

Tánczos Vilmos

A SZENT MEGNYILATKOZÁSAI A MOLDVAI ÉS GYIMESI NÉPI IMÁDSÁGOKBAN

A katolikus teológia szerint csak egyedül Isten szent, de a megszentelő kegyelem révén a szentség más, kegyelmi állapotban lévő személyekre (szentek), sőt a velük metonimikus kapcsolatba került tárgyakra (szent ereklyék), terekre (Szentföld, búcsús szenthelyek, templom, oltár stb.), időintervallumokra (szentkarácsony, szentpéntek, szent nap), cselekményekre (szentmise, szentének), az egyház kegyelmi eszközeire is (pl. a hét szentség) kiáradhat. Szent eszerint bármi lehet, amit az egyház tisztelet céljából élénk állít.¹ A továbbiakban magam is ebben az általánosító értelemben használom a Szent fogalmát.

Dolgozatomban előbb a mintegy 500 saját gyűjtésű moldvai és gyimesi archaikus imaszöveg alapján megkísérlem meghatározni azokat a fogalmi területeket, amelyekre ez a műfaj a szent fogalmát vonatkoztatja. Mivel a Szent kultuszának egyes formái Európa-szerte többé-kevésbé pontosan meghatározható történelmi korokban alakultak ki, e tiszteleti formák imaszövegekben való megjelenése támpontokat adhat az archaikus imaanyag keletkezési korának meghatározásához, sőt választott szempontunk révén némileg a műfaj belső fejlődéstörténetébe is bepillantathatunk. E megfontolás folytán pontról pontra igyekszem utalni a Szent kultuszának vallás- és művelődéstörténeti összefüggéseire. A dolgozat második felében a csángó népi imaszövegek alapján megpróbálok közelebb jutni a szent fogalomkörének középkori magyar népi terminológiájához. Ugyanis a szláv eredetű "szent" szó magyar nyelvű szinonimáinak jelenléte az imaszövegekben első látásra is világosan tanúskodik a pogány-keresztény elemek valamikori diffúz együttlétéről. Nem érdektelen tehát a kérdést módszeresebben is megvizsgálni, hiszen ily módon az ősi magyar hitvilágra, majd az ezt felváltó vallási szinkretizmusra egyaránt következtethetünk. A Szent fogalmi mezőjében megfigyelhető elmozdulások a vallásos tudat átalakulásának mikéntjét is sejtetni engedik a honfoglalást követő századokban.

I. A Szent megnyilatkozásai

A "szent" jelző a népi imákban is mindenekelőtt magát **Istent** illeti ("Szent Isten", "Szent Atya", "Szentlélekúrsten", "Szentfelséged", "Uram

Teremtő Isten öszentfelséged"), de az imák Jézust is Mária "szent fiaként" emlegetik (pl. "szent fiadat elfogták", "hol járál, én áldott szent fi-am?" stb.). A passiót elszenvető Jézus az archaikus imák központi szereplője, de az imákban nem csak ilyen értelemben szerepel: "aranykereszt előtt *Világ Ura*, / jaj, úgy sír, úgy sír!"; "közepibe egy oltár, / rajta vala *Világ Ura Jédus*"; "nyitva látom mennyország kapuját, / küjjel aranyos, belől irgalmas, / rajta üle vala a *Világadó Jézus*".

A kizárólag "Szentlélek Isten", "Szentlélekúristen" és "Szentlélek" alakban előforduló harmadik isteni személy neve a **Szentháromságra** vonatkozó egyházi tanítások eredményeként kerülhetett be a népi imaszövegekbe. A ma is gyűjthető moldvai szakrális szövegek alapján bizonyíthatónak látszik, hogy a pogány hitvilággal harcoló, azt átalakítani kívánó egyház a középkorban a nép között elterjedt anyanyelvi imák, latin himnuszfordítások, kátészövegek stb. révén is terjeszteni, erősíteni igyekezett a monoteista istenfelfogás képzetét s vele egy időben a szentháromság tanát: "Dicsőség legyen Istennek, / Atya, Fiú, Szentléleknek, / *egyenlő* három személynék, / *egy állotu* örök istenségnek"; "Hiszek *egy* Istenbe, / bizom *egy* Istenbe, / *az az egy* bizott Isten / lakójzék lelkembe"; "Gyónom Uram *Egy*istenek..." stb.

Erdélyi Zsuzsanna szerint kátészövegek is átalakulhattak imává, a Szentháromságot magyarázó imaszövegek például távoli hitoktatási gyakorlatot idézhetnek. A népi imák mintha hajdani katekizmusi tételeket igyekeznének sűríteni. Például az alábbi dunántúli szövegben: "Hány az Isten állatjában? / Három személyben. / Atyaisten, Fiúisten, Szentlélekúristen. / Minek híjják az Istent? Miatyánkisten."

Tárgyunkat illetően itt csak annyit állapítunk meg, hogy a népi imákban sűrűn előforduló "Szentlélek", "Szentlélekisten", "Szentlélekúristen" kifejezések minden bizonnyal nem népi, hanem egyházi eredetűek.

