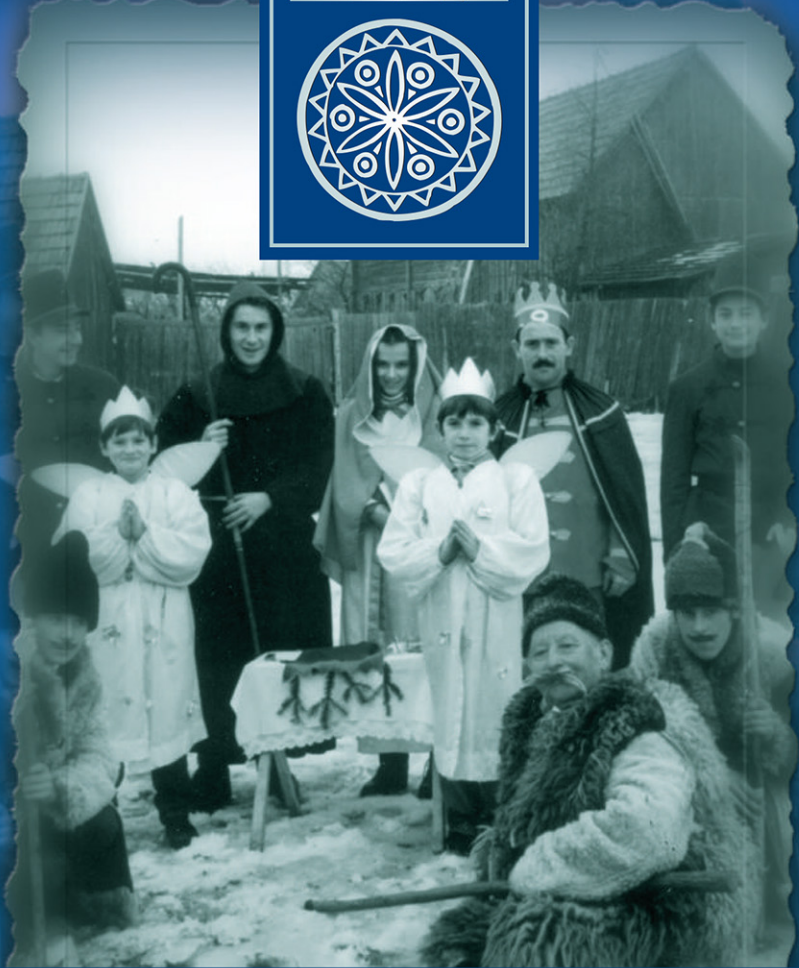


KRIZA KÖNYVEK



KÉPEK A FOLKLÓRBAN

Tanulmányok az archetipikus
szimbolizáció köréből

KRIZA KÖNYVEK 22.



A könyv megjelenését a



Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma
támogatta



Képek a folklórban

Tanulmányok az archetipikus szimbolizáció köréből

Szerkesztette
Tánczos Vilmos



Kiadja a KRIZA JÁNOS NÉPRAJZI TÁRSASÁG
400162 Kolozsvár, Croitorilor (Mikes) u. 15.
telefon/fax: +40 264 432 593
e-mail: kriza@mail.dntcj.ro

© Kriza János Néprajzi Társaság, 2004

A borítólapot Könczey Elemér tervezte



ISBN 973-8439-14-0



Készült a Református Egyház Misztótfalusi Kis Miklós
Sajtóközpontjának nyomdájában
Felelős vezető: Tonk István
Műszaki szerkesztés: Bálint Lajos
Számítógépes tördelés: Czirmay Ágnes

© www.kjnt.ro/szovegtar

Előszó

A *Képek a folklórban* című kötet tizennégy néprajzi-antropológiai tanulmányt tartalmaz. A gyűjtemény több vonatkozásban is egységes:

1. A tanulmányok *szerzői* kivétel nélkül pályakezdő néprajzkutatók, mindannyian a kolozsvári Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék hallgatói voltak, vagy ma is azok. A legfiatalabb közülük másodéves, de még a „legidősebbek” is, alig néhány éve hagyták el az egyetemet. A tanulmányok többsége eredetileg szemináriumi dolgozatnak készült, majd később egyikük-másikuk – a témával való további foglalkozás nyomán – éves dolgozattá vagy éppen szakdolgozattá „fejlődött”.

Noha a szerzők mindegyike igyekszik tudásának legjavát nyújtani, lehetséges, hogy a tapasztaltabb néprajzosok itt-ott hiányosságokat fedeznek fel az itt egybeszerkesztett elemzésekben. Azonban a fiatal kutatók szemléletmódjának eredetiségét, olykor a módszerek alkalmazásának ötletességét, és nem egy esetben az elvégzett terepmunka alaposságát, vagy olykor a könyvtári munka elmélyültségét a legigényesebb szakember is méltányolhatja.

2. A kötet a tudományos vizsgálat *tárgyát* illetően is egységes, hiszen a tizennégy elemzés mindegyike ma is élő erdélyi vagy moldvai néprajzi jelenségekről szól. Arról a „terepről” tehát, amellyel ezek a fiatalok kapcsolatba kerültek, és ami olyannyira felkeltette érdeklődésüket, hogy emiatt néprajz szakra iratkoztak az egyetemen, és amit azóta is megérteni igyekeznek. A működő kultúrával való birkózás eredményei tehát ezek az elemzések.

A kötetnyitó két tanulmány az idő- és térképzetekkel foglalkozik. Hegyeli Attila tanulmánya magyar folklóradatok alapján elemzi a térbeli határ különféle szimbolikus kifejeződéseit (küszöb, ajtó, ablak, kémény, kapu, az emberi test „bejáratai” stb.), a határ szellemlényeit, a rájuk vonatkozó mágikus képzeteket és az átjárás szimbolikus technikáit. Peti Lehel a moldvai csángók körében végzett kutatások alapján mutatja be a lineáris időképzet legalapvetőbb tulajdonságát, az állandó romlás képzetét, a hagyományos ember vágyát a kezdeti aranykor boldog ideje után és a posztmodern kor eszkatologikus mítoszokban kifejeződő rémületét.

Az ezután következő három tanulmány a kényszerítő varázserő, a mágia különböző megnyilvánulásait elemzi a mágikus szokásokban, illetve a szokásokat működtető hiedelemképzetekben. Illyés Sándor a moldvai csángók körében végzett kutatások alapján, de a magyar történeti folklór egészére is utalva, összegzi a megesett lány büntetőrítusaira vonatkozó néprajzi adatokat, majd megmagyarázza e rítusok szimbolikus vonatkozásait. Kinda István Csaba tanulmánya egy csángó hiedelemtörténetben felbukkanó női démont mutat be, megállapítva azokat az általános tulajdon-

ságokat, amelyek a legjellemzőbbek erre a hiedelemalakra. Kolumbán Levente egy gyergyókilyénfalvi öntőasszony gyógyító eljárásának mágikus-szimbolikus rítusait értelmezi.

Az ezután bemutatott és a szimbólumok működése alapján elemzett erdélyi népszokások mindegyike tartalmaz mágikus elemet. A mezősegi Magyarborzácson szokásos tavaszi tejmérés (Poenar Rus Éva) rítusainak funkciója egyszerre gyakorlati jellegű és mágikus-szimbolikus célzatú. Az ugyancsak mezősegi Bátorban évente megrendezésre kerülő ökördíszítés népszokása (Szabó Annamária) igen régi mágikus szemléletben gyökerezik: a leírt rítus voltaképpen a tavaszi termékenység- és egészségvarázslást hivatott megvalósítani. Hasonló szimbolikus funkciója és hasonló történeti mélysége lehet a szilágybagosi májusfaállítás (Szabó Róbert-Csaba) népszokásának is. A Székelyföldön ma is gyakorolt vadászavatást bemutató tanulmányból (Buzogány Anna-Zsuzsánna) kiderül, hogy a szokás még mai, leegyszerűsödött formájában is tartalmaz olyan szokáselemeket, amelyek ősi mágikus-misztikus tartalmak szimbolikus kifejeződései.

A tárgyi népi kultúra szimbólumaival a kötetben egyedül Pete-Komáromy Sára tanulmánya foglalkozik, aki egy nagykárolyi mézeskalácsos család jelképeit mutatja be.

A gyűjtemény következő tanulmányában Bogdán Melinda feldolgozza a moldvai csángó táncszók eddig összegyűjtött teljes szövegtöredékét, és az idézett gazdag anyag alapján meggyőző érveléssel mutatja ki a műfajra jellemző szerelmi szimbólumokat, továbbá e jelképek egymáshoz való kapcsolódásának törvényszerűségeit.

A kötetet záró tanulmányok modern mítoszokat mutatnak be, rávilágítva e mítoszok létrejöttének lélektani okaira is. Bélteki Emőke egy nagyváros rémhíreit elemzi a történetek szimbolikus tartalma alapján. Incze Éva esetelemzése egy politikai áltemetés jelképiségével, pontosabban a felülről irányított szimbolizációs folyamatok belső ellentmondásaival foglalkozik. Szalma Anna-Mária kötetzáró tanulmánya voltaképpen nem is egy már létrejött mítoszból, hanem csak a mítoszképződés elindulásáról szól. A tanulmány egy székelyföldi kisváros lakosságát megrendítő és évtizedeken át foglalkoztató haláleset kapcsán mutatja be azt, hogy a modern korban létrejövő vallásos mítoszok választ, megoldást adhatnak olyan válságos helyzetekre is, amelyek fölött egy-egy közösség semmiképpen nem tud napirendre térni.

3. A kötet tanulmányait leginkább *a közös tudományos szemlélet és módszer*, nevezetesen az *archetipális mítoszmélet* tudományelméleti és -módszertani elveinek alkalmazására való törekvés kapcsolja össze. Foglalkuk össze tehát röviden¹ e szemlélet lényegét:

¹ Az archetipális mítoszméletről, illetve az elmélet etnológiai felhasználhatóságáról két (részben egymást átfedő) összefoglalást írtam: 1. Az archetipikus kép mint szakrális üzenet. I–II.

a. Az archetipális mítoszelmélet mindenekelőtt a bemutatott jelenségek *mágikus-vallásos gyökerét* igyekszik feltárni, és e magyarázatok révén érteni meg azt a metafizikai, vagy ha úgy tetszik: lélektani lényezetet, ami elsődleges a vizsgált jelenségek társadalmi-gyakorlati szerepével szemben. Az ún. „pszichologizáló” tudományos paradigma képviselői ezzel egyáltalán nem állítják azt, hogy az archetipális mítoszelmélet segítségével elemzett jelenségeknek nem lehet valamiféle gyakorlati, a mágikus-vallásos világrétegtől függetlenül is értelemezhető jelentőségük egy-egy közösség életében. Az ellentábornak, a „szociologizáló” tudományos paradigmák képviselőinek viszont – akik elegáns nagyvonalúsággal vagy éppen a mítoszok, vallások „dajkameséivel” szembeni lenéző magatartástól vezérelve olykor nem is hajlandók tudomásul venni, *valóságosakként* fogni fel a kultúrákban működő szent mítoszokat – „cserében” tudomásul kell venniük, hogy bizonyos, általuk mindenekelőtt „társadalmnak” mondott jelenségek eredendően és alapvetően mágikusak-vallásosak. Vagy másként fogalmazva: a „babonáság” elutasítóinak sok jelenség esetében a gyakorlati-társadalmi-ésszerűség funkció ellenében el kell ismerniük a mágikus-vallásos-irracionális magyarázat primátusát.

A tizennégy tanulmány mindegyike ezzel az irracionális vallásos-mágikus hittel és e hit szimbolikus kifejeződéseivel foglalkozik, mint előbb már mondtuk, egyáltalán nem állítva azt, hogy az elemzett jelenségeknek ne volna valamiféle „gyakorlati” szerepük is az egyén vagy a közösségek életében.

b. Az elmélet másik alapvető sajátosságaként azt kell kiemelnünk, hogy az ember nembeliségéhez tartozó mágikus-vallásos tartalmak olyan *szimbolikus képekben* fejeződnek ki, amelyek minden emberi megnyilatkozásban jelen vannak, így például a régi és az újabb mítoszokban, a vallásokban, az irodalomban, a vizuális művészetekben, a népi és a populáris kultúrában, sőt még az álmainkban is.

c. Továbbá meglehetősen az is, hogy a mágikus-vallásos jellegű üzeneteket tartalmazó szimbolikus képek lényegében az egész emberiség vonatkozásában ugyanazok, a közöttük lévő felszíni különbségek mértéke elenyésző a hasonlóságukhoz, a belső lényegük teljes azonosságához képest. Sőt a rendelkezésünkre álló kultúrtörténeti adatok alapján még azt is bátran kijelenthetjük, hogy ezek a képek az emberiség történelme folyamán sem változtak, évezredekkel ezelőtt is megvoltak, és ugyanezek voltak.

