ezek a szöveg állandósult elemei, noha az elbeszélés egyéb részei variálódhatnak.⁷

Az elbeszélő és a hallgatóság szemében a legfontosabb az álom tartalma: mi történt az álomban, és mindez mit jelenthet. Az anyagomban található elbeszélések között csak egy volt olyan, amelynek nem volt egyértelmű következménye, ehelyett részletesen kitért az álmodót kínzó nyomasztó érzésre. Néhány esetben az álom balesetet vagy halált jelez előre, mint történt az a harmadikként idézett álom esetében. Az ilyen álmokban a helyszín szerepe hangsúlyos; a helyszínt gyakrabban adják meg bennük, mint az időpontot. A helyszín vagy az álmodó éber valóságával kapcsolatos, vagy azt a helyet mutatja meg, ahol a szerencsétlenség be fog következni.

Az álomelbeszélés kontextusa a keretelbeszélésből derül ki. A Kollaa front és a Téli Háború egyértelműsítik, hogy finn álomról van szó, és amikor az álomban jelzett események valóra válnak, az időpontok precízen visszaadják az események menetét. Az álom szereplői a legtöbb esetben az álmodó rokonai, akik viszont a saját éber valóságukhoz kötik az álmot. Egy rövid elbeszélésben a keretelbeszélés és maga az álomelbeszélés, valamint az előjel valóra válása kiegyensúlyozott.

A keretelbeszélés fontos eleme az egész elbeszélésnek, minthogy mind az álom narratív kontextusáról, mind pedig az előjel vagy figyelmeztetés bekövetkeztéről tájékoztat.

Az álom és a természetfeletti kommunikáció

Az alábbiakban azt elemzem, hogy az emberek az írott álomelbeszélésekben miként beszélnek a különböző valóságok közötti kapcsolatáról, amely kapcsolat elfogadása sokuk számára nem okoz problémát. Ez a magatartás fejeződik ki az olyan mondatokban, mint: „Amikor este elalszom, egy másik világba kerülök, amelyről napközben nincsen tudomásom.”

Miért beszélek *természetfeletti kommunikációról*? *Kommunikációnak* itt azt az élményt tekintem, amelynek során az álmodó fontos üzenetben vagy tanácsban részesül. Az ilyen élmények részesei rendszerint nem beszélnek személyesen az üzenetvivővel, a kapott értesülést azonban olyan komolyan veszik, hogy évek vagy akár évtizedek múlva is beszámolnak róla. A *természetfeletti* jelzőt pedig egyszerűen azért használom, mert az általam elemzett elbeszélések eseményei nem az éber valóságban történnek. A legtöbb elbeszélő kitér arra, hogy az álmodó aludt („Azt álmodtam...”), mások viszont nem említik az alvást – azaz nem beszélnek az álmodó tudatállapotáról –, míg néhány álomra az alvás és az ébrenlét határán került sor.

A „természetfeletti” kifejezést tehát terminus technicusként használom, mivel nem akarom érinteni azt a vitát, amely az álomélményekkel kapcsolatos népi koncepcióra alkalmazandó megfelelő kifejezésekről folyik. Pasi Engeshez hasonlóan azonban használni fogom az „élmény” kifejezést, mégpedig „pillanatnyi, erőteljes és intenzív élmények” jelölésére. A tapasztalás másik típusa „visszatérő” lehet; ez a típus álomban is megjelenhet.⁸

Azok az emberek, akik természetfeletti kommunikációt tartalmazó álmokról számoltak be, feltehetően nem tesznek különbséget „természetes” és „természetfeletti” között. Az álom és az ébrenlét valósága sok ember szemében természetesen közel áll egymáshoz. Az általam vizsgált álomelbeszéléseket maguk az álmodók írták le, így azok autentikusnak tekinthetők. Az álomelbeszélések nagyon személyesek, bár némelyikben nemzetközi hiedelemmotívumok is előfordulhatnak. Az elbeszélések beküldői álmaikat és az álom által közvetített üzeneteket a mindennapi tapasztalástól eltérőként érzékelték, amelyek emiatt válnak érdekessé az elbeszélésre. Az álmok és az általuk közvetített üzenetek megragadtak azt emlékezetükben, az álomlátás óta eltelt hosszabb idő ellenére is. Az üzenetek hordozói élő vagy halott személyek, valamint természetfeletti lények, szellemek voltak. E kategóriák azonos gyakorisággal fordultak elő. Az üzenet hordozójának kiléte csak néhány elbeszélésben maradt homályban, máskor az álmodók csak „egy hangot” hallottak.

Hogy az álomelbeszéléseket közelebbről is megvizsgálhassuk, kiválasztottam azokat az elbeszéléseket, amelyek háborús időkben, egészen pontosan a második világháborúban játszódtak. Az elemzésbe nem vontam be a sztereotipikus történe-

teket, mint például a malmok vagy házak szelleméről szóló mondákat, kincsmondákat vagy a visszatérő halottak kívánságairól szóló álomelbeszéléseket.

Anyagomban tíz, háború idején látott álom elbeszélése szerepel, és az eseményeket az álom látása után 5–45 évvel később vetették papírra. Az elbeszéléseket „személyes élménytörténetként” írhatnánk le. Nyolc közülük a Folklór Archívum felhívására érkezett, amelyben arra kérték az embereket, hogy természetfeletti élményeikről és álmaikról számoljanak be. A beküldők közül heten saját álmaikat írták le, egyvalaki a férjéét, ketten pedig ismerősök (szomszéd, postás) álmaikat. Az, hogy valaki mások álmaikat küldi el a Folklór Archívumnak, arra vall, hogy ezeket az álmokat fontosnak tekintették, és biztos vagyok abban, hogy azok, akik saját álmaikat írták le, élményeiket megosztották másokkal is. A háború idején a fronton tartózkodó hozzátartozókkal kapcsolatos híreket mindig szívesen fogadták, bár tartottak is tőlük. Az álom a legtöbb esetben arról szólt, hogy a szóban forgó rokon hazatér-e, de az üzenet a béke eljöveteléről is szólhatott.

Az alábbiakban három álomelbeszélést fogok összehasonlítani, különös tekintettel az üzenet hordozójának kilétére. Elsőként a korábban már elemzett, 1. számú álomelbeszélést elemzem (az álom szövegét dőlt betűvel szedtem):

(1. álom) A háború alatt történt, 1944-ben. A februári bombázásban elvesztettem a férjemet, a kisebbik fiamat és az otthonomat. Az idősebb fiam „odaát” volt, és már vagy két-három hete nem hallottam felőle, így nagyon el voltam keseredve. Egy éjjel azonban éjfél és egy között *a fiam hangjára ébredtem, aki azt mondta: – Anya, életben vagyok!* Hangosan szólt mögöttem, ezért megijedtem és felébredtem. A következő napon érkezett tőle egy képeslap, amiben leírta, hogy él, de könnyebben megsérült.

Az álom elbeszélését az álmodó érzelmi állapotának leírása követi, „megijedtem”, majd pedig, mint oly sok háborús időben látott álom elbeszélésében, kiderül, hogy az álomban látott előjel vagy figyelmeztetés igaznak bizonyult. Ebben az álomban az üzenet hozója az álom elbeszélőjének a fia. A hírnök azonban távolabbi rokon vagy kívülálló is lehet, mint például a következő elbeszélésben:

(4. álom) A bátyám elesett. Szűz Mária napján lefeküdtem aludni. Arra gondoltam, bárcsak tudnám, mi történhetett vele. Megjelent egy sötét, csizmát viselő férfi, aki azt mondta: – *Ide figyelj, ne aggódj, a bátyád életben van, fogságban van a Szovjetunióban.* Később még két alkalommal biztosított ugyanerről. A fivérem aztán haza is jött, egész jó állapotban. Ezért hiszem azt, hogy létezik természetfeletti világ.

Az üzenet mindkét álomban (1. és 4. álom) meglehetősen egyértelmű. Mindez tulajdonképpen jellemző a háborús álmokra, amelyek valakinek a megmeneküléséről vagy haláláról, esetleg a béke eljöveteléről szólnak. A 4. álom esetében visszatérő álomról van szó. Időnként még azok az emberek is fel tudják idézni visszatérő

álmaikat, akik nem hisznek a hagyományos szimbólumrendszert felvonultató, úgynevezett „előjel-álmoknak”.

Az álmokban többnyire az üzenethozó beszél, míg az álmodó általában csendben hallgat. Néhány elbeszélésben azonban az álmodó párbeszédet folytat a hírnökkel – mint például a 3. álomban, amit itt most újra elemzek:

(3. álom) A férjem mesélte, hogy amikor a Téli Háború elején a Kollaa fronton volt, azt álmodta, hogy néhány évvel korábban elhunyt *édesanyja két ember számára ágyaz meg. Megkérdezte tőle, hogy – Lefekhetek melléd? – mire az anyja azt válaszolta: – Nem, az öcsédnek, Mattinak készítettem ágyat.* Másnap Matti megsebesült. Poriba vitték kórházba, ahol néhány hét múlva meghalt. A férjem a következő napon megsebesült, kilenc hónapot volt kórházban. Többé nem volt alkalmas katonai szolgálatra.

Ebben az elbeszélésben a „Halott megjelenik álomban” nemzetközileg ismert motívuma⁹ társul az álomelbeszéléshez, amelyben az álmodó, bár megsebesül, túléli a háborút. Az álomban az álmodó halott édesanyja azt a fiát fekteti maga mellé, aki nem tér vissza a háborúból. Az álomban a halott anya „ágya” valójában a sírja, melléfeküdni pedig annyit jelent, hogy az illető meg fog halni.

Előjelek és érzelmek

Úgy tűnik, hogy a háborús álomelbeszélésekben fontos az események idejének és helyének pontos megadása. Kilenc elbeszélésben említik az álom pontos idejét („A Téli Háború elején” vagy „augusztus 14-én 8 óra 15 perckor”), és négyben a helyét („a postán” vagy „a Kollaa fronton”). Mindezzel az elbeszélők történetük igaz voltát támasztják alá. Az álomban kapott üzenetek valóság tartalmát pedig az igazolja, hogy az elbeszélés végén pontosan beszámolnak arról, mi történt valójában a valóságban. És mivel évek és évtizedek teltek el az események óta, a pontos részletek azt is bizonyítják, mennyire emlékezetesek voltak az álomélmények elbeszélőik számára. Az álomban elhangzottak, amelyek végül is a kommunikáció egy formájának tekinthetők, szintén fontosak az elbeszélésekben. Ezek törvényszerűen a szöveg állandósult elemei, noha az elbeszélés egyéb részei variálódhatnak.¹⁰ Hesz Ágnes a Romániában élő gyimesi csángók között interjúszituációban elhangzott álomelbeszéléseket elemzett. Rámutatott arra, hogy az álomelbeszélések természetes közegét a mindennapi kommunikáció jelenti, és hogy az álomelbeszéléseknek nincsen „állandó és végleges struktúrájuk”.¹¹

Az álmokat az elbeszélők azért mesélték el vagy írták le, mert fontosnak tekintették azok üzenetét. A tíz elbeszélés közül kilenc tesz említést arról, hogy az álomban látott előjel vagy figyelmeztetés igaznak bizonyult, ami egyrészt jó befejezésül szolgál, másrészt érdekessé teszi a történetet arra, hogy a jövőben újra elmeséljék.

Ha az álmodó előjelként vagy üzenetként értelmezik, az elbeszélés általában az álmodó heves érzelmi reakciójáról, például meglepetéséről, aggodalmáról vagy ijedségéről is beszámol. Az álom ugyanakkor örömet vagy megkönnyebbülést is okozhat, például akkor, ha egy elhunyt édeasánya ad ilyen módon tanácsot a lányának.¹² Amikor online fórumokat böngészem, hogy lássam, miként beszélnek az emberek manapság álmaikról és hiedelmeikről, meglepődve tapasztaltam, milyen kevesen tekintették az álmaikat természetfelettinak. Az álmok kiváltotta érzelmi reakciókra ugyanakkor mindenki kitért: félték például a visszajáró halottaktól vagy éppen abban reménykedtek, hogy az elhunytak csak az álmokban térhetnek vissza, kísértetként az éber valóságban viszont nem. Van, aki a természetfeletti élményeket teljesen természetszerűnek tekinti, más viszont meg van győződve arról, hogy elhunyt nagybátyja azért jelent meg álmában, mert segítségül hívta.

Tíz háborús álomelbeszélésből álló kis anyagomban ezzel szemben ritkán esik szó érzelmekről. Az első példában az anya elmondja, hogy fia hangját hallva megijedt, egy másik elbeszélő pedig „furcsa nyugalomról” beszél, amely mintegy „beburkolta”. Az álomban kapott üzenet azonban minden bizonnyal különféle érzelmeket, például örömet, félelmet, várankozást és kételkedést ébresztett az álmodóban. Vajon miért nem tesznek ezekről említést? Úgy gondolom, ennek két oka van. Egyrészt olyan sok idő telt el az álom megtapasztalása, valamint leírása között, hogy az emberek az álom által kiváltott érzelmek felemlgetését furcsának érezhették. Másrészt e személyes élményelbeszélések nagyon rövidek, leíróik pedig „egyszerű emberek”, akik érzelmeiket feltehetően nemigen tudták írásban kifejezni. Kis kutatási anyagom kizárólag az elbeszélők által lejegyzett elbeszélésekből áll. A szóbeli és az írott elbeszélések között természetszerűleg lényeges különbségek vannak: a lejegyzett álomelbeszélések másként rögzítik a történetet, mint a szóbeli kommunikáció. Terepmunka során a kutató rá tud kérdezni az álom részleteire, az álmodó véleményére vagy érzelmeire, ami archív anyag elemzésekor értelem-szerűen nem lehetséges. A terepen hosszú időt töltő kutató megértheti az álomelbeszélés jelentését, valamit képet kaphat az álomelbeszélések lokális diskurzusból betöltött helyéről.¹³

A Folklor Archívum felhívására álomelbeszéléseiket beküldő emberek nehezen meghatározható témákról próbáltak írni, hétköznapi nyelven. Az elbeszélők számos részletet közöltek annak érdekében, hogy álmaik jelentőségét demonstrálják, és meggyőzzék a hallgatóságot vagy az olvasót az álom fontosságáról. Az álmok elbeszélése és értelmezése Finnországban a néphagyomány természetes részét képezi. E rövid történetek és beszámolók azonban leginkább azt mutatják meg nekünk, hogy az emberek miként emlékeznek a számukra fontos álomélményekre, és miként írják le őket.

Angolból fordította Hesz Ágnes

Jegyzetek

- 1 Wilse (2007).
- 2 Hobson (2002, 7).
- 3 Kaivola-Bregenhøj (2010).
- 4 Casey (1987, 184–187).
- 5 Lukin (2011, 15).
- 6 Bennett (1986, 430).
- 7 Kaivola-Bregenhøj (1996, 197).
- 8 Enges (2012, 67).
- 9 Jauhainen (1998, 80.)
- 10 Kaivola-Bregenhøj (1996, 197).
- 11 Hesz (2012, 144).
- 12 Järvinen (2004, 202).
- 13 Hesz (2012).

Bibliográfia

- BENNETT, Gillian 1986: Narrative as Expository Discourse. *Journal of American Folklore* 99.
- CASEY, Edward S. 1987: *Remembering. A Phenomenological Study*. Bloomington, IN: Indiana UP.
- ENGES, Pasi 2012: "Minä melkein uskon." *Yliuonnollinen ja sen kohtaaminen tenonsaamelaisessa uskomusperinteessä*. [„Majdnem elhiszem.” Találkozás a természetfeletttel a teno számi néphitben.] (Annales Universitatis Turkuensis, SER. C, TOM. 338.) Turku: University of Turku.
- HESZ, Agnes 2012: Hidden Messages: Dream Narratives about the Dead as Indirect Communication. In Bowman, Marion–Valk, Ülo (eds.): *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*. Bristol–Sheffield: Equinox Publishing Ltd.
- HOBSON, J. Alan 2002: *Dreaming. An Introduction to the Science of Sleep*. Oxford: Oxford UP.
- JÄRVINEN, Irma-Riitta 2004: *Karjalan pyhät kertomukset. Tutkimus livvinkielisen alueen legendaperinteestä ja kansanuskon muutoksista*. [Karéliei vallásos narratívumok. Tanulmány az ortodox legendákról és a néphit változásairól Karélie liv nyelvterületén.] Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- JAUHAINEN, Marjatta 1998: *The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates. Revised and enlarged edition of Lauri Simonsuuri's Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sage*. (Folklore Fellows' Communications 182.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- KAIVOLA-BREGENHØJ, Annikki 1996: *Narrative and Narrating. Variation in Juho Oksanen's Storytelling*. (Folklore Fellows' Communications 261.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- 2010. *Kerrotut ja tulkitut unet. Kulttuurinen näkökulma uniin*. [Álomelbeszélés és álommagyarázat. Kulturális áttekintés az álmokról.] Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- LUKIN, Karina 2011: *Elämän ja entisyyden maisemia – Kolgujev nenetsien arjessa, muistelussa ja kerronnassa*. [Rajzok a jelenből és a múltból: Kolgujev a nyenyecék mindennapi életében, emlékezetében és elbeszéléseiben.] Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia.
- WILSE, B. Webb 2007: Dream. In *Encyclopædia Britannica*. Chicago: Encyclopedia Britannica Inc.

A vándorló lélek: középkori lélektudások

Test és lélek

A *lélek*, amely rendszerint az utolsó lehelettel hagyja el a haldoklót, olyan életely, amely megmagyarázza az álmokat, az eszméletvesztést, az eksztázist és az ehhez hasonló állapotokat, és amelyről gyakran az az elképzelés él, hogy különálló, elkülöníthető, leválasztható entitás. Az emberi testnek, mint ez köztudott, korlátai vannak. Ilyen értelemben a léleknek hatalmában áll elválnia a testtől, szabad lényként vándorolhat, miközben a test, mint egy lakatlan ház, mozdulatlan marad. A lélek tehát tetszése és akarata szerint mozoghat. Számos ókori és középkori forrás bizonyítja, hogy ezt a komplex entitást nevezik *lélek*nek. Hasonlóan összetett a *test* és a *lélek* közti kapcsolat is. Noha egyes források szerint a lélek szabadon vándorol, az is világos, hogy ezek a kalandozások időben és térben korlátozottak. A lélek bizonyos fokig valamiféle anyagi zsinórral kapcsolódik a testhez. A történetek alapján az is kiderül, hogy a vándorló lelket szinte sohasem ábrázolják transzparens, alig látható, homályos alakzatként. Többnyire állati alakot „visel”, vagy olyan, mint egy miniatűr emberi test. Kétségtelen, hogy a vándorlás és az alakváltoztatás arra a lélekre jellemző, amelyik el tud szakadni a testtől. Az álom, az eszméletvesztés, a transz és az eksztázis azt követeli, hogy a lélek kiaknázza szabadságát, és az éppen magára öltött alak minden adottságát felhasználja.

Ez az animista lélekkonceptus az idők folyamán lassan immateriális anyaggá alakult, majd az érzékelés elvévé vált. Empirikusan a *lélek* minden élő fizikai aktivitásának, magának az öntudatnak a neve. A test és a lélek nem két különálló dolog, ugyanakkor nem is igazán egy – tulajdonképpen egyetlen valóság két perspektívájáról van szó. A lélek az ember belső tevékenységére alkalmazott fogalom; nem anyag, valósága azonban a hatékonyságában rejlik. A lélek fogalmának egységesítése a kereszténység előtti 6. században alakult ki, és ennek következtében a lélek az emberbe került. Attól kezdve a lélek központi, de még mindig megosztott hatalommá nőtte ki magát. Az európai kultúrtörténet egyik nagy jelentőségű eredménye egy egyre mélyebbé, internalizáltabbá és mind összetettebbé váló lélekkonceptus kialakulása. A keresztény dogma szerint az embernek nemcsak teste van,

hanem ő maga a test. A Biblia szerint a *megváltás* fizikai jelenség: Jézus Krisztus halhatatlan lelke testet öltött, és isteni szeretete fényével világítja be a szívünket.

A kora középkorban Szent Ágoston alapján értelmezték a test és a lélek viszonyát. Ágoston szerint a lélek irányítja a testet. A lélek független a testi valóságtól, noha a test és a lélek kettéválasztása eretnek következtetésekre ad lehetőséget. A 12. századtól fogva újra az érdeklődés középpontjába került a test és a lélek kölcsönös kapcsolata, és ezért újra alkalmazták az ókor három lélekértelmezését: Platón¹ szerint a lélek független és halhatatlan szubsztancia, Aristotelés² szerint a lélek elszakíthatatlan a testtől, és Ágoston³ szerint a léleknek három képessége van, ami megfeleltethető Galenus három agyi üregének.⁴

Platón szerint a lélek önmagát mozgató, független entitás, míg Aristotelés szerint olyan, mint az élő test. Következésképpen az arisztotelianusok szerint a lélek a test elbomlásával együtt eltűnik. Avicenna volt az, aki a két ellentétes álláspontot összeolvasztotta: szerinte a lélek spirituális szubsztancia, amely független a testtől. A különálló szubsztanciák között a legalacsonyabb rendű, ezért szüksége van a testre ahhoz, hogy cselekedni tudjon, vagyis a lélek mozgatja a testet. A lélek függetlensége Albertus Magnus szerint a halhatatlanság előfeltétele, és a tudás egyetemességének magyarázata. A léleknek két funkciója van, a testi intellektus animációja és az isteni funkció. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a lélek úgy teszi transzcendenssé a testet, ahogy Isten a világot. Így lesz a test isteni feladat elvégzésére is alkalmas, tehát gondolkodik és ismeri a különböző létezőket (kontemplál és tud). Aquinói Szent Tamás szerint a lélek szubsztanciális forma, és lényegileg kötődik a testhez. Míg elődei szerint a lélek forma és szubsztancia, Aquinói Tamás szerint csak forma. Ezzel a megoldással magyarázza a lélek halhatatlanságát, és alapot adott a keresztény szerzőknek ahhoz, hogy a lelket mint elsődleges szubsztanciát tekintsék.

Az Ószövetségben nincsenek a testre vonatkozó metaforák, az ókori irodalom viszont rengeteg ilyet alkotott: *börtön, sír, barlang, templom, vár* és *város*. A test metaforikusan a lélek börtöne, ez a metafora feleltethető meg leginkább Krisztus testének, akinek a teste templom, a megváltás és az egész kereszténység temploma. A test a lélek háza, a templom pedig az isteni lélek tartózkodási helye.

„Tartóedény” és „rögzített” lélek

Jan Bremmer⁵ *The Early Greek Concept of the Soul* című disszertációjában a homérosi eposzokban, valamint a kereszténység előtti európai hagyományokban vizsgálja a lélek fogalmát. Arra a következtetésre jut, hogy a források egyértelműen jelzik, a kora középkorban nemcsak dichotomikus volt a test és lélek viszonya, hanem élt még az alapvetően dualisztikus felfogás is.

A görög *noos* és *thymos* azt jelenti, hogy a lélek a testben lakik, és vagy ő készítet cselekvésre, vagy őt készítetik arra. E fogalmak ilyen értelemben hasonlítanak a nordikus *hug*, *sefa* és *môd*, valamint más germán fogalmakra. Strömbäck⁶ szerint a *hug* mint intelligens, szabad lélek rokona a Bremmer definíciója szerinti

vándorló szabadléleknek. A *hug*⁷ az ószász *Heliand*-ban az 'elmét', illetve a 'mentális cselekvést' jelenti, míg a *hert* és a *briost* a 'gondolat'-ot, illetve az 'érzelmek'-et jelöli. Ez azt bizonyítja, hogy a szerzők szerint a szív az elme otthona, de azt is, hogy szívcentrikus, és nem agycentrikus megközelítéssel magyarázták az ember pszichológiáját. A germán hit szerint a lélek egy külső mozgóerő, amely felkavarhatja a belső nedveket, és felforralhatja azokat. E szerint az archaikus felfogás szerint az embert külső hatalmak vezérlik, ezek készítetik tettekre. A belső erők előtérbe kerülésével változott a *hug* jelentése, ami eredetileg 'diszpozíció'-t jelentett, és sokkal kiterjedtebb volt, mint a *môd*, amely soha nem lépte át az emberi lélek fogalmának határát. A *hug* jelentésváltozása részben megmagyarázza az emberi lélek változatainak jellegzetességeit: a valamikori külső *môd* idővel bejutott a belsőbb régiókba, és összeolvadt a *huggal*. Ebben az új perspektívában a mozgóerők nem kívülről, hanem már belülről érkeztek; a szubjektumot az érzelem és az értelem határozta meg.

A belső „tartóedénybe” a jó és a rossz szellemek is bejuthattak. A *tartály* metafora gyakran felbukkant a keresztény írásokban, különösen a késő középkori misztikusok terminusaként. Olykor a testet mint a lélek szállítóeszközét, olykor magát a lelket jelentette. Helftai Gertrúd azért imádkozott, hogy tartálya teljék meg isteni balzsammal, a szeretet forrásával. Heisterbachi Caesarius beszámolt egy diákról, aki saját lelkét glóbuszhoz hasonló üvegedénynek látta. A keresztény ikonográfia a „tartályt” áttetsző, megvilágított üvegvázaként ábrázolta, Szűz Mária anyaságának ez volt a szimbóluma. Az alapkoncepció olyan egyszerű, amilyen közkeletű: az ember edény, amely vagy megváltással, vagy kárhosszal van telítve.

A latin *anima* kora középkori germán fordítása a *sêola*. Az életerő a *ferah*; a vért megtölti a lelki szubsztancia, és ez irányítja az emberi életet. A halálban csak az élettelen test, a *líf* marad meg. Az emberi lény maga nem szűnik meg teljesen; egy ködös árny megmarad, s ez a pokolban lakik. A régi germán nyelvben ezt az árnyat nevezik *sêolának*. Amikor a keresztény térítés egyértelművé akarta tenni, hogy az *animában* a halál után is marad élet, a keresztény szerzők átvették a *sala*, vagy ennek változataként a *sêola* szavakat. Tágabb keresztény értelemben ez a fogalom is tágabb lett, az *anima* nem egyszerűen gyenge árnyék, hanem a halhatatlan élet princípiuma. A keresztény *sêola* most már az életerőt, a születéstől a halálig és azon túl tartó identitást jelentette.

Míg a kora középkori források viszonylag független lélekről írnak, amelyek képesek a testen kívüli létre, Aquinói Szent Tamás tagadta az autonóm létet, a test és a lélek kölcsönös függőségét hangsúlyozta, amelyek egymás nélkül tökéletlen szubsztanciák. Nála az „*anima forma corporis*” azt jelenti, hogy a szellem-lélekben belső hajlam van arra, hogy testi alakot öltson, ezért a halhatatlan lélek önmagában csak torzó. A halál csak a testet pusztítja el, a lelket nem; Tamás szerint a lélek a test egyik alakja. Az ember azonban csak akkor létező, ha van élő anyagi teste. Az emberi lény materiális szubsztancia, de a lelke immateriális, anyagtalan, amely a test halála után is tovább él. A lélek nem materiális, nem testi és nem is lelki anyag.

Auvergne-i William is új felfogást vezetett be. Kritizálta kortársait, amiért úgy vélték, hogy a léleknek szüksége van egy nyílásra ahhoz, hogy kimenekülhessen a test börtönéből. A „bebörtönözött lélek” gondolata azt sugallja, hogy meg lehet fosztani valakit a halhatatlanságtól, ha egy nyílás nélküli vasszekrénybe zárják. E felfogás szerint a léleknek nincs olyan tulajdonsága, melynek révén el tudná hagyni a testet, és így nem tud sem a mennybe felszállni, sem alászállni a pokolba. William vehemens vitairatai azt bizonyítják, hogy rendkívüli erőfeszítést követelt számára előállni az új koncepcióval. A középkori és modern teológusok az új koncepció jegyében elítélték azt a népszerű elképzelést, miszerint a lélek megtestesülhet mintegy szomatikus „lényegként”; szemükben ez a felfogás szinte bálványimádást jelentett.

A 20. századi halálközeli élmények hasonlóan számolnak be a lélek éteri anyagiasságáról.⁸ Carol Zaleski szerint „...az az elv, amely szerint a test nélküli lélek működésképtelen a másik világban, egy másik elvé alakul, ami arra vall, hogy a képzeletben nem működik az absztrakció.”⁹ Elisabeth Kübler-Ross¹⁰ egyike azoknak a 20. századi tudósoknak, akik újra említik az éterikus testet, amely a valódi test pontos mása, vagyis az a középkori felfogást kelt ismét életre, amely a lelket gyakran miniatűr emberként ábrázolta.¹¹

Lélekutazások

Álom és eszméletvesztés

Hiába próbálták a teológusok és értelmiségiek előtérbe helyezni a lélek új fogalmát, a vándorló álomlélek népszerűségét nem tudták megtörni. Jól látszik ez a látomásirodalomban, amely a lélek álomban vagy eksztázisban végbemenő¹² utazásáról, vándorlásáról szól.¹³ A jelenséget az etnológusok az *animizmus* kontextusában alaposan feltérképezték, különös tekintettel a sámánisztikus és ahhoz hasonló társadalmakban. A kérdés egyik első kutatója, Wilhelm Wundt 1905-ben írt a *szabadlélekről*, amit Hans Fischer *álm-egő*nek nevezett.¹⁴ Ez utóbbi lett a középkori lélekutazás-történetekkel való összehasonlítás paradigmája. Amíg a test álmodik, eszméletét veszti, súlyosan beteg vagy eksztázisba kerül, a lélek kiszáll belőle. Vándorlása közben a lélek különböző alakokat ölthet, például különböző állatok alakját.¹⁵

A lélekutazásról már a korai zoroasztrikus források is említést tesznek, és mind a mai napig a legkülönfélébb narratívumok számolnak be arról, hogy – kábítószer segítségével vagy anélkül, aszketikus gyakorlatokkal és imák hatására vagy nélkülük – hogyan vándorol a lélek. A sámánokról azt tartják, hogy céltudatosan képesek elküldeni a lelküket egy adott helyre, ugyanakkor képesek más vándorló lelküket visszahívni. Az alternatív valósággal való kapcsolatteremtés egyre növekvő hatalommal ruházza fel az egyént: például minél többet utazik egy sámán, annál erősebb lesz.

A legrégebb feljegyzett lélekkutatás-legenda a neves történetírónak, Paulus Diaconusnak (720 k.–799 k.) köszönhetően maradt fenn a *Historia Langobardorum*-ban. A legenda tanúvallomás arról, hogy a lélek állat formájában hagyja el a testet. A szerző a történetet Guntram burgundi királyhoz köti; a két főhős a király és szolgálja. A szolga látja meg, hogy az ura lelke álmában elhagyja a testét, az alvó király száján állati alakban szökik ki, úgy csavarog:

Egy nap Guntram frank király szolgálja társaságában vadászni megy. Hirtelen rettenetesen elfárad, lefekszik, fejét a szolga ölébe hajtja és elalszik. Kisvártatva egy kígyócska csusszan ki a király száján, besiklik a közeli patakba, megpróbál átúszni a túlsó partra. Az örökdő szolga fogja a kardját és keresztbe fekteti a patakon. A kígyó ezen kúszik át, majd bemászik egy közeli hegyi barlangba. Pár órával később az állat a kard-hídon át visszatér, és eltűnik a király szájában. A király felébred, és elmeséli a szolgának, milyen csodálatos álmot látott, átment egy hídon, belépett egy barlangba, ahol kincsekre bukkant. A szolga erre elmeséli, hogy mit látott, és mindketten elmennek a barlanghoz, ahol rengeteg aranyat és ezüstöt találnak.

A történet vallási tartalmát elemezve Hannjost Lixfeld¹⁶ kijelöli a fő motívumokat: az állat alakú alteregót egy szemtanú figyeli, amint elhagyja az alvó testét, majd visszatér belé. Az álom minden megtörtént eseményt hűen tükröz, és ezzel megerősíti az álomban történtek valóságát.

Petrus de Natalibus *Catalogus sanctorum et gestorum eorum et diversis voluminibus collectus* című művében (4,8),¹⁷ valamint a *Gesta Romanorum* 172. száma alatti variánsok az irodalmi hagyomány tekintetében Paulus Diaconust¹⁸ követik, de kihagyják a kincsmotívumot. A hangsúlyt arra helyezik, hogy az álommal kapcsolatos babonákat eloszlassák. Weyfer *De praestigis daemonum* című munkájában utal az Hélinand de Froidmont krónikájában¹⁹ közölt történetre, amelyben a szerkezet alapvetően nem változik, de a kontextus és az elbeszélés vége módosul.

Jacob Grimm²⁰ feltételezése szerint az elbeszélés eredete az 5. vagy a 6. századra tehető, és germán lélekelképzelések hagyatéka; Friedrich von der Leyen²¹ szerint viszont indogermán eredetű és animisztikus hátterű. Hannjost Lixfeld Will-Erich Peuckerttel együtt²² elutasítja az animizmussal kapcsolatos feltételezést, szerintük a történet a sámánekstázissal analóg sajátságokat mutat. Peter Buchholz²³ a nordikus (izlandi) samanizmus jellemzőiről írva hívja fel a figyelmet az ástítás és a tátott száj jelentőségére: a sámánekstázis ezzel kezdődik és fejeződik be, azaz így indul útjára és tér vissza a lélek. Lixfeld elsősorban európai változatokról számol be, szibériai változatot nem talált. Reidar Th. Christiansen²⁴ hét változatot ismeret Észak-Norvégiából, Telemarkból és Dél-Norvégiából.

Heisterbachi Caesarius a *Dialogus miraculorum*-ban elmeséli egy szentségtagadó asszony történetét, aki nem hitt Isten létezésében. A lelke, amelyet kivittek a testből, megpillantotta az angyalokat, majd visszatért a testbe. A VI. könyv 39. fejezetében Caesarius hasonló történetet mesél: egy szerzetes testét hagyja el a lelke,

leszáll a tisztító tűzbe, majd megláthatja a saját sírját. A VII. könyv 166. fejezete egy alvó lányról mesél, akinek lelke elhagyta a testét, Jeruzsálembé viszik, és meghallgatja a Szűz Mária és Isten jelenlétében megtartott misét. Mikor felébred, még a kezében tart egy misegyertyát.²⁵

Jacques Fournier püspök, Pamiers főinkvizitora 1318–1325-ig, feljegyzett egy történetet a montailou-i Pierre Mauryról; a történet egyértelműen a Guntram-legenda egyik változata:

Volt egyszer két hívő ember [...]. Egy folyó mellett voltak éppen. Egyikük elaludt. A másik ébren maradt, és látta, hogy az alvó szájából valami gyíkhoz hasonló lény távozik. A gyík hirtelen egy deszka segítségével (vagy talán szalmaszál volt), ami az egyik parttól a másikig ért, átkelt a folyón. A túlsó parton egy szamárkoponya volt, melyről a hús már lefoszlott. A gyík ki-be szaladgált a koponya nyílásain. Ezt még egyszer vagy kétszer megcsinálta. Ezt látva, az ébren lévő férfiú csellel élt: Megvárta, amíg a gyík átment a másik partra, és közel ment a szamárfejhez; akkor elhúzta a deszkát. A gyík kibújt a szamárfejből, és visszament a partra. Nem lehet átkelni! eltűnt a deszka! Az alvó teste hirtelen rettenetesen hánykolódni kezdett; anélkül azonban, hogy fel tudott volna ébredni, bármennyire is fáradozott ébren lévő társa, hogy segítsen álmából kirángatni. Végül az ébren lévő visszatette a deszkát a folyó fölé. A gyík így vissza tudott jönni, és újra bejutott az alvó testébe a száján keresztül. Ez azonnal felébredt, és elmesélte barátjának legutolsó álmát: – Azt álmodtam, hogy egy deszkán átkeltem egy folyón. Utána beléptem egy soktornyú, sokszobás nagy palotába. Amikor vissza akartam menni oda, ahonnan elindultam, nem volt többé ott a deszka. Nem volt lehetőség az átkelésre, hiszen belefűltem volna a folyóba. Ezért hánykolódtam (álmomban); egészen addig, míg visszarakták a deszkát, és én vissza tudtam jönni.²⁶

Claude Lecouteux következtetése mindezekből egy több összetevőből álló lélek elképzelését tárja elénk: eszerint létezik a *testlélek* és a *szabdlélek*. Ez utóbbi úgy jár ki és be a testbe, hogy nem sodorja veszélybe, tehát nincs időben korlátozva:

Hallottátok, amit az eretnekek mondanak, és elhiszitek, hogy az emberben két racionális szubsztancia létezik, vagyis két lelke van, egy szelleme és egy lelke, és a lélek egész életén át a testében lakozik, de a másik, a szellem, ki-be jár, nem marad mindig az ember testében, és hogy ezeket a benyomásokat, éber álmokat, alvajárást, tükörképeket és más egyéb, a tudathoz kapcsolódó jelenségeket a szellem okozza.²⁷

Az eretnek Maury azt állította, hogy egész életében egy olyan lélekben hitt, amelyik minden tekintetben hasonlatos az emberi testhez. Az izlandi *Biskupa sögur*²⁸ (1199) szerint Rannveig úrnő elájul, és egész nap öntudatlanul fekszik. Mikor magához tér, felfedi, hogy az ördögök ragadták el a másik világba, ahol hatalmas

üstökben fortyogó folyadékot látott. Az ördögök rengeteg embert – élőket és holtakat – akartak az üstökbe hajítani, de ő Szűz Máriához, Szent Péterhez, Szent Olafhoz és Szent Hallvardhoz imádkozott, és a három szent a segítségére sietett.

Halálközeli élmények

Az eksztázisban megélt látomás az embert kiragadja normális környezetéből, és egy másik helyre juttatja. Ezt végzi el a testből kiszökő lélek. A látomást megélők gyakran említik, hogy elhagyták a testüket. A vándorló álom-lélek és a látomásban megtapasztalt testen kívüli létezés között az a nagy különbség, hogy az utóbbi gyakran előre nem látható, és ezért drámai folyamat.

A látomás célja, hogy az azt átélő megtudjon valamit a múlt és a jelen rejtett dolgairól, illetve hogy bizonyos, az egész emberiség szempontjából fontos üzenetet közvetítsen. A 7. századi *Barontus látomása* izgalmas történetet mesél el egy Barontus nevű szerzetesről,²⁹ aki Longoretusban a Szent Péter-monostorban élt. Barontust démonok támadták meg, fojtogatták. Kiszakították a lelkét a testéből, amely azután élettelenül hevert. Szerzetestársai imádkoztak érte. Hosszú utazás után, melynek során meglátta a mennyországot és a poklot, Barontus lelke visszatért a testébe:

Vonszoltam magam a földön, siettem a testemhez. Isten végtelen kegyelmében szelet küldött, amely egy pillanat alatt fölemelt annak a háznak a tetejéig, ahol a holttestem feküdt. A következő pillanatban a számon át bejutottam a testembe.

Baldarius, a nyugati gót szerzetes betegágyán tapasztalja meg a látomást:

Hajnalban, miután a betegség leterített, a lelkem elhagyta a testemet. A lelke-
met három fényes galamb fogadta, akik egy rendkívül szép hegyhez vitték.³⁰

A hegy tetején Krisztus trónol, aki visszaküldi a lelket, és óvja azt a tűző nap sugaraitól. A lélek visszarepül, madártávlatból látja a világot. Úgy ábrázolja berepülését a szájon át a testbe, ahogy a madár földet ér: „Ahogy nézelődtem, [a lelkem] egyszerre gyorsan leereszkedett, és visszatértem a testembe.”³¹ Visszatérése után Baldarius fantasztikus történetet mesél: az ördögök a pokolra vitték a lelkét, de Rafael arkangyal a segítségére sietett. Egy másik változatban maga Szent Péter menti meg a lelket az ördög karmaiból. Vecsernye idején Rafael azt mondja: „Ezt a lelket [*animam*] magammal viszem az örök bíró elé, de ezt a szellemet [*spiritum*] itt hagyom a testben.”³²

A *lélek* itt úgy értendő, mint valami életben tartó erő, hasonló a lélegzethez. A szövegben igen plasztikusan ábrázolják. „Olyan kicsiny volt, mint egy tojásból épp előbújó kismadár.” Az ember érzékei épségben maradtak, de a lélek nem lélegzett, ezért nem tudott beszélni.

Az én kis lelkem [...] addig nem tudott beszélni, amíg – amikor arra került sor – nem kapott testet abból a levegőből, amit én leheltem ki.

Ezzel a légius testtel Barontus lelke képes volt eljutni a mennybe és a pokolba. Ebben a történetben a léleknek éterszerű teste van, ezzel jut el a másvilági birodalmakba. Thurkill látomásában is a lélegzettel kapcsolódik a lélek az élettelen testhez: valahányszor kiköhhögi a lelkét a másik világba, valóságos teste köhög ezen a világon. Barontus elmondja, hogy ebben a halálközeli állapotban úgy érezte, kettészakad:

Rafael megérintette a torkomat, és én, nyomorult, hirtelen úgy éreztem, hogy a lelkem kiszakad a testemből...³³

Az ír Tundal lovag leggyakrabban idézett látomása azzal kezdődik, hogy a lovag örömmel és vidáman találkozik egy ismerőseivel. Evés közben a lovag váratlanul lefordul a székről, és három napra halálszerű állapotba esik. Például a Tundalus-vízió középfelnémet változatában, az Alber-látomásban így írják le ezt az állapotot:

Úgy esik össze, mintha meghalt volna, és sok sérülést szerez. A teste olyan, mint a halotté. Az arca elszíntelenedik, a haja merev, az orra hegyes. A szája kék. A tekintete tele fájdalommal. Elment.³⁴

Az Alber-látomás figyelemre méltó motívuma a lélek aggódása amiatt, hogy nem tud majd visszajutni a testbe. A helyzetet drámaian fokozza, hogy egy csapat ördög is rémisztgeti a lelket, de Isten leküldi Tundal védőangyalát, hogy mentse ki azt az ördögök karmaiból. Számos más forrás is kiemeli, hogy a lélek nem szívesen hagyja el a mennyországot, és kellenetlenül tér vissza a testbe. Ezért gyakran említik, hogyan lépnek közbe az angyalok, viszik vissza a lelket a testbe, hogy a látó azután átadhassa az üzenetet.³⁵

A patrisztikus irodalomban a lélek fogalmát a „testhez való hasonlatosság” képeként határozzák meg, de az a felfogás, amely az élet utáni létet aktív tevékenységként fogja fel, más formában ábrázolja a lelket: itt a lélek annak a testnek a körvonalaként jelenik meg, amelyben korábban lakott. A léleknek ez a testi képe, a miniatűr ember a népszerű hiedelmet követi, nem pedig a teológiai felfogást. Ennek megfelelően a középkori művészetben a testtől elszakadt lelket meztelen kisgyerekként ábrázolják, akit az angyalok emelnek az égbe, vagy – az illető életétől függően – vonszolnak le a pokolba.

Máskor a lélek állat alakban, kis madárként jelenik meg, vagy tűzgolyóbisként ábrázolják. Heisterbachi Cesarius jegyezte fel Morimond abbéjának történetét, aki a lelkét „üveges, gömb alakú edényként látta, elől-hátul szemekkel, aki egy időben látott és tudott mindent”.³⁶ Mikor a lélek visszatér a testbe, undort érez. A wenlocki szerzetes drasztikusan fogalmazott:

A teste, míg kívülről nézte, olyan elképesztően rémségesnek tűnt számára, hogy ahhoz fogható egyetlen látomásában sem tapasztalt, kivéve a démonokat és a rothadó szagú helyeket; csak ezek múlták felül teste bűzét.

A halálközeli élményekben az emlékezetben élő én és a megfigyelő én különálló marad, míg az álomban felcserélhetők. Érdekes módon szinte mindig megemlíti, hogy a lélek nem kíván visszatérni az elidegenedett testbe. Szent Fursey-től, miután bejárta a mennyet és a poklot, azt kérte az őrangyala, hogy nézzen saját testére. Fursey először nem is ismerte meg, és irtózva hátrált. Azután látta, hogy a mellkasa megnyílik, és tudta, hogy vissza kell térnie.³⁷

A középkori és modern halálközeli történetekben egyaránt megjelenik, hogy a lélek nem akarja elhagyni a mennyországot. Különösen a viszonylag gyenge és beteg test válik teherré. Ezért említi sok történet, hogy a visszatérő lelket szó szerint bele kell kényszeríteni a testbe. A visszatérés után a látomásban részesült ember teste, fizikai és szellemi állapota megváltozik. Heisterbachi Caesarius meséli azt a történetet, ahol a feltámadott elvesztette minden könnyedségét, léhaságát, és soha többé nem nevetett.³⁸ Fursey arra panaszkodott, hogy egész benseje ég az utazástól, és nyilván megváltozott a testhőmérséklete, mert még hideg napokon is izzad.³⁹ Gottschalk égő, rendkívül heves fejfájásra panaszkodik. A testen gyakran jelek bukkannak fel; a lélek útja láthatóvá válik, miközben a másik világba tett utazás előtt keletkezett korábbi sebek és hegek eltűnnek.⁴⁰

Átalakulás

Az alakváltást és a metamorfózist is gyakran magyarázták a lélek utazásával.⁴¹ Az ónordikus koncepciókat számos, sokszor egymásnak ellentmondó tanulmány taglalta. A kereszténység előtti lélekfelfogások osztályozása a klasszikus ókori vagy keresztény kategóriákkal sokszor hozott kétséges eredményt. Ezért javasolták a kutatók, hogy vizsgálják felül a *lélek* tanulmányozása során alkalmazott terminusokat. A *sala* kölcsönző fogalma mintha nyomtalanul tűnt volna el a nordikus *saga*-irodalomból. Ennek megfelelően Gustav Neckel⁴² azt javasolta, hogy a kutatásokkal kapcsolatos vitákból ez a terminus egész egyszerűen maradjon ki, és a helyébe valódi alternatíva kerüljön. A nehézségekkel kapcsolatos viták nem vezetnek használható eredményre. Ezért Claude Lecouteux a középkori kísértetekről szóló tanulmányában⁴³ három fő kategóriával dolgozik; ezek a *hug(r)*, a *ham(r)* és a *fylgja*. Tovább bonyolítja a kérdést, hogy a források terminológiája nem egyezik a lélek felhasznált terminusaival. Ráadásul a forrás attól függően alkalmazza a különböző terminusokat, hogy melyik aspektust akarja kiemelni.

A fent említett *ham(r)*-ra utaló terminus a *hamingja*, amit gyakran védő/őrző léleknek neveznek. Ezt akár egy rokontól is lehet „örökölni” a rokon halála után. A **ham-gengja* kifejezésből származik, jelentése 'aki begöngyölve jár', és a személy szerencsésjét vagy sorsát is jelentette.⁴⁴

A *ham(r)* eredetileg [...] maga a lélek, a *hug(r)* vagy *hamingja*. Azt, aki elvesztette a szerencséjét, és ezért nincs birtokában a teljes *meginnek*, *hamstolinak* nevezük, vagyis olyasvalakinek, akitől elrabolták a *ham(r)*t; nem emlékszik az álmai-ra, vagy nem érti azokat.⁴⁵

A nordikus sagák szerint a lélek megválaszthatja a formáját, alakját. Ha valaki alszik, vagy transzba került, a teste pedig pihen, a lelke szükség szerint vesz fel valamilyen alakot. Vannak állati alakok, például a madár, amelyik biztosítja a gyors utazást. Ha valami különleges erőre van szükség, a lélek vadállat alakját veheti fel, ahogy ez Bodvar Bjarki híres történetében megesett:

Ez a Hjorvard és az emberei látták, hogy egy hatalmas medve sétál Hrolf király és emberei előtt, de mindig a királyhoz közel; a király öt legbátrabb vitéze közül több mint ötöt öl meg egyetlen mancsapással. Kard és nyílvevő nem sebesíti meg, lepattan róla, de aki elébe kerül, azt leteríti, és fogával szétmorzsolja. A medve Bodvar Bjarki, akinek teste otthon a csarnokban alszik.⁴⁶

A későbbi saga-irodalomban és a középkori keresztény irodalmi szövegekben említett metamorfózisok szerint a *hamr* valamilyen irha, amelybe az alakváltó vagy az emberfarkas, mint Marie de France Bisclavret, belebújhat, és amit levethet magáról, amikor visszatér az emberi testbe.⁴⁷ Egy kérdést érdemes kiemelni: a lélek alakválasztása megfelel a személy lelkének és jellemének:

A lélek nem kívülről szerzi azokat az elemeket, amelyből a lélek testet épít magának – ezt nevezik *ham(r)*-nak –, hanem benne lakoznak, és ezért a hétköznapi testben is megtalálhatóak; aki farkasként, medveként, ökörként vagy sasként testesül meg, mindig jellemében hordozza a farkas, medve, ökör vagy sas jellemzőit.⁴⁸

Strömbäck egy lépéssel tovább megy: „A többé-kevésbé materializálódott, a testtől megszabadulni képes lélek ilyen értelmezései azzal az elképzeléssel is összefüggnek, miszerint az ember a *vårdj*-át vagy a *hug(r)*-j-át vezetheti egy bizonyos irányba. És ha gonosz gondolataid vannak, akkor [...] képes lehetsz bántani az embereket, fokozott gyűlöleted, irigységed vagy elégedetlenséged tárgyává teheted őket. Általánosságban szólva aktiválhatod a *hug(r)*-odat, különböző irányokba vezérelheted, és bizonyos szándékok megvalósítására használhatod. Ebben rejlik az alakváltoztatás lényege: az a lehetőség, hogy kiléphetsz a testedből, a *hug(r)* felveszi a *ham(r)* alakját, mondhatni, második éned alakját.”⁴⁹

A lelkek menete

Az egyik legnépszerűbb és leghatásosabb középkori regény az allegorikus *Rózsaregény*. Két szerzője van, Guillaume de Lorris és Jean de Meun. A második szerző fejezte be a művet,⁵⁰ amely többé-kevésbé felöleli „a középkori élet minden aspektusát” a predestinációtól a lélekutazásig:

Vannak bolond emberek is:
repülnek éjjel, az hiszik,
Habonda asszony [Domina Abundia] népei,
kóbor sereg, s mind fecsegi,
hogy boszorkány minden gyerek,
ki harmadiknak született,
s hetente három éjjelen
velük mulatni kénytelen.⁵¹

Az 1970-es évek óta fokozódik az érdeklődés a boszorkányság és különösen a kora újkor állítólagos női társaságai iránt. Ez az érdeklődés vezetett el olyan kora középkori formák iránti érdeklődéshez, mint a „kívülről érkezett hölgyek” vagy a „jó tündérek”. Jean de Meun említett művében bemutatja az egyik leghíresebb történetet, Domina Abundia (Habonda, Obonde: 'Bőség') történetét, akit olyan gonosz asszonyok követtek, akiknek a lelke elszakadt a testüktől, hogy az úrnővel tarthassanak:

Házakba – mondják –, rontanak,
hiába záruk, vasrudak,
bejutnak résen, kulcslyukon,
s ha repedés van a falon.
A lelkek hagyják testüket,
s követik e némbereket
kies helyen, sok házon át,
és erre bizonytságot ad,
hogy mind, mit álmuk hoz elő,
az ágyban fel nem lelhető,
így hát csak lelkük robotol,
világ négy táján kóborol.
A néppel meg elhitetik,
hogy míg ez útjuk megteszik,
ha elferdítik testüket,
lelkük már vissza nem mehet.⁵²

Jean itt a műveletlen, tanulatlan tömegek hamis elképzeléseiről és hitéről beszél. A következő passzusban magasabb szinten folytatódik az értekezés, és az esetből vitává alakul. Jean szerint a lélek utazása ostobaság, mert amikor a lélek elhagyja a testet, az ember meghal:

Nem más ez, bárgyú zagyvaság,
és képtelen vad balgaság,
hiszen a test tüstént halott,
ha lelke onnét távozott.
Ezért hát jól belátható,
hogy aki ily barangoló,
hetente háromszor hal el,
majd meg ismét életre kel
háromszor is egy hét alatt.
S ha úgy volna, mint szólanak,
feltámadó zarándokok
volnának ők – csodálatos!
Nem is kell többet mondanom,
vitán fölül állíthatom,
hogy az, kinek sorsa halál,
arra csak egy halála vár,
s addig fel nem támad soha,
míg nem szól ítélet szava.
Hacsak nem érte tesz csodát
Isten, ki égből rá vigyáz,
mint Lázárról olvasható
– nem is tagadjuk, ez való.
Mikor meg azt emlegetik,
hogy a lélek messze szökik,
s a test magában ott marad,
s ha ferde, torz már ez alak,
hát abba vissza nem talál
– ilyen mesét ki hinne már?⁵³

Ha ez lenne a helyzet, érvel Jean, a könnyű lélek, megszabadulva a nehéz test súlyától, könnyedén mozogna, és minden nehézség nélkül térhetne vissza a testbe.

Sőt, úgy van az, kétségtelen,
hogy ha a lélek testtelen,
tisztább, bölcsőbb és tetszetősb,
mint ha láncolja testi rög,
mit elviselni kénytelen,

s mi csak gátolja szüntelen.
 Nehezebb volt azt hagyni el,
 mint ha abba bejutni kell,
 mert nem béklyózza azt semmi sem,
 bármily ferdült a torz tetem.⁵⁴

Ha olyan sokan követték Domina Abundiát – Jean ezt a népszerűség egyharmadának gondolja – ostoba vénasszonyok képében, akkor mindannyian éjjel utaznánk:

Ha meg Habondának hada
 az egész nép egyharmada
 (bolond banyák így hirdetik,
 mert ezt susogják álmaik),
 akkor biz úgy kell lennie,
 hogy mindenki elmegy vele,
 hisz álmodunk mindannyian
 – hol igazan, hol hamisan –
 nem háromszor, de hétszer is,
 míg hét éjszaka eltelik,
 s többször, vagy ritkábban talán:
 nem múlik, csak fantázián.⁵⁵

A nyilvánvaló iróniától eltekintve a leleményes nőgyűlölő a vitában összemossa a lélek utazását a *jó tündérek* látogatásával. A *Rózsaregény* háromszáz kézirata nemcsak népszerűségét bizonyítja, hanem a szöveg fantáziadús mivoltára is felhívja a figyelmet. Az első rész, amelyet Guillaume de Lorris írt, egy ember valódi tapasztalataira összpontosít, amit maga is álomnak tart, tehát ontológiai problémával szembesül, amit azután Jean de Meun a második részben a lelkek Abundia körüli tolongásával folytat.⁵⁶

A *Legenda Aurea* egyik története csak sokkal később kapott kitüntetett figyelmet, és széles körben vitatkoztak róla a középkorban és a kora újkori forrásokban is. A vita középpontjában az a kérdés áll, hogy a boszorkányok vajon lélekben vagy testben utaznak-e. Magát a vitát Auxerre-i Szent Germanus életének egy epizódja robbantotta ki. A szent az 5. században élt:

Egyszer, mikor [Germanus] egy bizonyos házban vendégeskedett, az esti étkezés után észrevette, hogy újabb étkezésre készülnek. Nagyon csodálkozott, és megkérdezte, kinek készülnek az étkek. Azt a választ kapta, hogy néhány szép hölgy érkezik éjszakára. A szent úgy döntött, ébren várja meg, hogy mi történik. Úgy is tett, és látta, hogy egy csapat démon, férfi és női alakban, gyülekezik az asztalnál. Germanus megparancsolta, hogy maradjanak, ahol vannak, majd felébresztette a családot, és megkérdezte, felismerik-e a látogatókat. Azok igennel válaszoltak, a vendégek a szomszédságból érkeztek. Germanus, miután ismét

ráparancsolt a démonokra, hogy el ne mozduljanak, elment a szomszédokhoz, akik mind otthon voltak, az ágyukban feküdtek. Végül a szent parancsára a látogatók bevallották, hogy démonok, és így csapják be az embereket.⁵⁷

1411-ben egy tiroli nemesember, Hans Vintler ezt írta didaktikus tantörténetében, *Az erény virágaiban*:

Szent Ágoston azt mondja, hogy egyetlen emberi lény sem utazik vagy repül, de sokan hiszik, hogy azt teszik. A gonosz emberek azt állítják, hogy tudnak repülni, de otthon maradnak az ágyukban. Tudható, hogy a test nem hagyja el a helyet, de az ördög becsapja az embereket, ezért mondják azt, hogy tudnak repülni.⁵⁸

Elfogadja az eksztázis lehetőségét, tehát azt, hogy vannak, akik azt hiszik, utaztak, miközben otthon voltak. A test nem képes a levitációra, de az elme, vagyis inkább a lélek képes az eksztázisra. Az ördög hiteti el velük, hogy éjjel utaztak. Nem az éjszakai utazókkal foglalkozik, hanem látomásaikkal, ezeket tartja ördögi képeknek, ezeket utasítja el: ezek az emberek azt hitték, hogy nagy utat jártak be, ami egyáltalán nem igaz.⁵⁹ Ám ellentétben a felvilágosult Weyerrel, aki az ilyen hiedelmekre az elme káprázataiként tekint, ő az ezekben hívőket tisztátalannak és ördöginek minősíti.⁶⁰

A *Malleus Maleficarum* szerzőjének feltételezése szerint a boszorkányok testi valójukban repülnek, ebben az illúzió és ámítás mesterének, az ördögnek a szárnya segíti őket. Példa erre a breisachi boszorkány:

A boszorkányokat testben és képzeletben is utaztatja, ez derül ki vallomásaikból, nem annyira azokéból, akiket hamuvá égettek, inkább azokéból, akik bűnbánóan visszatértek a hit kebelére. Egyikük Breisach városából való, és arra a kérdésre, hogy képzeletben vagy testben képesek-e az utazásra, azt felelte, hogy mind a két módon. Mert ha véletlenül testben nem kívántak utazni, de tudni szerették volna, mi történik társaikkal a boszorkánygyűlésen, a következő módszert követték: [ő] az összes ördög nevében bal oldalára fordult, felkönyökölt, a szájából valamilyen szürke pára tört elő, amiben tisztán látta, hogy mi történik odakint.⁶¹

Jean Bodin és mások nem fogadják el a lélekutazást, mert, ahogy Bodin mondja, könnyebb az ördögnek a testet szállítani a levegőben, mint szétválasztani a testet a lélektől, majd szétszakított állapotban cipelni a lelket a levegőben, már ha egyáltalán lehetséges a kettő szétszakítása, amiben a szerző erősen kételkedik.⁶² Bodin a demonológusok álláspontját képviseli, míg Weyer azt állítja, hogy a boszorkányok repülése „nem sokban különbözik az eksztázistól, mert az eksztatikusok annyira kettészakadnak, hogy hullamereven hevernek az eksztázisban”.⁶³

A protestánsok természetesen egészen odáig mentek, hogy kijelentették, az elhagyott test ördögi illúzió, a valódi személy pedig az utazó lélek. Lercheimer

megpróbált valami értelmet vinni a vitába. A Germanus-példához kötötte a késő középkori vitát a test vagy a lélek utazásának lehetőségéről:

Sok bíró hisz a szegény boszorkányoknak. Valahányszor a férj azt vallja, hogy a felesége az ágyban volt, noha az asszony azt állítja, kiment a boszorkánytánra, azt válaszolják, a valódi test az ágyban volt, de a hamis test utazott.⁶⁴

Jövendölés

A telepátia és a látnoki képesség modern fogalmak. Ezeknek nincs ókori megfelelőjük. Amennyiben egyáltalán tudomást vettek róluk, egy kalapba kerültek a jóslással, megérzéssel, előjelekkel. Jellemző azonban, hogy az ókorban csakúgy, mint napjainkban, az intuitív megérzés olyan állapotban jelenik meg, amit mentális disszociációnak nevezhetünk. Ez az állapot álomban vagy ébren egyaránt megélhető. Éber állapotban az enyhe zavartságtól a haldoklók vagy az elmebeteg-ek hallucinációiig terjedő fokozatokban fordulhat elő; de tudatosan létrehozott médium-állapot is lehet. Sokkal tartozunk Aristotelésnek⁶⁵ azért a fontos megfigyelésért, hogy olyankor jelenik meg az intuitív megérzés, amikor az elmét nem foglalják le a gondolatok, hanem teljesen kiürül, és ezért képes válaszolni a külső stimulusokra.

Az az állapot, amelyet a misztikusok *egzaltációnak* neveztek, *módosult tudatállapot*, amelyben látomásaik voltak, *unio mysticát* éltek át, és felfedték a jövőt. Az *élő szentek*⁶⁶ mindenféle jelentős és jelentéktelen jövőbeni történést meg tudtak jósolni: sokan közülük saját halálukat is megjövendölték.

A miszticizmus fogalmához két jelenség szorosan kapcsolódik: az eksztatikus élmények (*elragadtatás*) és a *revelációk*. Mind a kettőre találni példákat a 14. századi szentek életrajzaiban (*vitae*), és időnként annyira fontossá váltak, hogy a szentség jelenként átvették a csodák szerepét. Ha a lélek az eksztázis állapotában *elragadtatik*, a szent nem érzékeli a környező valóságot, és közülük néhányan, mint például Magdeburgi Mechtild, arról számolnak be, hogy a lelkük eközben kiszakadt a testükből:

A lélek tehát minden erejével, bölcsességével és vágyával elszakad a testtől. Csak az élet cseppnyi része marad a testtel, édes álomban.⁶⁷

A prófécia is szoros kapcsolatban lehet az *elragadtatással*. A kora újkor elején Olaus Magnus (1450–1523) a lapp sámánok jövendölését határozottan lélekutazásként írja le:

Ha valaki meg akarja tudni, hogy állnak a dolgok odahaza, huszonnégy órán belül megmondják neki, még akkor is, ha 300 vagy több mérföld távolságban vannak, és ezt a következő módon teszik: miután a varázsló elvégez bizonyos szertartásokat és bizonyos szavakkal megszólítja a pokol isteneit, a földre rogy,

mint egy halott, amelyikből eltávozott a lélek. És úgy tűnik, hogy egy szikra élet, mozgás sem maradt benne. Utána úgy számol be a távoli helyen történekről, mintha ő maga is ott lett volna.⁶⁸

Összefoglalás

A testtől elszakadó lélek ókori fogalma a középkori beszámolókból három fő narratív hagyományban érhető tetten: az *álmokról*, *látomásokról* szóló történetekben, a *saga-irodalom* metamorfózis-elbeszéléseiben, és az *éjszakai asszonyokról* szóló beszámolókból, amelyek később a boszorkányok repüléséről szóló hagyományba is bekerültek.

A képzet pogány örökségként épült be az ónordikus sagákba. Ebben a szövegkörnyezetben a vándorló szabad- vagy álomlélek állati testet ölt, miközben az emberi test alszik, vagy eksztázisban van. Ezzel párhuzamos elképzelés jelenik meg a frank király, Guntram kora középkori legendájában, akinek a lelke, állati alakban, a száján repült ki, mialatt a király szolgája ölében aludt. A vándorló lelkekről szóló történetek az úgynevezett *látomásirodalomban* teljesedtek ki. Ennek két iránya ismeretes: a kora középkorban születtek történetek olyan emberekről, akik halálosan megbetegedtek, majd ebben az állapotukban lelkük elhagyta a testüket, bejárta a poklot és a mennyországot, majd visszatért a testbe. Ez a narratívumtípus nyilvánvaló figyelmeztetést tartalmaz. A második típus a látomáselbeszélés, amely a késő középkor misztikus irodalmának része. A szereplők nemcsak a lélek eksztázisban megélt, testen kívül tett utazását tapasztalják meg, hanem képesek megmondani a jövőt is.

A tranz vagy eksztázis megjelenik egy másik kora középkori írásos hagyományban is. Az idetartozó leírások szerint az emberek mélyen meg voltak győződve arról, hogy a lelkük Diana istennővel, Domina Abundiával, vagy más asszonyokkal vándorol az éjszakában. A laikus értelmiségiek és a lélekutazást elutasító teológusok szkeptikusan fogalmaztak, a lélekutazások hitét ostobaságnak, sőt eretnekségnek tartották; érdekes azonban, hogy a halálközeli élményekről szóló modern kori beszámolók sok hasonlóságot mutatnak a középkori lélekutazás-beszámolókkal.