A passiótörténetet megjelenítő archaikus imákban szinte mindig jelen van a fiát kereső, majd sirató szent anya, Mária alakja. Szűz Máriát a népi imák a következő szerkezetekben nevezik szentnek: "Szent Boldog Asszon", "Boldogságos Szépszüzmárja", "Szent Szép Szűz Mária", "Szent Anyám", "Istennek Szent Anyja", "Szent Asszonyunk", "Szent Szűz", "áldott Márja" stb. Az elnevezések változatossága, a "szent", "boldog", "szép", "áldott" jelzők keveredése igazolja azt a magyar néprajzi szakirodalomban jól ismert tényt, hogy itt voltaképpen legalább két női istenségről van szó. Pais Dezső szerint a Boldogasszony-Máriák és a Szépszüzmáriák az ősi természetistennők mágikus képességeit hordozzák: oldanak-kötnek, rontást üznek, távol tartják a sötétség démonikus erőt. A

"boldog" szó a középkorban a 'dús', 'gazdag' jelentésben fordul elő, de eredeti jelentése szerint 'varázslatba, bűvöletbe esett', 'elbájolt', 'megkötözött' állapotot jelzett.⁴ Bizonyos imákban Szűz Mária és a Boldogasszony önállóan két szereplőként jelennek meg: "Boldogasszony tűzhelyemen, / Mária ablakomban", "Fejemnél Mária, / Lábomnál Szent Anna, / Mellemen Boldogasszony."⁵ Tudjuk, hogy Szent István és Szent Gellért püspök nevezte Máriát először Boldogasszonynak, a világ nagyasszonyának, s ezzel mintegy beleolvasztották személyébe őshitbeli elődjét. Az imaszövegek Boldogasszony-motívuma ősvallási képzetkörbe visz, feltehetőleg egy termékenységistennő alakját idézi.⁶

Jézus édesanyja (Mária) és anyai nagyanyja (**Szent Anna**) egy kozmikus teremtésfolyamat részeseiként, szereplőiként is megjelennek: "Ég szülte Földedet, / szülte Szent Annát, / Szent Anna szülte Máriát, / Máriám szülte kicsi fiát." Személyük révén az imák kozmikus összefüggésbe helyezik Krisztus születését, s ezáltal egyetemesebb távlatot adnak a megváltástörténetnek. Egy pogány eredetű kozmikus kép keresztényiesítéséről van szó, hiszen a nő spontán termékenysége és a kozmosz önmagában való megfogánása kerül itt egymás mellé. Ez az egyetemességre való törekvés, az egyetemes lét keresztény jelképiséggel való telítése a népi imák más jelképeiben – például a paradicsomi életfa (arbor vitae), a bűnbeesés fája, a megváltás keresztfája, a keresztfa virága (Jézus) képzetkor motívumaiban – is megfigyelhető.

A fentihez hasonló tartalmú a következő kozmogóniai kép: "Világ állapoték, / ezer éjjel bételék, / Szűz Mária születék, / szent székébe ülteték."⁷

A motívum lényege, hogy az isteni közreműködés nélkül létrejött nem keresztény világeleketkezési folyamatban, szinte a történnel egyidejűleg, megjelenik valamiféle kozmikus női istenség – Mária, Boldogasszony, Szent Anna –, aki noha csak passzív részese a hatalmas eseménynek, mégis fölötte áll a világmindenségnek.

A Krisztussal – és általa az egyetemes világeleketkezéssel, illetve megváltástörténettel – közvetlen kapcsolatban álló női szentek (Szűz Mária, Szent Anna) mellett bizonyos imaszövegekben felbukkan még néhány olyan női szent neve is, akiknek kultusza ugyancsak középkori eredetű.

Szent Borbála a középkorban a jó halál tisztelt védőszentje volt, de hajdan virágzó kultusza ma már a hagyományörző tájakon is elmúlóban van.⁸ Nem véletlen, hogy a nevéhez kapcsolt archaikus ima néhány szövegváltozata kizárólag Moldvából került elő, ezek a szövegek itt ugyanis

könnyebben túlélhették a reformációt. A "Szent Borbár"-imák záradékai kivétel nélkül a jó halál és az üdvözülés kegyelmét ígérik:

"Szent Sziz Szent Borbár / ül volo sirvo székibe, / térdig vérbe, könyökig kinyibe, / aran haja leereszve, / vosrudokvol lecsiptetve. / Odamene Szent Lukács evangélista. / Azt mondá: Miér sírsz, miétt keseregsz, Szent Sziz Szent Borbár? / Honne sírjak, honne keseregek, / Szent Lukács evangélista, / ha Szizmárja szent fíját elrendezte feteke fődekre, / hogy hirdesse ezt az én imádságecskámot, / hogy ki elmondja mendennap egyszer, / kiváltképpen pénteken háromszor, / *harmadnappal hamarább megmutitódik az ő halála, / megidvezül*, s hálalo óráján nem leszen vétekebe / még a legkülsőbb ujja es. Amen." Egy Szabófalvából származó adat szerint egy haldokló mellett mondott apokrif imát "Szent Barbar halú imáccság"-nak neveznek.

Ugyancsak a középkorra megy vissza **Antiochiai Szent Margit** kultusza, akinek magyarországi tisztelete a XIII. századtól mutatható ki.¹⁰ Szent Margit mint a Szent Grált hordozó leány a középkori vallásos ikonográfiában (miniatúrák, üvegablakok) a keresztény egyház allegóriája, "ezzel az attribútumával jelenik meg a csak Lészpedről" és Pusztinából" előkerült néhány archaikus imaszövegben is: "Megindula Szüzleán Szent Margit / az arany medencével a honya alatt, / Krisztus urunknak harminchárom csepp vérivel, / Máriának fátyolájával, arany kendejivel..." stb.

