

PÓCS ÉVA

A DOB ÉS A ROSTA. ÚJABB GONDOLATOK A MAGYAR SÁMÁNDOBRÓL¹

A

„hiedelemrendszerek” mibenléte felett tűnődve, az elmúlt hetekben újra elolvastam Keszeg Vilmos mezőszégi hiedelmekről írott könyvét, és felkeltette a figyelmemet egy adata, amelynek ő – zárójelben – a *Táltos* címet adta:

Hanem azt hallattam, két léánko játszottak az udvaran. Katolikus léányok vótak. Erzsinek vagy hogy hitták az egyiket, nem is tudam, pedig tudtam. Jött fe a nap, azt mondja az egyik: – Én emegyek. – Hává te? – Én többet velled nem játszok, emenyek. Béfutatt, hozta ki a szitát, odatartatta a naphaz. – Nézd meg, jönnek utánnom, én má nem játszom velled. Jött a nagyidő, s etűnt. A szülei a léánkától tudták meg, hogy etűnt. (– Hány éves volt?) Nem tudam, hány éves lehetett. (Keszeg 1999: 198; Detrehemtelep, Kolozs megye, Románia.)

A könyvben egyébként nem szerepel a táltos, a mezőszégi magyarság, úgy látszik, nem ismer ilyen nevű hiedelemlényt. Hogy a szerző – noha zárójelben – *táltos*ként határozta meg a szövegben szereplő kislányt, annak feltételezésem szerint az is oka lehetett, hogy a táltosgyermek zivatarfelhőben való eltűnése, „elhívása” gyakori motívuma a 20. századi táltos-elbeszéléseknek. Másrészt a szövegben előfordul a szitába nézés is (a napba nézés mellett), mint egyfajta mediátori technika. A szitát (illetve a rostát), mint a másvilággal kapcsolatot teremtő eszközt, a magyar kutatás már bő évszázada kapcsolatba hozta a táltossal, a magyar ősvallás feltételezett doboló sámánjával, illetve a táltosdobbal, a „táltos a pogány magyarok sámánja” prekoncepció jegyében.²

- 1 Tanulmányomat szeretettel és tisztelettel ajánlom Keszeg Vilmosnak. Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.
- 2 Lásd erről a kérdésről részletesen Pócs 2017 [s. a.].

A táltos 19. századi ősvalláskutatóink munkáiban először áldozó papként jelent meg,³ mígnem Kállay Ferenc 1861-ben, majd Csengery Antal 1884-ben a török népek sámándobját elkezdte a pogány magyar táltosra is vonatkoztatni. Sebestyén Gyula 1900-as varázsdob-cikke (Sebestyén 1900) óta tekinti a kutatás a *táltost* az eurázsiai samanizmus finn-ugor és altáji népeknél ismert letéteményeseihez hasonló mediátorának, aki az ősvallás keleti hozadékát őrizte legalább a honfoglalás korig, és mint az ősvallás feltételezett sámánja, szintén rendelkezett dobbal, mint a másvilággal való kapcsolattartáshoz nélkülözhetetlen, extázist létrehívó eszközzel.⁴ Pontosabban: kellett, hogy rendelkezék dobbal, mivel őt a rokon népek sámánjaihoz hasonló mediátorként tételezték fel, aki dobolással gerjesztett transzban tudott a szellemvilággal kapcsolatba kerülni. Az erre vonatkozó magyar kutatást azonban végigkísérte egy alapvető probléma: a táltos dobjára, dobolására utaló adatok teljes hiánya, amit már 19. századi kutatóink is érzékeltek. Ezért keltett nagy figyelmet Sebestyén Gyula cikke, aki leírást közölt, ha nem is doboló táltosra, de egy kisvárosi katonazenekar kiszuperált dobján folytatott divinációra (egy zalaegerszegi javasasszony a dobra rajzolt fekete és fehér körökön ugráltatott babszemeket, a szemek elhelyezkedéséből jósolt a hozzá fordulóknak). Wichmann Györgyné moldvai – szabófalvi – híradása (Wichmann 1907: 290–291) hívta fel a kutatók figyelmét egy rokon divinációs gyakorlatra: a *babvetésre* vagy *bobolásra*, ami egyébként szitában vagy deszkán, asztalon is történhetett. A módszer lényege a babszemek (vagy kukorica-, borsó stb. szemek) valamely lapos felületre vagy lapos edénybe szórása: az ilymódon, vagy pedig a szemek átcsoportosítása vagy rázása következtében kialakuló alakzatokból jósoltak távollévő személyekre, tolvajra, házasságra stb.⁵ A két divinációs módszer hasonlósága, valamint a feltételezett rokonság a katonai dobon végzett művelet és egyes török népek illetve a lappok sámánjainak dobon végzett divinációs rítusai között összehozta kutatóink tudatában a transzkeltő, tulajdonosát a túlvilágra „utaztató” sámándobot, valamint a magyarságnál a többnyire deszkán vagy szitában, de olykor dobon is végzett divinációs eljárásokat, vagyis – kissé körmönfont módon – a magyar szitát és az eurázsiai sámán dobját.

E két – valljuk meg, egymástól igen távol eső – pontot összekötő halvány szál egy feltételezett honfoglalás kori *doboló táltoson* át vezet. A doboló táltosra, illetve táltosdobra utaló adatok, vagy legalább nyomok teljes hiánya miatt kiemelt fontosságot kaptak Sebestyén Gyula, majd Róheim Géza, Solymossy Sándor, végül Diószegi Vilmos tanulmányaiban a különböző hiedelemleányokhoz (tündér, boszorkány) illetve maszkos rítusokhoz (urálás, regölés) tartozó dobok, vagy a gyermekdalban („Sípall-dobbal, nádihegedűvel...”) előforduló *dob* szó magyar adalékai, másrészt a szita különböző kontextusú, főleg nyelvi asszociációkban (találósokban, mondókákban, társasjátékokban) előforduló adatai (pl. „szita-szita pén-tek...”), vagy a közbeszéd lovat–dobot–szitát azonosító metaforái, vagy pedig a boszorkányhiedelmekben előforduló rosta, mint a boszorkányok szimbolikus, „másvilágra” szállító eszköze.⁶ E kutatók a dob- és szita-adatokat a valamikori magyar táltoshoz kapcsolva kidolgoztak egy *rosta–dob–sámándob* paradigmásort, és megtámogatták elgondolásaikat néhány rokon nép sámánja kapcsán leírt *sámándob=ló* azonosítással, illetve a dob, mint szimbolikus túlvilágra szállító eszköz párhuzamával. (Sebestyén 1900, Róheim 1925: 10–11; Soly-

3 Lásd a részleteket Horváth János 1817-ben, Kállay Ferenc 1861-ben, Csengery Antal 1884-ben közölt munkáiból: Diószegi szerk. 1971: 54–57, 87–96, 265–294.

