

EURÓPAI-E A SÁMÁNIZMUS, KELETIEK-E A TÁLTOS-MONDÁK?

A magyar néphitkutatás egyik sarkalatos kérdése, hogy ki tudunk-e mutatni a honfoglaláskori hitvilágból megmaradt elemeket, illetve, hogy igazolható-e a valamikori magyar samanizmus megléte. Táltosmondáink valóban ennek a maradványai-e? A millicentenárium alkalmából Pócs Éva nagyobb tanulmányt tett közzé,¹ amelyet olyan jelentősnek tartok, hogy ennek kapcsán szükségesnek vélem a kérdés bővebb megbeszélését. Pócs Éva ezzel csaknem egyidőben még két nagyobb munkát tett közzé, amelyekben ezeket a kérdéseket (is) tárgyalta,² a következőkben ezeket is figyelembe fogom venni. A magyar néprajzi szakirodalomban rendkívül ritka a tudományos vita. Véleményem szerint azonban ez igen sajnálatos. Az esetleges nézetkülönbségeket meg kell beszélni, a kérdések több irányú megvilágítása csak hasznos lehet a tudomány számára. Úgy tűnik ugyan, hogy Pócs Évával különböző tudományos paradigmákhoz tartozunk, ez azonban nem zárja ki a vita lehetőségét, sőt éppen így az egyes módszerek használhatóságát is meg lehetne vizsgálni.

Pócs Éva kissé ingadozik a magyar hiedelmek régiségét illetően. Hol kezeken tagadja a keleti hagyományok meglétét, vagy legalábbis nem tartja ezeket kimutathatónak, hol megengedi a létezésüket, és további kutatásokat. Tanulmányának lényege, ha jól értem, az, hogy a 17–18. századi boszorkányperekben említett táltosok alakját vizsgálva, ezeket teljesen európainak találta. „*Alapvetően európai típusok állnak előttünk (és összesen két, európai környezetében közvetlen párhuzammal nem rendelkező vonás: a páros táltosviaskodás és a táltosló egy-egy adata), mind hiedelemrendszerüket, mind közösségi szerepeiket, mind boszorkánysággal kapcsolatos kontextusukat tekintve.*”³ Állásfoglalása azonban nem egyértelmű. Egyrészt a táltosra vonatkozó hiedelmek európai voltát hangsúlyozza, másrészt óva-

¹ Pócs 1996.

² Pócs 1997a, 1997b.

³ Pócs 1996, 108. Kiemelések az eredetiben.

toskodik, mint írja: „*sietek leszögezni, hogy... a táltoshiedelmek... eredetkérdéseit... nyitva hagyom*”.⁴ A 32. lapon viszont Ginzburggal is vitatkozva így ír: „*közös indoeurópai örökség látszik kirajzolódni*”. Ez éppen lehetséges, de mivel itt nagyjelentőségű kérdésekről van szó, amelyeket eddig másképpen tudtunk, az érvelés részletesebb vizsgálata feltétlenül szükséges.

Pócs Éva nagyon értékesnek látszó gondolata szerint olyan esetekben vettünk át európai elemeket, amely esetekben volt hova kössük.⁵ Ez közvetve bizonyíték lehet a táltos meg a boszorkány alakjának meglétére a honfoglalás kori hiedelemvilágban. Amit nem volt hova kössünk, azt nem vettük át. Ez nagyon valószínű is. Az pedig bizonyosnak mondható, hogy sok mindent átvettünk az európai népek, elsősorban a szomszédos szláv népek hiedelmeiből. A leglényegesebb kérdésekben tehát voltaképpen egyet is értenénk. Vagy legalábbis úgy tűnik.

A vizsgálataink egyik célja azonban az, hogy tisztázzuk, miről mutatható ki, hogy már a honfoglalás korában is része volt hiedelemvilágunknak, volt-e valaha magyar samanizmus, illetve ennek nyomai kimutathatóak-e, mennyiben áll fenn Diószegi Vilmos rekonstrukciója, amely – egy időben úgy tűnt, hogy – már-már az általános műveltségnek is része lett, mennyiben szorul revízióra, illetve mennyiben elvetendő.⁶

A következőkben megkíséreltem e nagyon is sokágú problémát a legfontosabbnak látszó kérdések mentén áttekinteni.

⁴ Pócs 1997a, 21.

⁵ Legrészletesebben: Pócs 1997b.

⁶ Meglehet, hogy egyesek azon aggódnak, hogyha keleti elemeket mutatunk ki a magyar hagyományban, ezzel akadályozzuk az európai integrációnkat. Az lehetséges, hogy az európai integrálódást célnak tekintsük, de azért nem szükséges a saját hagyományainkat letagadni. Ha ezeréves keresztény államiság, feudalizmus, latin nyelvű középkor, reneszánsz és reformáció, parlamenti demokrácia és az emberi jogok biztosítása stb. nem elég az európai voltunk bizonyításához, aligha lesz elég, ha letagadjuk néhány szórványosan gyűjthető, lerövidült hiedelemtörténet keleti vonatkozásait. Az európai integráció gazdasági és politikai kérdés. Egyébként pedig nem kell félni az európai, s azon belül a nyugat-európai népeket attól, hogy valamiről kimutatjuk, hogy nem őrölkük vettük át. Marad nekik elég babona, egészen a legújabb korig, sőt napjainkig. Elég ha a vámpírok-ról, boszorkányokról, kísértetekről, ördögűzésekről szóló rengeteg recens nyugati filmre gondolunk.

MI AZ, HOGY SAMANIZMUS?

Pócs Éva kissé ingadozik a samanizmus meghatározását illetően. Három különböző alkalommal háromféleképpen írt róla.

„Samanisztikusnak a csatával/viaskodással egybekötött túlvilági lélekutazásokat nevezem, alábbi adataim közlői által is bevett hagyományt követve.”⁷

„(A samanizmus kritériumainak problematikájába e kutatók nem mentek bele, én sem teszem ezt: anélkül, hogy kapcsolatot keresnék a „klasszikus” eurázsiai, neolitikus vadász kultúrákban gyökerező samanizmussal, samanisztikusnak nevezem – a szláv és germán samanizmus kutatói nyomán – azokat a túlvilággal kommunikáló varázslókat és technikákat, amelyek fő vonásaikban – transztechnika, segítőszellem – megfelelnek a samanizmus általában elfogadott feltételeinek.)”⁸

„Mégis, ami a boszorkányság rendszerével kapcsolatba került mediátorok közös jellemzője: transztechnika révén érintkezni a természetfeletti világgal, segítőszellem segítségével, valamely közösségi feladat teljesítésére, megfelel a samanizmus általában elfogadott kritériumainak. Ezért jelen műben én is samanizmusnak, ill. samanisztikusnak nevezem azokat a túlvilággal transztechnika révén kommunikáló varázslókat és technikáikat, amelyeket a fent említett kutatók a szláv samanizmus, a balkáni samanizmus, továbbá a germán samanizmus körébe – és a táltos kutatói a magyar samanizmus körébe – utaltak.”⁹

Nem érdemes meghatározásokon vitatkozni, a lényeges dolgok megbeszélése helyett terméketlen és elvont terminológiai vitákhoz vezetne, még azt is elképzelhetőnek tartom, hogy valaki egy-egy műszón minden tanulmányában mást és mást értsen, elég, ha mindig megmondja, hogy ebben a tanulmányában a továbbiak során ezt és ezt érti rajta – persze ez is csak akkor szükséges, ha nem az általánosan elfogadott funkcióban használja –, viszont ha ilyen nagyhorderejű következtetéseket akar valaki levonni belőle, akkor szükséges esetenként tisztázni, hogy az egyes jelenségek melyik meghatározás szerint hova is tartoznak.