A nevéhez kapcsolt imaszövegeknek kivétel nélkül viharúzó funkciójuk van: a Szent Grált hordozó, a szentek rekvizitumaival ("Krisztus urunknak harminchárom csepp vérivel, / Máriának fátyolájával, arany kendejivel, / Szent Antalnak kötelével, / hét singes olvasójával, / Szent Benedek úrnak szárnyával, szárnyékával") ellátott Szüznek ugyanis félelmetes ereje van. Neve latinul gyöngyöt jelent, ami az abszolút realitás, a transzcendens valóság szimbóluma, s mint ilyen, egyúttal termékenység-szimbólum is.¹¹ A funkció kialakulásában továbbá szerepet játszott az is, hogy a gyöngykoszorúval ábrázolt Szent Margit egy hozzá kapcsolódó képzet szerint a lábainál heverő Sárkányt a kereszt jelével kényszerítette meghátrálásra. (Mint tudjuk, epikus ráolvasásaink a vihardémont gyakran nevezik "nagy gonosz Sárkánynak".)

Szent Ilona neve ritkán szerepel a moldvai népi imádságokban. A ráolvasás funkciójú imaszövegekben ő is mint a betegségdémonnal találkozó, majd a démont elküldő szent jelenik meg, az ún. pénteki imák párbeszédesei pedig olykor ő Szüz Mária beszélgetőtársa.

Szent Antallal mint az emberi hajlék mágikus védelmezőjével találkozunk a középkori eredetű imaszövegekben ("Az én házam Szent Antal,

négy szegibe négy angyal"), de a hozzá kapcsolt tárgyak mágikus védettséjegyként más kontextusban is előfordulnak ("Megindula Szüleán Szen' Margit ... Szent Antalnak kötelével, hét singes olvasójával..."). Ugyancsak a Szent Margit-imában és ugyancsak mágikus védettséjegyként, Szent Margit rekvizitumaként jelenik meg a "Szent Benedek úrnak szárnya, szárnyéka" kifejezés, de a motívum megnyugtató értelmezéséhez még nem jutottak el sem a nyelvészek, sem a néprajzkutatók.¹⁵

Az imaszövegek együtt emlegetik **Szent Péter** és **Szent Pál** apostolokat, akik a szövegek bevezető látomásos részeiben mint az égen feltűnő mennyei templomban/kápolnában misét mondó szentek ("Szent Péter Szent Pálval misét mond vala") vagy mint a párbeszédés részek szereplői ("Odamene Szent Péter és Szent Pál") jelennek meg. Ez utóbbi funkcióban, azaz Mária vagy Jézus beszélgetőtársaként, leggyakrabban Szent Lukács evangélista jelentkezik, aki egyúttal az imazáradékokban feladatul kapja a krisztusi kinszenvedés történetének hirdetését az egész teremtett földön ("Menj, el menj Lukács, s hirdessed az Ádám népei közt", "hirdessed az egész teremtett földön" stb.). Ritkábban hasonló funkcióban **Szent István vértanú** nevével is találkozunk, akit az imák ugyancsak evangélistának neveznek. A Jeruzsálem hegyein földre szálló, gonosz boszorkányokat legyőző és aranyláncokkal megkötöző harcos szentek – **Szent György**, **Szent Mihály**, **Szent Illés** és **Szent Márton** – együtt és csak egyetlen gyimesi ráolvasó imatípusban szerepelnek: "Elmenyen az Úrjézus Krisztus, / elküldi a szenteket. / Jeruzsálem hegyein leszállának, / Szent György, Márton, Illés próféta, / Szent Mihály arkangyal / arany láncokkal a gonosz boszorkányokra rearohannak, / a láncokkal megkötözik, / a fegyverekkel esszelövődözik, / a kardokkal esszevágják, / a Jordán vizibe vetik." Lehetséges, hogy ez a változat nélküli ráolvasásunk¹⁶ román kölcsönhatásra került be a gyimesi csángó folklórbá.

Az archaikus imaszövegek a középkori **angyalkultusz** intenzív voltáról tanúskodnak. Az angyalokat ugyancsak megilleti a "szent" jelző: "hív szent őrzőangyal", "édes őrző szent angyalom", "örözzetek szent angyalok", "küldte vala őrző szent angyalainak", "a szent angyalok felszedték", "kidzsülnek e szent andzsálok e szenteplonhoz", "vígán várják a szent angyalkák" stb. A középkorban a jó halálért – Szent Borbála mellett – az angyalokhoz imádkoztak. Erre az igen archaikus gyakorlatra több Szabófalvában rögzített imaszöveg és haldoklással kapcsolatos hiedelemcselekmény is utal: A haldokló mellett négy gyertyát gyújtva mondták: "Kidzsülnek ez andzsálok, / nédzs dzsorcsa mellett őreznek, / őrezzetek szentandzsálok ez ablakaimat, / Uriszusz Krisztu ez ajtómát, / én amikor

meghalok, e menyországba bévidzsetek, áment!" A beteg gyógyulásáért ugyancsak az angyalokhoz fordulva énekelték: "Jöjtek, jöjtek, andzslak, jöjtek, jöjtek, andzsalak, / könyebisszitek meg a beteget..."

Az angyalok Isten hírnökei ("szereti szent angyalit, küdi vala őket fekte fődnek szinyire"), Szent Mihály arkangyal ezért válhat az emberi lelket elvivő mitikus-vallásos lényé, a halál angyalává. A haldokló mellett álló őrzőangyalok és a végítélet angyalai a halál révén sejtelmes kapcsolatba kerülnek egymással.