Angoltól fordította Vándor Judit

Jegyzetek

- 1 *Epithymetikon, thymoeides, logistikon*. Általában a középkori pszichológiával kapcsolatban lásd Harvey (1975). Az ókori és középkori lélekelméletekkel kapcsolatban lásd Pfeiffer (2006: 39–57); Platón elképzelése a lélekről (Platón: *Az állam*, IV.11–19=434c–445b és IX.12–13=588b–592b.) a test dichotómiáján, a *homo exterior* és a *homo interior* fogalmán (*külső és belső ember*: test és lélek) alapul. A test és a lélek közti kapcsolat nem egyér-

- telmű: a kettő gyakran egymással ellentétes, míg más esetekben harmonikus kapcsolatban vannak egymással. A különféle forrásoknak megfelelően eltérőek a kutatók értelmezései: Schnell (2006).
- 2 Aristotelés *De anima* című traktátusában foglalkozik részletesen a lélekkel, amelynek szerinte két alkotórésze van, mindegyiknek más a funkciója: *anima vegetativa*, *anima sensitiva* és *anima rationalis*. Aristoteles (1995: III. könyv, 9. fejezet); vö. Busche (2001: 13).
 - 3 Vitathatatlan a neoplatonizmus hatása Ágostonra: Grabmann (1967). Ágoston szerint a lélek alkotóelemei: *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*.
 - 4 Vö. Hankinson (1991).
 - 5 Bremmer (1983) *passim*.
 - 6 Lásd Angenendt részletes kutatását: Angenendt (2000: 9. fejezet, 234–261).
 - 7 Becker (1964: 159–161).
 - 8 Barontus lelke légies testként jelenik meg, és köztes állapotban várja az Utolsó ítélet napját. *Visio Baronti*, ford. Dinzelbacher (1989: 50–52).
 - 9 Zaleski (1978: 52).
 - 10 Kübler-Ross (1971: 86).
 - 11 Zaleski *szómatomorfizmus*nak nevezi „a képzelet elkerülhetetlen törvényét”: Zaleski (1987: 51–52).
 - 12 A samanizmus kontextusában igen alaposan kutatták a lélekelméleteket. Lásd erről Illius (2002).
 - 13 Noha a középkori nyugati és az ősi, nem európai lélekfelfogások egybevetésével kapcsolatban jogosan merül fel számos kétely, az említett források bebizonyították, hogy a középkorban nemcsak különféle lélekfelfogások léteztek, hanem a szabadléleknek is több változata ismert: a lélek elhagyhatja a testet, ha az beteg, alszik vagy eksztázisba kerül.
 - 14 Hans Fischer etnológus (1965) *identitás-aspektus*nak nevezi a lélekfelfogásokat, ez összességében meggyőzőnek tűnik. A középkori források ugyanakkor sokféle jelentéssel használják a *lélek* szót; én mégis a problematikus, de megszokott terminust alkalmazom.
 - 15 A számi (lapp) sámánok szeánsza során utalnak arra, hogy a transzban felvő sámánt nem szabad megmozdítani, és a lélekutazás nem tarthat túl soká. Haavio idéz egy történetet, amikor a feleség észreveszi, hogy beteg férje szájából egy egér szalad ki. A kötényével elkapja, ekkor veszi észre, hogy a férje meghalt. Haavio (1959: 65).
 - 16 Lixfeld (1972).
 - 17 Natalibus (1508). A teriomorf lelket a világ minden táján ismerik. Haavio (1959: 65 sköv.).
 - 18 A történet további hatását is nyomon követhetjük, például Aiminus szerzetes *Historia Francorum* (960–1010) című művében (nyomtatott kiadása a *Mercurius Historicus*ban [1667] és az *Alvearium curiosarum scientiarum*ban [1710]). A lélekállat nem csak kígyó lehet. Német területeken ez viszonylag ritka, és a lélek inkább egér alakban, vagy rovarok formájában jelenik meg. A hagyományos ír változattal kapcsolatban lásd Almqvist (1979); további irodalom: Uther (1999: 310 sköv.).
 - 19 Weyer (1575).
 - 20 Grimm (1815).
 - 21 Leyen (1938: 64).
 - 22 Peuckert (1960: 11–35).
 - 23 Buchholz (1968: 51).
 - 24 Christiansen (1958).

- 25 Caesarius (1925: VII, 20). Vagy: egy vak szerzetes lelke távozik testéből és a vadonba megy: Uő (1925: VI, 10); egy szerzetes látja egy haldokló ágyánál, ahogy a lelkek elhagyják a testet: Uő (1925: VIII. II. 37).
- 26 Le Roy Ladurie (1997 [1975]: 579).
- 27 Idézi Lecouteux (2003: 57–61; 58).
- 28 *Das Besiedlungsbuch* (1928: I. 451–454, II. 9–11.)
- 29 Dinzelbacher (1989: 50–52): *Visio Baronti*.
- 30 Németre fordította Dinzelbacher (1997: 114 sköv.).
- 31 Németre fordította: Dinzelbacher (1997: 115).
- 32 Zaleski (1987: 46).
- 33 Uo.
- 34 A Wagner közölte középfelnémet verses változat: „...er viel nider vür tôt. / vil michel wart sîn nôt / an der selben stunde. / sîn lîp sich begunde / nâch dem tôde zeichen: / sîn varwe begunde bleichen, / sîn hâr schiere ervalwet was / und gespitzet diu nase. / Sîn munt was ouch erblichen. / Truobsal het im begriffen / sîniu liehtiu ougen. / Da enwas dehein lougen / Ern wære gescheiden.” Wagner (1882: 128).
- 35 Példákhoz lásd Dinzelbacher (1981: 67 sköv.).
- 36 Zaleski (1987: 51).
- 37 Venerabilis (1997: 263). A modern Írországbán az emberek úgy hitték, hogy a lélek a koponyán keresztül hagyja el a testet, ami egy ősi lélekutazás-elképzelés maradványa: Birkhan (1997: 913).
- 38 Caesarius (1925, I. 32).
- 39 Nem sokkal később visszatér a testébe. Egész életében látszik a testén a jel, ahol a lelke megégett, a vállán és a felső állkapcsán. Venerabilis (1997: 263), az izzadással kapcsolatban lásd uo.
- 40 Ez történt Eynshami Edmuddal is. A további példákat lásd Zaleski (1987: 119–122).
- 41 Lásd az érdemtelenül elhanyagolt Reier értelmezését az ónordikus lélekfogalommal kapcsolatban (1976); korábban Grönbech (1931: 248–270); *hug(r)*: uo. (250); *môd*: uo. (250–252); vö. Hasenfratz (1986: 19–31); *hug(r)* uo. (20 sköv.); a *ham(r)*hoz: uo. (23 sköv.).
- 42 Neckel (1913: 111).
- 43 Lecouteux (2003).
- 44 Vries (1962: 207).
- 45 Grönbech (1931: 264).
- 46 Uo.
- 47 Golther (1895: 60 sköv.). Walter Baetke ezt a motívumot keresztény kölcsönzésnek tekinti: Baetke (1975: 347); Simek a pogány hiedelmek rekonstrukciójának problematikájára hívja fel a figyelmet: Simek (1990: 202).
- 48 Grönbech (1931: 264).
- 49 Strömbäck (2000: 221 sköv., 231 sköv.).
- 50 Lorris–Meun (2009 [1994]). Az idézeteket a magyar kiadásból közöljük: Lorris–Meun (2009).
- 51 Lorris–Meun (2009 [1994]: 18531–18538).
- 52 Lorris–Meun (2009 [1994]: 18539–18554).
- 53 Lorris–Meun (2009 [1994]: 18555–18580).
- 54 Lorris–Meun (2009 [1994]: 18581–18590).
- 55 Lorris–Meun (2009 [1994]: 18591–18604).

- 56 Hans Vintlerrel kapcsolatosan lásd Vikoler bécsi disszertációját (1995), különösen a 97. oldaltól kezdve.
- 57 Voragine (1993 [1476]: 2. 107).
- 58 Az eredeti versben: „Sand Augustin auch also gicht: / »...es vert chain mensch nicht / und wänt doch maniger, das er var.« / Des mag man wol nehmen war / An den pösen leuten nrain, / Die varen und sein doch hie haim. / Als man des guet beweisung hat, / Das der leib nicht chumpt von stat, / Aber si werden verzucket im sinn, / Das si wänen, si varen da hin, / Und mit dem bestrickt sie Sathanas, / Das sie im gelauben dester pas.” Vintler (1874: 8180 sköv.).
- 59 Uo. 7903 sköv.
- 60 Uo. 8172 sköv.
- 61 Kramer–Sprenger (2009 [1487]: II. 301). Vö. Broedel (2003: 53 sköv.), Stephens (2002: 250).
- 62 Jean Bodin: *De magorum daemonomania* (1581) 112. sköv. Az itt idézett angol fordítás: Behringer (1998: 57).
- 63 Weyer (1586: 167).
- 64 Lercheimer (1585); a szöveg Baron (2009) kiadásában: „Ja etliche, die die Richter zu Billigkeit und Gerechtigkeit sollten vermahnen, sind den armen Hexen also aufsätzig: daß, wann der Mann von seinem Weibe zeuge, sie sey die Nacht, da sie bey m Tantze sol gewest seyn, und dort gesehen worden, nie aus dem Bette, und von seiner Seite kommen, sie dann sagen und streitten: im Bett sey ein Gespenst gelegen, der wahre Leib aber sey draussen gewest. Lieber, warum kehret ihr es doch nicht umb, und deutet es nicht dem Teuffel, sondern dem Menschen zum Besten, dass der wahre Leib im Bett gelegen, der falsche draussen gewesen sey? Gilt denn bey euch nicht, dass man in zweifelhaltigen Sachen allzeit das Mildere dem Härteren sol vorziehen?”
- 65 Aristoteles (1995).
- 66 Vö. Kieckhefer (1988: 1–43).
- 67 „So scheidet dú sele von dem lichamen mit aller ir maht, wisheite, liebun und gerunge, sunder das minste teil irs lebendes bleibet mit dem lichamen als in eime suessen schlaffe” (I. könyv, I. fejezet, 2, 5–8).
- 68 Az idézet Wolfgang Behringertől (1994: 155) származik, aki Anhorn *Magiologiájából* idézi Olaus Magnust: Anhorn von Hartwiss (1674: 36–57).

Bibliográfia

- ALMQVIST, B. 1979: Dream and Reality. Some Notes on the Guntram Legend (ML 4000) in Irish Tradition. *Sinsear*, 1–22.
- ANGENENDT, Arnold 2000: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt: Primus.
- ANHORN VON HARTWISS, Bartholomaeus 1674: *Magiologia: christliche Warnung für dem Aberglauben und Zauberey*. Basel: Meyer.
- ARISTOTELES 1995: *Über die Seele. Griechisch–deutsch*. Ed. Seidl, Horst. Hamburg: Felix Meiner.
- BAETKE, Walter 1975: *Geschichte, Recht und Religion in germanischem Schrifttum*. Hrsg. von Rudolph, Kurt. Weimar: Böhlau.

- BARON, Frank (ed.) 2009: *Hermann Witekind's Christlich bedencken und die Entstehung des Faustbuchs von 1587 in Verbindung mit einer kritischen Edition des Textes von 1585 von Benedikt Sommer Christlich bedencken und erjnnung von Zauberey*. Berlin: Weidler.
- BECKER, Gertraud 1964: *Geist und Seele im Altsächsischen und im Althochdeutschen*. Heidelberg: C. Winter.
- BEDA VENERABILIS 1997: *Kirchengeschichte des englischen Volkes*. (Dt. u. lat. übers. Spitzbart, Günter). Darmstadt: Wiss. Buchges.
- BEHRINGER, Wolfgang 1994: *Chonrad Stoeckhlin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit*. München: Piper.
- 1998: *Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night*. (Transl. H. C. Erik Midelfort.) Charlottesville: UP of Virginia. [*Chonrad Stoeckhlin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit*. München–Zürich: Piper, 1994.]
- BIRKHAN, Helmut 1997: *Kelten: Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- BLAIN, Jenny 2002: *Nine Worlds of Seid-magic: Ecstasy and Neo-Shamanism in Northern European Paganism*. London–New York: Routledge.
- BÖLDL, Klaus 2005: *Eigi einhamr: Beiträge zum Weltbild der Eyrbyggja und anderer Isländersagas*. Berlin–New York: De Gruyter.
- BREMMER, Jan 1983: *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton UP.
- BROEDEL, H. P. 2003: *The "Malleus Maleficarum" and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*. Manchester: Manchester UP.
- BUCHHOLZ, Peter 1968: *Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung*. Bamberg: Aku.
- BUSCHE, Hubertus 2001: *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*. Hamburg: Meiner.
- CAESARIUS VON HEISTERBACH 1925: *Hundert auserlesene, wunderbare und merkwürdige Geschichten (des Zisterziensers Cäsarius von Heisterbach)*. (Hg. Hilka, A.) Aachen: Deutschherren.
- CHRISTIANSEN, Reidar T. 1950: Norwegian Research on the Language and Folklore of the Lapps. II. Mythology and Folklore. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 80: 89–95.
- 1958: *The Migratory Legends. A Proposed List with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*. (Folklor Fellows' Communications 175.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- COLPE, Carsten 1967: Die „Himmelsreise der Seele“ als philosophie- und religionsgeschichtliches Problem. In Fries, Erich (ed.): *Festschrift für J. Klein zum 70. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 85–104.
- Das Besiedlungsbuch* 1928: *Das Besiedlungsbuch*. (Übertr. v. Walter Baetke) In *Islands Besiedlung und ältere Geschichte*. (Thule. Altnordische Dichtung und Prosa 2. Reihe, 23.) Jena: Diederichs.
- DINZELBACHER, Peter 1981: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart: Hiersemann.
- FISCHER, Hans 1965: *Seelenvorstellungen in Ozeanien*. München: Renner.

- FRENSCHKOWSKI, Marco 2007: Seele. *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 12, 476–489.
- GODESCHALCUS 1979: *Godeschalcus und Visio Godeschalci*. (Hg. Assmann, Erwin.) Neumünster: Wachholtz.
- GOLTHER, Wolfgang 1895: *Handbuch der germanischen Mythologie*. Leipzig: Hirzel.
- GRABMANN, M. 1967: *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über die Seele und Gott*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- GRAMBO, Ronald 1973: Sleep as a Means of Ecstasy and Divination. *Acta Ethnographica* 22 (3–4), 417–425.
- 1975: Traces of Shamanism in Norwegian Folktales and Popular Legends. Religious Beliefs Transmuted into Narrative Motifs. *Fabula* 16, 20–46.
- GRIMM, Jacob 1815: Das Märlein von der ausschleichenden Maus. In Uő (ed.): *Kleinere Schriften* 6, Berlin: Erich Schmidt, 168–175.
- GRÖNBECH, Vilhelm 1931: *The Culture of the Teutons*. London: Milford.
- HAAVIO, Martti 1959: Der Seelenvogel. *Studia Fennica* 8, 61–71.
- HANKINSON, R. J. 1991: Galen's Anatomy of the Soul. *Phronesis* 36 (3), 197–233.
- HARVEY, E. R. 1975: *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*. London: Warburg Institute.
- HASENFRATZ, H.-P. 1986: Seelenvorstellungen bei den Germanen und ihre Übernahme und Umformung durch die christliche Mission. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 38: 19–31.
- HERRMANN, Paul (Übertr.) 1923: Die Geschichte von Rolf Kraka. In Uő: *Isländische Heldenromane*. (Thule 21.) Jena: Diederichs, 217–306.
- ILLIUS, Bruno 2002: Schamanismus: die Vorstellung von „ablösbaren Seelen“. In Figl, Johann–Klein, Hans-Dieter (ed.): *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 87–100.
- JACOBUS DE VORAGINE 1993 [1476]: *The Golden Legends: Readings on the Saints*. [Legenda Aurea / Legenda sanctorum] (Transl. Ryan, William Granger.) Princeton, NJ: Princeton UP.
- KIECKHEFER, Richard 1988: *Sainthood. Its Manifestations in World Religions*. Berkeley: University of California Press.
- KIESEWETTER, Carl 2005 [1895]: *Die Geheimwissenschaften. Eine Kulturgeschichte der Esoterik*. Wiesbaden: Marix.
- KORS, Allan Charles–PETERS, Edward (eds.) 2001: *Witchcraft in Europe 400–1700. A Documentary History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- KRAMER, Heinrich I.–SPRENGER, Jakob I. 2009 [1487]: *The Hammer of Witches. A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*. (Transl. by Christopher S. Mackay.) Cambridge: Cambridge Up. [Köln 1487.]
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth 1971: *Interviews mit Sterbenden*. Stuttgart–Berlin [West]: Kreuz.
- LECOUTEUX, Claude 2003: *Witches, Werewolves and Fairies: Shapeshifters and Astral Doublers in the Middle Ages*. Rochester: Inner Traditions.
- LERCHHEIMER, Augustin von Steinfeld 1585: *Christlich Bedencken und Erinnerung von Zauberey, Woher, was, und wie vielfeltig sie sey, wem sie schade könne oder nicht. Nur an*

vernünftige, redliche... leute gestellet durch Augustin Lercheimer von Steinfeld. Heidelberg: Müller.

LE ROYLADURIE, Emmanuel 1997 [1975]: *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris, Gallimard 1975. Magyar kiadása: Uő: *Montaillou, egy okszítán falu életrajza (1294–1324)*. Ford. Jászay Gabriella. Budapest: Osiris, 1997.

LEYEN, Friedrich van der 1938: *Die Götter der Germanen*. München: Beck.

LIXFELD, Hannjost 1972: Die Guntramsage (AT 1645 A) Volkserzählung vom Alter ego in Tiergestalt und ihre schamanistische Herkunft. *Fabula* 113, 60–107.

LORRIS, Guillaume de–MEUN, Jean de 2009 [1994]: *Le Roman de la Rose*. Présentation, traduction et notes par Strudel, Armand. Lettres gothiques, Livre de la Poche, Librairie Générale Française. Magyar kiadása: Lorris, Guillaume de–Meun, Jean de: *Rózsaregény*, ford. Rajnavölgyi Géza, Budapest, Eötvös, 2009.

NATALIBUS, Petrus de 1508: *Catalogus sanctorum et gestorum eorum: ex diversis voluminibus collectus*. Lugduni.

NECKEL, G. 1913: *Walhall. Studien über germanischen Jenseitsglauben*. Dortmund: Ruhfuss.

OLAUS, Magnus 1996 [1555]: *Description of the Northern Peoples, Rome 1555. Historia de gentibus septentrionalibus, Romæ 1555*. (Ed. Foote, Peter.) London: Hakluyt Society.

PEUCKERT, W. E. (1960). *Verborgenes Niedersachsen*. Göttingen: Schwartz.

PFEIFFER, J. 2006: Den Menschen ließ er das Haupt hochtragen. Antike und mittelalterliche Überlegungen zur Seele und ihrem Körper. In *anima und sêle* [!] (Hg. Philipowski, K.–Prior, A.) Berlin: Erich Schmidt, 39–57.

REIER, H. 1976: *Heilkunde im mittelalterlichen Skandinavien*. I–II. Kiel (Habilschrift).

RINGLER, Siegfried 1980: *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters: Quellen und Studien*. München: Artemis.

SCHMIDT, Paul Gerhard (ed.) 1987: *Die Vision des Bauern Thurkill*. Leipzig: Teubner.

SCHNELL, Rüdiger 2006: Wer sieht das Unsichtbare. Homo exterior und homo interior in monastischen und laikalen Erziehungsschriften. In Philipowski, Katharina-Silke–Prior, Anne (Hrsgs.): *Anima und sêle. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter*. Berlin: E. Schmidt, 83–112.

SIMEK, Rudolf 1990: *Altnordische Kosmographie: Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert*. Berlin–New York: de Gruyter.

STEPHENS, W. 2002: *Demon Lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.

STRÖMBÄCK, D. (1975). The Concept of the Soul in Nordic Tradition. *ARV* 31: 5–22.

– The Concept of Soul in Nordic Tradition. *Acta Academiae Regiae Gustavii Adolphi* LXXII, 220–236.

UTHER, Hans-Jörg 1990: Guntram. *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 6, 305–311.

VIKOLER, C. 1995: *Die „pluemen der tugent“ und das Frauenbild bei Hans Vintler*. (Diplomarbeit.) Wien.

VINTLER, Hans 1874: *Die Pluemen der Tugent*. (Ed. Zingerle, Ignaz Vinzenz.) Innsbruck: Wagner.

- VRIES, Jan de 1962: *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Leiden: Brill.
- WEYER, Johann 1575: *Von den Teuffeln, Zaubrern, Schwartzkünstlern, Hexen oder Vnholden vnd Giffbereitern*. Frankfurt am Main: Basse.
- WITTMER-BUTSCH, Maria 1990: *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*. Krems: Medium Aevum Quotidianum.
- ZALESKI, Carol 1987: *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experiences in Medieval and Modern Times*. New York: Oxford UP.

Ramón de Perellós földi és túlvilági utazása Szent Patrik purgatóriumába

Az *Utazás Szent Patrik purgatóriumába* egy Ramón de Perellós tollából származó késő középkori szöveg. A szerző napló¹ formájában öröközte meg különös utazását egy híres írországi vezeklőhelyre, amely a Szent Patrik purgatóriuma nevet viseli, és amelyet a középkorban számos kalandor és bűnös lélek felkeresett. Tanulmányomban² a naplóból kibontakozó elbeszélést elemzem, amely a kalandos utazás jól ismert keretébe illeszkedik, és egyúttal a középkori látomásirodalom több bevett elemét is magában foglalja.³ Rögtön megjegyzendő, hogy bár Ramón *Utazása* csakugyan tartalmaz olyan elemeket, amelyek a középkori zarándokok konvencionális vallásosságát idézik, maga az írásmű nem idomul tökéletesen a középkori látomásirodalom megszokott sablonjaihoz. Hangsúlyait tekintve egyrészt jóval személyesebb hangvételű, mint más, hasonló jellegű beszámolók. Szokatlanul nagy teret enged a szerző – mint író és zarándok – személyes szándékainak is. Ezenkívül olyan sajátosságokkal bír, amelyek rendszerint más irodalmi műfajokat jellemeznek, és egyes részei szembetűnő módon plagizálnak más szövegeket.

Tudvalévő, hogy a szöveg⁴ szerzője, Ramón de Perellós a 14. század második fele és a 15. század eleje között élte kalandos életét. Életének egy szakaszában közeli barátja és bajtársa lett I. Jánosnak, Aragónia királyának. Amikor János királyt különös és rejtélyes körülmények között megölték, Ramón – annak reményében, hogy így információt szerezhet elhunyt barátja lelkének helyzetéről – úgy döntött, hogy nekiindul a hosszú és kockázatos utazásnak Írország felé, és ellátogat a Szent Patrik purgatóriumaként ismert veszedelmes túlvilági helyre – amely egyben valós földrajzi hely is volt.⁵

A középkori Európa számos szent hellyel rendelkezett, amelyeknek hírneve, eredete és szentségének mértéke különböző volt. Noha minden keresztény egy Szentföldre vezető zarándoklatról álmodozott, számos további – közeli és távoli – templom, kolostor és zarándokhely létezett, amelyet a zarándokok törekedtek életük során legalább egy alkalommal felkeresni.⁶ Mindennél azonban még inkább idegen a modern képzelőerőtől – amelyet nem itatnak át a középkori katolicizmus

szokásai és gyakorlatai – az az elképzelés, miszerint létezik egy adott földrajzi hely, ez esetben Európa nyugati csücskében, ahol az emberek ténylegesen, fizikai valójukban léphettek át a túlvilágra.⁷

Szent Patrik purgatóriumának esetében⁸ a fenti állítás szokatlanságát csak fokozta az isteni jelenlétnek és rémületnek az az érzése, amelyet a tényleges természeti környezet ébresztett a vele szembesülők elméjében és képzeletében. A szigetet, amely helyet adott Szent Patrik purgatóriumának, nemcsak elhelyezkedésének szokatlan légköre tette különlegessé, hanem az az erőteljes hatás is, amelyet azok képzeletére gyakorolt, akik hallottak róla, illetve azokéra, akik ténylegesen el is látogattak oda. „A kora középkorban az írek köztudottan nagyban hozzájárultak az európai civilizáció gazdagodásához [...]. Kevésbé ismeretes azonban az, hogy maga a sziget mekkora vonzerőt gyakorolt az európai elmére a középkor folyamán.”⁹ Szent Patrik purgatóriumát megjárta számos zarándok hagyott az utókorra élménybeszámolókat. A beszámolók minősége változó, némelyikük pedig nyilvánvalóan erőteljes érzelmi hatás alatt született. Egy olyan történet is található közöttük, amely a 12. századtól kezdve Európa-szerte rendkívüli népszerűsége tett szert. A történet tulajdonképpen Owen lovag Lough Derghez tett zarándokútjának legkorábbi feljegyzése. Az elbeszélés szerzője Henry of Saltray,¹⁰ egy Angliából származó anglo-normann ciszterci szerzetes, aki azt is elmeséli, hogy hogyan halotta a történetet Gilberttől, a louthi apátság egyik szerzetesétől. Amikor Gilbert 1148-ban egy ciszterci kolostor megalapításának szándékával Írországba látogatott, lovagi és tolmácsi minőségben vele tartott Owen is. Owen az együtt töltött idő során osztotta meg Gilberttel a Szent Patrik purgatóriumában átélt élményeit, és ezek feljegyzésre is kerültek a *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*-ben, amelynek bevezetője a Purgatórium tanának eredetét magyarázza.¹¹

A legenda szerint Isten úgy segítette Szent Patrikot a pogány írek megtérítésében, hogy ezen a helyen megmutatta nekik az üdvözültek örömeit és az elkárhozottak szenvedéseit.¹² Szent Patrik addig imádkozott, míg Jézus végül megjelent előtte, és egy kihalt helyre vezette őt, ahol egy sötét barlangot mutatott neki, és azt mondta, hogy azok, akiknek bűnbánata valódi és hite igaz, megtisztulnak minden bűnüktől, ha belépnek oda és ott töltenek egy napot és egy éjszakát. Jézus azt is elmondta Szent Patriknak, hogy amíg a bűnbánatot gyakorló személy a barlangban tartózkodik, látja a gonoszok kínszenvedését és az üdvözültek örömeit. Így kapott segítséget Szent Patrik ahhoz, hogy meggyőzze a konok íreket a hit igazságáról, és mivel az emberek itt tisztultak meg bűneiktől, a hely Szent Patrik purgatóriuma néven vált ismertté. Ez volna hát a monda csupasz váza.

A csodás attribútumokkal bíró rendkívüli hely híres történetének hatása a 13–14. századra datálható számos kéziratban érezhető, amelyek közül a legismertebbek a *Flores historiarum*, a *Legenda aurea*, a *Régi délangol legendárium* és a *Catalogus sanctorum*. Ennek a rendkívüli helyen játszódó, csodás attribútumokban gazdag, megragadó történetnek a hatása sok 13–14. századi kéziratban tetten érhető.¹³

Tudjuk, hogy a *Tractatus* kulcsszerepet játszott Ramón történetében, és e szöveg ismerete minden bizonnyal befolyásolta abban is, hogy elindult Írországba.

1386-ban I. János király levelet küldött Ramónnak, amelyben arra kérte, hogy gondoskodjon számára egy példányról a Purgatóriumot megjárt lovag (Owen) történetéből, mert ő, a király eleped azért, hogy többet is megtudjon arról.¹⁴

Bár a napló nagyrészt arról számol be, hogy mit látott és figyelt meg Ramón hosszú és veszélyekkel teli utazása során, munkája azoknak az íreknek az életéről és szokásairól is tartalmaz leírásokat, akikkel útközben találkozott. E leírások miatt számos kutató van azon a véleményen, hogy Ramón útikönyve a korabeli írországi életre vonatkozó források közül az egyik legértékesebb.¹⁵ Az *Utazásban* szereplő beszámolók közül a legkevésbé eredeti módon egy olyan szövegrész járul hozzá Ramón Írország körülményeiről és népéről szóló személyes megfigyeléséhez, amely a Purgatóriumban átélt állítólagos élményeiről szól, és amelynek megírásához a szerző nagymértékben plagizálta a *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* vagy a népszerű szöveg egy későbbi változatát.¹⁶

Fent megjegyeztem, hogy Ramón szövege két főbb egységből áll. Amikor megpróbáljuk elemezni, a legnagyobb probléma abban rejlik, hogy a szövegtestet alkotó tények, fikció, mondák és kommentárok közül nehéz kihámozni a szerző szándékát, vagy – másképpen fogalmazva – azt, hogy mit próbált tolmácsolni. Dorothy Carpenter, a szöveg közreadója és fordítója például megjegyzi, hogy a beszámoló egy része főként Owen lovag purgatóriumi élményeinek másolatából áll. A szöveg általa szerkesztett kiadásában Carpenter elhagyta ezt a (plagizált) szövegrészt, hiszen arra következtetett, hogy azok az élmények, amelyeket Ramón ebben a részben tárgyal, nem „tényszerűek”, hanem „kitaláltak”. A szöveg plagizált részétől azonban nem lehet ilyen könnyedén eltekinteni, jelentősége ugyanis olyasmiben áll, ami miatt alapos vizsgálatot és elemzést érdemel. Carpenter egy kis szeletet valójában mégis lefordította annak a történetnek, amely Ramón purgatóriumi élményeiről szól: találkozásairól olyan személyekkel, akikhez személyes ismeretség fűzte, és akik közül a legfontosabb néhai barátja, János király, aki azáltal, hogy a Purgatóriumban lelke megtisztult bűneitől – ahogyan azt immár Ramón is tanúsíthatta –, a biztos „üdvözülés útjára” lépett.¹⁷ A János király lelkével való találkozás és Ramón megbizonyosodása afelől, hogy barátja számára nem vezett el örökre az üdvözülés lehetősége, valójában az *Utazás* eseményeinek drámai tetőpontja, hiszen Ramón elsősorban ezek miatt indult zarándokútra.

Azt már nehezebb megmagyarázni, miként állíthatja Ramón azt, hogy találkozott unokahúga lelkével, holott nem is tudott arról, hogy a lány meghalt, miközben ő már Írország felé tartott.¹⁸ A két esemény egymás mellé helyezése elgondolkodtató. Mit próbál tolmácsolni Ramón azzal, hogy általa ismert valós személyeket helyez bele egy olyan – állítólag fikcionális és mitológiai – keretbe, amelyet más forrásból emelt át? Tudatában van-e vajon annak, hogy olvasói esetleg azt gondolhatják, hogy írása nem hiteles („valóságos”)? „Látnoki” tapasztalata kérdéses ugyan, de maga a szöveg tartalmaz arra utaló jeleket, hogy saját történetét egy jól ismert és hagyományos vallásos kontextusba helyezve a *Tractatust* annak megerősítésére használta fel. Plagizálása tehát talán nem egészen az, mint aminek első pillantásra tűnik. Inkább arról lehet talán szó, hogy a Szent Patrik purgatóriumá-

ban tett látogatásokról szóló egyik legismertebb és elismertebb korabeli szöveget arra használta, hogy saját történetének hitelességet, valamint olyan kontextust kölcsönözzön, amelyet kortársai könnyedén megértenek. Mindez hasonlatos ahhoz a középkori gyakorlathoz, amelynek szellemében tekintélyes gondolkodókat kell idézni a személyes vélemények és következtetések megerősítéséhez – vagyis annak érdekében, hogy azok nagyobb súllyal bírjanak, mint amivel egyébként rendelkezének.

Egy ilyesfajta kontextus, illetve Owen lovag élményeinek széles körben ismert és elfogadott precedense nélkül Ramón személyes túlvilági találkozása azokkal, akiket életükben ismert, jelentéktelennek tűnhetett volna. A *Tractatus*ban szereplő keret segítségével hívása (a „plagizálás”) azonban olyan „szavahihetőséggel” ruházta fel, amellyel máskülönbben talán nem rendelkezne. Ez esetben feltehetően azt az emberibb problémát is figyelembe kell venni, hogy a látomás- és misztikus élmények gyakran olyannyira különösek, hogy átélőiknek nehezükre esik megfelelő szavakba önteni azokat. Az idők során ezért gyakran a személyes kifejezés olyan módjaihoz és mintáihoz folyamodtak, amelyeket azoktól a látóktól vettek át („plagizáltak”), akiknek munkáit – még ha az egyházi hatóságok nem ismerik is el azokat – legalább a hívők által teremtett és közismertséget hozó, nem hivatalos befogadói hagyomány jóváhagyja. Ramón története kétségtelenül a középkori víziók és személyes elbeszélések intertextualitásának gyakoriságát példázza. Ha egy vízióról vagy megtapasztalásról szóló, tisztán személyes beszámolót egy már bevett és széles körben ismert hagyomány keretébe illesztett, egy középkori szerző implicit módon hitelességet tudott kölcsönözni saját élményeinek és látomásainak – anélkül, hogy felmerült volna benne, hogy amennyiben ezzel az eszközzel él, az plágium lehet, a szónak abban a szigorú és büntetendő értelmében, amelynek tükrében napjainkban az ilyesfajta gyakorlatokat értelmezzük.

A *Tractatus*ban szereplő példánál Ramón nem is találhatott volna jobb keretet személyes élményeinek közreadásához. Fontos kiemelni, hogy ezeket a szövegeket olyan élmények elbeszélésére szánták, amelyeket igaznak és valóságosnak hittek. Mi lehetett volna érzékletesebb és ésszerűbb Ramón szemében annál, mint hogy a lehető legpontosabban reprodukáljon egy olyan – már bevett – formátumot, amely megfelelőnek tűnt ahhoz, hogy narrátorként szavakba öntse a leírhatatlant? Az ilyesfajta megtapasztalásokat éppen ezért nem szabadna elvetni csak azért, mert valótlannak vagy kitalálnak ítéljük őket. Úgy tűnik, Ramón fő célja nem az volt, hogy elbeszélje saját személyes látomásélményeit (ez másodlagos cél volt), hanem az, hogy beszámoljon találkozásáról a király lelkével. Így hát úgy döntött, hogy „kölcsönveszi” Owen történetét, és sablonként használja azt saját története lejegyzéséhez. Még azt is leírja, hogy nem beszélhet mindenről, aminek szemtanúja volt a purgatóriumi barlangban.

Ha „egy szöveg értelmezése, jelentésének vagy jelentéseinek feltárása” a nála korábban született irodalmi művekhez fűződő kapcsolatainak feltérképezését jelenti annak érdekében, hogy megértsük, hogyan funkcionálnak a szövegek egymástól kölcsönösen függő rendszerekként (ez az, amit a kortárs elméletalkotók

„intertextualitásnak” neveznek), akkor közelítünk ahhoz, hogy a szövegre már ne független entitásként, hanem „textuális kapcsolatok hálózatának” részeként tekintsünk. Vagyis egy adott szöveg ilyen körülmények között „intertextussá válik”.¹⁹ Ha ezt a folyamatot érvényesnek tekintjük, akkor az intertextualitást felhasználhatjuk arra, hogy Ramón szövegének különféle összetevőit – fikcióit, valószerűségeit, hogy mondákra és szóbeszédre hagyatkozik, és hogy mentegetőzés nélkül gyakorolja azt, amit napjainkban plágiumnak nevezünk – irodalmi, kulturális és vallási kontextusukban magyarázzuk és értelmezzük.

Suzanne Fleischman tisztázza, hogy a középkori emberek egészen másképp kezelték a tények és események történetiségét, és hogy amikor (saját korunkból nézve) nehezen kivehető módon és megfontoltan vegyítették a történelmet az irodalommal – vagyis a tényeket a fikcióval –, az ezek közötti különbségek elmosódtak. Egyes szövegek olyan eseményeken alapultak, amelyeket manapság történetinek neveznénk, más szövegek pedig olyan eseményeken, amelyeket költői formába öntöttek és mitologizáltak.²⁰ Fleischman azt is elmagyarázza, hogyan vélekedtek a középkori időkben a különböző írott műfajokról: „Hans-Robert Jauss középkori irodalmi műfajokról szóló elméletében az eposzt a románctól elkülönítő kritériumok között szerepel az, hogy a középkori szövegek terjesztői és fogyasztói milyen fokú történetiséget tulajdonítottak azok témájának. Jauss úgy tartja, hogy az ófrancia *chanson de geste* rendelkezik *történeti* maggal: a kollektív emlékezetben élő ismert eseményeket és szereplőket vonultat fel. Ezzel szemben az Artúr királyról és lovagjairól szóló monda hosszas idő- és térbeli vándorlása során épp eléggé elszakadt történeti gyökereitől és itatódott át képzelettel ahhoz, hogy a 12. századi francia közönség már fikcióként, románcként *fogadja be*, ami másfajta igazságtartalommal bír.”²¹

Mindez világos képet nyújt számunkra arról, hogy a 12. századi közönség hogyan értelmezte az egyes szövegműfajokat. Arra is rámutat, hogy amennyiben középkori szövegeket úgy próbálunk értékelni és megérteni, hogy merev módon alkalmazunk rájuk olyan modern preconcepciókat és hipotéziseket, amelyek csak a modern irodalomban és gondolkodásmódokban bizonyulhatnak relevánsnak, egészen biztosan problémákkal és zűrzavarral találjuk szemben magunkat.

A „narratíválásra” való hajlam az embernek talán egyik legősibb késztetése, hiszen motivációja az az általános és örökkévaló kényszer, hogy értelmet adjunk az emberi életnek és léttapasztalatnak. Ironikus, hogy még Ramón történetének fordítója is feladatának érezte, hogy megvágja a szöveget, és úgy döntött, hogy annak egy része pusztá plágiumként elhagyható. A Ramón stilisztai adottságairól alkotott személyes véleményét Carpenter szintén közreadja, és azzal indokolja a szöveg újraformálásával kapcsolatos döntését, hogy az a módosítással emészthetőbbé tehető a modern olvasó számára: „Perellós sajnálatos módon nem túl kiváló stilisztá. Prózája modoros és lapos, és a szöveg időnként ferdít. Az elbeszélés közérthetőségének érdekében ezért a szó szerinti fordítás helyett, amelyet helyenként nehéz lett volna követni, inkább gördülékeny és olvasható fordításra törekedtem.”²²

Az ember gyakran törekszik arra, hogy ami tényszerű, azt kívánatosá és olvasmányossá tegye. Ugyanígy a történelem rendezetlen adataira is gyakran erőltet rá formális szervezettséget és szerkezeteket, és elvárja, hogy a valóságot ábrázolt események „egy olyan életkép koherenciáját, teljességét és lezárását vonultassák fel, amely a képzeletben él, és csakis ott élhet”.²³

Fleischman ilyesfajta szövegek esetére olyan megközelítési módokat javasolt, amelyek Ramón *Utazásának* értelmezésében is segítségünkre lehetnek. Elemzésünk szempontjából a legfontosabb kritérium az *autenticitás*.²⁴ Az autenticitás kérdése az első és legkézenfekvőbb szempont annak megállapításában, hogy egy szöveg történelmi tény, vagy fikciót kíván-e közölni: mennyire állnak összhangban a szövegben szereplő események és személyek bármely, az elbeszélés koráról, szereplőiről és keretéről ismert történelmi ténnyel – már amennyiben ezekre fényt lehet deríteni? Mivel Ramón kora időben ennyire távol esik tőlünk, csak korlátozott mértékben tudjuk igazolni azokat az eseményeket, amelyekről beszámol. Szerencsés dolog, hogy Ramón terjedelmes beszámolót nyújt az Írországra vezető útjáról, és hogy szövege összecseng azzal, amit a modern kori történészek tudnak a korabeli Írországról. Néhány modern kori történész – mint például Nicholls is – meggyőződését fejezte ki arról, hogy a Ramón beszámolójában szereplő feljegyzések hitelesek: „A késő középkori gael (és gaelicizált) Írország népsűrűsége gyér volt, gazdasága túlnyomórészt pásztorkodáson alapult, és településszerkezetét az ország legnagyobb részén szórványosság és változékonyság jellemezte. Annak az utazónak, aki a korabeli Nyugat-Európa olyan tipikus tájairól érkezett, mint Franciaország, Németország vagy Anglia – amelyeknek településszerkezetét paraszti szántóföldjeivel határolt állandó halmazfalvak jellemezték –, minden bizonnyal valóban egy másik világnak tűnt. A Raymond névre hallgató katalán utazó, aki egyben Perelhos vikomtja is volt, és aki 1397-ben, Szent Patrik purgatóriumába tett zarándokútja során látogatott el a gael Ulsterbe, olyan beszámolót hagyott az utókorra, amely a fent leírtakat nagyobb részletességgel idézi fel.”²⁵

Egy szerző szándékának megállapítása problematikus kérdés, mert a narrátor hitelességre irányuló törekvését nem feltétlenül lehet minden esetben névértékén kezelni. A narrátor hitelesség iránti igénye időnként sokkal inkább csak kortárs konvenciók gyakorlását jelenti, mintsem a szerző személyes vélekedését a szövegében szereplő anyag tényszerűségéről és pontosságáról. Ramón esetében a szándék egyértelmű, hiszen kifejti, hogy célja a bizonyosítás afelől, hogy szeretett barátja, Aragóniai János király lelke nem került a pokolra. Hozzáteszi azt is, hogy szándékában áll a saját bűneitől is megtisztulni azáltal, hogy bünbánatot gyakorol Szent Patrik purgatóriumában – ez pedig olyan kívánság, amellyel bármely középkori olvasó könnyedén tudott azonosulni. Az olvasók ugyanis egy olyan korban éltek, amelyben az embereket élenként foglalkoztatta lelkük helyzete, és az, hogy haláluk után hová kerül, így egy Szent Patrik purgatóriumáról szóló személyes beszámoló nem csak futó érdeklődésre tarthatott számot. Ramón további híradása Írország népéről és helyeiről egyszerűen csak a szöveg vonzerejéhez járult volna hozzá. Az utazók mindig is mediátorként funkcionáltak, mert a hétköznapi olvasó

számára elérhetetlen információkkal képesek szolgálni. Az utazók révén az olvasók másodkézből olyan élményeket élhettek át, amelyekhez egyébként nem lett volna hozzáférésük, a modernitást megelőzően ugyanis a legtöbb embernek sem eszköze, sem lehetősége nem volt arra, hogy nagyobb utazásokat tegyen.²⁶

Az már megállapításra került, hogy Ramón Szent Patrik purgatóriumáról szóló szövege a zarándokút eseményeit és a szerző látomásélményeit egyesíti. A *látomás* terminust gyakran használják a jelenések, miszticizmus, álmok és bizonyos eksztatikus állapotok kontextusában. Ugyanakkor a Szent Patrik purgatóriumában átélt „kalandokról” szóló beszámolók esetében ez a meghatározás nem állja meg a helyét. Az ilyen jellegű élmények és találkozások definiálására jóval alkalmasabb az *utazás* (*journey*) terminus. Egy *utazás* ebben az értelemben személyes megtisztulás és üdvözülés céljából vállalt belső és egyben külső felfedezőutat, hosszan tartó lelkigyakorlatot vagy kutatást jelent.²⁷

A középkori írók a szó általunk használt, modern értelmében rendszerint nem voltak „kreatívak”. Inkább imitátorok voltak, akik azzal tisztelgetek az előttük tevékenykedő irodalmi tekintélyek előtt, hogy azok munkáit saját élményeik keretezésére használták fel. A késő középkorban azonban az áhítat és a reveláció hagyományos modelljeinek ellenében újfajta kreativitás született. Az ilyesfajta irodalmi formákban – ahogyan Ramón önéletrajzi beszámolójában is – a személyes részletekre került a hangsúly.

Ramón elbeszélésének szerkezete meglepően koherens. Bevezetővel indít, amelyben tájékoztatja olvasóit arról, hogy miről lesz szó a szövegben. Előrebocsátja, hogy Írország felé vezető útját négy részletben fogja bemutatni. Az első részben arról ír, hogy Szent Patrik miért hozta létre a Purgatóriumot. A második részben beszámol arról, hogy az hol található. A harmadik részben elmagyarázza, hogy miért döntött úgy, hogy felkeresi a Purgatóriumot, és be is lép oda. A negyedik részben leírja, hogy mi történt vele odabent, mit tapasztalt és mit látott.²⁸

Ramón egyes szám első személyben (*ich* formában) beszél el történetét, és ez erőteljesen kiemeli a szövegben rejlő narrátori egót. Ramón saját magát is bele szövi azokba a történésekbe, amelyeket bemutat. Olyan – meglehetősen öntudatos – narrátor benyomását kelti, aki maga dönti el, hogy mit fed fel és mit titkol el. Gyakorlott mesélőként tisztában volt a provokatív elhallgatás – az olvasó kíváncsiságának és érdeklődésének felkeltését szolgáló standard technika – erejével (nagy jelentőségű, de feltáratlan titkok), amely napjainkban éppúgy elfogadott és széles körben gyakorolt módszernek számít, mint a középkorban. Az itt következő ki-jelentés arról tanúskodik, hogy Ramón behatóan ismerte ezt a technikát:

Tény, hogy mindenki vágyik arra, hogy különös és csodás dolgokról szerezzen tudomást, és az is, hogy ezek a dolgok természetesen élvezetesebbek, ha saját szemünkkel látjuk őket, és nem csupán hallomásból értesülünk róluk.²⁹

Ramón arról is beszámol az olvasónak, hogy Franciaország királyának udvarában nevelkedett, és itt született meg benne az erős késztetés arra, hogy minden olyan

csodálatos, változatos, különös és egzotikus dologról, amelyről csak úgy hírelett, hogy a világon van, minél többet megtudjon. Ramón így fogalmaz:

És szívem arra vágyott, hogy lássam is ezeket a dolgokat, ne pedig pusztán számos különféle lovagtól halljak róluk. Azonnal elindultam kalandokat keresni a világban [...], és azért tanúskodhatok ezekről a dolgokról, mert a saját szememmel láttam őket.³⁰

Afelől talán bizonyosak lehetünk, hogy a zarándokút eseményeit Ramón szemszögéből látjuk, ugyanakkor továbbra is tudatában vagyunk annak, hogy gyakorlott író irányítása alatt állunk, aki azt állítja tanúságtételéről, hogy az hiteles és megbízható. És amikor Ramón a következőket mondja:

Keveset fogok mondani azokról a dolgokról, amelyek nem érdekelnek – hacsak nem lesz rájuk szükségem ahhoz, hogy írásom tárgyát követni tudjam. Csak Szent Patrik utazásáról akarok mesélni...³¹

– ilyenkor azt a benyomást kelti, hogy lekiismeretes, megbízható és megfontolt személy, aki tudja, mit csinál, és céljait milyen módon szándékozik elérni.

Hayden White a narrativitást „a valóság moralizálására való késztetéssel” kapcsolja össze, azzal az óhajjal, hogy az események lehetőleg a narrátor saját társadalmi és erkölcsi előfeltevéseinek tükrében kerüljenek értelmezésre.³² Ramón szándéka is ez volt az egyértelműséggel és a céltudatossággal, amikor megírta beszámolóját. Történetében futólag tetten érhető a nagy hősök tetteiről és döntéseiről szóló anyanyelvi epika azon sajátossága is, amelyet Jauss a „cselekvés etikájának” („ethic of action”) nevez.³³

Egy ilyen jellegű nézőpont már tisztább képpel szolgál arról, hogy mire is törekedett Ramón. Bár a kaland és az ismeretlen iránt érzett rajongását is kifejezi, a szerző sosem enged bennünket megfélelmezni arról, hogy végső soron azért vállalkozott mindezen veszélyes kalandokra, mert helyre akarta állítani elhunyt királyi barátja jó hírét és becsületét, mivel

...régóta én voltam a kedvence, és annyira szeretett, amennyire csak egy szolgát szerethet az ura. Tudatában voltam irántam tanúsított mélységes szeretetének, és ezért én is úgy szerettem őt, ahogy csak egy szolga szeretheti urát – annyira, hogy nem létezett a világon semmi, amit meg ne tettem volna érte.³⁴

Angolból fordította Vásárhelyi Ágnes

Jegyzetek

- 1 A *napló* terminust Arthur Terrytől kölcsönöztem (bár talán az *önéletrajz* terminus megfelelőbb volna). Lásd Terry (2003).
- 2 Jelen kutatás egy előzetes változatának összefoglalója 2008-ban került publikálásra. Lásd Galic-Kakkonen (2008).
- 3 A Szent Patrik purgatóriumában tett látogatások tudományos elemzésével számos kutató foglalkozott; a legkiemelkedőbbek Yolande de Pontfarcy (Haren–Pontfarcy [1988]), Shane Leslie (Leslie [1932]) és Robert Easting (1978).
- 4 A tanulmányban végig Dorothy M. Carpenter irányadó fordítását használom. Carpenterre való hivatkozásaim a következő munkára vonatkoznak: Carpenter (1988). Carpenter a legkorábbi fennmaradt verziót használta, egy okszitán nyelvű kéziratot (mai lelőhelye: Archives Départementales du Gers, Auch.) Ez 1441-re, vagy még korábbra datálható; tehát alig negyven évvel a kézirat keletkezése utáni másolat. Lásd Carpenter (1988: 103).
- 5 Carpenter (1988: 99–119).
- 6 Lásd Turner–Turner (1978).
- 7 Lasd Easting (1997: 44).
- 8 Szent Patrik purgatóriuma Írországbán, Donegal megyében, egy Lough Derg nevezetű tó egymagában álló, apró szigetén helyezkedett el.
- 9 Haren–Pontfarcy (1988: 1).
- 10 Bölcsebb volna úgy fogalmazni, hogy „az elbeszélés szerzője feltételezhetően Henry of Saltray”, a H kezdőbetűt álnévként használó szerző személyazonosságát ugyanis még nem sikerült teljes bizonyossággal megállapítani. Lásd Easting (1978).
- 11 Lásd Haren–Pontfarcy (1988: 7–8.)
- 12 Lásd Migne (1902).
- 13 Zaleski (1985: 471).
- 14 Carpenter (1988: 100).
- 15 Beszámolóját több történész – például John T. Gilbert (1865), Kenneth Nicholls (2008) és mások – munkái említik hiteles forrásként.
- 16 Carpenter (1988: 102–103).
- 17 Carpenter (1988: 115–116).
- 18 Carpenter (1988: 116).
- 19 Allen (2000: 2).
- 20 Fleischman (1983: 3).
- 21 Fleischman (1983: 278).
- 22 Carpenter (1988: 104).
- 23 Fleischman (1983: 280).
- 24 Fleischman (1983: 281).
- 25 Nicholls (2008: II. 1169–1534, 397).
- 26 Duda (1998: 42).
- 27 Lásd Gardiner (1989: xxii).
- 28 Carpenter (1988: 105).
- 29 Carpenter (1988: 104).
- 30 Uo.
- 31 Carpenter (1988: 105).
- 32 White (1980: 14).
- 33 Lásd Fleischman (1983: 285).
- 34 Carpenter (1988: 105).

Bibliográfia

- ALLEN, Graham 2000: *Intertextuality*. London: Routledge.
- CARPENTER, Dorothy M. 1988: The Pilgrim from Catalonia/Aragon: Ramón de Perellós, 1397. In Haren, Michael–Pontfarcy, Yolande de (eds.): *The Medieval Pilgrimage to St Patrick's Purgatory*. Enniskillen: Clogher Historical Society, 99–119.
- DUDA, Dean 1998: *Priča i putovanje*. [Elbeszélés és utazás.] Zagreb: Matica hrvatska.
- EASTING, Robert 1978: The Date and Dedication of the Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii. *Speculum* 53 (Oct.), 4, 778–783.
- 1997: *Visions of the Other World in Middle English*. Cambridge: D. S. Brewer, 1997.
- FLEISCHMAN, Suzanne 1983: On the Representation of History and Fiction in the Middle Ages. *History and Theory* 22 (Oct.) 3, 278–310.
- GALIĆ-KAKKONEN, Gordana 2008: *Intertextuality, Facts and Fiction in the Worldly and Otherworldly Journey of Ramón de Perellós*. Sydney: Literature and History Conference.
- GARDINER, Eileen 1989: *Visions of Heaven and Hell before Dante*. New York: Italica.
- GILBERT, John T. 1865: *History of the Viceroy's of Ireland; with Notices of the Castle of Dublin and its Chief Occupants in Former Times*. Dublin–London: J. Duffy.
- HAREN, Michael–PONTFARCY, Yolande de (eds.) 1988: *The Medieval Pilgrimage to St Patrick's Purgatory*. Enniskillen: Clogher Historical Society.
- MIGNE, Jacques P. (ed.) 1902: Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii. In *Patrologia Latina* 180. (971–1004.) Paris: Garnier.
- NICHOLLS, Kenneth 2008: Gaelic Society and Economy in the High Middle Ages. *A New History of Ireland. II. Medieval Ireland 1169–1534*. Oxford: Art Cosgrove.
- SHANE, Leslie (ed.) 1932: *Saint Patrick's Purgatory. A Record from History and Literature*. London: Burns, Oates & Washbourne.
- TERRY, Arthur 2003: *A Companion to Catalan Literature*. London: Tamesis.
- TURNER, Victor–Turner, Edith 1978: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Oxford: Basil and Blackwell.
- WHITE, Hayden 1980: The Value of Narrativity in the Representation of Reality. *Critical Inquiry* 7 (1), 5–27.
- ZALESKI, Carol G. 1985: St. Patrick's Purgatory: Motifs in a Medieval Otherworld Vision. *Journal of the History of Ideas* 46 (4), 467–495.

ILARIA MICHELI

Lélekvesztés és megszállottság a benini *gun* és az elefántcsontparti *kulango* törzseknél

Mindig voltak és lesznek is olyan emberek, akik belső hangokat hallanak, és akik a hangok üzeneteinek utasításai alapján élnek, legyen szó akár kívánságról, akár parancsról. Természettudományos gondolkodásra épülő nyugati kultúránk az efféle tapasztalást rendszerint a mentális betegség tüneteként értékeli, de ez a fel-fogás sem térben, sem időben nem egyetemesen elfogadott vélekedés.¹ Azonban nem áll szándékomban bekapcsolódni a nemzetközi vitába. Nem azzal foglalkozom, hogy vajon igaz-e, hamis-e, devianciáról van-e szó, vagy természetes jelenségről. A válasz keresését meghagyom más tudományágak, például a neurobiológia és a pszichiátria szakértő művelőinek.² Az igazság véleményem szerint az, hogy még nem értünk a történet végére, és talán segítene a megértésben, ha más kultúrák attitűdjével vizsgálnánk ezt a jelenséget, azt a mechanizmust, amely az emberi észlelést és az agyat alakítja.

Cikkem célja tehát, hogy két sajtószerű példával mutassa be, hogyan viszonyul két nagyon különböző nyugat-afrikai hagyományos kultúra a *lélek elvesztéséhez* (*soul loss*) és a *megszállottsághoz* (*spirit possession*). Ebből a szempontból vizsgálom az ország délkeleti erdősegeiben élő benini *gun* törzset és az elefántcsontparti Kulangóban lakó *kulango*, illetve *gur* törzset, akik az északkeleti szavannás területen élnek. Azért esett a választásom erre a két népességre, mert „habitusukban” (bourdieu-i értelemben) nagyon hasonlóan élik meg és kezelik ezeket a tapasztalatokat, ugyanakkor a tényekre adott reflexióikban és vallási-teológiai értelmezésükben rendkívül eltérőek. Ami általános vallási elképzeléseiket, rituáléikat és a vallási intézményi struktúrákat illeti, a két törzs nagyon különbözik egymástól. A *gun* törzs tagjai a *yorubákkal* együtt a *vodún* szertartás atyjának tartják magukat. Ezért elmondható, hogy a közös, rendkívül strukturált és filozófiailag megkonstruált hitnek köszönhetően hozzászórtak a transzcendentális jelenségek alapos vizsgálatához, és az istenivel kapcsolatos elképzelésük sokkal tisztább, meggyőzőbb és átfogóbb, mint a *kulango*ké.³ A *kulango* törzs vallási képzetei viszont kevésbé strukturáltak. Hitéletük, vallási gyakorlatuk a privát szférában zajlik. Csak egy közös fétist

imádnak, a Truyegót, ehhez négyévente egyszer fordulnak közösen; van néhány kisebb közös fétisük, ezeknek a legkülönbélebb funkciókat tulajdonítják (biztosítják a leszármazottakat, megóvnak a vihartól, a boszorkányságtól és hasonlóktól), de az évenkénti közös rituálék nagyon szegényesek, és rendkívül ritkán fordul elő, hogy személyesen zarándokolnak el a fétis lakhelyéhez. A vallási összejövetelek számára nem biztosítanak külön épületet, és a fétisek jelenlétében megtartott minden nyilvános ünnepség vagy az egyik *ben* (tábor/település) külső terében kap helyet, vagy a falu főterén, ahol az öregek tanácsa megvitatja a jelentős stratégiai és társadalompolitikai problémákat.

Mielőtt elemeznénk a két esettanulmányt, fontos, hogy megértsük, mit jelent, pontosabban, adatközlőink számára mit jelentett a *megszállottság*, mert ha nem egyezünk meg egy jelenség általános jelentésében, nehéz lesz magyarázni az eltérő értelmezéseket. A két kulcskérdés tehát a következő: miért tartják lehetségesnek a megszállottságot? És: milyen körülmények teszik lehetővé, hogy ez bekövetkezzék?

Akár a gun, akár a kulango törzsről van szó, a válasz nagyon egyszerű, és véleményem szerint minden nyugat-afrikai „természetes” közösségre érvényes, amennyiben elképzeléseik az emberi lény alkotóelemeihez kapcsolódnak.⁴ Röviden azt mondhatjuk, hogy a gun és a kulango törzs tagjai lehetségesnek tartják a megszállottságot, mert biztosra veszik, hogy mindenki van egy olyan alkotóelem, amely nem teljesen ő maga, és amely az ember testének egy adott részében lakik (mondjuk például a vérben). Ez a „valami”, ami az emberben lakik, időnként elhagyja a testet, hogy helyet adjon egy kívülről érkező természetfeletti lénynek, aki lehet egy istenség, a növények lelke vagy egy másik személy lelke, esetleg egy halotté és így tovább. Őszintén szólva ez a gondolat a világon a legkülönbélebb falusi közösségekben megtalálható, és elgondolkodtató, hogy hasonló jelenséggel találkozhattunk Olaszország egyes eldugott vidékein is az ötvenes években, ahogy azt Ernesto de Martino *Sud e Magia* című könyvében olyan remekül leírja.⁵ Az, hogy az ember egy alkotórésze elhagyhatja a testet, és annak helyébe egy spirituális erő lép, nagyon valós és konkrét lehetőség, amely bármelyik pillanatban bekövetkezhet. A következő kérdés ezek után az lehet: Hogy fogadhatja el egy racionális ember ezt az elképzelést? Hogyan lehetséges, hogy egy technológiailag és tudományosan fejlett társadalomban – az ötvenes évek Olaszországában – sokan továbbra is elfogadják és tartanak tőle? Véleményem szerint ez nem racionalitás kérdése. A maga módján mindenki racionális, és racionalitása mindenekelőtt a saját kognitív és kulturális alapjából fejlődik ki. Vagyis minden kultúra más és más alaphelyzetből indítja útjára a racionalitást, ezt az alapot nevezhetjük a „kozmosz víziójának”. Ha ezt az alapfeltételezést elfogadjuk, könnyebb lesz elfogadni azt is, hogy a megszállottság számos hagyományos társadalomban fenyegető valóságként van jelen, mert szerintük a világnak, amelyben élünk, két arca van: az első látható, kézzelfogható, amelyben mi – az összes természetes lényel együtt – élünk és mozgunk, míg a másik láthatatlan, megfoghatatlan: ennek lakói azok az lények, amelyeket *természetfeletti létezőknek* nevezek. A jelenség nyomait számos afrikai nyelvben könnyű felfedezni, a két világot saját, specifikus terminusokkal jelzik. A gun nyelv-

ben például a természetes tér az *ayǎ*, természetfeletti párja a *hùn*; a kulango nyelvben a természetes világ a *saako-ajɔ* (a második szó szerint 'falu'-t jelent), a természetfeletti világ szava a *dūũkɔ* (ami 'sivatag'-ot is jelent, illetve általában minden kellemetlen, nem lakható teret). A valóság két rétege folyamatosan összekapcsolódik, és kölcsönösen hat egymásra.

E hagyományok szerint tehát minden ember több alkotóelemből áll, amelyek közül legalább egy (vagy akár több) a természetfeletti világból érkezik, ahova majd egy napon vissza is tér. Ez a halhatatlan rész is érez és saját akarata szerint cselekszik. Az ember halála után is beleszólhat az e világi dolgokba és az itt élők életébe, leginkább közvetlenül az ember halála utáni pillanatokban, amikor még nem vette észre, hogy egy másik dimenzióba lépett át.

Annak ellenére, hogy – mint már említettük – ezek a helyszínek általában a világ számos hagyományos kultúrájában érvényesek és hasonlóak, az itt ismertető két példán azt is bemutatom, hogy a lélekvesztéshez és a megszállottsághoz kapcsolódó gyakorlatok mennyire különbözőek lehetnek.

Antropológiai nyelvészként sajátos utazásra indulok. A kiindulópont a szignifikáns nyelvi jelölők elemzése lesz, hogy így jobban megérthessük azt a kulturális hátteret, amelyek a nyelvi jeleket létrehozták.

Megszállottság a gunoknál

A gun kultúrában rendkívül konkrét és félelmetes lehetőségként jelenik meg, hogy az embert hatalmába keríti egy *jelen való lény*. A gun hagyományos vallás igen gazdag, és a vodún-kultuszon alapul. A vodún strukturált vallás, vannak szentélyei, papjai, akiknek az a feladatuk, hogy minden egyes *jelen való lényhez* imádkozzanak. A saját birodalmán (születés, egészség, időjárás, jó- és balszerencse stb.) belül minden *lény* képes befolyásolni az események természetes menetét. Az ember életében minden történés kimenetele attól függ, jó vagy rossz viszonyban van-e a *lényekkel*, ezért fontos, hogy minden pillanatban, bármit tesz, gondol vagy tervez, harmonikus kapcsolatban álljon velük az ember. Röviden ahhoz, hogy megértsük a gunok megszállottságát (amikor egy lény birtokába veszi, azaz megszállja a lelket), meg kell értenünk, mit jelent a vodún.

A vodún gyűjtőnév, a gun közösségben, a családi és magánpanteonban élő minden lényt így neveznek. A leghatalmasabb lényeket az egész régióban ismerik és tisztelik: a *Gu* (< Ogun Yoruba) például a vas vodúnja, szelleme, a *Sò / Xevyoso* (< Shango Yoruba) a villámlásé, *Erzuli* a sárkánykigyóé; *Máwũ* és *Lisà* a legfelsőbb Isten, a hold, valamint férfi párja, a nap is (Abomeyben) vodúnnak tekinthető. Azután vannak vodúnok, akik kultusza körülhatároltabb (Porto Novo város vodúnja például *Sakpata*, *Akplb* pedig a város királyaié), és végül vannak familiáris vodúnok: egy ős is lehet vodún, ha van képessége arra, hogy visszatérjen erre a világra. A vodúnok úgy manifesztálódnak, hogy bizonyos embereket a hatalmukba kerítenek. Ha nők, akkor a nevük *hunsì*, a *vodún menyasszonyai*, ha fér-

fiak, akkor *hunsó*, a *vodún lovai*. Egyes esetekben azokat a gyerekeket, akik egy vodún beavatkozása következtében születtek (*hundote*), felajánlják a vodúnnak, és előfordulhat az is, hogy egy bizonyos vodúnnak ígért embert egy másik vodún kerít a hatalmába. Ahogy egyre feljebb haladunk a vodún-kultusz hierarchiájában, a *vodúnnò* az adott vodún összes többi papjának vezetője; ő az, aki őrzi a vodún szobrát. Minden vodúnnak állandó kultuszra van szüksége, ami azt jelenti, hogy az egész Gun és Fon, valamint a Yoruba régióban a különféle vodúnoknak számos templomuk van.

Az emberi lény, a *Mé*, a testéből, a *yè*-ből és a *sé*-ből épül fel. A *yè* a kettősséget, az árnyékot képviseli. Amikor az ember alszik, el tudja hagyni a testet, ez a rész kapcsolható a boszorkánysághoz (*aze*), míg a *sé*, amely az ember fejében lakik, az egyetemes *ségbo* része, nem születik, nem hal meg, hanem a ségből érkezik, és oda kell majd visszatérnie. Amikor az ember meghal, a *yè*ja a *kútomèba*, a halottak falujába kerül, de ha életében gonosz volt, nem találja meg az odavezető utat, ezen a világon marad, és árthat az itt maradottaknak: megszállhatja az embert, megháborítja, annyira, hogy az illető megsemmisíti a séját. A gunok elképzelése szerint ez történik például, ha valaki ténylegesen elmebeteg lesz. Az elmebetegségek tüneteit három csoportba – *Tàdúnò*, *Lùhúnò*, *Àlèncò* – osztják annak alapján, hogy mennyire veszedelmesek, és hogy a szakember szerint mennyire hatékonyan lehet gyógyítani.⁶ A gyógyító kezeléseket, a megszabaduláshoz vezető rítusokat szakértő vodúnnò végzi. A hasonló eseményektől való félelem miatt sajátos szertartásokkal és rítusokkal tartják távol a gonosz halott *yè*ját, az *agò* során a halott személyes tárgyait elégetik, és elvégzik a *cyòwíwot*, azt a szertartást, amely befogja a halott *yè*ját, hogy ne tudjon kárt okozni leszármazottaiban.