Az első meghatározás szerint azok a varázslók samanisztikusak, akik 1. túlvilági lélekutazásokat tesznek, és 2. viaskodnak. A második szerint azok, akik 1. transztechnikát alkalmaznak, és 2. segítő szellemük van. A harmadik

⁷ Pócs 1986, 232. lap, 259. jegyzet.

⁸ Pócs 1996, 78–79.

⁹ Pócs 1997a, 20.

meghatározás a közösségi feladatot is említi. Pócs Éva, amennyire az írásai-
ból megértettem, a túlvilági utazást meg a transztechnikát nagyjából szino-
nimának tekinti, ezen éppen lehetne vitatkozni, de az most igen messzire
vezetne, fogadjuk el ezt az egyik kritériumnak. A többi kritérium azonban
háromféle: a. viaskodás, b. segítő szellem, c. segítő szellem és közösségi fel-
adat. Azt voltaképpen helyeselném, hogy elvont fejtegetések helyett a szak-
irodalomban általánosan alkalmazott szóhasználatra utal, csakhogy „*a*
szláv, a balkáni meg a germán samanizmus kutatói” éppen a szibériai sa-
manizmussal egyező vonásokat keresték meg és nevezték samanisztikusnak
a különböző európai népek hiedelemvilágában, aligha lehet ezek után a
szibériai (illetve észak-eurázsiai) samanizmust olyan nagyvonalúan kiiktat-
ni a vizsgált anyagból, mint ahogyan azt Pócs Éva teszi.

MI AZ, HOGY EURÓPAI SAMANIZMUS?

A boszorkányság gyökereit „*elsősorban az ún. európai samanizmusban*
véltem megtalálni”, írja Pócs Éva.¹⁰

Először is, ha „*úgy nevezett*”, ki nevezte úgy, mert a magyar szakiroda-
lomban Pócs Éva legújabb írásain kívül seholsem talákoztam ezzel a ter-
minussal. Úgy tűnik, délszláv szerzők használták, de nem tudom megítélni,
hogy az eredetiben mindig az állt-e, hogy „*Samanizem u Evrope*” (samaniz-
mus Európában) vagy az is, hogy „*evropejskij Šamanizm*”. Egy ilyen nagy-
jelentőségű fogalom bevezetése esetén szükséges lenne forrásra hivatkozni.
A jegyzetekben felsorolt szerzők közül az általam legalább hivatkozásból
ismertek általában a szibériai illetve cirkumpoláris (Ginzburgnál némileg
félreérthető módon: eurázsiai) samanizmusnak az európai hiedelemrend-
szerekre gyakorolt hatásáról írnak.¹¹ Az idézett kutatók éppen azért nevezték
az európai jelenségeket samanisztikusoknak, mert a szibériai samaniz-
mussal egyezőnek vagy legalább ahhoz hasonlóknak találták azokat.

Ha pedig az európai rendszerekre akarja vonatkoztatni Pócs Éva a sama-
nizmus terminust, azt éppen megteheti, de akkor a szibériai samanizmusra
kell egy másik nevet találni, hiszen éppen Pócs Éva írja, hogy „*A vizsgált va-
rázslók, látók – agrártermékenységgel kapcsolatos – közösségi feladatai, a kö-
zépkori faluközösségek kapcsolathálózatában betöltött szerepe alapján nem*

¹⁰ Pócs 1997a, 17. Kiemelés az eredetiben.

¹¹ Pl. Strömbäck, Dodds, Ginzburg. Egyáltalán az európai népeknél előforduló adatok
kapcsán nagyon óvatosan nyilatkozik Eliade.

kereshetünk kapcsolatot a »klasszikus« eurázsiai, neolitikus vadász kultúrákban gyökerező samanizmussal (amellyel több ponton megpróbálták ezen európai rendszereket kapcsolatba hozni a fent említett kutatók).¹² (A homályos fogalmazás ráadásul mégis nyitva hagy egy kiskaput: hát akkor mi nek az alapján kereshetünk kapcsolatot?)

Klaniczay Gábor szépen levezette pedig, hogyan integrálódtak (itt jogos ez a szóhasználat!) a samanizmus alkotóelemei a boszorkányhitbe.¹³

Mit tekintünk azonban európainak? Pócs Éva a samanizmusról mint „európai rendszer”-ről beszél. Helyenként azonban arra is utal, hogy ezen indoeurópaiat ért.

MI AZ, HOGY INDOEURÓPAI SAMANIZMUS?

Magát az indoeurópai samanizmus meg az indoeurópai mitológia keresését persze, hogy megengedhetőnek tartom. De hogyha „nagyon ingoványos” valamit a honfoglalás koráig, tehát mintegy 1100 évre visszavezetni, szerintem még sokkal ingoványosabb 4–5000 évre, még ha – elismerem – az utóbbi esetben néha sokkal több az elemzésbe bevonható adat. Arról nem is beszélve, hogy honfoglalás biztosan volt, indoeurópai egység viszont Trubeckoj és követői szerint meglehetősen, hogy sohasem.

Pócs Éva ennek kapcsán még csak esztendőként kifejtendő hipotéziseket máris evidenciaként kezel: „A keltáktól a balti népekig felmutatható széles körű egyezések mögött halottkultusszal – termékenységet hozó halottakkal – és varázslással, samanizmussal kapcsolatos közös indoeurópai hagyaték látszik kirajzolódni, a dumézili »varázsló« funkció, halotti istenek és velük kapcsolatos, a termékenységet a halottak révén biztosító samanizmus vonatkozásában. E könyvnek azonban még nem ez a témája...”.¹⁴ Tehát esztendőként kellene bizonyítani. Csakhogy Pócs Éva kiindulópontként kezel.

Máskor meg bizonytalan hipotézisre épít további meredek hipotézist. Ivanov és Toporov valóban megkísérelték a viharisten (Perun) és a sárkány (Velesz, eredetileg a szarvasmarhatenyésztés istene?) küzdelmét az indoeurópai őskorig visszamenően rekonstruálni. Rekonstrukciójuk vagy helyes, vagy nem, ilyen sokezeréves távolságba valószínűleg nem minden részletében pontos. Pócs Éva viszont már külön Perun-samanizmusról és Velesz-

¹² Pócs 1997a, 19–20.

¹³ Klaniczay 1983, 126–130.

¹⁴ Pócs 1997a, 32.

samanizmusról beszél, holott az sem bizonyos, volt-e egyáltalán samanizmus az indoeurópai őskorban. (Sőt az sem, hogy volt-e valaha indoeurópai őskor.)