A középkort követő barokk szentkultusznak alig van nyoma a moldvai és gyimesi népi imádságyanyagban. Ha olykor találkozunk is olyan szentek nevével, akiknek kultusza a barokk korban virágzott igazán, az ilyen szövegek elterjedése csaknem minden esetben valamelyik barokk korban elterjedt énekes- vagy imádságoskönyv (pl. *Cantus Catholici*, *Cantionale Catholicum*, *Lelki Fegyverház*, *Lelki Paradicsom*, *Aranykorona* stb.) hatásának tulajdoníthatók, vagyis legtöbbször az ezekben szereplő imaszövegek folklorizálódásairól van szó. Ezt a jelenséget jól példázzák a Lészpedről származó Szent Rozália- és Szent Rókus-imák.¹⁷ A barokk korban népszerű szentek közül egyedül Páduai Szent Antalról mondhatjuk el, hogy személye körül egy érdekes népi ima keletkezett. Az imatípus változatai eddig csupán Moldvából kerültek elő.¹⁸ Az imaszövegekben valóban az archaikus apokrif imák sajátos logikájával, szemléletével találkozunk: az ima a népszerű szent csodatevő erejét tehát égi hiteles helyről származtatja, és a szent érdemeiért cserében kapottként fogja fel. Az a tény, hogy az ígéret – az archaikus imazáradékokhoz hasonlóan – párbeszédese formában, isteni személy szájából hangzik el, jellegzetes műfaji sajátosság. E kivételes szöveg kapcsán valóban elmondhatjuk, hogy a páduai szent személye körül a barokk korban egy sajátos, teljesen népi hangvételű és szemléletű apokrif ima keletkezett, amely szerkezetét, logikáját illetően tökéletesen beilleszkedik a középkori eredetű archaikus imaszövegek sorába.¹⁹

Amint a bevezetőben jeleztem, a Szent nemcsak személyekben nyilatkozhat meg. A továbbiakban vázolólok egyéb megnyilatkozásait is a vizsgált archaikus imaszövegekben.

A mitikus-vallásos világképre jellemző *pars pro toto* elv alapján a szent személyek *testrészei* magát a szentet helyettesíthetik, tehát ugyancsak megszentelődhetnek ("ereszd ki szent pókából szent kezemet", "szentséges szent fejemet tövisvel koronázzák, / szentséges szent két kezem kétfelé hajcsák, / szentséges szent véremet eleresztik", "szent feje fügesztve, / szent szakállá szagatva, / szent szíve hervasztva, / szent lelke

szomorodva", "szent haját tépázták, / szent szakállát kiszedték", "szent könyvei elcsardulva, / szent teste leeresztvel", "szent szeme sír, szent lelke örvend"). Hasonló módon részesülhetnek a szentségből a szent személlyel kapcsolatba került tárgyak is ("itt üldögélsz szent arannas székedbe", "szent ablakod alá felfeszítettik", "lépjél ki szent ajtódon", "kijövével szent házadból", "szentséges pohár" stb.). A szómágia révén a szent nevét is ugyanolyan tisztelet illeti, mint magát a szent személyt ("Jézusnak szentséges szent neve", "a tük szent nevetek dicsire", "Jézus nevével akarlak megtéríteni" stb.).

A vallásos ember számára sem az idő, sem a tér nem homogén: mivel a tér nem függetlenül lehet a benne lévő személyektől, tárgyaktól, ezek hatására meg is szentelődhet ("bémene szent templomába", "bémene szentegyházába", "szent misze felvirágozva", "paradicsomi szép kezdett szentelt város", "szent országod" stb.). A szent esemény révén az idő bizonyos egységei is hasonlóképpen szakrális tartalmat kaphatnak ("szent arannas szent vasárnap", "édes áldott szent napjaim, akik töllem eltélenek", "boldog éj rejánk következék" stb.).

A szentség fogalma nemcsak személyekre, hanem elvont dolgokra, így az egyház kegyelmi eszközeire, a szentségekre is kiterjed. A szent keresztség felvétele a gonosz elleni védekezés hatékony eszköze. ("Menj el Sátán, ne kísérs, / met én meg vagyok keresztelkedvel / az Uristennek megszentelt képibe! / Ha nem hiszed, menj elejibe és megfelel képembe!" – Lészped) A Krisztus egyházához való tartozást kifejező szent kereszt jele ugyancsak védettségi jege ("Jézus maga velem legyen, / szent keresztvel megjegyvezzen").

Az Oltáriszentség kultusza a XIII. századtól terjed el Európában. Ekkor sokasodnak meg a vele kapcsolatos csodák – pl. a vérző ostyák a szentmise átváltozás része alatt –, melyeknek hatására IV. Orbán pápa elrendeli a megünneplését. A szent ostyának gonoszűző erőt tulajdonítanak (pl. vihar előtt a szentséggel körüljárták a falut), s ezek a vallásos képzetek a defenzív funkciójú archaikus imákba is bekerülnek ("szent oltáron szent ostya", "szent ostya szájomba, szent irgalom kebelembe", "eveleny ostya szép virág" stb.). Az ördög előtt különösen félelmes képzet az emberiséget megváltó krisztusi piros vér, amit az imaszövegek kizárólag a "szent", "szentséges" jelzőkkel társítva említenek ("szent véreddel megfestettél, / megváltál", "kerüjje meg háromszor az én házomat, / és hintejeze meg szent vérivel", "szent véred hullása", "kiből kifolyt szentséges piros vér", "úgy eregették az ő ártatlan szent vérit"). Az úrnapi kultusz első nyomai Magyarországon már a XIII. század végén kimutathatók.²⁰

Az Oltáriszentség ünnepének (Úrnapja) egyik középkori magyar nevével, a szentvért nap megnevezéssel²¹ a moldvai imaszövegek "szívemben szent csepp vér" motívuma cseng össze.