Az emberiség egyetemes ősképeit *archetípusoknak* nevezzük, tanulmányozásukkal pedig az archetipális mítoszelméletek (*archetypal criticism*) különböző iskolái foglalkoznak. (Mint tudjuk, az archetípusok egyetemes-

ségét Carl Gustav Jung professzor az egyetemes kollektív tudattalan fogalmával és az ősképek örökletes jellegével magyarázza.) Egy-egy archetípus voltaképpen nem egyetlen kép, hanem az emberi képzelet egyfajta, adott irányban ható irányultsága, ami egymáshoz hasonló képek sokaságát hozza létre.

Nos, a jelen kötet mindegyik tanulmánya archetipikus képeket mutat be. Van közöttük olyan, amelyik csak egyet, de van olyan is, amelyik többet. Ez előbbi csoportba tartozók a képzelőerő egy-egy jól meghatározott dinamikus irányultságának (archetípusainak) képi kivetüléseit elemzik – ilyenek például a térbeli Határ, a múltó Idő, a Kegyetlen Nő, az Életfa (májusfa), az interiorizálódott táplálék (méz), az Éjszakai Szomorú Víz, az Égi Angyal archetípusairól szóló tanulmányok –, de vannak a tanulmánykötetben olyan elemzések is, amelyek egy összetett kulturális megnyilvánulásban (népszokás, hiedelem, egyéb folklórműfaj) megnyilatkozó különféle dinamikus irányultságokat, illetve ezek „látható” képeit veszik számba. A táncszók (és más lírai műfajok, pl. a népdalok) szimbolikája például – a bennük hangsúlyozódó, alapvetően erotikus szimbolika ellenére – igen sokrétű, azaz a műfajra jellemző szimbolikus képekben több archetipikus képzetkör szinkretikus jelenléte mutatható ki. Hasonló képi szinkretizmus figyelhető meg a sok szokáselemből építkező népszokások (ökörhordozás, juhösszemérés, vadászavatás) és hiedelemkörök (pl. nemi tisztátalanság rituális büntetése, öntéssel való gyógyítás stb.) esetében is.

Végezetül a kötet szerzőinek nevében szeretnék köszönetet mondani a fiatal szerzők szemináriumi csoporttársainak, azoknak a néprajz szakos hallgatóknak, akik a dolgozatok első változatainak megvitatásával hozzájárultak a végleges változatok megfogalmazásához. Továbbá köszönet illeti a Kriza János Néprajzi Társaságot, amely több szerző terepkiutatását támogatta, és a jelen kötet megjelentetését is felvállalta.

A szerkesztő

Kolozsvár, 2004. február 17.

Hegyeli Attila

A küszöb nagy hágó

A térbeli határ egyik archetípusa a folklórban

1. Bevezetés

Az alábbiakban megkísérlem értelmezni a küszöb szimbolikus előfordulásait a magyar folklórban. Egyrészt saját gyűjtésekre támaszkodom¹, másrészt felhasználom a magyar szakirodalomból főleg azokat a közleményeket, melyek értelmezés nélkül közölnek küszöbhez kapcsolódó hiedelmeket és más néprajzi adatokat. Átvesszem (nem feltétlenül kritikátlanul) és megkísérlem rendszerezésemben elhelyezni azokat az adatokat is, melyeket közlőjük értelmez is.

Nem tekinthetek el a küszöbvel nagyon közeli rokonságot mutató szimbólumok rövid értelmezésétől sem, mivel lehetetlenné válna dolgozatom tárgyának elhelyezése az archetipikus szimbólumok egyetemes rendszerében. Azonban igyekszem mind a fedőfogalom (a *határ* általában), mind annak egyes konkretizációi (kapu, faluhatár stb.) esetében röviden összefoglalni ezek lényegét és viszonyát a *küszöb*hez mint szimbólumhoz.

2. A határ mint a küszöb logikai fölérendeltje

„A belépést erre a vidékre egy kapu jelezte, melyet ki kellett nyitnod, s becsuknod magad után, bár kerítésnek nyoma sem volt. Tisztán jelképes kapu volt tehát...” – írja Henri H. Stahl, felelevenítve emlékeit első vranceai gyűjtőútjáról. (Stahl 1992. 137.) Szabófalván (Moldva) is volt a falunak kapuja, ennek pedig őre (*jitár*), akit a falu minden évben megválasztott és megfizetett munkájáért. Az útnak a *nyakán* volt egy kapu, amit ők *jitárienek* neveznek. „Marhákkal és szekerekkel csak a kapukon lehetett ki- s bejárni a faluba, mert a falu határkerttel volt körülvéve. A kert három méter magas földhányásból állott, amelynek a gyökerénél, belül egy sánc volt, 2–3 méter mély, és 3–4 méter széles, amely lehetetlenné tette a szántóhatárba jutást. [...] A bejárati határkapunak mozgatható szárnya vesszőből vagy deszkából volt, ezt éjszakára behajtották.” (Imreh–Szeszka 1978. 200.) A kapu őre nyáron a falu bejáratánál felállított kalibában aludt; a falu határát képező sánccal földkertet pedig minden tavasszal közösségi munkával kijavították. Nyilvánvalóan a határ jelzésére szolgáltak a kapuk, amelyek szimbolikusan és valóságosan is határt képeztek a különböző térrészek között.

¹ A gyűjtést 1992-ben végeztem Gyimesben és az alsóháromszéki Bikfalván.

Ezek után figyeljük meg az alábbi, 1940-ben lejegyzett hiedelemszöveget: „Kenyérrontás ellen: Ha nyúlós a kenyér, a sütőteknőbe vizet öntenek, a vízbe tüzes patkót tesznek, hogy a gőz a teknőt jól átjárja. Vagy ha meg van rontva a kenyér, a teknőt kilenc léből kimossák, a vízzel a hozzátartozókat megmossák, s a vizet a küszöbön keresztül öntik ki, de csak nyugat felé. Általában a teknő mosása után a vizet nyugat felé öntik.” (Végh 1940. 431.) Az adatközlő kihangsúlyozza, hogy a vizet a küszöbön keresztül kell kiönteni. Miért? Lényegében a vízzel együtt (melynek szerepe a gonosztól való megtisztítás) magát a gonoszt is kiöntik ilyenkor. Nyilvánvalóan nem mindegy, hogy hová öntik ki a vizet. Azért nyugatra, hogy analógiás módon a nappal együtt (analógiás mágia) a gonosz is elmúljon. Azért a küszöbön keresztül, mert ez által egy határ teremődik a cselekvő és a cselekvés tárgya (a vízzel kiöntött gonosz) között. Ha nem így volna, akkor lényegében ugyanott maradna a gonosz is. Természetesen ez csak az egyik lehetséges variáns a gonosz semlegesítésére, a tőle való elhatárolódásra. A tisztító vizet ugyanígy önthetik a csatorna alá, fa tövére, kerten túl, seprűre, ház hátához stb., olyan helyekre, mely semlegesíti vagy elhatárolja a gonosztól a cselekvő alanyt.

Pócs Éva egyik tanulmányában (Pócs 1983.) a néphit szemszögéből értelmezve a teret, **A** és **B** térrészről beszél. A következő attribútumokat kapcsolja ezekhez a térrészekhez:

A (emberi)	B (természetfölötti, halotti)
bent ²	kint
közel	távol
központ	periféria
ismert	ismeretlen
lakott	lakatlan
tulajdon	senki földje
védett	veszélyes
rendezett	kaotikus
emberi tevékenység	emberi tevékenység hiánya
kultúra	natúra

A fenti felosztás és a hozzá fűzött levezetés lényegében Mircea Eliade ama megállapítása egyik lehetséges igazolásának tekinthető, miszerint az

² Mivel *bent* szavunk nyelviileg megosztott, hangsúlyoznunk kell, hogy a megfigyelő szempontjából tekintve azonos helyről van szó a megfigyelő terével (A). (Pl. ha az erdőn kívül vagyunk, akkor is mondhatjuk, hogy „bent az erdőben”. Ez a bent kategória azonban nem ugyanaz, mint az általunk használt bent, mint az A térrész.)

ember képtelen homogén térben élni, archetipikus ösztöne, hogy azt a tereket, amelyben él, valahogyan strukturálja és dichotomikus ellentétpárokhoz megfelelően különböző minősítéseket kapcsoljon hozzá. Így alakult ki a tér két dimenziója, melyeket már nagyon sok névvel illettek. Eliade szentnek és profánnak (Eliade 1996.), Pócs Éva pedig – mivel hiedelmek kapcsán eleméz – természetfölöttinek (**B**) és emberinek (**A**) nevezi ezeket a szembenálló térrészeket (Pócs 1983.). Amint a felsorolt jellegek alapján is láthattuk, ezek sohasem épülnek egymásba.

A két térkategória elhatárolása nagyon ősi, szorosan hozzátartozik az emberi pszichikumhoz, és ezáltal meghatározza viselkedésünket. Masao Yamaguchi, a japán szemiotikai kutatások egyik vezető alakja szerint „már a nyelv elsajátítása előtt hajlunk a világot külsőre és belsőre osztani” (Yamaguchi 1990. 101.). Tovább lépve azt állítja, hogy a világ számunkra kívánatos részét hozzánk közel állónak nézzük, mint valami központit, olyan valamit, amit összefüggésbe hozunk saját identitásunkkal. Így tehát az egyén tudata lesz a viszonyítási pont, mely a *kint* és a *bent* (és a többi egymással szemben álló hasonló kategória) határait képes megállapítani. Ő áll a szent középben. Ez egy szigorúan egyéni felosztása lesz tehát a világnak. Mindenki szabadon, saját identitásának függvényében beállhat (szimbolikusan, cselekedeteiben, gondolataiban vagy akár valóságosan is) arra a pontra, amely számára a szent közepet, a viszonyítási pontot jelenti.³ Ha mindezt hétköznapijaink térbeli struktúráira alkalmazzuk, akkor a víz gyűrűhez hasonló koncentrikus körök módján szerveződő rendszert kapunk.

Vegyünk példának egy hagyományos újkori térfelosztást. A szubjektív tér legbelsejét a **szoba** alkotja, ami az újkori ember legföltettebb, legintimebb tere. Itt tölti el élete legnagyobb részét, itt zajlanak életének legintimebb mozzanatai, és itt őrzi a kisméretű anyagi/tárgyi értékeit is. Ennek a térrésznek a jelentősége az individualizáció során fokozatosan nőtt. Az egysejtű házak esetében a szoba alkotja egymagában a lakóházat; térhasználati szempontból ennek emlékét őrzik a mai paraszti társadalomban érvényes térhasználati szokások is: élete nagy részét a család (egy háztartás) ma is ugyanabban a helyiségben éli le. E helyiségen belül is erős határokat találunk. Legintimebb részei az alvásra, evésre fenntartott részek, illetve a szent sarok. Számptalan társadalomnéprajzi vonatkozású tény kapcsolódik

³ Izgalmas kérdés lehet, hogy az emberek saját testrészeiket is e dichotomikus séma szerint ítélik meg. A középpont (a kívánatos, a tiszta stb.) a fej (ami egyben a lélek lakóhelye is) és az arc (ami az identitás egyik legfontosabb külső ismérve) lesz. Erről Yamaguchi így ír: „A csillogó szemeket, az arányos orrot és a felsőtestet úgy tekintjük, mint kívánatos, belső részeket, míg az alsótestet a szaporodás képzetét felidézőnek, és ezért zavarónak, a külső részhez tartozónak érezzük. A fentiekkel összhangban a széketűritésre mint alacsony értékű tette gondolunk... Az ellenőrizhető részek tiszták és központiak, míg a nem ellenőrizhető, rejtélyes részeket a perifériára szorítjuk.” (i. h.)

a szoba terének felosztásához: pl. kit hová ültetnek, meddig szabad bemenni a szobába a különböző rendű, rangú, nemzetiségű vendégeknek stb. Példaként idézzük Gunda Bélát: „Az ajtó előtti tér tulajdonképpen nem tartozik a szoba belső részéhez – írja Gunda –, s társadalmi szempontból alárendelt szerepe van. Az ajtó mögötti fogason rendszerint a rosszabb gúnyát tartották. [...] A cigány, a koldus, a pásztor, ha átlépte a szoba küszöbét, az ajtó előtt meg kellett állnia, nem jöhetett előbbre, s ott állva mondta el jövetelének célját.” (é. n. 253.)