Itt azt is el kell mondani, hogy Strömbäck a skandináviai samanisztikus jelenségeket lapp hatásnak tulajdonítja, Dodds az idevonható kevés görög jelenséget a Kr. e. 6. századtól érvényesülő szkíta hatásnak. (Igaz, hogy Zamolxisz esetében tráknak is, anélkül, hogy ezt jobban részletezné.) Ginzburg viszont a szkíták esetében egyértelműen a sztyeppei kultúrájukat hangsúlyozza. „[Az európai elterjedés] Létrejöhetett először is a szkíták közvetítésével. Mint köztudott, a szkíták kultúrája (maguk is nomádok lévén) a közép-ázsiai nomád népekéhez kapcsolódott, bár egy, az iránival rokon indoeurópai nyelvet beszéltek.”¹⁵ És az általa tárgyalt, a samanizmussal egyező európai jelenségeket szibériai eredetűnek tartja. Pócs Évának természetesen szabad más véleményen lenni. De akkor azt kellene világosan megírnia, hogy azonos anyag elemzése kapcsán Ginzburgtól, Doddstól, Strömbäcktől jelentősen eltérő eredményre jutott, nem pedig úgy hivatkozni a jegyzetben ezekre a szerzőkre, hogy az olvasó félreértésben legyen, mintha a felsoroltak is európai samanizmusról beszéltek volna. A kérdés egyik legkiválóbb szakértője, Mircea Eliade igen óvatosan nyilatkozott e kérdést illetően, mondván, hogy az, hogy volt-e indoeurópai vagy görög samanizmus, attól függ, mit értünk samanizmuson.¹⁶ Hozzá kell tennünk, hogy az indoeurópai samanizmus valamikori létét legalábbis nem tagadja, de hangsúlyozza, hogy az indoeurópai hitvilágra nézve nem a samanizmus volt a meghatározó. A görögök esetében elismer „nyilvánvalóan samanisztikus vonásokat”, ami azt is jelenti, hogy a görög samanizmus kérdésében igen óvatos. Pl. Meuli tanulmányát nagyon dicséri, de a szövegelemzéseit tekintve megjegyzi, hogy a kérdés szakértői kell eldöntsék a következtetések helyességét.

Az, hogy valami több indoeurópai népnél is megvan, önmagában még nem jelenti, hogy közös örökség az indoeurópai őskorból. Pl. a népballada egész Európában megtalálható, vagy legalábbis az volt a 19–20. századi, tehát recens gyűjtések idején, de erről a műfajról tudjuk, hogy legfeljebb késő középkori.

Pócs Éva szerint a samanisztikus elemek Európában az archaikus relikviumterületeken maradtak meg.¹⁷ Csakhogy az elterjedési térkép másképpen is értelmezhető. S úgy vélem, másképpen is értelmezendő. Ginzburg térké-

¹⁵ Ginzburg 1990, 360.

¹⁶ Eliade 1995, 50.; 1997a, 345.

¹⁷ Pl. Pócs 1996, 108.

pe szerint¹⁸ a következő helyekről mutatható ki az extázisban vívott harcok hiedelme: Friuli (*benandante*), Korzika (*mazzeri*), Isztria, Szlovénia, Dalmácia, Bosznia, Hercegovina, Montenegró (*kresznik*), Magyarország (*táltos*), Oszétia (*burkudzau*), Livónia (*szakállas farkas*), Lappföld (*sámán*). És ami a térképére nem fért el, de tud róla, és emlegeti is: a szibériai samanizmusban. (Van még egy svájci adata, Graubündenből a termékenyséért vívott rituális harcokra. – Ez vagy idetartozik, vagy sem.)

Van tehát egy összefüggő Közép-Európa-i területünk, éspedig a közép-korban a magyar koronához tartozó országok és a velük közvetlenül szomszédos területek egy része. Van továbbá a Lappföld, ez azonban egyértelműen a szibériai samanizmushoz tartozik. (A skandinávoknál fellelhető idevonható samanisztikus motívumokat Ginzburg egyértelműen lapp hatásnak tulajdonítja: „Az, általában állattá változott, sámánok közötti párviadal témája kétségteljesül lapp eredetű.”¹⁹)

Ami a korzikai mazzeriket illeti, ezek évente egyszer, az augusztus 1-re virradó éjjel megküzdnek egymással, s amelyik csapat veszít, annak a falujából többen fognak meghalni a következő évben. Csakhogy csapatban küzdnek, ember képében és fegyveresen.

S akkor marad Livónia, azaz hogy voltaképpen Lettország, egyetlenegy 1692-es adattal, miszerint egy Thiess nevű öregember, akit azzal vádoltak, hogy szakállas farkas (*werwolf*), azt vallotta, hogy a *werwolfok* évente háromszor megküzdnek a túlsó világban („a pokolban” illetve „a föld alatt”) az ördöggel meg a boszorkányokkal. A leírásból úgy értettem, hogy emberalakban, de Isten kutyáinak is nevezte a *werwolfok*at, úgyhogy lehet, hogy mégis farkas képében. (Ámbátor a domonkos-rendi szerzetesek is így nevezték magukat: *domini canes*). Ez az egyetlen, elszigetelt adat természetesen tovább vizsgálendő, de belőle a magyar *táltosok* viaskodásait levezetni nem lehet.²⁰

¹⁸ Ginzburg 1996, 106. lap, 3. térkép

¹⁹ Ginzburg 1996, 271.

²⁰ A balti adat (vagy legfeljebb két adat) a *werwolfok* és a boszorkányok harcáról, véleményem szerint, óvatossággal kezelendő. Két magyarázatot is pauszibilisebbnek tartok annál, hogy éppen ez az elszigetelt és bizarr adat őrizte volna meg az eredeti változatot (s hát még hogy a közös indoeurópai örökség ősformáját). Vagy esetlegesen hatolt be a balti (lett) hiedelmekbe a szláv hiedelmek egy félreértett eleme, amit tévesen a szakállas farkas alakjához kapcsolnak. Vagy amit még valószínűbbnek tartok: az eredeti lett elnevezést, amit a bíróság nem ismert, tévesen fordították *werwolf*nak, azon az alapon, hogy a lett varázsló is farkassá változott.

Az oszét adatok más lapra tartoznak. Ezek indoeurópai adatok, mivel az oszétok iráni nyelvet beszélnek, de ugyanakkor: a Kaukázus Közép-Európából nézve már igazán Keletre van. Arról nem is beszélve, hogy ha nem megyünk vissza a csak feltételezett indoeurópai őskorig, ami négy-ötezer évet jelentene. akkor a felsorolt népek közül a történeti időkben pontosan a magyarságnak volt a legtöbb köze az oszétekhez. Elsősorban a honfoglalás előtti alán kapcsolatokra gondolok, de a középkorban beköltözött jászokra is. Ginzburg említi is a magyar-oszét (pontosabban alán) érintkezéseket.

Ginzburg különben azt mondja még a friuli és szláv párhuzamokról: „*Ebben az esetben ezt egy történelmi tény is megerősíti: bizonyos szláv komponensek jelenléte Friuli etnikumában és kultúrájában.*”²¹

PÓCS ÉVA MÓDSZERE

Pócs Éva az utóbbi három munkájában a táltosokra vonatkozóan azokat az adatokat elemzi, amelyek a boszorkányperekben maradtak fenn. Ez valóban nagyon izgalmas kutatási téma, nagyon fontos is, és örvendetes, hogy akadt valaki, aki ezzel foglalkozik. A következtetések levonásában azonban nem árt az óvatosság.

Pócs Éva szerint a boszorkányperek „*adataiból számos olyan következtetés vonható le, amelyre a 20. századi gyűjtések holt anyaga nem alkalmas.*”²² Valóban ezt is várnánk. De a gyakorlat nem ezt mutatja. Elméletileg: Lükő azt állítja, hivatkozva Erixonra meg Tokarevre, hogy a recens gyűjtések anyaga az összehasonlíthatatlanul gazdagabb, s következőképpen a használhatóbb.²³ Persze Nyugaton, ahol már kevés a recens gyűjtési lehetőség, viszont több a régi írás, ez nincs mindig így. De ez esetenként eldöntendő, nem pedig a priori kijelentendő.