A bűnbánat (gyónás) és az utolsó kenet szentségei az imaszövegek tanúsága szerint ugyancsak szentnek minősülnek, és így a mágikus védettséget biztosító szentségi jegyekké válhatnak. Az Isten kegyelmét, irgalmát elnyert ember felett nincs hatalma az ördögnek ("szent ostya szájomba, szent irgalom kebelembbe", "feemnél kereszt, / szájomba szent kenet", "szent ótáron szent kenet, / szent keneten Szizmárja", "jőjj el én Istenem, gyóntass meg engemet, hogy legyek én neked gyóntatott embered" stb.). A szentgyónás szentségének a középkorban és a középkort követő századokban is különös jelentőséget tulajdonítottak. Ezt nemcsak a szakrális folklór szövegei, hanem egyéb néprajzi tények is bizonyítják. Egy gyimesi adat szerint például a Tatros fővölgyétől távol eső "patakokban" élő s így katolikus pappal csak ritkán találkozó csángók a nyelvük alá "fehér magyarófalapít" téve, a felkelő Napnak gyónták meg bűneiket.²²

A szentségekhez hasonló módon minden olyan **cselekmény, szertartás** (pl. ima, ének, szentmise) megszentelődhet, mely a legfőbb Szenttől származik. Ilyenek a biblikus előidőben már elmondott ráolvasó imák "szent igéi", az ugyancsak égi hitelesítésű archaikus imák ("ki ezt a szent imádságot elmondja"), vagy az istenség által elrendelt kultusz formái ("szent misére készülének"). Az imaszövegekben maga a keresztény hit is szentnek minősül ("kik a szent hitben múltak ki").

A szentség fogalma kiterjed a keresztény hit szervezeti létét biztosító **anyaszentegyházra** is. Érdekes, hogy az északi moldvai csángók a templom épületét miszének ("szent misze felvirágozva futatatt aranyból"), más vidékeken pedig szentegyháznak nevezik, tehát a nyelv tanúságtétele szerint a középkorban maga a kultusz nem különül el világosan kultuszhelyétől (a "miske" jelentése: 'templom'), illetve a kultusz helye magával a keresztény egyházszerkezettel válik azonossá (a templom neve: "szentegyház"). Szempontunkból lényeges, hogy ezek a fogalmak együtt és külön-külön is szentnek minősülnek.

A középkor szentkultuszára a folklórban fennmaradt imaszövegek mellett természetesen még más források alapján is következtethetünk. Moldvai vonatkozásban az itt elmondottakat erősíteni látszik, hogy egyes régi moldvai falvakban középkori eredetű patrocíniumokkal találkozunk. Ezúttal nem lehet célunk a moldvai csángó templomdedikációk eredetének vizsgálata, így a teljesség igénye nélkül csak utalunk a következőkre:

Szabófalva századfordulón épült templomában ma is fellelhetjük a középkori anygalkultusz nyomait (a főoltáron a templom patrónusa Szent Mihály, körülötte a "haló imádság"-ból ismert négy őrzőangyal). Nagypataknak ugyancsak Szent Mihály a patrónusa. A XV. században már bizonyosan létező Bírófalva/Gerejest és a ferences (mások szerint huszita) bibliafordításáról híres Tatros templomait az Oltáriszentség tiszteletére szentelték fel. Középkori eredetű lehet több moldvai Péter és Pál templomdedikáció is.

II. A Szent megnevezései

Az imaszövegek olvastán akarva-akaratlan fel kell figyelniünk arra, hogy archaikus imáinkban sorjáznak az olyan kifejezések, amelyek a szent jelző szinonimáinak tűnnek. A *szép* ("Szép Jézus", "Szép Szűzmárja"), a *boldog/boldogságos* ("Boldog Márja", "Boldogasszony"), a *szűz* ("Szűz Mária", "Szépszűz Szent Ilona", "Szűzleán Szent Margit"), az *áldott* ("áldott Márja", "áldott Jézus"), sőt az *édes* és *fényes/aranyos* jelzők a *szent*tel váltakoznak, vagy vele együtt, társulva fordulnak elő (pl. "Szent Szép Szűz Mária", "Boldogságos Szépszüzanyám", "Szép Sziz Szent Borbár", "paradicsom szép kezdett szentelt városa" stb.). A kérdésnek már van néprajzi, nyelvészeti irodalma, azonban úgy érzem, mégsem érdektelen a népi imák szövegei alapján újra külön-külön is szemügyre venni a *szent* szónak ezeket a szinonimáit s a jelzett szavak segítségével megfigyelni jelentésüket.

A *boldog* jelzőt az imák leggyakrabban egy olyan női istenségre vonatkoztatják, akit leggyakrabban Szűz Máriával szoktunk azonosítani: "Boldogasszony", "Boldog Márja", "Boldogságos Szépszüzanyám", "Boldogasszony Édesanyánk", "Szeplőtelen Boldogságos Szépszüzmárja" stb. De fel kell figyelniünk arra, hogy ez a jelző mind az ima- és ráolvasás-szövegekben, mind a köznyelvi használatban sűrűn előfordul szent helyekre és időkre vonatkoztatva is a *szent* szinonimájaként: "boldog mennyország", "boldog Betlehem", "boldog pillanat", "boldog éj", "boldog feltámadás/kimúlás" stb. Sőt elvontabb, főnevesült formában, a *szentség* szóval szinonim jelentésben: "Z apasztal ez ablakba, / boldogság ez ajtóba", "az örök boldogságban nyugodjék", "egyebet nem hoztam, csak a nagy boldogságnak a nagy boldogságát".