A szoba tere után egy tágabb tér következik, amely a szobát is magába foglalja, maga a **lakóház**. Ennek más térrészei fokozatosan elvesztik a szoba intimitását: gondolhatunk a tisztaszobára vagy az esetleges előszobára, pitvarra. Ezek már nem tekinthetők olyan erős intimitású szféráknak, mint a szoba, mert amint már említettem, ezeket nagyon ritkán használják, nem tartózkodnak ott.

A szoba és a lakóház közti határon is, de főképpen a lakóház és a következő szféra, az udvar, telek közötti határon is minden esetben megjelenik a határ legfőbb szimbóluma: a **küszöb**. Bikfalván így beszéltek ezekről a küszöbökről: „A küszöb nagy hágó, mert ha valahova elmejen az ember más faluba, nem tudja, hogy ér haza, valami baja nem történik-e...”⁴; „A küszöb nagy hágó, mert az ember kilépik a küszöbön, de nem tudja, mikor lépik vissza.”⁵

Tehát láthatjuk, hogy a valóságot szimbolikus szférába emelik át, a küszöbön túli teret bizonytalan, más világgént értelmezik. A küszöb mint a ház egyik konkrét eleme így alakul szimbólummá. Lényegében mindkét fent idézett szöveg egy másik szimbólum segítségével adja meg a „küszöb” jelentését (hágó). Ennek megfejtését adja a következő szöveg: „Nehéz átlépés vagy nagy hágó.”⁶ A nehéz átlépés a szférák közti átjárás nehézségére vonatkozik. A leány kiházásításakor kicseréli az **A** térrészt egy másikra. Egy addig számára **B** térrész metamorfózisát kell átélje: ettől kezdve az lesz számára az *otthon*. Ez lényegében következménye az egyén metamorfózisának. Ilyenkor megváltozik státusa, és ezáltal újraértelmeződnek a térrészek is, melyekben mozog. Ez érvényes más státusváltásokra is.⁷ Ezek az átlépések azonban nem veszélytelenek; a küszöb szimbóluma itt a két emberi állapot közti határt jelenti: „A küszöb nagy hágó, mert ha valaki férjhez megy, akkor nem tudja, milyen sors vár rá.”⁸

⁴ Berde Ferencné, 78 éves. Saját bikfalvi gyűjtésem.

⁵ Bálint Róza, 67 éves. Saját bikfalvi gyűjtésem.

⁶ Páll Anna, 59 éves. Saját bikfalvi gyűjtésem.

⁷ Például, ha valakit igazgatóvá neveznek ki, akkor számára megváltozik az igazgatói szoba terének jellege, mely eddig B térrészként funkcionált.

⁸ Kerekes Jánosné, 63 éves. Saját bikfalvi gyűjtésem.

Az **udvart/udvarokat** szintén az intim szférához tartozónak tekintjük. Ezt a térrészt, mintegy jelölve tulajdonba vételét, általában kerítéssel veszik körül. Egy telekhez több udvar is tartozhat. Ezek hierarchikusan rendeződnek egymás mellé az „elől-hátul oppozíció” elve alapján. (Vö. Keszeg 1997. 37.)

Tehát itt is határokat találunk: határ az egyes udvarok, valamint az udvar (vagy: *élet*) és a külvilág/utca közt: a **kapu**. A további térrészeket és határaikat csak jelzésszerűen megemlítjük: a **falu** (település) már nem tartozik az egyén intim szférájához, de nagyon erősen az „ismert”, „lakott”, „emberi tevékenység”, „kultúra”, „védett” jegyek határozzák meg jellegét. A falu és a következő szféra: a faluhoz tartozó megművelt terület, vagy a **falu határa** közt is általában valamilyen jel van. A falu vége felé a védettség csökken. Aki kint lakik a falu végén, az általában nem örvend olyan társadalmi presztízsnak, mint a centrum terét birtoklók (város esetében: belváros–külváros; a külváros mindig sokkal veszélyesebb, zordabb stb.). Gyakran kapu volt a jel, amint azt az idézett szabófalvi példában vagy Henri H. Stahl emlékezéseiből is láthattuk. Régen nagyon sok falu határában kereszt állt, és olykor áll még ma is. Ma azonban ezt a jelfunkciót a helységnévtáblák veszik át. Ahol ezeket találjuk, ott ér véget a helység.

A megművelt terület és a külső világ közt ismét egy nagyon erős határ húzódik. Ez a határ is jeleket visel magán, mely lehet határfa, átalakított fa mint határfa, fűrott fa, szeges fa, földből készült határjel (zsombék, komp), határkő, árok stb. (Lásd: Takács 1987.)

Szükségesnek tartom a továbbiakban röviden utalni a fent leírt jelenség történeti vonatkozásaira is. A törzsi társadalmakban valószínűleg egyszerűbb (volt) még ez a beosztás. Ugyanakkor sokkal elmosódottabb és szélesebb sávú határokat ismertek, mint a mai határaink. Az akkori emberek számára a legfontosabb határ a két törzs közti határ volt. Némely esetben hatalmas területek voltak a törzsek közt, jobbra erdőségek képezték a határt. Továbbá határt képezhetett más fizikai-földrajzi tényező is: hegy, folyó, tó stb. Ezek mágikus helyek voltak, átlépésük rituálisan szabályozott volt.

Ugyanakkor megjelentek a mesterséges határok is: a szimbólumok. Arnold van Gennep nyomán fontosnak tartom hangsúlyozni ennek a határnak a fokozatos szűkülését. A vadon meghódításával, a kultúrtáj széleseedésével, a határ, mely eddig hatalmas erdőségek formájában jelent meg, fokozatosan leszűkült, míg végül „egy egyszerű kővé, gerendává, küszöb” nem alakult át (lásd: Gennep 1996.). Ehhez még hozzátehetjük, hogy az individualizációs folyamat során megváltozik az egyes határok értéke. Míg a törzsi társadalmakban a legfontosabb határ a két törzs közt húzódott, ma mindennapjaink legfontosabb határa a küszöb lett. Tehát az

egyedhez közeledő határ mára rendkívül leszűkül, fokozatosan eltűnik annak fizikai valósága, pusztán a szimbólum marad.⁹

A szűküléssel együtt egy demitizálódás vagy teljes átmitizálódás is megfigyelhető.¹⁰ Gondolhatunk például a mai országhatárookra is: rendkívül precízek, szélességük nem több néhány méternél, átlépésének rítusai teljesen eltűntek, helyüket átvette a bürokrácia.

3. A küszöb legközelebbi rokonai

Hasonló jellegűnek tekinthető a **kapu** szimbóluma, melyről már az eddigiekben is volt szó, mikor a nereji és szabófalvi kapukat említettem (lásd: Stahl 1992.; Imreh–Szeszka 1978.). A kapu és a küszöb igen közeli rokonságát rendkívül sok közös jegy bizonyítja: a kapu is az átmenetet jelképezi két térrész, állapot stb. között. Összefüggésbe hozható a naptári csomópontokkal: „A kapu naptári szimbolikája egyetemes (l. indián napkapu és égtájkapu-jelek szibériai sámándobokon). Mint ilyen, a Nap (naphérosz) éves pályájának Felső Világba, alvilágba vezető átkelőhelyeit, a naptári csomópontokat jelképezi.” (Hoppál et alii 1995. 107.) Ez a képzet nem idegen a magyar kultúrától sem. Ezt bizonyítja a kis és nagy fedeles kapuk, avagy székely kapuk szerkezete is.

A kapu díszítése rokonítható a több kultúrában is megtalálható küszöbdíszítéssel. Mintegy fókuszként, az egész ház kis másaként jelenik meg (*mise en abyme*). „Párhuzamosan lehet az elválás és egy lehetséges egybekelés, megbékélés vagy egyesülés szimbóluma. Ez a lehetőség beteljesedik, ha az, aki érkezik, fogadva van a küszöbön, és behíva; megvalósulásának lehetősége elszáll akkor, ha az érkező a küszöbön marad és senki se fogadja. Ezért minden küszöb fel van díszítve a ház vagy a templom ismerveivel: faragások (Krisztus, Szűzanya stb.), díszek, festések, melyek magukba foglalják az utazás vagy a fogadás mozzanatait, jelentéseit.” (Chevalier–Gheerbrant 1995. 125.) A gondolatmenetet adaptálva, a székely kapuk világfás díszítését is utazáselemként kell értelmeznünk. Figyelmeztetnek, hogy (akárcsak a világfán felmászó sámán) a kaput átlépve, egy másik világba lépünk be.

A kapunak is – bár ritkán – van, illetve lehet *küszöbe*. Egy rontáselhárító hiedelem szövegében ez áll: „*Amikor tehenet vesz az ember, mikor legelőszőr jön be az utcaajtón, a kötényt a küszöbön leteríti s ezen át*

⁹ Gondoljunk arra a tényre, hogy a mai modern háznak már egyáltalán nincs kiemelkedő küszöbe, míg a régmúltban ugyancsak magas küszöbökkel találkozhattunk. Erre közöl Bátky (1907. 61.) egy kalotaszegi adatot: „Úgy a pitarnak, mint a háznak ajtaja alacsony, csak vállig érő, tehát közepes ember is meghajolva léphet be rajtuk. Küszöbük jó lábnyi magas, régebben még magasabb volt.”

¹⁰ Nem minden esetben beszélhetünk a mítosz eltűnéséről, olykor a modern határoknak is (pl. volt vasfüggöny stb.) erős mitikus jellegük van. Ez azonban egy másfajta mitikusság, mint a hajdani nagy kiterjedésű, kaotikus és amorf határterületek mitikussága.

vezeti be a tehenet. Így aztán nem tudja megrontani a boszorkány.” (Györfly 1916. 84.)

A kapu átlépésének rituális jellegét, mely a törzsi társadalmakban normaértékű volt, mai modern kultúránk is őrzi. Erre érdekes példa lehet a *diadalív*. Akár a primitívek kapui, ez is két világot választ el. Harcba induláskor alatta vonul ki a katonaság, maga mögött hagyva addigi világát. Belép egy olyan világba, ahol a gyilkolás, az agresszió természetes, sőt normaértékű. A háború befejeztével ugyanezen szimbolikus kapun vonul vissza a katonaság, maga mögött hagyva a háború vad világát. Ekkor ismét a berukkolás előtti „rendes” törvények lépnek életbe.

Az itt következő bikfalvi és szilvási szövegek tovább erősítik a kapu és küszöb szimbolikus rokonságát, a jelentések hasonlóságát: „*A szomszéd egy nagy vastag láncot kötött a kapulábak közé, hogy azon menjenek át a tehenek, azért, hogy ne vigyék el a tehen tejit.*” (Bikfalva)¹¹; „*Mikor a borjas tehenet ellés után először kihajtják a legelőre, az istálló küszöbén fokhagymaszárat vagy a kerékkötő láncot fektetnek végig, hogy a jószág azon menjen által, akkor senki se fogja megrontani.* (Szilvás)” (Istvánffy 1911. 295.)¹² Vagyis ugyanazt a rituális, mágikus cselekvést el lehet végezni mind a „kapulábak között”, mind az istálló küszöbén.