Pócs Éva másutt maga is azt mondja, hogy „*...problematikus az értelmezéshez a 20. századi hiedelmeket segítségül hívni; mégis megteesszük ezt, mert a boszorkányság és a mediátorok rendszerét bizonyos szempontból még így, a gyakorlattól és élménytől eltávolodott narratívok szintjén is teljesebben képviseli a 20. századi hiedelemanyag, mint a bírósági szövegek célzatos és selektált adatai.*”²⁴ Ezzel egyet is érthetünk.

²¹ Ginzburg 1996, 167.

²² Pócs 1996, 78.

²³ Lükő 1960.

²⁴ Pócs 1997a, 30.

Pócs Éva számítása szerint huszonhat táltosra van adatunk. Más szempontból számoltam: nem a táltosokat, hanem a táltosokat is említő peres jegyzőkönyveket. (Komáromy András és Schram Ferenc kiadványaiban van tárgymutató, ezenkívül Pócs Éva közléseit vettem alapul, meg kell mondanom, hogy ezek nagyon nagy hasznomra voltak, nélkülük nem lettem volna képes a boszorkányperek tömkelegéből a néhány idevonatkozó adatot ki-keresni.) Így egyelőre 20-at találtam. Ez a több mint kétezer boszorkányperek még egy százalékát sem teszi ki. Ebből is csak 15 esetben fordul elő a táltos vádlottként, máskor csak megemlítik valamilyen összefüggésben, a legtöbbször mint rontásazonosítót. Az anyag tehát nagyon is kevés, töredékes, és egyáltalán nem is ellentmondásmentes. Pócs Éva hajlamos az ellentmondásokat azzal feloldani, hogy különböző típusú táltosokról van szó, de véleményem szerint amíg ilyen kevés adatunk van, és a vizsgálatnak még mindig csak az elején tartunk, egyelőre jobb az ellentmondások tényét konstatálni, és a következtetéseket későbbre halasztani. A kevés peres adatnak az a fő oka, hogy a táltosokat általában nem helyezték vád alá táltosi tevékenységért. A 15 vád egy része szélhámosságra, rágalmazásra, lopásra, sőt férjgyilkosságra vonatkozik. A bírák egy része a jelek szerint a táltosi erő létezésében is kételkedett, és a táltossággal való dicsekvést szélhámosságnak tartotta.

A táltosperekben fennmaradt adatokat attól függően értékelhetjük, hogy mi az előzetes hipotézisünk. Pócs Éva az európai kapcsolatokat eleve feltételezte. *„Ami az európai kontextust illeti, ennek felrajzolása elengedhetetlen volt már a rendszerek megállapításához, az anyag értelmezéséhez is, adataink csonkasága, heterogenitása, idegen közegbe ágyazottsága miatt. A boszorkányperek-jegyzőkönyvek, mint Európa nagyobbik felén hasonló céllal létrejött, hasonló minőségű forrásanyag áttekintése ehhez jó kereteket adott és egyben a boszorkányság és samanizmus – mint európai rendszerek – kapcsolatainak és paradigmaváltásának problematikájához is átvezetett.”*²⁵ Pócs Éva pontosan így is járt el, de szerintem ez a módszer tévútra vezet, és legfeljebb véletlenül adhat helyes eredményt. Arról van szó ugyanis, hogy a rendelkezésünkre álló kevés adatról, amit éppen kevés és töredékes volta miatt nem tudunk értelmezni, eleve feltételezzük, hogy megegyeznek, összefüggéseiket tekintve is, egy másik rendszer részeivel. Majd miután kimondtuk, hogy megegyezik, megállapítjuk, hogy az elemzésünk ezt mutatta. Szerintem ez logikailag megfelel a circulus vitiosusnak. (Mindazonáltal elképzelhető, hogy a 17–18. századi boszorkánypereket tekintve Pócs Évát

²⁵ Pócs 1996, 78. Kiemelések az eredetiben.

nak nagyjából igaza legyen. Csakhogy ez már egy eleve megválogatott anyag. Csak azt tartalmazza, amit az európai boszorkánysággal „kompatibilisnak” tartottak az egykori hatóságok. A keleti vonatkozásokat – vagy mert hitték, vagy mert babonaságnak tartották – nem is jegyezték fel. Mindenesetre törvényileg nem volt előírva az üldözésük. Több mint kétezer boszorkány elleni vizsgálat iratai maradtak fenn részben vagy egészben, de csak 26 táltosról van adatunk, s úgy tűnik, ezek közül is csak egyet végeztek ki, azt is lólopásért. Egyet pedig férjgyilkosság gyanújával ítélték el, de ez végül kegyelmet kapott. Több halálos ítéletről nincs tudomásunk.)

Diószegi annak idején ugyanezen adatokat, illetve a számára hozzáférhető részüket – elismerem, hogy szintén egy előzetes hipotézis alapján – a szibériai samanizmussal egyeztetette. És ez is lehetséges.

Ami a természetfeletti erőt illeti, bizonyos személyek már azzal születnek. (Debrecen, 1711; Debrecen, 1725; Munkács, 1735.) Ennek külső testi jele is van: a foggal születés. (Debrecen, 1725; Jászberény, 1728; Munkács, 1735.) Révülnek, s közben a szellemek orvoslásra tanítják őket. (Jászberény, 1728.) Viaskodnak. A páros viaskodásról Pócs Éva is elismeri, hogy magyar sajátosság Európában. A csoportos viaskodást még vizsgálni kell, mert Ginzburg térképe alapján jórészt csak a magyarsággal kapcsolatba hozható népeknél mutatták ki. (Maga a termékenységért való rituális vagy hiedelemmondai viaskodás valószínűleg jóval elterjedtebb, mint az addigi kutatások kimutatták, de azt is figyelembe kell venni, hogy kik viaskodnak, és milyen hiedelemkomplexum tartozik hozzájuk.) Sárkánnyal a keleti sámánoknak is van kapcsolatuk. A gyógyítás vagy az elveszett állatok megtalálása, vagy akár a betegséget okozó személy azonosítása vagy a jóslás az ő feladatuk is. Egyedül a pénznézésre nem tudok keleti párhuzamot, de valószínűnek tartom, hogy ahol elásott kincseket sejtettek, ott Keleten is igen szerették volna azt megtalálni. Ennek alapján akár az egészet is honfoglalás előttinek tekinthetnénk minden további nélkül.

Persze, mint már mondtam is, mindez nem ellentmondásmentes. A táltosságot tanulják is (Dés, 1680; Kecskemét, 1691–96; Hajdúszoboszló, 1715; Debrecen, 1725; Munkács, 1735; Debrecen, 1745.). A táltosnők hol férjes, gyermekes asszonyok (pl. Debrecen, 1725.), hol azt állítják, hogy az önmegtartóztatás, sőt a szüzesség előfeltétele a táltosi tevékenységnek. (Hajdúszoboszló, 1715; Ugocea m., 1729; Fejér Anók. Munkács, 1735.) Borsi Ilona állítása szerint (Munkács, 1735.) csak az egész táltosok viaskodnak, a féltáltosok nem. Tóth Erzsébet viszont féltáltosnak mondta magát, de azt állította, hogy viaskodik (Jászberény, 1728.).