A lélek elvesztését kétféleképpen lehet értelmezni:

1. a vodún azért hív, hogy az egyik vodúsija legyek;
2. a „lény” fájdalmat okoz, bánt, és meg akarja semmisíteni a *sè*mat. Az első esetben nincs mit tenni, követni kell a vodún vágyát, átadni a beavatáson, és megtanulni, hogyan kell bánni a megszállottsággal, igyekezni kell hasznot húzni belőle, kapcsolatba lépni a lényel, amikor erre szükség van, a kultusz előírásának megfelelő pillanatban transzba esni. A második esetben a vodúnnò (vagy több különféle vodúnnò, ha nagyon makacs a baj) végzi el a gyógyítást. A vodúnnò befogadja a beteget otthonába (amely állandó, nem mozgatható), addig látja vendégül, amíg annak erre szüksége van ahhoz, hogy teljesen megszabaduljon az ártó szellemtől. A kezelés rituális szertartásokból és gyógyfüvek alkalmazásából áll. A betegnek legelőször meg kell innia az *amásin* nevű nyugtató keveréket, ettől három napig alszik. Utána tanácskozni kell a *fákántó*val, aki a geomancia – varázsvesszős jóslás – szakértője, hogy pontos képet kapjanak, mennyire súlyos a baj, és ennek fényében meghatározzák, milyen ajándékokat kell adni a lénynek, hogy az cserébe elhagyja a beteg testét. A kezelés során sok minden történik, zene szól, ami elősegíti a transzállapot létrejöttét, meghatározott számú áldozati állatot ölnek le, ezek vérért a vodúnnò issza meg, illetve felajánlják a fétis-szobornak, fertőtlenítenek, új gyógynövényeket és főzeteket használnak mindaddig, míg a vodúnnò úgy

gondolja, hogy elérte a célját, és a *fa* (varázsvesszős jós) megerősíti, hogy a lény hajlandó szabadon engedni a megszállottat. A beteget ekkor rituálisan, szárított varázsnövényekkel megmosdatják, a haját lenyírják, fehérbe öltöztetik, közben újabb állatokat áldoznak. A szertartás végén a beteg egyértelműen megszabadult, és visszatérhet megszokott világába.

Az emberek életébe állandóan beavatkozhatnak a *jelen való lények*. Az ezekre az interferenciákra adott kifinomult teológiai reflexiók vezettek a világ, a dolgok, sőt az idő sajátos elgondolásához, amely szerint ezek jellemzője a hűn gyakori, explicit megszólítása.

Elég, ha arra gondolunk, hogy milyen komplex ideológia rejlik a hét napjainak gun elnevezése mögött. A hagyományos gun hét kilenc napból áll. A kilenc nap neve az emberi élet stációit jelöli. Az első három az alapvető pillanatokat jelenti, a maradék hat az élet bármikor bekövetkező eseményeire utal: a kilencből öt nap pozitív eseményekre (és férfi dimenzióval rendelkezik), négy nap negatív (és feminin dimenziója van).

A kilenc nap, illetve életszakasz a következő:

1. *Mejɔ* – 'az ember megszületik';
2. *Meku'* – 'az ember meghal';
3. *Mezuwodún* – 'az ember vodún lesz';
4. *Mejɛ à zòn* – 'az ember megbetegszik';
5. *Mesavɔ* – 'az ember áldozatot ajánl fel';
6. *Medówè* – 'az embert bíróság elé állítják';
7. *Mewàbõ* – 'az ember a mágiához fordul';
8. *Mezùnhě̀n* – 'az ember elveszti a vagyonát';
9. *Mekanfá* – 'az ember megkeresi a *fáját*'.

Megszállottság a kulango törzsnél

A kulango nyelvben három szó van, amit szellemnek/léleknek fordíthatunk, mindegyiknek megvan a maga sajátos jelentésárnyalata:

Akwona – a férfiaknak az élet eseményeivel kapcsolatos jellemére, magatartására és természetére utal. Ha valaki elveszti az esztét, az emberek azt mondják: *Bo akwona pure* – 'a lelke/jelleme elveszett'.

Ûse. Ezzel a szóval az ember lelkét jelölik. A lélek intelligens és tevékeny entitás. Mikor az ember alszik, ez az *Ûseje*, amely elhagyhatja a testet, tapasztalatokat szerez, miközben az ember *dawako*, vagyis álmodik. Az emberek tisztelik, imádkoznak hozzá, amikor valaki meghal, és elindul az ősök falujába. Az *Ûsenek* árthat a *drese*, a boszorkány, aki megkötözheti az ember *mâyjáját*, az *életlelkét*, és így megszerezheti magának az ember *kpâyjáját*, vagyis *életlénységét/természetfeletti erejét*.

Amikor az ember *Ûseje* elhagyja a testet, a test üres, és egy másik lélek költözhet bele, például egy halotté vagy akár egy *Gyinã*, a *zöld lelke*. A *gyinã* arab kölcsönszó, a *mande* nyelv közvetítésével került a kulango nyelvbe, az arab *dzsinn* szótöből szár-

mazik. Az arab kultúrában a dzsinn olyan hatalmas, természetfeletti entitás, amelyik a természeti dolgokban, fáknban, a sivatagban, folyókban él.

A kulango kultúrában a *Gyinā* „kvei hō-ri”, vagyis ’ráesik valakire’, és csak a *warise*, a gyógyító ember tudja különféle szertartásokkal, megszólításokkal és egy speciális *usuna incensesszel* elkergetni. A gyógyításhoz egy vagy két alkalom szükséges, amikor a megszállott (a beteg) hosszú órákon át egy izzasztókunyhó-szerűségben mozdulatlanul várakozik. A kunyhó valójában nem is kunyhó: a beteget rengeteg szőrmébe bugyolálják, arccal egy *canari* (kézzel, agyagból készített tároló) fölött fekszik, amelyet illatos gyantával töltenek meg. Rendszerint megemelkedik a páciens testhőmérséklete, a vérnyomása pedig csökken, miközben a gyanta elbódítja. Az eljárást csak akkor ismétlik meg, ha a megszállottság (vagy elmebetegség) tünetei újra jelentkeznek.

A kulangók szerint a természetes és a természetfeletti világok (például a *saak-ayj* és *dūūko*) közti viszonyban fontos szerepük van az illatoknak. Csak egyetlen példa: amikor a *warise* el akarja kergetni a rossz *Gyinā*-t valahonnan, vagy ki akarja deríteni, hol rejtőzik az egyik dzsinn, egy bizonyos illatosítót éget, és ennek a füstje jelzi, merre jár a *Gyinā*.

A halott lelke azért szállja meg az embert, hogy áldozatot és ajándékot kérjen, hogy általuk megszabaduljon e világi kötelékeitől, és eljuthasson az ősök falujába. A családtagoknak rendszerint kötelességük megtenni, amit a lélek kér tőlük. Ugyanakkor egy ilyen lélek túlságosan makacs és szeszélyes is lehet. Ilyen esetekben léphet közbe a *warise*: harcol ellene, különleges rituálékat hajt végre, hogy megakadályozza a szellem visszatértét. A halott szelleme, amelyik így jelenik meg, a halott hangján beszél, és olyan dolgokat emleget, amelyekről nem tudhatna, ha nem annak a személynek az inkarnációja lenne, akinek mondja magát. (Számos történetet mesélnek a környéken arról, hogy valaki, aki éppen akkor halt meg, visszajött, hogy megmondja a barátainak, hogyan tegyenek jót a családjával, vagy hogy megkérje őket, fejezzék be a munkát, amely a halála miatt félbemaradt.) Az ilyen szellemet kulango nyelven *ūsenek* nevezik, míg a látható formában manifesztálódó szellemet, akár a halott alakjában, akár valaki máséban jelenik meg, *prunjó*-nak hívják, ami körülbelül kísértetet jelent.

A kulango kultúrában nem tudják irányítani a megszállottságot. Nem lehet valamilyen e célra alkalmazott rítussal elérni, sem irányítani, a birtokba vevő lélektől nem lehet megszerezni semmit, noha néhány szakember, többek között a *warisgo*, ha rituálisan tiszta és megfelelő számú rituális felajánlást tesz, álmában felidézheti halott mestereit vagy irányító szellemét, és így sikerülhet valamilyen információt szerezni egy-egy különösen nehéz problémával kapcsolatban. Véleményem szerint azonban ez esetben helyesebb, ha a hagyományos gyógyító űsejének testen kívüli „utazásáról”, és nem megszállottságról beszélünk.

Elefántcsontparton vannak más, hagyományos szerepek, amelyek betöltői képesek kapcsolatba lépni a láthatatlan világgal, és így befolyásolják az e világi eseményeket: ezek részint a *féticheur*ök, részint a maszkos táncosok. Az első esetben megint csak nem beszélhetünk valódi megszállottságról, míg a második esetben a tánc

és a zene hozza létre a dinamikus transzállapotot, amelynek segítségével a maszki üseje kapcsolatba kerül a rituálisan megszólított szellem üsejével. A táncos ekkor afféle rádió lesz, aki a szellem hullámhosszára hangolódik. A kulango régióban nagyon kevés maszkot találni, ezért ezt a kérdést nem tartjuk itt relevánsnak.

Végül, de nem utolsósorban érdemes felhívni a figyelmet két másik, esetünkben fontos szóra: *bugonyāŋɔ* és *guleba*. Az első egy gyermekbetegség, jellemzője a magas láz, remegés. Úgy hiszik, hogy gonosz szellem okozza, és ugyanúgy kezelik, mint a megszállottságot. A másik szó az olyan gyerekekre vonatkozik, akik az apjuk halála után születtek, és akikről azt tartják, hogy az apjuk üsejét fogadják be.

Következtetések

Minden időben, minden helyen minden kultúra foglalkozik azzal, hogy az embert megszállhatja egy tőle idegen, rajta kívül létező szellem. A világ törvényeinek és eseményeinek ez is egyik értelmezési és megértési lehetősége, így igyekeznek egy kollektív dimenzióban értelmet találni az egyes történetekben, megérteni a vágyakat, csalódásokat, kudarcokat és félelmeket. Mindez rendszerint olyan társadalmakban történik, ahol a hétköznapok része a bizonytalanság; a szolidaritás és a kötelesség, valamint az egyéni szükséglet a közösség szükségletei mögé szorul. A különböző társadalmak különböző módon élik meg, ahogy ezt láthattuk a kulango és gun törzsek esetében, de az igény, hogy válaszoljanak ilyesféle alapvető kérdésekre, minden helyen és minden időben egyformán fontos mindenkinek.

Angolból fordította Vándor Judit

Jegyzetek

- 1 Lásd Kroll–Bachrach (2005), vagy Leudar–Thomas (2000), valamint az összes, említett híres történelmi esetet: Sókratés nyitja a sort, de megemlíti Szent Katalint és Jeanne d’Arcot is, akik mindannyian azért tették, amit tettek, mert a fejükben szóló hangoknak akartak megfelelni, és ezt egyébként teljesen „normálisnak” tartották.
- 2 Lásd például Kircher–Anthony (2003), vagy Ansermet–Magistretti (2008).
- 3 A régió vodún-elképzelésével kapcsolatban lásd részletesen Saulnier (2002a, 2002b és 2009).
- 4 Részletesebben lásd erről például Micheli 2006 és Saulnier 2002a.
- 5 Martino (2002).
- 6 Erről lásd Micheli (2011).

Bibliografía

- ANSERMET, François–MAGISTRETTI, Pierre 2008: *A ciascuno il suo cervello*. Torino: Boringhieri.
- BAARS, Bernard J.–GAGE, Nicole M. 2007: *Cognition, Brain and Consciousness*. Elsevier: Academic Press.
- BRUNER, Jerome 1986: *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- BULKELEY, Kelly 2008: *Dreaming in the World's Religions*. New York: New York UP.
- CALVO, Paco–GOMILA, Toni (eds.) 2008: *Handbook of Cognitive Science*. Elsevier Ltd.
- COHEN, Emma 2008: What is Spirit Possession? Defining, Comparing and Explaining two Possession Forms. *Ethnos* 37, 1.
- COHEN, Emma–BARRETT, Justin L. 2008: Conceptualizing Spirit Possession: Ethnographic and Experimental Evidence. *Ethnos* 36 (2), 246–267.
- 2008: When Minds Migrate: Conceptualizing Spirit Possession. *Journal of Cognition and Culture* 8, 23–48.
- HAN, Shihui–PÖPPEL, Ernst 2011: *Culture and Neural Frames of Cognition and Communication*. Berlin: Springer.
- KIRCHER, Tilo–ANTHONY, David (eds.) 2003: *The Self in Neuroscience and Psychiatry*. Cambridge: Cambridge UP.
- KROLL, Jerome–BACHRACH, Bernard 2005: *The Mystic Mind. The Psychology of Medieval Mystics and Ascetics*. London: Routledge.
- LEUDAR, Ivan–THOMAS, Philip 2000: *Voices of Reason, Voices of Insanity*. London–Philadelphia: Routledge.
- MAGEO, Jeannette Marie (ed.) 2003: *Dreaming and the Self*. Albany: State University of New York.
- MARTINO, Ernesto de 2002 [1959]: *Sud e Magia*. Milano: Feltrinelli.
- MCCAULEY, Robert N.–LAWSON, E. Thomas 2002: *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge UP.
- MICHELI, Iliaria 2006: Notes on Kulango Systems of Thought. In Bombi, R.–Cifoletti, G.–Fusco, F.–Innocente, L.–Orioles V. (eds.): *Studi in Onore di Roberto Gusmani*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1167–1170.
- 2011: I Gun di Avrankou (Benin) e la malattia mentale: dall'analisi lessicale alla ricostruzione di un sistema di pensiero. *Quaderni di Semantica* 32 (1), 57–72.
- PYYSIÄINEN, Illka 2003: *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden: Brill.
- 2009: *Supernatural Agents*. Oxford: Oxford UP.
- RASMUSSEN, Susan J. 1995: *Spirit Possession and Personhood among the Keleweu Touareg*. Cambridge: Cambridge UP.
- SAULNIER, Pierre 2002a: *Le Vodún Sakpata divinité de la terre*. Lyon: Société des Missions Africaines.
- 2002b: *Le meurtre du Vodún Dan*. Lyon: Société des Missions Africaines.
- 2009: *Vodún et destinée humaine*. Lyon: Société des Missions Africaines.
- SHULMAN, David–STROUMSA, Guy G. (eds.) 1999: *Dream Cultures*. Oxford: Oxford UP.
- SPENCE, Sean A.–DAVID, Anthony S. (eds.) 2005: *Voices in the Brain*. Hove–New York: Psychology Press.

- STAFFORD, Barbara 2005: The Growing Evidence for Demonic Possession: What Should Psychiatry's Response Be? *Journal of Religion and Health* 44 (1), 13–30.
- STRATHERN, Andrew J. 1996: *Body Thoughts*. Michigan: University of Michigan Press.
- THIBAUT, Paul J. 2004: *Brain, Mind and the Signifying Body*. London: Continuum.
- TREMLIN, Todd 2006: *Minds and Gods*. Oxford: Oxford UP.

MIRJAM MENCEJ

Körmozgás módosult tudatállapotban az elbeszélésekben és a mágikus gyakorlatban

Habár a sámánizmusnak számos definíciója létezik, a vélemények abban megegyeznek, hogy egyik legmeghatározóbb jellemzője (vagy inkább magja) az *eksztázis*,¹ amely különböző transztechnikák segítségével sajátos pszichológiai és élet-tani állapotot (transzállapotot) idéz elő, és az ekstázisban bekövetkező kozmikus eseményeket kulturálisan (mitologikusan) meghatározott értelemmel ruházza fel. A meghatározások szerint a sámán ekstztatikus állapota „egy olyan transzállapot, amelynek során a hiedelmek szerint a lélek elhagyja a sámán testét, és fel-emelkedik az égbe vagy leszáll az alvilágba”.² Úgynevezett *módosult tudatállapotként* (*altered state of consciousness*, a továbbiakban ASC)³ az ekstázis létrejöhet spontán módon is, de különféle eljárások – zajkeltés (dobolás, kántálás, zene), extenzív motorikus mozgás (tánc), hallucinogének fogyasztása, böjtölés és a vízvástól való tartózkodás, társadalmi és perceptuális elszigetelődés, az alvás hiánya – szintén eredményezhetnek ilyesfajta állapotot.⁴ A sámánok (és egyéb mágikus és vallási specialisták) rítusaiban felbukkanó, ASC-t kiváltó technikák többsége már célzott kutatások tárgyát képezi. A samanisztikus rítusok leírásaiban azonban csak elvétve találkozunk olyan specifikus mozgásformákkal – mint például megfordulás, forgás, körben mozgás, körbefutás (tárgyak körbefutása), megpördülés, körtánc és így tovább –, amelyeket együttesen *körmozgásként* nevezhetünk meg, és amelyek közvetlen összefüggésben állnak az ekstázissal és/vagy a lélek túlvilági utazásával. Tudomásom szerint a sámánizmus tanulmányozásában ez a mozgásforma egyelőre még nem kapott kellő kutatói figyelmet.⁵ Tanulmányom ebből kifolyólag az ekstztatikus rituálék ezen sajátos elemére összpontosít.

A körmozgás sámán- és egyéb ekstztatikus rítusokban fellelhető példái közül először néhány olyan esetet mutatok be, amelyben a mozgás (transz segítségével vagy anélkül) a sámán vagy más specialista belépését biztosítja a túlvilágra. Ezt követően megkísérlem értelmezni ezt a mozgásformát, valamint lehetséges magyarázatokat kínálok arra, hogy miért kapcsolódik viszonylag gyakran az ekstázishoz vagy a lélekkutatáshoz. A sámánizmus kultúrákon átívelő, univerzális jellegzetességei,⁶

valamint azok a beszámolók, amelyek egy külső lélek (hasonmás, alteregó, szabadlélek stb.) utazásáról szólnak – és amelyek mögött az antikvitástól a középkorig,⁷ de még a 19–20. századi folklórban is látszólag ugyanaz a hiedelem áll –, megkívánták, hogy kutatásomat ne korlátozzam egyetlen kultúra tanulmányozására: úgy döntöttem, hogy a célnak jobban megfelel egy szélesebb időkerettel dolgozó összehasonlító vizsgálat.⁸

Körmozgások a sámánizmusban

Bár a kutatók rendszerint hangsúlyozzák, hogy a sámánizmus világszerte elterjedt jelenség, és úgy vélik, hogy a sámánikus hagyomány minden emberi kultúrában megjelenik,⁹ mégis általában a szibériai és az északi sarkvidéki népek gyakorlatát szokás a sámánizmus „tisztá” és „klasszikus” formájának tekinteni.¹⁰ Elsőként lássuk tehát, hogy a körmozgás hogyan jelenik meg ezen területek sámánszertartásaiban. A kutatók beszámolóit szerint a körmozgás csakugyan számos szibériai és sarkvidéki rítusnak képezi részét, és valószínűleg még több példát találhatnánk, ha a rítusok leírásai pontosabbak lennének: a részletek gyakori mellőzése alapján úgy tűnik, a kutatók nem szenteltek túlzottan nagy figyelmet annak, hogy milyen *típusú és irányú* mozgást végez a sámán a szertartások során.

1. Evenki (tunguz) sámánizmus

Egy démoni megszállottságtól szenvedő személy gyógyításáról szóló 1931-es beszámolójában F. A. Anyiszimov¹¹ – aki az 1920–1930-as években a szibériai Podkamenaja Tunguzka régióban, az evenkik között végzett terepmunkát – világosan leírja, hogy a sámán a szertartás során kétszer is körmozgást végzett, pontosabban *megpördült*. Először akkor, amikor elküldte a *khargit* (kísérőszellemét, állati hasonmását) az alsóbb világba, hogy megtudja a betegség okát. A leírásban a következőt olvashatjuk:

...a szellemekhez szóló utolsó búcsúszavakat kiáltva a sámán egyre mélyebb eksztázisba lovalja magát, s végül a dobót segédje kezébe hajtva megragadja a sátorrúdra kötött szíjakat, majd sámántáncba kezd – pantomimjátékkal illusztrálja, ahogy a khargi a szellemek csapatának kíséretében veszélyes útra indul, hogy teljesítse a sámán parancsát. [...] Szellemei rohanását és repülését utánozva a sámán felugrott a levegőbe, a sátorszíjak segítségével megpördült, majd amikor az eksztázis tetőfokára ért, habzó szájjal hanyatlott az időközben oda-terített takaróra. A segéd meglegyezte a tüzet, és a sámán merev, élettelen teste fölé hajolt. A sámán ekkor éppen a *khergu* földjén (a holtak világában) járó *khargija* volt, és halottnak tűnő testén kívül tartózkodott [...] (5E, 5P1, 5P2)¹² [Kis idő elteltével] (a) sámán felugrott, és samanisztikus pantomimtáncba kezdett, amely azt szimbolizálta, hogy a *khargi* és a kísérőszellemek visszatérnek a középső világba (*duluba*). (5P3Q)¹³

(Sajnos arról nem értesülünk, hogy ez körkörös tánc volt-e vagy sem.) A forgó mozgás másodszorra a szertartás második felében bukkant fel, amikor a sámán visszatért az eksztázisból és megkezdte a betegséget okozó szellem kiűzését, az azonban vonakodott elhagyni a testet:

...a sámán odavetette a dobát a segédjének, felpattant, megragadta a sátoartató rúdra kötött szíjakat, és *heves táncot járva forogni kezdett* a beteg mellett, hogy kiűzze belőle a betegség szellemét. (4M)¹⁴

Láthatjuk, hogy az első mozzanatban (5E, 5P1, 5P2) a körmozgás észrevehetően közvetlenül az eksztázis eléréséhez és egyúttal a sámán lelkének a túlvilágra való megérkezéséhez kapcsolódik. A sámán túlvilágra (vagy e világi, de földrajzilag távolabb eső helyekre) vezető utazásai rendszerint mély transzban zajlanak.¹⁵ Amikor az első alkalommal a sámán az utolsó segítőszellemet is útjára bocsátja, „a dobát és egyúttal a mediátori feladatokat, a sámán szerepét a segédjére ruházza át, és immár teljes mértékben azonosul az alsó világban kalandozó *khargival*. A szellemek szerepével való azonosulását vad pantomimtáncsal és állathangok utánzásával fejezi ki.” (5P1)¹⁶ Siikala is amellet érvel, hogy „eksztázistechnikák tekintetében a szertartás egyik kulcsmomentuma az 5E-vel jelölt aktus. Transzindukáló eljárásaként határozható meg: a sámán először módosult tudatállapotba, majd hamarosan *az eszméletvesztést megelőző teljes eksztázis állapotába kerül*.”¹⁷ Láthatjuk, hogy a sámán az eksztázis tetőpontját csak a P51-es részben éri el, azt követően, hogy felugrott, forogni kezdett és elájult¹⁸ – utóbbival „bizonyítva, hogy a *sámán lelke megérkezett a holtak világába (khergu)*”.¹⁹ A második esetben²⁰ azonban a sámán forgó mozgása nem áll közvetlen kapcsolatban állapotával és lelkének túlvilági utazásával. Ehelyett a forgó mozgás az ártó szellem kiűzéséhez kapcsolódik. Mivel a szellem a holtak világából érkezik (ahová a sámán a szertartás végeztével sikeresen vissza is küldi – lásd alább), mondhatjuk, hogy a forgó mozgás ezúttal is túlvilági utazást jelez, csak most nem a sámán lelke utazik, hanem az ártó szellemé (a sámán legalábbis arra próbálja rávenni, hogy hagyja el ezt a világot, és térjen vissza a holtak világába).

Feltételezhetjük továbbá azt is, hogy a tánc – amely a fenti idézetben²¹ a *khargi*-nak és kísérszellemeinek a középső világba való visszatérését szimbolizálja – valószínűleg körtánc volt, amely az egyik világból a másik világba való átmenetet jelentette meg, csak ezúttal az ellenkező irányban. Ugyanakkor – ahogy azt fent említettem – a tánc jellegéről nem rendelkezünk olyan információval, amely igazolhatná ezt a feltevést.

A leírás a szertartás további két pontján tesz említést táncról, de ismét anélkül, hogy bármilyen módon utalna annak jellegére. A szertartás harmadik szakaszában – amikor az ártó szellemnek sikerül megszöknie, és közvetlenül azelőtt, hogy a sámán eksztázisa ismét a tetőfokára hágna – megint megjelenik a tánc:

A sámán felpattant a helyéről, megragadta a sátorrúdhoz rögzített szíjakat, majd eszeveszett ritmusú és intenzitású *tánca* kezdett [...] *A sámán és a jelenlevők elérték az ekstázis tetőpontját; az elfogott betegségi szellemet a sámán szellemei az alsó világba vitték, hogy ott beledobják egy szakadékba. [...] Ezután a sámán és szellemei visszatértek a középső világba, és útközben lezárták az alsó világból nyíló összes átjárót. Amikor megérkeztek a középső világba (dulu), a sámán tánca véget ért.*²²

Feltehetően ez a tánc is forgó jellegű volt, hiszen a sámán az első esethez hasonlóan ezt is a sátorrúdra kötözött szíjak segítségével hajtotta végre, és a szöveg ott egyértelművé tette, hogy forgó mozgásról van szó. Ha ez így van, akkor ebben az esetben is közvetlen kapcsolatot feltételezhetünk a körtánc és az ekstázis elérése, valamint a körtánc és a világok közötti utazás (tudniillik az elfogott betegségi szellem visszaküldése az alsó világba) között.

A szertartás záró része a felső világban lakozó isteneknek szól. A sámán egy sajátos táncot adott elő, amely a felső világ isteneihez való utazását szimbolizálta,²³ a középső világba való visszatérését pedig ismét „egy energikus, vidám és zajos ekstázis tánc formájában” jelentette meg.²⁴ A tánc jellegéről itt sem tudunk meg semmi konkrétat, de az nyilvánvaló, hogy a mozgás mindkét esetben a két világ közötti átkelést szimbolizálja.²⁵

Az evenki sámánszertartásban tehát a forgó mozgás – legalábbis ahol az tetten érhető – szorosan kapcsolódik egyrészt a sámán lelkének a halottak világába való megérkezéséhez és az ekstázis eléréséhez, másrészt pedig a betegségi szellemnek a beteg testéből való kiűzéséhez és a túlvilágra való visszatéréséhez. A forgás így mindkét esetben a világok közötti utazáshoz kapcsolódik.

2. Nanaj sámánizmus

A körmozgás számos típusát említi Lopatin leírása²⁶ egy nanaj sámánszertartásról, amelynek fő célja az volt, hogy a sámán a *kaza-taori* fesztivál utolsó napján, a holtak emlékűnnepén visszavezze a holtak lelkét azok lakhelyére (*Buni*). Az ünnepség utolsó napjának estéjén, miután a rítus első szakasza véget ért,²⁷ a sámán magához vesz egy dobot, és énekkel fordul védőszellemeihez: könyörög nekik, hogy mutassák meg a Buniba vezető utat. Az utat egy létra tetejére mászva próbálja megtalálni (mindeközben jövendőt mond), és a földre való visszaereszkedéssel jelzi, hogy meg is lelte azt. Ezzel kezdetét veszi a sámán és az elhunytak Buniba vezető útja.²⁸ A sámán a dobját kéri és elénekel egy dalt, amelyben a szellemekhez fordul, különös tekintettel Buchura: ő vezeti el Buniba a sámánt, és ő küldi el hozzá a Koori madarat, amely elrepíti őt Buniba és vissza.

Ezután a sámán *örült táncba* kezd, erősen veri a dobját, és majdhogynem lehetetlen ugrásokat mutat be. Miközben hosszú ideig egy helyben forog körbe-körbe, és aztán gyors tempóban körbefutja a tüzet, egyik segítője egy másik dobot üt.

[...] *a sámán örült eksztázisban táncol a lobogó tűz körül* [...]. Eddigre a sámán örjöngése már hihetetlen formát öltött.²⁹

A résztvevők körbeülik a sámánt, „...amikor az belekezd a *Buniba vezető* veszélyes *utazás* eljátszásába”.³⁰

Siikala megjegyzi, hogy „az utazást³¹ megelőző utolsó erőgyűjtés az eksztázis technikáinak szempontjából nagy jelentőséggel bír”,³² és a sámánszertartás ugyan-ezen részhez fűzött megjegyzésében Lopatin is hangsúlyozza, hogy az éneklést követően „...a sámán *táncolni kezd, amely a teljes eksztázis elérésekor végül örjöngéssé válik*. Tánc közben a sámán teljes mértékben arra koncentrált, hogy eksztázisba lovalja magát, és *minden figyelmét a másvilágra fordítja*.”³³

A sámánszertartás leírásából tehát világosan kiderül, hogy a körmozgás (forgás, a tűz körbefutása, körben táncolás) ez esetben is közvetlenül kapcsolódik az eksztázisállapot eléréséhez, amely azelőtt következik be, hogy a sámán előadná utazását a holtak világába.³⁴ Lényegében az egész utazás a másvilágon zajlik, ahol Buni, a holtak lakhelye valójában csupán a végállomás: miközben „a sámán eljuttassa utazásának állomásait, feltárul a hallgatóság előtt az alvilág topográfiája”.³⁵

3. Orocsi sámánizmus

1940-es beszámolójában Ivan A. Lopatin³⁶ a Tumen (Amur) folyónál fekvő Uska nevű faluban élő orocsi sámán, Okko Akka rituális performanszáról közöl leírást. A szertartás, amelynek célja egy beteg gyermek meggyógyítása volt, számos körmozgást tartalmazott – úgymint *tűz körbetáncolása, tűz körbefutása, forgás*. A körmozgás az eljárás több pontján is felbukkan, először rögtön a szertartás kezdetén: miután a sámán a beteg mellé ült, és egy darabig énekelt, „felpattant a helyéről és elkezdett *táncolni a tűz körül*. [...] *A sámán kilencszer táncolta körbe a tüzet*, majd énekelni kezdett. [...] A dal egyfajta segítségkérés volt. [...] A sámán ezt követően ismét *kilencszer táncolta körbe a tüzet*.”³⁷ A tánc után a sámán fél órán keresztül ismét védőszelleme segítségéért könyörgött. Végül megremegett és abbahagyta az éneklést. A szellem érkezését jelezve a sámán elváltozott hangon, a szellemet imitálva a következőket kiáltotta: „Itt vagyok, azért jöttem, hogy segítsek ezeken a szegény embereken. Meg fogom vizsgálni a gyermeket.”³⁸ Siikala szerint „a sámán eksztázisban volt”. Aztán közelebb lépett a gyermekhez, megérintette és megszagolta.³⁹ Majd fel-alá ugrált és futkározott a helyiségben, és dobolás kíséretében „*örjöngő táncot járva* ugrálta és futotta *körbe a tüzet*. Végül a dobbal és a dobverővel a kezében kitarta karjait, és azt kiáltotta: »Repülök, repülök, utolérlek. Elkaplak. Nincs hová menekülj.«”⁴⁰

Az éneklés mellett a körmozgás első két esete (a tűz kilencszeri körbetáncolása a rituális performansz kezdetén)⁴¹ is egyértelműen a védőszellem hívását szolgálta. Ez a fázis egyúttal közvetlenül megelőzi az eksztázisállapot elérését is, ami a segítőszellem érkezésekor következik be.⁴² A körmozgás harmadik esetét (a tűz körbefutását),⁴³ amelyet a sámán a védőszellem érkezésekor hajtott végre, a szertartáson személyesen is részt vevő és arról számot adó Lopatin egyértelműen a sámán lel-

kének a másvilágra való átlépéséhez kapcsolta: „ahogyan azt később megtudtam, *a futás és a szökellés azt jelképezi, hogy a sámán elrepül a szellemvilágba*, ahová a fiú lelkének ellopásával betegségét okozó gonosz szellemet űzte.”⁴⁴ Siikala is úgy véli, hogy a sámán „egy viszonylag egyszerű, színpadias technika segítségével fejezi ki utazását a másvilágra: *körbefutja és -ugrálja a helyiséget*, miközben azt kiabálja, hogy »Repülök, repülök«.”⁴⁵

A körkörös mozgás a rituális performansz végén bukkan fel ismét. Amikor a sámán végül abbahagyta a futást, „egy helyben állva többször megpördült, majd az ellenkező irányba szaladt, s közben boldogan kiabálta: »Megvan, megvan!« Kezeivel tölcseért formált, mintha valamit tartott volna a tenyerében.”⁴⁶ Ezután beszökönt az ágyba a beteg fiú mellé, és a gyermek szülei betakarták őket.⁴⁷ Pár perc múlva ismét táncolni kezdett, dobolt⁴⁸ és énekelt, és kis idő elteltével össze is esett volna a kimerültségtől, ha nem támogatják.⁴⁹ Siikala a szertartás e részéről megjegyzi, hogy „visszatérését (5Q) [a sámán] azzal fejezte ki, hogy többször *megpördült*, és az ellenkező irányba futva vidáman kiáltotta: Megvan, megvan!”⁵⁰ Úgy tűnik, hogy az egy helyben való megpördülés jelzi a másvilág azon földrajzi pontját, ahol az utazás véget ér, és ahol ellenkező irányba fordulva (amit a futás irányának megváltozása fejez ki) a sámán visszatér ebbe a világba. Ebben az esetben a forgó mozgás nem az ekstázisállapot elérésével áll kapcsolatban – hiszen a sámán ekkor már eleve ekstázisban volt –,⁵¹ hanem a sámán lelkének világok közötti utazásával.

Megállapíthatjuk tehát, hogy míg az első két esetben a tűz körül járt tánc a szellem hívását szolgálja, és a segítőszellem megérkezésével bekövetkező ekstázisállapotot előzi meg, addig a tűz körbetáncolásának rögtön ezután következő harmadik esete a sámán lelkének túlvilági utazásához kapcsolódik. A szertartásban szereplő negyedik körmozgás – ti. egy helyben forgás, majd ellenkező irányba futás – a sámán visszatérését, vagyis a másvilágból a földi világba tartó utazását látszik kifejezni.

4. Számi sámánizmus

A fentiekben néhány példa segítségével azt mutattam be, hogy hogyan használják szertartásaikban a körmozgást a szibériai sámánok, akiknek tevékenységével a 20. század első felében behatóan foglalkoztak a szovjet kutatók. A körmozgás nyomai a viszonylag friss, 20. századi említések mellett sámánszertartások leírását közlő történeti forrásokban is megtalálhatók. Tanulmányom elején már említettem, hogy a kutatás általában a szibériai és az északi sarkvidéki sámánizmust tartja a sámánizmus magjának. Vessünk hát egy pillantást a sarkvidéki sámánizmusra is, és térjünk rá a számi szertartásaira.

A 16. század közepén⁵² íródott *Historia de gentibus septentrionalibus* című munkájában Olaus Magnus egy varázsszertartás kapcsán említ körmozgást. Írása szerint amikor valaki tudomást akar szerezni arról, hogy hol vannak a barátai vagy az ellenségei, egy olyan lapp vagy finn személytől kér tájékoztatást, aki jártas a tudakozódás (a mágia) művészetében:

Akkor a varázsló – elégedetten, amiért felesége és egy másik kísérő is vele tart – belép a szobába, és az üllőre helyezett rézbékára vagy -kígyóra előre meghatározott számú kalapácsütést mér; varázsigéket mormolva *erre-arra forog*, majd *hirtelen elterül a földön, és rövid ideig transzban fekszik, mintha meghalt volna...*⁵³

Jacob Smaosvend 1697-ből származó leírása egy számi szertartás kapcsán szintén a körmozgás és az ekstázis egyértelmű összekapcsolódására utal. A beszámoló szerint a sámán „azután került ekstázisba, hogy egy kis ideig körtáncot járt”.⁵⁴

1717-ben a keresztény tanár és misszionárius, Isaac Olsen egy *noaide* (számi varázsló vagy mágus) szertartását írta le. Az ő beszámolójában szintén megjelenik a körmozgás egy típusa – ezúttal forgás –, ám úgy tűnik, hogy más elemekhez képest annak jóval kisebb szerepe van a transzállapot elérésében.

Maga a noaide kifordított ruhadarabokat visel. Magához veszi az eszközeit: a fából készült, bronzal díszített runebommét [a szent dobra használt keresztény kifejezés], a szaruból készült kalapácsot, néhány különleges követ, késeket, ollókat, különféle vastárgyakat, tárgyak elhúzására és kapargatására használatos bronzláncokat, gyűrűket és fejszéket. Szarukalapácsával veri a runebommét, és a többi eszközt is rendeltetése szerint használja. Aztán nekiáll *runézni* [keresztény kifejezés a mágikus tevékenységre] és *joikozni* [számi kántálás]. Ha épp úgy kell „noaide-misé” tartania, hogy nincs kéznél a runebomme, más eszközöket is használhat zajkeltésre. Térdre ereszkedik a tűzrakóhelyen, *először fordul néhányat az óramutató járásának megfelelően*, aztán a talajra koppant a fejszével és néhányszor elkiáltja magát, majd még mindig térden állva *hátat fordít* a tűznek. Ezután sarkára ülve *visszafordul*. Most már készen áll arra, hogy joikokat énekeljen és runézzon [...] Mikor egy ideje már énekelt, és már ivott egy kis lúgot és *rupliimziast* [halolajból, halfejből és halbelsősegekből álló, zavaros keverék] és halolajat, a kezében tartott fejsze fokával ütlegelni kezdi homlokát, fejét és mellkasát. Tovább iszik, és a végén már mindkét kezét használva, a fejsze élével üti homlokát, fejét és a mellkasát, de nem sérül meg. Ekkorra az ördögösségtől már annyira megrészegül, annyira szilárd és sima lesz, és annyira átjárja a mágia, hogy acél, vas, tűz és víz sem árthat neki. Pusztá kézzel veszi el az izzó szemet, tüzet és hamut a tűzhelyről, és úgy szórja szét, mintha a házat, a benne lévő embereket és azok ruháit is fel akarná gyújtani. De semmilyen kárt nem okoz. Ezután tiszta lúgot (!), *rupliimziast* és halolajat iszik, majd levetkőzik. Meztelelenül elhelyezkedik a tűzrakóhelyen. Hosszú ideig ott ül, runézik és joikokat énekel, [...] majd az ajtóhoz vetődik, fejét a bejárati lépcső alá helyezi, és kómába esik vagy megdermed, mintha meghalt volna.⁵⁵

Már a 16. század közepétől kezdve vannak tehát forrásaink arról, hogy a körmozgás, amely láthatóan közvetlenül a transzállapot eléréséhez kapcsolódik, a számi sámánszertartások egyik fontos eleme volt.

5. Orosz sámánizmus (volhvok)

Habár nem rendelkezünk túl sok információval a *volhvok*knak nevezett hajdani orosz mágikus specialistákról, a birtokunkban lévő adatok arra utalnak, hogy a körmozgás kulcsszereppel bírt eksztatikus rítusaikban. 11. és 12. századi dokumentumok is említést tesznek a volhvokról, akikről a korabeli emberek úgy hitték, hogy az erdőben élnek, titkos tudással bírnak, és akiket azért kerestek fel, mert gyógyulást, balszerencsájük elhárítását, jövődjük megjósolását – és így tovább – remélték tőlük.⁵⁶ Az eksztatikus állapot előidézésének hasonlósága miatt Anyicskov tiszta kapcsolatot vélt felfedezni a sámánizmus és a volhvok tevékenysége között. A volhvok eksztatikus, „forgó” táncokat (*vertimoje plaszanije*) használtak erre a célra, amelyeket a régi egyházi szövegek a „legförtelmesebb” népi gyakorlatként határoztak meg. A táncot követően a volhvok kimerült és kábult állapotba (*ocser*) kerültek, és képesek voltak megmondani a jövőt. Anyicskov párhuzamokra hívja fel a figyelmet a volhvok és a sámánok között: a sámánokhoz hasonlóan tánc után a volhvok is „eltompult” állapotban gyógyítanak, és jövőmondáskor – ahhoz hasonlóan, ahogy a sámánok szellemeket hívnak segítségül – a volhvok is mindig az istenekre hivatkoznak: „az istenek mondták nekünk” vagy „meglátogatott öt isten”. Anyicskov – és őt követően Moszyínski – szerint mindezek alapján kétség sem férhet ahhoz, hogy a sámánokhoz hasonlóan a volhvok is képesek voltak eksztatikus állapotba kerülni.⁵⁷

Csakúgy, mint a fent ismertetett példák mindegyikében, a *volhvok*knak nevezett hajdani orosz sámánok esetében is szoros kapcsolatban áll egymással a körmozgás (forgó tánc) és az eksztázisállapot elérése. A körmozgás és az eksztázis különböző korokban és kultúrákban⁵⁸ tapasztalható állandó társítása arra enged következtetni, hogy szoros kapcsolatuk nem korlátozódik meghatározott térre vagy időszakra, sőt – ahogyan arra a továbbiakban rá is mutatok majd – még csak a szűk értelemben vett sámánizmusra sem.

A körmozgás mint az ASC mértékének tükröződése

Ahogyan azt az eddigiekben is láthattuk, a körmozgás egyik típusával (pörgés, körbefordulás, körtánc, körkörös futás) gyakran találkozhatunk különféle népek és különböző (a források alapján a 11. századtól egészen a 20. századig terjedő) korszakok sámánszertartásaiban. Láthattuk azt is, hogy a körmozgás közvetlen kapcsolatban áll az eksztázis elérésével: megelőzi az eksztázist vagy annak tetőzését, és a sámánok rituális performansa, valamint a sámánokról szóló elbeszélői hagyomány kontextusában a világok közötti átjáráshoz, vagyis a lélek másvilágra (és onnan visszafelé) tartó útjához (vagy a betegségsszellemek másvilágra való visszaküldéséhez) kapcsolódik.

A kérdés a következő: mi lehet az oka annak, hogy a körmozgás a fentebb ismertetett példák mindegyikében összekapcsolódik az eksztázissal vagy a világok közötti

utazással? Az egyik lehetséges magyarázat szerint a körmozgás bizonyos tekintetben azt az állapotot tükrözi, amelyet az emberi idegrendszer a transz (elérésének) egy adott szakaszában mutat, és amelyet a személy úgy él meg, mintha éppen a túlvilág felé tartana valamiféle örvényen keresztül. A sámán – vagy bármely más vallási, illetve mágikus specialista – ezt az állapotot a szertartás során úgy fejezi ki, hogy körkörös mozgást végez. Számos kutató gondolja úgy, hogy a sámánizmus univerzális vonásai az emberi természetből fakadnak, és az ASC-ben rejlő biológiai alapú lehetőségek határozzák meg azokat. Élettani bizonyítékok szólnak mellett, hogy az ASC-t eredményező különféle eljárások szisztematikusan és hasonló módon módosítják a tudatot. A változások következtében előáll a paraszimpatikus dominancia állapota, amelyben az elülső kéregállományt a limbikus rendszerből lassú hullámokban érkező EEG-minták irányítják, és a projekciók az agy elülső részében jelennek meg.⁵⁹ Neuropszichológiai laborvizsgálatok is kimutatták, hogy a transzba esés során az egyén három fázison megy keresztül.⁶⁰ Az első és legenyhébb fázisban elvileg geometrikus ábrákat, kanyargó vonalakat, hálóformákat, párhuzamos vonalak sorozatát vagy ismétlődő görbéket és hullámvonalakat lát. A második fázisban megkísérli ésszerűen értelmezni az alakzatokat, és vallási vagy emocionális jelentéssel ruházza fel őket (például a kanyargó vonalat tekergő kígyóként értelmezi). A harmadik fázisban egy aláereszkedő örvényen, alagúton, barlangon, folyosón, csövön, kúton, *spirálon*, *forgatagon* vagy egyéb ezekhez hasonló, *körben forgó sötét téren* haladnak át, amelynek végén gyakran erős fényt látnak. Ezt a tapasztalatot általában *mentális örvénynek* (*mental vortex*) nevezik. A stressz és a halucinogének hatásait vizsgáló laborkísérletek során ez bizonyult az egyik leggyakoribb tapasztalatnak, és sámánok vagy más vallási specialisták ASC-élményeivel foglalkozó antropológiai beszámolóiban is gyakran bukkan fel hasonló állapotjellemezés. Miután áthaladt az örvényen, az egyén a transz világában találja magát, ahol általában úgy érzi, hogy repül, de a beszámolók gyakran említik az állattá változás érzetét is.⁶¹ Ahogy arra Clottes és Lewis-Williams is rámutatott, a három fázis – bár különböző kultúrák különböző jelentést tulajdonítanak nekik – egyetemesnek mondható, és az emberi idegrendszer működésének szerves részét képezi.⁶²

Ha a transzba esés fázisai az emberi idegrendszer működésében gyökereznek, és ezért a sámánok a transz egy adott szakaszát (tudniillik a harmadik fázisba való átlépést) univerzálisan egy örvényen vagy alagúton átvezető utazásként élik meg, akkor a sámán transzba esését jelző körkörös mozgás (forgás, körözés, körtánc, körkörös futás) feltehetően az örvényen való áthaladás élményét imitálja.

Halálközeli élmények (*near-death experiences*, NDE)

Winkelman mellett érvel, hogy a samanisztikus lélekutazás-élmények szerkezete és biológiai gyökerei megegyeznek a halálközeli és a klinikai halállal kapcsolatos élményekével, a jelenkori testenkívüliség-élményekével, valamint az asztrálpjekció, a kortárs spirituális gyakorlatok és egyéb, a szellemvilágba tett utazások tapasza-

lataival.⁶³ Ha a körmozgás valóban az emberi idegrendszer működését (vagyis a tranz harmadik fázisában az örvényen való áthaladás élményét) tükrözi, jó okunk van feltételezni, hogy a módosult tudatállapot fent felsorolt válfajaiban is találkozhatunk körmozgással. Épp ezért nem csoda, hogy a mentális örvény jellemző elemét képezi a halálközeli élményeknek is.⁶⁴ A halálközeli élményekről (NDE) szóló történetekben valójában nagyon is gyakran jelennek meg körmozgással társuló túlvilági (rendszerint forgó alagúton, örvényen való áthaladásként, vagy valamiféle forgó-, illetve spirálmozgásként jellemzett) utazásokról szóló beszámolók.

Az egyik vizsgálati személy spirális alagúton való áthaladásként számolt be halálközeli élményéről:

A legnagyobb nyugalom és a legteljesebb béke, a legteljesebb félelemmentes érzés közben egy alagútban találtam magam – egy koncentrikus körökből álló alagútban. Nem sokkal ezután láttam a tévében egy adást, melynek címe „Az idő-alagút” volt, melyben az emberek egy csigavonalú folyosón, alagúton az időben visszafelé mentek. Látja, ez az, ami az élménnyel legjobban megegyezik.⁶⁵

Egy másik vizsgálati személy a következő szavakkal írta le a tapasztalatait: „Valamiféle *örvénylő állapotban* voltam.”⁶⁶

A magyar író, Nádas Péter, akinek szintén volt már része halálközeli élményben, a „halál” pillanatában kezdődő spirális mozgásként jellemzi a „másik világba” való átlépést:

...a következő fázisban, amikor a barlang... barlangnak mondja a szaknyelv. De mondom, nekem nem barlang volt, hanem inkább a világegyetem maga. Föltűnik először a fény. Én még soha nem láttam fényt. Nem tudom, hogy mi az. [...] Először kifordult, ráfordult, és *elkezd csavarmenetben menni* a fény felé...⁶⁷

Egy Szlovéniából származó elbeszélő hasonlóan mesélte el a túlvilágra vezető útját egy alagútban, „ami egy autómosó belsejére emlékeztette, ahol *hatalmas hengerek forognak mindenütt*”.⁶⁸

Láthatjuk tehát, hogy a halálközeli élményekről szóló beszámolókból valóban előfordulnak olyan példák, amelyek a másvilágra tett utazást spirális alagúton, spirális- vagy forgómozgásként, körbeforgásként – röviden: valamilyen körmozgásként – ábrázolják.

Egyéb ASC-élmények

A hagyományos samanisztikus gyakorlatban az ASC előidézésének széles körben ismert és bevett módja volt a drogfogyasztás, és a drog hatása alatt átélt élmények már számos tudományos kísérletnek képezték tárgyát. Sherana Harriette Frances, az LSD hatását vizsgáló korai kutatások egyik kísérleti alanya rajzokkal szemlél-

tette saját ASC-élményének fázisait. Ahogy tudatállapota fokozatosan módosult, egyre inkább úgy érezte, hogy *lefelé zuhan valamiféle alsóbb világba egy általa örvényszerű alagútként jellemzett térben.*⁶⁹ Ismét azt láthatjuk, hogy az elbeszélő az örvény képével fejezi ki a másvilágra való átlépés élményét, és ez természetesen valamiféle örvénylő, spirálszerű, körkörös mozgás érzetét kelti benne.⁷⁰

Moody szintén összegyűjtött néhány beszámolót olyan személyektől, akik a kórházi altatás közben átélt élményeiket hallucinációszerű halálvízióként határozták meg. Az egyik beszámoló „spirális mozgásként” írja le a túlvilágra – ebben az esetben a mennyországba – tett utazást:

Kamaszkorom elején történt, fogtömésen voltam a fogorvosnál, és dinitrogén-oxidot [kéjgázt – M. M.] kaptam. Egy kicsit idegeskedtem, mert féltem, hogy nem fogok többé felébredni. Ahogy az altatás elkezdte kifejteni a hatását, *úgy éreztem, hogy egy spirálon haladok át. Nem olyan volt, mintha én forognék; inkább a fogorvosi szék mozgott spirálisan felfelé,* és csak ment egyre feljebb és feljebb. Minden nagyon fényes és fehér volt, és *amikor elértem a spirál tetejét, angyalok jöttek értem, hogy elvigyenek a mennybe.*⁷¹

Kis-Halas Judit hasonló leírással szolgál az ún. „dimenzióutazás” eksztatikus élményéről.⁷² A dimenziók közötti kapukon való áthaladáshoz a tudat szándékosan (számos különféle eljárással, de főleg meditáció révén) előidézett vagy spontán módon (alvás közben, álmóvíziók formájában) bekövetkező módosulása szükségeltetik. 2007 és 2009 között végzett terepmunkája során több adatközlője is – leginkább középkorú asszonyok Máriagyúdról és Siklósról (Dél-Magyarország, Baranya m.) – azt mesélte neki, hogy a másik dimenzióba vezető kapu átlépésekor megemelte őket egy színes energianyaláb, és *spirálmozgást leírva úgy haladtak felfelé,* mintha egy *forgószelel* közepében lettek volna.⁷³

Mindezek a példák azt mutatják, hogy a sámánok, akik többé-kevésbé szakértőnek mondhatók az ASC szándékos előidézésében, és az ASC-t vagy másik dimenzióba való átlépést néha akaratlanul, néha pedig tudatosan – például drogok hatása alatt, kórházi altatásban, meditáció közben, álmukban stb. – átélő emberek tapasztalatai rendelkeznek egy közös vonással: a másvilágra való utazást körmozgásként élik meg. A sámánok a szertartások során ezt az utazást testük körkörös mozgásával (tánccal, körkörös futással, forgással) jelzik és játsszák el, az élményeiről beszámoló emberek pedig forgást vagy körkörös mozgást ábrázoló képekkel, illetve spirál- vagy forgó mozgásként írják le a másvilágra való átlépés pillanatát.

Bár a mentális örvény nem szerepel *minden* egyes élménybeszámolóban, mindenképpen sokatmondó tény, hogy ennyire különböző korokban, helyeken és ASC-típusokban bukkan fel. Felettébb érdekes, hogy már egy 13. századi keresztény látó tollából származó eksztázis-leírásban is ugyanezzel a képpel találkozunk. Brabanti Hadewijch flamand költő és begina médiumként a következőket látta:

...a korong (Isten ülőhelye) alatt, középen egy *forगतag* örvénylett olyan ijesz-
tően, hogy azt Menny és Föld egyaránt csodálná és félné; [...] a *mély örvény olyan*
*rémisztően sötét volt, mint az isteni egyesülés rejtett viharai.*⁷⁴

Ahogy arra Murk rámutatott, „...az örvény [...] az Istennel való egyesülés tapasztalatának megtestesülése volt”.⁷⁵

Körmozgás mint transztechnika

A szertartások során eksztázisban végzett körmozgás, forgás, körbetáncolás stb. egyrészt értelmezhető olyan mozgásformaként, amely az idegrendszernek a transz egy adott fázisához kapcsolódó tevékenységét tükrözi. Másrészt feltételezhetjük, hogy amikor a szertartások és rítusok alkalmával való elbeszélés és eljátszás következtében többé-kevésbé köztudottá válik az, hogy a transz egy bizonyos szakaszában az egyén valamilyen körkörös mozgás, alagút, forगतag révén tapasztalja meg a másvilágra való átlépést, ugyanezeket a mozgásformákat szándékosan is alkalmazhatják annak érdekében, hogy elősegítsék az ASC kialakulását vagy a hasonmás (lélek) túlvilági utazását. A sámán forgása, körtánca stb. tehát nemcsak az eksztatikus állapot egyik (harmadik) szakaszának tükröződéseként és/vagy a túlvilági lélekutazás kivetüléseként értelmezhető, hanem egyúttal olyan technikaként is, amely transzállapotot és ezáltal túlvilági lélekutazást hivatott kiváltani és lehetővé tenni. Az orosz volhvok esetében különösen egyértelműnek tűnik, hogy a körkörös mozgás nem (csak) a mágikus specialista transzának megnyilvánulása volt, hanem egyúttal egyfajta technika is: kétségkívül szórványos adataink alapján szertartásaik „forgó” tánccal kezdődtek, majd miután egy ideje már forogtak, transzba estek, és ekkor képesek voltak jövendőt mondani, gyógyítani stb.

Leginkább talán a *mevlevik*, azaz a kerengő dervisek táncában mutatkozik a körmozgás az eksztázis előidézésére szolgáló technikának: tánc közben a szerzetesrend tagjai a sámánok eksztázisához hasonló transzállapotba kerülnek. A rituális kerengés erősen strukturált formában zajlik: ahogy a dervisek a transzállapot fokozatos elérésére töreksenek, a kezdeti szelíd forgás egyre dinamikusabbá válik. A ritmikus forgás – amelyet versek⁷⁶ kántálása és folyamatos zeneszó kísér – a szárnyalás, az eksztázis, a misztikus repülés érzetét hozza létre.⁷⁷ Csakúgy, mint a volhvok esetében, a dervisek sem az eksztázis elérésének pillanatában vagy annak tetőzését közvetlenül megelőzően kezdenek körkörös mozgásba: szertartásaik körmozgással *kezdődnek*, és ez idézi elő az eksztázisállapotot. A dervisek forgásának végső célja nem a gyógyítás, a túlvilágról való információszerzés vagy a lélek túlvilágra kísérése, mint a sámánok esetében – akiknél a transz általában egy adott feladat teljesítését szolgálja –, hanem az Istennel való egyesülés, vagyis az ASC elérése.

Testen kívüli élmények

1971-es *Journeys Out of the Body* című munkájában Robert A. Monroe, „a testen kívüli élmények feltárásának úttörője” részletes instrukciókat ad a második test (a szerző megnevezése, amelyet a *hasonmás*, a *lélek*, az *alteregó* és a *szabadlélek* fogalmival azonosíthatunk) és a fizikai test elválasztásához. Egyik utasításában forgó mozgást javasol. Ennek során a test ugyan csak 180 fokkal fordul el, de még így is érdekes, hogy éppen a forgó mozgás idézi elő a testen kívüli élményt, vagyis az ASC-t. Monroe módszere a következő:

A második módszer a rotációs technika [...]. Az előírt feltételek mellett [...] lassan *próbáld megfordulni*, éppen úgy, mintha az ágyban fordulnál egyik oldaladról a másikra, hogy kényelmesebben feküdj. Se kézzel, se lábbal ne próbáld segíteni a megfordulást. Kezdd azzal, hogy először a *felsőtestedet*, a *fejedet* és a *vállaidat csavarod el*. [...] Ha könnyedén, súrlódás vagy súlyod érzékelése nélkül kezdesz elfordulni, az azt jelzi, hogy hamarosan sikerül elérni a különválást. Amikor ez bekövetkezik, folytasd a lassú forgást egészen addig, míg úgy nem érzed, hogy elfordultál 180 fokot (vagyis szemben állsz a fizikai testeddel). [...] Mihelyt felvetted a 180 fokos pozíciót, hagyd abba a forgást: egyszerűen csak gondoldj arra, hogy abbahagyod. Habozás nélkül gondoldj arra, hogy felfelé emelkedsz és eltávolodsz a fizikai testedtől.⁷⁸

Werwolfok

Ha a körmozgás értelmezhető ASC-t kiváltó technikaként, akkor számos európai werwolf-monda is új fényben tűnik fel. A sámánok módosult tudatállapota a kutatás szerint általában a lélek repülését, túlvilági utazásokat és/vagy *állattá alakulást* foglal magában.⁷⁹ Ahogyan arra Claude Lecouteux is rámutatott, az európai werwolf-képzetek a sámánikus lélekképzetben gyökereznek: a werwolf átalakulását nem a test metamorfózisának gondolták, hanem inkább egy alakmás létrejöttének. Egyes európai pogány hiedelmek szerint az emberek rendelkeznek egy hasonmással (alteregóval, lélekkal), amely a testtől elválasztva állatalakban közlekedik.⁸⁰ Bár kezdetben a hasonmás számos különböző állat alakját vehette fel (németül a *werwolf* eredeti jelentése „alakváltoztatásra képes személy,” azaz olyasvalaki, aki ketté tud hasadni), a metamorfózisról alkotott képzetek középpontját egy idő után a farkas foglalta el.⁸¹ Ennek alapján a werwolfok valójában olyan emberek, akiknek a hasonmása képes farkas alakban kószálni – más szóval olyan személyek, akik képesek eksztázisba kerülni (azaz kiküldeni testükből a hasonmásukat/lelküket),⁸² és így mediátori feladatokat is elláthatnak. Ha a körmozgást eksztázist indukáló technikaként értelmezzük, és a werwolfokat olyan eksztázis-specialistának vagy sámánnak tekintjük, aki állatalakot öltve képes kommunikálni a másvilággal, nem okoz meglepetést, hogy az európai mondákban a farkassá válás egyéb, ismertebb mód-

szerei (például farkasbőr vagy abból készült öv viselése, speciális kenőcsök vagy balzsamok alkalmazása stb.) mellett az átalakulást a körmozgás bármely formája – hempergés, bukfencezés, megpördülés, körkörös futás – is elindíthatja. Még ha nem is kapcsoljuk össze a werwolfokat a sámánizmussal, hanem – mint ahogyan az egyes esetekben jogosnak is tűnik⁸³ – deviáns szexuális magatartást mutató egyéneknek tekintjük őket, az elbeszélések alapján akkor is nyugodt szívvel állapíthatjuk meg, hogy állatalakjuk felöltését a körmozgás váltja ki. A technika széles körű ismertségének bizonyításához a következőkben néhány – Európa legkülönbözőbb pontjairól származó – werwolfmondát ismertetek.⁸⁴

Franciaországban a 12–13. század fordulóján Gervais de Tilbury jegyzett le egy történetet egy férfiről, aki teliholdkor a szabadban, egy magányosan álló szikla alatt levetkőzött, hosszú ideig meztelenül *hempergett* a homokban, és ilyen módon egy farkas külsejére és ösztöneire tett szert (*et cum in arena diu nudus se volutaverit lupi formam et ingluviem induit*):

Chalus szomszédságában, az Ardèche megyében található mende-i egyház-megyében élt egy Calcevayra nevű férfi, aki farkasember volt. Az volt a szokása, hogy teliholdkor elment egy távoli helyre, ott anyaszült meztelenre vetkőzött, és az összes ruháját egy menedéket nyújtó szikla vagy csipkebokor alá rejtette. Aztán úgy, ahogy volt, meztelenül *addig hempergett fel és alá a homokban, míg nem farkas alakban*, s egy farkas tomboló éhségével *kelt fel a földről...*⁸⁵

Egy 19. század közepéről származó szlovéniai feljegyzésben – amelyből werwolfok-ról szóló hiedelmeket ismerhetünk meg – azt láthatjuk, hogy az átalakulás csak azután megy végbe, hogy a születésének speciális körülményeinél fogva metamorfózisra rendeltetett személy meghempereg a földön:

Azok, akik rosszul születtek, azaz lábbal előre, akkor képesek farkassá változni, amikor csak akarnak, és ugyanúgy kárt tehetnek a nyájban, mint farkasok. Ezek az emberek egyszerűen csak *átgördülnek* egy vakondtúráson, hogy farkassá változzanak.⁸⁶

1888-ban egy Pleternicából (Hercegovina) származó elbeszélő azt mesélte, hogy egy idős asszony azután változott farkassá (majd vissza emberré), hogy háromszor bukfencet vetett:

Ahogy elérkezett az ebédidő, eljött hozzád egy öregasszony a környékről egy vödörrel a fején, és vizet mert bele. Utána letette a fűre, *háromszor bukfencezett, átváltozott farkassá* [...]. Azután a farkas felfalta az ürüt, *ismét bukfencezett hármat és visszaváltozott öregasszonnyá...*⁸⁷

A 19. század végéről és a 20. század első feléből származó észt mondákban⁸⁸ a farkassá változást *egy kő körbesétálásával* vagy *bukfencezéssel* is elő lehet idézni:

Egyszer két lány templomba ment. Útközben megláttak egy szép lovat. Az egyik lány így szólt a másikhoz: „Figyelj csak, testvérem, pihenjünk meg!” Ez a második lány alvást színlelt, az első pedig közben felmászott egy nagy kőre, *háromszor bukfencet vetett, farkassá változott* és megette a lovat. Visszamászott a kőre, *ismét háromszor bukfencezett, visszaváltozott lánnyá*, és kezében a ló véres combjával odament a másik lányhoz. Felajánlotta neki a prédát, az azonban panaszkodni kezdett, hogy a hús nagyon véres, és hogy egyáltalán nem kell neki. „Á, szóval nem kell!” Úgy megütötte, hogy a másik lánynak megpörkölődött az arca, majd nyom nélkül eltűnt.⁸⁹

A gazda és a béres mindig együtt ment ki a legelőre. A gazda rendszerint csak azután indult haza, hogy a bérest már elküldte. Ennek ellenére a gazda mindig a béres előtt ért haza. Egyszer a béres ottmaradt, hogy titokban kilesse a gazdát. Kis idő elteltével a gazda *háromszor körbejárt egy bokrot*, farkassá változott, és valamit mormogott is hozzá. Ugyanezen a módon a béres is farkassá változott. Nem tudta, hogyan változzon vissza, így ettől kezdve farkasként élt az erdőben.⁹⁰

20. században rögzített horvát történetek szintén beszámolnak egy asszonyról, aki a földön hemperegve változott farkassá (és vissza emberré):

A Turjakkból származó néhai Stipan Jozirija egyszer Bijaderben arról beszélt, hogy a faluba jövet-menet mit látott a bitelíci pap. Éppen az erdőn vágott át, amikor [meglátott] egy tűzifát cipelő nőt és egy juhnyáját egy hegygerincen. Amikor a pap a nő a közelébe ért, elbújt egy bokorban. Amíg ott rejtőzködött, a nő egy parlagon fekvő területhez ért, letette a terhét, kiállt az ugarra, *meghempereget a földön és farkassá vált*. Miközben a pap leskelődött, a farkas futásnak eredt, és a pásztor a dombon elkezdett kiabálni: Hagyd őt békén! Hagy őt békén! [A farkas] a nyáj közepébe ugrott. Látta, hogy a farkas bemegy a nyájba és kiragad egy juhot. Visszament az ugarra, *meghempereget a földön, és ismét asszonyvá változott*, megragadta a juhot, a vállára vette és hazacipelte...⁹¹

Egy Portugáliából, szintén a 20. századból származó monda a fentihez hasonlóan egy olyan férfiról számol be, aki a porban hemperegve változott állattá. Egy tipikus modern portugál variáns szerint egy hetedik gyermekként született fiú meztelenre vetkőzik, ruháit egy fenyőfára akasztja, és *meghempereg* a porban, hogy *olyan állattá változzék, amely legutoljára hempereget ott*. Majd miután „kitombolta magát”, összeszedi a ruháit, és „ahogy megragadja azokat, visszaváltozik emberré”.⁹²

Amennyiben a werwolfok esetében – ahogyan azt a fentiekben már megállapítottuk – nem a test átalakulásáról van szó, hanem arról, hogy a személy hasonmása (lelke) állatalakban utazik, amíg az illető teste dermedten és mozdulatlanul – vagyis eksztázisban – fekszik,⁹³ érvelhetünk amellett, hogy a körkörös mozgás az ő esetükben is értelmezhető eksztázist (azaz módosult tudatállapotot) eredményező technikaként. Az eksztázis ideje alatt az adott személy hasonmása állatalak-

ban barangol olyan távoli helyeken, amelyek a világ felépítéséről alkotott hagyományos európai elképzelésekben (amelyben a veszélyes világ, vagy a másvilág kapuja közvetlenül a biztonságot nyújtó otthon és udvar kerítésén, vagy legfeljebb a falu határán túl található) magát a másvilágot jelentik. A mondákban szereplő motívumok – a bokor körbejárása, a bukfencezés és a fűben való meghempergés – tulajdonképpen a farkassá változást megelőző körmozgás különböző típusai.