Továbbá a küszöb szimbólum rokonaként értelmezhetjük az összes lehetséges kijáratot/nyílást, melyet egy házban találunk: az **ablakot**, a **kéményt**, az **ajtót**. A következő, Gyimesben gyűjtött hiedelemmonda jól tükrözi az ajtó hasonló szerepét. „*Visszahozták a tehen tejit úgy, hogy a tehen farkára fokhagymát kötöttek. Hejrejtött a tehen, hogy mondott valamit, de osztán három napig nem ett, nem itt. Beteg vót Gazda János tehene, teje elment. Meg tudta rendezni, úgy visszajött a tehen teje. Mogyoróágot vágott, csak fehér mogyoróág vót jó, és visszafelé vágta le, úgy es hozta haza. Az istálló ajtajába verte azt a pokrócot, amivel kifogják a borjút. Egy valamit kellett mondjon es.*”¹³

Egy lehetséges nyílás a házban az **ablak**. Ezt nem használják kijárássra, azonban ki-be járhat rajta az „információ”, de a lélek is. „*Hiába vertek kést, villát az ajtószemöldökbe, hiába kötötték körül a kemencét láncsal, ablakra, küszöbre is hiába tettek nyírfaágot, nem ért az semmit, a boszorkány tovább garázdálkodott.*” (Szeghalom–Békés megye) (Szűcs 1936. 151.) Látható e jelentésből, hogy a küszöb mellett az ablakot is védtek nyírfaággal, mely általában gonoszúzó tulajdonsággal bírt.¹⁴

¹¹ Braum Ferencné, 68 éves. Saját bikfalvi gyűjtésem.

¹² A fémeszköz szimbolikájára még visszatérek, más szövegekben is előfordul a küszöbvel kapcsolatban.

¹³ Burján Gyurka, 72 éves. Saját gyimesi gyűjtésem.

¹⁴ Lükő a szaunák nyírfaágaiban, melyekkel a szaunázók csapkodják magukat, ősi, gonoszúzó szertartások kellékét, illetve leszármazottaikat véli felismerni. (Lükő 1942. 273.)

Az ablak egy igen érdekes jellegére mutat rá Keszeg Vilmos: „A küszöb, az ajtó »használata« bajelhárító szereppel bír az útra induláskor. Erre vall az a hiedelem, hogy az ablakon kimászni, kisgyermeket kiadni nem szabad. Ily módon teljesen védtelenül kerül az ember az idegen térbe. »Semmit se szabad kiadni az ablakon. Se kést, semmit, poharat. – Miért nem? – Kimegy a szerencse.« (...) »A gyermeket nem szabad kiadni az ablakon. Vissza kell adni.«” (Keszeg 1997. 35.)

Az ajtó és ablak közti különbség abban nyilvánul meg, hogy az ablaknak nincs védő szelleme, démona – ti. nincs hol laknia, nincs küszöb. Ha mégis megtörténne, hogy az őrző szellem (küszöb) tudta nélkül kikerül a gyerek a belső védett térből (**A**) egy külsőbe (védtelen udvar – **B**), akkor ugyanúgy kell visszajutnia, ugyanazon módon, ahogy kijutott, mert különben kint reked, és könnyen megrontható.

Ambivalenciára utal egy másik adat, melyet Dömötör Teklától idézek: „»Nagyon beteges volt a gyerek. S akkor azt mondta az a nő, amelyiké volt a gyerek: Jaj istenem, én eladom valakinek, csak megmaradjon az én gyermekem. S akkor eladta (úgy meséből adta el csak). – Legyen a tiéd, tegyél másik nevet magad a gyermeknek. Legyen a tiéd a gyerek, tegyél másik nevet.« (Ablakon adták ki.) (Moldvai csángók)” (1981. 138.) Ebben az esetben a fenti ellentétét találjuk: a beteg gyermeket ablakon *kell* kiadni. Ez is megerősíti a küszöbben lakó démonról való feltételezésemet, ugyanis, ha az ablakon át „eladják” a beteg gyermeket, és új nevet adnak neki, akkor kijátszható az őt üldöző betegség, vagy más démon, mivel az nem tudhat az ablakon kiadott gyerekről (az adatok többsége szerint a küszöb az a hely, ahol a démonok lakhatnak). Új nevet kapva, új identitást nyer, rituálisan megtörténik újjákeresztelése, újjászületése.

Az ablak–ajtó megkülönböztetést ismerték más magyar vidéken is. Egy felföldi adat szerint „ha négy-öt gyermek előzőleg meghalt már, akkor, hogy a következő gyermek életben maradjon, keresztanyja keresztelőről hazajövet ablakon adja be” (Vajkai–Wagenhuber 1937. 146.).

Érdekes helye van a látomásokban az ablaknak, ajtónak. „Adatközlőink vallomásai szerint a második világháború előtt Jézus és Mária nagyon sok moldvai templom ablaküvegén megjelent – írja Pozsony Ferenc –, s valami nagy veszedelem eljövetelét jelezte.” (1998. 78.) Ugyanezzel a motívummal gyakran találkozhatunk az archaikus imádságokban, az ablakban, ajtóban a keresztény mitológia alakjai jelennek meg: „*Kerülgyed az házamat, / áll meg a zajtomba, / szentkereszt a fejemnél*” (Erdélyi 1976. 179.); „*Ajtómon Jézus Krisztus, / Ablakomon Boldogasszony, / Házam négy sarkába négy szép őrző angyal*” (i. m. 233.) stb. Az ajtóban megjelenő alakok változnak, Mária azonban következetesen az ablakban jelenik meg. A művészettörténeti adatok is megerősítenek ebben: Máriát nagyon gyakran ábrázolják ablak előtt vagy ablakban. A megszámlálhatatlan példából

emeljük itt ki Gherardo di Giovanni 1474–1476 közti festményét (lásd pl. Gombrich 1983. 191.). Rogier van der Weyden oltárképén is (1453) láthatjuk, amint a tiburi szibilla mennyei látomásban megmutatja Augustus császárnak az Istenanyát és gyermekét (lásd: Seibert 1994. 16. kép). Ugyanennek a festőnek egy későbbi képén is hangsúlyos elem az ablak (*i. m.* 37. kép), illetve a rajta beáramló fény a Szentlélekkel. „Mária-kepeken az ablak, amelynek üvegén áthatol a fény, vagy egy üvegedény Mária szüzességére utaló szimbólum. Ahogy a napsugár átjárja az üveget anélkül, hogy kárt tenne benne, ugyanúgy Mária is érintetlen maradt, noha a Szentlélektől áthatva világra hozta a Megváltót.” (Seibert 1994. 9.) A szimbolikus magyarázaton túl, úgy gondolom, hogy az ablak olyan hely, mely kedvez Mária megjelenésének: határ, a transzcendens megnyilvánulási helye, egyike azon kevés helyeknek, ahol csak pozitív lények jelenlétével találkozunk, a démonok teljességgel hiányoznak.

Egy következő fontos nyílás a házon a **kémény** (vagy **kürtő**). Ezt sem használják az emberek (ki-be járásra), ezért az ártó démon egyik lehetséges behatolási útja. Ezen az úton jár sokszor a lüderc, de itt jár (állítólag) a piros ruhás, fehér szakállas amerikai télapó is. Mindketten a másik világ képviselői. Az egyik egy negatív, a másik egy pozitív transzcendenciát képvisel. Akár az ablak esetén, itt is felállíthatunk egy kettős tagolást, mely épp azáltal alakult ki, hogy az emberek használják-e közvetlenül e kijáratot, vagy sem. Így az ajtó a szocium szférájához (+), míg a kémény a mitikum szférájához tartozik (–). Lényegében ugyanazon denotátum pozitív vagy negatív változatáról van szó.

A következő közlésből is nyilvánvalóan látszik a küszöb és a kémény közeli rokonsága: „Háromszéki néphit szerint a leány, hogy udvarlója elvegye, tegye a legény lábnyomát a küszöb alá. – Ha a szatmári leány a legény lábnyomával tapasztja ki a kéményt, akkor az mindig reá gondol.” (Holló 1935. 38.) Nyilvánvalóan mindkét esetben (Háromszéken és Szatmáron is) a *pars pro toto* elve alapján a leány mintegy befalazza a legényt, így biztosítva, hogy az mindig vissza fog járni hozzá. Hisz tulajdonképpen saját magához tér vissza. Ugyanitt idézhetjük Gunda Bélát is, aki Beregben, Derc faluban a következőket figyelte meg: „A tehén megrontóját nem keresték fel, hanem tüskés ágat tett a gazdasszony az istállóküszöbre vagy az istállóvályuba, és fejszével összevagdalta. Így semmisítve meg a rontó személyt, annak tevékenységét. Szokás volt az is, hogy a kéménybe kötötték fel a tüskés akácfa, csipkerózsa ágat, hogy átjárja a füst, s ezzel a rontó személyt elsorvadt.” (Gunda 1989. 14.) Látható, hogy a rontó személy megsemmisítése, „elsorvasztása” két egyenértékű színhelyen lehetséges: az istálló küszöbén, de a kéményben is. A színhelyek alatt nyilván szimbólumokat kell látnunk és értenünk. Mindkettő kapcsolatban áll egy olyan hatalommal, amely lehetségessé teszi az igazságtételt.

Érdekes az alábbi rítus, melynek segítségével a háziállatokat az új környezetükhöz szoktatják. Nézzünk előbb egy alsóháromszéki példát, majd egy Vajkai Aurél által közölt szöveget: „Amikor a tyúkot megvették, háromszor a kürtő körül megforgatták, hogy ne menjen el.”¹⁵ „Az új állat (kutya, macska) alfelit a küszöbhez dörzsölik, nehogy elsökjön. – Új házba költözéskor a tyúkról tollat kell levágni és a küszöb fölött elégetni, akkor az állatok a küszöbhez szoknak.” (Vajkai 1940. 329.) Látható a közös elem: az új háziállatok szoktatása. Ezek alapján bizonyítottnak látom a küszöb–**kürtő** rokonságot. Lépünk tovább.

Az **ajtó** mintegy magába foglalja a küszöböt, bár a hiedelmek, illetve a ház határának átlépési rítusai nem fordítanak rá akkora hangsúlyt, mint a küszöbre. Ám, ha mégis szó esik az ajtóról, akkor a küszöbvel azonos értelemben történik az. Látni fogjuk, hogy az itt példaként felhozott mondáchoz nagyon közel álló, rokon mondákat találunk később, más, a küszöbhez kapcsolódó hiedelmek elemzésekor. „Amikor a legelső kakast elvágják az idei csibéből, akkor annak három tollát felszúrják az ajtóba, hogy a boszorkány ne menjen be az ajtón, három tollút a farkából beszúrnak az ajtóba. (Klézse)” (Bosnyák 1980. 63.) A már említett ajtóban megjelenő keresztény szentek jelenségét is jól magyarázhatjuk így: az ajtó, akár a küszöb, vagy más, a mi világunkat mintegy függőlegesen metsző határ, a transzcendens megjelenési helye lehet. Ez pedig egyformán érvényes a néphit lényekre és a keresztény szentekre.

Összefoglalva a ház nyílásairól eddig mondottakat, idézhetjük a *Mitológiai Enciklopédiát*: „A kereszt alakú ornamentikát, faragott díszet, keresztímezést alkalmazták védőtalizmánként (vö. a széles körben regisztrált adatokkal arról, hogy a ház valamennyi nyílását (ablakait, ajtóit) kereszteltek jelölik a falusi gyakorlatban, egészen addig, hogy ásitáskor az emberek keresztet vetnek szájukra).”¹⁶ (Tokarev 1988. 141.) Jól érezhető itt is, hogy igen közeli rokonságban vannak ezek a szimbólumok.

4. A mágikus senkiföldje

Gondolatmenetünket indítsuk egy közismert tényből: az európai államok közti keskeny határsávot *senkiföldjének* nevezik. Ez az a terület, amit gyakran újratárcsáznak, hogy a szinte homokfinom földben az esetleges határsértők lábnyomát láthassák. Ez a térrész valóban senkinek sem tulajdona, igazi senkiföldje, államközi terület.

¹⁵ Pallócska Emília, 85 éves. Saját gyűjtésem Bikfalváról. Az adat Bikfalván invariánsnak bizonyult. Az adatközlő Szacsváról házasodott be a faluba.

¹⁶ Értsd: az emberi test (mint ház), nyílásai megfelelnek a ház nyílásainak. Ezért kell az ásitó szájra (nyitva hagyott házra) keresztet vetni, illetve kézzel eltakarni, különben beköltözik a rossz szellem.

Hasonló senkiföldje más határok esetében is létezik: szimbolikus síkon.

Arnold van Gennepe a *semleges terület* fogalmát használja. (Gennepe 1996. 27.) Ezt a terminust nem tartom a legszerencésebbnek, ugyanis ez a térrész éppen azért, mert nem tartozik a mi világunkhoz, egy másfajta térrészként jelenik meg: a transzcendencia tereként. Itt a másik világ lényei kapnak helyet: ezek lehetnek jók vagy rosszak, illetve kötelezően a dichotómia valamelyik feléhez kapcsolódnak (vagy jók vagy rosszak). Így nem indokolt a „semleges” jelző: ez a térrész sem emberi, sem transzcendentális szempontból nem semleges.