4 Lásd például: Róheim 1925: 7–40; Solymossy 1937; Diószegi 1958, 1967; Hoppál 1984, 1996; Demény 1994, 2000.

5 A magyar adatok részleteiről lásd: Szendrey 1956; Pócs 2014, *Divináció* fejezet.

6 E „bizonyítékok” érvényességének részbeni cáfolatát lásd: Pócs 2017.

mossy 1937: 356, Diószegi 1958: 171–220.)⁷ Ezek az adatok azután a mai napig jelen vannak az ősvalláskutatásban, mint a dobolás útján transzba eső ősvallási sámán rekvizitumai. Az elmúlt évszázadban többen hangot adtak az ősvallás feltételezett doboló táltosa, vagy legalábbis az említett bizonyítékok iránti kételyeknek,⁸ a Sebestyén által útnak indított motívum mégis jelen van napjainkig az ősvallás-rekonstrukciókban. A rosta–dob–sámándob azonosítást, mint evidenciát vették át a különböző kultúratudományok művelői, a művelt nagyközönségnek szóló írások szintjén is. Egy egyébként igen szakszerű „szimbólumtár” kitétele például, nyilvánvalóan a feltételezett magyar „táltosdobra” vonatkoztatva: a szitát az „eurázsiai samanizmusban a dobot helyettesítve jóslásra és gyógyításra használják” (Pál–Újvári szerk. 2001: 452).

Én magam ezt a kapcsolatot illuzórikusnak tartom, annak a fent említett ténynek a fényében is, hogy sem a Sebestyén „varázsdob” cikke óta igen terjedelmesre duzzadt történeti forrásokban (harmincöt táltos adata boszorkánypereinkben), sem a táltos hatalmas jelenkori adatbázisában nincs a leghalványabb nyoma sem a doboló táltosnak vagy táltosdobnak (illetve olyan nyilvános sámánperformansznak, amelynek központi szereplője a saját dobolása révén transzba eső táltos); a magyar táltosdob-rekonstrukcióját (Lásd: Sebestyén 1900, Róheim 1925: 11, Solymossy 1937: 355–356, Diószegi 1958: 171–220) teljes egészében fikciónak kellett minősítenem a magyar ősvallás kutatási problematikájáról írott tanulmányomban (Pócs 2017). Mégis, a fent idézett mezőségi szöveg felkeltette a figyelmemet, mivel – a kutatás által bizonyítékként felhozott összes adattal ellentétben – ebben a rövid narratívumban a szita és a (szitán át a „másvilágra” tekintő) „táltos” együtt szerepel, mondhatjuk úgy is, hogy itt – egyedülálló módon – egy táltos használja a szitát. Tehát ez esetben *van* egy összekötő szál: még ha doboló táltosról nincs is szó, a szita, mint szimbolikus túlvilágra közvetítő eszköz bizonyos tekintetben párhuzamba állítható a szibériai sámán dobjával, mint a túlvilággal kapcsolatot teremtő szimbolikus közlekedési eszközzel. Felmerült bennem, hogy egy ilyesféle, szita és dob közötti rejtett kapcsolat is munkálhatott implicite a kutatók tudatában a *szita/rosta–dob–táltosdob–sámándob* paradigma létrehozása során, és ezért úgy gondoltam, hogy érdemes utánanézni ilyen szempontból a hozzáférhető magyar és európai dob-, valamint szita- illetve rosta-adatoknak: lássuk, milyen szinten van jogosultsága e paradigma-sornak.

A DOB

Mint említettem, adataink szerint a táltosnak nincs és nem volt dobja. Nézzük meg ezután, milyen lehetséges kontextusai vannak a fent említett kutatók „táltosdob”-adatainak: a moldvai *urálók* dobjának, a regölés „vasfazék a mi dobunk” kitételének, a gyermekdal szerint „sippal, dobbal, nádihegedűvel” gyógyító „magyar gyerek” motívumának.

7 Diószeginél párhuzamok: szamojéd, tuva, szelkup stb. dob=sámán hátaállata; vagy Hoppál többször említi, Diószegi elméletét bizonyítandó, egy mandzsu sámánadó adatát, aki szimbolikus, túlvilágra vivő eszközként használja dobját, amikor is egy elbeszélés szerint dobjára állva kel át egy folyón (pl. Hoppál 1996: 69–70).

8 Lásd például a Szendrey által idézett ellenvéleményeket (Szendrey 1956), vagy Karjalainen fenntartásait (aki szerint már csak azért sem lehet rokon a lapp varázsdobon végzett sorsvetés a zalai adattal, mert a sámándob illetően használata a lappoknál másodlagos, kései fejlemény: Karjalainen 1927 III.: 263–271), vagy sokkal később Demény kételyeit (Demény 2000: 160).

A dobnak magyar vonatkozásban csak gyakorlati, laikus funkcióról tudunk (katonai dob, a kisbírók hirdetésre használt dobja, illetve a moldvai hangszeres népzeneben betöltött szerepe említendő), semmiféle vallásos kultuszban, rítusban nincs szerepe; és nincs szimbolikus vonatkozása a boszorkány- és tündérhiedelmekben sem. Boszorkányperekben néhány adalék elképzelt boszorkánycsapatok dobjára, mint *katonai hangszerre* utal; hasonlóképpen horvát, szerb boszorkányhiedelmekben is előfordul boszorkánycsapatok toborzására használt dobja, illetve, mint „másvilági” boszorkánycsaták, vagy varázsló-ellenfelek hadirendben felvonuló csapatainak kelléke. Zenélő-táncoló tündércsapatok dobját is említik néha boszorkányperünk jegyzőkönyvei: ez a balkáni tündérkultuszról kölcsönzött hiedelemnek látszik (repülő, zenélő tündércsapatoknak is lehet dobja, mivel a balkáni népzenenek magától értetődő tartozéka a dob), és nincs köze semmiféle valóságos sámánrituáléhoz.⁹ A dobnak, mint ünnepi rítusok (pl. *urálás, hejgetés, regölés*) *hangszerének nincs* „samanisztikus” vonatkozása. Kapcsolatai különböző balkáni (román, szerb, bolgár) népszokásokhoz (a *regölés* balkáni rokonaihoz¹⁰), vagy a balkáni tündérkultuszhoz illetve a *ruszália* és egyéb kollektív megszállottság-kultuszokhoz és gyógyító rítusokhoz vezetnek: e gyógyítást szolgáló kultuszok transzot is indukáló zenéjét „sípbal, dobbal, nádihegedűvel” hozzák létre: ezeknek, amint más balkáni rítus-zenéknek is, alapvető kelléke a furulya, hegedű és a dob. Mint hangszer tehát transzkeltő zenének (de nem a sámántransz keltésének) is lehet egyik eszköze a dob, de mint ilyennek sincs köze a sámándobhoz. Ha vannak is szimbolikus vonatkozásai, ezek más irányba mutatnak: rituális előírások, tabuk övezik a bolgár és szerb ruszália-rítusok dobját, amely mint a ruszália kultuszába beavató hangszer is szerepet kap. (Lásd például Antoniević 1990: 147–187.)