Körmozgás mint a másvilággal folytatott kommunikációt szolgáló technika
a hagyományos mágikus cselekményekben

Ha a körmozgás valóban nem (csak) az ASC és a lélek túlvilági – a halottak, a szellemek, vagy akár Isten birodalmába vezető – utazásának pusztá kivételése, hanem egyúttal kiváltásuk egyik módja is, akkor feltehetően azok a mágikus eljárások is tartalmaznak körmozgást, amelyeknek a másvilágra való átlépés a feltétele vagy az egyik velejárója. Különösen – hogy csak néhányat említsek – a jövőmondáshoz, a termékenységhez és szellemek, az ördög vagy más túlvilági lények megidézéséhez kapcsolódó gyakorlatokban számíthatunk körmozgásra, mivel a hagyományos világnézet szerint a „tudás”, a „látás” képessége és természetesen az újszülöttek és a túlvilági lények lelke is a másvilágból származik.⁹⁴

E tanulmány keretei nem teszik lehetővé, hogy az összes olyan hagyományos eljárást bemutassam, amely körkörös mozgást foglal magában, és amelyek közül egyesek határozottan más szimbolikus értékkel bírnak, mint a másvilágra való átlépés. Gyakran láthatjuk, hogy bizonyos objektumok (egy forrás, egy templom, egy falu) körülvándorlása az emberek szimbolikusan egy olyan spirituális kerítést próbálnak létrehozni, amely nemcsak egy személy vagy egy falu védelmét szolgálja, hanem egyúttal szent teret is teremt⁹⁵ (az eljárás során például egy terület szimbolikus kisajátítása is megtörténhet). Mindazonáltal számos olyan rituális eljárás létezik, amelyben a körmozgás ugyanazt a funkciót látszik betölteni, mint az eksztázis bármely más típusában. A következőkben olyan gyakorlatokat mutatok be, amelyekben a körmozgás vélhetően a másvilágra való átlépés feltételeit teremti meg.

Példának okáért a *divinációhoz* gyakran szükséges a körmozgás. A jövődéli házastárs személyének megjósolása különösen elterjedt és népszerű volt. Jacob Grimm például már a 19. század elején arról írt, hogy Franciaországban a legények úgy szereznek tudomást jövődélijük hajszínéről, hogy – egyéb eljárások mellett – *háromszor körbejárják a tüzet* Szent János napjának estéjén.⁹⁶ Írországban⁹⁷ a következőképpen jósolták meg a jövőt: „»kazalsöprés« során *háromszor söpörték körbe a kukoricarakás tövét* abban bízva, hogy a harmadik körnél megjelenik a jövődéli férj, vagy a sepregető lány meghallja annak nevét. Egy másik változat kihagyja a söprését, és azt állítja, hogy elegendő *háromszor körbejárni a rakást*.”⁹⁸ A walesi Cardiganshire-ben a 20. század elején a divinációs eljárás végrehajtója Halloweenkor *hétyszer vagy kilencszer járta körbe a templomot* késsel a kezében, miközben azt kántálta: „Itt van (a) kés, / hol van a tokja?” Az eljárásnak az volt a célja, hogy fényt

derítsen a jövődöbeli kilétére.⁹⁹ A jövődöbeli férj vagy feleség személyének „bebiztosítását” célzó hasonló eljárások – amelyek a szénakazal, a templom vagy a ház háromszor, hétszer vagy kilenceszer való körbejárását írják elő (alkalmanként karddal vagy orsóval és guzsallyal stb.) – már a 18–19. századi Walesben, Angliában és Skóciában is ismertek voltak. Menefee feltételezése szerint ezekben az esetekben a körbejárás a kiszemelt személy házassági hajlandóságát hivatott növelni.¹⁰⁰

A délkelet-szlovéniai Bela Krajinában Szent András napjának előestéjén a lányok úgy jósoltak, hogy megettek három búzaszemet, *csupasz térdükön állva háromszor körbecsúszkálták az oltárt*, és ezután jövődöbeli férjük megjelent előttük álmukban. Az északkelet-szlovéniai Ljutomer és Muravidék területén a fiúknak *térden csúszva kellett körbejárniuk a templomot éjfélkor*, hogy kiderítsék, ki lesz a feleségük.¹⁰¹ A Dráva-völgyben szentestén a fiúknak – annak érdekében, hogy találkozzanak a lánnyal, aki egyszer majd a feleségük lesz – *háromszor kellett körbejárniuk a templomot*, mialatt az éjfélel misén felmutatták az ostyát (Štajerska régió más részein a lányok teszik ugyanezt). Koroška régióban és a Savinja folyó völgyében az éjfélel mise idején a lányoknak *háromszor kellett körbejárniuk a templomot egy cipóval a kezükben*, amit aztán majdani férjük vett át tőlük. Az északkelet-szlovéniai Lendva környékén a lányoknak *háromszor kellett körbesétálniuk a házat meztelenül az éjfélel mise idején*, hogy a középső ablakon bepillantva megláthassák a szobában álló vőlegényüket.¹⁰²

Hasonló a helyzet a haláljóslással. Egy Bela Krajinából származó 20. század eleji néphitadat szerint „ha valaki *éjfél után ér haza, háromszor megkerüli a házat*, és benéz az ablakon a bal vállá fölött, meglátja, hogy mi fog történni a következő évben. Ha valaki meghal, koporsót látnak.”¹⁰³ Bár a következő, Gorenja Vasból (Északnyugat-Szlovénia) származó közlés valójában egy monda, kétségtelenül valamely megszokott gyakorlat képezte az alapját:

Egy fiatal férfi karácsony éjjelén *hátrafelé lépkedve háromszor megkerülte a házat*, hogy megtudja, mi fog vele történni a következő évben. De aztán meglátta magát kiterítve, és azonnal szörnyethalt.¹⁰⁴

A termékenység mágia szintén használ körmozgást arra, hogy gyermekek lelkét idézze meg a halottak világából. Egy Aargau kantonból (Svájc) származó hiedelem szerint aranykulccsal vagy kapával az asszonyok fel tudták nyitni vagy meg tudták kopogtatni a Kindli- vagy Tittisteinnek nevezett követ (amelyről úgy tartották, hogy gyermekek vannak benne). Ezután már csak annyit kellett tenniük, hogy *fütyülve háromszor megkerülik a követ*,¹⁰⁵ és ha semmi sem szakította őket félbe, fiúgyermeket kaptak.¹⁰⁶ A Feröer-szigetéről ugyanakkor ismerünk egy olyan mondát is, amely szerint a gyermeket nem kívánó asszonyok „elmennek a malomba és az óramutató, illetve a nap járásával ellenkező irányban¹⁰⁷ forgatják a kézi malmot; ha ezt megteszik, megkímélik magukat a szülés fájdalmaitól és veszélyeitől”.¹⁰⁸

Körbejárás, forgás vagy bármilyen egyéb körmozgás által *túlvilági teremtmények* – kísértetek, szellemek, tündérek, az ördög stb. – *megidézése* is lehetséges. Sussex-

ben például három kört kell tennie annak, aki látni szeretné a fehér lovon ülő hölgyet;¹⁰⁹ Chanctonburyben Szent Iván napján éjfélkor egy druidát lehet megidézni tizenkét kör megtételével;¹¹⁰ ha valaki kilencszer körbefutja Newport Pagnall kőhalmát, megjelennek a tündérek¹¹¹ stb. Körbejárással az ördög is megidézhető. A következő hiedelmet Chanctonburyben jegyezték le 1909-ben:

Ha egy holdtalan éjszakán megállás nélkül *hétszer körbesétálsz* a Ringet,¹¹² kijön az erdőből az ördög, és átnyújt neked egy tál levest.

Egy 1969-ből, Sussexből származó adat szerint pedig a nyári napforduló reggelén hét órakor kell *hét kört* megtennie annak, aki meg akarja idézni a Sátánt.¹¹³ Ehhez hasonlóan egy ördögidézéshez kapcsolódó beavatás során a 17. század elején a dániai Lindenaes kerületi székhelyen a varázstudományra vágyó boszorkánynak *háromszor kellett hátrafelé sétálva körbejárnia a templomot* (amellett, hogy meg kellett tagadnia Krisztust és az ördög nevében háromszor keresztül kellett fújnia a kulcslyukon), és fekete kutya képében megjelent neki az ördög.¹¹⁴ Egy finn szellemidézéshez – amelynek az volt a célja, hogy a szellemek tájékoztatást adjanak egy ellopott lóról – szintén körbejárás szükségeltetett: az éjszaka közepén a ló gazdája és egy varázsló elmentek a renkői templomhoz, *kilencszer körbesétálták* az épületet, a varázsló minden egyes kör után befűjt a kulcslyukba, és a kilencedik alkalom után a templomajtó kinyílt. A varázsló egy köszörűkövet nyomott a gazda kezébe, és azt mondta neki, hogy ne a kezét (hanem a köszörűkövet) nyújtsa a szellemnek, ha az megérkezik. Am a gazda megrémült és elfutott, így végül nem kaptak tájékoztatást.¹¹⁵

Ugyanezt a szerepet tölti be a körözés vagy forgás az amerikai lányok egy modern rítusában, amelynek célja a Bloody Maryként emlegetett szellemlény megidézése. Az eljárás időnként forgást is követel:

Oké, bemész a fürdőbe, lekapcsolod a villanyt, háromszor körbefordulsz, és azt mondd: Bloody Mary, Bloody Mary, Bloody Mary, és aztán Bloody Mary feje megjelenik a tükörben.¹¹⁶

Menefee tanulmánya a régészeti lelőhelyek körbejárását tartalmazó hagyományos és kortárs angol, skót és ír mondák és eljárások számos példáját (természetfeletti lények megjelenését eredményező körözés, emberek és tündérek körmozgás általi interakciója, körmozgást igénylő divináció) mutatja be. Menefee szerint a körmozgás az eljárás végrehajtójának belépést biztosít a másvilágra, a körbejárás pedig megnyitja a határokat a természetes, hétköznapi világ és a természetfeletti világ között.¹¹⁷ Ahogyan azt Menefee is jogosan állítja, a körbejárással kapcsolatos hiedelmek széles körű elterjedtsége valószínűtlenül teszi azt, hogy bármely változatuk egy adott történelmi emlékhelyhez kapcsolódna.¹¹⁸ Ráadásul még csak nem is korlátozódnak Nagy-Britannia területére: mint azt korábban is láthattuk, különböző változataik egész Európában – és azon kívül is – megtalálhatók.

Konklúzió

A szó szűkebb értelmében vett sámánok szertartásaiban, a sámánizmushoz csak közvetetten kapcsolódó specialisták (werwolfok) tevékenységében, egyéb akaratlanul vagy szándékosan – drogokkal, meditációval vagy speciális technikákkal – előidézett ASC-élmények leírásaiban, valamint alvás vagy ideiglenes halál során átélt élményeket (NDE) taglaló beszámolókbán gyakran találkozhatunk egy közös szerkezeti elemmel: a körmozgás különféle változataival (pörgés, forgás, körtánc, körkörös futás, bukfencezés, hempergés, utazás egy spirális alagútban, körbejárás stb.). Tanulmányomban arra próbáltam rámutatni, hogy a körmozgás közvetlen kapcsolatban áll az eksztázisállapot elérésével és/vagy a lélek világok közötti utazásával. Arra, hogy miért áll a körmozgás ennyire gyakran, ilyen nagy területen és ennyire változatos formákban közvetlen kapcsolatban az ASC-élményekkel, az eksztázissal és a világok közötti utazással, a következő lehet a magyarázat: a körkörös mozgás – mint azt laborkísérletek is igazolják – azt képezi le, hogy hogyan működik az emberi idegrendszer a transz egy adott fázisában (a harmadik stádiumba való belépéskor, amelyet örvényen vagy spirális alagúton keresztüli utazásként élünk meg). Annak eredményeként, hogy a körmozgást a saját tapasztalatok vagy mások elbeszélései a transz egy bizonyos fázisához, illetve a másvilágba való átjutáshoz kapcsolják, és hogy ez bizonyos mértékig valószínűleg a kollektív hagyomány részévé vált, a körmozgást széles körben elkezdték olyan technikaként alkalmazni, amelynek segítségével bármikor lehetséges eksztázisba kerülni és/vagy belépni a másvilágra. A technika így a specialisták eszköztárán felül olyan hétköznapi emberek mágikus gyakorlatai között is helyet kapott, akik valamilyen módon megpróbálták kommunikálni a másvilággal, például – hogy csak néhányat említsünk – jövendőmondás, termékenységvarázslás és túlvilági lények megidézése révén.

Mindez azonban egy olyan kérdést is felvet, amelyet itt nem áll módomban részletesen kifejteni: vajon megmagyarázza-e a kozmológiai képzeteket az, ha a körmozgást a transz harmadik fázisának tükröződéseként értelmezzük? Tény, hogy – ugyanúgy, ahogyan a tudatállapot módosulásakor univerzálisan egy mentális örvényen való keresztülitutazást élünk meg – teljesen eltérő kultúrák kozmológiai képzetei is tartalmazzák a túlvilágra vezető forгатag (vagy más körmozgáshoz kapcsolódó objektum, például orsó, kerék, malom) képét.¹¹⁹ A daur mongol sámánok (*yadganok*) például transzban látogatnak el a túlvilági birodalomba, de a belépés – néhány barlang, vízmosság és hegy mellett – örvényeken keresztül is lehetséges.¹²⁰ Előfordulhat ugyan, hogy az ASC elérését célzó technikaként alkalmazott körmozgás, illetve annak egyéb megjelenési formái a túlvilági utazáshoz kapcsolódó hiedelemmondákban és mágikus eljárásokban ugyanazon kozmológiai képzetekből erednek, mégis valószínűbbnek tűnik, hogy az élők és a holtak világának határán álló forгатaghoz hasonló kozmológiai képzetek elsődleges forrásául az emberi idegrendszer tevékenysége szolgál, és nem fordítva. Clottes és Lewis-Williams úgy értelmezte egy evenki (tunguz) sámán utazását a túlvilágra – a szibériai evenkik kozmológiai képzeteinek megfelelően egy lyukon keresztül –, mint egy örvényen

keresztüli utazást a transz harmadik szintjére: „Ének, tánc és szüntelen dobolás erősíti meg a sámánt abban a meggyőződésében, hogy otthonától északnyugatra, a dombok közé utazik, ahol leszáll az alvilágba. Egy keskeny lyukon (a harmadik fázisba vezető örvényen) át hagyja el saját világát, és átkel három föld alatti folyón. A túlparton szellemekkel és más sámánokkal találkozik, és megküzd velük a beteg lelkéért.”¹²¹ Ustinova szintén úgy véli, hogy „a barlangok az élők világból a végső igazság isteni birodalmába való átlépés szimbólumává váltak, mert örvény képében vagy alagútban való utazás érzetének formájában azok gyakran szerepelnek menyeyei boldogságban vagy revelációban tetőző hallucinációkban. Az örvény, »a barlang az elmében« az éber tudat világában fizikai formát és valóságot is ölthet.”¹²² Akár az emberi idegrendszer tevékenységéből erednek a különféle népek azon kozmológiai koncepciói, amelyek körmozgással kapcsolatos képek – örvény, malom, kerék vagy orsó – segítségével írják le a világok közötti határ átlépését, akár a Nap és a csillagok szabad szemmel látható keringésének, vagy esetleg a Föld tengely körüli forgásának megfigyeléséből származnak azok, a körmozgás minden esetben a túlvilággal folytatott kommunikáció egyik kulcsmozzanata, és az európai hagyományos kultúra – vagy ahogyan arra Sergent is rámutatott, különösen az indoeurópai és a velük történeti kapcsolatban álló népek – évente ismétlődő, valamint alkalmhoz és az emberi élet fordulóihoz kapcsolódó rítusaiban is tetten érhető.¹²³

Angolból fordította Vásárhelyi Ágnes

Jegyzetek

- 1 Eliade (1985: 30); DuBois (2009: 109); Hultkrantz (1997: 37, 42); Winkelman (1999: 402); Money (2001: 20); Winkelman (2006: 91). Eliade szemlélete jelentős hatást gyakorolt a kutatókra, akik csak ritkán kérdőjelezték meg a transz meghatározó szerepét a sámánizmusban: vö. Hamayon (1993); DuBois (2009: 109). DuBois meglátása szerint annak ellenére, hogy a kutatók többnyire a transznak tulajdonítják a legnagyobb jelentőséget, több beszámoló azt mutatja, hogy a transz csak meglehetősen apró szeletét képezi a szertartásnak. Sok olyan divinációs vagy gyógyító szertartás létezik, amelyek nem képezi részét a sámán lélekutazása; DuBois (2009: 124–126); Tolley (2009: 67).
- 2 Eliade (1985: 31); DuBois (2009: 109); vö. Winkelman (1999: 394, 411).
- 3 A. M. Ludwig definíciója szerint az ASC „olyan mentális állapot, amelyet különféle fiziológiai, pszichológiai eljárások vagy farmakológiai anyagok hoznak létre, és amelyet készenléti, éber tudatállapotban az egyén (vagy az egyént objektíven megfigyelő személy) a szubjektív tapasztalat vagy a pszichológiai működés terén a normától eltérőként ítél meg.” Ustinova után (2009: 18).
- 4 Winkelman (1999: 396–403).
- 5 Leszámítva természetesen azokat az eseteket, amikor a körmozgás extenzív motorikus vagy táncos formát ölt (ami nem mindig történik meg).
- 6 Vö. Winkelman (2006: 90, 92).
- 7 Vö. Lecouteux (1992: 121).

- 8 Az anyag hatalmas mennyisége miatt ezúttal az eurázsiai sámánizmusra szorítkozem.
- 9 Vö. Money (2001: 20); Winkelman (2006: 90, 92).
- 10 Townsend (1999: 433–434).
- 11 Anisimov (1963); Siikala (1978) nyomán.
- 12 Siikala (1978: 233–234); vö. még DuBois (2009: 110–111). A szám- és betűjelek az Anyiszimov által leírt sámánszertartás egyes részeinek jelöléséhez tartoznak; ezek alapján hivatkozik Anyiszimov, majd az őt idéző Siikala is a szertartás egy-egy részletére (*a szerk.*).
- 13 Siikala (1978: 234; vö. még uo. 242).
- 14 Siikala (1978: 234).
- 15 Vö. Hultkrantz (1997: 43–44).
- 16 Siikala (1978: 242).
- 17 Uo.
- 18 5P2.
- 19 Siikala (1978: 242).
- 20 4M.
- 21 Lásd Siikala (1978: 234; 5P3Q).
- 22 Siikala (1978: 236; 5P1N–5P3).
- 23 Siikala (1978: 237, 5P1).
- 24 Siikala (1978: 237, 5P3).
- 25 Vö. Siikala (1978: 246).
- 26 Lopatin (1960: 139–147, 160–172); Siikala után (1978).
- 27 A rítus kezdetekor „...a sámánnak *háromszor körbe kell futnia a kunyhót*, miközben a fel-fegyverzett Goldi erővel próbálja őt visszatartani”; Siikala (1978: 266, 3T). Mindazonáltal Siikala megjegyzi, hogy a kunyhóba való behatolási kísérletet kísérő rituális mozzanat jelentése nem világos. Vö. Siikala (1978: 274).
- 28 Siikala (1978: 266).
- 29 Siikala (1978: 267, 5E).
- 30 Siikala (1978: 267, 5P1).
- 31 5E.
- 32 Siikala (1978: 275).
- 33 Uo.
- 34 Úgy tűnik, hogy a sámán a létrajelenet közben már részleges eksztázisban van, azt követően azonban transza magától értetődően alábbhagy (vö. Siikala 1978: 275).
- 35 Siikala (1978: 276).
- 36 Lopatin (1946–1949: 365–368); Siikala után (1978).
- 37 Siikala után (1978: 278–279; 2D–2E).
- 38 Siikala (1978: 280; 3G).
- 39 Uo; 3T.
- 40 Uo; 5P.
- 41 2D–2E.
- 42 Vö. Siikala (1978: 283).
- 43 5P.
- 44 Idézi Siikala (1978: 280; 5P).
- 45 Siikala (1978: 283).
- 46 Másnap azt mesélte, hogy visszaszerezte a lelket egy fekete veréb alakját viselő démon-tól.

- 47 Siikala (1978: 280; 5Q).
- 48 Sajnos itt sincs világosan meghatározva, hogy vajon a tűz körül táncolt-e, de a korábbi leírás alapján feltehetően erről van szó. Siikala következtetése szerint ez a cselekvés magában foglalja a *segítőszellem visszaküldését* (Siikala 1978: 284) – magától értetődően a másvilágra –, amit az evenki szertartás során az explicit körmozgás fejez ki (lásd feljebb).
- 49 Siikala (1978: 280–281, 6I); vö. még Eliade (1985: 190–191).
- 50 Siikala (1978: 283–284).
- 51 Ahogyan arra Eliade rámutatott, a szertartás során a sámán eksztázisa nem transz által jutott kifejezésre, hanem a mágikus repülést szimbolizáló tánc segített azt elérni és fenntartani (Eliade 1985: 191).
- 52 Magnus (1555).
- 53 Magnus (1555: 175).
- 54 *Der Vielförmige Hinzelmann*, Leipzig, 1704, faksimile kiadás: Göttingen, 1965; idézi Lecouteux (2003: 38).
- 55 Olsen (1717: 43–46); Fyhn után (2001: 35–36); vö. még Grambo (1973: 433).
- 56 Aničkov (1995: 260–270).
- 57 Aničkov (1995: 271); Moszyński (1967: II/1, 364–365).
- 58 Bucholz szerint a feltehetőleg 13. századi izlandi *Vörös Erik sagája* (4, 208) is említ körmozgást egy olyan szövegrészben, amely egy jónő jövődömondásáról számol be. Bucholz körtáncot vél felfedezni abban a jelenetben, amikor az állványon ülő Thorbjörg mellé kört alkotva gyűlnek oda az asszonyok: „auf einen Rundtanz der Helferinnen bei der Séance deutet die Bemerkung der *Eiriks saga rauða* 4 (208): *slógu þá konur hring um hjallinn* (...a nők kört formáltak...)”. Habár lehetséges – sőt a többi példával összevetve valószínű –, hogy igaza van, a szerző értelmezése mégsem mondható igazán meggyőzőnek, hiszen a szöveg explicit módon nem említ körtáncot: „Thorkell azonnal sürgetni kezdte Gudridot, hogy egyezzen bele, és ő eleget is tett a férfi kívánságának. Az asszonyok kört formáltak, Thorbjörg felment az emelvényre, és elfoglalta a varázslataihoz előkészített ülőhelyet. Majd Gudrid olyan gyönyörűen és kiválóan énekelt el különös dalát, hogy a jelenlévők azt gondolták, még soha senkit nem hallottak ilyen szépen énekelni.” (Anonymous: *The Saga of Erik the Red*)
- 59 Winkelman (1999: 393–394, 397, 403); Uő (2006: 90, 92).
- 60 Nem mindenki megy át mindhárom stádiumon, és az is előfordul, hogy a stádiumok átfedik egymást.
- 61 Clottes–Lewis–Williams (2003: 14–17); Siegel–Jarvik (1975: 116, 143); idézi: Ustinova (2009: 29–32); Siegel (1977: 136).
- 62 Clottes–Lewis–Williams (2003: 17); vö. az általuk közölt képpel: Uők (2003: 15, 2. ábra).
- 63 Winkelman (1999: 403, 411); uő (2006: 99); vö. még Money (2001: 20).
- 64 Drab (1981); Ustinova után (2009: 29, 44).
- 65 Moody (2007: 23).
- 66 Moody (1983: 29).
- 67 Fliegau (2008: 11.31–13.00) Megjegyzés: Részlet Fliegau Benedek *Csillogás* című dokumentumfilmjéből (2008, Inforg Stúdió). A magyar szöveget a film magyar hangja alapján közöljük (*a szerk.*).
- 68 Špehar (2011: 60, 3. beszámoló).
- 69 Walsh (2009: 77).

- 70 Vö. Walsh (2009: 77). 5. ábra: Sherana Harriette Frances rajza arról, ahogy LSD hatása alatt egy örvényszerű alagútban zuhan lefelé.
- 71 Moody (1983: 123).
- 72 Kis-Halas magyarázata szerint a „dimenziókapu a kortárs »ezoterikus diskurzusok« egyik széles körben használt, a sci-fi irodalom közvetítésével a kvantumfizikából kölcsönzött terminusa. Erősen leegyszerűsítve lényege abban áll, hogy a tér és az idő többdimenziós (de nem úgy, mint a széles körben ismert euklideszi dimenziófogalom esetében), és különböző frekvenciájú »rétegekből«/dimenziókból áll, amelyek között különleges kapuk segítségével lehetséges »ugrálni«. A földrajzi és kulturális/szakrális-vallási tájképen ezek a kapuk szent helyeken vagy azok közelében találhatóak.” (Személyes közlés, 2012. március 11-én és március 21-én kelt e-mailekből.)
- 73 Személyes közlés, 2012. március 11-én és március 21-én kelt e-mailekből; vö. Kis-Halas (2009: 59 és 2010: 603). Ezúton is szeretném megköszönni Kis-Halas Juditnak, hogy terepmunkája adataival segítette kutatásomat.
- 74 Hart (1980).
- 75 Murk (1994: 29).
- 76 Tudniillik Isten nevének és a Korán egyes részleteinek recitálása (*a ford.*).
- 77 Lásd <http://www.allaboutturkey.com/dervis.htm> (hozzáférés: 2015. 02. 22.).
- 78 Lásd <https://www.dmt-nexus.me/doc/Journeys%20Out%20Of%20The%20Body-Robert%20Monroe.pdf> (hozzáférés: 2015. 02. 22.).
- 79 Winkelman (1999: 396).
- 80 Lecouteux (1992: 17, 127).
- 81 Lecouteux (1992: 139).
- 82 Lecouteux (1992: 17).
- 83 Vö. de Blécourt (2007).
- 84 Erről bővebben lásd Mencej (2011).
- 85 Tilbury (1856: 51–52); az angol fordítást idézi: Summers (1933: 186); vö. még Dontenville (1966: 76); Vaz da Silva (2003: 345).
- 86 Matevž Ravnika-Požnenčan, kézirat, NUK, MS 483, XI, no. 18; Kropelj után (2008: 292).
- 87 „Als es um Mittagstunde war, kam dir da ein altes Weib aus der Nachbarschaft mit einem Kübel auf dem Kopfe hergestiegen und schöpfte Wasser ein. Darauf legte sie sich auf den Rasen hin, *schlug kopfüber drei Purzelbäume, verwandelte sich in einen Wolf* [...] Nachdem der Wolf den Hammel aufgefressen hatte, *schlug er wieder drei Purzelbäume und verwandelte sich in das alte Weib zurück...*” Krauss (1908: 139–140).
- 88 A mondákért és észr szövegük lefordításáért ezúton szeretnék köszönetet mondani Merili Metsvahinak.
- 89 E 30045/6 < Halliste – M. Polikorpus (1897); Merili Metsvahi fordítása.
- 90 ERA II 62, 625/6 (54) < Kullamaa – R. Pöldmäe (1933); Merili Metsvahi fordítása.
- 91 Bošković-Stulli (1993: 296–297, no. 177), női farkas.
- 92 Vaz da Silva (2003: 345).
- 93 Vö. Lecouteux (2003: 103–123).
- 94 Vö. Blain (1999: 103); Hultkrantz (1997: 44); Dragan (1999: 54); Vaz da Silva (2008: 46).
- 95 Le Borgne (2002: 56–57).
- 96 Grimm (1988: 4, 1842).
- 97 Az időpont nem ismert.

- 98 Danaher (1972: 222).
- 99 Menefee (1985: 12).
- 100 Menefee (1985: 12–13).
- 101 Kuret (1989: II, 130).
- 102 Kuret (1989: II, 365–366).
- 103 Šašelj (1906: 201).
- 104 Marija Šubic (szül. 1930) közlése nyomán lejegyezte Domen Šubic 2008-ban; Mirjam Mencej magánarchívuma. Egy ehhez hasonló mondát Kelet-Szlovéniában, Mala Nedeljában is lejegyezték – vö. Murkovič (2011), lelőhelye: Ljubljana Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, a Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék archívuma.
- 105 A füttyülés jelentéséről lásd Mencej (2008a).
- 106 Hoffmann-Krayer (1940: 11).
- 107 Az óramutató járásával ellentétes (fordított) irányt az európai hiedelmek általában valami negatívval, fekete mágiával vagy a gonosszal hozzák összefüggésbe (ortodox területeken ez nem így van).
- 108 *The Red and White Roses*; Tom Muir lejegyezése Sandoy-ról (Feröer-szigetek), 2005-ből. Lásd Tom Muir: *Tales from the Viking Lands*, előkészületben.
- 109 Egy 1962-es beszámoló alapján.
- 110 1959.
- 111 1819.
- 112 A Chanctonbury domb tetején található fák alkotta kör, amely egy földvár alapzatának romjaiból nőtt ki (*a ford.*).
- 113 Menefee (1985: 3–4, 7–8).
- 114 Henningsen (1982: 134).
- 115 Ezt maga a gazda mesélte el. SKS. Renko. Arvo Heino 1426. 1936. Koski (2008: 346).
- 116 Dundes (2002: 81, 4. szöveg); vö. még 2. szöveg.
- 117 Menefee (1985: 8–9, 14).
- 118 Menefee (1985: 5).
- 119 Vö. Grimm (1888: 4, 1550); Santillana–Dechend (2002: 204–205); Napolskikh (1992: 9); Mencej (2008b) stb.).
- 120 DuBois (2009: 48).
- 121 Clottes–Lewis-Williams (2003: 24); vö. Eliade (1985: 187).
- 122 Ustinova (2009: 32).
- 123 Sergent (1995: 366–367).

Bibliográfia

- ANIČKOV, E. V. 1995 [1914]: *Jazyčestvo i drevnjaja Rus*. [Pogányság és az ősi Oroszország.] München: Otto Sagner (reprint).
- ANISIMOV, A. F. 1963: The Shaman's Tent of the Evenks and the Origin of the Shamanistic Rite. In Michael, Henry N. (ed.): *Studies in Siberian Shamanism*. (Arctic Institute of North America, Translations from Russian Sources 4.) Toronto: University of Toronto Press, 84–123.
- Anonymous: *The Saga of Erik the Red*. Transl. Sephton, J. Lásd Icelandic Saga Database (ed. Thordarson, Sveinbjorn), http://www.sagadb.org/eirik_saga_rauda.en (hozzáférés: 2015. 02. 21.).

- BLAIN, Jenny 1999: Seiðr as Shamanistic Practice: Reconstituting a Tradition of Ambiguity. *Shaman* 7 (2), 99–122.
- BLÉCOURT, Willem de 2007: „I Would Have Eaten You Too”: Werewolf Legends in the Flemish, Dutch and German Area. *Folklore* 118 (April), 23–43.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja (Hrsg.) 1993: *Kroatische Volksmärchen*. München: Diederichs.
- BUCHHOLZ, Peter 1968: *Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung*. Dissertation. Münster: Universität Münster.
- CLOTTE, Jean–LEWIS–WILLIAMS, David 2003: *Šamani iz prazgodovine. Trans in magija v okrašnih jamah*. Ljubljana: Studia humanitatis. [The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in Painted Caves. New York: Harry N. Abrams, 1998.]
- DANAHER, Kevin 1972: *The Year in Ireland. Irish Calendar Customs*. Minneapolis, Minn.: Mercier.
- DONTENVILLE, Henri 1966: *La France mythologique*. Paris: Tchou.
- DRAB, K. 1981: The Tunnel Experience. Reality or Hallucination? *Anabiosis: The Journal of Near-Death Studies* 1, 126–152.
- DRAGAN, Radu 1999: *La représentation de l'espace de la société traditionnelle. Les mondes renversés*. Paris–Montréal: L'Harmattan.
- DUBOIS, Thomas A. 2009: *An Introduction to Shamanism*. Cambridge: Cambridge UP.
- DUNDES, Alan, ed. 2002: *Bloody Mary in the Mirror. Essays in Psychoanalytic Folkloristics*. Jackson MS: UP of Mississippi.
- ELIADE, Mircea 1985: *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*. Novi Sad: Matica Srpska. [Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris: Payot, 1951.]
- FLIEGAUF Benedek 2008: *Csillogás (Sparks)*. DVD. Budapest: Inforg Stúdió.
- FYHN, Håkon 2001: *Shaman in the World of Experience. A Journey Exploring Consciousness*. Trondheim: Norwegian University of Science and Technology. Lásd http://hakonfyhn.net/web_documents/shaman_in_the_world_of_experience.pdf (hozzáférés: 2015. 02. 21.).
- GRAMBO, Ronald 1973: Sleep as a Means of Ecstasy and Divination. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 22 (3–4), 433–441.
- GRIMM, Jacob 1888: *Teutonic Mythology* IV. London: George Bell & Sons.
- HAMAYON, Roberte N. 1993: Are “Trance”, “Ecstasy” and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism? *Shaman* 1 (1–2), 17–40.
- HART, Columba (ed. and transl.) 1980: *Hadewijch: The Complete Works*. (Preface by Mommaers, Paul). New York: Paulist.
- HENNINGSEN, Gustav 1982: Witchcraft in Denmark. *Folklore* 93. (ii), 131–137.
- HULTKRANTZ, Åke 1997: Some Points of View on Ecstatic Shamanism, with Particular Reference to American Indians. *Shaman* 5 (1), 35–46.
- KIS-HALAS Judit 2009: Kortárs látók és gyógyítók. In Keszeg Vilmos–Peti Lehel–Pócs Éva (szerk.): *Álmok és látomások a 20–21. századból. Szöveggyűjtemény*. 1. (Fontes Ethnologiae Hungaricae VI.) Budapest: L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tan-szék, 512–538.
- 2010: Jézus katonái a földön és a Mennyei Jeruzsálemben. Szellemsebészet: egy kortárs ezoterikus gyógyászati rendszer. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallás- etnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről VII.) Budapest: Balassi, 593–622.
- KRAUSS, Friedrich 1908: *Slavische Volksforschungen*. Leipzig: W. Heims.

- KROPEJ, Monika 2008: *Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*. [Ajdtól Zlatorogig. Szlovén mitikus lények.] Celovec: Mohorjeva družba.
- KURET, Niko 1989: *Praznično leto Slovencev*. I–II. [Szlovén naptári ünnepek.] Ljubljana: Družina.
- LE BORGNE, Aude 2002: *Cloutie Wells and Water-Kelpies: An Ethnological Approach to the Fresh Traditions of Sacred Wells and Supernatural Horses in Scotland*. PhD thesis (manuscript). Edinburgh: Department of Scottish Studies, University of Edinburgh.
- LECOUTEUX, Claude 1992: *Fées, sorcières et loup-garous au moyen âge*. Paris: Imago.
- 2003: *Witches, Werewolves, and Fairies. Shapeshifters and Astral Doublers in the Middle Ages*. Rochester–Vermont: Inner Traditions.
- LOPATIN, Ivan Alexis 1946–1949: A Shamanistic Performance for a Sick Boy. *Anthropos* 41–44, 365–368.
- 1960: *The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin*. Central Asiatic Studies VI. s'Gravenhage: Mouton.
- LUDWIG, A. M. 1968: Altered State of Consciousness. In Prince, Raymond (ed.): *Trance and Possession States*. Montreal: R. M. Bucke Memorial Society, 69–95.
- MAGNUS, Olaus 1555: *Historia de gentibus septentrionalibus*, lásd <https://archive.org/details/Historiaedegent00Olaus> (hozzáférés: 2015. 02. 21.).
- MENCEJ, Mirjam 2008a: Dušy v vetre. [Lelkek a szélben.] In Piper, Predrag–Radenković, Ljubinko (eds.): *Etnolingvistička proučavanja srpskog i drugih slovenskih jezika: u čast akademika Svetlane Tolstoj*. [A szerb és más szláv nyelvek etnolingvisztikai kutatása: Szvetlana Tolsztaja akadémikus tiszteletére.] (*Srpski jezik u svetlu savremenih lingvističkih teorija* 3.) Belgrade: SANU, Odeljenje jezika i književnosti, 227–244.
- 2008b: Walking in circles. In Mencej, Mirjam (ed.): *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. (Zupaničeva knjižnica 25.) Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Faculty of Arts, 35–66.
- 2011: *Krožno gibanje kot tehnika preobracanja človeka v volka*. [Körmozgás mint a farkassá változás technikája.] In Zavjalova, M. V.–Sedakova, I. A. (eds.): *Salix sonora: pamjati Nikolaja Mihajlova*. [Salix Sonora: Nikolaj Mihajlov emlékére.] Moskva: Centr lingvokulturnyh issledovanij “BALCANICA”– Centr balto-szlavjanskih issledovanij–Institut slavianovedenija RAN–Probel, 126–144.
- MENEFEE, Samuel Pyeatt 1985: Circling as an Entrance to the Otherworld. *Folklore* 96 (1), 3–20.
- MONEY, Mike 2001: Deceit and Duality: Jacob's Shamanistic Vision. *Shaman* 9 (1), 19–34.
- MONROE, Robert A. 1977: *Journeys Out of the Body*. New York etc.: Doubleday. Lásd <https://www.dmt-nexus.me/doc/Journeys%20Out%20Of%20The%20Body-Robert%20Monroe.pdf> (hozzáférés: 2015. 02. 21.).
- MOODY, Raymond A. jr. 1983: *Življenje po življenju*. Zagreb: Prosvjeta. Magyar kiadása: *Uő: Élet az élet után. Gondolatok a halál utáni életről*. Ford. Kisnemes János. Budapest: Ecclesia, 2007.
- MOSZYŃSKI, Kazimierz 1967: *Kultura ludowa Słowian*. II. Kultura duchowa. 1. [A szláv népek kultúrája II. Szellemi kultúra 1.] Warszawa: Książka i Wiedza.
- MURK, Jansen Saskia 1994: Hadewijch and Eckhart: Amor intellegere est. In McGinn, Bernard (ed.): *Meister Eckhart and the Beguine mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. New York: Continuum, 17–30. Lásd <http://tjjwpdf.marabooks.com/book/978-0826409294> (hozzáférés: 2015. 02. 21.).

- NAPOLSKIKH, V.V. 1992: Proto-Uralic World Picture: A Reconstruction. In Hoppál, Mihály–Pentikäinen, Juha (eds.): *Northern Religions and Shamanism. The Regional Conference of the International Association of the History of Religions*. Budapest–Helsinki: Akadémiai–Finnish Literature Society, 3–20.
- OLSEN, Isaac 1910 [1717]: Om Lappernes Vildfarelser og Overtro. [A lappok (számik) tévhiteiről és babonáiról.] In Qvigstad, J. (ed.): *Kildeskifter til den Lappiske Mytologi*. Det Kongelige Norske Videnskabers Selskabs Skrifter I. 4. Trondheim: Aktietrykkeriet I. 4.
- SANTILLANA, Giorgio de–DECHEND, Hertha von 2002 [1940]: *Hamlet's Mill. An Essay on Myth and the Frame of Time*. Boston: David R. Godine.
- SERGEANT, Bernard 1995: *Les Indo-Européens. Histoire, Langues, Mythes*. Paris: Payot&Rivages.
- SIEGEL, R. K. 1977: Hallucinations. *Scientific American* 237, 132–140.
- SIEGEL, R. K.–JARVIK, M. E. 1975: Drug-Induced Hallucinations in Animals and Man. In Siegel, R. K.–West, L. J. (eds.): *Hallucinations: Behaviour, Experience, and Theory*. New York: John Wiley & Sons Inc., 81–161.
- SIKALA, Anna-Leena 1978: *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- SUMMERS, Montague 1933: *The Werewolf*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- ŠAŠELJ, Ivan 1906: *Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada*. I. [Gyöngyszemek Bela Krajina népi kincséből.] Ljubljana: Katoliško tisk. društvo.
- ŠPEHAR, Petra 2011: “Mrtveci, ki jim diagram riše življenje”. Imaginarna konstrukcija sveta v pripovedništvu o obsmrtnih izkušnjah. [A világ képzeletbeli szerkezete a halálközeli élményekről szóló elbeszélésekben.] Diploma thesis at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, University of Ljubljana (kézirat).
- TILBURY, Gervasius von 1856: *Otia Imperialia*. (Ed. Liebrecht, Felix.) Hannover: Rümpler.
- TOLLEY, Clive 2009: *Shamanism in Norse Myth and Magic*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- TOWNSEND, Joan B. 1999: Shamanism. In Glazier, Stephen D. (ed.): *Anthropology of Religion. A Handbook*. Westport–London: Praeger, 428–469.
- USTINOVA, Yulia 2009: *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. New York: Oxford UP.
- VAZ DA SILVA, Francisco 2003: Iberian Seventh-Born Children, Werewolves, and the Dragon Slayer: A Case Study in the Comparative Interpretation of Symbolic Praxis and Fairytales. *Folklore* 114, 335–353.
- 2008: *Archeology of Intangible Heritage*. New York: Peter Lang.
- WALSH, Roger 2009: *The World of Shamanism. New Views of an Ancient Tradition*. Woodbury: Llewellyn.
- WINKELMAN, Michael 1999: Altered States of Consciousness and Religious Behaviour. In Glazier, Stephen D. (ed.): *Anthropology of Religion. A Handbook*. Westport, London: Praeger, 393–429.
- 2006: Shamanism and the Biological Origins of Religiosity. *Shaman* 14 (1–2), 89–116.

Hogyan szabaduljunk meg a kísértetektől?

Ókori hatások a nyugati exorcizmusban, irodalmi példák alapján

A görög *exorcizmus* kifejezés azoknak a démonűző eljárásoknak az általános megjelölése, amelyek a Krisztus utáni 1. évszázadban szemita és újtestamentumi szövegekben nyerték el legitimitásukat, majd elterjedtek a keresztény hagyományban.¹ Salamon király Istentől kapta exorcista képességét („τὰ νοσήματα καὶ τρόπους ἐξορκώσεων”, szó szerint: ’az exorcizmus ismerete és képessége’), őutána pedig szenteknek és szent embereknek gyakorta tulajdonítottak hasonló készségeket. Úgy tűnik, az 1. század előtt az *exorkidzó* (ἐξορκίζω) kifejezést kizárólag irodalmi jelentésében (’esküdni’) használták, ahogyan az például Hérodotosznál vagy Polybiosnál is olvasható, mindkettejüknél mindennapi, nem-természetfeletti kontextusban. Az 1. századtól kezdve a mágikus papiruszokon és a *tabellae defixionum*on megjelenik az *exorkidzó* és *horkidzó* (ὀρκίζω) terminus, mégpedig ’eskütétel’ vagy ’szellemidézés’ jelentéssel.

A latin nyelvhasználat az exorcizmusnak mint zsidó és keresztény gyakorlatnak a legitimitását tükrözi, az *exorcizmus* szó lefordítása a 3. századtól jelenik meg. Míg a római teológus, Tertullianus szerint az exorcizmus általános meghatározása: *fugare daemones*, a jogalkotó Ulpianus kijelenti, hogy a démonokat elűző exorcista nem tekinthető orvosnak, magát a gyakorlatot pedig jellemzően kereszténynek tételezi fel.²

Mindennek következményeképpen az exorcizmus jelentőségét a görög-római világban a kutatás gyakran megkérdőjelezte. Az exorcizmus azonban számos kultúrában jelen van olyan purifikációs cselekedetként, amelynek során interakció jön létre az ember és a gonosz szellemek között, és nem volt ez másképp az ókori Görögország és Róma esetében sem, már az időszámításunk előtti 1. században sem.³ Azt is világosan látnunk kell, hogy az exorcizmus bizonyos kontextusokban a kereszténység előtt is nyilvánvalóan jelen van: például a démoni megszállottsággal gyakorta kapcsolatba hozott betegségekkel vagy az őrültséggel, valamint a rituális exorcizmust is tartalmazó, eksztatikus gyógyító rítusokkal összefüggésben.⁴

Az exorcista gyakorlatok jelenléte más, bonyolultabb körülmények között is megfigyelhető, például olyan irodalmi szövegekben, amelyek népi gyakorlatokról és elképzelésekről is szót ejtenek. Különösen az ókori kísértettörténetek⁵ esetében fordul elő, hogy olyan szövegformulákat tartalmaznak, amelyek kívül esnek az adott szöveg műfaján (filozófiai értekezés, satíra, regény), és említést tesznek olyan, szellemekkel szemben alkalmazott eljárásokról, amelyek mögött valódi exorcista cselekedetek sejthetők. A nyugtalan halottakba vetett hit nemcsak vallási és jogi apparátust hozott létre, hanem az irodalom, valamint a képző- és előadó-művészet egyes megnyilvánulásaihoz is nyújthatott kulturális háttérrel.⁶ A „nyugtalan” halottak visszajárásának oka legtöbbször a temetés hiánya, illetve erőszakos vagy igazságtalan haláluk volt. E nagy múltú hagyomány megtalálható a populáris történetekben, de a klasszikus szövegeknek is témáját képezte Homérostól Vergiliusig.⁷

A *kísértet* terminust a *jelenések* során jelentkező halottak általános megjelölésére használok. Az ennek megfelelő *phaszma* terminus jelentése meglehetősen tág, és számos olyan, e kifejezéssel jelölt, hasonló struktúrájú esetről tudunk, amelyekben a jelenés során mutatkozó, vagy az embert megszálló lény nem emberi természetű volt, hanem például *daimón*. A daimón szó különböző, Homéros és Hésiodos óta előforduló jelentésváltozatai alapján úgy tűnik, hogy a nyugtalan halottakat az ember és az istenek közötti átmeneti lényeknek tekintették.⁸ A visszatérő szellemeket minden esetben ártó szándékúnak látták: házakat és embereket kísértettek, gyerekeket és állatokat bántottak. Ezért a halottak nyugalmának biztosítására számos görög és római rítus létezett. A szellemek elleni küzdelemben az exorcizmus, formai struktúráját tekintve, különbözött az apotropaikus és profilaktikus eljárásoktól. A „tradicionális” exorcizmus jellegzetes morfológiája, melyet többféle (vallási, retorikai, szemiotikai stb.) szempontból vizsgáltak, szisztematikus cselekedetek sorozatából épül fel: *kinyilatkoztatás, azonosítás, kapcsolatfelvétel és kiűzés*.⁹ A zsidó és keresztény exorcizmusról szóló legtöbb szövegben ez a négy cselekmény ismétlődik egészen a modern korig, de ugyanezek megtalálhatók a kiűzendő szellemek jelenlétéről szóló görög és római történetekben is.

A sorozat első aktusa a megszálló kísértet, szellem jelenlétének felfedése és személyének azonosítása. Ez utóbbira mindenképpen szükség van, sőt a támadó nevét is ismerni kell, amit egyébként sokszor maga a szellem árul el. A következő lépésben egy hatalommal bíró személy (az irodalmi és népi szövegekben „bátor ember”) megküzd a kísértettel, időnként erőszakos harcban. A sorozat központi eleme a kísértet és az exorcista között folyó párbeszéd, amelynek célja a szellem azonosítása és kiűzése, de az is, hogy az exorcista a kísértetet rábíjja természetének és céljainak felfedésére. A történetek ezen a ponton megoszlanak, némelyikük a tradicionális exorcizmushoz hasonlóan különbséget tesz az exorcizmus végrehajtója és a kísértet áldozata között, más szövegekben viszont az exorcista és az áldozat egy és ugyanaz a személy. Végezetül a sorozat egy meghatározott eljárással zárul, amelynek csúcspontja többnyire valamilyen purifikációs rítus. Ha például az áldozatot egy nyugtalan halott lelke szállja meg, a hivatalos vallás meg-

felelő temetési szertartását kell végrehajtani, ha viszont egy gonosz és erőszakos szellem, az exorcista a saját erejét vagy az isten hatalmát használva űzi el: így olvasható legalábbis az 5. századi syrakusai költőnél, Sophrónnál, aki arról ír, hogy egy fiatal lányon végrehajtott exorcizmus során Hekaté istennőt hívták segítségül. Aischylos tragédiájában hasonló a helyzet, ahol Klytaimnéstra szelleme az Erinysökkel együtt az őrületbe kergeti Orestést, ezért Apollón segítségül hívására és egy purifikációs rítus végrehajtására van szükség.¹⁰

A források

Pseudo-Quintilianus 10. deklamációjában *A kísértetjárta sír* címmel mesél el egy történetet, amelyben egy halott kisfiú lelke minden éjjel megjelenik az édesanyjának. Az édesanya egészen addig nem ismeri fel a fiát, amíg az olyan formában nem mutatkozik, amilyen életében volt („*filius erat qualis aliquando, et iuvenis et pulcher*”). Amikor a férje tudomást szerez a történetekről, attól tartván, hogy a felesége a házzal együtt megszállottá vált, felkér egy mágust, hogy a fiú sírjánál exorcizmus-rítusokat hajtson végre. A varázsló ráolvasásokat mond, és erőszakos gesztusokat tesz: „*nunc barbaro carmine gravem terram totis noctibus pulsat*” (a földet veri minden éjjel, miközben barbár varázsigékkal bűbájl). Emellett egyéb, tárgyi eszközökkel is operáló mágikus praktikákat alkalmaz, a sírt például szögekkel és láncokkal zárja le, hogy ezzel a halott lelkét is „megkösse”. Mindez az ókorban elterjedt mágikus gyakorlat volt; ahogyan azt a régészeti és irodalmi források bizonyítják, a vastárgyak („*magico ferro*” – ’mágikus vas’) különleges erővel bírtak az alvilági lényekkel szemben.¹¹ Miután az édesanya és a fiú közötti éjjeli találkozások folytatódnak, a varázsló egyre intenzívebb exorcizmus-szertartásokhoz folyamodik, egészen addig, amíg az asszony rossz bánásmódra („*malae tractationes*”) hivatkozva bíróság elé nem citálja a férjét.

A fenti történet bizonyos elemei megfelelnek az exorcista eljárás azonosító, interakciós és kiűző fázisának. Némi időbe telik, amíg az anya felismeri – azonosítja – a megjelenő szellemet; ehhez az szükséges, hogy a fiú korábbi testi valójában mutatkozzon. A férj és a közösség szemszögéből nézve az asszonyt a halott fiú megszállja, és a nő a megszállottság tipikus tüneteit mutatja: teste elgyengül, a vér halálos iramban dübörög az ereiben, és szemében az élet utolsó szikrája villan („*Iam gelidi piger corporis sanguis omnis in mortem, strinxerat venas, et nutantium fulgor extremus vanescebat oculorum*”). Emiatt a férj szakemberhez, varázslóhoz fordul, aki a szövegben *incantationes barbaraenae* nevezett verbális elemeket is tartalmazó exorcizmus-szertartásokat végez. Noha fel kell tételeznünk, hogy a varázsló idegen (*mágus*nak nevezték és idegen nyelvű ráolvasásokat használt), nem szabad elfelejtenünk, hogy a valódi vagy fiktív idegen nyelvek, például az egyiptomi vagy a héber használata a mágikus rítusokban korántsem szokatlan.¹²

A római császárok életében bőven találunk természetfeletti epizódokat és viszszejáró halottakat. Számunkra különösen érdekes Nero Suetonius által feljegyzett

esete,¹³ amely sokban hasonlít Orestés mítoszához, minthogy a császárt a fúriákkal együtt visszatérő halott anyja, Agrippina tartja rettegésben. Nero történetében a megjelenő szellem kilétét nem övezi kétség, mivel az édesanyja anyaként („materna species”) mutatja meg magát. E történetben az exorcizmus elemei is kimutathatók, amikor Nero varázslókhöz fordul segítségért, akik kiűző rítusokat hajtanak végre. Rituális áldozatot mutatnak be Agrippina lelkét kibékítendő, de invokációs formulákat is alkalmaznak („evocare manes”), sőt távozásra („exorare”) szólítják fel a halottat.

A római életrajzok vizsgálatát tovább folytatva: Brutusnak éjjel egy árnyalak jelenik meg.¹⁴ A hadvezér bátorságát összeszedve kikérdezi a kísértetet: „Ki vagy, ember-e vagy Isten? Mit akarsz tőlünk?” („τίς ποτ' ὄν, εἶπεν, ἀνθρώπων ἢ θεῶν, ἢ τί βουλόμενος ἦκεις ὡς ἡμᾶς”). A kísértet *daimón kakos*ként mutatkozik meg, és bejelenti Philippinél megesezt halálát. Brutus közönyösen viselkedik a szellemmel („οὐ διαπαρχεις”), aki erre el is tűnik. Plutarchos szövege sokféle olvasnivalót kínál,¹⁵ de bennünket itt leginkább a benne megjelenő exorcista elemek érdekelnék. Elsőként ott a kísértet kilétét és szándékát tudakoló formula („ki vagy és mit akarsz?”), ami a szellemekkel folytatott interakció hagyományos velejárója az exorcizmus során. Másodszor, Brutus egy személyben áldozat és exorcista, akinek a szellem feletti hatalma nem egy istenségtől vagy egy bizonyos eljárás ismeretéből fakad, hanem egy másik, gyakran említett „erőforrásból”: saját hozzáállásából. Plutarchos szövege szerint Brutus elég bátor ahhoz, hogy kikérdezze a kísértetet (szó szerint: erőt gyűjt a kérdés feltevéséhez: „τολμήσας δὲ ἐρέσθαι”), emellett közönyösen viselkedik vele szemben, és ez a szellemet távozásra kényszeríti.

Az ilyesfajta szövegekben általános, hogy egy filozófus jelenik meg az exorcista szerepében,¹⁶ és hasonló attitűd figyelhető meg a gonosz szellemekkel szemben a zsidó bölcsek (Salamon, Dávid), majd később a keresztény szentek és papok részéről is. Ugyanebben a történeti korszakban hasonló hozzáállásról számol be az ifjabb Plinius is barátjának, Surának írt híres levelében, amelyben egy kísértetjárta házról ír. A történet főszereplője Athenodorus görög filozófus, aki vonzóan alacsony ára miatt bérel egy házat. Éjjel egy szörnyűséges, nehéz láncokat cipelő kísértet jelenik meg előtte, ám Athenodorus válaszreakciója békés és csendes. Míg Brutus, a hadvezér merészen néz szembe a kísértettel és kikérdezi személyazonossága és szándékai felől, addig Athenodorus találkozása a szellemmel némán, verbális párbeszéd nélkül zajlik. A kísértet ujjának intésével hívja fel magára Athenodorus figyelmét, a filozófus azonban éppen olvasmányába merül, és türelemre inti a szellemet. Ezután az újra jelt ad, és Athenodorust a ház egyik helyiségébe vezet, ahol egy láncokkal megkötözött holttest hever, ily módon tehát fény derül a kísértet személyazonosságára. A látomás részesének szenttelen magatartása központi eleme az elbeszélésnek, de a kísértetjárás megszüntetéséhez az is kell, hogy a holttest másnap megfelelő temetésben részesüljön. A kísértetjárta ház a folklórban visszatérő motívum, és ahogyan ez esetben is, kulturális hatása az irodalomban is tükröződik.¹⁷ Véleményem szerint azonban Plinius elbeszélésében a „kísértetjárta

ház” elemei az exorcizmus témájának motívumaival keverednek (a filozófus mint exorcista, a kísértettel folytatott interakció stb.).

Ugyanez a történet majd egy évszázaddal később Samosatai Lukianosnál¹⁸ olvasható. Nála Arignotus a filozófus, aki jóval aktívabb résztvevője a cselekményeknek, a kísértettel folytatott interakciója pedig intenzívebb, mi több, erőszakos. A cselekmény nagyon hasonló a Plinius által leírthoz, ám amikor a szellem megjelenik Arignotusnak, az készen áll az exorcizmusra, köszönhetően néhány, a témában íródott egyiptomi könyvnek: „τὰς βίβλους λαβὼν, εἰσι δέ μοι Αἰγύπτια μάλᾳ πολλὰ περὶ τῶν τοιούτων” („fogtam a könyveimet – van nekem igen sok ilyen tárgyú egyiptomi könyvem”). Ahogy Athenodorus esetében, a kísértet itt sem fed fel kilétét, hanem különböző fenevadak alakját öltve próbál ráijeszteni a filozófusra: „καὶ ἄρτι μὲν κύων ἄρτι δὲ ταῦρος γιγνόμενος ἢ λέων” („hol kutya-, hol bika-, hol meg oroszlánalakot öltvén”), miközben Arignotus egyiptomi nyelven varázsigéket mormol. Emlékezzünk a Pseudo-Quintilianus által leírt mágus használta *incantationes barbaraera* és az egzotikum nyilvánvaló hatékonyságára. A szavak erejének hála Arignotus szó szerint a ház legsötétebb zugába űzi a kísértetet, ahol egy holttestre bukkan: „τῆ φωνῆ συνήλασα κατὰδων αὐτὸν εἰς τινα γωνίαν σκοτεινοῦ οἰκήματος” („a leghátborzongatóbb varázsszöveget [...] egyiptomi nyelven elkántálva, bekergetem a vaksötét ház egyik zugába”).¹⁹

Lukianos egy másik történetet is elmesél, amelyben egy zsidó exorcista szerepel, egy „szíriai Palesztinából” („Σύρον τὸν ἐκ τῆς Παλαιστίνης”),²⁰ és a szerző sztereotip leírását adja a szellemeket pénzért elűző gyógyító alakjának. Mindazonáltal a gyógyítót *sophistés*nek nevezi („τὸν ἐπὶ τούτῳ σοφιστῆν”), bölcs férfinak, aki meg tudja szabadítani az embereket a szellemektől, mégpedig úgy, hogy görög és „barbár” nyelveken beszél a démonokkal: „ὁ μὲν νοσῶν αὐτὸς σιωπᾷ, ὁ δαίμων δὲ ἀποκρίνεται, ἐλληνίζων ἢ βαρβαρίζων ὀπόθεν ἂν αὐτὸς ᾗ, ὅπως τε καὶ ὅθεν εἰσῆλθεν εἰς τὸν ἄνθρωπον ὁ δὲ ὄρκους ἐπάγων, εἰ δὲ μὴ πεισθεῖη, καὶ ἀπειλῶν ἐξελαύνει τὸν δαίμονα” („ilyenkor a beteg hallgat, csak a démon felel görögül, barbárul, aszerint, honnan való; honnan és hogyan költözött belé az emberbe – ekkor ő nagy esküszóval, vagy ha annak nincs foganatja, fenyegetéssel kiűzi a démont”). Nyilvánvaló, hogy a 2. század transzkulturális földközi-tengeri közege igen összetett volt, és a különböző helyeken kialakuló mágikus gyakorlatokat és spirituális mozgalmakat széles körben ismerték, elfogadták és részben vagy egészben átvették. Ez a közeg az irodalomban is tükröződik, ami azt jelenti, hogy az irodalmi történetek megértéséhez a közönségnek már ismernie kellett a motívumokat és azokat a műfajokat, amelyekben megjelentek.²¹

Ha Samosatai Lukianos azt akarta, hogy szatirikus beszédeit a hallgatóság megértse, a szövegbe már ismerős nyugati és keleti elemeket kellett szőnie. Mindez még egyértelműbb Athéni Philostratos szövegeiben, aki kitűnő ismerője volt a keleti kultúrának, ugyanakkor a görög-római történetírást is képviselte. Philostratos Týanai Apollónios portréját például a filozófus és a keleti *mágus* alakjából, valamint a Római Birodalom keleti felének csodatevő szentemberéből ötvözte.²²

Egyik kalandja során Apollóniosnak egy asszony fiát megszálló *daimón*nal akad dolga.²³ A szellem „a gyermek testén keresztül nyilvánult meg” („ἐξηγόρευσεν ὁ δαίμων ἑαυτὸν ὑποκριτῆ ἡρώμενος τῷ παιδί”) és fedte fel személyazonosságát: egy háborúban elhunyt katona lelke volt (ami szintén általános motívum a nyugtalan halottak hiedelemkörében), és közölte, hogy miért szállta meg a fiút. Apollónios ezután egy nagyon hatásos, varázsigéket és „fenyegetéseket” tartalmazó levelet ad az asszonynak: „ἐπέσταλτο δὲ ἄρα ἡ ἐπιστολὴ πρὸς τὸ εἶδωλον ζῶν ἀπειλῆ καὶ ἐκπλήξει” („a levél a szellemnek szólt és a legszigorúbb fenyegetéseket tartalmazta”), így a levelet olvasván a démon elhagyta a fiú testét. A történetben a korábban említett kísértetelbeszélések motívumai keverednek az exorcista modellel. A démon valójában egy emberi múlttal rendelkező lélek, aki erőszakos halált halt és bosszúra éhes, egyben gonosz szellem is, aki megszáll egy fiatal fiút, hogy testet ölthessen, és kapcsolatba léphessen az emberekkel. A szellem és az exorcista – Apollónios – közötti kommunikációra is sor kerül, noha a szavak és a harcias felszólítás a fiú testének elhagyására a kísértetnek címzett levélben található. A gonosz ellen írott varázsigék feltehetőleg valódi exorcista műveletet tükröznek, márpedig az írott szó hatalmát széles körben bizonyítottak látták, és nem csak az ókorban. Máskor Apollónios az egyik fiatal tanítványát megszálló *lamiá*val veszi fel a harcot.²⁴ A lamia a halállal és az alvilággal kapcsolatba hozható gonosz szellem, amely általában gyönyörű nő alakjában támadt az emberekre – többnyire férfiakra. A tanítvány bejelenti, hogy feleségül vesz egy idegen nőt, és meghívja Apollónioszt a menyegző előtti ünnepségre. Apollónios felismeri a rejtélyes nő valódi természetét, faggatni kezdi, és arra kényszeríti, hogy fedje fel kilétét. A lamia eltűnik, amint beismeri, hogy ő valójában egy démon, és azt tervezte, hogy megöli és felfalja a fiatal tanítványt. A történet nem mentes a rejtett morális tanulságtól, mivel rámutat arra, milyen könnyen enged a fiatal tanítvány a test csábításának mindaddig, amíg mestere vissza nem tereli őt a filozofikus életfelfogáshoz. Mindazonáltal nyomát találjuk benne az exorcisztikus elemeket tartalmazó, hagyományos tudásnak is: a fiú megszállott, Apollónios pedig erőszakos, dialektikus módon konfrontálódik a szellemmel, ezáltal kényszeríti azt valódi mivoltának felfedésére, és így tovább.

A 2. században élt Trallesi Phlegón, természetfeletti történetek kompilátora, gyűjteményében szintén érinti a női szellem által megkísértett fiú témáját.²⁵ Idő előtt esett halála után egy Philinnion nevű leány kísértete hazatér szülei házába, és éjjel megjelenik egy éppen ott tartózkodó vendég ifjúnak, a fiatal Machatesnek. Philinnion szelleme csak azután tűnik el, hogy személyazonosságát és visszatérésének szándékát nyilvánvalóvá tette. A történet narratív feszültség közepette bontakozik ki, amelynek csúcspontját a kísértet kilétének, valamint visszatérése okának felfedése adja: a szellem eleinte rejtőzködik, ám az egyik szolgáló Machates szobájában ráakad a lány néhány személyes tárgyára, ezt követően a lány megmutatkozik a szüleinek is, és elmondja, hogy „egy istenség akaratából tért vissza” („οὐ γὰρ ἄνευ θείας βουλήσεως ἦλθον εἰς ταῦτα”). Az elbeszélés nem exorcizmussal zárul, ami azért lehetséges, mert Philinnion egy magasabbrendű erő, az isten akaratából jelenhetett meg, így a történet vége megegyezik a nyugtalan halottakról szóló

szövegek formális végével, vagyis a halottnak hivatalos temetési szertartást végeznek, amelynek során megidézik a halottak isteneit, az Eumenidákat és Hermés Chtonioszt.