Abban azonban egyetérthetünk A. van Gennepel, hogy ezen az emberi szempontból senkiföldjének nevezett térrészen rendkívül sok átmeneti rítus zajlik le. Van Gennepe három átmeneti rítustípust különböztet meg: „1. elválasztó rítus – rite de separation (például legénybúcsúztató, vőfélybúcsúztató). A szerző további terminológiaként bevezeti a prelimináris rítus elnevezést is. 2. eltávolító rítus – rite de marge (például lakodalmas menet) –, liminális rítus. 3. beépítő rítus – rite d'agregation [...] –, más néven posztliminális rítus.” (Fejős 1979. 410.)¹⁷ Pócs Éva eddig is használt terminusaira átfordítva: az A térrésztől való elválasztás rítusai, a határon végzett rítusok, valamint a más világban végzett beavatási rítusok.

Ezek rendkívül fontosak lehetnek a lakodalmi szokásokban, mivel itt a lány végleg megváltoztatja intim otthonát (A). Balázs Lajos könyveiben használja is a fogalmakat (bár kissé más értelemben): *elválasztási rítusok*, *eltávolító rítusok*, *beépítő rítusok* (lásd: Balázs 1994.; Balázs 1995b.). A szerző nem foglalkozik kimerítően említett két munkájában a határon végzett rítusokkal, melyeket A. van Gennepe is külön említ (*liminare*), és amelyek a lakodalmi szokásokban is elég gyakran előfordulnak. Példaként említsünk hármat: „A menyasszony, templomból jövet, a küszöbre tett bögre vizet, poharat rúg fel, vagy a kapuban tál vizet, hogy könnyebben szüljön. – Menyasszonyt vőlegénye áttemeli a küszöbön, hogy ott ne hagyja.” (Vajkai 1940. 329.) „Mikor a fiatal asszonyt az új házhoz viszik, nem szabad megengedni, hogy a *taapra* (küszöb) lépjen, mert akkor ő lesz majd úr a házban.” (Némethy 1939. 64.)

Egy későbbi tanulmányában (Balázs 1995a.) már külön hangsúlyozza a küszöb és a lakodalmi szokások kapcsolatát, beismervé – Bartha Elek szavaival szólva –, hogy „a magyar folklórkutatás mindig elnagyoltan kezelte a küszöbvel [...] kapcsolatos lakodalmi szokásokat” (uo. 119.). A tanulmányból kiderül, hogy a küszöb mint határsáv erőteljesen jelen van a lakodalmi szokások rendszerében, proxemikájában. Tehát nem tekinthető

¹⁷ Fejős jó magyar nyelvű ismertetőt közöl A. van Gennepe művéről. Az ő fordításában használja a magyar szakirodalom az általam is idézett terminusokat. L. még Gennepe 1996. 29.

esetlegesnek a lakodalmi szokások proxemikája. Ebben a tanulmányban maga is közöl több olyan szöveget, melyeket bátran a fent idézett szövegek mellé csatolhatunk. (Uo. 119.) Szentdomokoson is úgy tartják, hogy a menyasszony nem léphet a küszöbre: „Az nem tisztesség. Aki rálép, nem jóféle. Átlépni a küszöböt engedelmességet jelent.” (Uo. 119.)

Még tisztázásra szorul a menyasszony áttemelésének mozzanata. Ez a rítus rendkívül széles körben elterjedt: mai amerikai populáris filmekben is sztereotípiaként figyelhető meg. Az áttemelés nem pusztán a tiltás egyik változata, végrehajtása. Az áttemelésnek külön jelentése van. „Régi európai szokás szerint a gyermek születésekor az apa fát ültetett, s azt tartották, hogy ha a beteg gyermeket áttemelik életfája két ága között, meggyógyul, újjászületik.” (Hoppál et alii 1995. 61.) Romulus Vulcánescu pedig a következőket írja: „A lakodalomban a küszöbön fogadták a fiatal házaspárt az apósok és keresztapák/vőfély. A vőlegény ölébe vette menyasszonyát és így lépték át a küszöböt, hogy a menyasszony a házhoz kötődjön, és hogy ne tudja visszafelé átlépni a küszöböt a férje nélkül.” (1985. 450.)

A menyasszony számára eddig más világgént működő térrész (legény lakása) metamorfózisa kell hogy lejátszódjon: **A** térrésszé kell alakulnia. Ugyanakkor a küszöbnek ez az átlépése végleges. Onnan visszatérés (válás) már nem létezik a hagyományos keresztény kultúrában. Egy olyan világot hagy maga mögött a nő, mely eddig számára **A** térrész volt, ám oda vissza nem térhet soha (úgy, mint **A** térrészbe). Ismerve a világok közti átjárás törvényszerűségeit (ugyanúgy kell mindig visszafelé is elvégezni a határátlépést, ahogyan az kifelé történt; vö. a diadalív, az ablakon kiadott gyerekek, a nereji kapu példáival), és a menyasszony példájára alkalmazva: ha mégis vissza akarna térni a másik világba, akkor ezt csak ugyanúgy teheti, ahogy ebbe a világba jutott, vagyis a férjével együtt, a férje ölében.

Sőt, folytatva a gondolatmenetet, a menyasszony visszafelé irányuló cselekedete fatális is lehet: „*No, még egyet mondok. Ott nálunk a szomszédba vót egy fiatal leán. Férjhez ment, s mikor mentek esküvőre, a kapu közül vissza kellett lépjen. S bizon a násznépinek nem tetszett, hogy hát e mét történt meg. Férjhez ment, az ura elment munkába, ő hon maradt, s mikor jött haza, halva kapta. Egy hétre, úgy hogy szombaton férjhez ment, szombaton el is temették.*”¹⁸

Ezt a levezetést jogosabbnak érzem, mint Hans Biedermann feltételezését: „Sok kultúrában saját védőszellem, a küszöb őrzője lakja [ti. a küszöböt], akit nem szabad megsérteni. A menyasszonyt első alkalommal áttemelik új otthona küszöbén, nyilván azzal a szándékkal, hogy így vezessék félre az őrzőt, azt a benyomást keltsék, hogy mindig ott lakott.”

¹⁸ Fekete Mihályné Dobos Regina, 89 éves. Gyűjtötte 1997-ben Csikkozmaón Heinrich Andrea.

(Biedermann 1996. 235.) Az őrző démon ilyen egyszerűen nem csapható be!

Lépjünk tovább: „A menyasszony jobb lábával lépi át a küszöböt, és mondja: – Istenem, tedd szerencsésé s boldoggá lépésemet!” (Balázs 1985. 419.) A mágikus senkiföldjén a végleges lépéshez kérelem is társul Istenhez. Ez azért történhet éppen itt, mert ez az a térrész, melyben a transzcendencia megnyilvánulhat: itt történetesen szent jellegéről van szó.

A házasság mellet az életút másik két jeles fordulópontja kapcsán is találkozunk a küszöbvel mint a mágikus senkiföldjével.

Nézzük Bosnyák Sándor gyűjtéséből a következő szöveget a moldvai Magyarfaluból: *„Mikor a hóttat vitték ki, akkor tettek le egy darab vásznat a küszöbre, a kapunál, a templom kapujánál, a temetőnél, s a sírnál es, hogy annak azt mondták, hogy a másvilágon híd lesz az a vászon. Azt a vásznat odaadták egy férfinak, ha férfi vót, vagy nőnek, ha nő vót.”* (Bosnyák 1980.) Példánk öt határformát sorol fel: mindegyik fölé szimbolikus hidat terítenek (egy darab vásznat). Ezek a hidak a halott sírba jutását szolgálhatják, azaz a ravatalozás helye és a sír közt húzódó határformák fölé (melyek egyben a transzcendencia helyei is) valamilyen szimbolikus hidat létesítenek. Ez a híd analógiásan majd a túlvilágon is hasznára lesz a halottnak a moldvaiak hite szerint.

Tehát a küszöböt, a kaput, a sírt szakadékokként foghatjuk fel a mi világunk bejárható, sima felületén. Ugyanez a szakadék megtalálható a moldvaiak hite szerint a mi világunk és a másvilág közti úton is, azon az úton, amelyet a halott lelke meg kell hogy tegyen: *„Halltam, hogy el kell mennyen nagy gödörbe, tűzbe. [A lélek?] Há. A lelke. Há. A lelked, de testedet felkészítik szépen, bétészik az öllőbe, gödröt ásnak, egy olyan mély gödröd, rivád tesznek egy vágon földet, még kijössz-e te onnat? [Hát nem, de a lelke az megmarad...] A lelked aszongyák, mikor meghótál, a lelked az menen. Se duce. (=Megy.) Há. Úgy mondják. Mondja vala az emberem. Ti nem láttátok, nem ismertétek. Aszongya vala, hogy átol van nyújtva egy igen nagy kötél, funie (=kötél). S azon kell menj. [Azon a kötélen?] Há. Nem tudom. [De min van átnyújtva?] Egy gödrön. [...] Azon átol kell menni.”*¹⁹

Egy másik példánk, mely szintén a halálhoz kapcsolódik, Romulus Vulcănescu munkájából való. „Szintén a küszöbön álltak meg a koporsóval Olténiában, mikor a halottat vitték ki a házból. Akik a halottat vitték a válukon, a küszöbön eljátszották, hogy hol visszahúzzák a koporsót a házba, hol meg ki az ereszbe, szimbolizálva ezzel a harcot, mely a két erő között zajlik: az, amely bent akarja tartani a halottat, és amely ki akarja vinni. Végül azok, kik visszafele húzták, veszítenek, és a halottat kiviszik az ereszbe; az-

¹⁹ Saját gyűjtésem. Klézse, 1998. nov. 5. Dzsóka Antiné Botezatu Catalina, szül. 1926.

tán felteszik a Szent Mihály lovára vagy a szekérbe, mely már várakozik az udvaron, és kiviszik a temetőbe.” (Vulcănescu 1985. 450.)

A *himbálás* mozzanata a keresztelés kapcsán is megjelenik, ezúttal magyar vonatkozásban: „Sok helyen hazajövetelkor a küszöbön a koma átveszi (ti. a csecsemőt, kit a kereszteléből hazahoznak) és háromszor ide s tova ringatja, hogy még az utolsó rossz is kimenjen belőle.” (Wlislóckiné 1893. 214.)

Lényegében, amint ezt R. Vulcănescu is megjegyzi, a két erő harcáról van szó. De két világ harcáról is. A magyar példában is ezt kell látnunk a népi magyarázattal ellentétben: a frissen megkeresztelt gyereket, kit kereszteléséig pogányként tartanak számon, a kinti (**B**) erők még vissza akarnak tartani, de végül a benti térrész (**A**) erői győznek, és a gyerek bekerül a házba. A temetés esetében ennek a tökéletes tükörképét kapjuk, azaz ugyanazt, csak fordított irányban.

A küszöb mágikus senkiföldje jellegének köszönhetően – mint már mondtam – jelen van a transzcendencia. Ezért válhatott a **jóslás** terévé, valamint olyan veszélyeztetett térrésszé, ahol a másik világ/túlvilág erői (pl. isten nyila) megnyilvánulhatnak; valamint a **rontás**nak is ki van téve itt az egyén. „*Szilveszter estén ülj a küszöbre arccal befelé, papucsodat rúgd hátra, ha a papucs orra befelé néz, kérő jön az új esztendőben a házba, ha kifelé halál.*” (Vajkai 1940. 329.); „*Villámláskor nem tanácsos a tóapon (talp, küszöb) állni, mert a villám oda csap.*” (Gönczi 1902. 69.); „*Hát többször, mikor harangoznak is este imádságra, ott ülünk a küszöbön, na, mondok hajjátok-e, a régi öregek mondták ám, hogy megrontik ilyenkor.*” (Zentai 1983. 86.)

Itt a térbeli mágikus pont érintkezik az időbeli mágikus ponttal, mely hasonló jellegű jelenségeket látszik életre hívni, akár az általunk tárgyalt térbeli szakadást jelentő pontok. Ezzel azonban bővebben nem foglalkozhatom itt.