Oltárkép Szent István királyról.
Pusztina 1992. Fotó: Mohay Tamás



Fikó Mihály búcsúvezető házioltára
a csíksomlyói Madonna másolata.
Lujzikalagor 1990. Fotó: Kakas Zoltán

A "boldog" szavunk egykori, mára már elavult konkrét jelentése a 'vastag', 'kövér', 'másállapotban lévő' volt (lásd például a "bot boldogabbik vége" és a "boldog állapotban van" szólásunkat), amit Máriára épp istenanyasága folytán lehetett vonatkoztatni. A "boldog" szót az imák és ráolvasások 'szentségben, istenségben gazdag' jelentésben használják. Főnevesülve ("nagy boldogságnak a nagy boldogsága") a mennyei gazdagságra, az isteni boldogságra, azaz a legfőbb isteni, mennyei szentségre utal. Már a Melich János–Gombocz Zoltán-féle *Magyar Etymologiai Szótár* (Bp., 1914–1930) megállapította, hogy a boldog szavunk 'beatus' jelentésének kifejlődésében a kereszténység előtti vallásos képzeteknek is részük volt.

A szép jelzővel minden eddig felsorolt fogalmi területen (tehát minden olyan területen, ahol a *szent* megjelenik!) találkozunk, csupán férfiszentekre nem vonatkozhat. Viszonylag gyakori jelzője viszont a második isteni személynek: "előttem Szépjézus", "előttem van Szép Jidus". Vagy

ugyanaz metaforikusan, a keresztfa "virágára", azaz Jézus testére vonatkoztatva: "eveleny ostya szép virág". Mária jelzőjeként ugyancsak gyakori ("Szépszüzanyám Mária", "Boldogságos Szépszüzmárja", "Édes Szépszüzmárja", "ez a gyenge szép szü[z?], aki téged szült" stb.), de más női szentekre vonatkoztatva is előfordul ("Szépszűz Szép Ilona", "Szép Sziz Szent Borbár"). Egyetlen vallásos tárgyú népballadánk, *A mennybe ragadott leány főhősei* ("Júlia Szép leány", "Márton Szép Ilona") kétségkívül rokonai a moldvai népi imák itt említett női szentjeinek: épp a keresztnevékhöz társított "szép" jelzőben foglalt tartalom révén válhattak alkalmassá az égi megdicsőülésre.

A "szép" a szent személyek testrészeire ("szép színed látására", "szép sárig haja meg vala eresztve", "hajcsák meg az áldott szép arannas fileiket, s primiljék bé a mű reméncségecskénket" stb.) vagy a velük kapcsolatos tárgyakra, szent dolgokra is ("sohase láttam olyan szép termőfát, mind az Urjézus keresztfáját", "szép kicsi kápolna", "eme ház szép ház, küjjel arannas, belől irgalmas", "ó, be szép templomot rakatál", "megláttam egy szép templomocskát") vonatkozhat.

A folklór legkülönbözőbb műfajaiban – például a népszokások rítusénekeiben, s természetesen a népi imákban és a ráolvasásokban is – a "szép" igen gyakran a szakrális szent idő állandó jelzője: "olyan szép fényes a te áldott szent fijad, mint a szép fényes Nap", "be szép piros hajnal van", "gyönyörű szép hajnal", "gyönyörűségész szép hajnal", "én felkelék szép piros hajnalba" stb. A hajnal a népi logika szerint is a világ világosságát szülő Mária napszaka. A szentivánnapi énekek és az archaikus imák hajnalban ébredő Máriájának képzetköre a középkori fénymisztika hajnal-nap jelképköréhez kapcsolódik.²¹ A "szép" jelző a szent terekre is vonatkoztatható: "ó paradicsomi kegyes szép hajlékába, az Úristennek megszentelt várossába". Van néhány olyan kifejezésünk is, amelyben a kultusz szent voltát jelzi: a "szépénekek" kifejezés voltaképpen 'szent énekek, imák' jelentésű, s az imák "szépen dicsir az angyal" kifejezésének is van egy ilyesféle, azaz 'szentül dicsér' jelentéstartalma. Főnevesülve 'egészség', 'tisztaság' jelentésben fordul elő ("szépsége látogatására").

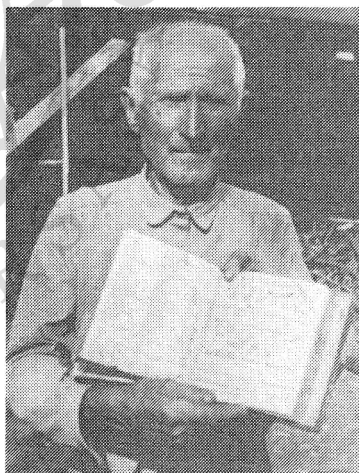
A "szép" jelző bizonyos jelentésterületeken a "szent" szinonimája. Magában hordja a tisztaság, szüziesség, a makulátlan szent kezdet jelentését. Kapcsolatban van egyfajta természetkultusszal is: a női istenség hajnalban szüli a Napot, ezért a jelző a hajnalra és magára az istenségre egyaránt vonatkozhat.