Az eddigiekben megkíséreltük kimutatni az exorcizmussal kapcsolatos motívumok jelenlétét a görög és római kísértettörténetekben anélkül, hogy más tradíciók hatását figyelmen kívül hagytuk volna, és végig szem előtt tartottuk, hogy minden egyes történetet tényleges kontextusával együtt kell elemezni. Nyilvánvaló, hogy a kereszténység megjelenése és terjedése hibrid narratívumokat eredményezett, amelyekben az exorcizmus határozottabb struktúrát kapott – ahogyan azt a források a 2. századtól kezdve tanúsítják.²⁶ Amint a szellemeket ördögi erőknek kezdték tekinteni, a természetfeletről szóló történetekben hangsúlyosabbá vált az exorcisztikus elem, amely egy sor narratívumban megtalálható, az Újtestamentumtól kezdve a korai szentek élettörténetéig. A korábbi klasszikus szövegek nyoma azonban könnyen kimutatható, a kora keresztény források és pogány elődeik között pedig csak néhány formális különbséget találunk.²⁷ Szent Ágoston elmeséli a szomszédjában álló ház kísértetjárásának történetét: „cum afflictione animalium et servorum suorum domum suam spirituum malignorum vim noxiam perpeti comperisset” („állatainak és szolgálóinak szenvedéséből rájött, hogy háza gonosz szellemek ártalmas hatása alatt áll”), és beszámol az azt követő exorcizmusról, amelynek kivitelezése, úgy tűnik, heves volt: „és tehetsége szerint imádkozott, hogy szűnjék meg a zaklatás.”²⁸ Az eljárás keresztény elemei: Isten hatalmának segítségül hívása és az exorcizmus két végső lépése, mégpedig a Jeruzsálemből származó szentelt vízzel végzett purifikációs eljárások és a templomépítés. A korábban általánosan elterjedt pogány természetfeletti képzetek és babonák motívumai horrosztikus történetekben jelennek meg az első keresztény krónikákban és bizánci történetírásokban. A kísértetjárta fürdőházak motívumának például, amelyet legalább a korai császárkor óta, Plutarchos műveiből ismerünk,²⁹ három századdal későbből olvashatjuk párhuzamát Nagy Szent Gergelynél,³⁰ Nyssai Szent Gergely Csodatévő Szent Gergelyről írott művében,³¹ valamint Pszeudo-Prochorus *János apostol cselekedetei* című írásában.³²

Következtetések

A fenti szövegek elemzése alapján elmondható, hogy az exorcizmus-formulák gyakoriak a visszajáró halottak megjelenéséről szóló elbeszélések hosszú múlttal rendelkező hagyományában. Az azonosítás, az interakció és a kiűzés sorozatos cselekménye a történet csúcspontja vagy záróakkordja, sőt kulcsmomentuma lehet. Noha nem lehet kizárni, hogy a keleti és zsidó vallásos és mágikus gyakorlat hatással volt arra, hogy az ókorban az exorcizmust a démonok elűzésére alkalmazott sajátos aktusnak tekintették, az exorcizmus olyan kulturális konstrukció volt, amely korábban is létezett a populáris képzeletben és – a későbbi szövegekben időnként újra felhasznált – elbeszélésekben.³³ A keresztények és irodalmi alkotásaik nagy-

ban hozzájárultak ahhoz, hogy az exorcizmus lett a megszállottság legfontosabb rituális gyógymódja, formája pedig rögzült, de az exorcizmust is magába foglaló, általánosan elterjedt cselekménysorozat egy meglévő, sajátos retorikával együtt olyan narratív sémák kialakulását eredményezte, amelyek közelebb állnak a klaszszikus szövegekhez, mint a későbbi keresztény kánonhoz.

Angolból fordította Hesz Ágnes

Jegyzetek

- 1 E tanulmány egy kezdeti fázisban lévő kutatás része, amelyet a “Ramón y Cajal” MICINN–2011: *Narrativas del Mal: demonología y exorcismos en la literatura latina, de las fuentes antiguas a Época Moderna* (A gonosz narratívái: demonológia és exorcizmus a latin irodalomban, a klasszikus forrásoktól a modern Európáig) című program támogat. Klaus Thraede (1969) az exorcizmus „genealógiáját” Babilonig, illetve Egyiptomig vezetí vissza, ahonnan a gyakorlat aztán az egész hellenisztikus világban elterjedt. Kahl (1994: 58–59; 234) párhuzamos eredetokról ír, valamint a hagyományok későbbi összefonódásáról pogány és keresztény szövegekben. Az exorcizmus retorikájáról és ábrázolásáról lásd Bonner (1943: 41) és Breemer (2002: 56–62).
- 2 Tertullianus (1966: 11); Ulpianus (1748: 8. könyv, 3): „si incantavit, si imprecatus est, si ut vulgari verbo impostorum utar, exorcizavit” („ha ráolvasásokat és varázsigéket használ, ha, ahogyan ezeknek az impostoroknak az esetében általában mondják, exorcizál”). A klasszikus latin utáni nyelvhasználatra jellemző *adiurator* a görög kifejezés fordításának tűnik, és mindig keresztény kontextusban fordul elő.
- 3 Lane Fox (1986: 326–328) például, másokkal egyetértésben, úgy véli, hogy a pogány világban nem volt szükség exorcizmusra, mivel nem volt egy „Gonosz”, amivel szisztematikusan fel kellett volna venni a harcot. Sorensen (2002: 75–78); Breemer (1998). Tamborino klasszikus munkája (1909) kísérletet tett a pogány demonológia áttekintő vizsgálatára, különös tekintettel az exorcizmus szerepére.
- 4 Homéros az *Odysszeiában* (5, 349–398) egy apa gyógyulásáról beszél, akinek betegségét valamely kegyetlen démon („στυγερὸς δαίμων”) okozta, és mindaddig gyötörte, amíg az istenek ki nem űzték a testéből („θεοὶ κακότητος ἔλυσαν”). Brenk (1986) is kétségbe vonta azt a feltételezést, amely szerint az exorcizmus nem volt jelen a pogány ókorban, és amellet érvelt, hogy a megszállottsággal összefüggésben igenis létezett. A témát sokan, sokféle aspektusból vizsgálták. Minderről általánosságban lásd O’Brien (1924: 18–19); Dodds (1951: 68–75); Stock (1995: 2282–2410).
- 5 Stramaglia (1999) – a tanulmány részben az általa szerkesztett szöveggyűjteményt használja. Emellet lásd még Felton (1999); Garcia Teijeiro (2001) és Ogden (2002).
- 6 A római rítusokkal kapcsolatban Jobbe-Duval munkája (1924) a mai napig megkerülhetetlen. Lásd még Alfaye (2009: 181–121).
- 7 Többen felvetették már, hogy az irodalomban előforduló kísértettörténeteket önálló műfajnak kellene tekinteni: Felton (1999: 23–30) és Garcia Teijeiro (2001: 60–65). Lásd még Cavallo (1975: 148–150).
- 8 Luck (1995: 206–210); Brenk (1986: 2110–2120); Suárez de la Torre (2000: 47–88).
- 9 Thraede (1969: 50); Bonner (1943: 41–42) és Kahl (1994: 40–60).

- 10 Thraede (1969: 50–52) hangsúlyozza, hogy a görög exorcista rítusokban a jelen lévő istenség hatalma úzi el a megszálló entitást, magának az exorcistának csak instrumentális szerepe van.
- 11 Alfayé (2009: 183–184). A *tabellae defixionum*ot is gyakran rögzítették szögekkel. A görög szerző, Pausanias (1918: 9. könyv, 5.) ír egy kollektív exorcista szertartásról, amelyre egy visszajáró halott által háborgatott boiótiai faluban került sor. A delphoi jós azt tanácsolta a falubelieknek, hogy folytassanak le igazi temetési szertartást a nyugtalan halottnak, valamint készítsék el az elhunyt bronzszobrát, és vasszögekkel rögzítsék egy sziklához.
- 12 *Ephesia Grammata* (Ἐφέσια γράμματα), 'görög betűk' és *voces magicae* a görög és római rítusokban. A mágikus papiruszokban, különösen az exorcisztikus szövegekben 'barbár nevek' (ὀνόματα βάρβαρα) szerepelnek gyakran. Luck szerint (1995: 232) az idegen nyelvek használata akár kitalált is lehet, de minden esetben hatékonyabbá tette a rítust.
- 13 „Quin et facto per Magos sacro evocare Manes et exorare temptavit” (Suetonius 1914: Nero, 34.)
- 14 Plutarchos (1914: 36. 3–4). Valerius Maximus (2003: 1. 7.7.) is elmesél egy hasonló történetet, de ott a *kakos daimón* Cassiusnak jelenik meg, és a jelenetnek nincsen végső megoldása.
- 15 Vö. Brenk (1986: 2145 és 1988: 109–118); Stramaglia (1999: 351–359).
- 16 A görög varázspapiruszok bizonyos helyein az exorcistát *sophisté*snek nevezik (Preisendanz 1929: IV. 157).
- 17 Stramaglia (1999: 144–153) és Felton (1999: 62–88). A római Plautus *Mostellariája* vagy *Kísértetkomédiája* a kísértetjárta ház irodalmi hagyományának figyelemre méltó példája.
- 18 Lukianos (1921: 3. kötet, 30–32.) Plinius és Lukianos történeteinek minden bizonnyal közös gyökerük van, noha mindkét szerző saját céljainak megfelelően dolgozza át a történetet. Lásd Ogden (2007: 8. fej.).
- 19 Itt és alább minden magyar Lukianos-idézet Jánosz István fordítása.
- 20 Lukianos (1921: 3. 16.). Ovidius is ír egy szíriairól, aki Palesztinából jött és megtartja a szombatot, ezért zsidó származásúnak tekintik (1907: 1. 416). Néhány kutató ezt a történetet tekinti az első hiteles exorcizmus-történetnek a pogány világban. Lásd Smith (1965: 403–426); Kahl (1994: 29), ők elsősorban a zsidó hagyományra koncentrálnak, és az előbbi források közös aspektusaival nem foglalkoznak.
- 21 Reardon (1971: 189–190).
- 22 Lásd például Philostratus (2005–2006: 4.10; 6.27), és különösen a 4.20 részt, ahol egy erőszakos exorcizmus szertartásának leírása olvasható, ami az azonosítás, a dialektikus küzdelem és a kiűzés modelljét követi.
- 23 Philostratus (2005–2006: 3.38).
- 24 Philostratus (2005–2006: 4. 25.)
- 25 Phlegon Trallianus: *Opuscula de rebus mirabilibus et de longaevis*. 1. Itt a Stramaglia által közreadott szöveget követjük: Stramaglia (1999: 230–253).
- 26 Mi több, korábban is, például Pseudo-Quintilianusnál a hivatásos *magoi* esetében. Josephus Flavius szerint (1892: 8. 46–49.) Vespasianus is látott exorcizmust: „és a gyógyításnak e módja a mai napig igen hatékony; magam láttam egy országombéli embert, kinek neve Eleazar volt, hogy Vespasianus és fiai, valamint kapitányai és katonáinak tömegei jelenlétében démoni megszállottságtól szabadít meg embereket.” („καὶ αὐτῆ

- μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει: ἰστόρησα γάρ τινα Ἐλεάζαρον τῶν ὁμοφύλων Οὔεσπασιανοῦ παρόντος καὶ τῶν υἱῶν αὐτοῦ καὶ χιλιάρχων καὶ ἄλλου στρατιωτικοῦ πλήθους ὑπὸ τῶν δαιμονίων λαμβανομένουσιν.”) Lásd Dodds (1965: 37–68); Brown (1971: 88); Lane Fox (1986: 27–30); Trombley (1993: 132).
- 27 Festugière (1960: 123–152); López Campuzano–Gonzalez Fernández (1991: 177–182).
- 28 Augustinus, St. (1955: 22. 8). [Az idézet Heidl György fordítása.]
- 29 Plutarchos (1918: 1. 6.) Lásd Bonner (1932: 204–208); Stramaglia (1999: 188–213); Fabiano (2011: 275–288).
- 30 Gregorius Magnus 1844: 4, 39.
- 31 Csodatévő Szent Gergely élete bővelkedik csodákban és exorcista eseményekben, ilyen például a kísértetjárta fürdő esete is (Gregorius Nyssenus 1863: 951–952). Ahogy Samosatai Lukianosnál, a kísértet itt is különböző vadállatok alakját ölti magára.
- 32 Acta Joannis (1880: 124). A fürdőben egy fiatal fiút megszáll egy halott lelke, aki – a Philostratos által leírt történethez hasonlóan – katona volt, és korábbi életvitele miatt vált kísértetté.
- 33 A regény és az evangéliumok közötti párhuzamra többen felhívták a figyelmet, pl. Breemer (1998: 157–180); Pervo (1996: 685). Exorcizmusról szóló történetekről lásd Cotter (1999: 75–130).

Bibliográfia

- Acta Joannis 1880: *Acta Joannis*. (Hrsg. Zahn, Theodor.) Erlangen: Deichert.
- ALFAYE, Silvia 2009: Sit tibi terra gravis. Magical Religious Practices Against Restless Dead in the Ancient World. In Marco, Francisco–Pina, Francisco–Remesal, Jose (eds.): *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 181–121.
- AUGUSTINUS, ST. 1955: *De civitate Dei*. (*Corpus Christianorum*. Series Latina XLVII–XVIII, 1–2. Eds. Dombart, B.–Kalb, A.) Turnhout: Brepols.
- BONNER, Campbell 1932: Demons of the Bath. In Macdonald Griffith, Nora (ed.): *Studies presented to F. Ll. Griffith*. London: Oxford UP, 204–208.
- 1943: The Technique of Exorcism. *The Harvard Theological Review* 36, 39–49.
- BREEMER, Jan 1998: The Novel and the Apocryphal Acts: Place, Time and Readership. In Hofmann, Heinz–Zimmerman, Maaike (eds.): *Groningen Colloquia on the Novel 9*. Groningen: Egbert Forsten, 157–180.
- 2002: Magic in the Apocryphal Acts of the Apostles. In Breemer, Jan–Veenstra, Jan (eds.): *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Louvain: Peeters, 56–62.
- BRENK, Frederik 1986: In the Light of the Moon. Demonology in Early Imperial Period. In Temporini, Hildegard–Haase, Wolfgang (eds.): *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2. 16. 3. Berlin: de Gruyter, 2086–2145.
- 1988: Cassius’ Epicurean Explanation of Brutus Vision in Plutarch *Brutos*. In Gallo, Italo (ed.): *Aspetti dello stoicismo e dell’epicureismo in Plutarco*. Ferrara: Giornale filologico ferrarese, 109–118.
- BROWN, Peter 1971: The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *Journal of Roman Studies* 61, 80–101.

- CAVALLO, Guigliermo 1975: *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*. Roma: Bari.
- COTTER, Wendy 1999: *Miracles in Greco-Roman Antiquity*. London: Routledge.
- DODDS, Eric R. 1951: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- 1965: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. New York: Cambridge UP.
- FABIANO, Doralice 2011: I ‘demoni dei bagni’ tra acqua e fuoco. *Religions en perspective* 24, 275–288.
- FELTON, Debbie 1999: *Haunted Greece and Rome. Ghost Stories from Classical Antiquity*. Austin: University of Texas Press.
- FESTUGIÈRE, André Jean 1960: Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l’Hagiographie primitive. *Wiener Studien* 73, 123–152.
- GARCÍA TEJJEIRO, Manuel 2001: El cuento de miedo en la Antigüedad Clásica. *MHNH Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas* 1, 69–91.
- GREGORIUS MAGNUS 1844: *Dialogorum Libri (Patrologia Latina IV*. Ed. Migne, Jacques-Paul.) Paris: Garnier.
- GREGORIUS NYSSENUS 1863: *Gregorius Nyssenus 3. (Patrologia Graeca 46*. Ed. Migne, Jacques-Paul.) Paris: Garnier.
- JOBÉ-DUVAL, Emile 1924: *Les morts malfaisants, larvae lemures*. Paris: Librairie du Recueil Sirey.
- KAHL, Werner 1994: *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- LANE FOX, Robin 1986: *Pagans and Christians: In the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*. London: Viking.
- LÓPEZ CAMPUZANO, Manuel–GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael 1991: Algunas notas sobre el exorcismo en el Occidente latino en la antigüedad tardía. *Antigüedad y Cristianismo* 8, 177–182.
- LUCK, Georg 1995: *Arcana Mundi. Magia y ciencias ocultas en el Mundo Griego y Romano*. Madrid: Gredos. [*Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*. Baltimore Md.: Johns Hopkins, 1985.]
- LUKIANOS 1921: Lucian Philopseudes: *Works*. (Ed. Harmon, A. M.) (Loeb Classical Library 1–8.) Cambridge, MA: Harvard UP–London: William Heinemann Ltd. Magyarul: *A hazugság szerelmese avagy a hitetlen*. In *Ikaromenipposz avagy az űrhajós. Párbeszéd*. Ford. Jánosy István. Budapest: Európa, 1961, 78–100.
- O’BRIEN, Moore Ainsworth 1924: *Madness in Ancient Literature*. Oxford: Clarendon.
- OGDEN, Daniel 2002: *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*. Oxford–New York: Oxford UP.
- 2007: *In Search of the Sorcerer’s Apprentice: the Traditional Tales of Lucian’s Lover of Lies*. Swansea: Classical Press of Wales.
- OVIDIUS (Publius Ovidius Naso) 1907: *Ars amatoria* (Bibliotheca Teubneriana Latina. Ed. Ehwald, R.) Leipzig: K. G. Saur–Brepols: Turnhout.
- PAUSANIAS 1918: Pausanias Perigetes: *Hellados periegesis*. (With an English translation by Jones, W. H. S. and Ormerod, H. A.) [Description of Greece.] Cambridge MS: Harvard UP–London: William Heinemann.
- PERVO, Richard 1996: The Ancient Novel Becomes Christian. In Schmeling, Gareth (ed.): *The Novel in the Ancient World*. Leiden: Brill, 685–711.

- PHILOSTRATUS (Flavius Philostratus) 2005–2006: *Philostratus: Vita Apollonii* (Ed. Jones, Christopher P.) (Loeb Classical Library.) Cambridge: Cambridge UP.
- PLUTARCHOS 1914: Plutarch: *Lives. Brutus*. (Ed. Perrin, B.) (Loeb Classical Library 2.) Cambridge: Cambridge UP. Magyarul: Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*. Máthé Elek fordította. Budapest: Európa, 1978.
- 1918: Plutarch: *Lives. Cimon* (Ed. Perrin, B.). (Loeb Classical Library 6.) Cambridge: Cambridge UP.
- PREISENDANZ, Karl (Hrsg.) 1929: *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri I*. Leipzig: Teubner.
- PSEUDO-QUINTILIANUS 2006: *Declamationes*. (Ed. Shackleton Bailey, D. R.) (Loeb Classical Library 1.) Cambridge: Cambridge UP.
- REARDON, Brian P. 1971: *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J. C.* Paris: Les Belles Lettres.
- SMITH, W. 1965: So-called Possession in Pre-Christian Greece. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 96, 403–426.
- SORENSEN, Erik 2002: *Possession and Exorcism in New Testament and Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- STOCK, Fabio 1995: Follia e malattie mentali nella medicina romana. In Temporini, Hildegard–Haase, Wolfgang (eds.): *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2. 37. 3. Berlin: de Gruyter, 2282–2410.
- STRAMAGLIA, Antonio 1999: *Res inauditae, incredulae. Storie di Fantasma nel mondo greco-latino*. Bari: Le Rane. [Phlegon Trallianus. *Opuscula de Rebus*.]
- SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio 2000: La noción de *daimon* en la literatura de la Grecia Arcaica y Clásica. In Andreotti, G. Cruz–Pérez Jiménez, A. (coords.): *Seres intermedios: ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- SUETONIUS (Caius Suetonius Tranquillus) 1914: *Vitae*. (Ed. Rolfe, J. C.) (Loeb Classical Library 2.) Cambridge: Cambridge UP. Magyarul: Suetonius: *Caesarok élete. Tizenkét életrajz*. Ford. Kis Ferencné. Budapest: Európa, 1964: 239.
- TAMBORINO, Julius 1909: *De antiquorum daemonismo*. Giessen: Alfred Töppelman.
- TERTULLIANUS (Quintus Septimius Florens Tertullianus) 1966: *De corona militis*. (Ed. Fontaine, Jacques.) Paris: PUF.
- THRAEDE, Klaus 1969: Exorzismus. *Reallexicon für Antike und Christentum* 7. Bonn: Franz Joseph Dölger Institut, 44–118.
- TROMBLEY, Frank R. 1993: *Hellenic Religion and Christianization*. Leiden: Brill.
- VALERIUS MAXIMUS 2003: *Factorum et dictorum memorabilium libri 9*. (Ed. R. Combès; 2nd edition) Paris: Les Belles Lettres.
- ULPIANUS (Gnaeus Domitius Annius Ulpianus) 1748: *De Legibus*. (Ed. Freisleben, Ch. H. et al.) Köln.

Kommunikáció a tisztátalan lelkekkel*

Kényszerítetek téged, őskori kígyó, az élők és holtak bírāja által, a világ teremtője által, akinek hatalmában áll, hogy téged a Gyeheennába küldjön, hogy sietve távozz el ebből a házból. Ő maga parancsol neked, gyálázatos ördög, aki a szeleknek, a tengernek és a viharnak parancsolt. Ő maga parancsol neked, aki téged az ég mennyei trónszékétől a föld mélyére taszított. Hallgass meg tehát, Sátán, és félj, legyőzöten és leverten vonulj vissza, kényszerítve a mi Urunk, Jézus Krisztus nevében, aki eljövendő ítélni élőket és holtakat, mindörökkön-örökké, Ámen.¹

A krisztianizált vallási mezőben megjelenő *exorcizmus* a démoni erővel szembeni közvetlen² kommunikáció egyik legrégebben formalizált, világszerte elterjedt egyöntetűséggel ritualizált, széles körben ismert, egyúttal azonban jelentős mértékben misztifikált megnyilvánulási formája. A római antikvitás korai keresztény szövegeitől a 20. század végi horror-sikerfilmekig (és persze máig) terjedő, csaknem két évezredes alkalmazási felület szédítő művelődéstörténeti távlatokat nyit e témakör bármely apró szeletének vizsgálatakor.³ A vallástörténet, komparatív vallástudomány mellett humán- és társadalomtudományok egész sora keresi itt az általa kutatott jelenségek történeti gyökereit.⁴ Ezek közül számunkra elsősorban bizonyos folklorisztikai és történeti antropológiai kérdések relevánsak, amelyek fontosságára a hazai és nemzetközi néprajztudományban már évtizedekkel ezelőtt felhívták a figyelmet.⁵ Immár több mint egy évtizede elkezdett kutatásaim egyfelől a kora újkori magyarországi római katolikus benedikciós gyakorlat liturgikus szövegeinek feltárására, másfelől a hazai exorcizmus-botrányok forrásanyagának feltérképezésére és feldolgozására irányulnak. Előbbi témakörben – bizonyos előzmények után⁶ – 2010-ben átfogó forráskiadványt jelentettem meg,⁷ utóbbi kapcsán két esettanulmány készült el.⁸ E tanulmányban a feltárt és kiadott szövegkorpusz alapján vázolok fel néhány problémakört a tisztátalan lelkekkel, démoni erővel szemben alkalmazott szakrális kommunikáció alakváltozatainak vonatkozásában.

Előzetesen fogalmazzunk meg néhány konkrét kérdést! Kik és milyen keretek között kommunikáltak a 16–18. században a tisztátalan lelkekkel, démonokkal vagy magával a Sátánnal? Milyen kötött és kötetlen formái adathozhatók ennek a tevékenységnek a korszakból? Mely strukturális jellemzőkkel rendelkeznek ezek a formák? Milyen viszonyban állnak ezek a szövegek az Istennel történő kommunikáció megnyilvánulásaival? Hogyan fejezik ki az exorcizmus verbális és non-ver-

bális aktusai az isteni erő kisugárzásának fokozatait? Mitől erősebb az egyik szöveg a másiknál?

A fenti témamegjelölésből egyértelmű, hogy a középkori egyházi áldás-/átokgyakorlat felszín alatti, főként szerzetesek általi továbbéltetésének, sőt esetenként virágzásának teret nyújtó kora újkor forrásanyagából most kizárólag a negatív konnotációjú, átokjellegű szövegeket vesszük górcső alá. A benedikciókkal csupán annyiban foglalkozunk, amennyiben maga a szertartásrend (az *ordo*) exorcizmus-szövegeket is magában foglal. A démonokkal szemben alkalmazott kényszerítő szövegek e formáit a liturgiátörténet általában a „kis” exorcizmus névvel illeti, megkülönböztetve ezeket a démoni megszállottság gyógyítására szolgáló úgynevezett „nagy” vagy „ünnepélyes” exorcizmus hosszabb szertartásrendjétől.⁹

Elemzésem kiindulópontjaként megkerestem a csaknem 160 benedikció-típust magába foglaló hazai korai újkori korpuszban a „kis” exorcizmus azon szövegeit, amelyek *közvetlenül* a démoni erőkhöz szólnak. Kiderült, hogy mindössze egy tucat olyan szertartásrendet ismerünk, amelynek az efféle, egyes (vagy esetleg többes) szám második személyű exorcizmus (vagy más megnevezéssel: *adjuratio, conjuratio*) a részét képezi. Ezek túlnyomó többsége nem a hivatalos egyházmegyei szertartáskönyvekben kapott helyet. Az 1625-től egységesített formában kiadott esztergomi rituáléban például a nagy, ünnepélyes ördögűzésen kívül egyetlen olyan benedikció vagy egyéb ordó sincs, amelyben efféle exorcizmus szerepelne.¹⁰ Az esztergomi szertartásrendtől függetlenül vágyó 18. századi kalocsai rituálé viszont két olyan ordót is beemelt a kora újkori európai szerzetesi benedikciós arzenálból, amelyben a pap a démonokat közvetlenül szólítja meg és látja el utasításokkal. Az egyik a „kártékony madarak, egerek, férgek, kígyók, sáskák és hasonló állatok ellen” irányuló szertartásban,¹¹ a másik a tűzvész elleni ordóban kapott helyet.¹² Mindkét szövegben azoknak a démonoknak parancsol a pap, akik e bajokat az embereknek okozták. Az egy tucat fent említett ordó többsége a hazai szerzetesrendekhez (jezsuiták, ferencesek, bencések) kötődő „félhivatalos” benedikciós könyvekben található. A tűz elleni exorcizmushoz hasonló szöveg szerepel az egyik zivatarelhárító ordóban,¹³ és a démonok közvetlen elűzésének verbális formája a beszennyeződött istálló megtisztításának aktusaként is adatható.¹⁴ A gonosz lelkek által sanyargatott ház megszabadító exorcizmusának fent idézett részlete egy 17. század végi kéziratos pannonhalmi bencés szertartáskönyvből származik. Efféle közvetlen exorcizmus-szövegek az amulettjellegű egyházi szentelmények kapcsán is előfordultak, vagy azok megáldásánál,¹⁵ vagy kis papírra írva, gyakorlatilag a vallásos amulettek részét képezve.¹⁶ A hazai „alternatív” benedikciós könyvek anyagában is megtalálhatók azok a hosszabb szertartásrendek, amelyek – a benedikciók és az ünnepélyes ördögűzés között nagyjából félúton – bizonyos, már bekövetkezett rontások (*maleficium*) levételére, kiirtására irányultak. Ezek változatos liturgikus szövegei között érthető módon szerepelnek közvetlen démonűző megnyilvánulások is. A megrontott gyermek kezelésének ferences ihletésű szertartásrendjében előbb egyes számban a rontást hozó „démon”, majd, minden eshetőségre felkészülve, többes számban a „démonok” („...*si plures estis infestantes daemones...*”)

kapnak parancsokat.¹⁷ A „minden csinálmány, rontás, varázslás, kötés és ördögi gaztett kihajtására”, valamint „a rontás által okozott házassági tehetetlenség elhárítására” szolgáló nagyszabású ördögűző szertartásrendek, amelyek az egyik legnépszerűbb európai ördögűző kézikönyvből¹⁸ átvéve a pannonhalmi kéziratban találhatóak, szintén több efféle hosszú és erőteljes szöveget tartalmaznak.¹⁹

A felsorolásból látható, hogy a démonok, tisztátalan lelkek korántsem csak a megszállottságot kezelő „nagy” ördögűző szertartásrendben szólították meg közvetlen módon. A változatosabb megjelenési forma azon a korszakban még meglévő demonológiai nézeteken alapul, amely bizonyos csapások (zivatar, tűzvész, sáskajárás stb.) és betegségek (például gyermekbetegségek, impotencia) kapcsán a démoni erők közvetlen vagy közvetett (rontás általi) behatását feltételezte. Ugyanez a gondolkodásmód a démonok folyamatos jelenlétével számolt földön, vízben, levegőben, mindenféle anyagban, sőt a lakóhelyen, házban is, és az emberek permanens veszélyeztetettségére figyelmeztetett.²⁰ A *circumpossessio* jellegű démoni támadásokból fakadó veszélyek elhárítására elsősorban maga az egyház és aktuális képviselője, a pap vállalkozott. A pap volt alkalmas arra, hogy szembeszálljon a gonoszszal. Míg az ünnepélyes ördögűzés esetében a Trienti Zsinat utáni kánonjogban határozottan kikötötték, hogy az efféle tevékenységre vállalkozó pap személyében jámbor, feddhetetlen életű legyen és kellő belátással (intelligenciával) rendelkezzen,²¹ addig az úgynevezett kis exorcizmusokat elvileg Isten bármelyik felszentelt szolgálója elvégezhetette.

Nézzük ezek után, hogy melyek az említett exorcizmus-szövegek struktúrájának általánosan ismétlődő, főbb elemei.²²

1. A *démon(ok) megszólítása* változatos formában történik. A gyakori egyes (vagy többes) szám második személyű, tegező megszólítás (*tu*) után az alapvető névszók (*daemon, diabolus, Sathan, spiritus, draco, serpens, legio Sathanae* stb.) az esetek többségében jelzős szerkezetekbe illeszkednek (*daemon maledicte, immune, maligne; immune/immundissimi spiritus; spiritus apostaticae; serpens antique; maledicte diabolic; daemones infernales; partes adversae; maledicti et excommunicati et blasphemi daemones; rebelles Dei; draco nequissime, abominabiles spiritus; angeli tartarei* stb.).²³
2. A *démonok jellemzése* e jelzős szerkezetek redundanciájával történik, kiegészítve a démonok és az ördög általános attribútumaival („Isten ellen lázadó”, „Jézus Krisztus és az emberek ellensége”, „pokol rablója”, „halálhozó”, „élet-rabló”, „igazságot ferdítő”, „rossznak gyökere”, „bűnök gyűjtője”, „emberek elcsábítója”, „nemzetek árulója”, „gyűlölet felkeltője”, „kapzsiság atyja”, „fájdalmak felkeltője”, „vérfertőzés kitalálója”, „szentségtörés feje”, „eretnekek tanítója”, „trágárság feltalálója” stb.). Amennyiben a pap nem ismeri a démon pontos nemét, fajtáját, tulajdonságait, igyekszik behatárolni vagy a lehetőség szerint teljességre törekvően körülírni ezeket: „*spiritus malignos et daemones infernales, coelestes, terrestres, igneos, aereos et aqueos, et omnes spiritus omnibus orbibus et sphaeris servientes...*” („...tisztátalan lelkek és pokoli, égi,

földi, tűzben, levegőben és vízben élő démonok, és minden világot és szférát szolgáló mindenféle lelkek...”).

3. A démonokkal kapcsolatos jelzős szerkezetek már magukban foglalják a *rájuk vonatkozó narratívumokat*, utóbbiak – csakis bibliai alapokon – azonban külön is előfordulnak. E történetek persze szinte kizárólag az ördög legyőzéséről szólnak. A mennyországból letaszított Lucifer a keresztény teológiai nézetek szerint akkor vesztette el az Istennel szembeni küzdelmet, amikor Jézus Krisztus a szeretet és bűnbocsánat nevében keresztthalált halt az emberek bűneiért. A Sátán a háborút elvesztette ugyan, de az embereknek adott szabad akarat révén képes a világban rosszat tenni, képes akár az emberekbe behatolva, megszállóként megmutatkozni. A papnak nincs is más dolga, mint hogy tudatosítsa az ördögben vesztett helyzetét és hivatkozásaival emlékeztesse erre. A bibliai ördögűzések, különösen a Krisztus démonűzéseiről szóló narratívumok, valamint a későbbi szentek efféle történeteinek felidézése gyakorlatilag ezt a célt szolgálja.
4. A bibliai *hivatkozások* egyúttal a *fenyegetés* legfontosabb eszközei is. Az Isten és a Szentháromság neveinek, attribútumainak és bibliai cselekedeteinek nagy erejű képekben történő felidézése nélkül a démoni erők nehezebben lennének megrettenthetők. Gyakran említik meg az égi társadalom más szereplőit is, Szűz Máriát, az angyalokat, arkangyalokat, a prófétákat, az apostolokat, az evangélistákat, a szenteket és mártírokat. E litániaszerű, felsorolásokban és fokozásokban bővelkedő hivatkozások nagyban növelik a szövegek, valamint egyúttal a pap *potenciáját*.²⁴
5. Az exorcizmus-szövegek nyilvánvalóvá teszik az ordó konkrét *célfát*. Láttuk, hogy a fent részletezett funkciók szerint ez is igen változatos képet mutathat. A legáltalánosabb cél természetesen magának a démonnak a *kiűzése* (a testből vagy egy érintett helyről, anyagból stb.). A testből történő kiűzést gyakran tagról tagra haladva hajtják végre. A kiűzött démont, gonosz szellemet *el is kell hajtani*, lehetőleg messzire, pusztaságba, kietlen, terméketlen helyre, tenger mélyére, ahol nem árthatnak az embereknek.
6. A *záró hivatkozás* általában Krisztusra mint a világ urára és az eljövendő utolsó ítéletre vonatkozik.

A felsorolt elemek egyértelműen megmutatják, hogy az exorcizmusok struktúrája gyakorlatilag a pozitív indíttatású imádság (oráció, áldás) negatív tükörképének tekinthető.²⁵ A démon megszólítása az imádság invokációjára, a démon(ok) jellemzése az Isten fenségének és mindenhatóságának jelzős szerkezetekkel történő ecsetelésére, a bibliai narratívumok az isteni cselekedetek, pozitív kegyelmi megnyilvánulások emlékezetére és a rájuk való hivatkozásra, a fenyegetés a könyörgésre, kérésre, a cél megnevezése ugyanarra, a démon kiűzése az isteni kegyelem lehívására, a záró hivatkozás pedig az imádság záradékára emlékeztet. Ahogyan az imádság erejét mindezek halmozása, vagy maguknak az imáknak a megsokszorozása emeli, úgy az exorcizmus esetében a fokozás ugyanilyen technikáját tapasztaljuk.²⁶

Tovább növeli e szövegek erejét, ha megfelelő intonálással mondják el őket. A hivatalos újkori ördögűzési szertartásrend, amely a *Rituale Romanum* (1614) nyomán a hazai egyházmegyei szerkönyvekben is helyet kapott,²⁷ előzetes utasításai-ban ezt úgy fogalmazták meg, hogy a pap „hatalommal és szívből, nagy hittel, alázattal és szenvedéllyel” olvassa föl az exorcizmusokat. Ugyanitt azt is egyértelművé tették, hogy az egyes szövegek eltérő „erőt” képviselnek. Vannak súlyosabb szavak és kifejezések, amikor erőteljesebb reakciót várhatnak el a megszállottól.²⁸ Az *exorcizmus probativus* jobbra csak a megszállottság tényének kiderítésére szolgál. Amennyiben – a jelek alapján – bebizonyosodott, hogy valódi *obsessio/possessio* esete forog fenn, a pap liturgikus szöveg keretében parancsolta meg a démonnak, hogy mondja meg a nevét és nemét, valamint a megszállás körülményeit. Az *exorcizmus lenitivus* szövegei a démonok fárasztásának, gyötrésének hosszadalmas eszközei. Magát a tényleges kiűzést az *exorcizmus expulsivus* keretében hajtja végre a pap. Utóbbiak a leginkább kényszerítő, fenyegető és parancsoló szövegek.²⁹

Az exorcizmusokban, különösen azok megszállottságot gyógyító, ünnepélyes változatában a legfontosabb eszközt jelentő „kimondott szó” ereje mellett a démonokkal történő non-verbális kommunikáció elemei is megjelennek. Még az imént említett hivatalos szertartásrend is tartalmazza bizonyos gesztusok alkalmazását. A szertartásrend mintegy félszázszor utasítja a papot keresztvetésre, időnként ez egyúttal érintést is jelent ott, ahol a testben vándorló ördög éppen tartózkodik. A tárgyak közül ugyanitt csak a szentelt vizet, a feszületet, ereklyéket és a megszállott nyakára tekerhető stólát említik. Kifejezetten ültják viszont az Oltáriszentség felhasználását.³⁰ Talán éppen e miatt a kötött szóbeli liturgikus rend és szegényes eszköztár miatt figyelhet meg, hogy a korszak exorcista manuáljaiban és benediktációs gyűjteményeiben az alternatív szövegállomány mellett a felhasználható eszközök seregnyi „nem hivatalos” arzenáljára bukkanunk. A ráfújás középkori démonűző gesztusa például a pannonhalmi kézirat benediktációskönyv egyik különös vízáldási szertartásában („némaságot okozó rontás ellen”) még helyet kapott, egyértelműen démonűző szavak kíséretében: „*Exsuflo te omnis legio Satanae...*”³¹ Noha kimondottan magyarországi kiadású ördögűző kézikönyvet nem ismerünk, ám arra több áttételes adatunk van, hogy a hazai exorcizmus-botrányok főszereplői a népszerű európai kézikönyveket használták. Különösen Girolamo Menghi kétkötetes kézikönyve terjedt el nálunk (*Flagellum daemonum* és *Fustis daemonum*), amely a 18. században már a Vatikán által tiltott könyvnek számított.³² Az ebben szereplő ordókban még sok olyan eszköz helyet kapott, amelyet a 18. századi egyházi vezetés már nem nézett jó szemmel: például az Agnus Dei, Szent János Evangéliuma és más ördögűző szövegek nyakba akasztása; szentelt kenyér, olaj etetése, itatása; szentelt olajjal való megkenés; megáldott virágokkal és gyógyfüvekkel történő kifüstölés; tömjén, kén, kámfor égetése; a démon képének lerajzoltatása és a kép elégetése; szentelt vesszővel (és bottal) verés, ház kisöprése; megáldott gyógyfüvekkel fürdő készítése; Oltáriszentség kézbe adása, nyakra helyezése stb.³³

Nyilván nem véletlen, hogy az általunk korábban feldolgozott két 18. századi hazai ördögűzési botrány, az 1727-es csíkszentgyörgyi³⁴ és az 1766–1769 közötti

zombori³⁵ eset középpontjába éppen ezen alternatív eszköztár illegális felhasználása került. A szentgyörgyi plébános és a zombori ferences szerzetes egyaránt arra hivatkoztak, hogy a hivatalos (esztergomi és kalocsai, egymással megegyező és szó szerint a római rendre visszavezethető) szertartásrenddel egész egyszerűen nem értek el sikereket. A kudarcot elkerülendő fordultak a hathatósabb eszközöket és erőteljesebb szövegeket tartalmazó alternatív kézikönyvekhez. Véleményük szerint utóbbiak előbb-utóbb beváltak. Különösen a zombori ferences ért el látványos sikereket, minek következtében népszerűsége a város határán kívül, még az ortodox hívek körében is rohamosan növekedett. Isten *potentiával* rendelkező, erős szolgálójának mutatkozott.³⁶

Eddig jobbára a jelen tanulmány tárgyát képező különleges szakrális kommunikáció erősen formalizált és ritualizált oldalát tárgyaltuk, ám a két hazai ördögűzési skandalum felidézésével végezetül eljutunk a démoni erőkkel történő kötetlen formájú kommunikáció adataihoz is. Nem véletlen, hogy a hivatalos előírások körültekintő módon tiltják a papoknak, hogy hosszas csevegésbe bonyolódjanak az ördöggel.³⁷ Lehetőleg csak a Szentírás szavait használják, egyéb kérdéseik legyenek célratorók, egyértelműek. Az ördög se kapjon teret a csalfa és szerteágazó fecsegésre, csak arra válaszoljon, amit kérdeznek. Pontosan úgy, mint egy bírósági tárgyaláson.³⁸ Az ördögűzés ráadásul felér egy kínvallatással is, a démonok a szavak hallatán, szentelt eszközök láttán keserves kínokat élnek át (és ezek a megszállott arcán és testén kifejezésre is jutnak). Botrányaink főszereplői persze nem tartották be ezeket az előírásokat. Hiába figyelmeztetett a római szertartásrend, hogy a pap ügyet se vessen arra, amikor a megszállotton keresztül az ördög a jövőről beszél, a csíkszentgyörgyi plébános tollat és papírt ragadva, nagy böszven feljegyezte a megszállottnak vélt Kata asszony valamennyi jövőndolását. Ugyanez a pap idézte védekező levelében a megszálló démonok mondatait, amelyek – abszurd módon – a saját kiűzésük lehetőségére vonatkoztak. Ezek az idézetek az egyházi vezetők számára inkább az asszony tényleges megszállottságának hiteltelenségét és a pap teljes alkalmatlanságát bizonyították, és az egyébként később bebizonyított szexuális indíték gyanúját erősítették.³⁹ Rókus atya, a zombori ferences ezzel szemben a Sátán komolyabb ellenfeleként tűnik fel a forrásokban. Mivel már a városba kerülése előtt is ért el sikereket a démonokkal vívott viadalkorok során, mintha maga az ördög is respektálta volna. Amikor a helyiek az első megszállott asszonnyal – híre alapján – rátaláltak, a megszállottból pajtáskodó, negédes hangon szólt ki neki a démon a pap előző állomáshelyére, egyúttal korábbi küzdelmeikre utalva: „Fra Rokica – mondta furcsa becézéssel –, eljöttél hát Našicéből, hogy kiűzzél engem.” A démoni erőkkel ilyen jellegű „kapcsolatot” fenntartó, alternatív eszköztárával sikereket elérő, lokális szinten interkonfesszionális és interetnikus népszerűséget elérő, karizmatikus ferences tevékenysége végül az egyházi felvilágosodás szellemétől vezérelt egyházmegyei vezetésnek szúrt szemet, olyannyira, hogy aztán egy hosszú, kalandos (és hála Istennek gazdagon dokumentált) procedúra keretében el is távolították a városból.⁴⁰

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy a tisztátalan lelkekkel történő kommunikáció egyházi gyakorlata a „kis” és „nagy” exorcizmusok keretében formalizálódott. Az arra kijelölt és alkalmas személy (pap) bátran szembefordulhatott az ördöggel és a démonok egész hadával. Verbális eszköztárába gyakorlatilag minden olyan fokozási lehetőség beletartozott, ami a pozitív szándékú imádságok esetében jelentkezett. Az exorcizmus-szövegek struktúrája a benedikciók és orációk negatív tükörképeként értelmezhető. Korábbi kutatások már rávilágítottak, hogy a benedikciók és exorcizmusok közül éppen az utóbbiak hatottak a paraszti ráolvasások szövegtörzsére.⁴¹ A hazai forrásokban szereplő exorcizmusok fent bemutatott elemei ezen átadás-átvétel útjait finomíthatják. A kényszerítő elemek nagy száma és a pap hatalmának (*potenciájának*) előtérbe kerülése ugyancsak az exorcizmusok „mágikus” jellegét erősíti, amelyhez az alternatív egyházi gyakorlatban bizonyos automatikusan használt, kényszerítő jellegű szentelmények társultak. Az egyházi felvilágosodás és a demonológiai gondolkodás (bonyolult és itt nem részletezhető)⁴² 18. századi kölcsönhatásának eredményeképp az említett felszín alatti exorcizmus-tevékenység, verbális és non-verbális megnyilvánulásaival együtt, a lehető legnagyobb mértékben visszaszorult a római katolikus egyház gyakorlatában.

Jegyzetek

- * A dolgozat alapjául szolgáló előadás elkészítésekor a MTA Bolyai János Kutatói Ösztöndíja segítette munkámat. A tanulmányt formálás idején kutatásom az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.
- 1 Kényszerítő imádság a *Sacra arca benedictionum* című, 17. század végi pannonhalmi benedek kézirat *Exorcismus domus a malis spiritibus vexatae* megjelölésű szertartásából. Latin eredetjét közölte: Bárth (2010: 214).
 - 2 Az exorcizmus esetében még a démoni megszállottságnál is közvetlenebb, egyértelmű kommunikációról beszélhetünk.
 - 3 Nincs könnyű helyzetben, aki e rendkívül gazdag problémakört általános vagy tematikus szaklexikon szócikkében kísérli meg összefoglalni. Néhány kiragadott kísérlet ebben a vonatkozásban: Buchberger (1931: III. 914–916); Cabrol–Leclercq (1922: V/1. 964–978); Bächtold-Stäubli–Hoffmann–Krayner (1930: 1098–1108); Bárth–Pócs (2008).
 - 4 Néhány alapmű ebből a szempontból, amelyek szemléltetik a tematikus változatosságot: Franz (1909: II. 514–615); Rodewyk (1963); Ernst (1972); Levack (1992); Zutt (1972); Probst–Richter (2002); Niemann–Wagner (2005); Chave–Mahir (2011).
 - 5 Lásd például: Katona (1902); Bálint (1944); Pócs (2001; 2002; 2008); Daxelmüller (1984); Petzoldt (1990); Clark (1997); Midelfort (2005); Levi (2001); Almond (2004); Sluhovsky (2007).
 - 6 Többek között: Bárth (2004; 2007).
 - 7 Bárth (2010).
 - 8 Bárth (2008; 2009).
 - 9 Bővebben lásd: Bárth (2010: passim).
 - 10 Pázmány (1625).

- 11 *A Rituale Romano-Colocense* (1798) szövegét közli Bárth (2010: 371–372).
- 12 *A Rituale Romano-Colocense* (1798) szövegét közli Bárth (2010: 173–175).
- 13 *A Sacra arca benedictionum* (1697) című bencés gyűjtemény ordóját lásd Bárth (2010: 182–190, a parancsoló szöveget konkrétan: 184).
- 14 *A Fasciculus triplex* (1739) vonatkozó szertartását lásd Bárth (2010: 221).
- 15 Vö. a Szent Benedek érméjének megáldására irányuló szertartást, amely a *Sacra arca benedictionum* (1697) bencés gyűjteményben szerepel: Bárth (2010: 328–336, a parancsoló szöveget konkrétan lásd *uo.* 334.)
- 16 Lásd erre vonatkozóan az *Arca Domini* (1774) című gyűjtemény „Breverl”-imádságait: Bárth (2010: 323–328, *kül.* 326–327.)
- 17 Lásd az *Arca Domini* (1774) szertartását: Bárth (2010: 384–385).
- 18 Mengus (1697b: 193–216).
- 19 *A Sacra arca benedictionum* (1697) ordóit lásd Bárth (2010: 413–428).
- 20 A témakör egyik kiváló monográfiája: Clark (1997).
- 21 Vö. Pázmány (1625).
- 22 Az alább felsorolt kifejezések egyenkénti hivatkozása szétfeszítené e tanulmány apparátusának kereteit. A példák az általam összeállított szöveggyűjteményből származnak, forráshivatkozásait lásd ott: Bárth (2010).
- 23 A nevek és jelzős szerkezetek mögötti tartalmi különbségek esetleges meglétére csupán a középkori és kora újkori demonológiai irodalom alapos és minuciózus elemzése révén vetülhetne fény. Így például nehezen eldönthető, hogy mondjuk a vihar elleni exorcizmusokban szereplő közvetlen megszólító formulák mögött milyen demonológiai vonatkozások húzódnak. A *Fasciculus benedictionum* című, 1749-ben Csíksomlyón kinyomtatott benedikciós gyűjtemény: *vö.* Bárth (2010, 62), 7–53. oldalán füzérszerűen közölt, összesen négy viharelhárító szertartásrendben többek között a következő hatalmakat szólítja meg a viharfelhőkkel szembe forduló pap: *nubes et tempestates* (felhők és zivatarok); *immundissimi spiritus* (tisztátalan lelkek); *daemones* (démonok); *angeli tartarei* (alvilági angyalok); *angeli nigerrimi* (legsötétebb angyalok); *angeli praecipitati* (bukott angyalok); *spiritus maligni* (gonosz lelkek); *maledicti daemones* (átkozott démonok); *superbissimi daemones* (legdölyfösebb démonok); *aerae potestates* (levegőbeli hatalmak); *angeli tenebrarum* (sötétség angyalai); *ministri Sathanae* (Sátán szolgálói); *scelestissimi daemones* (legbűnösebb démonok) *stb.*
- 24 Brown (1993: 135–158).
- 25 Vö. mindezzel kapcsolatban: Jensen (2007); Bárth (2010: 91–100).
- 26 A hatalmas témakör beláthatatlan kontextusából kiragadható: Mauss (1971); Hampp (1961).
- 27 A nálunk mintaadó *Rituale Strigoniense* (1625) ördögűző szertartásrendjét közölte: Bárth (2010: 429–438).
- 28 Bárth (2010: 429–432).
- 29 Vö. Midelfort (2005: 66–67).
- 30 Pázmány (1625).
- 31 *A Sacra arca benedictionum* szertartását idézi Bárth (2010: 164–166, a ráfűjást lásd 165.).
- 32 Mengus (1697a; 1697b). A népszerű kézikönyv háttéréről: Petrocchi (1957); Probst (2008).
- 33 Mengus (1697a; 1697b: *passim*).
- 34 Bárth (2008).
- 35 Bárth (2009).

- 36 Szmendrovich Rókus, a zombori ördögűző története, tevékenysége és világképe rendkívül tanulságos és perspektivikus kutatási témát jelent, amelynek további kiegészítő forrásokkal történő feldolgozását jelenleg az EKT 324214 számú programja keretében végzem.
- 37 Vö. Bárh (2010: 431).
- 38 Nyilván ezért hasonlítja Peter Brown a kora középkori ördögűzést a római bírósági tárgyalásokhoz, a korábbi, keresztényekkel kapcsolatos jogi procedúrák fordított előjelű aktusaiként értelmezve azokat: Brown (1993: 137).
- 39 Bárh (2008).
- 40 Lásd bővebben Bárh (2009).
- 41 Pócs (2002); Bárh (2010: 91–100).
- 42 Erről a kérdésről önálló tanulmányban értekeztem, lásd Bárh (2014).

Bibliográfia

- ALMOND, Philip C. 2004: *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England. Contemporary Texts and their Cultural Contexts*. Cambridge: Cambridge UP.
- BÁLINT Sándor 1944: Liturgia és néphagyomány. In Uő: *Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos népélet köréből*. Kassa: Veritas, 99–128.
- BÁRTH Dániel 2004: Egyházi benedikciós gyakorlat a kora újkor Magyarországon. In Pócs Éva (szerk.): *Aldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről IV.) Budapest: Balassi, 30–46.
- 2007: Földi bajok transzcendens gyógyítása: benedikció és exorcizmus a kora újkor Magyarországon. In Hoppál Kál Bulcsú (szerk.): *Előadások a vallásról*. (Vallástudományi Tanulmányok 7–8.) Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság, 89–97.
- 2008: *Exorcizmus és erotika. Egy XVIII. századi székelyföldi ördögűzés szokatlan körülményei*. (Libelli Transsilvanici 3.) Kecskemét: BKMÖ Múzeumi Szervezete.
- 2009: A zombori ördögűző. Egy 18. századi bácskai ferences tündöklése és bukása I–II. *Bácsországi Vajdasági Honismereti Szemle* 3, 20–25; 4, 78–81.
- 2010: *Benedikció és exorcizmus a kora újkor Magyarországon*. (Fontes Ethnologiae Hungaricae IX.) Budapest: L'Harmattan.
- 2014: Demonológia és katolikus felvilágosodás a 18. századi Magyarországon. In Klaniczay Gábor–Pócs Éva (szerk.): *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában*. (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 1.) Budapest: Balassi, 85–107.
- BÁRTH Dániel–PÓCS Éva 2008: Ördögűzés. In Kőszeghy Péter (főszerk.): *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon VIII*. Budapest: Balassi, 437–440.
- BÄCHTOLD-STÄUBLI, Hanns–HOFFMANN-KRAYER, Eduard (Hg.) 1930: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens II*. Berlin: Walter de Gruyter.
- BROWN, Peter 1993: *A szentkultusz*. Budapest: Atlantisz.
- BUCHBERGER, Michael (Hg.) 1931: *Lexikon für Theologie und Kirche*. III. Freiburg im Breisgau: Herder.
- CABROL, Fernand–LECLERCQ, Henri 1922: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie V/1*. Paris: Librairie Letouzey et Ané.
- CHAVE-MAHIR, Florence 2011: *L'exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (X^e–XIV^e siècle)*. Turnhout: Brepols.

- CLARK, Stuart 1997: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford UP.
- DAXELMÜLLER, Christoph 1984: Exorzismus. In Ranke, Kurt et al. (Hg.): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. IV. Berlin: Walter de Gruyter, 664–674.
- ERNST, Cécile 1972: *Teufelaustreibungen. Die Praxis der katholischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert*. Bern: Hans Huber.
- FRANZ, Adolph 1909: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. I–II. Freiburg im Breisgau: Herder.
- HAMPP, Irmgard 1961: *Beschwörung, Segen, Gebet. Untersuchungen zum Zauberspruch aus dem Bereich der Volksheilkunde*. Stuttgart: Silberburg Verlag–Werner Jäckh.
- JENSEN, Jürgen 2007: *Kirchliche Rituale als Waffen gegen Dämonenwirken und Zauberei. Ein Beitrag zu einem Komplex von Schutz- und Abwehr Ritualen der Katholischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts in Italien unter besonderer Berücksichtigung systematisch-ethnologischer Gesichtspunkte*. (Interethnische Beziehungen und Kulturwandel 60.) Berlin: Lit.
- KATONA Lajos 1902: XVII. századbeli ördögűző könyvecske. *Ethnographia* 13, 60–70, 103–111.
- LEVACK, Brian P. (ed.) 1992: *Possession and Exorcism*. New York–London: Garland.
- LEVI, Giovanni 2001: *Egy falusi ördögűző és a hatalom*. Budapest: Osiris.
- MAUSS, Marcel 1971: Az imádság. In Ferge Zsuzsa (szerk.): *A francia szociológia*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Kiadó, 132–160.
- MENGUS, Hieronymus 1697a: *Flagellum daemonum, exorcismos terribiles, potentissimos et efficaces, remediaque probatissima, ac doctrinam singularem in malignos spiritus expellendos, facturasque et maleficia fuganda de obsessis corporibus complectens, cum suis benedictionibus, et omnibus requisitis ad eorum expulsionem. Accessit postremo pars secunda, quae Fustis daemonum inscribitur...* Venetiis apud Paulum Balleonium.
- 1697b: *Fustis daemonum, adjurationes formidabiles, potentissimas et efficaces in malignos spiritus fugandos de oppressis corporibus humanis. Ex sacrae apocalypsis fonte, variisque sanctorum patrum auctoritatibus haustus complectens...* Venetiis apud Paulum Balleonium.
- MIDELFORT, H. C. Erik 2005: *Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany*. New Haven–London: Yale UP.
- NIEMANN, Ulrich–WAGNER, Marion (Hg.) 2005: *Exorzismus oder Therapie? Ansätze zur Befreiung vom Bösen*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- PÁZMÁNY Péter 1625: *Rituale Strigoniense, seu formula agendorum in administratione Sacramentorum, ac caeteris Ecclesiae publicis functionibus. Jussu, et auctoritate illustrissimi ac reverendissimi Domini Petri Pazmany, Archi-Episcopi Strigoniensis. Nunc recenter editum*. Posenii in Aula Archiepiscopali.
- PETROCCHI, Massimo 1957: *Esorcismi e magia nell'Italia del cinquecento e del seicento*. Napoli: Libreria Scientifica.
- PETZOLDT, Leander 1990: *Kleines Lexikon der Dämonen und der Elementargeister*. München: Beck.
- PÓCS Éva 2001: Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In Uő (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában*. Budapest: L'Harmattan, 137–198.
- 2002: „Én vagyok mindennél nagyobb orvos, te vagy mindennél nagyobb bájós”: egyházi benedikció – paraszti ráolvasás. In Uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok*. I. Budapest: L'Harmattan, 173–211.

- PÓCS Éva (szerk.) 2008: *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről VI.) Budapest: Balassi.
- PROBST, Manfred 2008: *Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel. Dokumentation und Untersuchung von Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi (1523–1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/75–1631).* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 97.) Münster: Aschendorff.
- PROBST, Manfred–RICHTER, Klemens 2002: *Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche.* Münster: Aschendorff.
- RODEWYK, Adolf S. J. 1963: *Dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum.* Aschaffenburg: Paul Pattloch.
- SLUHOVSKY, Moshe 2007: *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism.* Chicago–London: The University of Chicago Press.
- ZUTT, Jürgen (Hrsg.) 1972: *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und -psychiatrische Fragen.* Bern–München: Francke.

Egy moldvai csángó férfi vallásos világgépének öt regisztere és a szakrális kommunikáció lehetőségei

A moldvai csángók vallásos világgépéről a néprajzi szakirodalom gyakran és kétségkívül joggal állapítja meg, hogy nagyon sok archaikus elemet tartalmaz, sőt ezek hangsúlyos jelenléte miatt a világgép egészét „középkoriasnak” is szokták nevezni. A terminus jogos, ugyanis a természetfeletttel való kommunikáció formáinak jelentős része valóban ismert már a reformáció előtti időkben is. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a moldvai csángók vallásos világgépében ne lehetne kimutatni a barokk vagy a 19. századi vallásosság elemeit is, nem is beszélve a modern kor egyre hangsúlyosabb szekularizációs vagy New Age-szerű jelenségeiről.

A vallásos világgép tehát elemeit tekintve korántsem homogén. Sőt teljesen bizonyos, hogy már századokkal ezelőtt sem volt az, hiszen 16–18. századi történeti források tömkelege tanúskodik az erdélyi protestantizmus képzeteinek jelenlétéről, és még inkább a keleti ortodoxia hatásairól. A történeti adatok és a mai vallásos folklórgyűjtések alapján nyilvánvaló, hogy a hipotetikusán feltételezett „középkorias” világgép lassan maga is változott, és hogy a transzcendenciával való kapcsolattartás formáit a különféle hivatalos egyházi vagy népi-félnépi intézmények (például püspökség, misszionáriusok, szerzetesrendek, helyi „deákok” stb.) még egyazon korban sem egyforma módon alakították. Mivel a hivatalos vallásosság csupán elméletileg létező fogalom, hiszen az egyház tényleges vallásgyakorlata bizonyos fokig mindig is egyedi, azaz „népi” volt,¹ ezért a vallásos világgépek vizsgálata során értelmetlen a „népi” és a „hivatalos” vallásosság szembenállásáról beszélni, hanem inkább a vallásos képzetek és megnyilvánulások egységét célszerű feltételeznünk. Arról van szó, hogy a vallásos gyakorlatban egyetlen szinkretikus egységgé olvad össze a transzcendenciát magyarázó egész hitrendszer, ezért módszertanilag helytelen lenne élesen elkülöníteni ezen belül a „hivatalos vallásos”, a „népi vallásos” és a „mágikus vallásos” elemeket.²

Noha a társadalmi gyakorlat szintjén *egyetlen vallás* van működésben, ez a vallás mégis rétegzett. A jelen tanulmány alaphipotézise, hogy a különböző korokból és intézményektől, kulturális hatásokból származó vallásos képzetek (például hivata-

los egyházi, apokrif, népi stb.) sohasem állnak össze egészen egységes, koherens és kizárólagos rendszerre, hanem az egyén és a közösség mindig az élethelyzetek függvényében válogat a vallásosság különböző elemei között, azaz időről időre a vallásos kultúra más-más részeit aktivizálja, és a transzcendenciával való kapcsolatok is különböző, egymástól elütő formákban valósulhatnak meg. A vallásosság különböző elemei nem szétszórtak, nem kaotikusak, hanem úgynevezett *vallásos regisztereket* alkotnak, amelyek a maguk belső logikája szerint lépnek működésbe akkor, amikor az egyén vagy a közösség „megszólaltat” egy belső koherenciával, működési szabályokkal rendelkező adott regisztert.

Értelmezésben a vallásos regiszter mindenekelőtt *egy adott helyzetben érvényes vallásos értékrendet, magatartást, a transzcendenciához fűződő elméleti és gyakorlati viszonyt jelent. Ez természetesen azt is jelenti, hogy a különböző regiszterekben a nekik megfelelő látomásos képi világok, a transzcendenssel való kommunikáció más-más bevett formái aktivizálódnak.* Egy-egy regiszter elemei különböző művelődéstörténeti korokból, különböző intézményektől, különböző médiumokból stb. származhatnak, de egy adott élethelyzetben az illető regiszter érvényes vallásos választ ad az adott helyzetre, és amíg a helyzet fennáll, az emberek az illető regisztert érvényes, összefüggő kulturális rendszerként használják.

A továbbiakban a közösségi keretben működő egyéni vallásosság következő öt regiszteréről lesz szó:

1. formalizált, gyakorlatias;
2. fanatikus, szakadár;
3. látomásos, csodás;
4. mágikus, népi;
5. ünnepi, vidám.

Az egymás mellett, párhuzamosan létező, egymással alig-alig interferáló vallásos regiszterek jelenlétét *egyetlen személy vallásos világképén belül* vizsgálom. A vizsgálat tárgya egy kilencvenöt éves, immár tizenöt éve teljesen világtalan moldvai csángó férfi vallásos világképe, aki egész életvezetését szigorúan és hiteles módon egy alapvetően középkorias jellegű vallásos világértelmezésre alapozza. Mivel információimat mindenekelőtt a vele készült beszélgetésekből szereztem,³ voltaképpen azt vizsgálom, hogy hogyan értelmezi ő maga saját vallásos regisztereinek működését, és hogy ezekben a regiszterekben milyen szerephez jutnak a látomások, a túlvilágról alkotott elképzelések.

Módszertani szempontból fontos kérdés, hogy egy egyén vallásos világképének szerkezete tükrözi-e, és ha igen, milyen mértékben tükrözi a közösség vallásos kultúrájának, a transzcendenssel való kommunikáció formáinak történeti rétegződését. Egyfelől azt kell szem előtt tartanunk, hogy az olyan hagyományos paraszti kultúrák esetében, mint amilyen a moldvai csángó is, az egyénnek kevés lehetősége van arra, hogy élete folyamán a közösségitől eltérő vallásos tudásra (például egyéni belső mentális képi világra, sajátos látomásokra vagy nem kanonizált teológiai-dogmatikai nézetekre) tegyen szert, következésképpen a szóban forgó

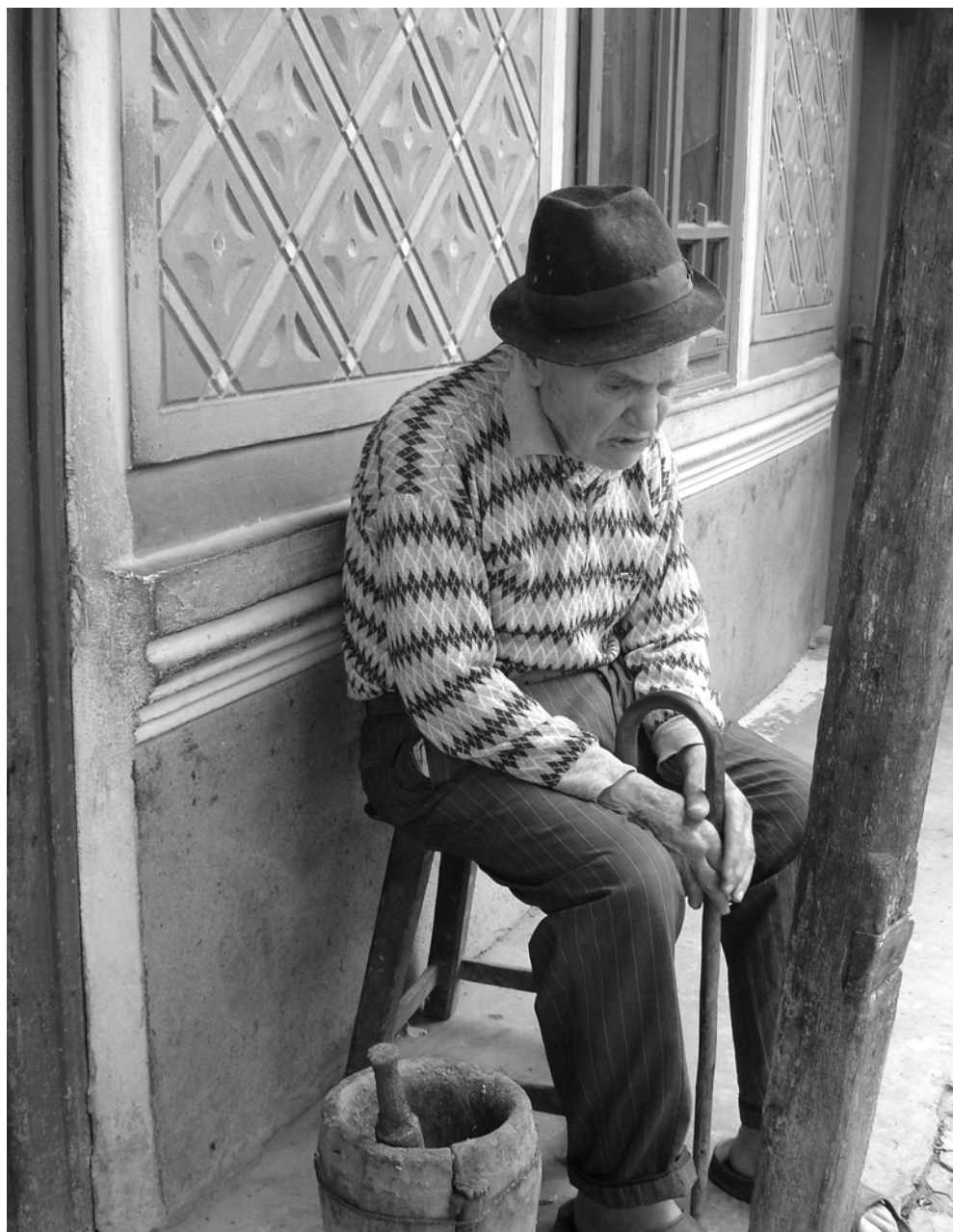
történeti rétegzettségnek az egyéni vallásos világkép vonatkozásában is fenn kell állnia. Mivel ebben a hagyományos társadalomban az egyén vallásos szocializációja szigorú közösségi kontroll alatt történt, ezért az egyéni világkép, mint cseppben a tenger, főbb jellemzőiben tükrözi a közösség vallásos világképét. Másfelől igaz az is, hogy a személyiség már a középkori zárt vallásos ideológiai rendszerekben is létezett, és később még inkább emancipálódott, tehát az azonosság mellett már a hagyományos világban is bizonyos egyéni eltérésekkel kell számolnunk. Arról van szó, hogy egy-egy személy a maga személyes adottságai és egyéni környezeti hatásai alapján is alakítja a maga vallásos világképét, vagyis egyéni módon válogat az őt körülvevő, amúgy is rétegzett, és így nem is egészen koherens vallásos elemekből. Ez a szabadság még az olyan archaikus paraszti kultúrák esetében is tetten érhető, mint amilyen a moldvai csángó.