Ezzel, úgy vélem feleltünk a „sípbal, dobbal, nádihegedűvel” gyógyító, vagy darvak repülését „megkötő” gyerek motívumának kérdésére is, azt aényt már nem is említve, hogy 19–20. században feljegyzett, játékos improvizációval és félrehallásokkal teli gyermekdal-variánsok egy-egy kiragadott szövegelemét megengedhetetlen ezer évvel előbbi vallási gyakorlat bizonyítékául felhasználni. (Ehhez persze az is hozzátartozik, hogy a moldvai „hejgetőket” sem lehet egyenesen a „sámánok utódjának” tekinteni, amint azt Diószegi tette, elfogadva Sebestyén erre vonatkozó nézetét – Diószegi 1958: 176, 202.¹¹)

Ami a táltosdob-ideát elindító zalaegerszegi javasasszony adatát illeti, amint Sebestyén leírja, az asszony dobját Zalaegerszeg „elcsapott öreg dobosá”-tól kölcsönözte (aki katonai dobként használta, utoljára a „sáncregement induló”-t kísérte vele a húsvéti határkerüléskor) (Sebestyén 1900: 442). Nem tudhatjuk, miért kérte el a javasasszony ezt a dobot a babvetéshez, de a bobolás-adatok magyar és európai kontextusainak ismeretében legvalószínűbbnek az látszik, hogy bármilyen sima felület (különösen, ha pereme is volt) alkalmas volt e műveletre, ami éppen kéznél volt; a dob pedig ez esetben – mint amúgy használaton kívüli tárgy – állandó eszközévé lehetett az asszony jósló műveleteinek, a rárajzolt körök is tartósan rajta maradhattak. Tehát ez esetben csak véletlen egybeesésről lehet szó a lapp, török sámánok divinációra használt dobjával. Az összes többi rendelkezésre álló magyar adatunk szerint deszkán, asztalon, vagy rostában végzik a bobolást, egyetlen kivétellel: Szabófalván úgy rögzítette Wichmanné a múlt század elején a műveletet, hogy azt „közönséges dobon vagy szita hátán” végzik. Számára és férje számára szitába dobott kukoricaszemekkel jóslt a meglátogatott asszony, aki azonban a kísérő szövegben dobot említett („Te dob, mondd meg az igazat...”) (Wichmann 1907). Ez egyrészt arra vall, hogy ha dob volt kéznél, dobon „boboltak” (itt ez

9 Lásd erről, illetve a boszorkányperekben felbukkanó dob-adatokról részletesebben: Pócs 1986: 245.

10 Lásd e balkáni rítusokról részletesebben: Pócs 2004.

11 A *hejgetés* és az ősmagyar samanizmus – valószínűleg nem létező – kapcsolatáról lásd: Pócs 2004.

könnyen előfordulhatott, mert a hangszeres tánczenének része volt a dobkíséret), ha szita volt kéznél, szitában jósoltak, másrészt arra, hogy e faluban a dob használata volt az általánosabb (még az is lehet, hogy helyi hagyomány szerint a dobon végzett művelet volt az „igazi”, a „hatekony”¹²), de arra semmiképpen sem, hogy – mint Diószegi állítja – „eredetileg” a bobolást dobon végezték, és, mivel a középkori egyház üldözte a sámánokat, illetve a sámándobot, azt a szita váltotta fel (Diószegi 1958: 202, lásd erről már Solymossy 1937: 355–356).

A szita és a dob ilyesfajta kapcsolatának további, bizonyítékul felhozott adatai a fent említett kutatók műveiben – társasjáték, melynek során szitával „lovacskaznak”, találoskérdések dob=szita azonosításai – nem tekinthetők valóságos bizonyítéknak. Szintén nem vehető komolyan, mint tudományos érv Solymossy Sándor – később is sokat idézett – tétel, miszerint a „Szita, szita péntek...” gyermekmondóka a szita, mint sámándob-rekvizitum bizonyítéka, mivel együtt fordul elő a szövegben a szita és a dob, és mert visszafelé sorolják benne a napokat (Solymossy 1937: 356). Ezek az érvek cáfolatot sem érdemelnek. Annyit azért hadd említsek meg itt, hogy ez a mondóka számomra inkább a napok heti beosztását asszociálja: a *dobszerda* helyett sok variánsban említett *babszerda* a szerdát, mint böjtös, „babos” napot idézi fel (60–80 éve még a fél Dunántúl katolikussága rendszeresen babot fogyasztott ebédre szerdán valamilyen kovásztalan lepényfélével), a *szerelemcsütörtök* pedig azt, hogy a csütörtök sok helyen – a keddel és szombattal együtt – „legényjárónap” volt; a *szita-szita péntek* pedig sámándob helyett inkább azt, hogy a szombat reggeli kenyérsütéshez péntek este szitálták a lisztet. (Elismerem persze, hogy még az ilyen találgatás is fölösleges fontoskodás egy játékdal szövegével kapcsolatban.)

A kutatás által eddig felhozott bizonyítékok elvetése után nézzük meg, hogy a fent idézett mezősegi adat sejtet-e mégis valamilyen rejtett kapcsolódási pontokat. Mire következtethetünk a szita illetve rosta sokrétű szimbolikájából, változatos vallási kontextusaiból?

A ROSTA ÉS A SZITA

A rosta illetve szita az idézett kutatók érvelésében kétféle szerepben került kapcsolatba a sámándobbal: mint a divináció eszköze, és mint túlvilágra közvetítő, illetve szállító tárgy. Praktikus okokból a két, létrehozásának technikájában és anyagában eltérő eszközről összevontan, mint *rostáról* beszélnek a továbbiakban,¹³ hiszen a két tárgy gyakorlati funkciója egyezik, rituális illetve szimbolikus vonatkozásaik sem különböztethetők meg egymástól.