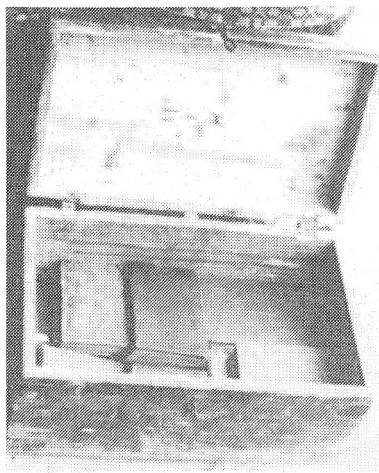
Szent Mihály-ábrázolás oltárképen.
Szabófalva 1996. Fotó: Tánzos Vilmos



Szent György képe templomban.
Szaláncorka 1995. Fotó: Tánzos Vilmos



A moldvai deákok, parasztkántorok
Kájoni János Cationale Catholicumjának
1805-ös kiadását használva magyarul
végezték a szolgálatot. Gyidrácska 1995.
Fotó: Tánzos Vilmos



Fikó Mihály (sz. 1923-ban) búcsúvezető
katonaládájában őrizte a régi magyar nyelvű
vallásos könyveit. Lujzikalagor 1990.
Fotó: Tánzos Vilmos

A fentiek alapján teljesen érthető, hogy ez a régi magyar szó miért volt alkalmas arra, hogy a csíksomlyói búcsú központi énekét, a szeplőtelenül fogant Máriát dicsőítő *Tota pulchrá*t így fordítsák: "Egészen *szép* vagy Mária, eredeti bűnnek szennye nincs tebened." Egyebek mellett ez a fordítás is jelzi, hogy a "szép" – a "boldog" szóhoz hasonlóan – megindult egy sajátos jelentésfejlődés útján (utóbbi ma: 'beatus' jelentésben is), de "szép" szavunk 'pulchra' jelentése, mely a Mária-himnusz fordításában szerepel – a "boldog" szó 'beatus' jelentésétől eltérően – nem önállósult. A "szép" 'pulchra' jelentéstartalma mára elenyészett, pontosabban már csak a népnyelvben él.

A *szűz* jelző jelentése hasonló a "szép" jelzőéhez, de ez a jelentés kisebb fogalmi körre terjed ki: a "szűz" csak Máriára ("Szépszüzmárja", "Szüzmárja", "Szűz anyja ölében tartja", "ez a gyenge szép szü[z], aki téged szült") és egyes női szentekre ("Szent Szűz Szent Borbár", "Szépszűz Szép Ilona", "Szűzleán Szent Margit") vonatkoztatható, bár a vajdasági imaszövegekben olykor Szent Péter jelzője is ("abban látom *szűz* Szent Pétert").²⁴ Megfigyelhető, hogy a "szűz" és a "szép" jelző igen gyakran együtt, esetleg a "szent"-tel is társítva fordul elő.

A "szűz" az északi csángók archaikus imaváltozataiban világosan a "szent" szinonimája: "ki elmundza régvel e felkelésszinél, / ösztö lefekésszinél, / szűzzi válik mind e Szent Szűz", "ki el tudza mondani, / elszűzüljön [!], mind e Szűz" (Szabófalva).²⁵

Tehát az érintetlenség, a tisztaság ugyancsak szentnek minősül. Ez a képzet a moldvai népnyelv tanúsága szerint a paradicsomi meztelenséghez, tisztasághoz is kapcsolódik: Pusztinában a meztelen személyt "szűzcSORÉ"-nak nevezik. A szent paradicsomi aranykor tiszta, szűzies állapotában leledzők felett nincs hatalma az ördögnek, innen a motívum bajelhárító, defenzív funkciója. A szabófalvi imazáradékok szerint az ember imamondás, penitenciatartás révén elérheti a paradicsomi tisztaság állapotát.

Végezetül megjegyzem, hogy a *boldog*, *szép* és *szűz* szavak mellett az *áldott*, *édes*, *fényes*, *aranyos* szavak bizonyos vonatkozásban ugyancsak a *szent* szinonimáinak minősíthetők, de ezek előfordulásainak, jelentéstartalmainak bemutatására ezúttal nem vállalkozom.

Következtetések

A honfoglalás után a magyarság már a X. században találkozott a kereszténység Szent fogalmával, aminek meg kellett találnia a magyar meg-

felelőjét. Egy ilyen természetű probléma valós voltát jelzi Eliade is, amikor a Szent fogalmát nyelvtanilag kifejezhetetlennek mondja.²⁶

A nyelvi-teológiai természetű probléma nem egyik napról a másikra oldódott meg. A Szent fogalma körüli terminológiai bizonytalanság átível a magyar művelődéstörténet s különösképpen a népi vallásos tudat évszázadain: egy komplex és nyelvtanilag nehezen kifejezhető tartalom jelölésére egyfelől – a keresztény terminológia számos más elemével együtt – átvettük a szláv eredetű *szent* szót, másfelől bizonyos jelentés-összefüggésekben megőriztük a magyar nyelv már létező, hasonló jelentésű szavait is (*szép, boldog, áldott* stb.). A vallásos folklór tényei és a magyar népi hiedelemvilág alapján határozottan úgy tűnik, hogy a *boldog* és *szép* szavak már meglévő istenalakok, mitológiai lények állandó jelzői voltak. Minden bizonnyal felülről jövő egyházi kezdeményezésre történt a névátvitel, Máriát például – amint előbb már említettük – először Szent István és Szent Gellért nevezték *Boldogasszonynak*. A moldvai archaikus imaszövegekben fellelhető bizonyos megfogalmazások is mintha Máriát igyekeznének a legfőbb, egyetlen női istenséggé megjeleníteni ("Szépszüzmárja", "abba üle Szent Asszonyunk, Szent Urunk székibe", "Jézuskám, Krisztuskám, asszonyunk a Szüzmárja" stb.).