A vallásos világkép és az életút

Mivel egy személy vallásos meggyőződését és az általa aktivizált vallásos látomásos képi világ természetét nemcsak az általános környezet (a falu társadalma, a hivatalos vallás intézményei stb.), hanem egyéni lelki beállítódások és a szűkebb környezet (család), valamint egyéb hatások, életesemények is meghatározzák, ezért szükséges ezek fontosabbjait az alább bemutatásra kerülő vallásos világkép vonatkozásában is számba venni.

Bácsu Mihály 1919. augusztus 3-án született a moldvai csángó Magyarfaluban (ma: Arini; régi nevén: Unguri). A Szereten túli dombok közt fekvő, alapvetően székelyes népi kultúrájú kis település távol esik nemcsak a városoktól, hanem a Bákó környéki többi csángó falvaktól is. Községközpontja az ortodox románok által lakott Gajcsána (Găiceana), katolikus parokiális központja pedig 1968-ig a mintegy 20 kilométernyi távolságra fekvő Valény (Văleni) volt.

Bácsu édesapja falusi viszonylatban jómódú, a paraszti polgárosodás útjára lépett ember volt, kocsmát is tartott fenn, és bákói, városi kézműves családból nősült 1913-ban. Édesanyja, amikor ő hatéves volt, belehalt egy gyermekszülésbe. Édesapja nemsokára újránősült, de fiatal mostohaanyja „hejábavaló” (félrejáró) és általában felelőtlen, léha természetű volt, aki néhány év múlva ugyancsak meghalt. Apja, kiábrándulva a női nemből, harmadszor már nem házasodott meg. Két testvérével együtt egy ideig apai nagyanynya nevelte, majd miután ő is elhalálozott, a háromtagú család (édesapja mellett ekkor még egy kishúga élt, egy fiútestvére időközben meghalt) gondozása a fiatal fiú nyakába szakadt. A mezei munka mellett évekgig főzött, mosott a családra, ellátta a háziállatokat. Hogy mielőbb asszonyt hozzon a házhoz, nagyon fiatalon megnősült, de röviddel házasságkötése után behívták katonának, ahol a második világháború idején öt teljes esztendő-t szolgált. A serdülőkorban őt ért negatív lelki élmények mély nyomot hagytak benne (ekkor alakult ki erős vallásos meggyőződése, a szexualitás és minden földi „hejábavalóság” negatív megítélése stb.).



Bácsu Mihály (szül. 1919) arccal keletnek imádkozik a háza előtt, előtte fából kivájt régi kőstörő. Magyarfalu (Arini), Moldva, 2011. június 10. A közölt képek a szerző felvételei

A világháború után, a kommunizmus éveiben előbb saját birtokán, majd a termelőszövetkezetben gazdálkodott, így tartva fenn egyre gyarapodó családját. Mivel hat osztálya volt, és környezete is írástudó, értelmes embernek tartotta, egyszerű mezőgazdasági munkásként is időről időre különböző irányítói feladatokkal bízták meg, vezetői beosztásokba helyezték (volt szövetkezeti boltvezető, „brigádos” a termelőszövetkezetben, a községben zajló építkezések alkalmi rak-tárosa stb.). Mindezeket a feladatokat úgy látta el, hogy szigorúan ragaszkodott ahhoz a valláserkölcsökhöz, amelynek jegyében „bibliás” édesapja már kora gyermekkorától kezdve nevelte. A világi tisztségek mellett lelkiismeretesen és meggyő-ződéssel szolgálta az egyházat is, hosszú évtizedeken át ő volt a helyi egyházközség „megyebírója”, vagyis az egyháztanács vezetője, saját megfogalmazásában „a páter keze-lába”.

Felesége 1995-ben bekövetkezett halála óta egyedül él. Élete nagy tragikus ese-ménye volt, hogy a szőlőpermetezés közben őt ért állandó vegyszermérgezés miatt fokozatosan elveszítette mindkét szeme világát, és nem sokkal felesége halála után, 1997 táján egészen megvakult. Noha teljesen világtalan és súlyos derékfájdalmak is kínozzák, egészen a közelmúltig mégis elment minden egyes szentmisére, amit faluja templomában elvégeztek, ünnepnapokon akár háromszor is. Mivel csak két-rét görnyedve és bottal tapogatózva tudott járni, így a mintegy másfél-két kilo-méteres út oda is, vissza is egy-egy teljes óráig tartott. Kilencvenkét éves korában, 2011 őszén szélütés érte, azóta már nem tudja elhagyni otthonát. Nagy bánatára időközben, 2011 januárjában megszűnt sugározni a budapesti Katolikus Rádió is, amelyet addig állandóan hallgatott, és amelynek műsorai a templomi harangszó-val együtt az időt tagolták számára. Ma a nem messze lakó közelebbi és távolabbi hozzátartozói, veje és unokái látják el a legszükségesebbekkel.

A jelen világgépelemzés vonatkozásában fontosnak tartom kiemelni, hogy noha csak hat osztályt végzett, nagyon intelligens, gyors felfogóképességű, rendszeresen gondolkodó, a felmerülő problémákkal elméleti igénnyel is szembenéző szemé-lyiségről van szó.

„Megmondok mindent!” A zárt vallásos világgép egysége

A katolicizmus zárt ideológiai rendszere a hívő és hittel gondolkodó ember szá-mára az élet minden metafizikai és gyakorlati problémájára választ ad. Bácsu Mihály ma már a csángó falu társadalmában sem „tipikus” személyiség, akinek intenzív vallásgyakorlására, valamint a világgépét alkotó dogmatikai nézetekre és az ezekkel tökéletes összhangban álló látomásos képi világra valóban illik a „középkorias” jelző. Világgépében nincs egyetlen kérdőjel sem, az emberi létnek nincs egyetlen olyan problémája sem, amellyel hosszú élete folyamán ne találko-zott volna már, amelyet ne gondolt volna végig, és örül annak, ha az emberek kér-déseket intéznek hozzá, amelyekre ő biztos válaszokat tud adni.

De mondá, hogy még kérdez meg valamire, hát kérdjen meg, én felelek mindenre!

Akármire kérdjenek meg, nem csak a hitről, egyebről es lehet, s én felelek! Hogy kell éljen az ember? Minek él? Én felelek! (2010. szept. 29.)

Világképének egysége nemcsak a messziről jött tanult embereket (például mérnököket, tanárokat, néprajzkutatókat), hanem falusfelelt is nemegyszer meghökentette.

Egy indzsinér [mérnök] asszon es vót sok esztendeig a szállóvel. S osztán az örökké jött, nezte meg, hogy melyik hogy dógozik, még kapott [talált] hibát. De mikor jött hezzám, nem szólott semmit. Szerette, nezte, hogy én mit csinállok, s osztán kezdett kérdezni a hitről, egyikről s a másíkról. Én mindent feleltem, s ő csudálkozott, hogy honnat tudom én, honnat leltem én, s hol olvastam én. S kérdezett, hogy hogy lesz, hogy hogy kell meghalni, hogy minek kell menni a templomba, minek élünk ezen a földön. Sok mindenre kérdezett. S én mindenre feleltem, örökké jött oda mellejem. Ült ott egy tizenöt minuntot [percet], huszat. Csak véllem. (2010. szept. 30.)

Miközben magyaráz, újra és újra örömmel konstatálja, hogy a rendszer valóban rendszer, amelynek elemei összefüggnek, és minduntalan egymást erősítik: „Van még egy dolog!” – kiált fel mindegyre, amikor rádöbben egy újabb erősítő bizonyítékra, példázatra, összefüggésre, amelyet ezután nyomban el is mond.

A világi hatalmasságok, sőt egyházi előljárói előtt is ugyanolyan magabiztos, szókimondó és egyszersmind ugyanolyan szerény, mint a legkisebb gyermekek előtt. („Az Isten, amit akar, azt csinál egyikvel es s a másíkkal es. Ő törvényez meg mindenkit.”) Minden félelem nélkül várja a halált is, hiszen számára valóban csak egyetlen idő létezik, amelyben nincs szakadás.

Fél-e a haláltól maga?

Nem félek gyelok [egyáltalán]! [kacag] Úgy várom, minha kéne menjek valahova.

De nem fél, hogy hova megy túlfelől?

Neeem! Há jól vagyok! Meg vagyok egyezve azokval. Úgy vagyok riva [reá] készülve, hogy meg vagyok egyezve az Istennel. Nem ártok semmit, menek a templomba, veszek szentséget mindennap. (2010. szept. 30.)

Ma már a moldvai csángók között is ritkán találkozunk olyan emberrel, akinek teljes világképét kizárólag a katolicizmus zárt ideológiai rendszere határozná meg, és aki ezt a vallásos világképet az életvezetés minden vonatkozásában teljesen komolyan venné. Bácsu Mihály tehát egészen kivételes, ritka egyéniség, és vallásos világképe és az ezzel harmóniában álló életútja – éppen egységességénél és

koherenciájánál fogva – első látásra voltaképpen nem is alkalmas arra, hogy a népi vallásosság regisztereit példázzuk általa.

Valójában azonban nincsen olyan vallásos világkép, amelynek csak egyetlen regisztere lenne – épp ezért alkalmas az ő viláértelmezése a vallásos regiszterek bemutatására. Amint a továbbiakban látni fogjuk, még egy ilyen „ideáltípus”, zárt, „középkorias” világkép is rétegzett, azaz egy-egy adott élethelyzetben a vallásosság más-más regisztere lép működésbe, illetve sok esetben tetten érhetők a regiszterek közötti váltás nehézségei, dilemmái is.

A vallásosság regiszterei

1. A formalizált, gyakorlatias regiszter – avagy a szabályozott hit

A katolikus egyház intézményei minden korban arra törekednek, hogy híveik előtt ellentmondás-mentesen mutassák fel a hivatalos vallás egyetemes érvényű teológiai rendszerét, ideértve mind a transzcendenciára vonatkozó képzeteket, mind az emberi együttélés szabályait. Ugyanakkor ennek a rendszernek gyakorlatiasnak kellett lennie, hiszen a vallásos hit egyszersmind adott életmódot is jelentett. Az egyház által képviselt és tanított zárt rendszer lényegét a keresztény kultúrára alapozott népi társadalmak is elismerik, érvényesnek tartják, tehát a gyakorlatias működés nemcsak a hivatalos egyház működését, hanem a népi társadalom működését illetően is megvalósul. Ezt jól fejezi ki a „lélek, lélek, de miből élek?” proverbium.

Az alapvetően egyházi eredetű tudásból az emberek nem egyforma mértékben részesülnek, de elvileg lehetséges, hogy a közösség minden tagja elsajátítsa a létezés alapját jelentő vallásos világképet. Bácsu Mihály e tekintetben kivételes személyiség, a keresztény viláértelmezés igazi „specialistája”. A vele folytatott beszélgetésekből minden metafizikai és etikai vonatkozásával együtt világosan kirajzolódik egy tökéletes, ellentmondásmentes, zárt világkép, amelynek bemutatása itt szükségtelen, hiszen alappillérei a katolikus eszmerendszerből mindenki számára ismertek. Mindazonáltal meg kell jegyezni, hogy az idős csángó férfi egyetemes katolicizmussal harmonizáló, vallásos világképének bemutatása mégsem volna érdektelen, ugyanis *a katolikus világkép egyik partikuláris, népi kifejeződéséről* van szó, és ez vallásnéptanilag szempontból kétségkívül érdekes lehet. De mivel a rendszer és részletes bemutatás kötetnyi terjedelmű monográfiát igényelne és a jelen tanulmány célja nem ez, ezért alább csak a beszélgetésekben elhangzott legfőbb vallásos hittételek összefoglalására szorítkozunk:

– Isten léte evidencia, hiszen a látható világ egyértelműen tanúskodik a Teremtőről. Isten abszolút szuverén, minden tőle származik, és nincs más akarat rajta kívül.

– Isten a teremtett világot nem hagyta magára, ugyanis fiában, Jézus Krisztusban kinyilatkoztatta önmagát, és ezzel az emberi világot örökre az isteni világ részévé tette. A Szentírás az isteni kinyilatkoztatás másik formája, minden bizonyság for-

rása. Noha a kinyilatkoztatás megtörtént, Istennek vannak olyan titkai is, amelyeket az ember sohasem lesz képes megérteni. Ilyen például a Rossz eredete, a Szentháromság mibenléte, az utolsó ítélet ideje és egyébek.

– Az ember feladata Isten dicsőítése és a parancsok megtartása. Isten az embert szabad akarattal teremtette, de az emberi természet esendő, ezért az embernek isteni kegyelemre van szüksége.

– Isten igazságos, és az emberi létet az ember érdemei és bűnei szerint helyezi transzcendens távlatba. Az ember akkor jár el helyesen, ha minden pillanatban a négy végső dologra, vagyis a halálra, az ítéletre, a pokolra és a mennyországra gondol.

– A túlvilági sorsot a halál pillanatának állapota határozza meg: a tiszta ember a mennybe, a halálos bűnnel meghaló ember pedig pokolra jut. Az öngyilkos elkárhozik. A megbocsátott, megbánt bűnökért kiszabott büntetést a tisztító tűzben kell elszenvednünk, de ettől a büntetéstől a búcsúk és egyéb áldozati formák (szentmise, imavégzés, kereszttetés, adományok stb.) által mentesülhetünk. Mivel az e világi és túlvilági lét között kapcsolat van, a túlvilági lét befolyásolható: a jó cselekedeteknek és az áldozat különböző formáinak (*imitatio Christi*, felajánlások, szentmishallgatás, imavégzés) transzcendens érdemszerző erejük van.

– Az ember test és lélek egyszerre, egyik a másik nélkül nem létezhet. A test bűnre hajló, de Krisztus is testben jelent meg, ezért a test is értékes. A test a lélekkel együtt részesül a túlvilági jutalomból vagy büntetésből. Az ember a lelket a foganáskor kapja, ezért az abortusz nagy bűn. A lelket is állandóan táplálni kell szentségek, szentmishallgatás, ima, jó cselekedetek által.

– Az ember gyarló természete folytán érdemtelen arra, hogy Istenhez forduljon a kéréseivel, ezért közbenjárókra és protektorokra van szüksége (szentek, angyalok). Isten anyja, Mária a legfőbb közbenjárónk.

– A világban való létezés állandó harc a Jó és a Rossz erői között. A világ tele van démonokkal. Minden rossz az ördögtől származik, ideértve a lelki bajokat, bűnöket is. Annyi ördög van a világon, ahány vétek. Az ördög szellem. A Jó erői erősebbek a Rossz erőinél, ezért az Istennel élő tiszta emberrel szemben az ördög tehetetlen. Az angyal mindig Isten jelenlétét jelzi. Az angyal mindaddig velünk van, míg a bűn által el nem távolítjuk magunktól, ilyenkor az ördög kezébe kerülünk. Az ember vagy tiszta, angyali állapotban vagy kárhozott, ördögi állapotban van – középút nincsen.

– A szó, a szándék, sőt a gondolat is tett értékű, ezért a bűn vagy az erény forrása lehet.

– Egyedül a római katolikus vallás és a keleti ortodox kereszténység származik Krisztustól, minden más vallás újabb emberi csinálmány, és hamis hit. Az Anyaszentegyházban maga a Szentlélek működik, ezért az egyház intézményeit és tisztviselőit minden körülmények között úgy kell tisztelni és szolgálni, mint a Szent megnyilvánulásait.

A fenti értékrendet Bácsu Mihály életvitele is teljes mértékben példázza, olyannyira, hogy őt akár a keresztény ember mintájának is tekinthetjük. (Mint előbb

jeleztük, az életút idevágó eseményeinek ismertetésétől eltekintünk.) Egész életvitele meggyőző bizonyága annak, hogy ezek a hittételek nem pusztán elméleti jelentőségűek: a keresztény vallásos meggyőződések egyszersmind *erkölcsi kategóriákat* és ennek megfelelően *életmódot* is jelentenek egyéni és társadalmi vonatkozásban egyaránt. Az itt ismertetett vallásos meggyőződések alapján megrajzolható *a keresztény ember általános prototípusa*, akit az Istenbe vetett bizalom, a feltétlen hitből fakadó magabiztosság, a szabad akaratból következő méltóságtudat, az isteni kegyelem szükségességéből származó szerénység és félelem, az erényes földi létre és az erkölcsi tisztaságra való állandó törekvés, az állandó közösségi aktivitás, az egyházi intézmények tisztelete stb. jellemez.

A keresztény hitelvek és értékek a hagyományos világban társadalmi szinten is elfogadottak, érvényességüket rendszerint nem kérdőjelezi meg. Az általános társadalmi elismertség azonban nem jelent ennek megfelelő tényleges vallásos életvitelt, gyakorlatot is. Azt tapasztaljuk, hogy az egyetemes keresztény értékekre hivatkozva *minden társadalomban egy-egy sajátos, intézményileg kodifikált és közösségi gyakorlat által formalizált vallásos regiszter lép működésbe a mindennapokban*. A gyakorlati működés érdekében az eszményi rendszer minduntalan kisebb-nagyobb kompromisszumokra, korrekciókra kényszerül, ezért veszít elméleti következetességéből, tisztasága, eszmei tökéletessége is újra és újra megkérdőjeleződik, és így tér nyílik arra is, hogy a vallásosság más, alternatív regiszterei is megjelenjenek a hétköznapokban.

A fentiekből kitűnik, hogy a vallásosság formális, gyakorlatias regisztere nemcsak az egyházi intézmények hivatalos vallásosságában, hanem a népi társadalom mindennapjaiban is működik. A paraszti társadalom vallásos értékrendjét kétségkívül döntő mértékben határozza meg a hivatalos egyház doktrinális vallásossága, de a regiszter működését mégsem szabad csakis hozzá kapcsolni.

2. A fanatikus, szakadár regiszter – avagy a hit elszabadulása

A fent ismertetett, a hivatalos intézmények és a népi közösségi intézmények által is formalizált vallásos regiszter a társadalmi rend alapját jelenti a hagyományos keresztény társadalmakban. De mivel történetileg változó rendszerről van szó, azzal is számolnunk kell, hogy a vallásosság hivatalos, uniformizált, központosított doktrinális elemeinek előtérbe kerülése és a személyes, spontán, érzelmetli, imagisztikus, látomásos elemek visszaszorulása⁴ időről időre azt eredményezheti, hogy rések keletkeznek a vallás zárt ideológiai rendszerén, és emiatt azok a valóban vallásos emberek, akik valóban komolyan veszik a vallásos hittételeket és a belőlük fakadó értékrendet, bizonyos élethelyzetekben óhatatlanul vallási fanatikusokká lesznek. A valóban hívő ember azt kockáztatja, hogy a társadalom és az Anyaszentegyház megtévelyedett szakadárnak nyilvánítja, és mint eretneket akár ki is közsítheti őt. Az igazi, valóban meggyőződéses vallásosságnak a szakadárságon kívül voltaképpen nincs is más lehetősége.⁵ A vallási lázadásokra, eretnekmozgalmakra, egyéni vagy tömeges vallási konverziókra épp ilyen összeütközések következtében került sor a történelem különböző korszakaiban.⁶

A formalizált vallásos regiszter történetileg változó rendszer, az egyház a mindenkori korszellemhez alkalmazkodni kényszerül. Néhány példa a katolikus egyházból: a kötelező ünnepek és a bőjti napok száma csökken, a bőjti fegyelem formái egyre „szelídebbek” és megengedőbbek, a halottak hamvasztását az egyház idővel engedélyezi, a liturgia szent latin nyelve helyett a nemzeti nyelvek válnak hivatalossá stb. A vallásos tradícióhoz való merev ragaszkodás tehát a közösség és az egyház előtt bármikor eretnekség forrása lehet. Ennek klasszikus példája az Avvakum Petrovics protopópa körül szerveződött 17. századi orosz szakadár mozgalom, amely a nyugati modernizáció ellenében és a régi vallásos értékek védelme érdekében keletkezett.⁷

A kompromisszumra hajló, formalizált és a vallásosság doktriner formáit preferáló hivatalos vallásos regiszter bármikor átválthat olyan szakadár, fanatikus regiszterbe, amelyre inkább a vallásosság szabadabb, nem kanonizált, imagisztikus, sőt olykor egészen egzaltált, karizmatikus, emocionális, szubjektív, az egyéni kreativitásnak teret engedő formái jellemzőek. A ma is „középkoriasnak” mondható moldvai csángó vallásos kultúrában erre a jelenségre bőven van példa.⁸ Különösen az idősebbek körében találkozunk a meg nem alkuvó vallásosság meghökkenítő eseteivel, de a regiszter jelenléte a fiatalok körében sem ritka, ez magyarázza egyebek mellett az új vallási mozgalmak (NRM – *new religious movements*) térnyerését is.

A továbbiakban lássunk néhány idevágó példát Bácsu Mihály vallásos világképéből.

A mai kor számos megnyilvánulását tartja a világban „nyargaló” ördög megnyilvánulásának. Az ide-oda utazás, a nagy sebességek, az állandó nyugtalanság mind-mind az ördög jelenlétének bizonyítékai, és a közeledő apokaliptikus pusztulás előjelei. A középkori emberhez hasonlóan nyugtalannak, állandó „nyargalónak”, elmélyülésre képtelennek látja az ördögöt,⁹ úgy gondolja, hogy e démoni erő jelenléte a mai világban nyilvánvaló.



Bácsu Mihály (szül. 1919) az akkor még működő budapesti Katolikus Rádiót hallgatja. Az előtte lévő szentkép a tisztító tűzben szenvedő, Szűz Máriához szabadulásukért könyörgő lelkeket ábrázolja. Magyarfalu (Arini), Moldva, 2009. október 15

Lehet menjen akárhova, ő ég, akárhol legyen az ördög. A pokol véle van. [...] Hánféle vétek, annyiféle ördög van. Itt vannak, s úgy nyargalnak közöttünk, mind a bolondok. Hogy melyiket csalják meg, hogy valahogy... hogy legyenek kontra [ellenkezzenek] az Istenvel. [...] S nem tud egyebként csinálni semmit, csak ha a rosszra reja tudja venni az embert. (2010. szept. 30.)

A vallásos hitet lekicsinylő túlzott intellektualizmus („megeszeseztünk erőst”), és az ebből fakadó elbizakodottság ugyancsak az ördög műve, az emberi nem végzetes eltévelyedése, mert Isten megtagadását eredményezi.

Úgy el vagyunk messzülve, inkább el vagyunk messzülve, mind az, amelyik ütte bé a szeget Jézusnak a lábába s a kezibe. Mük sokkal rosszabbak vagyunk. Sokval, sokkal erőst. Az béütte a szeget, met katona vót, s rija vót téve, hogy csinálja meg. Münköt nem teszen rija senki, s mük tagadjuk meg az Istent! Nem merjük elérni az Isten nevit, ha menünk az úton, menünk akárhol, templom mellett menünk el, nem vetünk keresztet. (2010. szept. 29.)

Megeszeseedett a világ most. Hogy mennek bé drept [egyenesen] a gödör fenekibe. Úgy meg vannak eszesevedve. [...] Ha nem akarunk úgy élni, ahogy Isten mondja, akkor tegyünk a fejünkéből úgy, ahogy akarunk. (2010. szept. 30.)

A bűnök és erények rangsorolásában ugyancsak jelen vannak a középkorias és ma már egzaltáltak, szakadárnak minősülő, de egy keresztény világszemléletben mégis „logikus” képzetek. Meghökentő, hogy az emberölést, ideértve az amúgy erősen kárhoztatott abortuszt is, kisebb bűnnek tartja, mint a káromkodást, abból a megfontolásból, hogy a gyilkos csak a testet ölheti meg, a meggyilkolt ember lelkének azonban nem tud ártani, de a káromkodó ember a szó performatív erejével megöli magát az Istent.

Az ördög incselkedésének tartja, ha a templomban vagy otthon ima közben „el-szaladnak a gondolatai”. Lelkifurdalás gyötri azért, mert előfordul, hogy miközben botjával tapogatja az utat a templom felé haladva, az arra járó autókból nemegyszer durván rákiáltanak („Dute acasă, și să mori acasă!” [Menj haza, és halj meg otthon!]), és ilyenkor feltámad benne a harag, ami a főbűnök egyike. Ilyenkor igyekszik minél előbb meggyónni, hogy a súlyos bűntől mihamarabb megszabaduljon.

S míg menek, akadok rija [reá] emberekre. Melyik menen elé halad elé, aszondja: – Nem tud otthon ülni, hallja-e? Ha megöregedett, üljön otthon! Ez es egy vétek, melyik mástól van küdve hezzám. S akkor én ha megharagszom, hogy az minek szólott vagy minek mondta, akkor az es vétek.

Magának vétek?

Nekem vétek. Azétt, hogy minek haragudtam meg én arra az emberre. [...] Más pedig szitkolódzik rivám. Ment az úton, s megszidta az Istennek a nevit,

hogy én minek menek a misére. Aszondja: – Nem tud otthond ülni?! S az Isten nevit megszidta. S akkor én nem szóltam semmit, csak mentem eléfelé, s eltűrttem. S azok olyan vétkek, melyikek úgy jönnek másoktól. S azt es meggyónom. S még egyebet, még mást es. Egyszer kimentem, s ment egy ilyen kocsi. Egy ember ment a kocsival s a marhákkal, úgy. – Látom, hogy a kocsid üres, vigy el engemet es le a templomig! – Menjen vissza, hallja-e, aszondja, meg van öregedve! Menjen vissza házába! – aszondja. S én nem szóltam többet semmit, ő elment, s én ha akkor megharagudtam lenne, vagy visszatértem lenne, akkor én vétkeztem lenne. De így én elmentem, s nem szóltam sem neki semmit, s elmentem a misére s hazajöttem. S ez es egy véték, hogy jó a véték rivám, fără [reám, anélkül] hogy én akarjak. (2010. szept. 29.)

A szakadár vallásosság megnyilvánulása, hogy az e világi létet kategorikusan aláértékeli. Az ember minden olyan törekvése, amely nem a transzcendens értékekre irányul, hiábavaló, mert a halállal minden megsemmisül, amit nem az üdvösség érdekében valósított meg.

Utajánd mind csak: zero, zero, zero! Az ember, hogy születik, s nyargal, esekedik, annyi sok esztendő, s osztán utajánd... Tudja-e, mire való a zero, maga? Hogyne tudná! A semmiből semmié válik az ember utajánd. [kacag] Amit csinált, az ésszegyűlt valahova, s azt műk nem tudjuk megtörvényezni. Csak az Isten. Mennyit nyargalt, s mennyit csinált, s mennyit beszélt, s mennyit ment, s miket csinált abba a sok esztendőbe. S utajánd zero! (2011. szept. 30.)

Azokat az emberi tevékenységeket, szórakozásokat, amelyeknek nincs közük a túlvilági létre való felkészüléshez, sőt elvonják az embert a transzcendens vonatkozásban értelmes élettől, dühösen elutasítja: ilyen a televíziózás, amelyben semmi-semmi értelem nincs, vagy ilyennek minősülnek a különböző sporttevékenységek. Amikor a rádióban „a laptát”, „a mécsokat” (labdarúgó mérkőzés közvetítését) hallja, azonnal kikapcsolja a készüléket. A szórakozások között sok van olyan is, amelyik bűnre indít vagy maga is súlyos bűn. Tizenhét éves korában jött rá arra, hogy a tánc veszélyes szórakozás, mert tánc közben óhatatlanul „elindul a gonosz indulat” az emberben. Ettől a felismeréstől kezdve soha senkivel nem táncolt többé, ideértve a feleségét is, aki pedig egész életében szépen táncolt, és szeretett is táncolni. A televízióban mutogatott meztelenség nézése súlyos bűn, ugyanaz, mint a falu életében is megtapasztalható „hejábavalóság”, vagyis paráznaság. Nyelvében a „hejábavaló” jelentése 'prostituált' (a jelentés vallásilag motívált!), és ugyancsak a „hejábavaló”/„hejábavalóság” szót alkalmazza a tánkra, a labdajátékokra, a televíziózásra is. Ebben az összefüggésben a hegyi beszéd híres helyét, a könnyű széles út és a nehéz keskeny út oppozícióját (Mt 7,13–14) szívesen és gyakran idézi, a nehezebb keskeny út melletti elkötelezettséget a keresztény ember legfőbb erkölcsi parancsának tartja.

Azért mondtam, hogy van két út: a széles, amin az ördög vezet, s a keskeny, amin az angyal. Ha a keskenyen menyen, az Istenre talál a végén, s ha a széles úton menyen, akkor a pokolra talál. De vissza lehet, hogy térjen a keskeny útra. Ha az Isten ad gondot [gondolatot, ösztönzést], s elmenen, s elszalad a vétkeiktől, meggyón, akkor tér vissza az útjára, az Isten felé.

De honnan tudod, hogy te most a széles úton mész-e?

Olyan szabad s olyan szép, s táncolnak, s isznak s énekelnek. S mutatják, hogy ők okosok. S az ördögök segítik őket. Erőst nehez onnan visszatérni. Az ember lássa, hogy jól lehet élni ezen a földön. Még jó ez az aparát es, a televízió, de az egyébübe nem viszen, csak bé a pokolba. Ott sok órát elveszesztnek. S utaján az ördögnek a gusztját bétőtötték. (2010. szept. 30.)

A test alulértékelése, a testiséghez való erősen negatív viszonyulás ugyancsak a világgép középkorias eleme. A lélek, noha csak a testtel együtt létezhet, elsőbbséget élvez a testtel szemben. Amíg tehette, kétrét görnyedve, fájó derékkel jajgatva, botjával vakon tapogatózva, télben-nyárban naponta többször is elment a templomba, és ezekről a fájdalmas utakról úgy vélekedett, hogy a lélek táplálásáért a bűnre és kényelemre hajló, a lelket eláruló, mulandó testet nem szabad sajnálni.

Tizenhárom esztendejítől nem látom az ujjaimat, s élek! [...] Fáj a derekam annyira, hogy nem tudok felállni igyenesen. S akkor a lábaim sem tudnak menni, met a lábaimot es kell hordozzam a derekam után. S ahányat lépek, úgy jó, hogy mondjam: jaj, jaj, jaj! Ahányat lépek. S ügyes menek erővel, nem sajnálom a testemet, me mahónap megbüdösödik, s temetik el bé oda földbe. De a lelkemet sajnálom, hogy csináljak még valamit a lelkemétt. Miből lehet, s ahogy lehet. De nekem nem vírjad meg soha, sem nem setétedik bé inkább, minthogy bé van setétedve most tizenhárom esztendejítől. Nem látok semmit! (2010. szept. 30.)

Nem, nem, ne sajnáld! Ne sajnáld a testedet, a tested veszen riva a rosszra, a bűnre, s a mindenfélére, nem tart kontot [nem gondol] a lélekre, a test nem tart kontot. (2010. szept. 30.)

A szentmishallgatás bősége szintén a féktelen, egzaltált középkorias vallásosság megnyilvánulása. Évek teltek el úgy, hogy egyetlen szentmiséről sem hiányzott, és a számszerűség misztikájának középkorias tiszteletével a hallgatott, illetve kényszerűségből nagyritkán elmulasztott szentmisék számát fejben nyilván is tartja.

Én menek a templomba, vakond így. Két esztendőbe nem vót egy lipszám [hiányzásom] es mennyi misét mondtak a templomba. Fel 500-ig lehet mondtak misét. S én jártam abba az 500-ba. Nem vót bár egyszer, hogy elszalasszam. Osztán vót négy esztendőbe egy-egy három lipszám. Osztán vót még hat esztendőbe egy-egy két lipszám. Esztendőbe! Csak! 485, 492, 488 – mennyi misét mondtak.

Egész kerek esztendőbe ha vót kettő vaj három, hogy nem mentem el a templomba. Az es úgy történt, hogy nem vótam honn, vaj el vótam menve valahova, úgyhogy nem tudtam elmenni. De ebbe a 13 esztendőbe nekem vagyon... de félek, hogy megmondjam, ne dicsekedjem, nem szabad dicsekedni...

De mondja meg, ha úgy van, az nem dicsekedés.

Van... 6300 misét hallgattam ebbe a 13 esztendőbe. Megszámoltam a fejembe a hónapokat, a napokat s mindent. Me én tudok számolni, nem kell írjam le. A fejből számolok akármit. Az innapokat, mindent. Vagy hat esztendeig három misét hallgattam örökké vasárnap. Azonkűjjel hétköznap mindennap. Nem vót lipszám. (2010. szept. 30.)

A misén való részvétel kötelező áldozati cselekmény („nekünk adósság, hogy hallgassunk egy misét vasárnap”), továbbá a köszönet és hála jele, valamint a túlvilági érdemszerzés lehetősége, de számára mégis az jelenti a legfőbb vonzóerőt, hogy a szentmise és a templom maga a mennyország. („Leginkább szeretem a misét hallgassam. Az legjobb, legédesebb s legdrágább nekem ezen a földön.”) Aki a földön nem törekszik a templomba, az nem tarthat számot a mennyei templomra sem.

A misehallgatások nagy számában megnyilvánuló vallásos fanatizmust és a szentmise misztériumának látomásos, érzelmetli átélését a falu társadalma nem fogadta egyöntetűen pozitívan, sőt volt olyan pap is, aki szintén rosszalotta. Az egyház embere a szentmise fogalmának és szimbolikus voltának archaikus, középkorias értelmezésével sem értett egyet. Bácsu Mihály felfogásában ugyanis a szentmise mindenekelőtt a kereszthalálra való emlékezés, ezért teljes önátadást, és a krisztusi kínszenvedéssel való szenvedélyes érzelmi azonosulást, őszinte bűnbánatot igényel. Ő úrfelmutatáskor minden szentmisén sír, folynak a könnyei, mert az igazi kereszténynek minden misében azt kell éreznie, amit a Szűzanya érzett akkor, amikor halott fiát az ölében tartotta. Az *imitatio Christi* intenzív érzelmi átélése a középkori vallásosság ismert jellemzője – ezt fejezi ki például az archaikus népi imádság folklórműfaja is –, de a mai vallásgyakorlatban már korszerűtlennek minősül. A templomban tartózkodók észrevették



Bácsu Mihály (szül. 1919) a falu templomában egyedül imádkozik az esti szentmise után. Magyarfalu (Arini), Moldva, 2009. október 15.

a rendszeresen elejtett könnyeket, megbotránkoztak rajta, és jelentették is a papnak, aki gyónás közben rákérdezett a sírás okára, de magyarázatát nem fogadta el, hanem helyett megszidta, és nézeteit eltévelyedésnek minősítette.

A templomba úgy kell ülni, ahogy ült Szűz Mária, mikor Jézust felfeszítették, s ő odament Jézus elejébe, sírt. S ahogy ült Szűz Mária, ameddig ott felfeszítették s ő három óráig ült azokval az asszonyokkal, melyikek vótak véle, s ahogy vót ő ott azokval az asszonyokkal, hogy nem kacagtak s nem örvendeztek, úgy műk sem. Sem nem beszélgettek, hanem csak sírtak, s akkor műk es a templomba, amikor menünk, akkor nem szabad beszéljünk, se egyebet ne gondoljunk, hanem nekünk es fájjon a szívünk, hogy Jézus mennyit szenvedett értünk. S ha én ezt elgondolom, akkor... én örökké hallgatok misét sok esztendejítő, nem tudom megmondani, hány esztendejítő, s az nem lehet, hogy nekem ne essék ki a könnyem, mikor a templomba a páter emeli fel a szentséget, akkor Jézus hal meg. A templomba mikor mondják misét, akkor Jézusnak a szenvedése van, ahogy születik, s meddig kifogy a mise. [...] Ingemet megszidott a páter sokszor, me valaki megmondta, hogy folynak a könnyeim a templomba. Osztan megkérdezt a gyónáson, hogy minek sírok én a templomba, nem szabad sírjak. Mondom, hát hogyne sírjak, mikor jut eszembe, hogy Jézus hogy szenvedett értünk, s akkor jó nekem es, hogy sírjak. Aszondja: – Nem muszáj, hogy sírj a világ előtt! – Nem sírok, de jó, vagy csak kiesik nehán könnyem, s kell sírjak én es. – Nem tudom megtúrni, de nem mostantól, hanem régtől, régtől van nekem ez. Fáj a szívem. Elgondolja, s ha tudja, mire való, akkor ki kell essék vaj egy könyve. A legjobb imádság itt a földön nekünk a keresztényeknek, hogy az Isten béveszi, a misehallgatás, s ha az ember magára van, hol menen, hol jár, legjobb, ha odagondol Jézushoz, s az ő fájdalomáért kiesik vaj egy könyve. Me kell, az Isten elengedi a vétkeit. [...] Ha kiesik vaj egy könyve, akkor az Isten erőst béveszi. (2010. szept. 30.)

Az az eszmeiség, miszerint az imitatio Christi minden formájának, illetve az érzelmetlen emlékezésnek és általában az önként vállalt szenvedésnek, áldozatnak üdvözítő ereje van, áthatja egész gondolkodását. A bibliai történetek közül leginkább a passióepika foglalkoztatja. Krisztus kínszenvedésének történetét a Getszemáni-kertben történt nagycsütörtök esti elfogásától kezdve a kereszthalál órákon át tudja mesélni, miközben maga is sírva fakad. A passióepika részletes felidézése számos apokrif elemet tartalmaz, és nagy jelentősége van benne a számmisztika jelképiségének, ami ugyancsak középkorias elem. Ezek az apokrif képek előfordulnak mind a vallásos folklórban (archaikus népi imádságok, vallásos legendák), mind a középkori egyházművészetben.¹⁰

S akkor Híród [Heródes] odaadta azoknak a katonáknak, melyikek verték meg Jézust. Bévítették oda, hol kellett verjék meg Jézust. Vót egy helyik, milyen van itt es, egy kámera [szoba]. S mikor bévítették oda, levetkeztették tiszta csórén, kezeit

felhúzták, felkötötték ott fenn, hogy a kezeivel ne tudjon többet matatni, s őt felkötötték kötelvel egy sztilphoz [oszlophoz]. S hogy felkötötték kötelvel, hogy ő ne tudjon verdőzni, megölelte őt azt az oszlopot, s odakötötték a kötelvel. S osztá verni kezdték. Me vótak hárman. Mindegyik ki kellett üssön egy-egy 120-at. Az vót a verés. Hamarébb ütték egy vesszővel, osztán másodikszor ütték egy ostorval, melyiknek vót sok ága fonva, s az ágaiba vót sok bog, s a bogba bé vót kötve oda, bébogozva elyen drót, de acélos drót. Olyan kicsikék, végek, olyanyok. Bé vótak kötözve, de kurtán. Hogy amikor rivaüttek a tiszta bőrire, az ment bé a húsbá, s tépte a húst, a bőrt le oda, hova odaütték. De sok ága vót annak az ostornak. S avval üttek 120-at. Hogy lehasogatták a hátáról, s ahol elérte a lábait. A bőrt levették. Csak seb vót mind, s folyt a vér. Osztán úgy jött a harmadik egy láncval, s az verte meg a láncval, hogy a csontok es érezzék meg, hogy meg van verve. S osztá kikötték, mit gondoltak, mit nem, hogy verjék meg a hasát es, me ő úgy meg vót ölelve, megölelte azt az oszlopot. Mikor verték meg a hasát, meg-síritették [megfordították], s még felkötötték, hogy verjék meg a hasát es. S mikor felkötötték, akartak, hogy kezdjék verni, vót még valaki ott, melyik látta, nezte. Férébb. Az nem verte, hanem csak nezte. S annak vót egy kesse. S az a késvel odafutott, s levágta a kötelet. S akkor Jézus leesett onnat, s nem még verték meg a hasát. S Jézus leesett a földre oda. S ott a vót a gúnyája, az inge ott vót férecskébb. S ő ahogy leesett, nyúlt el, hogy vegye el, hogy vegye riva, met meztelen vót, csórén vót. De mikor oda akart nyúlni, egy olyan katona, egy olyan kalau [hóhér], melyik verte, az a lábával elrúgta, hogy ne érje el. Jézus le vót esve a földre oda. Elrúgta, hogy ne érje el, hogy még üljön ott a földön ott. Osztán visszaadták neki, s felőtöttették, s visszaadták a csipkekoronát, s osztá még kivitték a világ elejibe. S mikor ott meglátta a Híród, akkor azt mondja: – Né, ez az ember, immá mit akartok véle? – Azt, hogy vigyük, hogy feszítsük fel! – S osztá elvették s vitték. Vót egy rakás fa ott közel, met ott vótak közel a templomjikkhoz, vagy miféle vót ott, s ott egyhamar egy kicsit megfaragták, s csináltak egy nagy keresztfát. 92 okás¹¹ vót! S azt feltették a vállaira, s kellett vigye. Vitte, meddig vitte, s annyi sokszor leesett. De azt má tudják magik es, met az a szentkereszt-utjától van. (2010. szept. 30.)

Az áldozat, a szenvedés értelmébe vetett hit annyira erős benne, hogy évek óta nagybeteg, ágyhoz kötött fiának súlyos szenvedéseit egyrészt isteni figyelmeztetésként („Isten adott egy példát ritta”), másrészt a túlvilági szenvedés e világi kiváltásaként, az elkövetett bűnökért kiszabott túlvilági büntetés elengedéseként értelmezi.

Erőst nyomorult, erőst, erőst. Nem es lehet annál nagyobb nyomorúság, mibe van ő. De várja ő es a halált, azt mondja: – Ha az Isten elveszen, akkor elszaladok [megszabadulok]. De addig nem tudok elszaladni, addig kell szenvedjek. S éjt-nap sír! Éj s nap! Hogy ő milyen vót, hogy vót, s most mire jutott el. S né, ez egy példa vót az Istentől, hogy ő megtagadta az Istent a komunisztok üdején, nem ment templomba, nem ment gyónni, nem ment, hogy hallgasson

misét, nem tartotta a hitet. Nezte csak, hogy azt a sok pénzt vegyék, me indzsinér [mérnök] vót. Jól vót. Egyebként jól vót a világgal akárkivel. De hát az Isten adott egy példát ritta. (2010. szept. 30.)

A vallásos értékek melletti tanúságtétel az igazi keresztény ember kötelessége, még akkor is, ha a hit őszinte megvallása emberi konfliktusokhoz, sértődöttséghez vezet. A faluban vannak, akik tartanak tőle, mert ha számára visszatetsző helyzetet észlel, azonnal véleményt nyilvánít, fedd és tanítani akar. Például, ha nem Isten nevével köszönnek neki, részéről a helyesbítés rendszerint nem marad el.

Húsvét napján szokás így köszönni: – Dicsértessék a Jézuskának szent neve! S még a húsvét többi napjain es. De a faluba most Jézus nevét nem merik előhozni, csak annyit mondnak, hogy: – Elindult? Vagy: – Jövöget? Vagy csak: – Dicsértessék! S akkor én felelek: – Kicsoda dicsértessék, bre [tessék]? Hát nem kell kimondani: – Dicsértessék a Jézuskának szent neve! Ha innét menek le a templomba, s valaki megfogja a kezemet, én előhozom az Istent, Jézusnak a tanításáról hozok elé, s azt beszélem le a templomig. Nem kérdezem, mit dolgozik, nem semmit. (2010. szept. 30.)

A gyűjtés során tanúja voltam egy olyan helyzetnek, amikor leszidott és kínosan megszégyenített egy fiatal pásztoembert, aki újonnan szerzett vagyonával dicsekedett. Eles kritikája még a falu papját sem kímélte, akitől egy ízben azt kérte számon, hogy prédikációiban nem a bűnöket ostorozza, amint ezt a régi papok tették, hanem csak az evangéliumot magyarázza, és így közvetett okozója lesz hívei lelki romlásának.

Most nincsenek azok a prédikák, amelyikek vótak régebb. Régen prédikálták a vétkeket, de most a páterek valahán esztendejítől nem prédikálnak csak a jevangyélija után. Annyit mond csak, hogy a jevangyélijába ezt írja, s ezt. Magad ha megérted, meg, s ha nem, menj, s csinálj fejedből, mit akarsz. Menj, mondj, csinálj, végy, csalj meg mást, beszélj, gyalázz mást le, hogy neked legyen, orozz, hogy légy nagyobb, s gyalázd a másikat le mellőled. (2010. szept. 30.)

Amikor az újonnan jött pap őt, a megyebírót besúgásra, árulkodásra próbálta rávenni, ezt kategorikusan megtagadta, mert a hazugságot, a „suttogást” a legfőbb vétkek egyikének tartotta („inkább halált szenvedek, de nekem nincs bajom senkivel”), de utána mégis újra és újra megcsókolta a pap kezét, mert felszentelt személyként méltó arra, hogy érvényes szentmisét végezzen, és kezével megtörje a Krisztus testét jelképező Oltáriszentséget. („Örökké csókoltam a páter kezit. Meg vótam szokva kicsi koromtól.”)

Az archaikus, középkorias, szakadár vallásos szemlélet megnyilvánulása az is, hogy a szabad akarat jelentőségét az isteni kegyelemmel és a predestinációval szemben aláértékeli. Azt tartja, hogy ördögi incselkedés miatt akkor is súlyos bűnt

követhet el, ha erre nem is gondol, vagy ha a lehetséges vétket mindenáron el akarja kerülni. Például, ha éjszakai imái közepette meghallja, hogy kint az utcán valaki káromkodik, ezzel ő is bűnbe esik, mert a jelenlét által is folt esik az ő lelki tisztaságán is. Vagy ha valaki valamiért megszidja őt (leggyakrabban amiért vakon botorkál az úttesten a szekerek, autók között), akkor ő maga is részesül a szitkozódó személy bűnéből. („Ez es egy vétek, melyik mástól van kúdvé hezzám. S akkor én ha megharagszom, hogy az minek szólott vagy minek mondta, akkor az es vétek.”)

A fentiekkel azt próbáltuk példázni, hogy egy mélyen hívő, középkorias vallásos gondolkodással rendelkező személy világképében a szakadár, fanatikus vallásos regiszter minduntalan felülírja és többé-kevésbé érvényteleníti a formalizált, gyakorlatias vallásos regisztert. Ezek az áttörések mind az egyéni életvezetésben, a mindennapi egyéni vallásos gyakorlatban, mind a közösségi viszonyulásokban, a vallásosság nyilvános szférájában tetten érhetők, ideértve az egyházi intézményrendszert is. Bácsu Mihály a transzcendens értékekre hivatkozva, ezeket valóban komolyan véve felvállal olyan társadalmi konfliktushelyzeteket is, amelyeket a formalizált, gyakorlatias regiszter keretei között maradvá nem kellene felvállalnia. A szakadár, fanatikus regiszter magánéletbeli megélése is (például a szentmishallgatás és az imavégzés bősége, a vallásos élmények intenzív érzelmi átélése, az áldozatvállalás komolysága, a gyakorlati élettevékenységek túlzott alárendelése a vallásnak stb.) rosszallást, sértődöttséget, gúnyt válthat ki azokból a – „maguk nemében” ugyancsak nagyon vallásos! – falusfeleiből, akik életüket a formalizált, gyakorlatias vallásos regiszter jegyében szervezik meg.

Mindemellett hangsúlyoznunk kell, hogy a fanatikus, vallásos regisztert nemcsak egyéni elhajlásként, a közösségitől elütő vallásos orientációként, azaz devianciaként kell értelmeznünk. Egy ilyen magatartás bizonyos esetekben a népi társadalom egészének szintjén is elfogadottá, általánossá, vagyis közösségileg kodifikálttá válhat, azaz kialakulhat széles körű társadalmi legitimációja is. Például a kommunista diktatúra idején a román titkosrendőrség (Securitate) által meggyilkolt Benedek doktor trunki „csodakútja” és sírhelye körül kialakult vallásos mozgalom általános érvényűvé, legitimmé lett a moldvai csángó társadalom egészében; ez pedig az 1989-ben bekövetkezett rendszerváltás után arra kényszerítette a hivatalos egyházi intézményrendszert, hogy legitimmé nyilvánítsa, sőt integrálja ezt az eredendően szakadár, fanatikus vallásos jelenséget.¹² A közösségi kodifikáció, sőt olykor hivatalos intézményi integráció azért lehetséges, mert a formalizált, gyakorlatias és a fanatikus, szakadár regiszterek nem is annyira tartalmukban, mint a vallási tökéletességre való törekvés eltérő intenzitásában különböznek egymástól.¹³ Napjaink formálisan vallásos embere csak kivételes helyzetekben lesz hívő fanatikus, de alapjában véve maga is érzi, hogy ha valóban vallásosnak mondja magát, azzá kellene lennie, és ezért a vallási fanatizmust eszmei szinten bizonyos mértékig el is tudja fogadni. Slavoj Žižek írja erről: „Mindennapi életünkben mi sohasem hiszünk igazán, de legalább azzal tudunk vigasztalódnni, hogy van valahol Valaki, aki valóban hisz.”¹⁴

A népi társadalom szintjén megvalósuló kodifikálódás lehetősége, sőt a hivatalos egyház formális vallásos regiszterébe való integrálódás lehetősége a többi – alább bemutatásra kerülő – alternatív vallásos regiszter esetében is fennáll, vagyis a vallásos regiszterek hipotetikus érvénnyel megállapított, de mindenesetre jól felismerhető határvonalai nem merevek, a regiszterek átjárhatók.

3. A látomásos, csodás regiszter – avagy a mentális képzelőerő elszabadulása

A vallásokban a transzcendencia is evidencia.¹⁵ A vallásos embernek nyilvánvalóan hinnie kell a csodában, vagyis abban, hogy a Szent vagy Isten ellenlábasa, a Gonosz megjelenhet a mindennapokban, az égi jelek bármikor megmutatkozhatnak. Sőt a népi vallásosság ismeri a transzcendencia megnyilvánulásának ritualizált helyeiteit is. Ilyenek lehetnek többek között a búcsús kegyhelyeken rendszeresen ismétlődő ritualizált látomások (például a csíksomlyói napnézés, a szőkefalvi Mária-jelenések),¹⁶ a krízishelyzeteket artikuláló álmok vagy kollektív látomások,¹⁷ az „ellátó”, „túlvilágjáró” személyekhez (például a lézpedi Jánó Ilonához)¹⁸ kapcsolódó látomások stb.

Keresztény látomásokra, csodás megnyilvánulásokra bármikor sor kerülhet, hiszen az úgynevezett „módosult tudatállapot” (*altered state of consciousness*, ASC-élmény) mind egyháziilag, mind a keresztény népi vallásosságban elfogadott, hiteles jelenség.¹⁹ A moldvai csángók között is viszonylag gyakran találkozunk Mária-látomások, halálközeli vallásos élmények, apokaliptikus víziók, különböző divinációs csodák elbeszéléseivel.²⁰

Mindazonáltal a keresztény ember tudatában van annak, hogy ezek a jelenségek ritkák, azaz a csoda, az isteni hierofánia *nem hétköznapi* jelenség. Sokan vannak például, akik erős vallásos meggyőződésükből fakadóan egész életükön át rendszeresen jártak Csíksomlyóra, részt vettek a pünkösdi hajnali napnézésen is, mert hittek az ott megtapasztalható csodában, de nekik maguknak egyetlen alkalommal sem volt részük ilyen típusú transzcendens élményben. Még a mélyen vallásos közösségekben is gyakran előfordul, hogy egy-egy személyt, aki túl gyakran beszél megtapasztalt transzcendens élményekről, csodás jelenségekről, környezetében deviánsnak, hóbortos zavarodottnak vagy egyenesen szélhámosnak, hazudozónak minősítenek. Ehhez a csodás regiszterhez még a vallásosság népi irányítói (például a „deáknak” nevezett egykori magyar kántorok, vallásos társulatok vezetői) is némi ódzkodással, fenntartásokkal viszonyulnak, és rendszerint nem állítják, hogy nekik maguknak ilyen élményekben lett volna részük.

A transzcendencia csodás jelentkezése tehát isteni hierofánia, de a csodáknak, látomásoknak *megvan a maguk legitim formája*. Általában azt mondhatjuk, hogy a látomásos, csodás vallásos regiszterben *csak keresztény jellegű transzcendens élmény lehet*. Ezek a megnyilvánulások adott helyekhez (például búcsús kegyhely, szent személy sírja, egyéb vallásos emlékhely stb.), időkhöz (pünkösdi hajnala, haldoklás ideje stb.), személyekhez (például szentség hírében álló papok, az élet határhelyeteibe vagy veszélyhelyzetbe került személyek stb.) kapcsolódnak, és maga a csodás esemény lefolyása, azaz a narratívum szerkezete is keresztény jellegű kell

hogyan legyen.²¹ A csoda legitim, mindenki számára elfogadható lehet akkor is, ha éppenséggel nem kanonizált, vagy ha bőven tartalmaz apokrif hagyományból származó elemeket is. Ez azért van így, mert bármennyire „elszabadul” is a vallásos mentális képzelőerő, a csodának mindig vannak kulturális, közösségi elemei is, és emiatt a látomástörténetek legalább annyira hasonlítanak egymásra, mint amennyire különböznek.

Bácsu Mihály is hisz a csodában, sőt meg van győződve arról, hogy a Szent és a Gonosz nap mint nap kinyilvánítja önmagát. Felfogásában a történelem nagy eseményeit is égi jelek és előjelek kísérik. Egyik elbeszélése arról szól, hogy amikor a reformáció idején a templom fedelére felírták Luther Márton nevét, a templomba beleszapott a mennykő. Világképe ezen a ponton nagyon hasonlít a moldvai csángók között és a Székelyföldön is adatolt látomások azon vonulatához, amelyek látomásos előjelekben, álmokban vetítik előre a nagy jelentőségű történelmi események vagy katasztrófák bekövetkeztét (például erős fényű csillagok a II. világháborút megelőzően; a kommunista diktatúra 1949-es megszilárdulása, Ceaușescu bukása, az 1989-es forradalom, árvizek idején stb.)²²

A szentek csodái a történelem folyamán mind-mind az isteni igazság megnyilvánulásai. Bácsu egyetért a hosszú évekig tartó, illetékes személyek által lebonyolított kanonizációs eljárásokkal, amelyek által meg lehet bizonyosodni a transzcendencia jelenlétéről. A keleti egyház szentjei szerint azért nem valódi szentek, mert az ortodoxok rendszerint emberi érdekeket követve nyilvánítanak szentnek olyan személyeket, akiknek élete nélkülözi a transzcendencia valódi megnyilvánulásait. Például Ștefan cel Mare moldvai vajda győztes csatái szerint kizárólag az őt segítő isteni kegyelemnek tulajdoníthatók, a vajda amúgy igen erkölcstelen életet élt, sok asszonya is volt, a román ortodox egyház 1992-ben mégis szentté avatta.

A maga életútja is tele van „égi jelekkel”, a Szent és a Gonosz állandó jelenlétét bizonyító találkozásokkal. Valódi látomásban azonban csak egyszer, fiatalkorában volt része, és ez a jelenés is álom idején történt, amikor megálmodta Krisztus második eljövételét.

Én mikor legén vótam, megámodtam, hogy hogy lesz a világ vége. De csak úgy ámodtam meg, hogy többet a Nap nem jött fel. Vártuk, hogy jöjjön el Jézus. Onnat jött, napjövetről. Hamarébb eljött egy olyan mind a Nap, de egy csipkekorona vót a közepibe. Kereken világos vót, s mind a Nap jött lenne fel, jött fel, jött fel. Délre, s osztán haladott elé. S osztá még jött más Nap fel. S ott vót Jézusnak a keresztje mind csak abba a Napba. De az sem sötött, mind a Nap, hanem csak világos vót olyan. S osztán vártuk Jézust, hogy immá jöjjön Jézus. S mikor vártuk Jézust, hogy jöjjön, akkor megebredtem. Alom vót, s annyi.

És két Nap volt?

Kettő. S a harmadik kellett lenne jöjjön Jézus. Az első Nap vót a csipkekorona. A Jézusé, melyiket csinálták. S a második Napba vót a keresztfa. (2010. szept. 30.)

Érdekes, hogy a csíksomlyói pünkösdi hajnali napnézés során megtapasztalt látomásoknak is gyakori motívuma a napban feltűnő kereszt:

Látnak sok mindent a Napba. A Nap mutissa a Szentlelket. Mikor jó fel a Nap s a tisztaság. Én es sokszor láttam, de nemcsak én, hanem a nép látott. Láttam a Szentlelket, láttam a Golgota hedzsit három keresztvel. Két kereszt idzs dőlt félre, s a nadzsobbik közep helyt. Az vót Krisztus keresztje. Utána osztánd es láttam, hodzs a Krisztus ment fel a Golgota hedzsín. Emelte a keresztet, esett le. Még köt fel, még ment a nadzs magos hedzsre. Udzs láttam, ahodzs itt mü most lássuk edzsmást. Láttom osztánd es, hodzs a Napból szakadott lang. S akkor megláttam a Szentlelket, ulyan vot, mind egy galambecska.

Az idén esmen nadzson szépen tetszett ki a szenség. Csiálódott edzs szenség, de több szinbe. Több szenség. S a szenségből csiálódott edzs nadzs kereszt. Dzsült essze, csiálódott edzs küssebb kereszt. De több rend! Több rend! Szaporodott. Nadzson szépen láttuk az idin es, nadzson szépet mutitott. S nem csak én láttam, hanem látta a nép ott.

Én láttam ezt, más látott edzsebeket. Mindenki, ahodzs van neki a kedzselme. A meritje (érdeme). A bücsülete. Régebben aszondták, hodzs vót, amelyik még látott balaurokot es a Napba. Sárkánt. Ha rossz vót. Melyik rossz vót, gonosz vót, az nem érdemlette meg, hodzs lászon szép dogokot. Ezt én idzs hallottam az öregektől. (Csernik Antal, szül. 1937, Lujzikalagor, Bákó megye, Románia, 1990)²³

Somlyón igen, vótunk.

Mondták, hogy várják a napot, mikor kel fel...

Igen! Fenn a nyeregben. Én láttam pünkösdi reggelén, láttam. Azelőtt mondták, hogy Mária mutatkozott. Ne, a Szentlélek. Un porumbel (egy galamb). Galamb. De én amikor vótam, én láttam a szemeimvel, kereszt vót a Napan. Papakval néztük. Papakval néztük, én láttam a szemeimvel. S ezt meg tudom mondani akárkinek! Én láttam a szemeimvel, kereszt vót a Napan.

S még látott-e valamit?

Nem! Egy kereszt sugárval. Ennyit láttam.

Ragyogott, így sugárból vót?

Igen, sugárba vót a Nap, a kereszt a Napval sugárba, én láttam a szemeimvel. Meg tudom mondani akárkinek. (Tóthné Ződ Erzsébet, szül. 1944, Lészped, Bákó megye, Románia, 2007)²⁴

4. A mágikus, népi regiszter – avagy a vallásos hit mágiával való megerősítése
A vallás és a mágia szétválasztása köztudottan problematikus mind a tényleges vallásgyakorlatban, mind az ezt értelmező elmélet terén. Ezt a különbségtételt még a hivatalos egyház sem tudja világosan megtenni sem a dogmatika, sem a liturgia területén, a népi vallásosságot kutató vallásetnológiában újabban már nem is nagyon törekednek a distinkcióra, ehelyett inkább a vallásos világgép egysége

hangsúlyozódik. Vallás és mágia szimbiózisa eszerint egészen természetes: a néprajzosok tudják, hogy kényszerítő személytelen varázserő (mágia) minduntalan „beszüremkedik” a vallásos képzetekbe, és azokkal egységes tudati rendszert alkot. A vallás–mágia skálán más és más helyzetek, más és más arányok alakulnak ki, vagyis a transzcendencia megjelenése olykor inkább vallásos, olykor keverten vallásos–mágikus jellegű, máskor pedig a mágikus elemek egyértelműen hangsúlyosabbak. Noha a világkép egységes, a vallásosságnak mégis kitapintható egy vallásos–mágikus népi regisztere is, vagyis olyan formája, amelyben a népi mágikus képzetek összekeverednek és együtt működnek a hivatalos egyház vallásos képze- teivel. Ilyenkor rendszerint olyan szinkretikus egység jön létre, amelyben a regisz- ter használói nem választják szét a világkép vallásos és mágikus elemeit.²⁵

Az a vallásos ember azonban, aki csak az előző három regisztert fogadja el legi- timnek, azonnal megérzi a mágia jelenlétét a vallásban, vagyis esetenként ráérez arra, hogy a transzcendencia forrása nem a tiszta isteni hierofánia. Így az előbb bemutatott keresztény jellegű látomások, csodák is jól elkülönülnek a hiedelem- alapú, mágikus elemet is tartalmazó transzcendens jelenségektől. Azok a szemé- lyek, akiknek vallásosságát alapvetően a hivatalos egyház határozza meg (például moldvai deákok, búcsúvezetők, vallásos társulatok vezetői, halott mellett „zsoltá- rozó” asszonyok stb.), egyáltalán nem hisznek a mágikus csodában. Az ilyen szemé- lyek még a passióepikát idéző archaikus népi imádságok záradékaiban meg- fogalmazott kényszerítő mágiát (aki ezt az imát adott feltételek mellett elmondja, üdvözl stb.) is megérzik, és emiatt rendszerint nem is használnak ilyen imádságo- kat, hanem kizárólag liturgikus eredetű imaszövegeket mondanak.

A mágikus elemet is tartalmazó vallásos regiszter a vallásos képzetek mágikus megerősítését tartalmazza. Központja, fő szervező elve a *kényszerítő mágia igénye*, amelyre a vallás kiegészítéseként, megerősítéseként van szükség. Azaz ez a regisz- ter voltaképpen nem a vallás ellenében szerveződik, hanem a vallásos és mágikus elemek természetes egységben fordulnak elő benne. Azok, akik ezt a regisztert használják, rendszerint maguk is hívő, vallásos emberek, akik természetesnek fog- ják fel az ilyen „kevert” vallásosságot, és rendszerint nem is igen értik, hogy mások – például a pap vagy az előző regisztereket használó falustársaik – miért utasítják el a regiszter bizonyos képze- teit és rituális gyakorlatait.

Bácsu Mihály is tud a mágia kényszerítő erejéről, és ennek bizonyos formáit – például az ima, böjt és egyéb áldozati formák kényszerítő erejét – még fekete mágia esetében is legitimnek tartja. Annál is inkább, mert ilyen képzetekkel, litur- gikus gyakorlatokkal még az egyház részéről is találkozott. Elmeséli például, hogy a kommunizmus idején a Securitate által rendszeresen vert falubeli pap egyszer megátkozta azt a legényt, aki őt hamisan bevádolta, és aki miatt őneki nehéz szen- vedéseket kellett elviselnie. Az átok megfogant, a legény baleset következtében meghalt a katonaságnál.

De a mágikus regiszter Bácsu világképében nem válik döntő fontosságúvá, hiszen vallásos emberként nehéz élethelyzetekben is kizárólag az isteni kegye- lemre hagyatkozik. Amikor a szövetkezeti boltot vezette, kölcsönt adott az egyik

komájának, aki gonosz ember volt, és azért, hogy a kapott pénzt ne kelljen visszafizetnie, inkább hamis tanúkat fogadott ellene, sőt maga is megesküdött, hogy égjen el a háza és haljanak meg a gyermekei, ha nem sikerül őt rövid idő alatt börtönbe juttatnia. A kialakult nehéz és félelmetes helyzetben Istenben és az igazságban bízva lemondott az üzletvezetésről, leltárt kért maga ellen, lepecsételtette a boltot, és így végül Isten segítségével megmentette a becsületét, és megmenekült az őt fenyegető börtöntől is. A történet tanulsága, hogy a keresztény hit és az isteni kegyelem erősebb mindennél, de azért a mágikus vallásos regiszterben működő fogadalmi átkot és a fekete mágia félelmetes áldozati cselekményeit is komolyan kell venni.