Úgy vélem, hogy mindebből az következik, hogy egyrészt folytatni kell, a boszorkányperekben előforduló és a táltosokra vonatkozó adatok elemzését. Messzemenő következtetések levonása előtt pedig figyelembe kell venni a táltosokra vonatkozó egyéb régi írásos anyagot is, de legfőképpen a recens néprajzi gyűjtések anyagát. (Azt talán mondanom sem kell, hogy esetenként mindig pontosan tisztázni kell, és állandóan szem előtt kell tartani, hogy mi az, ami csak a régi peres anyagban fordul elő, mi az, ami csak recens gyűjtésben, és mi az, ami mindkettőben.)

A balkáni anyag jórészt maga is csak hiedelemmondai. Igaz, hogy ottan csaknem napjainkig folytatták tevékenységüket természetfeletti erejűnek tartott személyek. De hiszen a táltosok közül is volt, aki megérte a néprajzi gyűjtések korát. Pézásó Pistáról még fénykép is készült, 1950-ben.²⁶

Ami az összehasonlítás módszertanát illeti, Pócs Éva célkitűzése igen helyes: „*rendszereket rendszerekkel kísérünk meg egymással összevetni*”.²⁷ Ez azonban a továbbiak során, sajnos, nem történik meg. Az emberfeletti erejű személyekre vonatkozó európai hiedelmeket megkísérli ugyan rendszerszerűen vizsgálni – szerintem itt is hibás módszer szerint, mert a szét-szórt motívumok mozaikját bizonyos prekonceptiók szerint állítja össze –, a magyar hiedelmek rendszerét azonban meg sem kísérli kimutatni, hanem bármely leghalványabb utalást azonnal az általa kikövetkeztetett európai hiedelemegyüttes kontextusára vonatkoztat, méghozzá szerintem megengethetetlen kiegészítésekkel.

Az egyik legfeltűnőbb példa erre: a perekben többször említik, hogy a táltosságot nem tanulják, hanem a táltost az Isten az anyja méhében úgy formálja. Diószegi idézte is ezeket az adatokat, mert alátámasztani látszottak azt a hipotézisét, hogy a sámán születik a sámáni hivatásra, nem szándékos tanulással jut hozzá. Itt mindjárt jegyezzük meg, hogy más peradatok szerint viszont igenis tanulják a táltosi tudományt. (Igaz, hogy az utóbbi esetekben többnyire a gyógyfüvek ismeretéről van szó.) Az az állítás, hogy a táltost az Isten az anyja méhében úgy formálja, meglehetősen általános, még a keresztény egyházi állásponhoz is lehetne asszociálni. Pócs Éva szerint viszont: „*A werwolf-varázslók és táltosok »anyaméhben kiválasztottsága« is a sorsasszony-hiedelmek kereteiben értelmezhető*”²⁸; *a három párka a születendő gyermeket werwolffá teheti: Lea 1957: I: 186. Vagy egy közelebbi példa: a strigoi (boszorkány) születésekor jelenlevő sorsasszony-bábák kü-*

²⁶ MN. VII. 242. fk.

²⁷ Pócs 1996, 81.

²⁸ Pócs 1986, 218–219.

lönböző típusú boszorkánnyá és látóvá tehetik a burokban született gyereket: Marian 1899: II: 95. ..."²⁹ Lea adatának nem áll módomban utána nézni, Pócs Éva másutt azt írja,³⁰ hogy Lea Burchard von Worms 1025-ből való feljegyzésére hivatkozik, miszerint a három párka a születendő gyermeket werwolffá teheti.

Tehát valahol Nyugat-Európában vagy akár a román néphitben megjelennek a sorsasszonyok a varázsló vagy a boszorkány születésekor, a magyar néphitből ugyan egyetlenegy idevonatkoztatható adatot sem ismerünk, de nyilván a magyar néphitnek is olyannak kell lennie, mint az európainak, következésképpen feltételezzük, hogy nálunk is voltak sorsasszonyok, és ugyanazt a szerepet töltötték be, mint az európai néphitben, s ez lesz aztán a bizonyíték arra, hogy a magyar néphit is olyan, mint az európai. (A hivatkozás ráadásul pontatlan. Marian világosan a bábaasszonyról beszél, nincs ott semmiféle sorsasszony. És az idézett helyen szó sincs burokban születésről.)

Maga a felosztás mora és werwolf-típusra valószínűleg nem érvényes más népek esetében sem, de ezt nem vagyok képes eldönteni. A magyar anyagra azonban nem érvényes, hiszen, mint maga Pócs Éva írja³¹: „*Pereink huszonhat táltosának legtöbbje a werwolf-varázslók körébe tartozik... (Ugyanezen táltosoknak mora-sajátságai is lehetnek...)*” Hát ha ilyen meg olyan sajátságai is lehetnek (Pócs Éva szóhasználatával „*kettős táltosok*”), akkor a mora és werwolf sajátságok alapján való elkülönítésük legalábbis nem operáns. (Magát a werwolf terminust sem tartom szerencsésnek. Pócs Éva átváltozásra képes, burokban vagy többlet testrésszel született varázslót ért rajta, de a szó jelentése valójában '*szakállas farkas*'. Mindazonáltal a terminológiai vitákat lehetőleg kerülendő, itt Pócs Éva szóhasználatához alkalmazkodtam.)

HOGYAN ÉRTÉKELHETJÜK JELENLEG DIÓSZEGI EREDMÉNYEIT?

Diószegi Vilmos az ötvenes-hatvanas években nagy eredményeket ért el a samanizmus kutatásában, s a honfoglaláskori magyar samanizmus rekonstruálásában. Egy időben úgy tűnt, hogy eredményei lassan átmennek a köztudatba, és az általános műveltségnek is részévé válnak. Egy idő után

²⁹ Pócs 1996, 88. lap, 39. jegyzet.

³⁰ Pl. Pócs 1997a, 183.

³¹ Pócs 1996, 92.

(legalábbis mi Erdélyben ezt csak egy idő után vettük észre) szakkörökben fanyalogva kezdtek tekinteni Diószegi eredményeire, és azokat megcáfoltak vagy legalábbis túlhaladottnak mondták, anélkül azonban, hogy egyetlen kritikai elemzés is megjelent volna.³² Most végre Pócs Éva leírta a fenntartásait, tömören, de igen lényegretörően: „...*a magyar néphit kutatása erősen táltoscentrikus és ősvalláscentrikus volt: többféle rendszer többféle mediátortípusa közül választódott ki a táltos, míg a táltosétól eltérő rendszerek nem vétettek figyelembe, magyar vonatkozásban sem (például az újkori halottlátó is mintegy a táltos ősvallási rendszere csökevényének tekintetett). A legújabbkori táltos mondai ismérveiből rekonstruált táltosalak (amely az ősvallási rekonstrukciók tárgya lett) kiegészült többféle, valóságos és mondai személy (halottlátó, boszorkány) ismérvével (a rejtezésre, a szarvas vagy tollas fejviseletre; az extázist indukáló dobra, a beavatást szimbolizáló „feldarabolásra”, „csontkiszedésre” stb. vonatkozóan). Egy különböző rendszerekbe tartozó motívumokból összeállt diszfunkcionális mozaik jött így létre. Az ezzel kapcsolatos kételyeknek azért fontos hangot adni, mert a kutatás úgy épít erre, mint befejezett tényre, megdönthetetlen axiómára.*”³³

Pócs Éva érvei valóban nagyon meggondolkoztatóak, és kitűnik belőlük, hogy még sok mindent kell tisztázni. Annyit azért már itt meg kell jegyezni, hogy a boszorkány illetve szépasszony mondák „csontkiszedés”-ét itt említeni egyszerűen félreértés. A boszorkányok ugyanis nem felesleges csontot kerestek, mint a sámánmondák szellemei, hanem megnyomorítottak valakit azáltal, hogy kivették egy csontját.