A rosta szimbolikus vonatkozásai közül a legfontosabbak a következők. Mint *kozmi-kus szimbólum* (rosta–ég azonosítás) több európai és Európán kívüli mitológiában jelen van (lásd például Pál–Újvári szerk. 2001: 452). Áldást/termékenységet hozó szerepe illetve szimbolikája, amely bizonyára mezőgazdasági munkával, a liszttel, gabonával és más rostálendő terményekkel kapcsolatos gyakorlati szerepén alapul (egész Európát, sőt a Közel-Keletet behálózták az esővarázslásban, lakodalmi és születés körüli termékeny-

12 Amint például a szerbek meg néhol éppen a szitához ragaszkodnak, mert akkor a szemek „helyesen mutatkoznak meg” (Moszyński 1939: 406).

13 A *rosta* bőrből, textilből, fémből, fából lyuggatott lemez, a *szita* növényi rostokból, textilszálakból vagy drótból stb. szőtt hálótat; mindkettőt fa vagy fémkáva veszi körül, abba erősítik bele, vagy arra feszítik rá.

ségvarázsló rítusokban, tyúkülteteskör stb. használt rosta adatai) (lásd például: Fehrle, 1916–1919, 1922; Eckstein 1935–1936a: 1664, 1684–1686). Elsődleges, gyakorlati funkciójával összefüggő *tisztító* szerepe: a *megrostálás* jót a rossztól elválasztó, megtisztító jellege (lásd például az erre vonatkozó adatokat: Fehrle 1916–1919: 547, Pál–Újvári szerk. 2001: 452, Eckstein 1935–1936a: 1662) (vö. „Be igazság szerint hullunk ki / A kegyetlen óriás rostán”¹⁴). A jót rossztól elválasztó, illetve ítélkező attitűd amely rejtetten jelen van a rosta *apotropeikus* használatában és a rostával végzett *divinációs* és *istenítéleti* eljárásokban egyaránt.¹⁵

A rosta különösen nagy szerepet kapott Európában a *divináció és istenítélet* gyakorlatában. Intenzív használatának hátterében az elválasztó/ítélkező szimbolika mellett bizonyos reális tényezőkkel is számolhatunk: a két személy kezére akasztott szitával való jóslás a függesztett tárgyakkal végzett divináció tág, változatos körébe tartozik. A függesztéses módszerek általános jellemzője, hogy a kézben tartott, vagy egy szilárd ponthoz függesztett jósló eszközöket az izmok tudat alatti, reflexszerű elmozdulása, de akár a legkisebb szellő, pára vagy léghuzat is mozgásba lendítheti.¹⁶ A rostadivináció más eljárásainak esetében is szerepet játszhattak fizikai tulajdonságai (viszonylagos könnyűsége, könnyen guríthatósága): lehetett megpörgetni és figyelni, kihez gurul a körben álló gyanúsítottak közül (ezt a módszert a magyarság gyakorlatában *rostavetésnek* is hívták), továbbá lehetett gurítani, vízen táncoltatni.

A divinációs módszerek legtovábbjének változatait részletesen leírja Gunda Béla összefoglaló tanulmánya, amely nem csak a magyar adatok összefoglalását nyújtja, hanem európai kitekintést is ad, a módszerek terjedési irányával is foglalkozik (Gunda 1989). Több német munka is született a tárgyról a múlt század első felében (Fehrle 1916–1919; Eckstein 1935–1936a, 1935–1936b); Kazimierz Moszyński valamint William Ryan pedig a szláv nyelvterületek, illetve az oroszok anyagot mutatták be (Moszyński 1939: 403–404, Ryan 1999: 111). A használat igen intenzívvé vált a 16. századtól (legalább is az adatok ettől kezdve erősen sűrűsödnek). Ez a felfutás talán összefügg a boszorkányüldözés intenzívebbé válásával: gyakori tárgya a boszorkányvádnak vagy a vád elleni védekezésnek – mind Közép-, mind Nyugat-Európában – a rostával végzett divináció: e módszert ebben a kontextusban elsősorban a rontó személy azonosítására használták.¹⁷

14 Ady Endre: *Az idő rostájában*. Erre az ítélkező attitűdre az előbb idézett *Szimbólumtár* szerzői is felhívják a figyelmet: Pál–Újvári szerk. 2001: 452.

15 Az apotropeikus használat változatos módozataira mind magyar, mind kelet- és nyugat-európai példákat tudunk idézni a népi mágiából: például Balkán-szerte vannak rá adatok, hogy felakasztott szitával védenek a téli napforduló körül megjelenő állapotember-szerű, *karakondzuli*, *kallikanca-ri* stb. nevű démonoktól, vagy a *mora* éjszakai támadásaitól (a démonnak egyes adatok szerint a rosta lyukait kell megszámolnia ahhoz, hogy be tudjon hatolni az emberi szállásokra, ilyen számlási feladat a magyar lidércel kapcsolatban is ismert). (Lásd Fehrle 1916–1919: 548, Eckstein 1935–1936a: 1681.)

16 E divinációs módszerek már sokak által tárgyalt „valóság” hátterének kérdéseit nem kívánom taglalni, pusztán Edward Bever nemrégiben megjelent könyvére hívom itt fel a figyelmet, amely kimerítően tárgyalja a nyugat-európai boszorkányüldözési jegyzőkönyvek adatai alapján – egyéb eljárások mellett – a „rosta és olló” (vagyis az ollóra függesztett rosta) módszer hatékonyságának „reális” és pszichikai tényezőit (Bever 2008).

17 A magyar boszorkánypercek jegyzőkönyvei is sok adatot szolgáltatnak, ezek szisztematikus összegyűjtése azonban még nem történt meg. Itt most csak Alan Macfarlane-re hivatkozom, aki az essexi boszorkánypercek dokumentumaiból kigyűjtötte a rostadivináció – „to use sieve and shears” – adatait is, és ezeket kimerítően tárgyalta könyvében, a kölcsönös vádaskodások kontextusában: Macfarlane 1970: 285–290. Adatai szerint a kora újkori Essexben is elsősorban eltűnt tárgyak iránti tudakozódásra, vagyis tolvajok leleplezésére használták a kinyitott ollóra függesztett rostát.