A küszöb, mint a transzcendenst előhívó, megmutatkozását megengedő hely az archaikus népi imádságokban is megjelenik. Ezt a folklórműfajt előbb már az ablak és ajtó kapcsán is említettük. Mint sok más archaikus imamotívum esetén, most is csak találgathatjuk a motívum eredetét, jelentését, funkcióját. Általában a minket érdeklő térrész az ima elmondásának imába foglalt helyeként jelenik meg. Leggyakoribb a „*kimenék ajtóm eleibe*” formula, melynek értelmezése még várat magára. A küszöb így jelenik meg: „*Lépj keresztül küszöbödön, / Ereszd le aranyszínű hajadat, / Tekints föl a csínai nagy hegyre, / Ott látod isteni fiadat, fényes Jézus Krisztusodat.*” (Erdélyi 1976. 289.) Az idézet Erdélyi Zsuzsanna így értelmezi: „Mágikus értékű jegy [ti. a küszöb]. Keleti–nyugati hiedelemrendszerekben egyaránt fontos szerepe van. Jelzett sor utal a küszöb ősi hit szerinti tabu mivoltára, ebből eredő küszöbtilalomra. Jelesül: nem sza-

bad a küszöbre lépni, mert az alatta tanyázó védő házi-családi szellemeket megsérthetik.” (1976. 290.) A szerző művében még előfordul a küszöb a 41. sz. imában is: „*Ki ez a ház? / Szent Vendel háza / Kú küszöbje / Vas ajtaja.*” (i. m. 214.) Erdélyi szerint a kő egyházjelkép, a küszöb pedig ebben a környezetben a keresztény kő–egyház–állandóság jelképkörbe illeszkedik.

Azonban ugyanebben az imagyűjteményben találkozunk az előző fordítottjával is. A XVII. század végén vagy a XVIII. század elején feljegyzett egyik imaszövegben arról van szó, hogy a küszöböt nem kell átlépni, hanem rá kell állni: „*En agyambul fel keltem / aldot vizben meg mosdottam / aldot kendővel megkendöztem / en hazambul ki leptem / küszöbömre fel allottam / magos menybe fel tekintettem / magos menynek ajtaját nyitva lattam.*” (i. m. 391.) A XX. században gyűjtött szövegek ismerik az „en hazambul ki leptem” motívumot (ez az egyik leggyakrabban előforduló kép Erdélyi Zsuzsanna gyűjteményében is; esetleg így: „*kimenék ajtóm eleibe*” és más variánsok), azonban az előbb idézett régebbi szövegünk „*küszöbömre fel allottam*” sora már nem bukkan fel az újabb gyűjtésekben. Így megkockáztatom azt a hipotézist, hogy ez a sor valamiért kikopott, fokozatosan elmaradt a népi imádságokból. Elképzelhető, hogy az idézett régi imádságot valóban a küszöbön végezték, mivel az imák gyakran utalnak a transzcendencia megjelenésére: az ajtó előtt²⁰, a küszöbön. Tehát a határon, a mágikus senkiföldjén végzett ima (a felfelé tekintés) megengedi a szent megnyilatkozását, esetleg a látomást²¹: „*magos menynek ajtaját nyitva lattam / ottan lattam egy aran sik seket*²² / *aban üldöget boldogságos Szüz Maria.*” (i. h.)

Hipotézisem lényege tehát az, hogy az ajtó eleje, a ház eleje, azok a helyek, melyeket az imák megjelölnek, mint a transzcendencia megjelenésének helyei, illetve az imádkozás végzésének helyei, ahhoz a sávhoz tartoznak, annak meghosszabbításai, melynek szimbóluma a küszöb, lényege pedig a határ volta: se kint, se bent.

Ezen a ponton könnyen belátható, hogy itt nemcsak a transzcendencia jelenségei, hanem a transzcendencia *lényei* is előfordulhatnak.

5. A határ a démonok, szellemek lakóhelye

A küszöböt „A kánaáni kultikus életben az ártó démonok tanyájának tekintették, ezért tőlük való félelmükben nem léptek rá a küszöbre (1Sám 5,5; Zof 1,9)” (Haag 1989.). A Bibliában már írtak tehát a küszöbön lakó

²⁰ Az imák nem az udvart jelölik meg, hanem közvetlenül az ajtó előtti térrészt, aminek a régiségben, de sok helyen ma is a küszöbök helye felel meg. Úgy gondolom, hogy ez mágikus szempontból azonos a küszöbökkel (vö. Szabó T. 1995. 714.), e dolgozatban is idézett szövegével (hátrább), melyből kiderül, hogy a küszöbre vonatkozó praktikák a küszöbökre is vonatkoznak.

²¹ A látomás és archaikus ima kapcsolatát lásd: Erdélyi 1998.

²² ‘Aranyozott bórszék’ – Pais Dezső értelmezése.

ártó démonokról. Ezeknek a démonoknak elűzésére szolgálhattak az áldozatok is (némely esetben emberáldozat). Sok esetben már eleve lehetetlen volt az építés az áldozat nélkül (vö. pl. Kőműves Kelemenné balladájával).

Több kutató az *emberáldozat* maradványait véli felfedezni a különböző áldozatjellegű rítusokban. „Szokásban van náluk (ti. a regátiaknál), hogy – a régebbi emberáldozat helyett újabban – fekete kakast, tyúkot vagy tojást tesznek a küszöb alá, mert az új épület szelleme áldozatot követel. Leggyakoribb azonban, hogy egy elhaladó ember árnyékát veszik fel pappírra vagy lécre s azt falazzák be. A regátbeliek vásáraikon árnyékot is árulnak. Alapgondolata, hogy az egyénnek egy részét képezi az árnyéka, s ha azt befalazzák, az illető személy is el fog pusztulni. – Boszorkánypörökben gyakori a vád, hogy *embereket mért*, vagyis felvette az árnyékát.” (Holló 1935. 38.)

Keszeg Vilmos közli az alábbi adatokat: „Ha istállót csináltak, abba is tettek vért.²³ (...) Általában leölt szárnyast építenek be ma is a ház alapjába, vagy csupán vérét csurgatják be az alapba.” (Keszeg 1997. 34.) Az ártó démon így engesztelhető ki.

Meglepő adatnak tűnt, de a rendszerbe könnyen beleépülő tény, hogy a küszöb alatt az *ősök szelleme* tanyázhat. Róheim Géza írja, hogy különböző kultúrákban temettek is a küszöb alá.²⁴ (Lásd pl.: Róheim 1990. 165.) Az ókori Egyiptomban is ismert volt ez a képzet. Kínskereséssel kapcsolatos jegyzőkönyvekből került elő az alábbi adat: „*A falutól nyugatra egy nagy mecset küszöbe alatt kell leásni. Egy hercegnő sírja fog előbukkanni. Fel kell emelni a holttestet, s feje alól ládika kerül elő három gyűrűvel.*” (Kákósy 1974. 84.)

Ezen a ponton kiegészítésre szorul Pócs Éva felfogása: „Ez a »másvilág« (ti. a küszöb tere) nem a »túlvilág«, a halottak végleges tartózkodási helye – írja –, de különböző természetfölötti, démonikus lények tartózkodnak, jelennek meg itt, és itt bolyonganak, egy végleges túlvilágra kerülésük előtti átmeneti időben a halottak is, mint visszajárók, vezeklők, az emberrel még személyes kapcsolatot tartó lények.” (Pócs 1983. 187.)

Ugyanakkor (talán) hozzászólhatunk a *kapuba temetés* kérdéséhez is. A kapu–küszöb már bemutatott rokonság alapján Róheim Géza adatai megerősítik a „léleklakóhely” hipotézist.²⁵ Ha itt az ősök szelleme lakhat, akkor ez nem lehet a lélek számára pusztán átmeneti hely, és nem feleltet-

²³ Demeter Pistáné Péter Erzsébet 1925, Andrásy-telep. Keszeg Vilmos gyűjtése. (Keszeg 1997. 34.)

²⁴ Ezt az adatot megerősíti Ivan Evseev is szimbólumszótárában. Bár nem jelzi, hogy honnan veszi adatát, de ő is tud arról, hogy temetkeztek a küszöb alá.

²⁵ Vö. még az 1997-ben Csíkközvárosban gyűjtött adattal, mely szerint ebben az alsófalusi faluban még a XX. század közepén is a temető kapujának galambdúcába „temették” a kereszteslelkű elhunyt csecsemőket. Testüket csak az első megkeresztelt halottal együtt vitték be a megszentelt temetőbe. (Lásd Gáspár Melinda kéziratban levő dolgozatát.)

hető meg a keresztény mitológia „tornác” fogalmának, de még csak nem is operálhatunk a kereszténység ide vonatkozó fogalomrendszerével (vö. Pócs túlvilág fogalmával), ti. az egy más jellegű rendszert alkot. Tehát valóban „nem a túlvilág”, de *lehet* a „halottak végleges tartózkodási helye” (Pócs uo.).

A küszöb érintésének tilalma is kétoldalú: egyrészt a gonosz démontól való félelem, másrészt az ősök szelleme előtti tisztelgés helye lehet.

Ugyancsak pozitív őrzőnek nevezhetjük a házikígyót is: olyannak, ki a küszöb alatt lakik, és nem szabad bántani. Bántásával az egyébként neki tulajdonított szerencse elszáll, sőt az ellenkezőjébe (szerencsétlenségbe) csap át.²⁶

Általában a pozitív szellemeknek köszönhetően nyerte el a küszöb talán leggyakoribb jellemzőjét: *szerencsehordozó jellegét*. „Küszöbre patkót, pénzt szegelnek vagy küszöb alá ássák, hogy szerencse, illetve pénz jöjjön a házhoz.” (Vajkai 1940. 329.)²⁷; „*Szerencsepatkót tettek a küszöb alá vagy a cseber fölére.*”²⁸; „*A küszöb nehéz átlépés vagy nagy hágó. A ház küszöbe alá a gyermek hajacskáját beásták, hogy, ugye, legyen szerencséje az életben.*”²⁹; „*Talált lópatkó szerencse, s azt a kapu- vagy ajtóküszöbre szokás szegelni.*” (Kovács 1927. 124.); „*Békát ástak a küszöb alá, mert meg vót a szerencse. Békáik vót a babonásoknak az istállóba, de oda nemigen matatott más, csak a tulajdonos. Ha békát tartottak, akkor szerencséjük vót a marhákhöz. A küszöb alá a belit ásták a döglött állatnak, hogy legyen szerencse.*”³⁰; „*A küszöb nagy hágó, mert mikor az ember kimegy, nem tudja, mire megy ki, ér-e még haza, vagy nem is ér haza. A küszöb alá patkót, kötelet bogozva, geregucsálva tettek, hogy legyen szerencse.*”³¹

A fenti példák alapján láthatjuk, hogy a küszöbhez szerencsehozó cselekedetek egész sora kapcsolódik. Utolsóként idézett szövegünk már a kö-

²⁶ „[Ilyen volt-e, hogy házikígyó?] *Hogyne. Én megmagyarázom magának. Itt történt ne, az én udvaromon. Vót nekem egy fiam, Veres Vilmosnak hívták. 23 éves korában Bokor Jakab, Bokor Sanyi megölték. Hetvenötbe 14 szúrás volt rajta. (...) Vette a fát, s megütte a kígyót. A konyha mellett hátul egy jó nagy kígyó eléjött oda. S üssed, Vilmos, üssed! Ott ütték. Már én hallottam, hogy itt fejfel eléjött egy nagy kígyó, s az ember megütötte; másnap két tehene döglött meg. Ezt én már tudtam. Mondom: Irénke – mondom feleségemnek –, nem szabadott vóna bántsátok azt a kígyót, ő elment vóna. Valami nagy baj történt. Megölték a szegény kőjket. Ezt tudom mondani a házikígyóról.*” (Veres Simon, 82 éves. Saját gyűjtésem. Lemhény 1994.) Erre vonatkozóan még számos adatot sorolhatnék fel. Például Tordán a házban levő fehér kígyó hoz szerencsét.

²⁷ Látni fogjuk, hogy a küszöb pénzhez való viszonya meglehetősen ambivalens. Itt természetesen a hasonlóságon alapuló mágia érvényesül.

²⁸ Incze Béla (cófalvi születésű), 77 éves. Saját bikfalvi gyűjtésem.

²⁹ Páll Anna, 59 éves. Saját bikfalvi gyűjtésem.