Hoppál Mihály ugyanebben a kötetben azt írta: „...*újabb és újabb adatokkal próbáljuk bizonyítani Diószegi igazát, vagyis tovább haladunk az általa kijelölt úton*”.³⁴

Megítélésem szerint azonban olyan súlyos ellenérvek merültek fel, hogy nem lehet minden további nélkül továbbmenni a Diószegi által megkezdett úton, hanem előbb le kell ellenőrizni az eddigi eredményeket.

³² Lükő Gábor írt igen tartalmas kritikát még 1960-ban, de ő elfogadta Diószegi eredményeinek nagyrésztét, éppen azt jelezte, hogy jóval tovább is lehetett volna menni; majd László Gyula (1976) fejezte ki kételyeit, szintén igen tartalmasan, de ez nem rendszeres kritikája Diószegi munkásságának. Lágler Péter tanulmánya 1983-ban részletesen ismerteti Diószegi módszerét, de nem jelzi fenntartásait. Diószegi módszerét, Lükő kritikájával együtt megpróbáltam elemezni. Lásd Demény 1999, 201–208.

³³ Pócs 1996, 80. A 14. jegyzetben Diószegin kívül Sebestyén Gyulára, Róheim Gézára, Dömötör Teklára és Hoppál Mihályra is kiterjesztetik a bírálat.

³⁴ Hoppál 1996, 70.

Előrebocsátom, hogy Diószegi Vilmost továbbra is nagy tudósnak tartom, és az általa elért eredményeket nagyjából érvényeseknek. Ami nem jelenti azt, hogy a nagy monográfiája megjelenése óta eltelt negyven év alatt a tudomány nem fejlődött, s ezt is nem kell figyelembe venni. Ehhez viszont Diószegi eredményeinek kritikai feldolgozása is szükséges.

Sajnos, meg kell állapítanunk, hogy Diószegi is úgy járt el, mint többé-kevésbé mindenki (sőt talán valóban nem is igen lehet másképpen eljárni a humán tudományokban, de legalábbis Karl Popper óta tudjuk, hogy ez nem kielégítő eljárás): felsorolta mindazokat az adatokat, amelyek a hipotézisét alátámasztani látszanak. Diószegi tulajdonképpen egészen kivételes teljesítményt nyújtott, amikor megkísérelte az ellenpróbát is elvégezni: mindent összevetett a magyarsággal szomszédos népek hiedelmeivel, s csak azt hasonlította keleti elemekkel, aminek a szomszédos népeknél nem akadt párhuzama. De a módszere a mai tudományelmélet felől nézve még így sem kielégítő. Talán elsősorban azért, mert elszigetelt, különálló elemeket hasonlított egymással. Ezeket az elemeket aztán megpróbálta összeállítani, s úgy tűnt neki, és nekünk is, az olvasóinak, hogy ezek szépen össze is állanak. Ezt ma is valószínűnek tartom, de az elemenkénti összevetést ma már nem látom elégségesnek, magukat az egész rendszereket is meg kell próbálni összehasonlítani.

Annál is inkább, mert az elemenkénti összevetés sem mindig kielégítő, a látszólag nagyon rigurózus módszer ellenére sem. Vegyük például a táltosok felesleges csontjának a motívumát. Diószegi eredményeit lényegében ma is elfogadom, de a bizonyítás ma már hiányosnak látszik. A szibériai sámánokat felavatásukkor a szellemek feldarabolták, esetleg üstben is főzték, és néhány – nagyon kevés – esetben van rá adat, hogy a felesleges csontjukat keresték ennek során. Már magát azt is indokolni kellett volna, hogy a feldarabolásnak mindig ez az oka. (És mi az oka a főzésnek? Diószegi talán maga sem vette észre, hogy a főzésre ez nem elég indok, magam sem vettem észre többszöri elolvasás után sem, sok év alatt sem, csak most jutott eszembe, amikor ezeket a sorokat írom.) A feldarabolásra, főzésre azonban egyetlen meggyőző példát sem tud felhozni a magyar hiedelemmondákból. Meséből tud, és szépen ki is mutatja, hogy a megfelelő motívum nem a mese egyéb redakcióival egyezik, hanem a sámánmondákkal. A mesében viszont nincs meg a felesleges csont keresése. A táltosok foggal születését viszont kissé összekeveri a felesleges csonttal (több ujjal) és a több fogsorral. Itt szigorúan disztingválni kellene, s pontosan megszámolni, hogy melyik motívumra nézve hány adat áll a rendelkezésünkre, és milyen földrajzi megoszlásban. A

foggal születés csak akkor tartozik a felesleges csonthoz, ha a táltosnak egy-két foga egész életében pluszban van. Amint arra van is néhány példánk, csak hogy nem minden esetben mondják ki in expressis verbis. A foggal születés viszont a szibériai sámánoknál, úgy tűnik, nem túlságosan gyakori, Diószegi a lapp és finn adaton kívül csak egyetlen osztyák adatra hivatkozik; a több fogsorról pedig a jelek szerint a mai napig sincs egyetlen adatunk sem Szibériából.

Került elő viszont Kínából. A Csou dinasztia évkönyveinek (/Sze-ma C sien:/Történeti feljegyzések) kommentárjában idézik a Tavasz és ősz könyvének Yuanmingbao fejezetéből: „*Wuwangnak két sor foga volt, ami jellemerőre vall.*”³⁵

Pócs Éva a több fogsort európai jellegzetességnek tartja, de csak egyetlen ide vonatkozó adatra hivatkozik: a lengyel *striga* (valami vámpír- vagy szakállas farkas-féle) két fogsorral születik.³⁶

Ami a több ujjat illeti, arra a magyarban van néhány adat, de egész Szibériából csak összesen négyet (nyenyec, enyec, jakut és udehe adatot) talált Diószegi. Van még általánosságban említett felesleges csontra adata az altaji törököktől, a nganaszánoktól, evenkiktől és talán a teleutoktól is.

Hat ujjá van viszont a bal kezén Szent István királynak a koronázási paláston. Csak hogy hat ujjá van Pócs Éva szerint a horvát *sesztáknak* is, – kár, hogy erre nyomtatásban, tudomásom szerint, még nem hivatkozott. Ginzburg említi, hogy: „*A kresnik esetében a burokban születés lehetséges alternatívája a hatujjú kéz.*”³⁷

Tegyük hozzá, hogy hat ujjá van az egyik szereplőnek egy albán epikus énekben. A *Gjon Pretika* c. ének főhőse elrabolja a hegyi tündért, kiderül, hogy testvérek, meghalnak. Amint a tündér mondja: „*Az én bátyám neve Gjon, / E jelekről megismerszik: / hat ujjá van egyik kezén, / hat ujjá van egyik lábán.*”³⁸

Említ hatujjú embert a Biblia is, Dávid király vitézeinek és főembereinek felsorolása kapcsán:

³⁵ Yuan Ke 1987, 476. lap, 35. jegyzet. Wuwang a Csou dinasztia első uralkodója volt a Kr. e. 12. században. Az olvasó elnézését kell kérnem, amiért a kínai neveket mindig a különböző forrásokban általam olvasott formában, tehát következtetlenül adom meg, de ha én kezdeném átírogatni őket, abból csak további félreértések származnának.