A függesztés leggyakrabban a rosta kávjába szúrt, kinyitott olló száaira történt; az ollót két szembenálló asszony tartotta kinyújtott mutatóujjain (előfordult a karóra felfüggesztett rosta is). Gyakran kulcsot, vagy valamely szent tárgyat, például imakönyvet, bibliát, zsoltároskönyvet, pravoszláv területeken ikont helyeztek a rosta kávjába, és a rosta-forgatásnak szinte állandó tartozéka volt egy fohász, amellyel Szent Péterhez, Szent Pálhoz, vagy más szentekhez fordultak.¹⁸ A tudakozódás legáltalánosabban lopott tárgy, állat felderítésére, illetve a tolvaj kézre kerítésére vonatkozott, de jóslottak szítával házasságra, halálesetre, utazás kimenetelére, s a család, háztartás bármely egyéb fontos ügyére is. Az egész procedúrának istenítélet jellege volt; a fohással isteni döntést kértek. A fohászt a gyánúsítottak nevének felsorolása követte: a tettes nevénel mozdult a rosta, mintegy válaszul a delikvens eldöntendő *igen* vagy *nem* kérdéseire. Például így ismertették a gyűjtő számára a rosta-forgatást tolvaj azonosítására Lovászpatonán:

*Szent Péter és Szent Pál,
mondjátok meg,
ki vitte el a Mária néni okuláját [szemüvegét]:
Boris néni?*

„Akkor akkorát ugrott a rosta, egész megijedtem. A Boris néni vitte el az okulárét.”¹⁹

A rostadivináció alapvetően istenítéleti jellegén alapuló „elágazások”, más funkciók közt legérdekesebb a *megrostálás*, amelyet ‘rontás’ értelemben többször említenek 16. és 17. századi boszorkányperereink; ennek mibenlétét nem tudjuk kideríteni, hacsak arra nem gondolunk, hogy a rosta használata talán némi istenítéleti jelleget kölcsönöz a rontó eljárásnak: ugyanis az egyik adat szerint valóságos rostát használnak: – szimpatikus mágiaként – egy bábót tesznek rostába, amelyre a megrontandó áldozat nevét tűzik, és a per közlője szerint az „illető aztán lassan sorvad, pusztul, vagyonában fogy.”²⁰

Már beszéltünk fentebb a *bobolás* vagy *babvetés* divinációs műveletéről a dob kapcsán; nézzük meg közelebbről, milyen módon van köze e műveletnek a szítához. Moszyński és Ryan szlávasságra, illetve Kelet-Európa más népeire is vonatkozó részletes ismertetéseiből, valamint múlt századi, Balkánra vonatkozó közlésekből²¹ kiderül, hogy ez – ellentétben az „összeurópai” rosta-forgatással – elsősorban Kelet-Közép-Dél-Európában (egészen a Kaukázusig) honos divinációs eljárás, és korántsem csak rostával végezhetők. Leggyakrabban deszkára vagy asztalra, székre, ritkábban szítába, rostába szórták a szemeket, de alkalmilag bármilyen viszonylag lapos edény, amibe szemeket lehetett dobni, vagy amit rázni lehetett, használható volt. Ahogy a (lényegében egész Kelet-Délkelet-Európára érdényes) „orosz” módszer William Ryan röviden összefoglalja: négyesével szórják a bab (vagy kukorica, lencse, borsó) szemeit kétszer hármassorokba; majd a sorokat csomókba rendezik. A soroknak különböző funkciói vannak: vagyon, jólét; szerelem; utazás stb. A páratlan számú végeredmény jelenti a kérdésekre adott pozitív választ, legalábbis 41 babszem esetében (leggyakoribb az egész érintett területen ez a szám, de 40 is előfordul). A „vagyon, jólét” csoporttal végzett műveletek vonatkoznak a divináció leggyakoribb tárgyára: a tolvaj illetve az ellopott tárgy, állat helyének felderítésére; de ugyanúgy, mint a függesztett rostával, szerelemre, házasságra, halálra, távol tartózkodó személy hazatérésé-

18 A kísérfő szövegek részletes bemutatását lásd Pócs 2014, *A divináció és az istenítélet szövegei* fejezet.

19 Veszprém megye; Diószegi Vilmos gyűjtése, 1952.

20 1627-es nagymegyeri per (Rómer 1862: 167, 176); valamint egy 1582-es miskolci per, idézet az utóbbiból (Leveles 1926: 9).

21 Lásd például Lilek (1900: 65–69) és Belović (1927: 132–133) délszláv adatait.

re, nagy utazás bekövetkeztére is jósolnak. (Moszyński 1939: 405–407, Ryan 1999: 113–114.)²² A jóslás módja kis eltérésekkel azonos az egész érintett térségben; ebbe a képbe a magyar illetve a Moldvában még a 20. században is élő gyakorlat is beleillik. Ettől a meglehetősen egységes gyakorlattól a *rostarázás* néhány balkáni, valamint német adata tér el: a német adat esetében a szitába dobott babszemek esetleges kiugrásából jósolnak, a Balkánon a rázással nyert alakzatból (Fehrle 1916–1919: 550).²³ Keszeg Vilmos mezősi adata szerint a rostarázással tolvajt keresnek, és ehhez még segítőördögöket is hívnak segítségül.²⁴

A rostaforogatás istenítéleti jellege hiányzik a babvetés esetében, a kíséző szövegek nem istenséghez, hanem a megszemélyesített (bab)szemekhez, illetve a rostához szólnak. Lásunk erre egy moldvai példát, Gajcsánából:

*Negyvenegy babszem, mondjátok meg igazán,
 hogy megtalálom-e, vagy nem találok.
 Ha megtalálom igazán, akkor elvetem,
 kikelsz, megkapállak,
 s hogyha meg nem mondod igazán,
 akkor tűzbe teszek, s akkor elégetlek.*²⁵

A babvetés távolabbi kontextusa sem istenítéleti eljárásokra vall; eredetét a bizánci kultúrán keresztül végső soron a *geomantia* arab illetve általában közel-keleti eredetű, kimondottan elit mágiához tartozó, asztronómiával is kapcsolatos módszereivel rokonítják. Ezek „legeredetibb” módozatai (homokba, különböző eszközökkel, vagy később például papírra, valamilyen íróeszközzel) véletlenszerűen tett pontokkal kapcsolatosak. A bobolás történeti folytonosságát – az elit kultúra írásbeliségében – Délkelet-Európában a hellenizmus koráig lehet kimutatni, Oroszországban az utolsó 20 évben lett újra népszerű, a kávézacc-jóslással együtt, egy 1896-os álmoskönyv újranyomása révén. (Boehm 1931; Ryan 1999: 113, 339–348; Tuczay 2012: 200.)