³⁰ Berde Ferenc, 82 éves. Saját bikfalvi gyűjtésem.

³¹ Kelemen Jánosné, 71 éves. Saját bikfalvi gyűjtésem.

vetkező fejezethez vezet el: a küszöb alá patkót vagy összebogozott, „geregucsált” kötelet tesznek szerencsehozó céllal. Más szövegekben ez a rítus a rontás módja lehet, hiszen a bog, a megkötés által megköthető a szerencse is, de a mágikus bogozás rontásra is használható.

6. A küszöb ambivalenciája

Már többször is érintettük az ambivalencia kérdését: határozottan érezhető, hogy fontos jellemzője ez a küszöbhez kapcsolódó hiedelem-cselekedeteknek.

Szó esett az eddigiekben is a küszöb *érinthetőségéről*, illetve *érinthetetlenségéről*. Bizonyos esetekben kötelező érinteni, más esetekben meg éppen tilos. Kötelező érintésre példa lehet a halott házból való kivitele: erre számos példát hoz Róheim Géza. Itt nem ismételjük meg mindet, pusztán egy bukovinai székely példát veszünk át: „Bukovinában, mikor a holttestet a házból kiviszik, megérintenek minden küszöböt, amelyen átmennek, hogy a halott elbúcsúzhasson hozzátartozóitól.” (1990. 163–164.) Holló Domokos pedig így ír: „A ház és részei szintén egy komplexumot alkotnak, legfontosabb része a küszöb. Ennek rengeteg babonája van. A küszöböt védeni kell, mert ezen keresztül jön be a házba minden jó és rossz. (...) A küszöböt nem szabad érinteni, mert a szerencsét őrzi, szent dolog, s a tilalom megszegéséért súlyos büntetés jár.” (Holló 1935. 38.)

Ezzel szemben azonban a küszöb lehet érintetetlen is: „Számptalan hagyományban a templom, oltár, mauzóleum küszöbét nem érintetik meg, érintetetlenek. Vigyázni kell, hogy nagy lépéssel átlépjék anélkül, hogy lábuk a küszöböt megérintené. Előtte le kell borulni, imádkozni és megcsókolni. Közép-Ázsia és Szibéria kultúrájában a szokás kiterjedt a ház vagy a sátor küszöbére is. Megtaláljuk a szokást Haitiban is.” (Chevalier–Gheerbrant 1995. 125.)

Az első esetben (Holló 1935.) a küszöb „a szerencsét őrzi”, tehát egy tulajdonságának köszönheti érintetlenségét. Egy mélyebbre nyúló magyarázatot látok a második példánkban. A templom küszöbéről a ház küszöbére is kiterjedt érintetlenség oka: az ősök szellemének, és ezáltal lakóhelyüknek is (küszöb), nyugalomban kell maradniuk. (Vö. az európaiak „nyugodjon békében” jelenségével, illetve azzal a ténnyel, hogy ha nem rituálisan történik a sír felbontása, mint például a románoknál a csontok összeszedésének a rítusa, akkor az a sír meggyalázásának, az ősök nyugalomát megzavaró cselekedetnek bizonyul, és úgy földi, mind túlvilági erők részéről szankcióban részesül.) Az érintetlenséget bizonyítja az az általános elerjedt tiltás is, mely szerint nem szabad a temetőben a sírokra lépni, köztük kell járni.

Az ambivalencia kérdéséhez tartozik a már említett *jó*, illetve *gonosz démon/szellem* jelenléte ebben a térrészben.

Ugyancsak érintettük már egy másik jelenséget is: sok esetben **pénzt** tesznek a küszöbre, küszöb alá. Ez is lehet kétirányú cselekedet: a már idézett szövegben (Vajkai 1940. 329.) a pénzt a szerencse, gazdagság előidézésére teszik. Ekkor az analógián alapuló mágia érvényesül. Hasonló jelenséggel állunk szemben a következő esetben is: „A jegyesek a küszöb alá pénzt ásnak, hogy a szerencse, vagyon megmaradjon.” (Holló 1935. 38.) Ezzel szemben lehet rontási praktika mozzanata is: „Ha a tehen megellett, az irigy szomszéd krajcárt lop a küszöb alá, hogy a tehenét megrontsa.” (Holló 1935. 38.) Mind a szerencse előidézése, mind a rontás lehetősége ennek a térrésznek abból a tulajdonságából adódik, hogy a mágikus senkiföldje jelleget viseli magán, és ezáltal a transzcendencia megnyilvánulási helye. Hogy ennek a transzcendens erőnek éppen ártó vagy emberbarát formája jelenik meg, azt a kulturális kontextus szabályozza.

A fenti példára alkalmazva: a háziak arra használják ki ezt a tulajdonságot, hogy szerencsét, pénzt varázsoljanak, míg az „irigy szomszéd” a tehen megrontása céljából ugyanannak a térrésznek, ugyanazon tulajdonságának egy másik arcát használja ki.

Az eddigiekben felsorolt rontási, illetve rontáselhárítási praktikákat kiégszítve, említsünk meg még néhányat.

7. Rontás és védekezés a küszöbön

„Aprójószágot nem nevelnek ott: ahol a küszöb alá fazékban döglött csirkét, békát és záptojást ásnak el.” (Kiss 1925. 156.) A küszöb malefikus cselekedetek színhelyeként jelenik meg itt: a fazék (edény) tartalma³² ez esetben döglött csirke, azaz a megrontandó élő csirke halott változata; a béka, az ártó démon³³; valamint a záptojás, mely a tojáshoz, mint az életet magába záró formátumnak a negatív mása: tulajdonképpen a halott tojás, melyből már nem serkenhet élet.

Nézzünk két közleményt, melyben a haj szimbolikájával operálva a megrontás, illetve megcsináltatás cselekedetét hajtják végre. „A küszöb alá csomó haját kell sározni, aki átlépi, annak lába teli lesz sebbel. – Amelyik legényt meg akarod szerezni, annak hajából áss a küszöb alá.” (Vajkai 1940. 329.) A haj a *pars pro toto* elve alapján válhatott a rontás eszközévé és egyben tárgyává is, hisz mint az emberi test része képviseli az egészet.

Nem mellékes, hogy a haját csomó formájában és sározni kell. És találkozzunk itt is a már említett *átlépés* mozzanattal. A második megcsináltatást elmondó szövegben a haj a *pars pro toto* elve alapján képviseli a le-

³² Lényegében ez az edény egy fordított Szent Grál (l. még: Durand 1977. 245–292.). Az edényt mindenképpen Grál-szimbólumként értelmezhetjük itt, bár fordítottan van jelen: míg egyébként Jézus vérért tartalmazza az élet szimbóluma, itt a halál szimbólumává válik.

³³ Itt nem térek ki a béka szimbólumának értelmezésére. Lásd pl. Hoppál et alii 1995. 34–35.

gény személyét. Ugyanúgy, ahogy a kémény kapcsán már említett lábnyom is, de a következő szövegben található borjúszőr elem is: „*Kis gida vagy borjú után nem sír az anyja, ha a kis állat szőriből a küszöb alá ásnak.*” (Vajkai, 1940. 329.) Egy másik esetben is hasonló elemekből épül fel a rontás: „Gatyamadzagból három darabot, szennyes gatyafeneket, hajból 3 nyisszantást rongyba varrni és a küszöb alá sározni.” (Vajkai 1940. 329.) A sár, de a szennyes gatyafenék is a tisztátalanság szimbólumai.

Ám az ilyen rontások ellen lehet, és kell is védekezni.

Az *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár* közöl egy 1584-ből származó szövegrészletet: „*Sophia Zeoch Iakabne vallia Zolgalo leany valek... Latam ezt Zabo Catotol, hogy az Zoba Ajto elot kewzob keowet fel vewe es Sowal s hamúwal hinte megh az helyet e Hirser Martonnewal haromzor leptete Altal (Kv;TJk IV/1. 216.).*” (Szabó T. 1995. 714.) Érdekes, hogy a hamuszórás a lidérc azonosítására szolgáló praktikákban is megjelenik: „*...Osztán egyszer csak mindenestre arra a megoldásra jutottunk, hogy valaki azt mondta, hogy szitált hammat kell hinteni az ajtó elé, met mind a lúdnak, olyan nyoma van. S valamelyik osztán szitált hammat hintett, s mutogatták másnap, hogy ne, lúdneyom, lúdneyom. Az öregasszonyt kérdették: Az este itt vót-e Gyurka bátyom? Itt. Jött oda Baksa Gyurka, mind egy kötőrúd ereszkedett le. Ezt tudom mondani. De ezt nem hallo-másból. Ezt én személyesen láttam. (...) Ez a lüdercjárás itt szent és sért-hetetlen vót itt abban az üdőben.*”³⁴

Lényegében az azonosítás a küszöbön történik. Bár az emberi térrészben Baksa Gyurkává változva jár a lüderc, az emberi szempontból senkiföldjének tekinthető különleges jellegű térrészben, a küszöbön nem tudja leplezni valódi énjét, lidérc mivoltát. Ez a transzcendencia tere, melyen a transzcendens lény át kell haladjon, ha be akar jutni a házba, és mivel itt ő „otthon van”, ezért leleplezhető.

A só, mely szintén megjelenik a hiedelemszövegben, a tisztító erő szimbóluma. A méheket Gyimesben sóval szelídítik meg. (Lásd: Albert 1995. 90.) Ugyancsak gyimesi hiedelemmonda szerint a só a rontás elhárításában is szerepet játszik éppen a küszöbvel kapcsolatban: „*Ki kell fúrni a küszöböt. Fokhagymát, sót, hótszenet, s a tejiből három cseppet oda bele kell önteni, s azt bedugni, s akkor nem tudják elvinni a tejit.*” (Albert 1995. 52.) Hans Biedermann szimbólumlexikonában is találhatunk egy idevágó adatot, mely szerint Japánban is sőt szórnak a küszöbre. (1996. 235.)

Tehát a só is és a hamu is esszenciaként fogható fel: a tisztaság, az erő archetipikus képzetköreihez tartoznak. Mivel nem ismerjük az idézett 1584-es szöveg kontextusát, nem állapítható meg, hogy valóban valamiféle gonoszazonosító, gonoszűző, esetleg eufemizáló rítusról van-e szó.

³⁴ Veres Simon, 82 éves. Saját gyűjtésem Felsőlemlényben, 1994.

Más lehetséges esetek rontás elhárítására a küszöb különleges médiu-mának kihasználásával: „Az istálló küszöbe alá fokhagymát ásnak, hogy a tehenet meg ne igizhessék.” (Holló 1935. 38.); „Bunfalván ugyancsak rontás ellen az istálló küszöbe alá három czikk fokhagymát ásnak, a fo-nott fokhagymaszárat pedig a jászol fölé a gerendára akasztják.” (Ist-vánffy 1911. 295.) Látható, hogy a közös elem a küszöb mellett a *fokhagy-ma* megjelenése: esszenciajellege miatt erős démonelhárító szer. Senkiföldjén megjelenve nyilvánvalóan az ott tanyázó gonosz démon orra alá szánták.³⁵ Szintén rontáselhárító cselekmény zajlik a következő eset-ben is a küszöbön: „Hogy a tehenet meg ne rontsák, legelső ellése után a tehen poklát háromszor keresztül kell venni a szarva körül és a küszöb előtt elásni, soha sem lehet megrontani a tehenet (Csaroda, Tiszaszalka).” (Domanovszky 1936. 115.)

Külön kiemelésre érdemesnek tartom a *fémeszközök* megjelenését a küszöbön.

A már idézett szeghalmi adatban (Szűcs 1936. 151.) a boszorkány ellen úgy védekeztek, hogy *kést, villát vertek* az „ajtószemöldökbe”, és *lánc*cal kötötték körül a kemencét. Úgyszintén idéztünk már egy másik szilvási adatot: „Mikor a borjas tehenet ellés után először kihajtják a legelőre, az istálló küszöbén fokhagymaszárat vagy a kerékkötő lánczot fektetnek vég-ig, hogy a jószág azon menjen által, akkor senki se fogja megrontani (Szilvás).” (Istvánffy 1911. 295.) Itt is megjelenik a *lánc* védekezési prakti-kában. A gyimesiek szintén láncot tesznek a kapu közé az első kihajtáskor. „Ojan erős legyél ősszel, mind ez a lánc.” (Albert 1995. 92.)