A vizsgált műfaj vonatkozásában végső soron azt állítom tehát, hogy a népi körökben ismert imák anyanyelvűségük folytán alkalmasak voltak arra, hogy az egyház legfontosabb tanításait (pl. monoteizmus, szentháromságtan, Mária istenanyasága, a krisztusi megváltásról szóló tanítás stb.) a nép felé közvetítsék. Az archaikus népi imák is arról tanúskodnak, hogy az egyház bizonyos teológiai tartalmakat – így a Szentben foglalt teológiai tartalmat is – a néphez közelebb álló, eredeti magyar terminológiával igyekezett megfogalmazni, vagy legalábbis tolerálta a vallási fogalmak népnyelvi megfogalmazását. Úgy tűnik, hogy azok az imaszövegek, amelyekkel az egyház ma megtagad minden közösséget, a középkorban egyházi irányítás alatt állottak, sőt az egyház szellemi-ideológiai fegyvertárához tartoztak. A kijelentés további bizonyítéka, hogy a középkori eredetű, ma népi környezetben fellelhető (apokrif és liturgikus) imaszövegekben nemcsak egyházi dogmákat, hanem e tanításokra vonatkozó elvont, teológiai-filozófiai fogalmakat is találunk (pl. "egy állottu istenség"), amelyek semmiképpen nem lehetnek népi eredetűek. Ilyen "felülről" jött elvont fogalom lehetett a Szent fogalma is.

Szakirodalom

- BÁLINT Sándor
1977 *Ünnepi kalendárium*. I–II. Bp.
1989 *Karácsony, húsvét, pünkösöd*. Bp. (3. kiad.)
- BOZÓKY Edina
1972 *A Grál-legenda eredete*. Világosság 11. sz. 663–669.
- DÖMÖTÖR Tekla
1983 *Naptári ünnepek – népi színházaság*. Bp. (1. kiad. 1964)
- ELIADE, Mircea
1987 *A szent és a profán*. A vallási lényegről. Bp.
1994 *Imagini și simboluri*. Eșeu despre simbolismul magico-religios. București.
- ERDÉLYI Zsuzsanna
1976 *Hegyet hágék, lőtői lépék*. Archaikus népi imádságok. Bp.
1988 *Archaikus népi imádságok*. In: *Magyar Néprajz* V. (főszerk. Vargyas Lajos) Bp. 692–748.
- HOLL Béla
1971 *Hozzászólás Dobozyné Erdélyi Zsuzsanna "Archaikus és középkori elemek népi szövegekben" című előadásához*. Ethnographia LXXXII. évf. 3. szám. 371–374.
- HORVÁTH Pál
1994 *A Szent megnyilatkozásai – tárgyakban, viszonyokban, személyekben*. Vallásfenomenológiai vázlat. Iskolakultúra IV. évf. 18. 19–29.
- KÁLMÁNY Lajos
1885 *Boldogasszony, ősvallásunk istenasszonya*. Bp.
- MOHAY Tamás
1993 *"Megszenteltség áldott szent neved..."*. Magyar imádságok Moldvából. Pannonthalmi Szemle 1/2. 53–66.
- PAIS Dezső
1971 *Hozzászólás Erdélyi Zsuzsanna előadásához*. Ethnographia LXXXII. évf. 3. sz. 364–367.
1975 *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Bp.
- SILLING István
1994 *Vajdasági archaikus népi imádságaink szereplői*. In: Uő: *Templomok, szentek, imádságok*. Újvidék/Tóthfalu. 74–93.
- TÁNCZOS Vilmos
1995 *Gyöngyökkel gyökereztél*. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok. Csikszereda.
[1995] *Egy apokrif Szent Antal-ima és műfajkörnyezete* (megjelenés alatt)
- VÁRNAGY Antal
1993 *Liturgika*. Szertartástan. Az egyház nyilvános istentisztelete. Abaliget.

Jegyzetek

1. Várnagy 1993. 429.; Horváth 1994.
2. A részlet lészpedi szövegváltozatát, illetve Érdy Kódex-beli középkori előképszövegét közli Pais Dezső: „Dicsőség legyen Istennek, / Atya, Fiú, Szentléleknek, / *Egyenlő* mint három személnék, / *Egy állat* örök istenségnek Ament.” „Az Úr isten zemeelben három

[.] *allatban egy.*" (Pais 1971. 365.) Az *állat* szónak itt még elvont tartalma van, körülbelüli jelentése: 'a legfőbb lényeg'.

3. Lásd: Erdélyi 1976. 658–659.
4. Pais 1975. 264–271.
5. Erdélyi 1976. 723.
6. Kálmány 1885.; Erdélyi 1988. 722–723.
7. Erdélyi 1976. 116. szövb.
8. Bálint 1977. I. 22.
9. Lásd még: Tánczos 1995. 102, 103, 104, 140 és 154. szövb.
10. Holl 1971. 373.
11. Bozóky 1972. 665.
12. Erdélyi 1976. 20. szövb.
13. Tánczos 1995. 62. és 63. szövb.
14. Eliade 1994. 155–158.
15. Pais 1971. 366.; Silling 1994. 80.
16. Lásd: Tánczos 1995. 17. szövb.
17. Erdélyi 1976. 213. és 214. szövb.
18. Lásd: Mohay 1993 és Tánczos 1995. 64. és 180. szövb.
19. Az imatípusról bővebben: Tánczos [1995]. A szóban forgó Szent Antal-imának nemrég három újabb változatát találta meg Takács György a magyarszegi és kosteleki csángóknál. Lásd a szerző jelen kötetben található imaközlését. (20, 21. és 22. szövegek.)
20. Bálint 1989. I. 346–348.
21. Bálint, *uo.*
22. Pora Sándor, sz. 1922. rakottyási kántor közlése.
23. Lásd: Dömötör 1983. 166–177.; Erdélyi 1976. 217.
24. Silling 1994. 82.
25. Lásd: Tánczos 1995. 189. és 190. szövb.
26. Eliade 1987. 5–9.