Mindent összevéve, bőséges adataink áttekintése alapján megismételhetjük, hogy a babvetéssel kapcsolatban a dob szórványos használata csak alkalmilag fordult elő, mint a divináció e fajtájára alkalmas segédeszköz. A (sámán)dobot és a rostát e kontextus vonalán csak 'a divináció egyes fajtáira alkalmas edény' mivoltuk köti össze, aminek háttérben semmiféle szimbolikus vonatkozás nincs.

Mit mondhatunk ezek után a rostadivináció esetleges „samanisztikus” kapcsolatairól?

A két alapvető divinációs módszer, a rostaforogatás és a babvetés eltérő szimbolikus kontextusa, a szita használatának más-más valós, anyagi, fizikai indítékai, más-más történeti háttere, a véletlenszerű dobhasználat más-más okai nem kapcsolják össze e divinációs módszereket egymással sem és a sámán- vagy táltosdobbal sem. Fellehetők talán távoli párhuzamok az európai rosta illetve az eurázsiai sámándob gyakorlati és szimbolikus szerepeivel kapcsolatban egy *kozmosz vonatkozások/ítélkezés/istenítélet/divináció* vonal mentén, de a rosta–sámándob konkrét történeti kapcsolatának nyoma sincs.

Hátra van még a rosta használatának jelen témánkkal kapcsolatos legizgalmasabb kérdése: az az adatsorozat, amely szerint a rosta mint *másvilág felé közvetítő* szimbolikus tárgy kap szerepet. A rosta ilyenén szerepeire meglehetősen sok és sokféle adatunk van – ezek közül az ősvalláskutatók munkáiban kiemelt szerepet kapott a szita, mint a táltos „túlvilágra”

22 Lásd még a balkáni (bosnyák, albán, szerb) adatokat: Çabej 1966: 373, Belović 1927: 132–133, Lilek 1900: 65–69.

23 Ryan egy „más módszerű” angol adatot is említ, részletezés nélkül: Ryan .

24 Detrehemtelep, Kolozs megye (Keszeg 1997: 78).

25 Bákó megye, Románia; Diószegi Vilmos gyűjtése az 1950-es években, Baranyában (közli Szendrey 1956: 120).

vívó lova. A rosta, mint szimbolikus közlekedési eszköz példáit Diószegi a boszorkányperek jegyzőkönyveiből is idézi, rostában hajókázó boszorkányokra vonatkozóan (Diószegi 1958: 204). Ennek az európai kontextusa azonban, még ha itt valóban szimbolikus másvilágra jutásról van is szó, messze elvezet az eurázsiai samanizmustól: Európa nagy részén elterjedt hiedelem, hogy a boszorkány, ugyanúgy, mint a *Mahr*, *mora*, *mara* (lidércszerű, félig ember, félig démonikus lények), szellemalakjában láthatatlanná vagy (ami ugyanezt jelenti e lények másvilág-szimbolikájában): egészen picivé tud változni, aminek következtében igen kis helyen is elfér. A magyarországi boszorkányperek idevágó adataira már egyszer régebben is hivatkoztam: a boszorkányok mulatságukra nemcsak szitában, vagy vékában, varsában, hanem még dióhéjban, köleshéjban is utaznak, akár százan is egyszerre, meg persze végtelenül kicsi alakjukban a kulcslyukon is átférnek, így hatolnak be a megrontandó személyek lakásába éjszaka; de rostában közlekednek Shakespeare *Macbeth*-jének boszorkányai is (lásd az adatokat: Pócs 1997: 93–97). A rosta vagy szita itt csak egy a sokféle kisméretű közlekedési eszköz közül; igaz, úgy látszik, kiemelkedő szerepe van: a *Mahr* vagy *mara* nevű éjszakai nyomó démonok német–frizföldi–skandináv hiedelmek szerint például csakis rostában közlekednek „másvilágukra”, a tengeren át (lásd pl. Peuckert 1960, Eckstein 1935–1936a: 1679–1680). (A portugál és holland boszorkányok viszont tojásbéjban utaznak Indiába vagy Angliába – Eckstein 1930: 688.)

A *Mahr/mara* és a boszorkány egy másik jellemvonása is e képzetkörbe tartozik: ezek a lények fennmaradnak a vízen. Feltehetően ezen a szintén általános európai hiedelemen alapult a boszorkányüldözés századaiban a boszorkányok vízpróbája: aki lesüllyedt, nem volt boszorkány, tehát kihúzták, aki viszont fennmaradt, azt elítélték boszorkányságért. Képünk, amely egy 1613-as londoni pamflet fedőlapjáról származik, összekapcsolja ezt a gyakorlatot a kicsi boszorkánylélek hiedelmével: együttesen mutat egy vízpróba során elmerülő ártatlan személyt, valamint egy rostában hajókázó, a vízen fennmaradó bűnöst. (Lásd a képet!)

Végezetül visszajutunk Keszeg Vilmos kiindulásul idézett adatához, amikor is a (táltos) lány rostán át néz a napba, és úgy látja meg, hogy „jönnek érte”, akik elragadják a másvilágra. A *rostán*, *szitán át* „*látás*” több változatban ismert hiedelem a magyarságnál is, Európa más pontjain is. Ezek arra vonatkoznak, Keszeg adatához hasonlóan, hogy szitán át valami „másvilágit”, „szentet”, „természetfölöttit” lehet látni, egyáltalán, a téren és időn kívüliség, érzékfeletti észlelés lehetséges a segítségével, amint az „átlát a szitán” szóolás is – bár más értelemben – valamely „többletlátásra” utal. A forgószélben szálló vagy szalmaszálon repülő láthatatlan boszorkányt észre lehet venni szitán át;²⁶ a garabonciás látja a kincset, mert, mint mondja: „úgy látok a földbe, mintha rostán néznék köröszül” (Ferenczi 1974: 267). Goethe *Faust*-jának sorai szerint tolvajt lehet felismerni szitán keresztül nézve:

*Sieh durch den Sieb,
Erkennst du den Dieb...²⁷*

Mint erről már írtam egy régebbi munkámban, ezek az adatok abba a körbe tartoznak, amely a kis részen át az alternatív létbe „belesők” adatait foglalja magában, olyan adatok társaságában, mint a karácsonykor vagy újévkor a kulcslyukon keresztülkukucskálók jóslása halálra vagy házasságkötésre, vagy a boszorkány felismerése karácsony vagy húsvét éjszakáján a templom kulcslyukán, vagy lyukas kanálon, lyukas deszkán, szöglyukakon át – ilyen adatokat Európa minden tájáról tudunk összegyűjteni. Megemlíthetjük még a papokra vonatkozó hiedelmet is,

26 Nagyiván, Jász-Nagykun-Szolnok megye, saját gyűjtés az 1960-as években; Gunda 1989: 27; további adatok: Pócs 2002: 26–31.