³⁶ Pócs 1989, 260.

³⁷ Ginzburg 1990, 358.

³⁸ Schütz 1968, 114. (Tótfalusi István fordítása.)

„20. Gáthban is volt, volt háború, hol egy óriás férfi vala. kinek kezein és lábain hat-hat ujjai valának, azaz mindenestől huszonnégy, és ez is óriástól származott vala.

21. És szidalmazá Izráelt, de megölelé Jonathán, Dávid bátyjának, Simeónak fia.”³⁹

Csak hogy a Bibliában említett óriás ellenséges, a természetfeletti erejéről sem esik szó, a hat ujj csak a rendkívüliségét hangsúlyozza, mint az albán énekekben is, ahol ráadásul valami egészen ritka jelre van szükség, amiről a testvérek teljesen egyértelműen felismerhessék egymást. Marad a seszták, meg a kresznik, de ezek esetében külön igazolni kellene, hogy nem magyar hatásról van szó. Mert a magyarok még csak átvehették ezt az elemet a szlovénektől vagy horvátoktól, de a jakutok vagy az enyeczek már bajosan.

Szóval ha a hiedelemmondákat nézzük, Keleten van feldarabolás és főzés, de ritka a felesleges csont – és legalábbis ritka a foggal születés, a több fogsor meg a több ujj –, nálunk van felesleges csont, három változatban is, de nincs feldarabolás és főzés.

Mindazonáltal mind a felesleges csont képzetét, mind a Diószegi idézet mesemotívumot samanisztikusnak tartom, csak a bizonyítás elégtelenségére kívántam rámutatni.

Nem azt jelenti, hogy Diószegi bizonyító eljárása nemzetközi viszonylatban is ne jelentene egy nagyon jó színvonalat. Meuli híres *Scythica*jában voltaképpen sokkal kevesebb elemről bizonyítja, sokkal kevésbé meggyőzően, mint Diószegi, hogy a samanizmussal egyeznek, de azért ezt elfogadják a szkíta samanizmus kimutatásának, sőt ennek alapján egyesek már indoeurópai samanizmusról is hajlandók beszélni. Pedig hát Meuli bizonyítása Abarisz homályos alakját kivéve voltaképpen arra korlátozódik, hogy Hérodotosz leírja, hogy királyaik temetése után a szkíták tisztító gőzfürdőt rendeznek, s ebben kender füstjével is füstölik magukat, amitől kábulatba is esnek, továbbá, hogy androgün (transzvesztita?) papjaik, jósaik vannak. Volna még a görög és más epikus költészetben kimutatható samanisztikus motívumok kérdése, de erről pl. Dodds azt írta, hogy Meuli elemzése ezen a pontokon egyáltalán nem meggyőző. A szkíták feltételezett samanizmusát hajlandóbb vagyok a pusztai nagyállattartó nomád kultúrájukkal magyarázni (amint egyébként Ginzburg is teszi), mint valamilyen közös indoeurópai örökségből levezetni. Ebben éppen tévedhetek is, Meuli tanulmánya kapcsán viszont rá kell mutatnom, hogy magyar szerzőtől, s főleg a magyar kultúra régi rétegeit illetően ennyi bizonyítékot nem fogadnánk el.

³⁹ 2. Sámuel 21. r. 20–21. v. Lásd még 1 Krónika 20 r. 6–7. v.

A kender füstje lehet egyszerűen rituális kábítószerzés, de még ha révülésnek tekintjük is, éppen Pócs Éva bizonygatja, hogy a révülés kimutatása nem elégséges a samanizmus meglétének bizonyítására, mivel a révülés – eksztázis, tranz, vagy nevezzük, ahogyan akarjuk – kváziuniverzális jelenség. Ami az androgün jósokat (enarei) illeti, transzvesztita sámánokról tudunk ugyan, pl. a csukcsoktól, de másünnen is, csak hogy ez megint csak egyetlenegy elem, ebből a teljes komplexumra következtetni nem lehet. A szkíta jósok nem révültek, nem doboltak, nem utaztak lélekben a túlsó világba, és nem voltak segítő szellemeik – legalábbis Hérodotosz semmi ilyesmit nem említ –, hanem pálcikákból próbálták kideríteni, ki a bűnös adott esetben. Innen indoeurópai samanizmust kimutatni, s ráadásul a magyart abból levezetni aligha lehet. Meuli tanulmánya valóban nagyon színvonalas, csak éppen tudnunk kell, hogy Diószegi lesajnált írásai dokumentáltabbak és rigurózusabbak.

MIT TUDHATUNK JELENLEG A TÁLTOS-MONDÁK KELETI ELEMEIRŐL?

A táltosokra vonatkozó magyar hiedelmek közül melyekről állíthatjuk jelenleg több-kevesebb bizonyossággal, hogy a keleti hiedelmekkel egyeznek?

Meglehetősen sok ilyen elemről beszélhetünk, noha elismerem, hogy ezek egy része csak valószínűsíthető, s az is nagyon egyenlőtlenül. Kíséréljük meg ezek felsorolását.

A szellemek általi kiválasztás. (Ha bebizonyosodna.)

Felesleges csont.

- A foggal születés. (Csak hogy ez a szibériai hiedelmekben legalábbis ritka.)
- A két vagy több fogsor. (Ez a lengyel strigánál is előfordul, és meglehet, hogy másutt is Európában, de mivel a magyarban határozottan a táltosokhoz kapcsolódik, és kínai párhuzama is van, amíg Pócs Éva vagy más valaki be nem bizonyítja az európai eredetét, továbbra is keletinek fogom tartani. Nálunk és a kínaiaknál ugyanis a pozitív személyekhez kapcsolódik, nem pedig démonokhoz.)
- A hat ujj. Erre is vannak pl. balkáni adatok, de a magyarban már 1031-ből adatolható, és bár igen kevés, de határozott keleti párhuzama van.

- Feldarabolás, főzés. Erre viszont csak másodlagos adataink (mesemotívumaink) vannak.

A révülés. Elismerem, hogy ez Európában is általános. És azt is, hogy a magyarban inkább csak a halottlátóval kapcsolatban említik. De éppen mert kváziuniverzális jelenségről van szó, nem látom be, hogy a magyarságnál a honfoglalás előtt miért lett volna ismeretlen.

Viaskodás. Ami a páros viaskodást illeti, ezt még Pócs Éva is elismeri.⁴⁰ Itt igen sok részlet is egyezik, főleg a bika képében való viaskodás esetében van ez kimutatva. De valószínűleg keleti lesz a csődör, kerék vagy láng képében való viaskodás is.