Bácsu Mihály mint vallásos ember a népi mágikus képzetek döntő többségét, például a nem kanonizált látomásokat is elutasítja, nevetségesnek tartja, vagyis a vallásosság mágikus regisztere ritkán jelenik meg világképében. Azt az általánosan elterjedt hiedelmet, miszerint a gyermekeltevésben bűnös anya a túlvilágon az idők végezetéig fogja enni meggyilkolt magzatát, nem tartja hiteles bibliai forrásból származó képzetnek, még akkor sem, ha az abortuszt végrehajtó bákói „doftorok” maguk is hisznek benne.

5. Ünnepi, vidám regiszter – avagy a felszabadult, örömteli vallásosság
Ez a regiszter a vallásos komolyság és félelem időleges felfüggesztése, felszabadult, ünnepi vallásossággal való helyettesítése, sőt úgy is felfoghatjuk, hogy a Rudolf Otto-féle „rettentő titok” (*mysterium tremendum*) háziasítása. Nemcsak a nagy ünnepi vallásos események (például lakodalmak, búcsús lakomák stb.) ilyenkor szokásos örömteli megnyilvánulásait (viccelődés, zene, tánc stb.) sorolhatjuk ide, hanem mindazokat a kisebb-nagyobb vallásos jellegű és tartalmú eseményeket, amelyeket az öröm jellemez. A humor, a tréfa állandó eleme ezeknek az ünnepi pillanatoknak, sőt maga a humor is vallásos ünnep. Azért nem nevezzük *karneváli* vallásos regiszternek ezeket a megnyilvánulásokat, mert a vallásosság ünnepi humoros regisztere semmiképpen nem áll szemben a vallás előbb ismertetett „komoly” megnyilvánulásaival, hanem – noha látszólag nem vesz tudomást a vallásos komolyságról – hallgatólagosan mégis tiszteli azt. Noha az ünnepi, vidám regiszterben a komoly vallásosság felfüggesztéséről van szó, semmiképp nem mondható ez a vallásos értékek tagadásának.

A vallásosság legkomolyabb regisztereiből is át lehet lépni az ünnepi, humoros regiszterbe anélkül, hogy ezt valaki a vallás profanizálásának érezné. Egy alkalommal a csíksomlyói kálvárián komoly és nehéz keresztutat végző, ott elszántan imádkozó moldvai öregasszonyokhoz odalépett egy kolduló cigánygyerek, és hangosan egy lejt kért a búcsúvezető idős asszonytól, aki épp befejezte a stációs kereszt előtti imát, és már a következő keresztúti állomáshoz indult volna az őt körülvevő csoporttal. A jó humorú öregasszony a komoly regiszterből kilépve visszakérdezett: – Hát mikor adtál te nekem egy lejt, hogy most kéred meg?! – Az alamizsnálkodás kegyes jelensége a búcsújárás része, kötelező érvényű, komoly szokás, és ezt a helyzetet is ebben a regiszterben kellett volna kezelni, ám az alamizsnakérés idő-

pontjának és helyének alkalmatlansága miatt most logikus, érthető volt a humoros regiszter előtérbe helyezése. A kolduló cigánygyereket meglepte a regiszterváltás, valamint a csoport felharsanó nevetése, ezért rögvest elhallgatott, lassan eloldalgott, a búcsús csoport pedig ismét a komoly vallásos regiszter jegyében haladt tovább a következő stációs kereszt felé.

Moldvában még a halotti torokon is gyakran találkozunk az ünnepi, örömteli vallásos regiszterrel, és ezt senki sem érzi profánnak vagy illetlennek. Az örömteli vallásos regisztert csak egy igazi vallási fanatikus utasítja el mint keresztény emberhez méltatlan megnyilvánulást. Bácsu Mihály, akinek világképében a fanatikus, szakadár regiszter nagyon hangsúlyosan van jelen, ugyancsak elítélően, megbotránkozva szól azokról az asszonyokról, akik az úton egyszer arról beszélgettek, hogy miért nem hal már meg valaki a faluban, hogy a torán ehetnének végre egy jó „szármálét”. Mindazonáltal egyáltalán nem ellenzi az ünnepi pillanatok orgiasztikus, örömteli megnyilvánulásait. Az őt meglátogató vendégeit például minden szegénysége dacára étellel, borral kínálja, és maga is iszik a találkozás öröme, miközben egyre azt ismételteti, hogy most kell enni-inni, mert most van ennek az ideje, és a most elmulasztott evés-ivást később már semmiképp nem lehet pótolni. Nevetve meséli, hogy egyszer nagybeteg lévén, már haldoklónak nézték, összeszaladt a rokonság és a szomszédság, és amikor minden érkező a haldokló mellett szokásos „Isten bocsássa bűnjeit!” köszönésként állított be a házba, ő ezt végül megsokallva, odaszólt az ágya körül gyülekezőknek: „Ne máj [még] mondjátok, me még nem hótam meg, még vétkezhetem addig!”

A vallásos értékrend érvénytelenítéséről voltaképpen még akkor sincs szó, ha a vallásosság örömteli, humoros regiszterében nyilvánvalóan parodizálják a szent liturgiát és a szent személyeket. Bácsu Mihály jó kedvvel meséli, hogy egyszer a valónyi búcsú alkalmával a környező falvakból érkezettek közül a szentmise után sokan mentek ebédelni a harangozó udvarára, mert őt mindenki ismerte, és számítottak a vendéglátásra. A szegény harangozó azonban nem volt mivel „megemberelje” őket, ezért sokáig nem is ment haza, majd amikor mégis haza kellett térnie, a keresztvetés rímes-ritmusos, humoros szövegformulájával küldte el a búcsús ebédre váró éhes vendégeket: „Atyának, Fiúnak, egyet kettőt faljanak, hallják-e, s ha lehet, induljanak haza, met immá a búcsú eltőt!”

Az ünnepi öröm tehát nem vallásellenes. Csupán arról van szó, hogy ilyenkor az askézis felfüggesztődik, de az öröm jegyében történő időleges kiiktatása maga is a jövőbe mutat, hiszen az ünneplésben mindig valamilyen hit, érték fogalmazódik meg, ami végső soron maga is vallásos jellegű. Ezért az ünneplés pillanatait joggal foghatjuk fel vallásos megnyilvánulásoknak, és joggal beszélhetünk a vallásosság ünnepi, örömteli, humoros regiszteréről. Ez a regiszter még a legszigorúbb szerzetesi közösségekben is lépten-nyomon tetten érhető (például az erdélyi ferenceseknek, a „barátoknak” közismerten jó humoruk van), ami egészen természetes is, hiszen a humor, az öröm egyáltalán nem idegen a vallástól. Már csak azért sem, mert az ünneplés és az öröm mindig tartalmazza a hit elemét, és így a jövő felé tekint.²⁶

Mivel az örömteli, humoros ünneplés szorosan kötődik a vallásos világértelmezéshez, mintegy a komoly vallásosság természetes kiegészítője, ezeket a megnyilvánulásokat is a vallásos világkép részének, egyik önálló regiszterének kell tekintenünk. Látnunk kell azonban azt is, hogy a népi vallásosság hivatalos, formalizált regisztere mellett létező négy másik „alternatív” regiszter közül épp az ünnepi, vidám regiszter az, amelyik a legnehezebben integrálható a hivatalos vallásosságba. Az egyház ugyan nem állítja, hogy a nevetés és a játék istentelenség volna (Krisztus első csodáját épp egy menyegzőn vitte véghez), mégis nagy kérdés marad, hogy az istenfélelem és a hit összeegyeztethető-e a nevetéssel.²⁷ Érdekes, hogy épp a legarchaikusabb vallásos mentalitást őrző magyar népcsoportok (például katolikus székelyek, moldvai csángók) kultúrája tanúskodik a legnyilvánvalóbban arról, hogy a vallásoságnak van egy vidám, ünnepi arca is, ami korántsem jelent valamiféle istentelenséget. Például a székely betlehemes játékok egymással tréfálkozó pásztornak vallásos alázatához kétség sem férhet, és a karácsonyi éjféli misén madarakat eregető székely gyerekek vidám csiripelése, zajkeltése is a legmagasabb vallásos áhítat jegyében történt. A hit és az öröm az archaikus gyökerű népi vallásosságban ma is jól összeegyeztethető, és épp az ilyen típusú folklóradatok tesznek bizonyosságot amellet, hogy a nevetés a középkori vallásosságban még a templomban sem volt elképzelhetetlen.

Összegzés helyett további kérdések

1. Mitől függ, hogy mikor melyik regiszter van érvényben? Miért történik a regiszterváltás?

A népi vallásosság regiszterei *élethelyzetekhez, kontextushoz* kötődnek. Ha regiszterváltás történik, annak mindig megvan az oka (például új személy megjelenése, új rituális helyzet kialakulása stb.), amit a szituáció résztvevői érzékelnek és tudomásul vesznek. Például egy szabadtéri mise alkalmával a templomkertben tréfálkozók (ünnepi, vidám regiszter) azonnal komolyra, ünnepiesre, rituálisra fordítják a viselkedésüket, mihelyt megszólal a mise kezdetét jelző csengő (formalizált, gyakorlatias regiszter). A Bákó melletti Barátoson figyeltem meg, hogy a pünkösdi búcsú vigiliáján, éjszaka, a szabadtéri oltár körül üldögélve bogdánfalvi és forrófalvi idős asszonyok komoly figyelemmel és áhítattal hallgatták egyik társuk látomásos elbeszéléseit, amelyeket kórházi műtete során élt meg (látomásos, csodás regiszter), majd amikor ez az asszony eltávozott körükből, mintegy a korábbi szent áhítatot „oldandó”, papjaik profán viselt ügyeit kezdték nevetve tárgyalni (ünnepi, vidám regiszter).

A vallásos ember egyénisége, pszichikai beállítódása központi jelentőségű tényező lehet. Vannak olyan személyek, akiknek vallásosságát döntően a látomásos, csodás, másokét a népi, mágikus, ismét másokét az ünnepi, vidám regiszter határozza meg alapvetően. Például Jánó Ilona lészpedi látnokra a látomásos, csodás, az itt bemutatott magyarfalusi Bácsu Mihályra pedig a fanatikus, szakadár

regiszter mondható jellemzőnek. A moldvai csángó falvakban ma is gyakran találunk olyan személyekkel, akik a népi vallásosság hiedelemalapú, mágikus népi regiszterére a legérzékenyebbek.

A társadalmi helyzet is meghatározza, hogy melyik regiszter használatát várja el valakitől a közösség. Más-más regisztert használ a hivatal viselő „komoly ember”, az egyetemen tanult „írástudó ember”, a rózsafüzér-társulatot vezető „imádságos asszony”, vagy az alamizsnát kéregető „Isten/falu bolondja”.

A vallásos kultúra működését illetően kétségkívül a *regiszterváltás határhelyezetei* a legizgalmasabbak, mert ezek a határhelyzetek árulnak el a legtöbbet a vallásos emberről. Bácsu Mihály, miután elmondja az özönvíz bibliai mondáját (formalizált, gyakorlatias regiszter), a részegség természetét magyarázó Noé-mondát már csak húzódozva, nehezen meséli el, hiszen ezt a regisztert saját egyéniségéhez méltatlannak tartja.

2. Mennyire élesek az egyes regiszterek határvonalai?

Az egyes regiszterek érintkeznek egymással, a határvonalak nem mindig élesek. Például vallásos látomás előfordulhat nemcsak a látomásos, csodás, hanem a fanatikus, szakadár, sőt az ünnepi, vidám regiszterben is, a narratívum elmondásának intenciója alapján azonban el lehet különíteni ezeket a regisztereket. Vagy a népi vallásosságban gyakori mágikus-vallásos viszonyt (mágikus, népi regiszter) az egyház sok esetben nyíltan vagy hallgatólagosan elismeri, és ezáltal a formalizált, gyakorlatias vallásosság részévé teszi ezeket az élethelyzeteket. (Például a templomban megszentelt szentelményeket a hívek gyakran használják kifejezetten mágikus célokra, és épp a templommal, pappal való kapcsolat miatt nem érzik ezeket az eljárásokat kérdéseseknek.) A fanatikus, egzaltált vallásosság megnyilvánulásai, a nem ellenőrizhető látomásos képek az egyház számára újra meg újra problematikus helyzeteket teremtenek: ezeket a vallásos jelenségeket a katolikus egyház, ha lehet, befogadja (integráció), de ha ez áthidalhatatlan dogmatikai vagy liturgikai nehézségbe ütközik, akkor a közösség előtt tudatosítja annak a jelenségnek a határait, amelyet nem tekint legitimnek (szegregáció).

3. Van-e a regisztereknek történeti-kulturális meghatározottságuk?

Amint láttuk, a népi vallásosság regisztereit mindenekelőtt az élethelyzet és az élethelyzethez kapcsolódó vallásos szándék (például vallásos meggyőzés, vallásos-mágikus kényszerítés, humor, látomás, eksztázis stb.) írja körül. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a használat oldaláról nézve a regisztert alkotó kulturális elemek eredete, hovatarozása mellékessé válik. Vagyis: *sohasem egy-egy kulturális elem eredete számít, hanem mindig a használat intenciója.*

Az egészen természetes, hogy a hivatalos vallásosságból, liturgiából származó kulturális összetevők mindegyik regiszterben jelen vannak. De ugyanez a bárhol lehetséges jelenlét érvényes a különböző korok apokrif vallásos jelenségeire is, amelyek a maguk rendjén ugyancsak beépülhetnek mind az öt regiszterbe. Még a hivatalos, formalizált vallásgyakorlatban is bőven találunk apokrif elemeket – pél-

dául a templomi keresztútvégzés a formalizált, gyakorlatias regiszterhez tartozik, de a keresztúti stációk 14 jelenete közül 5 egyáltalán nem található meg a Bibliában (a három leroskadás, a Máriával való találkozás és a Veronika kendője-motívum) –, és a többi népi vallásos regiszter még hangsúlyosabban táplálkozik apokrif forrásokból. Amint előbb láttuk, a szenvedélyes szakadár vallásosság forrása lehet például a passióepika részletező, érzelemmenteli átélése. Vagy a szentek apokrif legendái bekerülhetnek a népi mágia regiszterébe (például Szent Antal- és Szent Margit-legendák a moldvai csángó epikus ráolvasásokban) vagy a humoros regiszterbe is (például Noé-mondák, Krisztus-mondák). Amint az úgynevezett „parasztbiblia” történetei igazolják, a bibliai és apokrif bibliai történetek a folklorizálódás során igen gyakran módosulnak, és ez a módosulás éppen a történetmondás intenciója, funkciója szerint, vagyis az adott narratív stratégiának megfelelően történik,²⁸ tehát nem független attól a vallásos regisztertől, amelyben az illető narratívum elhangzik. Bácsu Mihály az ördögök természetéről szólva elmondja a Krisztustól kiűzött, majd a disznókba belement és azokat tóba fullasztó ördögök bibliai történetét,²⁹ majd mindezt saját életvilágához adaptálva úgy egészíti ki, hogy emiatt a szerencsétlenül járt, az ördögi megszállottsággal szemben tehetetlen disznópásztort gazdája, a „boér” végül kegyetlenül elkergette.

A népi vallásosság regiszterei tehát a legkülönbözőbb kulturális elemekből építkeznek (hivatalos, apokrif, népi, karneváli, modern szekularizált stb.), amelyeket az adott élethelyzetek és a vallásos kultúra intenciói aktivizálnak.

4. Vannak a regiszterekre jellemző vallásos folklórműfajok?

Bizonyos vallásos folklórműfajok hangsúlyosan kötődnek egy-egy regiszterhez. A liturgikus eredetű imádságokat a formalizált, gyakorlatias, esetleg a fanatikus szakadár regiszterben használják, de az imaparódiák helye az ünnepi, vidám regiszterben van. Rendszerint ugyanebben a regiszterben hangzanak el a vallásos tartalmú tréfás népmesék (például a *rászedett ördög* típusú mesék). A vallásos-mágikus elemeket ötvöző epikus ráolvasások jellemző jelentkezési helye a mágikus, népi regiszter.

Ugyanígy a vallásosság megélésének helyzeteire is jellemző egy adott regiszter használata. Attól függően, hogy ezek a helyzetek a gyakorlatias-formalizált, a mágikus, a csodás-látomásos, a humoros stb. intenciókat helyezik-e előtérbe, a szituációra más-más vallásos regiszter használata lehet jellemző.

5. Vannak-e más vallásos regiszterek is?

A fentiekben úgy igyekeztünk meghatározni a népi vallásosság regisztereit és megvonni ezek határvonalait, hogy így általuk a vallásos magatartások alapvető fajtái tipologizálhatók legyenek. A tipológia a világot vallásosan értelmező, a transzcendenciában hívó „hagyományos” vallásos emberre vonatkozik, de már a mai kor vallásos relativizmusának jelenségeit minden bizonnyal más rendszerben kell majd bemutatni.

Jegyzetek

- 1 Victor Turner ezzel kapcsolatban úgy fogalmaz, hogy a pap mindig „egy kulturálisan megírt dráma színésze”. Lásd Turner (2000: 149).
- 2 A vallásos világgép egységben történő vizsgálatát újabban több magyar kutató is következetes kutatás-módszertani alapelvvé teszi – például: Mohay (1999 és 2008); Berta (2001); Pócs (2008b); Hesz (2012); Iancu (2012) –, akik a hasonló nézeteket valló, azaz a mindennemű transzcendens jelenséget egyszerűen *vallásként* kezelő vallás-etnológusokra (Charles Stewart, Christian William, Leonard Primiano stb.) hivatkoznak. Az elméletek ismertetését lásd Pócs (2008b: 279–281); Hesz (2012: 79–85); Iancu (2012: 8–17). A jelen tanulmány szemléleti alapja talán leginkább Leonard Primiano felfogásával rokonítható, aki „megélt vallásként” határozza meg az ún. vernakuláris vallást (*vernacular religion*).
- 3 A Magyarfaluban (Unguri, Bákó megye, Románia) élő, 1919-ben született Bácsu Mihállyal az 1990-es években több alkalommal készítettem interjúkat, ekkor összesen háromórányi hangfelvételt rögzítettem. 2010. szeptember 29–30-án és 2010. december 1–3-án a budapesti Dunatáj Alapítvány forgatócsoportjával 22 óra filmfelvételt készítettünk vele azzal a céllal, hogy rögzítsük vallásos világgépét. Ebből a nyersanyagból még ugyanebben az évben elkészült a *Világló éjszaka* című dokumentumfilm (operatőr: Mohi Sándor, rendező: Balog Gábor–Mohi Sándor). A téma tudományos igényű feldolgozása érdekében 2011. április 10-én és június 12-én Horváth Judit, Nagy Zsófia Réka, Rádu Viola és Sente Boróka Kincső pécsi és kolozsvári néprajz szakos egyetemi hallgatók társaságában folytattam a gyűjtést, ekkor újabb ötórányi hangfelvételt rögzítettünk. Ezúton is köszönöm a fenti egyetemi hallgatóknak a beszélgetések lejegyzésében nyújtott segítséget. A film- és hangfelvételeket, az interjúk szövegjegyzését, valamint a vallásos tárgyakról, szentképekről, könyvekről, családi fényképekről stb. készült digitális fényképfelvételeket a kolozsvári Kriza János Néprajzi Társaság archívumában helyeztük el. Az 1995–2012 között több alkalommal készített interjúk terjedelme mintegy 580 ezer betűleütés, azaz közel 300 gépelt oldal.
- 4 Harvey Whitehouse elméletét a doktrinális és imagisztikus vallásosság szembenállásáról *A moldvai csángók népi vallásosságának imagisztikus rítusai* című könyvének elméleti-módszertani bevezetőjében Peti Lehel kimerítő alapossggal ismerteti – lásd Peti (2012: 15–20) –, majd az elméletet különféle vallásos jelenségek elemzése során is alkalmazza.
- 5 Žižek (2003: 101–102).
- 6 Erre vonatkozóan lásd Norman Cohn, Vittorio Lanternari és Eric Hobsbawm munkáit a vallási mozgalmakról: Cohn (1970); Lanternari (1972); Hobsbawm (1974). Lásd továbbá Victor Turner elméletét a *communitas* és a *struktúra–antistruktúra* működéséről: Turner (2002), illetve ennek összefoglaló ismertetése: Bowie (2007: 152–157).
- 7 Avvakum (1971).
- 8 Az ide kívánczó bőséges szakirodalomból kiemelem Peti Lehelnek azokat az elemzéseit, amelyek a vallásosság imagisztikus formáinak társadalmi funkcióiról szólnak (pl. a tranki orvos mítosza körül szerveződött vallásos mozgalom, a közösségi krízishelyzeteket artikuláló kollektív látomások, az álomlátások normatív funkciói stb. Lásd Peti [2012]). Ugyancsak a doktrinér vallásos formák szétszakadásának és imagisztikus vallásos képzetekkel való helyettesítésének eseteit írja le Kinda István a moldvai csángó

- falvak erkölcsi értékrendjét bemutató könyvében, valamint Kotics József egyik tanulmányában. Lásd Kinda (2010); Kotics (1997).
- 9 Ez a nyugtalan, világi dolgok után nyargaló, dúló-fúló ördöggép jelenik meg például a *Jam lucis orto sydere...* kezdetű középkori breviáriumi himnusz fordításának folklorizálódott, reggeli imaként használatos moldvai szövegváltozataiban: „Mivel már megvirjadván, / kérjük az Úristent leborulva, / Szátán munköt bűnbe ne ejcen, / ugy foljon nyelvünknek szóllásza, / ne hallatsszék dul-fulásza, / szemeinknek nyergalásza / világ hívszágát ne lássza.” (Bogdánfalva, 1993, saját gyűjtés.)
- 10 A passióepika szenvedélyes, részletező felidézéséről a ferences szellemre való általános európai kitekintéssel ír Erdélyi Zsuzsanna, hivatkozva a kérdésre vonatkozó korábbi magyar irodalomra is. Lásd Erdélyi (2005). A szövegvilág és a képi ábrázolások összehasonlításához lásd Takács (2007) és Tánczos (2009).
- 11 Az *oka* régi, török eredetű súly- és úrmérték. Romániában 1,280 kg, illetve 1,247 liter. Eszerint a 92 okás krisztusi kereszt súlya 115 kg.
- 12 Peti (2012: 82–84).
- 13 Erre vonatkozóan lásd Meredith B. McGuire „tömeges vallásosság” és „virtuóz vallásosság” fogalmait. Lásd McGuire (1997). Moldvai csángó vonatkozásban e helyzetre jellemző Erdély János (1891–1983) bogdánfalvi szentember egyénisége, akinek intenzív vallásosságát a családja és a faluközösség egy része rosszalóan fogadta. Lásd Tánczos (2004).
- 14 Žižek (2003: 101).
- 15 Voigt (2004: 59).
- 16 Pócs (2008a); Peti (2012: 113–154).
- 17 Peti (2012: 87–112).
- 18 Kóka (2006); Pócs (2006).
- 19 A jelenség gazdag példatárát találjuk az *Álmok és látomások a 20–21. századból* című szöveggyűjteményben. Keszeg–Peti–Pócs (2009).
- 20 Lásd például Bosnyák (1980); Csoma (2000); Halász (2005); Harangozó (2010); Iancu (2012); Peti (2012); Pozsony (1998); Tánczos (1992); Virt (2001) stb.
- 21 Aviad M. Kleinberg a középkori szentek kanonizációjával foglalkozó könyvében azt a paradox helyzetet igyekszik megmagyarázni, hogy a késő középkor elkövetői (így például Assisi Szent Ferenc is) saját transzcendens élményeik egységét környezetükkel mint kollektív értéket ismertették el. Lásd Kleinberg (1992). A hagyományosan vallásos paraszti faluközösségekben élő szentemberek megítélése és tevékenysége a középkori és kora újkor szentek helyzetével rokon. Lásd Peti (2012: 66, 74. jegyz.).
- 22 Lásd Peti (2012: 61–86, és 87–113); Gagy (2010: 101–215); Márkó (2009).
- 23 Tánczos Vilmos gyűjtése, Tánczos (1992: 43–44).
- 24 Peti Lehel gyűjtése, Peti (2012: 150–151).
- 25 Az ázsiai vallásokat kutató Christof von Furer-Haimendorf azt állapítja meg, hogy a vallásos specialisták funkciói (például gyógyító, jós, mediátor, eksztázist gyakorló stb.) egybeesnek, illetve átjászanak egymásba; Furer-Haimendorf (2000: 155–159.) Victor Turner szerint a komplex társadalmakban ezek a funkciók jobban elkülönülnek, így például a katolicizmusban még az intézményesített karizmának is különböző megnyilvánulásai lehetnek (például kontempláció, aszkétizmus, misztika, igehirdetés, tanítás stb.). Lásd Turner (2000: 147–154).
- 26 Nyíri (1975: 142–143).

- 27 Umberto Eco *A rózsza neve* című regényének ijesztő vallási fanatikusa, a sorozatgyilkosságot elkövető Jorge könyvtáros úgy vélekedik, hogy a nevetés kizárja a hitet, vagyis ez a legfőbb bűn, ezért Aristotelés *Poétikájának* második részét, amely a humorral és a nevetéssel foglalkozik, örökre el akarja zárni az emberiség elől; Eco (1994).
- 28 Keszeg (2011: 50–70).
- 29 Mt 8,30–34.

Bibliográfia

- AVVAKUM [Petrovics] 1971: *Avvakum protopópa önéletírása*. (Ford. Juhász József.) Budapest: Magyar Helikon.
- BERTA Péter 2001: Hatalom, halálkép, normativitás. Megjegyzések a magyar paraszti halálkép evilági normatív jellegéről. In Uő (szerk.): *Halál és kultúra*. (Tanulmányok a Társadalomtudományok Köréből I.) Budapest: Janus–Osiris, 117–142.
- BOSNYÁK Sándor 1980: *A moldvai magyarok hitvilága*. (Folklór Archívum 12. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- BOWIE, Fiona 2007: Ritual Theory, Rites of Passage, and Ritual Violence. In *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Malden (USA)–Oxford (UK)–Carlton (Australia): Blackwell, 138–173.
- COHN, Norman 1970: *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Oxford: Oxford UP.
- CSOMA Gergely 2000: *Varázslások és gyógyítások a moldvai csángómagyaroknál*. Pomáz: Kráter Műhely Egyesület.
- ECO, Umberto 1994: *A rózsza neve*. (Ford. Barna Imre.) Budapest: Európa. [Il nome della rosa. Milano: Fabbri, Bompiani, Sonzogno, Etas, 1980.]
- ERDÉLYI Zsuzsanna 2005: A ferences lelkeség jelenléte a népi szent költészetben. In Őze Sándor–Medgyesy-Schmikli Norbert (szerk.): *A ferences lelkeség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára*. I–II. Piliscsaba–Budapest: PPKÉ BTK–METEM, II. 799–814.
- GAGYI József 2010: *Amire vágyunk, amitől félünk, amit remélünk*. Marosvásárhely: Mentor.
- FÜRER-HAIMENDORF, Christof von 2000: Priests. In Lehmann, Arthur C.–Myers, James E. (eds.): *Magic, Witchcraft, and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural*. New York: McGraw-Hill, 155–159.
- HALÁSZ Péter 2005: *A moldvai csángó magyarok hiedelmei*. Budapest: General Press.
- HARANGOZÓ Imre 2010: *Transzcendens trambulín. Korunk felfogása és a moldvai csángók hagyományai az utolsó átmenet rítusrendjével kapcsolatban*. Újkígyós: Ipolyi Arnold Népfőiskola.
- HESZ Ágnes 2012: *Élők, holtak és adósságok. A halottak szerepe egy erdélyi falu társadalmában*. Budapest: L'Harmattan.
- HOBSBAWM, Eric 1974: *Primitív lázadók. Vázlatok a társadalmi mozgalmak archaikus formáiról a XIX. és XX. században*. Budapest: Kossuth. [Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries. WW Norton, 1959.]
- IANCU Laura 2012: Helyi vallás a moldvai Magyarfaluban. Néprajzi vizsgálat. Doktori disszertáció. (Kézirat) Pécs: PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
- KESZEG Vilmos 2011: *A történetmondás antropológiája*. Egyetemi jegyzet. Kolozsvár: KJNT–BBTE Magyar Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék.

- KESZEG Vilmos–PETI Lehel–PÓCS Éva (szerk.) 2009: *Álmok és látomások a 20–21. századból*. I. (Fontes Ethnologiae Hungaricae VI.) Budapest–Pécs: L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
- KINDA István 2010: *Ellenőrzött közösségek. Szabályok, vétek és büntetések a moldvai csángó falvakban*. Marosvásárhely: Erdélyi Múzeum-Egyesület–Mentor.
- KLEINBERG, Aviad M. 1992: *Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press.
- KÓKA Rozália 2006: „Bételesítem Isten akaratját...” *A lézpedi szent leány látomásai*. (Fontes Ethnologiae Hungaricae III.) Budapest–Pécs: L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
- KOTICS József 1997: Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5. Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 36–55.
- LANTERNARI, Vittorio 1972: *Gyarmatosítás és vallási szabadságmozgalmak*. Budapest: Kosuth. [Movimenti Religiosi di Libertà e di Salvezza dei Popoli Oppressi. Milano, Feltrinelli, 1960.]
- MÁRKÓ Zsuzsa 2009: Rengőkő. Egy erdélyi szent hely és a hozzá kötődő kultusz kialakulása. In Kötél Emőke–Szarka László (szerk.): *Határhelyzet II. Kultúra – Oktatás – Nyelv – Politika*. Budapest: Balassi Intézet Márton Áron Szakkollégium, 13–44.
- McGUIRE, Meredith B. 1997 (4th ed.): *Religion. The Social Context*. San Antonio, Texas: Trinity University.
- MOHAY Tamás 1999: A népi vallásosságról. *Magyar Tudomány* CV (XLIV). 5. 535–548.
– 2008: Népi vallásosság. In Uő: *A csíksomlyói pünkösdi búcsújárás*. Budapest: Nyitott Könyv–L'Harmattan, 15–19.
- NYÍRI Tamás 1975: Homo Festivus. In Szennay András (szerk.): *Régi és új a liturgia világából*. Budapest: Szent István Társulat, 138–152.
- PETI Lehel 2012: *A moldvai csángók népi vallásosságának imagisztikus ritusai*. Kolozsvár: Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
- PÓCS Éva 2006: Jánó Ilona és az újkori magyar látomások. In Kóka Rozália: „Bételesítem Isten akaratját...” *A lézpedi szent leány látomásai*. (Fontes Ethnologiae Hungaricae III.) Budapest–Pécs: L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 230–251.
– 2008a: „Rajtunk is történt nagy csoda.” Beszélgetések és elbeszélések a természetfeletről. In Pócs Éva (szerk.): „Vannak csodák, csak észre kell venni.” *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben I.* (Studia Ethnologica Hungarica VIII.) Budapest–Pécs: L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 279–351.
– 2008b: Szőkefalva/Seuca. Egy új kegyhely új üzenetei. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről VI.) Budapest: Balassi, 484–504.
- POZSONY Ferenc 1998: Látomások a moldvai csángó falvakban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álmok, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről I.) Budapest–Pécs: Balassi–University Press, 72–80.
- TAKÁCS Szilvia 2007: Szövegvilág és festett univerzum. A népi imák és a szakrális képzőművészet kapcsolatai. In Szemerényi Ágnes (szerk.): *Folklór és vizuális kultúra*. Budapest: Akadémiai, 170–183.
- TÁNCZOS Vilmos 1992: A moldvai csángók pünkösdi hajnali keresztútjárása a Kis-Somlyó hegyen. In Asztalos Ildikó (szerk.): *Hazajöttünk. Pünkösdi Csíksomlyón*. Kolozsvár: Gloria, 40–45.

- 2004: A Szent Kereszt Hadserege egy moldvai csángó faluban (Bogdánfalvában). *Egyházforum* 19 (V.) 5. 11–15.
- 2009: A passióepika néhány képe az archaikus népi imádságokban és az egyházművészetben. In Marton József–Bodó Márta (szerk.): *Ezeréves múltunk. Tanulmányok az erdélyi egyházmegye történelméről*. Budapest–Kolozsvár: Szent István Társulat–Verbum Keresztény Kulturális Egyesület, 50–61.
- TURNER, Victor W. 2000: Religious Specialists. In Lehmann, Arthur C.–Myers, James E. (eds.): *Magic, Witchcraft, and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural*. New York: McGraw–Hill, 147–154.
- 2002: *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. Budapest: Osiris. [The Ritual Process. New York, 1969.]
- VIRT István 2001: „Elszakasztottad a testemtől én lelkemet.” *A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei*. (Krizsa Könyvek 8.) Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.
- VOIGT Vilmos 2004: *A vallási élmény története*. Budapest: Timp.
- ŽIŽEK, Slavoj 2003: *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*. London: Massachusetts Institute of Technology.

Spiritizmus, telepátia és a pszichoanalízis „budapesti iskolája”

Az utóbbi években kiemelkedő nemzetközi kutatások indultak a spiritizmus és más modern okkult irányzatok tudomány- és kultúrtörténeti jelentőségének feltárása érdekében. Ezek eredményeképpen alátámasztást nyert, hogy a 19. század második felében kibontakozó spiritizmus igen jelentősen befolyásolta a modern tudomány egyes ágainak fejlődését.¹ A spiritizmus a tudományos materializmus előretörésével, a hagyományos nyugati vallások krízisével és számos tudományos és technikai újítással összefüggésben jelent meg. Nem csupán múló divat volt, amely afféle cirkuszi látványosságként az érdeklődők szórakoztatását szolgálta, hanem a 19. század kulturális, tudományos és technikai változásainak egyfajta lecsapódása, mely hosszú időre meghatározta a modern ember világnézetét és énképét.² A spiritizmusban a spirituális tapasztalás, az úgynevezett természetfeletti való kapcsolattartás mindenki számára elérhetővé vált a spiritiszta médiumok közvetítése útján, alternatív valóságokat és filozófiákat kínálva az anyagi világ nehézségeivel és feszültségeivel szemben. Egyfelől az elvarázstalanodott világ spirituális igényeit elégítette ki, másfelől – a modern tudomány új ágazataként meghatározva önmagát – a spirituális szféra létének bizonyíthatóságával kecsegtetett. A spiritizmus így a vallás és a tudomány között vert hidat, és a spirituális megismerés olyan új formáját hozta létre, mely sokak szemében kutathatónak és ellenőrizhetőnek bizonyult. Ahogy a neves pszichikai kutató,³ Frank Podmore írja: „A modern spiritizmusként ismert hiedelemrendszer – a rendszer, amely egyfelől vallásos hit, másfelől arra törekszik, hogy a természettudomány új ága legyen – bizonyos szokatlan jelenségek spiritiszta magyarázatán alapul, mely szerint halott férfiak és nők szellemeinek tevékenységei állnak a furcsa jelenségek hátterében.”⁴

A spiritiszták tudományos törekvései növekvő érdeklődésnek örvendtek a tudomány berkein belül és azon túl. Ez elsősorban annak volt köszönhető, hogy ők a kutatás új technikáit fejlesztették ki, illetve hogy a spiritiszta jelenségek valódiságát megkérdőjelező szkeptikusok is a spiritizmus tudományos tanulmányozásába kezdtek. Mindezek eredményeképpen új tudományterületek bontakoztak ki, min-

denekelőtt a pszichikai kutatás különböző változatai, illetve a parapszichológia, melyek egyaránt jelentős mértékben befolyásolták a modern pszichológia fejlődését.⁵ A spiritiszta jelenségeknek azok a kutatói, akik nem fogadták el a spiritiszta elméletet (miszerint az elhunytak szellemei lennének a szokatlan megnyilvánulások hátterében), ám néhány spiritiszta jelenséget valódinak találtak, az emberi lélek korábban ismeretlen képességeinek megnyilvánulásaként fogták fel a tapasztaltakat. Magyarázataikban lélektani elméleteket hoztak létre, melyek középpontjában a *személyiség tudat alatti rétegei*, az *automatizmusok*, a *disszociáció* és a *módosult tudatállapotok* elméletei álltak. Frederic Myers,⁶ Théodore Flournoy⁷ vagy Charles Richet⁸ nagy hatású korai lélektani elméletei csupán néhány példa a spiritizmus megtermékenyítő kontextusában született elméletek közül. Tovább növelte a spiritizmus és a pszichológia kapcsolatának jelentőségét, hogy a spiritiszta jelenségek tudományos tanulmányozásának eredményeképpen kialakuló elméletek – mint például a telepátia elmélete – fontos pszichológiai kérdéseket vetettek fel. A fin de siècle históriájához hasonlóan ugyanis a spiritiszta jelenségek is olyan pszichológiai rendellenességekre és folyamatokra hívták fel a figyelmet, amelyek alapvetőnek bizonyultak egyes pszichológiai iskolák fejlődésében.⁹

Mindezek mellett a spiritiszták új ideológiát is kínáltak, egyfajta útmutatót a lelki és szellemi tökéletesedéshez. Mint új tudomány, amely spirituális, etikai és fejlődési kérdésekre koncentrált, a spiritizmus számos pszichológiai kérdést is taglalt. Szemben állt az uralkodó orvosi materialista nézettel, és képviselői hevesen támadták azt, hasonlóan a pszichológia jó néhány alapítójához, mint például William James¹⁰ vagy Carl Gustav Jung.¹¹ A materialista elméletet cáfoló „testetlen lélek” elképzelése vonzó lehetőségként tűnt fel mindazon pszichológusok számára, aki nem értettek egyet az emberi lélek anyagi eredetét hirdető elméletekkel.

Nem véletlen, hogy a spiritiszta jelenségek tanulmányozása igen elterjedt volt a pszichológia korai képviselői között. Ferenczi Sándor, a pszichoanalízis „budapesti iskolájának” megalapítója, szintén érdeklődött a természetfeletti és spiritiszta jelenségek tudományos tanulmányozása és elemzése iránt. Ugyanakkor tisztában volt azzal, hogy milyen fontos az attitűdbeli semlegesség az efféle vizsgálódások területén. Elsősorban az *automatikus írás*, a *mediumizmus* és a *telepátia* kérdései kötötték le figyelmét, amelyekkel – Freud aggodalmaskodása ellenére – számos kísérletet végzett. Freuddal való együttműködésének idejére érdeklődése középpontjába a gondolatátvitel kérdése került, melyet a pszichoanalitikus indulatattétel¹² jelenségével összefüggésben értelmezett.¹³ Noha a szokatlan jelenségeket magyarázó elméletei többnyire kidolgozatlanok maradtak, mégis irányadónak bizonyultak követői számára.¹⁴ Mindazonáltal a spiritizmus valódi jelentősége Ferenczi életművében mind a mai napig feltáratlan. Vajon meghatározó eleme volt ez a magyar pszichoanalitikus gondolkodásának, vagy csupán elméleteinek egy kevésbé jelentős kiegészítése, amely a spiritizmus iránti általános érdeklődésből táplálkozott?

Ahhoz, hogy választ kapjunk a fenti kérdésre, elengedhetetlen, hogy megismerjük a magyar spiritizmus, pszichikai kutatás és tudomány viszonyának alapvető

sajátosságait. Ugyancsak fontos, hogy megértsük Ferenczi újító pszichoanalitikus elméleteit. Noha elképzelései igen közel álltak a klasszikus freudi pszichoanalízishez, új hagyományt alapozott meg, melyben az analitikus megértő, anyai attitűdje alapvetőnek bizonyult. Gyanítható, hogy a spiritiszta jelenségek terén végzett vizsgálatai legfontosabb újításaival is összefüggésben álltak.¹⁵ Am nem tudjuk addig felbecsülni a spiritizmus valódi jelentőségét Ferenczi életművében, míg meg nem ismerjük a magyarországi spiritizmus kulturális és történeti sajátosságait.

Spiritizmus Magyarországon

Európa más országaihoz hasonlóan, az Egyesült Államokból elinduló spiritizmus 1853-ra elérte Magyarországot is. Szapáry Ferenc gróf és Hellenbach Lázár báró elsőként ismertették meg a magyar közönséggel a spiritizmus filozófiáját; utóbbi többek között azért vált a magyar spiritizmus kiemelkedő szereplőjévé, mert kísérleteket folytatott Vay Adelma bárónéval, aki a későbbiekben a magyar spiritizmus emblemikus figurája lett. Noha a Vay család számos tagja gyakorló spiritiszta volt, Adelma különösen tehetséges médiumnak bizonyult, és férjével, Vay Ödön báróval jelentős szerepet vállaltak a spiritizmus magyarországi elterjesztésében.¹⁶

Adelmát egy Gárdos János nevű orvos vezette be a spiritizmus világába. Gárdos korának elismert szaktekintélye volt, aki gyógyító gyakorlatában az animális magnetizmust alkalmazta. 1865-ben ismerte meg a bárónét, aki abban az időben súlyos fejfőrcsöktől szenvedett. Gárdos a görcsök elkerülése érdekében azt javasolta a bárónénak, hogy ismerje fel és fejlessze ki saját látnoki képességeit a magnetikus írás segítségével. Adelma némi ellenállás után elfogadta a gyógymódot, és írómédiumként kezdett praktizálni.¹⁷ Számos könyvet publikált; legfontosabb munkáját, *Szellem, erő, anyag*¹⁸ című filozofikus könyvét 27 évesen – Gárdos javaslatának megfelelően – automatikus írással írta.

Később több spiritiszta kör is alakult Magyarországon a spiritiszta és kapcsolódó jelenségek tanulmányozása céljából. Ezek közül az orvos Grünhut Adolf és Vay Adelma báróné által 1871-ben alapított Szellemi Búvárok Pesti Egylete bizonyult a legfontosabbnak. Spiritiszta témájú könyvek, illetve folyóiratuk, az *Égi Világosság* publikálásával figyelemre méltó olvasóközönségre tettek szert. Grünhut 1866-ban ismerte meg Adelmát, aki rögvést mély benyomást gyakorolt rá képességeivel; együttműködésük rendkívül gyümölcsözőnek bizonyult.

Sajnálatos módon a Szellemi Búvárok Pesti Egyletében a médiumi jelenségek tudományos tanulmányozása – az eredeti célkitűzésekkel szemben – szinte teljesen elsorvadt, ami részben abból fakadt, hogy egyes hitbéli tartalmak igen meghatározónak bizonyultak ideológiájukban. Követve Allan Kardec¹⁹ rendszerét, keresztény elemekre építették elméleteiket, így elsődleges céljukként az egyesített keresztény hitben való munkálkodást határozták meg.

Am akadtak képviselői a tudományos alapokra helyezett spiritizmusnak is Magyarországon. Mikos János, a híres spiritiszta Carl du Prel tanítványaként szor-

galmazta a spiritiszta jelenségek tudományos tanulmányozását; 1897-ben hetilapot adott ki *Rejtelmes Világ* címmel (legközelebbi munkatársa Madách Aladár volt), ám erőfeszítései csupán részben jártak sikerrel, 1900-ban ugyanis megszűnt a folyóirat. Hasonlóan rövid életűnek bizonyult a Magyar Metapszichikai Tudományos Társaság folyóirata, a *Metapszichikai Folyóirat*, mely 1932 és 1936 között jelent meg (1934-ben nem került kiadásra a lap). A Társaság Toronyi János ügyvéd vezetésével a spiritiszta és kapcsolódó jelenségek tudományos vizsgálatát tűzte ki célul, ám sajnálatos módon ez csak részben valósult meg, és jóval kisebb figyelmet kapott, mint a Szellemi Búvárok Pesti Egyletének tevékenysége.

Spiritizmus és tudomány

Noha a spiritizmus képviselői többnyire igyekeztek tudományként definiálni diszciplínájukat, a klasszikus tudományok művelői igen gyakran heves elutasítással és súlyos kritikákkal reagáltak törekvéseikre. Utóbbiak egy része – tartva magát a német kísérleti pszichológia atyja, Wilhelm Wundt kijelentéséhez, miszerint a tudomány embere egész egyszerűen nem foglalkozhat spiritiszta jelenségekkel – méltóságán alulinak tekintette, hogy érdemben tárgyalja a spiritiszta jelenségek kérdését. Mások a spiritiszta jelenségek valódiságának cáfolatához láttak hozzá, jó néhány csaló médiumról rántva le a leplet. Ez utóbbiak tevékenysége sok esetben igen gyümölcsözőnek bizonyult, nem csupán a felvilágosítás értéke miatt, hanem a vakhit, a megtévesztés és az illúziók pszichológiai elméleteinek fejlődése szempontjából is. Ám a spiritiszta jelenségek tudományos értékelése csupán részben tudta befolyásolni a laikusok véleményét.

Jó példa a spiritizmussal kapcsolatos tudományos és nem tudományos attitűdök szembenállásának érzékeltetésére Tuszky Ödönnek a Népegészségügyi Múzeumban elhangzott 1934-es előadása, melynek a következő, nagy port kavaró címet adta: *Van-e csoda? Van-e földöntúli lélek?*²⁰ Az előadás összefoglalása megjelent az *Est* című napilapban, melyben Tuszky a következőképpen foglalt állást:

A lélek a test energiája, amelynek földi léte a test halálával megszűnik, a lelket tehát nem lehet megidézni és vele súlyos izommunkát végeztetni vagy tréfálkozni.²¹

Tuszky korábban tagja volt annak a vizsgálóbizottságnak, amelyet Hőgyes Endre alapított azzal a céllal, hogy az úgynevezett *okkultizmus* jelenségeit vizsgálják; ennek jegyében számos szeánszon vettek részt. Az ezeken szerzett tapasztalatai alapján állította Tuszky, hogy sem szellemek, sem csodák nem léteznek, csupán a szugesztíó ereje az, ami oly gyakran megtéveszti a résztvevőket.

Meglepő módon Tuszky előadására igen nagyszámú válasz érkezett, amelyek többsége felháborodva kommentálta az elhangzottakat. Jó néhány spiritiszta fejezte ki egyet nem értését, a spiritiszta jelenségek tudományos igazolhatóságát.

gára hivatkozva. A kritikák nagy része a népesség vallásos érzéseinek megsértéseként interpretálta Tuszky állításait; Ravasz László püspök, Trikál József prelátus, Hevesi Simon főrabbi és Ádám Lajos orvos is kifejezte egyet nem értését abban a tekintetben, hogy a test halálával a lélek megszűnne létezni.²² A következő számban Bydeskuthy László, a *Jövők* című folyóirat főszerkesztője szintén hasonló okokból kritizálta Tuszkyt és a tudományos materializmus más képviselőit, azt állítva, hogy csodák igenis léteznek, és az ateizmus „csak pusztulására van mindannak, ami az ember életében szép, jó és nemes!”²³ Toronyi János, a Magyar Metapszichikai Tudományos Társaság elnöke ugyancsak elutasította Tuszky állítását nagy pszichikai kutatók, mint Richet, Lombroso vagy Wallace eredményeire hivatkozva.²⁴ Hasonlóképpen tett Róthy Károly is, aki az angol Pszichikai Kutató Társaság – saját bevallása szerint – egyetlen magyar tagja volt. Figyelemre méltó, hogy az egyetlen hozzászóló, aki egyetértett Tuszky állításaival, az antropológus és egyben pszichoanalitikus Róheim Géza volt, aki a spiritizmust a primitív animizmus újjáéledésének tekintette.

Az eset jól tanúskodik arról, milyen népszerű téma volt a spiritizmus Magyarországon még a harmincas évek végén is, amikor Európa más országaiban már némiképp lankadt a spiritizmus iránti laikus érdeklődés. Az is figyelemre méltó, hogy még a spiritizmus tudományosabb formáit művelők között is elfogadott volt a halhatatlan lélek és a szellemek megidézhetségségének lehetősége, noha másutt a tudományos spiritizmus képviselői ezt korántsem tekintették elfogadottnak. Csúpan Róheim Géza volt az, aki a klasszikus pszichoanalízis reduktív módszertanát követve vágyteljesítő gondolatokként értékelte az előbbi lehetőségeket.

Tekintetbe véve a spiritizmus tudományos irányainak erőtlenségét és a jelenségek tágabb megítélését, úgy tűnik, hogy a spiritiszta jelenségek érvényességének objektív vizsgálatai nem tudtak teret hódítani Magyarországon. Ferenczi Sándor ez irányú törekvései ezért rendkívül fontosak a spiritizmus és a pszichoanalízis irodalmában, ő ugyanis a spiritiszta és kapcsolódó jelenségek tudományos, szisztematikus vizsgálatát sürgette már pályája korai éveiben is. Bizonyos értelemben pszichikai kutató volt egy olyan társadalomban, melyben a „természetfeletti” jelenségek tudományos kutatásának nem volt hagyománya.

Mivel a spiritizmust a vallásos hit elemeinek igen erős jelenléte jellemezte Magyarországon, az időnként megjelenő tudományos törekvések lassan háttérbe szorultak annak ellenére is, hogy a magyar spiritizmus jó néhány vezetője igen közel állt a tudományhoz. Az orvos Grünhut Adolf, aki Vay Adelmával megalapította a Szellemi Búvárok Pesti Egyletét, mélyen hívő spiritiszta lett 1871-től. Kudarcba fulladt Mikos János és Toronyi János arra irányuló törekvése is, hogy megalapítsák a spiritizmus (és a *metapszichika*) tudományos alapokra épülő iskoláit Magyarországon. Az orvosok általában távol tartották magukat a spiritizmus kérdésétől. A gyérszámú korai kivételek egyike volt Szörényi Tivadar *Spiritismus. Somnambulismus. Vigilambulismus* című tanulmánya, amelyet ő a jól ismert orvosi folyóirat, a *Gyógyászat* hasábjain publikált 1894-ben. Noha Szörényi fenyegetőnek látta a spiritizmus térhódítását, alaposan tájékozódott a pszichikai kutatás irodal-

mában, és a szomnambulizmus kérdésére összpontosítva kívánta a pszichikai kutatást közelebb hozni az orvostudományhoz. Schächter Miksának, a *Gyógyászat* nyitott gondolkodású szerkesztőjének köszönhetően Szörényi cikke nem az utolsó volt a spiritizmust taglaló tanulmányok sorában a folyóiratban. Ferenczi Sándor ugyancsak a *Gyógyászat*ban publikálta cikkét, recenzióit és fordításait a spiritizmust érintő témákban.²⁵

Ferenczi Sándor és a spiritizmus vonzása

Ferenczi korai éveiben erőteljesen érdeklődött a spiritiszta és más, látszólag természetfeletti jelenségek iránt. Előnyös volt számára, hogy a spiritizmus igen elterjedt volt Budapesten, ahol pályája kezdetén, 1898-tól mint segédorvos dolgozott, így lehetősége nyílt megismerkedni a spiritizmus gyakorlatával. Elégedetlen volt első munkahelyével, a Rókus Kórház Bujakóros Osztályával, mivel neurológiai és pszichológiai kérdésekkel szeretett volna foglalkozni, ám erre korai éveiben nem volt lehetősége. Szabad idejében azonban – részben pszichológiai indíttatásból – szeánszokat látogatott és spiritiszta kísérleteket végzett önmagán. Az automatikus írás, melyet igen gyakran alkalmaztak a spiritizmus gyakorlatában, különösen ígéretes területnek bizonyult Ferenczi számára: „Más kísérleti anyag hiányában önmagamon végeztem pszichológiai experimentumokat és egyebek között az ún. »occult« jelenségek mögött rejlő valóságot szerettem volna felderíteni. Egyszer, jóval éjjél után, mikor a közös vacsora után betértem a »Kis-Rókus« örökké zárt kapuján és a segédorvosi szobácskába vonultam, megpróbálkoztam az ú. n. »automatikus írással«, a miről a spiritisták akkor sokat beszéltek s a miről Janet érdekes megfigyeléseket közölt. Gondoltam: a késő éjjeli óra a fáradtság és némi emotio alkalmassá tesznek az ilyen »lelki hasadásra«. Kezembe vettem tehát a ceruzát és lazán fogva ráhelyeztem egy tiszta ív papirosra; el voltam rá szánva, hogy az írószámot egészen »magára hagyom«; írjon a mit neki tetszik. Értelmetlen ákombákomok jöttek először, majd betűk és egyes szavak (a melyekre nem is gondoltam), végül összefüggő mondatok is. Csakhamar odáig vittem a dolgot, hogy valóságos párbeszédet folytattam a ceruzámmal, kérdéseket intéztem hozzá, azokra egész váratlan feleleteket kaptam. Fiatalságom mohóságával először nagy, theoretikus kérdésekre kértem választ, majd áttértem a gyakorlatiakra is. A czeruza erre a következőket javasolta: »Írj cikket a spiritizmusról a Gyógyászatnak, szerkesztője érdeklődni fog.«²⁶

A ceruza igazat mondott, Schächter Miksa – a spiritizmus kérdése iránti általános orvosi ellenszenv ellenére – elfogadta a cikket. Később Ferenczi számos más írását is publikálta, és mély barátság szövődött közöttük.²⁷ A *Gyógyászat*ban megjelent *Spiritizmus* című írására felfigyeltek a spiritiszták is, és noha számos kritikával illették, üdvözölték Ferenczi kezdeményezését, hogy a pszichikai kutatókat követve, tudományos kísérleteket végezzenek a témában: Hasonlóképpen: „Ne a vizsgálat előtti vagy a nélküli tagadás legyen tehát a spiritizmus elleneseinek

a harcmódja. Hanem azzal a tárgyilagossággal, ami az igazi tudóst jellemzi, fogjanak hozzá a tények bíráló megvizsgálásához. Ne restelljenek leülni a kopogtatóasztal mellé, vagy elmenni a laikusokból álló spiritisztagyűlésre. Hiszen a tárgy már szociológiai szempontból is van olyan fontos, hogy a legjobbaink is foglalkozhassanak vele. Vigyék el magukkal a tudomány fegyvereit, rendezzék a szeánszokat kísérleti alapon, igyekezzenek megfigyelni mindent, távol tartani minden szándékos megtévesztést, és így eldönteni, mennyi a dologban az önámítás és mennyi az igazság. Mert hiszem, hogy van benne igazság is, ha talán nem is objektív, de szubjektív, alanyi igazság.”²⁸

A *Spiritizmust* követően Ferenczi további írásokat is közölt a *Gyógyászatban* a spiritizmusról. 1900-ban recenziót írt Wajdits Lajos *Tanulmányok a spiritizmus köréből* című könyvéről, amelyben kritikával illette Wajdits spiritizmus és tudomány összehangolását célzó törekvéseit. Ferenczi szerint Wajdits módszertana nem felelt meg a tudomány követelményeinek, noha igen kívánatos lenne a tudomány és a spiritizmus követőinek együttműködése, és a Szellemi Búvárok Pesti Egyletének pszichológiai irányú kísérletezése.²⁹

Ugyanebben az évben Ferenczi újabb recenziót publikált a *Gyógyászatban* Leopold Löwenfeld *Somnambulismus und Spiritismus* című könyvéről. Korábbi véleményéhez hasonlóan ebben is a spiritiszta jelenségek tudományos kutatását szorgalmazta. A *Gyógyászatban* közölt fordításaihoz fűzött lábjegyzetekben ugyancsak gyakran utalt a spiritiszta jelenségekre és azok kutatásának szükségességére.³⁰ Lefordította Sante de Sanctis *Csodás elem az álomlátásokban* című esszéjét, amely a pszichikai kutatók témával kapcsolatos állásfoglalásainak meggyőző összegzése. Az egyik lábjegyzetben Ferenczi nem szalasztotta el megjegyezni egyetértését az úgynevezett természetfeletti jelenségek tudományos vizsgálatának szükségességét illetően,³¹ és tántoríthatatlannak tűnt ebben a kérdésben.³² Korai írásaiban oly gyakran előforduló megjegyzései Ferenczi nyitott, újjító gondolkodására utalnak, amely minden bizonnal hozzásegítette ahhoz, hogy felismerje az orvostudomány problémáit, a hit szerepét a gyógyításban, a tiszta materialista világnézet korlátait, és ezekkel összefüggésben a spiritiszta jelenségek kutatásának szükségességét.

Ferenczi – mint korának független, eredeti gondolkodója, aki nem ijedt meg attól, hogy ellentmondásos vagy veszélyes kérdéseket tárgyaljon – számos spiritiszta médiumot látogatott élete során, és úgy tűnik, hogy maga is elmélyedt a spiritizmus gyakorlatában.³³ Megfigyelései alapján ígéretes elméleteket fogalmazott meg a tapasztalt jelenségek működését illetően. Érdeklődése fokozatosan a telepátia kérdéskörére szűkül, ugyanis – Freudhoz hasonlóan – ezt tartotta a spiritiszta és egyéb szokatlan jelenségek magjának, melynek létezését bizonyíthatónak találta. Következtetései szerint a telepátia a pszichoanalitikus indulatáttételi jelenségekkel összefüggésben jelentkezik.³⁴ Részben Ferenczi munkásságának köszönhető, hogy az indulatáttétel és a viszont-indulatáttétel kérdése a későbbiekben a pszichoanalitikus terápiák egyik legfontosabb módszertani és elméleti problémájává vált – Ferenczi telepátiával kapcsolatos elgondolásai ebből a szempontból sem elhanyagolhatók. Úgy gondolta, hogy a telepátia különböző *pszichék*, pontosab-

ban különböző *tudattalanok* összefonódásán alapul.³⁵ Ennek az összefonódásnak a talaján – melyet Ferenczi eredetileg valamiféle interindividuális neurológiai kapcsolatként fogott fel – lehetséges lenne tudattalan, primitív kommunikációs formákat használni, mint amilyen például a telepátia. Máshol a telepátiát az egyes pszichopatológiákban, így a paranoiában és a hisztériában megfigyelhető felfokozott érzékenységgel hozta összefüggésbe.³⁶

Fontos megjegyezni, hogy Ferenczi híres páciense és tanítványa, Elisabeth Severn (aki Ferenczi *Klinikai naplójában* RN álnéven szerepel) meghatározó szerepet játszott Ferenczi telepátiaelméleteinek fejlődésében. Severn utolsó nyolc évében volt páciense; ebben az időszakban rendkívül erős szakmai és személyes kapcsolat szövődött köztük. Jelenleg úgy tűnik, hogy Severn nem csupán barátilag, hanem elméleti szinten is nagy hatást gyakorolhatott Ferenczire.³⁷ Severn maga is pszichológiai praxist folytatott, melyben a nagyrészt Ferenczitől származó pszichoanalitikus tudását kombinálta divatos spirituális elképzelésekkel és saját spirituális élményeivel. Talán nem meglepő, hogy kapcsolatuk idején Ferenczi újra felelevenítette a telepátia és hasonló kérdések iránti korai érdeklődését. Ennek eredményeképpen igen ellentmondásos, ám meglepően nagy hatású gondolatok születtek: „Szenvedő emberek analízise során rendkívül gyakran fordul elő a gondolatátvitel. Az embernek néha az a benyomása, hogy az efféle folyamatok realitása bennünk, materialistákban erős érzelmi ellenállásba ütközik; s bár bepillantást nyerünk ebbe a folyamatba, mégis úgy érezzük, olyasmi ez, mint Pénélopé szétfoszló vászna vagy álmaink szertefoszló szövete.

Lehetséges, hogy itt egy negyedik »narcisztikus sérüléssel« állunk szemben, nevezetesen, hogy az intelligencia – amire mint analitikusok is olyan büszkék vagyunk – sem a mi tulajdonunk, hanem olyasmi, aminek az Én ritmikus kiáramlásával az univerzumba – amely egyedül mindentudó és ennél fogva egyedül intelligens – meg kell újhodnia és regenerálnia kell. De erről majd máskor.”³⁸

Noha Ferenczi elképzelései kidolgozatlanok maradtak, a pszichoanalízis és a pszichikai kutatás nem kevés kutatóját inspirálták a továbbiakban. Ferenczi gondolatai a tudattalanok összefonódásáról különösen nagy hatású elméletnek bizonyultak jó néhány pszichoanalitikus számára. Hollós István – Ferenczire hivatkozva – 1933-ban mutatott rá *A mindennapi telepatikus jelenségek pszichopatológiájáról* szóló cikkében a telepátia pszichoanalitikus jelentőségére. Elgondolása szerint a telepátia erős indulattáttételi helyzetekben jelentkezik, amikor az analitikus valamilyen oknál fogva nem tudja figyelmét teljes mértékben a páciensének szentelni. Ezt érzékelve a páciens tudattalanul a kommunikáció primitív formáját választja, nevezetesen a telepátiát, amely sokkolja az analitikust és visszatéríti a pácienséhez.³⁹ Később Bálint Mihály Hollóséhoz hasonló elméletet dolgozott ki a gondolatátvitel pszichoanalitikus vonatkozásairól.⁴⁰ Ám nem csupán a telepátia kérdése inspirálta a pszichikai kutatás pszichoanalitikusan orientált képviselőit. A főként Angliában dolgozó nemzetközi hírű pszichoanalitikus és pszichikai kutató, Fodor Nándor ugyancsak Ferenczit követte kutatásaiban. Legfőbb törekvése az volt, hogy a pszichikai kutatás pszichoanalitikus irányát alapozza meg, amelyben a para-

pszichológiai jelenségek a szexuális elfojtás vagy az Ödipusz-komplexus elméleteinek segítségével magyarázhatók.⁴¹

Ezek alapján nem meglepő, hogy 1933-ban, amikor Ferenczi elhunyt, a pszichoanalitikus és pszichikai kutató, John Rickman nekrológiájában Ferenczit a pszichikai kutatás „legvakmerőbb elméleti gondolkodójának” nevezte: „Dr. Ferenczi Sándor halálával a Társaság az egyik legvakmerőbb elméleti gondolkodóját veszítette el. Több mint 30 éven át közölt (először magyarul, később németül és angolul) tanulmányokat a mentális energia fizikai formában való megjelenéseiről, az ösztönkésztetések megváltozott fiziológiai állapotokban való kifejeződéséről. Egészében véve nem annyira azon tényezők érdekelték, amelyek a kifejezés szokatlan fizikai eszközeinek alkalmazásához vezettek, hanem sokkal inkább a »lelkiből a szomatikusba való átalakulás« szféráinak mechanizmusai, tehát középúton volt azon kutatók között, akiknek legfőbb érdeklődése a szorongás és a bűn mentális életre gyakorolt hatása (a pszichoanalízis jelenlegi törekvése) és azok között, akiknek munkája leginkább a pszichikus kutatás leíró területét érinti.”⁴²

Tekintetbe véve a magyar spiritizmus vallásos lehorgonyzását és a spiritiszta jelenségek tudományos kutatásának hiányosságait, Ferenczi munkássága egyedülállónak tűnik ezen a területen, úttörő pszichikai kutatója volt ugyanis korának. Olyan nagy spiritiszta kutatókat követve, mint Cesare Lombroso, William Crookes vagy Carl du Prel, Ferenczi egy önálló diszciplína alapjainak lefektetését kísérte meg, amelyben a természetfeletti jelenségek tudományos vizsgálata pszichoanalitikus keretet kapott. Spiritizmus iránti érdeklődése nem csupán átmeneti lelkesezés volt, hanem gondolkodásának fontos kiegészítése, melyben a különböző pszichék és tudattalanok közötti kapcsolatokra, átmenetekre összpontosított.⁴³ A lélek rejtett, tudattalan erőinek problémája állt spiritiszta és pszichoanalitikus kérdései mögött egyaránt.

A spiritizmus és a pszichoanalízis tudományos megítélése egyaránt ellentmondásos volt Ferenczi idejében. Ferenczi újjító attitűdje, bátorsága és nyitottsága azonban gyümölcsözőnek bizonyult mindkét területen. Noha a spiritiszta jelenségeket és a telepátiát magyarázó elméletei kidolgozatlanok maradtak, nagy hatást gyakoroltak, megtermékenyítve a pszichoanalízist és a pszichikai kutatás egyes ágait. Így Ferenczit nem csupán a pszichoanalízis „budapesti iskolájának” atyjaként tarthatjuk számon, hanem a pszichoanalitikusan orientált pszichikai kutatás alapjainak lefektetőjeként is.

Jegyzetek

1 Plas (2000); Lachapelle (2002); Luckhurst (2002).

2 Thurschwell (2001); Owen (2004); Treitel (2004).

3 A Pszichikai Kutató Társaságot (Society for Psychical Research) 1882-ben, Londonban alapították azzal a céllal, hogy szisztematikus és objektív vizsgálatokat végezzenek a hipnotizmus, a meszmerizmus, illetve a spiritiszta és hasonló jelenségek területén. A Tár-

saság igen sikeresnek bizonyult; egyes elméletei hozzájárultak a modern lélektan fejlődéséhez is.