27 Idézi ezt és további adatokat is közöl: Eckstein 1935–1936a: 1671, Fehrle 1916–1919: 550.

amely szerint ők karácsonykor az Oltáriszentségen keresztülnézve ismerik fel a falubeli boszorkányokat. (Lásd Pócs 2002: 26–27; Róheim 1920: 90, 93, 239, 247–253; Kovács 1977: 247–253. A Néphit Archívum *Boszorkány*, 14.10. csoportja: *Boszorkány felismerése lyukon, lyukas tárgyon át.*) Azt írtam említett tanulmányomban – és ezt ma is helytállóan gondolom –, hogy mindez a kis rések fizikai tulajdonságán alapul: ezeken átnézve jóval nagyobb teret tudunk áttekinteni, mint amekkora a lyuk nagyságából következne (vö. hószemüveg). Talán a koncentráció, önszuggeszció révén létrejövő hallucinációkat – látomásokat – is segíthetik ezek a technikák, hasonlóan a tükörbe, víztükörbe vagy a napba nézés koncentrációjához. (Az idézett táltos kislány a napba néz a szitán keresztül, mintegy halmozva a „másvilágba tekintés” eszközeit.)

Tehát a rostának ez a kontextusa is általános európai divinációs módszerekhez illetve látó-technikákhoz vezetett, amelyek a rosta egy fizikai adottságán alapulnak, de nem zárólag hozzá kötődnek. A fent említett kutatóknak ebből az európai közegből kiragadott szitaadatai nem tekinthetők a feltételezett táltosdobra utaló bizonyítéknak. Mint láttuk fentebb, a rosta kétféle szinten, kétféle anyagi valóságában alkalmas eszköze a divinációnak. Egyik fajta „valósága” köti össze elvileg a táltosdobbal, azonban megjelenése e szerepben csak véletlennek látszik, és nincs kapcsolatban a rostával, mint túlvilágra közvetítő eszközzel. Mindez nem támogatja Sebestyén és követői *rosta–dob–táltosdob* azonosítását, még ha ez utóbbi esetben túlvilágra vezető eszközzel van is szó.

*

Az ősvallás-kutatók felhozott dob- és szita-példáit egytől-egyig el kellett vetnünk; minden bizonyító adatuk megvizsgált eredeti kontextusa cáfolta azt a lehetőséget, hogy a *rosta–dob–sámándob paradigma* helytállóságát bizonyítani lehessen velük. A szita és a táltos közti egyetlen összekötő szál (első, illetve utolsó példánkban) is gyengének bizonyult: a szita, illetve a sámándob – mint szimbolikus túlvilágra közvetítő eszközök – kontextusai semmilyen szinten – sem anyagi valóságukban, sem szimbolikus jelentésrétegeiket illetően – nem találkoznak egymással. Kerülő utakon, véletlenül összejátszó körülmények szálain kapcsolható csak össze az (eurázsiai) sámándob és az (európai) szita/rosta egy-egy jelentésrétege (a rosta és dob mint az istenítélet eszközei, és mint másvilági kapcsolatokat létrehozó eszközök), ezek a szálak azonban nem a magyar táltost és az eurázsiai sámánt kötik össze, és nem erősítik ősvalláskutatóink hipotéziseit. Ezek mint „rejtett kapcsolatok” valóban munkálhattak az ezt kutatók tudatában, de ez a munkálkodás téves eredményeket, egy nem létező *rosta–dob–táltosdob–sámándob* paradigmát hozott létre.

SZAKIRODALOM

Antoniević, Dragoslav

1990 *Ritualni trans.* Srpska Akademija Nauka u Umetnosti Balkanološki Institut, Beograd.

Belović, Jasna

1927 *Die Sitten der Südslawen.* Paul Aretz Verlag, Dresden.

Bever, Edward

2008 *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe. Culture, Cognition and Everyday Life.* Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke.

Boehm, Fritz

1931 Geomantia. In: Hoffman-Krayer, Eduard – Bächtold-Stäubli, Hanns (hrsgs.) *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens III.* Walter de Gruyter, Berlin–Leipzig, 635–647.

- Çabej, Eqrem
1966 Albanische Volkskunde. *Südost-Forschungen* XXV. 368–376.
- Demény István Pál
1994 A hejgetés meg a sámánének. (A Curiosa-sorozatból.) *Néprajzi Látóhatár* III. (1–2) 135–150.
2000 Európai-e a sámánizmus, keletiek-e a táltos-mondák? In: Czégényi Dóra – Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 8. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 143–163.
- Diószegi Vilmos
1958 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
1967 *A pogány magyarok hitvilága*. (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár, 4.) Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Diószegi Vilmos (szerk.)
1971 *Ósi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből*. Gondolat, Budapest.
- Eckstein, F.
1930 Eierschalen. In: Hoffman-Krayer, Eduard – Bächtold-Stäubli, Hanns (hrsgs.) *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens II*. Walter de Gruyter, Berlin–Leipzig, 686–694.
1935–1936a Sieb. In: Hoffman-Krayer, Eduard – Bächtold-Stäubli, Hanns (hrsgs.) *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens VII*. Walter de Gruyter, Berlin–Leipzig, 1662–1686.
1935–1936b Siebdrehen, Sieblaufen, Siebtreiben. In: Hoffman-Krayer, Eduard – Bächtold-Stäubli, Hanns (hrsgs.) *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens VII*. Walter de Gruyter, Berlin–Leipzig, 1686–1701.
- Fehrle, Eugen
1916–1919 Das Sieb im Volksglauben. *Archiv für Religionswissenschaft* XIX. 547–551.
1922 Das Sieb im Volksglauben (Zu Archiv XIX, S. 547). *Archiv für Religionswissenschaft* XXI. 235–238.
- Ferenczi Imre
1974 A táltos és garabonciás képzete a jugoszláviai magyaroknál. *Ethnographia* LXXXV. 262–275.
- Gunda Béla
1989 A rostaforogató asszony. In: Uő: *A rostaforogató asszony*. Múzsák Közművelődési Kiadó. Budapest, 11–28.
- Hoppál Mihály
1984 Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs. In: Uő (ed.): *Shamanism in Eurasia* 2. Herodot, Göttingen, 430–449.
1996 A magyar samanizmus és a honfoglalók hitvilága. In: Pócs Éva – Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek. Tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórájáról*. MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest, 67–76.
- Karjalainen, Kustaa Fredrik
1927 *Religion der Jugra Völker III*. (Folklore Fellows' Communications, 63.) Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki.
- Keszeg Vilmos
1997 *Jóslások a Mezőségen. Etnomantikai elemzés*. Bon Ami Könyvkiadó, Sepsiszentgyörgy.
1999 *Mezőségi hiedelmek*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely.
- Kovács Zoltán
1977 Das Erkennen der Hexen in der Westeuropäischen und der russischen Tradition. *Acta Ethnographica* 26. 241–284.
- Leveles Erzsébet
1926 Bakos Balás prókátor elleni boszorkányvád. *Történelmi és régészeti közlemények Miskolc város és Borsod vármegye múltjából* I. 7–12.
- Lilek, Emilian
1900 Familien und Volksleben in Bosnia und in der Hercegovina. *Zeitschrift für Österreichische Volkskunde* VI. 23–31, 53–72, 164–172, 202–225.
- Macfarlane, Alan
1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Moszyński, Kazimierz
1939 *Kultura ludowa słowian II. Kultura duchowa I*. Polska Akademia Umiejętności, Kraków.
- Pál József – Újvári Edit (szerk.)
2001 [1997] *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*. Balassi Kiadó, Budapest.