A sámán felszerelésére csak másodlagos adataink vannak. Az agancsos fejdísz csak a boszorkányok Luca-napi ismertetőjeleként maradt fenn. A dob kimutatására tett kísérletek eredményei bizonytalanok. A boszorkányperekben említett dob nem tartozhatik ide, és valószínűleg a síppal-dobbal való gyógyítás sem. Meggyőzőbb a hímes tojások „*dobköteles*” mintája,⁴¹ de ez önmagában nem perdöntő. A moldvai csángóknál úgyszólván napjainkig fennmaradt a keresztfogantyús egyfenekű varázsdob, de ennek valamikori összmagyar voltát nehéz igazolni. (A csángó dobról részletesen egyedül Faragó József írt, aki nem tételezi fel összefüggését a samanizmussal.⁴²)

Gyógyítás. Ez a világ valamennyi javasával, kuruzslójával egyezik, s ráadásul a recens néphitből nem mutatható ki. Gyakran említik viszont a 18. századi perekben. S végülis ez volt a sámánok legfontosabb feladata is. (Arra viszont valóban nincs adatunk, hogy a táltos elment volna a beteg lelket megkeresni, mint a sámán.)

A hejgetés kapcsolata a *sámánénekekkel*, úgy vélem, hogy a humán tudományokban szokásos valószínűséggel ki van mutatva.⁴³

Van még táltos ló, a darázs lenyelése, alvilágjárás, ill. túlvilágjárás. Ami a sárkányokkal való kapcsolatot illeti, azt is meg kellene vizsgálni, hogy Európában hol van még meg. Mert ha csak nálunk, és szomszédainknál, továbbá Keleten, abból is következhetik valami.

A világfa, annak megmászása stb. kétségtelenül megvolt, és a samanizmussal is egyezik. Úgy vélem azonban, hogy nem a samanizmusnak volt világképe, hanem létezett egy archaikus világkép, és a samanizmus is ezt használta fel. A világfa megmászása a mesékben feltétlenül ehhez a világ-

⁴⁰ Pl. Pócs 1996, 108.

⁴¹ Vö. Lükő 1969, 199.

⁴² Faragó 1997.

⁴³ Diószegi 1958, 396–443.; Demény 1994.

képhez tartozik, de a sámánnal, táltossal való kapcsolatát nem tudjuk kimutatni.

Ez már olyan sok, hogy ennek alapján állíthatjuk egy sajátos emberfeletti erejű személy létezését a magyar néphitben, sőt azt is, hogy ez a valamikor sámán leszármazottja, tehát állíthatjuk a valamikor magyar samanizmus meglétét is. Természetesen sok minden nem maradt fenn. Diószegi nagy monográfiájának a címe ezért pontos : *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Klaniczay Gábor talán még pontosabban fogalmazott, amikor a samanizmus egyes *alkotóelemeiről* beszélt. Ezek azonban kétségtelenül léteznek. Viszonyuk a különböző európai vagy keleti hiedelemrendszerekhez még további vizsgálat tárgya lehet. De azt elmondhatjuk, hogy a magyar néphitben kimutatható egy keletről hozott réteg.

Befejezésül azt mondanám, hogy a továbbiak során finomabb elemzésre, az egyes motívumok földrajzi elterjedésének és hiedelemkontextusának vizsgálatára lesz szükség, és főképpen arra, hogy valamennyi rendelkezésünkre álló adatot figyelembe vegyünk, ne szűkítsük le az elemzett anyagot, még azzal az ürüggyel sem, hogy ez még csak a kutatás egyik első fázisa. Ha a rendelkezésünkre álló anyagnak csak egy részét vesszük figyelembe, elemzésünk legfeljebb véletlenül hozhat helyes eredményt. Persze sok lehet a számunkra jelenleg még ismeretlen anyag. Ennek mielőbbi feltárása volna talán a legsürgősebb feladat.

IRODALOM

BOSKOVIC-STULI, Maja

1990 Horvátországi boszorkányperek és boszorkánymondák. *Ethn. Ci.* 494–513.

DEMÉNY István Pál

1994 ...A hejgetés meg a sámánének. In. *Néprajzi Látóhatár* III. 1–2. 135–150. Újraközölve: In. Uő.: *Táltosok, kerekék, lángok*. Csíkszereda, 1999. 53–74.

1999 Összehasonlító módszer az etnológiában. In. Uő.: *Táltosok, kerekék, lángok*. Csíkszereda. 193–220.

DIÓSZEGI Vilmos

1958 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Bp.

DODDS, E. R.

1983 *Dialectica spiritului grec*. București. (*The Greeks and the Irrational*. 1951.)

ELIADE, Mircea

1995 *De la Zalmoxis la Genghis-Han*. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale. București. (*De Zalmoxis a Genghis-Khan*. Paris, 1970.)

1997a *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*. București. (*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, 1951.)

1997b *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*. Eseuri de religie comparată. București. (*Occultism, witchcraft and cultural fashions*. Chicago, 1976.)

FARAGÓ József

1997 Újév a moldvai Gyoszenyban. In. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 5. Kvár. 286–302.

GINZBURG, Carlo

1990 Eksztatikus repülések – eksztatikus csaták. *Ethn.* CI. 357–362.

1996 *Istorie nocturnă*. O interpretare a sabatului. București. (*Storia notturna*. Torino, 1989.)

HOPPÁL Mihály

1996 A magyar szamanizmus és a honfoglalók hitvilága. In. Pócs Éva – Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek*. Tanulmányok a honfoglaláskor és az Árpád-kor folklórából. Bp. 67–76.

ISTVÁNOVITS Márton

1982 Halottak kultusza a Kaukázusban. In. Hoppál Mihály – Novák László (szerk.): *Halottkultusz*. Előmunkálatok a Magyarország Néprajzához 10. Bp.

KLANICZAY Gábor

1983 Benandante–kresnik–zduhač–táltos. Szamanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. *Ethn.* XCIV. 116–134.

KOMÁROMY András

1910 *Magyarországi boszorkánypercek oklevéltára*. Bp.

LÁGLER Péter

1984 Diószegi Vilmos élete és munkássága (módszertan, eredmények, célok, tervek). In. Balázs Géza és Hála József. (szerk.): *Folklór, életrend, tudománytörténet*. Tanulmányok Dömötör Tekla 70. születésnapjára. Bp. 161–185.

LÁSZLÓ Gyula

1976 Különvélemény ősvallásunkról. *Új Írás*. XVI. 6. 59–68.

LÜKŐ Gábor

1960 [Ismertetés Diószegi Vilmos A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben c. könyvéről.] *Nyelvtudományi Közlemények*. LXII. 199–208.

1969 *Noitarummun muistoja unkarilaisessa kansantaiteessa*. Kotiseutu. 6. 199–204.

MN VII.

1990 *Magyar Néprajz VII. k. Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Bp. 693–742.

MEULI, Karl

1935 *Schytica*.

PÓCS Éva

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

1989 Hungarian Táltos and his European Parallels. In. Hoppál, Mihály (szerk.): *Uralic Mythology and Folklore*. Bp. 252–276.

1996 A magyar samanizmus a kora újkori forrásokban. In. Pócs Éva és Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek*. Tanulmányok a honfoglaláskor és az Árpád-kor folklórából. Bp. 77–120.

1997a *Élők és holtak, látók és boszorkányok*. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban. Bp.

1997b A magyar mitológia és Európa. In.. Kovács László – Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Honfoglalás és néprajz*. Bp. 309–323.

SCHRAM Ferenc

1970 *Magyarországi boszorkányperek. 1529–1768*. I–II. Bp.

SCHÜTZ István (válogatta)

1968 *Virágzik a pomagránát*. Albán históriás énekek, balladák és népdalok. Bp.

YUAN Ke

1987 *Miturile Chinei antice*. București. (A kínai eredeti címe: Yuan Ke: *Zhongguo gudai shenhua*. Shanghai, 1957.)