- 4 Podmore (1902: xi).
- 5 Myers (1903); Luckhurst (2002).
- 6 Például Myers (1903).
- 7 Például Flournoy (1900).
- 8 Például Richet (1923).
- 9 Myers (1903); Gyimesi (2011).
- 10 James (1982).
- 11 Jung (1983).
- 12 Az indulatáttétel során a múltban megtapasztalt érzések, kapcsolati módok vagy gondolatok áthelyeződnek a jelen egy kapcsolatára, személyére.
- 13 Erős–Kovács (2000); Ferenczi (1996; 2000a; 2000b).
- 14 Például Hollós (2011); Bálint (2010); Fodor (1947; 1959).
- 15 Gyimesi (2011; 2012).
- 16 Tordai (2008).
- 17 Grünhut (1932).
- 18 Vay (1923).
- 19 Az 1800-as évek végén igen népszerű lett Kardec rendszere Magyarországon, ezért az általa használt terminus, a *spiritizmus* szó terjedt el a médiumi jelenségek leírására (szemben például az Angliában használt *spiritualizmus* szóval). Később a magyar spirítiszták eltértek Kardec rendszerétől, ám a kifejezés fennmaradt.
- 20 Lásd Tarjányi (2002).
- 21 Tuszka (1934: nov. 27., 12).
- 22 Tuszka (1934: nov. 28., 12).
- 23 Tuszka (1934: nov. 29., 12).
- 24 Uo.
- 25 Ferenczi (1999; 1900a; 1900b).
- 26 Ferenczi (1917: 26).
- 27 Ferenczi (1917).
- 28 Ferenczi (1999: 29).
- 29 Ferenczi (1900a).
- 30 Például De Sanctis (1999).
- 31 De Sanctis (1999: 358).
- 32 De Sanctis (1999: 365).
- 33 Erős–Kovács (2000).
- 34 Erős–Kovács (2000); Ferenczi (1996); Gyimesi (2011; 2012).
- 35 Ferenczi (1996).
- 36 Erős–Kovács (2000); Ferenczi (1996).
- 37 Fortune (1993; 1996).
- 38 Ferenczi (1996: 59–60).
- 39 Hollós (2011).
- 40 Bálint (2010).
- 41 Fodor (1947; 1959).
- 42 Rickman (1933: 124).
- 43 Lásd Gyimesi (2012).

Bibliográfia

- BÁLINT Mihály 2010 [1955]: Feljegyzések a parapszichológiáról és a parapszichológiai gyógyításról. *Thalassa* 2, 23–33.
- DE SANCTIS, Sante 1999 [1902]: A csodás elem az álomlátásokban. In Mészáros J. (szerk.): *Ferenczi Sándor: A pszichoanalízis felé*. Budapest: Osiris, 357–365.
- ERŐS Ferenc–KOVÁCS Anna (szerk.) 2000: *Sigmund Freud – Ferenczi Sándor. Levelezés*. I/1–III/2. Budapest: Thalassa Alapítvány–Pólya.
- FERENCZI Sándor 1900a: Somnambulismus und Spiritismus. (Leopold Löwenfeld könyvének ismertetése.) *Gyógyászat* 40 (46), 730.
- 1900b: Tanulmányok a szellemtan köréből (spiritizmus). (Wajdits Lajos könyvének ismertetése.) *Gyógyászat* 40 (27), 426.
- 1917: Barátságom Schachter Miksával. *Gyógyászat* 52, 26–27.
- 1996 [1932]: *Klinikai napló*. Budapest: Akadémiai.
- 1999 [1899]: Spiritizmus. In Mészáros Judit (szerk.): *A pszichoanalízis felé. Fiatalkori írások 1897–1908*. Budapest: Osiris, 27–30.
- 2000a [1913]: A valóságérzék fejlődésfokai és patológikus visszatérésük. In Erős Ferenc (szerk.): *Ferenczi Sándor*. Budapest: Új Mandátum, 97–105.
- 2000b [1918]: Indulatáttétel és magábevétel. In Erős Ferenc (szerk.): *Ferenczi Sándor*. Budapest: Új Mandátum, 75–85.
- FLOURNOY, Théodore 1900: *Des Indes à la Planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*. Paris–Genève: F. Alcan–Ch. Eggimann.
- FODOR Nándor 1947: Telepathy in Analysis. *Psychiatric Quarterly* 21, 171–189.
- 1959: *The Haunted Mind: A Psychoanalyst Looks at the Supernatural*. New York: Garrett.
- FORTUNE, Christopher 1993: The Case of „RN”: Sándor Ferenczi’s Radical Experiment in Psychoanalysis. In Aron, Lewis–Harris, Adrienne (eds.): *The Legacy of Sándor Ferenczi*. London–Hillsdal, NJ.: The Analytic Press, 100–121.
- 1996: Mutual Analysis: A Logical Outcome of Sándor Ferenczi’s Experiments in Psychoanalysis. In Rudnytsky, Peter L.–Bókay, Antal–Giampieri-Deutsch, Patrizia (eds.): *Ferenczi’s Turn in Psychoanalysis*. New York–London: New York UP, 170–189.
- GRÜNHUT Adolf 1932: *Tanulmányok a spiritizmus köréből: magnetizmus, szomnambulizmus, mediumizmus*. Budapest: Szellemi Búvárok Pesti Egylete–Uránia.
- GYIMESI Júlia 2011: *Pszichoanalízis és spiritizmus*. Budapest: Typotex.
- 2012: Sándor Ferenczi and the Problem of Telepathy. *History of the Human Sciences* 25, 131–148.
- HOLLÓS István 2011 [1933]: A mindennapi telepatikus jelenségek pszichopatológiája. *Imágó* 4, 21–38.
- JAMES, William 1982 [1902]: *The Varieties of the Religious Experience*. New York: Penguin Books.
- JUNG, Carl Gustav 1983 [1896]: The Border Zones of Exact Science. In Uő: *The Collected Works of C. G. Jung*. Supplementary Volume A. London–Melbourne–Henley: Routledge and Kegan Paul, 5–19.
- LACHAPELLE, Sophie 2002: *A World Outside Science: French Attitudes Toward Mediumistic Phenomena 1853–1931*. (PhD Dissertation, University of Notre Dame.)
- LUCKHURST, Roger 2002: *The Invention of Telepathy 1870–1901*. Oxford: Oxford UP.
- MYERS, Frederic William Henry 1903: *Human Personality and its Survival of Bodily Death*. London: Longmans, Green and Co.

- OPPENHEIM, Janet 1988: *The Other World: Spiritualism and Psychical Research in England 1850–1914*. Cambridge: Cambridge UP.
- OWEN, Alex 2004: *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- PLAS, Régine 2000: *Naissance d'une science humaine: la psychologie. Le psychologues et le «merveilleux psychique»*. Paris: Presses Universitaires de Rennes.
- PODMORE, Frank 1902: *Modern Spiritualism: A History and a Criticism*. 2. London: Methuen & Co.
- RICHET, Charles Robert 1923: *Thirty Years of Psychical Research: Being a Treatise on Metaphysics*. London: W. Collins Sons.
- RICKMAN, John 1933: Obituary: Sandor Ferenczi. *Proceedings of the Society for Psychical Research* 33, 124–5.
- SZÖRÉNYI Tivadar 1894: Spiritismus. Somnambulismus. Kettős öntudat (vigilambulismus). *Gyógyászat* 1/Július, 311–314.
- TARJÁNYI Eszter 2002: *A szellem örvényében: a magyarországi mesmerizmus, szellemidézés, teozófia története és művészeti kapcsolatai*. Budapest: Universitas.
- THURSCHELL, Pamela 2001: *Literature, Technology and Magical Thinking 1880–1920*. Cambridge: Cambridge UP.
- TORDAI Vilmos 2008: *Okkult elemek a magyarság történetében*. (Szellemtani közlemények 2.) Budapest: Hermit.
- TREITEL, Corinna 2004: *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*. Baltimore, MD–London: Johns Hopkins UP.
- TUSZKAY Ödön 1934: Van-e csoda, van-e földöntúli lélek [Do Miracles Exist, Does Ethereal Soul Exist]? *Az Est* 27–30. (November.)
- VAY Adelma 1923 [1869]: *Szellem, erő, anyag*. Budapest: Szellemi Búvárok Pesti Egylete.

Ősi és jelenkori gyógyító módszerek egysége a tandem hipnoterápiában

Bevezetés: Az elődöktől eredő magzati traumák hatásai

Régóta szeretnénk tudni, mi az oka annak, hogy egy távoli ős nehéz sorsa egyszer csak megjelenik valamelyik utódban. Melyek a közvetítő mechanizmusok? Vajon a biológiai öröklés egyedül felel ezért? A genetikai örökség a megfogánáskor átadatik az utódnak. Elégséges-e a genetikai, biokémiai magyarázat a nemzedékeken keresztülívelő hatások megértéséhez, mint ahogyan azt manapság a biológusok állítják,¹ vagy más, nem génekhez kötött jelenség felel az intergenerációs hatásokért? Hogyan lehet kiküszöbölni ezeket az ártalmakat? Sok esetben a várandósság időszakának számos traumája az előző nemzedék sorsában „fogantatott”; erre utal például anyák és lányaik sorsszerűen ismétlődő vetélése és szülési szövődménye.² Amennyiben a korábbi nemzedékek örökségének negatív hatásait szeretnénk felmérni, meg kell ismerkednünk a magzati korrallal, hiszen az intrauterin tér – az anya–magzat kapcsolatanalízis eredményei szerint – eleve többgenerációs, amelyben az ősök epigenetikai (szociális, lélektani és biológiai) üzenetei az utódnak átadódnak.³

Minél korábbi életkorban ér valakit trauma, annál archaikusabb agyi terület érintettsége lehet a betegséghez vezető következmények forrása. Egyértelmű, hogy a magzati korhoz kötődő nem egyszeri, hanem a kapcsolatba ágyazott, ezért rutinszerűen nap mint nap ismétlődő kapcsolati traumák (anyai distressz, nem kívánt gyermek, fertőzések, toxikus ártalmak, ikervesztés, előző abortusz stb.) azokban az idegrendszeri struktúrákban okoznak károsodást, amelyek akkor éppen kialakulóban vannak. A magzati fejlődés feltétele a genetikai programot kibontani hivatott szociális környezet – elsősorban az anya – jelenléte, így a patológiás fejlődés a megzavart anya–magzat kapcsolatban zajlik.⁴ Ma már elfogadott tény, hogy a szociális interakció közvetlen hatást gyakorol a génexpresszióra, aminek folytán agyunkat a szociális tapasztalatok formálják.⁵

A kapcsolati trauma a fejlődő magzat/csecsemő/gyermek szükségleteinek ki-elégítésében az idegrendszer és a személyiség biopszichológiai érését akadályozó ártalomként hat, így elsődleges célterülete az agy archaikusabb régiója, az agy-

törzs és a hypothalamus, ahol megzavart szabályozást – túlingerlést és/vagy deficitet, elégtelen stresszkopingot, neuroendokrin, anyagcsere- és immunregulációs zavart – alakít ki és tart fenn, s ez a súlyos pszichopatológia melegágya lehet.⁶ A kapcsolati traumát elszenvedő egyén olyan biztonsághiányos kötődési mintát alakíthat ki, amelyet saját utódjának továbbadhat.⁷ Így a korai szülő–gyermek kapcsolatokban formálódó kötődési minta lehet az intergenerációs közvetítés egyik lehetséges útja.

A családban továbbélő transzgenerációs üzenetekről az 1980-as években Böszörményi-Nagy Iván tett említést,⁸ majd hazánkban Virág Teréz⁹ foglalkozott a holokauszt túlélőinek – általánosabb nézőpontból pedig a társadalmi traumák áldozatainak – pszichoterápiájával. Később Koltai Mária, Erdélyi Ildikó és Vas József Pál¹⁰ számoltak be családterápiás, valamint hipnoterápiás esetek elemzése kapcsán a transzgenerációs hatásokról. Nemzedékek közötti trauma, azaz *intergenerációs trauma* létesülhet közvetlenül a generációk érintkezése útján. *Transzgenerációs traumáról* (TGT) akkor beszélünk, ha egy korábbi nemzedék valamely tagjának nehéz sorsa, deviáns cselekedete, szenvedése, tragédiája legalább két nemzedéken átívelve az utód számára tudattalan idegen identitásként nyer alakot úgy, hogy testi-lelki betegség, deviáns magatartás vagy nehéz sors formáját ölti. Az így kialakult idegen identitásérzés az egyéni sors elemzése alapján nem érthető meg. A trauma közvetítője a családi tudattalan szintjén olyan destruktív üzenetet továbbít, amely egyrészt saját szenvedésével, megoldatlan élethelyzetével vagy az erkölcsi normák megszegésével kapcsolatos, másrészt az utód ezt az üzenetet szintén tudattalan szinten dekódolva úgy értelmezi, mintha önálló létjogosultságának tiltása lenne, vagyis azt üzenné, hogy „Ne légy az, aki vagy!”. Igen gyakori, hogy az egymásra következő nemzedékekben a traumás hatások szenvedő sorsot formáló láncolata jelenik meg (*poligenerációs trauma*).

A tandem hipnoterápia

A szerzők által az utóbbi években kifejlesztett tandem hipnoterápia olyan csoport-pszichoterápiás módszer, amelynek segítségével jórészt az anya–magzat kapcsolatban érvényesülő inter- és transzgenerációs hatásokra visszavezethető tartós pszichoszomatikus és pszichés zavarok kezelhetők eredményesen.¹¹

A tandem szó kettős jelentésű: (1) többüléses bicikli; (2) mozaikszó: *Testérin-tésen Alapuló Nemzedéki Dialógus Egységélmény Megélésével*; angolul *Touch of Ancient and New Generations with a Dialogue Experiencing Oneness of Minds* (TANDEM). A tandem hipnoterápia (a továbbiakban: THT) több mint két személy jelenlétét igényli, akik közül lehet egy vagy több kliens, egy vagy több ko-terapeuta és a hipnoterapeuta. A ko-terapeuta (terapeuták) és a kliens(ek) egymást érintve kerülnek egy időben hipnózisba, miközben a hipnoterapeuta tartja a fizikai távolságot. A THT célja olyan pozitív élmény megélése, amely a kliens(ek) számára lehetővé teszi a korai traumák ártalmas hatásainak feloldását.

Többféle technikai megoldás alkalmazható a THT keretei között, így

1. közös transznatális hipnózis a megszületés élményeinek korrekciójával, amelyben az anya és gyermeke együtt vesznek részt;
2. közös ikertípusú tandem hipnózis a természetes ikrek részvételével, vagy egy olyan ko-terapeuta bevonásával, aki a kliens ikertestvére szerepét éli át;
3. intergenerációs hipnodráma, például a matrilineális vagy patrilineális felmenők szerepeinek átélésével;
4. páciens–terapeuta diádok THT-je, amelyben egy páciens a saját pszichoterapeutájával együtt éli át a közös transzt a szupervizor hipnoterapeuta vezetésével.

Végső soron mindegyik eljárás arra irányul, hogy az adott kliens és ősei között egy elképzelt kommunikáció jöjjön létre, amely oldhatja a kliens destruktív jogosultságát annak érdekében, hogy saját konstruktív jogosultsága, tiszteletre- és szeretetreméltósága szerint élhesse életét. Ezt a konstruktív üzenetet az „ontológiai szeretet kommunikációjának” nevezzük.¹² A magzati traumák oldása azért lehetséges, mert az érintés és a transz révén úgy idézhető fel a traumatikus intrauterin élmények, hogy egyúttal korrigálhatók is.

Bár eredeti módszer, a THT jelenségeinek és hatásmechanizmusának értelmezéséhez az alábbi tudományterületek eredményei szolgálnak elméleti háttérként:

1. ősi sámánisztikus rítusok: Stanley Krippner elemezte az ősi gyógyító módszerek és a modern hipnózis közös és eltérő vonásait;¹³
2. kísérleti és klinikai hipnóziskutatás: szinkronjelenségek, hipnotizőri stílusok;¹⁴
3. egyéni és a csoportos pszichoterápia, különösen az imaginatív módszerek, a pszichodráma és hipnodráma;¹⁵
4. kontextuális családterápia;¹⁶
5. családállítás: Bert Hellinger megközelítésében, amely kombinálja a pszichodramát és a családterápiát, a protagonista traumatikus történetét az általa kiválasztott, számára ismeretlen személy(ek) az ő ősei szerepét átélve jelenítik meg;¹⁷
6. szomatoterápia;¹⁸
7. pre- és perinatális medicina és pszichológia;¹⁹
8. fejlődési neuropszichológia²⁰ és neuropszichoanalízis;²¹
9. evolúciós pszichológia;²²
10. etnopszichológia;²³
11. transzperszonális pszichológia;²⁴
12. kvantumpszichológia.²⁵

Néhány THT-s eset

1. Anya–lánya THT (terapeuta: Vas József Pál)

Timi 18 éves, érettségi előtt áll, mostanáig kitűnő tanuló (diagnózis: Anorexia nervosa. 33 kg, 170 cm magas). Anyja a vele való várandósság idején méhen belüli fertőzést kapott, a páciens koraszülött lett. Mindig úgy érezte, hogy ikertestvére volt, akit elveszített. Kiskorában túlsúlyos volt, emiatt csúfolták, úgy érezte, kiközösítik. Középiskolában érdekelni kezdte egy fiú, ám csalódott benne, ezután kezdett fogyókúrába. Két évvel ezelőtt nagymamája meghalt, majd szülei vállalkozása tönkrement, ami miatt nagyon feszült lett a légkör otthon. Timi sztrájkolni kezdett, hónapokig nem evett, ezzel akart pénzt spórolni a családnak. Egy évvel ezelőtt 33 kg-ra lefogyott, legyengült, már csak feküdni bírt. Ekkor pszichiátriára került. Otthon ezután sem evett, ami az apját, de különösen az öccsét felháborította. Családterápia nem hozott eredményt. Be kellett volna feküdnie egy speciális osztályra, de anyja nem egyezett bele. Így került heti két alkalommal folytatott egyéni pszichoterápiába. Megjelenés: rendkívül sovány, hosszú, rendezetlen szőke haj, anyja csaknem ugyanolyan vékony, mint ő. Timi nagyon értelmes, villámgyorsan kapcsol, ismeretei felülmúlják korosztálya átlagát. Érzelmait féken tartja, igyekszik tárgyilagosan fogalmazni. Panaszkodik a családra, úgy érzi, elutasítják, undorodnak tőle. Megbeszéljük, hogy egyéni relaxációs-imaginatív terápiát kezdünk el. A relaxáció könnyen megy. Képzletbeli rétje nagyon szép, idillikus képet mutat. Az egyik korai ülésen a képzletbeli patak mentén elindul a folyás irányában, de a patak egy ponton visszafelé kezd folyni, ami miatt elbizonytalanodik, nyugtalaná válik. A megbeszélés közben elhatározom, hogy édesanyját tandem hipnózisba hívom, ugyanis a patak visszafordulása Timi életútjának, fejlődésének visszafordulásaként, regressziójaként értelmezhető.

Terveim szerint továbbfolytatjuk az imaginatív módszert úgy, hogy anyja mint egy megtartó környezetként vesz részt a folyamatban. Úgy gondolom, hogy a magzati szimbiotikus szükségletek kielégítetlensége folytán többszörös veszteség provokatív hatására alakult ki a súlyos, életet veszélyeztető evészavar, amelynek kezelésében a magzati szimbiotikus igények kielégítése lehet az első fázis, amelynek eredményes lezárulása után következhet a szeparációs érzelmek feldolgozása, végül a harmadikban az autonómia elérése.

Az első tandem ülésen anyjával szorosan összeölelkezve kezdődik a relaxáció, megjelenik a rét, süt a nap, meleg van, lefekszik a fűbe, feltöltődik a föld, a növényzet, a madárhangok, a levegő és a napsugarak energiájával. Anyja egész idő alatt szótlan háttérként van jelen, hasonló élményei vannak, de nem azonosak Timiével. Egy következő ülésen ismét találkozik a patak, amelyik most „rendesen” lefelé folyik. Egy újabb ülésen instrukciónra átváltozik a patakká. Átélt élményeiről így ír naplójában (írásbeli engedélye alapján közölve):

Az előző terápián folytatott relaxáció során rengeteg dolog átértékelődött bennem. Hihetetlen érzés/élmény volt számomra patakként átélni az egészet, hiszen nem is gondolná az ember, hogy mennyit tanulhat egy kis pataktól. Például engem megtanított arra, hogy minden apró dologban meglássam a szépet, arra, hogy amit adok, azt kapom vissza (pl. ha tisztán tartjuk a patakot, tiszta vizet ad, az élet forrása a víz, életet is menthet, örömet ad gyerekeknek, strandolóknak, turistáknak, horgászoknak, ha van benne hal, élelmet is ad). Ha viszont szennyezik, szemetet dobálnak bele, elpusztul az élővilága, a víz maga pedig egészségtelenné válik. Olyan erős ez a kis patakocska, hogy egy idő után önmagától képes megtisztulni. Újra és újra erőre kap, hiszen mindig van, honnan jöjjön víz. Ez a kis patakocska amilyen kicsi, olyan erős, hiszen medret változtat, képes áttörni a sziklán (bár lassan, de kitartóan), az akadályokat leküzdheti, és bármi is történjék, a célját eléri, terveit véghez viszi. A látványa is gyönyörű, hiszen a boldogságot szimbolizáló napsugár rásüt, aranyban, ezüstben tündököl. Őszintén megvallva, példaképként tekintek a kis patakra, és mindig, minden körülmények között véghezviszem a célomat, nem adom fel a küzdelmet, az akadályokon pedig megpróbálok túllendülni. Lassan, de biztosan célba érek.

A következő alkalommal anyja előadja, hogy hihetetlen változás történt Timinél: egy teljes évi téltenség után hatalmas energiával tanulni kezdett. Egész nap tanul, hajnalig, napi három órát alszik. Úgy gondolom, ennyire nem kellene „patakként rohannia”, mert energiatartalékait felemésztheti, ezért képzeletben a patak útjába kerül egy tó, ahol áramlása lelassul, megnyugszik, elmélyül, erőt gyűjt a továbbfolyáshoz. Ezután kezd Timi alvása beállni a napi 6–8 órára. Egy későbbi ülésen képzeletben fává változik: gyönyörű fa lesz, trópusi orchideákkal. A virág élősködik az anyafán, amely még mindig kielégítetlen szimbiotikus szükségleteire utal. Ezt az imaginációt is nagyon élvezi. A családi feszültség jelentősen csökkent. Angol felsőfokú nyelvizsgát tesz sikerrel. 40 kg. jobban néz ki, nyugodtabb, ezért elhatározom, hogy a természeti szimbólumokkal folytatott munkáról transznatális tandem módszerre térünk át.

Egy következő ülésen képzeletben fokozatosan visszamennek az időben egészen Timi magzati koráig. Az anyaméhben nagyon jó, mondja Timi. Álomszugesztiót kap, a következő módon: „Most álmot fogsz látni, Timi. Álmodban visszatérsz a foganás előtti állapotba, a lelkek birodalmába, ahol ott van a lélektestvéred is. Nagyon szeretitek egymást, és szeretnétek egy édesanyától megszületni a földi életbe. Láttok egy hatalmas távcsövet, amivel kiválasztjátok magatoknak az édesanyát.” (Timi elmosolyodik). „Miután kiválasztottátok, testvérkéd azt mondja neked, hogy tudod, Timi, nagyon szeretjük egymást, és szeretnénk a földi életben is együtt lenni mint ikertestvérek, de tudod, ez sok kockázattal jár, és nem biztos, hogy sikerülni fog. Szeretném, ha megfogadnánk most, ha bármelyikünknek vissza kellene térnie a lelkek birodalmába, egyikünk sem fog bánkódni a másik miatt, mert tudni fogja, hogy a másik, aki itt maradt, innen is változatlanul szeretni és segíteni fogja testvérkéjét, hogy az beteljesíthesse sorsát és boldog lehes-

sen a földi életben.” (Timi könnyezni kezd). Timi önállóbb lett, így édesanyjának megköszönjük a részvételt és csak vele folytatjuk a pszichoterápiát. Ezután hipnózisban elképzeltetem, hogy megjelenik a segítője. Kedves lány, Wendynek hívják. Ruhát varázsol mindkettőjük számára, így elmehetnek a bálba. Nagyon hasonlítanak egymásra („mintha ikrek volnánk”, nevet Timi boldogan). Két elegáns fiatalember kéri fel őket táncolni. Testvérek. Jól érzik magukat.

Négy hónap telt el a terápiában, amely alatt Timi testsúlya 45 kg-ra növekedett. Arca teltebb, megjelenése nőies. Az érettségi nagyon jól sikerült. Kezelése nincs lezárva, mivel szeparációs érzelmeinek átdolgozása még várat magára.

2. *Matrilineális THT (terapeuta: Vas József Pál)*

Az úgynevezett matrilineális tandem transzban három, egymással rokoni viszonyban nem álló nő élheti meg mindegyikük nagyanyai, anyai és leány szerepét úgy, hogy kölcsönösen bevonódik mindegyikbe. A három nőszereplő az ábécé első három betűje alapján kapta nevét: Arabella, Boróka, Cimbolina. Mivel mindhárom egy kiképző hipnoterápiás csoport tagjai voltak, diagnózist csak annak megfelelően közlünk, ahogy maguk a csoporttagok erről beszámoltak, és erre engedélyt írásban adtak.

Szociális fóbiában és alapvetően súlyos önértékelési zavarban szenvedő klienstünk, Arabella anyai dédanyja a Balkánról Dél-Magyarországra vándorolt szerencsét próbálni, ám megesett, s leányanyaként kiközösítették, és miután megszülte Arabella nagyanyját, a családi legenda szerint, szegyenében 24 évesen meghalt. Ez a nagyanya, aki egész életében függő, önállótlan maradt, szintén leányanyaként szülte Arabella anyját. Arabellának gyermekként az anyjára és a nagyanyjára kellett felügyelnie, akik agorafóbiájuk és pánikbetegségük miatt az utcán rendszeresen rosszul lettek. Arabella anyjának rendes férje akadt ugyan, és ő maga nagyon tehetséges volt, de „a nő mindig vesztes!” matrilineális öröksége ezt nem engedte érvényesülni, így beteg lett, szorongásos-depressziós zavara, majd rákos betegsége támadt, és hosszú szenvedés után meghalt. Arabella serdülőkorában kétszer is igen súlyos pszichoszomatikus betegség formájában jelent meg a destruktív jogosultság mint matrilineális „átok”, emiatt abba kellett hagynia művészi karrierjét.

Boróka hatvanas hölgy, akinek anyai nagyanyja két leányt szült, majd 26 éves korában meghalt. Boróka anyja árván nevelkedett, korán férjhez ment, megszülte egyetlen gyermekét, Borókát, majd elvált. Borókának mindig tekintettel kellett lennie anyja érzelmi távolságtartására, anyjától a „Mindent egyedül kell túlélned!” intergenerációs üzenetet kapta, így nem ment férjhez, gyermeke sincs, magányos, hivatásának él.

Cimbolina harmincas, férjes, gyermekes nő. Csak fényképről ismerte anyai nagyanyját, aki a férj családja tiltakozása ellenére hozzámment ahhoz a férfihoz, akit szeretett, majd 24 évesen meghalt. Lánya, Cimbolina anyja az érzelmi kötődéseket kerülő nő volt, közte és Cimbolina között emiatt feszült volt a viszony.

A terápiás elrendezésben Arabella volt a „Nagyanya”, Boróka az „Anya”, Cimbolina a „Leány”. A közös hipnózis előtt a három hölgy félig oldalt fekvé úgy helyezkedett el, hogy Arabella, a „Nagyanya” volt legkívül, legfelül. Neki félig háttal feküdt Boróka, az „Anya”, és az utóbbi ölében kucorgott Cimbolina, a „Leány”. A hipnózisindukció során a résztvevők egymásra hangolása és a tér-idő dimenzió meghaladása párhuzamosan történt. Ennek köszönhetően egyszerre élhették meg saját női sorsuk, utódaik, valamint nagyanyjuk és anyjuk érzelmi üzenetét.

Először a kívülről megfigyelhető magatartásváltozást írjuk le. Az indukciót követően a terapeuta közölte, hogy bárki bárkivel felveheti a kapcsolatot, mire Arabella, a „Nagyanya” azt mondta: *Ti vagytok számomra a legfontosabbak*, és közben az „Anya” szerepében lévő Boróka vállára tette az egyik kezét. Boróka viszont Cimbolina, a „Leány” vállára tette a kezét, aki megfogta azt. Ekkor Arabella, a „Nagyanya” és Cimbolina, a „Leány” anélkül, hogy beszéltek vagy egymást látták volna, szabadon lévő kezükkel a másikét kezdték keresni, és a terapeuta segítségével összekulcsolták úgy, hogy Boróka, az „Anya” keze mindkettőt érintette. Kb. tíz másodperc múlva megjelent egy negyedik kéz is, Borókáé, aki felülről átfogta a többiekét. A terapeuta ekkor ezt mondta: „Most megjelenik előttetek egy aranyszínű fény, a szeretet fénye, amely összeköt titeket, és mutatja az utat, hogy merre menjetek.”

A résztvevők utólagos elbeszéléséből kiderül, mi történt bennük ezekben a pillanatokban élményszinten. Boróka anyaként transz-társai kezét kezdetben hidegnek érezte, majd „Anyja”, Arabella és „Leánya”, Cimbolina felől is egyre több melegséget, támaszt, védettséget és erőt érzett áramlani. A „Nagyanya” szerepében lévő Arabella élményeit idézem:

Valahogy egyszerre voltam Cimbolina nagymamája, de Cimbolina (a „Leány”) is én voltam, akinek az én nagymamám küldött üzenetet. Egykor gyerekként nekem kellett a nagymamámot megnyugtatnom. Most úgy éreztem, hogy a nagymamám nevében bocsánatot kell kérnem Cimbolinától. Szerettem volna megfogni a kezét. Alig hittem, hogy elérhetem, és alig hittem, hogy ő megfogja. Éreztem, hogy nem terhelhetem nagyon a kezét, ezért egy kicsit eltartottam. Mintha a sorscsapásoktól védtem volna. Emiatt először merev lett, de aztán teljesen könnyűvé vált a kezem.

A „Leány”, Cimbolina leírása élményeiről:

Felülről láttam a valódi nagymamám fiatal, törekeny nőnek, akit korábban csak fényképről ismertem. A környezetem ámuldoztam. Egy falusi ház udvarát láttam, lepusztult közegben, közvetlenül a II. világháború után. Nagymamám hasára tette a kezét, és sugárzó boldogságban úszva mutatta nekem, hogy most csak a születendő anyukám a fontos. Közben valódi, vér szerinti nagymamám eltűnt, helyette csoportbéli nagymamám, Arabella jelent meg előttem, a méhében Borókával. Éreztem, hogy Arabella szinte könnyörögve kéri, fogjam meg

a kezét... Elengedtem Boróka kezét, és hátranyújtózkodtam Arabella, a csoportbeli nagymamám felé, ő a terapeuta segítségével megfogta a kezem. A terapeuta Boróka kezét is hozzánk kapcsolta. Különös erejű energia lüktetett a három kéz összekulcsolódásában. Képzeletben, szavak nélkül hallottam Arabellát, többször egymás után, amint kérlelt, bocsássak meg. Ekkor olyan nehéz lett a karom, hogy kis híján leszakadt. Mintha vér szerinti nagymamám, a nagymamák messziről hatalmas erővel egy ólomnehéz súlyt behajítottak volna. Képzeletben válaszoltam, hogy megbocsátok. Éreztem, hogy Arabella erősebben alátámasztja a kezem. Azt sugallta, segít tartani. Rögtön könnyebb lett a karom. OK, üzentem neki, nekik. Elbírom.

Visszatérve a hipnózis szereplőinek megfigyelhető transz-magatartására, kb. egypercnyi meghitt csend és mozdulatlanság után anélkül, hogy a terapeuta erre instrukciót adott volna, egyszerre bontakozott ki egymás öleléséből a négy kéz, mintha egyetlen személy akarátának engedelmessé válna. A dehipnózis a valóságos tér-idő dimenzió visszaállítása és a szerepekből történő kijelentkezés útján történt. Az eltelt egy percben a résztvevőkben szavak nélkül, teljes csendben a következők zajlottak (utólagos írásbeli beszámolójuk szerint):

Boróka, az „Anya”: „Megértés, elfogadás érzése támad bennem, halkan ki is mondom párszor: szeretetteljes megbocsátás!”

Arabella, a „Nagyanya”: „Amikor összekulcsolódott a kezünk, váratlanul nagy boldogság tört rám, a fejemtől a lábamig éreztem a villámcsapásszerű zsibbadást. Ekkor már nem tudtam, ki kicsoda. Üzent a nagymamám, aki máskor nem tudott (a temetőben sem). Teljesen eltűnt az idő és a tér. Nagy erő áramlott az összefogott kezeiből. Megtartottak.”

Cimbolina így ír erről az egy percről: „Karom már nem volt nehéz. A ráakaszott súly elszállt, elpárolgott róla. Éreztem, Arabella is megkönnyebbült. Mindketten elengedték a kezemet. Visszatértünk a jelenbe.”

3. Terapeuta–páciens diádok THT-je (terapeuta: Vas József Pál, ko-terapeuták: Császár-Nagy Noémi és Lukács Rita)

Nehéz vagy elakadt egyéni pszichoterápiák szupervíziója során alkalmazható módszer, amely a családterápiából ismert szupervíziós megfigyelési helyzetre emlékeztet. A szupervízor, aki hipnoterapeuta is egyúttal, mindkét azonos nemű terapeuta–páciens diádot kellő előzetes közös beszélgetés (raport) után egyidejűleg viszi transzba úgy, hogy a terapeuták pácienseik életének fontos szereplőivel (anya, apa, testvér stb.) azonosulnak.

Császár-Nagy Noémi (CsN) évek óta egyéni pszichoterápiát folytat a 42 éves Szamantával, aki egypetűjű ikerterhességéből született. Megszületésük előtt bátyjuk súlyosan megbetegedett, anyjuk attól rettegett, hogy meg fog halni. Ikertestvérével, Mirával együtt koraszülöttek voltak, nem kaptak elég szeretetet, odafigyelést anyuktól. Mira precíz, a család elvárásainak megfelelni kívánó, perfekcionista egyé-

niség, akivel serdülőkoruk óta gyűlölik egymást. Szamanta mindig lázadt a normák ellen, a határokat nem tudja tartani, önmagát és kapcsolatait szélsőségesen hol fel-, hol leértékeli, házassága boldogtalan. Terápiája épp a magatartása miatt jutott holtpontra.

Lukács Rita (LR) páciense Kati, 39 éves, gyermekkorától pánikbeteg, a lakásban egyedül maradva sokszor sírva, kezét tördelve rohangu. Mindig úgy érezte, hogy valami hiányzik a bal oldaláról. Anyja serdülőkorában mondta el neki, hogy volt egy leány ikertestvére, aki 8 napos korában agyvérzés miatt meghalt. Kati szülei korán elhunytak, férjétől elvált. 12 éves fiával él együtt. Tőle és anyai naganyjától kap szeretetet. Az első pszichoterápiás ülésen pánikrohama volt, és több ülést mondott le amiatt, mert nem mert az utcára menni, ezért a terápia holtpontra jutott. Az ikervesztés feldolgozása mint a THT indikációja jött szóba.

Mind a terapeuták, mind a páciensek nők voltak. Mivel egy iker számára fontos lehet, hogy legalább képzeletben egyedül birtokolhassa az anyját, a hipnózisban ezt a helyzetet emeltük a fókuszba. A közös megbeszélésen a szupervizor hipnoterapeuta (VJP) ismertette a módszer lényegét, és megkérdezte, jelent-e gondot a testi érintés. Kati azonnal kijelentette, hogy irtózik tőle, csak a fia és naganyja ölelését tudja elviselni. Megbeszéltük, hogy hipnózis alatt saját maga állíthatja be a fizikai távolságot a terapeutájától. Szamanta a terapeutája (CsN) ölébe feküdt, Kati viszont a lehető legtávolabb ült le merev felsőtesttel, szinte nem is érintkezve a mögötte ülő terapeutájával (LR). Kezdetben szorongva, gyanakodva nézett a szupervizorra, majd néhány perc múlva pislogni kezdett és utána kislányosan a terapeuta mellkasára hajtotta a fejét, aki azonnal finoman átölelte és a vállát simogatni kezdte. Most már mind a két páciens ellazult testtartással, csukott szemmel ült vagy feküdt a terapeutája ölében, akik anyaként ölelték át őket.

Az indukció mese volt, amelynek ők virtuális anyjukkal közösen a szereplői voltak, és miközben ezt hallgatták, a szuggesztió szerint egyre kisebbnek érezték magukat, és fokozatosan visszatértek gyermekkorukba. A megfogant követően elképzelhették, hogy egyedül vannak az anyaméhben. A kérdésre válaszolva, hogy ki mit érez, hol tart az élményben, Szamanta érzi, mennyire szerető édesanyja van. Kati közli, hogy erősnek érzi magát, és itt neki nagyon jó. LR azt érzi, hogy nagyon szereti Katit mint magzatot, és nagyon várja, hogy megszülessen. Ezután a két páciens szinte egyszerre jelenti ki, hogy nem akarnak megszületni, mert nagyon jól érzik magukat. Szamanta örökre így akar maradni. A szülésre vonatkozó szuggesztiókra Kati spontán rándulásokkal, majd törzsfordítással reagált és „anyjával” szembefordulva nyitott szemmel átölelte őt. Szamanta óhajának megfelelően olyan szuggesztiót kapott, hogy érzelmeiben az anyaméh biztonsága, ölelése, békéje megmarad, és a megszületés elképzelését máskorra halasztjuk. A záró megbeszélés oldott hangulatban zajlott.

A fent ismertetett közös transz után néhány nappal Szamanta úgy érezte, hogy jobban megbízik egyéni terapeutájában, mint előtte bármikor, Kati pedig szintén egyéni terapeutájával közölte, hogy fontos élményhez jutott a hipnózissal, mivel őt az édesanyja soha nem érintette és nem ölelte meg, és senkitől nem tudott ölelést

elfogadni sem. Azzal, hogy megtapasztalhatta az „alanyi jogon járó ölelést”, azt is megértette, hogy (idézve): „Méltó vagyok a szeretetre, csak azért, mert megszülettem, mert VAGYOK [kiemelés: LR].”

Az egyéni terápiák további folyása nem várt kedvező fejleményeket mutatott. Kati pánikrohamai ritkultak, egyre többet volt képes egyedül közlekedni az utcán. Egy évvel a tandem hipnózis után egyéni terapeutájának elmondta, hogy „nem ér rá” pánikolni, élete újjászervezésével van elfoglalva, munkahelye van, és barátja is akadt. Szamanta és Mira gyűlölete fokozatosan oldódott, testvéri szolidaritás jelent meg. Szamantával ezután olyan iker-típusú tandem hipnózisra került sor, amelyben ikertestvérét terapeutája, CsN „alakította”. Nagyon érdekes volt, ahogyan az intrauterin élmények átélése után a szupervizor hipnoterapeuta szuggesztívó nyomán fokozatosan visszajöttek időben saját életkorukba, így megélhették 1, 2, 5, 10 és 15 éves koruk élményeit. CsN a hipnózis befejezése után elmondta, hogy 1 éves korban egy házban volt, ahol látta, hogyan fekszenek Szamanta és ő mint ikerpárok egymás mellett egy ágyon, arrébb egy asztal volt kockás terítővel, mellette ült egy nagyobbacska fiú, és egy kék kockás pléddel letakart sezlont is látott. Szamanta elképedve hallgatta, majd közölte, hogy szülőházuk, amelyben CsN sohasem járt, pontosan így nézett ki.

Érintés a pszichoterápiában

Az utolsó elrendezés eléggé szokatlan a jelenkor pszichoterápiás kontextusában, hiszen a híres magyar pszichoanalitikus, Ferenczi Sándor óta nem nagyon volt rá példa, hogy a terapeuta megölelje a kliensét. A közölt szituáció leginkább a sámánok eljárására emlékeztet. Ismeretes, hogyan vezette be analitikus gyakorlatába Sigmund Freud az absztinencia-szabályt, amely azóta Nyugaton a pszichoterápiás etika sarkköve lett. Ugyanakkor az érintés az emberek közötti szokásos gesztus, amely barátságosságot, közeledést és intimitást fejez ki. Természetesen a pszichoterápiás keretek között az érintésre vonatkozó etikai követelményeket messzemenően be kell tartani.²⁶ Zur és Nordmarken nemrég összegyűjtötte a terápiás érintésre vonatkozó fejlődéstani, klinikai, etikai és jogi adatokat.²⁷ Módszerünk alkalmazása során mind a klienseket, mind a ko-terapeutákat illetően tiszteletben tartjuk a személyiség szuverenitását és méltóságát, tekintettel vagyunk az egyéni érzékenységre és az elszenvedett traumákra.

Az érintést az agy jobb féltékéje dolgozza fel. Érintés révén térben közel kerülnek egymáshoz a partnerek, amely az összetartozás, a védettség és a nyugalom érzését eredményezheti. Érzelmi egymásra hangolódás jöhet létre, amely melegséget és szeretetet közvetít. Az érintés anti-stressz hatása a közben felszabaduló oxitocinnak tulajdonítható.²⁸ A fejlődési neuropszichológia és neuropszichoanalízis szerint az érintés az összes érzékelés anyja, az első nyelv, amelyet a magzat megtanul.²⁹ Magzati korban az érintés révén válnak észlelhetővé és különülnek el a külső és belső határok, alakul ki a kötődés az anyához. Az érintés a köz-

ponti idegrendszer fejlődésének legfőbb ingere. A magzatvíz sűrűsödése a bőrön alapozza meg a létjogosultságot, és minden későbbi szeretetteljes egybeolvadás élményét.³⁰

A THT és a premodern társadalmak rítusai

A nyugati civilizáció egyénre összpontosított orvoslásától és mentálhigiénés gyakorlatától eltérően a premodern társadalmak gyógyítói (varázslók, sámánok stb.) az egész közösség életszemléletét, hitét, erkölcsi és spirituális erejét képviselik, mivel bármilyen betegség hátterében ezeknek a transzcendens elveknek a megsértését, megszakadását feltételezik. A nyugati civilizáció hódítása a világ minden részén egzisztenciális, kulturális és spirituális szétszóródást eredményezett, amelynek egyik következménye az adott törzs spirituális egységének (hitének, szokásainak, rítusainak) felbomlása.³¹ Úgy gondoljuk, hogy ez maga olyan transzgenerációs trauma (a továbbiakban: TGT), amely egyénre lebontva különféle szenvedések és betegségek forrása. A TGT egy közösség fent leírt értékeit, érdekeit, identitástudatát sérti, amelyhez az egyén vagy képes alkalmazkodni, vagy nem. A népesség mentálisan egészségesebb része valószínűleg „túlélésre” rendezkedik be, a külvilághoz tartozó dolgokat (terület, föld, anyagi javak stb.) fel is adhatja, mindazonáltal belső világához, szokásaihoz, hitéhez, szűkebb közösségéhez, emberi kapcsolataihoz és spirituális értékeihez ragaszkodhat.

A premodern közösségeket mindenekelőtt az egybetartozás, a hit/hagyomány/rítus egysége, egyfajta egységélmény védte a szétszórattástól, így a TGT-től. Szertartásaikban fontos szerepe volt a spirituális dimenzió megerősítésének, amelyet úgy érnek el, hogy őseikkel szellemi kapcsolatot létesítenek.³² A hit/hagyomány/rítus egysége az, ami állandóságot és szilárd spirituális támaszt adott ezeknek a közösségeknek, amelyek minden tagja ugyanazt az értéket vallotta. Egyes népeknél a közösség mentálhigiénés állapotáért felelős sámán ma is azzal gyógyít, hogy egyrészt még egyedi beavatkozásai során is az egész közösség részt vesz a szerartásban, másrészt transza közben néven nevezi, megidézi a törzs eredetmítosza szerinti ősokeket, azok cselekedeteit időrendi sorrendben. Igen lényeges a pontos szövegmondás, mert csak ebben az esetben érvényes a rítus. A nyugati civilizáció közösségei ehhez az ősi egységhez képest szétszórattak, értékeik esetlegessé váltak, mert nincs, ami e közösségeket összetartsa, így az ősokek konstruktív jogosultságának üzenetét is egyre nehezebb továbbadniuk.

Az általunk megtalált THT, különösen a többszereplős hipnodráma a nemzetiség spirituális kommunikációját, az ontológiai szeretet üzenetét igyekszik tudatosítani, átmenteni, ha már nem is tud teljes mentálhigiénés védelmet nyújtani az egyénnek. Ez is egyfajta eredetmítosz, amelyet a transzállapotban lévők kölcsönösen megélhetnek azáltal, hogy hajszálpontosan egymás élményeire hangolódnak (lásd a sámánok pontos szövegmondását).

Minden egyéni vagy csoportos pszichoterápia a traumákkal teli múlt átdolgozását szeretné elérni. Olyan narratív múltat akar létrehozni, amely elviselhető, elfogadható, elbeszélhető, a személyiségbe és a közösség emlékezetébe integrálható. Miközben a pszichoterapeuták ezt teszik, beavatkozásukkal óhatatlanul a múlt újraalkotását sugallják pácienseiknek (tudjuk, hogy minden emlékezés konstrukciója, nem pedig fotografikus másolata a múltbeli eseménynek). A THT-csoportokban szereplő személyek olyan kora magzati időszakból származó emlékeket vélték felidézni, amelyek történeti pontosságát illetően kétségek merülnek föl. Nem mindig bizonyítható ugyanis, hogy valakinek valóban volt-e kora magzati korban elhalt ikertestvére, vagy hogy a szüleinek voltak-e vele mint magzattal kapcsolatban súlyos belső vívódásai, vagy sem. Kérdés, hogy ez a történeti bizonytalanság befolyásolja-e a THT hatékonyságát. Szerintünk nem, miként az emlékezeti konstrukciók egyéb eseteiben sem.

A premodern közösségek kollektív rítusai olyan múltra vonatkoznak, amely mindenki számára felidézhető, közös és archetípusos, tehát akárhányszor megismételhető. Ez a múlt nem feltétlenül egyezik a történeti, időrendi múlttal, és minél régebbi eseményről szól, annál kevésbé. A világ keletkezésének mítoszai (lásd a Teremtés könyvét a Bibliában) pedig már teljes mértékben eltérnek a fizikai valóságban végbement eseményektől.

Hasonló ritualizált és mitizált, kollektív módon megalkotott múlttal találkozunk a THT csoportjain. Eszerint nem az a lényeges, hogy például az ikerhipnózisban szereplőknek volt-e ikertestvérük vagy sem, hanem az, hogy a terápiás kontextus olyan múltbeli helyzetre emlékeztet, amelyben lehetett volna, és amelynek átélése nyomán az elviselhetetlen érzéseket oldó egységélmény jöhet létre. Ez azt jelenti, hogy a múlt jelentését és jelentőségét tekintve újraalkotható. A kollektív ritualizáció mellett a mítoszteremtés is tetten érhető a múlt konstrukciója során, hiszen maga az egységélmény olyan archetípusos jelképekkel fejezhető ki, mint a végtelen, az örökkévalóság, az aranyszínű fény, az istenélmény, a jószág és szeretet.

Tudatfilozófiai kérdések

A többszemélyes hipnózis és hipnodráma történéseinek lényege, hogy sok esetben a benne résztvevők szomatikus-zsigeri, élményi és érzelmi összehangolódása alakul ki, amelyet *egységélménynek és egységtudatnak* nevezünk. Igen látványosnak és terápiásan hatékonynak bizonyult, amikor a közös transzban lévők anélkül, hogy hipnózis során erről verbális kommunikációt folytattak volna, egymás élményében, érzelmeiben, sőt felmenőik sorsában osztoztak. Az egységélményt és egységtudatot megragadni kívánó következő fejtegetéseink merőben hipotetikusak, mivel az esetekben leírt pszichikus jelenségek a szubjektum–objektum koegzisztenciájához kötött filozófiai nézetek alapján igen nehezen értelmezhetők. Amennyiben a tudatot egy bizonyos fejlettségi fokon működő idegrendszeri struktú-

rához kötjük, a 20. századi agyfiziológia eredményeinek szellemében járunk el, le kell mondanunk arról, hogy az emberi embrió idegrendszerének kialakulását megelőző fejlettségi szintjeihez tudatot rendeljünk, mivel eme feltétel nélkül nem igazolhatók azok az élmények, amelyeket az előző tanulmányunkban leírt hipnózisok során a résztvevők átéltek. Semmi bizonyítékunk nincs azonban sem arra vonatkozóan, hogy egy bizonyos idegi struktúra feltétele lenne a tudat létrejöttének, sem pedig arra, hogy egy bizonyos neurális aktivációs mintázat megfeleljen egy bizonyos tudattartalomnak, azaz egy meghatározott élménynek.³³ Azonban megtehetjük, hogy a tudatot a modern kvantumpszichológia nyelvén fogalmazva olyan hullámtermészetű szuperponált valóságnak tekintjük, amely nem respektálja négydimenziós (téridő) világunkat.³⁴ A tudatnak mint szuperponált energiamezőnek a legfőbb tulajdonsága a nem-lokalizáltság, ami azt jelenti, hogy nem helyhez kötött.

Ha létezik egy – Sheldrake morfikus mezőjéhez hasonló³⁵ – téren és időn kívüli tudat mint szuperponált energiamező, akkor feltehető, hogy ez már a megtermékenyítés során egy organizmus – a humán embrió – önszerveződését és önszabályozását irányítja. Ez a fajta tudat nem az idegrendszerhez és nem a petesejthez kötött, hanem mindezekhez képest a relativisztikus kvantumhullámok természete szerint kötetlen. A működő agyhoz kötött tudat viszont egészen más, mivel az objektum és szubjektum, a külső és belső világok megkülönböztetésében, az érzéki–érzékszervi ingerek feldolgozásában, tehát az éntudat kialakításában vesz részt.³⁶

A tudatosság feltehetően az élő emberi szervezet lényegét alkotja, amely a szervezet fejlődése során újabb és újabb minőséget nyer. Úgy véljük, Ken Wilber nem fogalmaz pontosan, amikor a magasabb tudati dimenziókról írva azt az ember életének előrehaladásához, valamiféle megvilágosodás aktív eléréséhez, tehát a lineáris időhöz köti.³⁷ Ezzel szemben úgy gondoljuk, hogy a wilberi legmagasabb rendű tudati dimenzió a nem-kettősség állapota, a megtermékenyítés tudati dimenziója, az őseredeti egység eksztázisa, lélek és test egymásra találása. Ez az állapot az objektum–szubjektum kettősségének észlelését kizárja, tehát nem a külvilágról alkotott fogalmak tudata. Ebből következik, hogy az egységtudat csak rendkívüli állapotokban jelentkezik, akkor viszont az abszolút bizonyosság, olykor pedig a kimondhatatlanság és a különőség jegyével bír (lásd az egységélményről szóló beszámolókat). *Lehetséges tehát, hogy a magzat, a gyermek és a felnőtt ember én-tudati fejlődése a mi négydimenziós valóságunkhoz történő alkalmazkodás célját szolgálja, amelynek eléréséhez a fizikai világ megismerését és elsajátítását célzó idegi struktúrák szükségesek.* És hogyan történik az én-tudat visszatérése a spirituális létezés állapotába? Wilbernek abban lehet igaza, hogy a nem-kettősség tudatát a cirkulárisnak tekintett tudatfejlődés során egyszer majd újra elérjük, ha máskor nem, hát halálunk pillanatában.

A THT egységélményei feltevésünk szerint nem az objektum–szubjektum viszonyt tükröző én-tudat, hanem egy archaikus egységtudat (talán Jung kollektív tudattalanja)³⁸ tapasztalatai, amely kvantumsajátosságokat mutat azzal, hogy személyn belül nem lokalizálható, és fogalmi-nyelvi szimbólumok használata nél-

kül terjed. Egy példát idézünk, az egyik résztvevő beszámolóját a matrilineális THT-ből, amely aláhúzza fejtegetéseinket:

Amikor összekulcsolódott a kezünk, váratlanul nagy boldogság tört rám, a fejemtől a lábamig éreztem a villámcsapásszerű zibbadást. Ekkor már nem tudtam, ki kicsoda. Üzent a nagymamám, aki máskor nem tudott (a temetőben sem). Teljesen eltűnt az idő és a tér. Nagy erő áramlott az összefogott kezekből. Megtartottak.

Kitekintés

A jelenkor magyar társadalma a már említett egzisztenciális, kulturális és spirituális szétszóródás állapotában van. Milyen alapvető érdekeket rombol a szétszóródás? Úgy véljük, hogy a territorialitás, a fajfenntartás és az önfenntartás érdekei sérülnek. Azok az érdekek, amelyek a törzsfelforrás vonalán a hulló agy/elme működéséhez kötöttek. A hullóknél ugyanis még nem jelent meg az érzelmi kötődés az anyához (ez a madaraknál látható), így a saját terület védelme a legalapvetőbb ösztönük. Embernél súlyos magzati elhanyagolás, nem kívánt terhesség és a megszületett gyermek nem vállalása az érzelmi kötődés elégtelensége miatt vezethet ilyen magatartáshoz, mint azt sok deviancia esetében láthatjuk. És itt érintkezik az egyéni sors a kollektívval, a gyermekét vállalni, megvédeni nem akaró anya és anyaföld vagy anyaország egybecsengő viszonyulása folytán. Losonczy Ágnes *Sorsba fordult történelem* című munkájában világítja meg a 20. században a magyarságot ért kollektív traumák és az egyéni sorsok kisiklásai közötti összefüggéseket.³⁹ Azt az önmagát és másokat pusztulással fenyegető magatartást, amelyet a kollektív trauma – de joggal nevezhetjük inter- vagy transzgenerációs traumának – destruktív jogosultságot eredményező hatása váltott ki. A pszichopatológia nyelvére lefordítva részben ennek köszönhető a súlyos korai ártalmakra visszavezethető pszichés és társadalmi beilleszkedési zavar, az agresszió és a félelem a mindennapi emberi kapcsolatokban.

Úgy hisszük, keresnünk kell azokat a közösségésztő lehetőségeket és módszereket, amelyek segítenek begyógyítani a kollektív traumák káros hatásait. A THT olyan módszer, amely visszaadhatja a szenvedőknek az összetartozás, az egyenlőség, a tiszteletre- és szeretetreméltóság érzéseit az egységélmény és egység tudat megélése által, amely időben és térben összerendezheti kapcsolatait.

Jegyzetek

- 1 Champagne (2008).
- 2 Hugo (2009).
- 3 Raffai (2010).
- 4 Huizink (2000).
- 5 Rossi (2002).
- 6 Schore (2003); Vas (2005).
- 7 Main (1995).
- 8 Böszörményi-Nagy–Krasner (1986).
- 9 Virág (1996; 1997; 1998).
- 10 Koltai (2003); Erdélyi (2004); Vas (2005).
- 11 Vas–Császár (2011a).
- 12 Vas–Császár (2011b; 2013).
- 13 Eliade (1993: 15–19); Jilek (1988: 64–85); Krippner (1993: 691–717).
- 14 Bányai (2008: 15–34).
- 15 Jacob Levi Moreno alkalmazta először a hipnodráma módszerét: Moreno (1987: 341–359).
- 16 Böszörményi-Nagy–Krasner (1986: 201–234).
- 17 Hellinger (1994: 18–26).
- 18 Meyer (2010).
- 19 Blum (1993: 107–131); Chamberlain (1993: 9–31); Janus (1997: 143–158); Piontelli (1987: 413–426); Verny (1996: 287–294).
- 20 Siegel (1999).
- 21 Schore (2003: 33–57).
- 22 Pléh (2001: 13–59).
- 23 Eliade (1993); Jilek (1988).
- 24 Grof (2000: 49–107); Wilber (2003: 217–236).
- 25 Bókkon (2005a, b).
- 26 Phelan (2009); Young (2007).
- 27 Zur–Nordmarken (2011).
- 28 Varga (2009).
- 29 Montagu (1986).
- 30 Chamberlain (1993); Veldman (1994).
- 31 Jilek (1988).
- 32 Eliade (1993).
- 33 Vas (2005).
- 34 Vas–Zseni (2007).
- 35 Sheldrake (2005).
- 36 Vas–Császár (2012).
- 37 Wilber (2003).
- 38 Jung (1978).
- 39 Losonczi (2005).

Bibliográfia

- BÁNYAI Éva 2008: Hipnózis és hipnoterápia a 21. században: a hipnózis a tudomány főáramában. In Bányai Éva–Benczúr Lilla (szerk.): *A hipnózis és hipnoterápia alapjai. Szöveggyűjtemény*. Budapest: ELTE Eötvös, 15–34.
- BLUM, Thomas (ed.) 1993: *Prenatal Perception, Learning and Bonding*. Berlin: Leonardo.
- BÓKKON István 2005a: Dreams and Neuroholography. *Sleep and Hypnosis* 7 (2), 61–76.
- 2005b: Információtároló biomágnesek az élő sejtekben. *Biokémia* (szeptember), 32–36.
- BÖSZÖRMÉNYI-NAGY Iván–KRASNER Barbara, R. 1986: *Between Give and Take: A Clinical Guide to Contextual Therapy*. New York: Brunner/Mazel.
- CHAMBERLAIN, David B. 1993: Prenatal Intelligence. In Blum, Thomas (ed.): *Prenatal Perception, Learning and Bonding*. Berlin: Leonardo, 9–31.
- CHAMPAGNE, Francis A. 2008: Epigenetic Mechanisms and the Transgenerational Effects of Maternal Care. *Frontiers of Neuroendocrinology* 29, 386–397.
- ELIADE, Mircea 1993: *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest: Európa. [Le mythe de l'éternel retour, Paris: Gallimard 1949.]
- ERDÉLYI Ildikó 2004: Család–származás–trauma. Örökségek a pszichodráma tükrében. In Zseni Annamária (szerk.): *A pszichodráma és korunk tükröződései*. Budapest: Medicina, 215–234.
- FERENCZI Sándor (ed.) 1933: Trauma in Psychoanalysis. In Uő: *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*. New York: Brunner/Mazel, 210–233.
- GROF, Stanislav 2000: *The Psychology of the Future*. New York: State UP.
- HELLINGER, Bert 1994: *Ordnungen der Liebe. Ein Kursbuch*. Heidelberg: Carl–Auer Systeme.
- HUGO, Snajie 2009: *The Fertile Body Method. The Applications of Hypnosis and Other Mind-Body Approaches for Fertility*. Carmarthen, Wales: Crown House.
- HUIZINK, Alice C. 2000: Prenatal Stress and its Effect on Infant Development. (Doctoral Thesis.) University of Utrecht.
- JANUS, Ludwig 1997: *The Enduring Effects of Prenatal Experience*. London: Jason Aronson.
- JILEK, Wolfgang G. 1988: *Indian Healing*. Surrey: Hancock.
- JUNG, Carl G. 1978: *Man and his Symbols*. London: Picador.
- KOLTAI Mária 2003: Transzgenerációs hatások a családban. In Uő (szerk.): *Család–pszichiatéria–terápia*. Budapest: Medicina.
- KRIPPNER, Stanley 1993: Cross-cultural Perspectives on Hypnotic-like Procedures Used by Native Healing Practitioners. In Rhue, W.–Lynn, S. J.–Kirsch, I. (eds.): *Handbook of Clinical Hypnosis*. Washington D.C.: APA, 691–717.
- LOSONCZI Ágnes 2005: *Sorsba fordult történelem*. Budapest: Holnap.
- MAIN, Mary 1995: Discourse, Prediction, and Recent Studies in Attachment: Implications for Psychoanalysis. In Shapiro, T.–Emde, R. N. (eds.): *Research in Psychoanalysis: Process, Development, Outcome*. Madison, C.O.: International Universities Press, 153–164.
- MARQUEZ, Gabriel G. 1971: *Száz év magány*. Budapest: Magvető.
- MEYER, Richard 2010: *A szomato-pszichoterápia*. Budapest: Oriold és Társai.
- MONTAGU, Ashley 1986: *Touching. The Human Significance of the Skin*. New York: Harper & Row. [1971]
- MORENO, Zerka T. 1987: Psychodrama, Role Theory and the Concept of the Social Atom. In Zeig, Jeffrey K. (ed.): *The Evolution of Psychotherapy*. New York: Brunner/Mazel, 341–366.

- PHELAN, John E. 2009: Exploring the Use of Touch in the Psychotherapeutic Setting: A Phenomenological Review. *Psychotherapy: Theory, Practice, Research, Training* 46 (1), 97–111.
- PIONTELLI, Alessandra 1987: Infant Observation from before the Birth. *International Review of Psycho-Analysis*. 16, 413–426.
- PLÉH Csaba 2001: Az evolúciós szemlélet felmerülése, eltűnése s újra felmerülése a pszichológiában. In Uő–Csányi Vilmos–Bereczkei Tamás (szerk.): *Lélek és evolúció. Az evolúciós szemlélet és a pszichológia*. Budapest: Osiris, 13–59.
- RAFFAI Jenő 2010: A várandósság mélydimenziói az anya-magzat kapcsolatanalízis tükrében. *Pszichoterápia* 19 (3), 180–189.
- ROSSI, Ernest I. 2002: *The Psychobiology of Gene Expression: Neuroscience and Neurogenesis in Hypnosis and the Healing Arts*. New York: W. W. Norton Professional Books.
- SCHÖRE, Allan N. 2003: *Affect Dysregulation and Disorders of the Self*. New York: Norton.
- SHELDRAKE, Rupert 2005: *Morphic Fields and Morphic Resonance. An Introduction*. http://www.sheldrake.org/Articles&Papers/papers/morphic/morphic_intro.html (hozzáférés: 2007. 07. 26.).
- SIEGEL, Daniel J. 1999: *The Developing Mind. Toward a Neurobiology of Interpersonal Experience*. New York: Guilford.
- VARGA Katalin 2009: Szexualitás, szülés, kötődés: az oxitocin pszichoemotív hatásai. In Bagdy Emőke–Demetrovics Zoltán–Pilling János (szerk.): *Polihistória – köszöntők és tanulmányok Buda Béla 70. születésnapja alkalmából*. Budapest: Akadémiai, 449–476.
- VAS József P. 2005: *Egy elmeorvos tévelygései. Gondolatok a pszichoterápiáról*. Budapest: ProDie.
- VAS József P.–CSÁSZÁR Noémi 2011a: Transnatal Tandem Hypnotherapy (TTH): A New Method for Resolving Prenatal Traumas. *International Journal of Psychotherapy* 15 (1), 55–64.
- 2011b: Multipersonal Tandem Hypnotherapy (MTH): A New Method for Resolving Intergenerational Traumas. *International Journal of Psychotherapy* 15 (3), 38–48.
- 2011c: Tandem hipnoterápia az elődöktől származó traumák oldására. In Bagdy Emőke–Mirmics Zsuzsa–Nyitrai Erika (szerk.): *Transzperszonális pszichológia és pszichoterápia*. Budapest: Kulcslyuk, 460–486.
- 2012: Érintés és együttudat a tandem hipnoterápiában. *Pszichoterápia* 21 (3), 165–170.
- 2013: Tandem Hypnotherapy. *International Body Psychotherapy Journal* 12 (1), 74–86.
- VAS József P.–ZSENI Annamária 2007: Transzgenerációs traumák (TGT) újraélése pszichoterápiás kontextusban. Értelmezési lehetőségek négy eset kapcsán. *Psychiatria Hungarica* 22 (3), 222–237.
- VELDMAN, Frans 1994: Confirming Affectivity, the Dawn of Human Life. *The International Journal of Prenatal and Perinatal Psychology and Medicine* 6 (1), 11–26.
- VERNY, Thomas R. 1996: Isolation, Rejection and Communication in the Womb. *The International Journal of Pre- and Perinatal Psychology and Medicine* 8 (3), 287–294.
- VIRÁG Teréz 1996: *Emlékezés egy szederfára*. Budapest: Animula.
- 1997: *Elhúzódo társadalmi traumák hatásának felismerése és gyógyítása*. Budapest: Animula.
- 1998: *A társadalmi traumatizáció hatásai és pszichoterápiájának tapasztalatai*. Budapest: Animula.
- WILBER, Ken 2003: *A Működő Szellem rövid története*. Budapest: Európa.
- YOUNG, Courtenay 2007: The Power of Touch in Psychotherapy. *International Journal of Psychotherapy* 11 (3), 15–24.
- ZUR, Ofer–NÖRDMARKEN, Nancy 2011: *To Touch Or Not To Touch: Exploring the Myth of Prohibition On Touch in Psychotherapy and Counseling. Clinical, Ethical and Legal Considerations*. <http://www.zurinstitute.com/touchintherapy.html> (hozzáférés: 2011. 09. 20.).