Peuckert, Will-Erich

1960 Die Walriderske im Siebrand. In: *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und zum Volksbrauch*. O. Schwartz, Göttingen, 91–102.

Pócs Éva

1986 Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. *Ethnographia* XCVII. 177–256.

1997 Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban. Akadémiai Kiadó, Budapest.

2002 [1983] Tér és idő a néphitben. In: Uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán*. (Válogatott tanulmányok I.) L'Harmattan, Budapest, 9–39.

2004 Néhány új szempont a regölés és a regösének kutatásához. In: Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára* II. L'Harmattan, Budapest, 285–333.

2014 *Ráolvasások. Gyűjtemény legújabb korból (1851–2012)*. (Közreadja és bevezető tanulmányok.) Balassi Kiadó, Budapest.

2017 A magyar táltos és a honfoglaláskori samanizmus. Kérdések és feltevések. *Ethnographia* 128. 1–46.

Róheim Géza

1920 Lucaszék. In: Uő: *Adalékok a magyar néphithez* II. Hornyánszky Viktor, Budapest, 29–227.

1925 *Magyar néphit és népszokások*. Athenaeum, Budapest.

Rómer Flóris

1862 Adalékok a boszorkányperekhez II–III. *Győri Történeti és Régészeti Füzetek*. (2) 74–81, 158–165, 274–276, (3) 176–182.

Ryan, William F.

1999 *The Bathhouse at Midnight. An historical survey of magic and divination in Russia*. Sutton Publishing, Thrupp–Stroud–Gloucestershire.

Sebestyén Gyula

1900 A magyar varázsdob. *Ethnographia* XI. 433–446.

Solymossy Sándor

1937 A magyar ősi hitvilág. In: Viski Károly (szerk.): *A magyarság néprajza IV. A magyarság szellemi néprajza*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 340–382.

Szendrey Ákos

1956 Babvetés. *Néprajzi Értesítő* LXVII. 119–127.

Tuczay, Christa Agnes

2012 *Kulturgeschichte der mittelalterlichen Wahrsagerei*. De Gruyter, Berlin–Boston.

Wichmann Györgyné

1907 A moldvai csángók szokásaiból. *Ethnographia* XVIII. 287–290.

TOBA ȘI SITA. NOI GÂNDURI DESPRE TOBA ȘAMANULUI MAGHIAR

Studiul analizează acel concept vechi al cercetării etnografice maghiare, conform căreia taltoșul maghiar ar fi șamanul religiei vechi păgâne, cel care – la fel ca și în cazul popoarelor înrudite – comunică cu transcendentul prin extazul cauzat de bătutul tobei. Deoarece cercetătorii nu au găsit nici o dovadă privind existența tobei taltoșului, au încercat să coopteze câteva informații secundare, respectiv sita ca obiect al divinației, ca dovezi științifice. Studiul analizează pe rând aceste „dovezi” ale cercetătorilor, și ajunge la concluzia că contextul inițial al tuturor datelor maghiare referitoare la tobă și sită neagă posibilitatea de a dovedi acuratețea paradigmei sită–tobă–toba șamanului. Doar prin conexiunile accidentale dintre unele circumstanțe se pot conecta straturile semnificațiilor referitoare la toba șamanului (Eurasia) și sita (Europa) (sita și toba ca instrumente ale sentinței divine sau a comunicării cu viața de dincolo), însă aceste conexiuni nu leagă taltoșul maghiar de șamanul eurasiatic, nici nu susțin ipotezele cercetătorilor religiei vechi păgâne referitoare la o paradigmă sită–tobă–toba taltoșului–toba șamanului inexistentă.

THE DRUM AND THE SIEVE.
NEW THOUGHTS ON THE HUNGARIAN SHAMAN DRUM

The paper examines Hungarian scholarship's long-established view that claims that the Hungarian *táltos* is the shaman of the pre-Christian Hungarian religion who, similarly to the shamans of kindred people, contacted the spirit world in a trance state induced by drumming. Since researchers failed to discover any evidence of the existence of the *táltos* drum, they attempted to justify their claims by drawing a parallel between the shaman's drum and some secondary data referring to drums and the sieve as divinatory tools. The paper investigates these 'proofs' presented by researchers of the pagan Hungarian religion, and reaches the conclusion that the examination of all the original contexts in which the pair appears does not make it possible to prove the pertinence of the 'sieve–drum–shaman drum' paradigm. It is only through coincidence that the (Eurasian) shaman drum and the (European) sieve can be connected in certain semantic aspects (the sieve and the drum as instruments of divine judgment and of establishing connections with the otherworld); however, these links are not between the Hungarian *táltos* and the Eurasian shaman; they do not support the hypotheses of researchers regarding a non-existent 'sieve–drum–shaman drum' paradigm.

KÉP



Witches apprehended, examined and executed című pamflet címlapja, London 1613.