Egy másik *fémeszköz* a *fokos, balta*, mely úgyszintén „hatálytalanítja a gonosz szándékot”: „A kottyozásnak úgy látszik, hogy ez időben is csak halvány emléke élt, mert az öreg emberek is csak hallomásból tudnak róla. Így ez időben is már csak inkább hiedelmek kapcsolódnak e naphoz és a Luca naptól karácsonyig tartó *tizenkét napokhoz*. Például e napon (Luca) nem szoktak egymáshoz menni, jó szándékkal nem is ment senki. A rossz szándékú asszony elment a kiszemelt házhoz, farát a kemencének fordította, s hátul összeszorította a markát, ezzel tudta megakadályozni a háziak tyúkainak tojását. A háziak persze már eleve védekeztek, s a küszöbre tet-ték a *fokost*, hogy ezen kelljen keresztül lépnie a bemenőnek, ez hatályta-lanítja a gonosz szándékot. Az ól ajtaját fokhagymával dörzsölték meg, esetleg X-et rajzoltak vele (Szaporca).” (Zentai 1983. 167.)

³⁵ Gyimesben is közismert rontáselhárító szer a fokhagyma. Erre vonatkozó adatokat kö-zől Albert Ernő, felsorolva azokat az időpontokat is, amikor „a küszöb alá béteszik”. Ezek a „nevezetes napok: (...) Szent György nap, Szent János nap, nagypéntek, virágvasárnap, napszentület előtt” (Albert 1995. 93.). Az időpontok jeles napi mivoltuk miatt erősítik a prak-tika hatását. Az idősíkok szempontjából végezhető elemzéstől itt eltekintünk, hiszen túl messzire vezetne. Lásd pl. Pócs 1983.

Gyógyításban pedig így jelenik meg: „Sülyt (az arcon lévő mérges daganatot) úgy gyógyítanak, hogy a daganat mellett baltával elsuhintanak, és a baltát a küszöbbe vágják.” (Vajkai 1940. 329.); „Ha a gyermek beteg, feresztő vizében a ház négy szögletéből szedett meszet tesznek, vagy 9 holt szenet rongyba tekerve a küszöbre tesznek, fejszével összetörik és a ronggyal együtt vízbe teszik, melyből a gyermeknek inni adnak.” (Wlislockiné 1893. 220.)

Ezekben a példákban a fémeszközök mint az égi eredetű fém képviselői elhárító erőt rejtenek magukban. Ez társulhat hegyes, szűrő vagy vágó tulajdonságukkal, mely erősíti elhárító jellegüket. „A háznak küszöbe alá kukorica furkáló és bugylibicska volt beásva, hogy megőrizze a házat a rossztól.” (Zentai 1983. 159.)

A piros színnek a küszöbön is gonoszelhárító szerepe van. „Hát igen... szegeznek oda ne, az ajtó sarkához, a küszöbre ide belől ekkoracska [mutatja, hogy arasznyi] piros rongyot. Így keresztiesen teszik, s akkor nem éri semmi baj sem a gyermeket, mikor a gyermek es születik, sem az estállóban nem történik semmi.”³⁶ „A küszöböt átlépni az egy nagy dolog, vagy férjhez mész, vagy megházasodsz. Mikor a fiatalasszony szült, a küszöb alá ástak egy piros pántlikát, hogy a gyerek ne kapjon ótvart. Menstruációs nő nem mehetett be a kisgyerekhez, mert seb lett az arcára. Egy gumit, pántlikát tettek a küszöb alá, hogy ne vigyék el az asszony tejét.”³⁷ „Ha a küszöb belső oldalához piros rongyot szegeznek, akkor az asszony tejét nem viszik el.” (Györffy 1916. 84.)

A gyöngy (mint a gonoszt abszorbáló) szimbolikájához kapcsolható a következő rontáselhárító praktika: „Amikor születik a gyermek, az asszonnak a... me régebb gyöngyöt viseltek. Má asszon nem vót, akinek gyöngy nem vót a nyakán. S abból, a gyöngynek vót ojal szallagja, felköttek avval, s akkor kivágtak egy darabot, s a küszöbön belől odaszegeztek, hogy ne vigyék el a tejit s az álmát.” (Albert 1995. 43.)³⁸

Az eddigi példákban megfigyelhettük, hogy a veszély minden esetben a **B** térrészből, kintről jön, és az **A** térrészben levő embert, állatot kell védeni ellene. A rontás csak úgy lehetséges, ha azt valamilyen formában sikerül átvinni a mágikus senkiföldjén. Ez pedig „nagy hágó” a gonosznak is, ezért ezen a vonalon állítják fel az akadályt, melybe a kinti, ártó démonikus erő beleakad.

Mint láttuk már a balta kapcsán, gyógyítási praktikákban is szerepel a küszöb, mely mágikus mivoltától fogva erősítheti a praktika sikerét. „Küszöbön a ködös borjút keresztülvitték, és attól elmúlt.”³⁹

³⁶ Nikuc Jánosné Kovács Teréz, 84 éves. Saját bikfalvi gyűjtésem.

³⁷ Braum Ferencné, 68 éves.

³⁸ A gyöngy szimbolikáját lásd bővebben: Eliade 1997. 161–194. (A kagylók szimbolikája)

³⁹ Csilip János, 83 éves. Saját gymeshidegségi gyűjtésem.

A gyógyításban elfoglalt helyét említi Oláh Andor is munkájában, sajnos csak egy felsorolásban: „A ráleheléssel történő gyógyítástól a szélnek való átadásig a közvetlenül – szembetűnően és a közvetetten – rejtetten szél általi gyógyítás széles skálájára bukkanhatunk, és a széljárta helyek (kemence, szabad kémény, ajtó [küszöb], háztető, keresztút, dombtető, bokor, fa, erdő) ugyancsak nagy szerepet játszanak a gyógyításban.” (Oláh 1986. 68.) A szél, amely a lélek megjelenési formája, illetve lakóhelye a hártármotívummal együtt jelenik meg a fenti hiedelemcselekményekben. A két képzet nemhogy kizárná egymást, sőt együttes előfordulásuk erősíti a gyógyító erőt.

8. A küszöb mint a vulva szimbóluma?

A dolgozat végén meg kell említenem azt is, hogy *Róheim Géza* a küszöböt vulva-szimbólumnak tartja. Hasonló jelentéstulajdonítással magam még csak a *Jelképtárban* találkoztam: „az átmenet helyeként a vulva, illetve a száj, torok jelképe is, a nemzés, a születés, illetve a halál pillanatában” (Hoppál et alii 1995. 107.). Róheimnél a levezetés kissé eltér ettől. Először *A házi kigyó* c. alfejezetben szerepel az értelmezés: „A család fenntartója maga az ősi kigyó, a római genius. »Genius a gignere«; a szó a nemzés fogalmából ered és a kigyó a férfi nemzőszerve, amely »a küszöb alatt« (a vaginában) a faj fennmaradását biztosítja.” (Róheim 1990. 90.) Hátrább a *Lélek búcsúja* c. alfejezetben bővebben is szól a kérdésről. (Róheim 1990. 163–166.)

A lényege, hogy abban a széles körben elterjedt szokásban, mely szerint a halottat a küszöbhez érintik, mikor viszik ki a házból, a születés fordított cselekedetét látja: a küszöböt mint egy szimbolikus vaginát értelmezi, melyhez a test hozzá kell érjen eltávozáskor is, úgy ahogyan azt akkor tette, mikor e világra jött. „Azt hiszem, *véglegesen igazoltam* (kiemelés tőlem – H. A.), hogy a születésre vonatkozó mitikus képzetben csak a valódi folyamat reduplikációit kell látnunk, és ha ezt az elvet itt is alkalmazzuk, érthetővé válik, hogy a testtől elszakadó lélek, az anyától elszakadó gyermek, a házból kijövő test is érinti a küszöböt, egy szimbolikus vaginát.” (i. m. 165.) Majd megerősíti kijelentését: „A göcsejiek szerint a halottat a ravatalos ágyból fejfelé előre kell kivinni, hogy úgy kerüljön a koporsóba, mint születéskor a világba.” (Uo.)

Azt hiszem, ha valami véglegesen igazolt, akkor az már eleve rossz. Nem engedi meg, hogy mint episztémét továbbgondolhassuk. A továbbiakban mégis megkísérlem – egyáltalán nem véglegesen – kimutatni, hogy Róheim Géza tétele nem véglegesen igazolt.

Induljunk fordított sorrendben: kezdjük azzal, mivel Róheim befejezte tételének bizonyítását. A határ egyik már említett jellegzetessége, hogy rajta valóban ugyanúgy kell visszajönni is, mint ahogy távoztunk rajta ke-

resztül. Ezért a göcseji példa valóban erősíti a „vulva-elméletet”. Ám saját megfigyeléseim szerint Háromszéken általánosan elterjedt a bemutatott göcseji példa fordítottja. Gazdáné Olosz Ella tanulmányában kovásznai adatot közöl: a ravatalt lábbal az ajtó felé helyezik el, és „a halottat lábbal hozzák ki a házból (hogy vissza ne térjen), azaz először a lábát viszik az ajtón ki, ezt a ravatal elhelyezkedése is így kívánja.” (Gazdáné Olosz 1995. 101.)

Balázs Lajos ugyancsak a *lábbal történő* halottkivitelről számol be a csíkszentdomokosi halottas szokásokban: „*Milyen irányban helyezik a koporsót a szertartás előtt? Miért így? – Lábbal az ajtó felé, a kijárat felé... Mindegy, hogy milyen a háznak a fekvése. Mikor kiteszik az udvarra, akkor is lábbal a kapu felé. [...] Így szokták.*”; „*Bent a házba lábbal örökké az ajtó felé teszik a halottat. Az udvaron pedig csak így. Ahogy menyen ki lábbal, a lába örökké eléfelé van. A kapu felé indulatba.*”; „*Mikor harangoznak elsőt a gyűlöre, akkor rakják ki a ravatalt. A lábával viszik előre örökké: a házból ki s az udvarból ki, s úgy es teszik le: a kapu felé.*” (Balázs 1995b. 128–129.)

Tövisháton úgyszintén lábbal van a halott elhelyezve a kapu felé. (Virág 1994. 62.) Moldvában is „*lábbal viszik ki a halottat*”. (Pokolpatak, Bosnyák 1980. 223.) Tehát találhatunk más adatokat is, amelyek épp a fordítottját állítják Róheim göcseji példájának. Ezekben az esetekben, ha valóban általánosan ismertén vulva-szimbólum lenne, akkor érvényesülne a törvény, hogy a határon úgy kell visszalépni, ahogyan először átléptük azt. Példánkban ez nem következik be. Inkább egy másik hiedelem hatására cselekszenek így: félnek, hogy a halott lelke hazajárhat, ezért úgy viszik ki a házból, hogy kifelé nézzen. (A visszafelé nézés, visszapillantás motívumát vö. a lakodalom kapcsán már említett csíki példával.)

Hasonló adatot közöl Simon András az észak-bánsági Majdánon és Rábén gyűjtött halottas szokások kapcsán: „*A lezárt koporsót lábbal az ajtó irányába kiviszik a házból, és [...] úgy teszik le, hogy a halott lábbal a kapu felé helyezkedik el.*” (Simon 1999. 42.)

Róheim másik érve a *házikigyóval*, mint a férfi nemi szerv szimbólumával való kapcsolat. Ez esetben sem teljesen egyértelmű dologról van szó, ugyanis a házikigyó nem kötelezően a küszöb alatt tartózkodik. Tartózkodhat a falban is, ezt pedig elég nehezen értelmezhetjük vaginaként. Azonban a fal is és a küszöb is olyan mágikus senkiföldje, melyben a démon tartózkodhat. A népi kultúrában azért nem kapott akkora hangsúlyt, mint a küszöb, mert ezen *nem járhatunk át*.

Egy harmadik tényezőt is meg kell említenünk. Róheim értelmezése szerint „a halottat sok helyen azért temették a küszöb alá, hogy biztosítsák újjászületésüket” (Róheim 1990. 165.). Már többször kifejtettük, hogy a küszöb olyan térrész, ahol a földiektől különböző lények lakhatnak, tartózkodik.

kodhatnak átmenetileg, valamint jelenhetnek meg transzcendens jelenségek. Ez esetben is ebben a jellegében látom a magyarázatot: az ősök szelleme ott lakhatott. És ha megvolt rá a lehetőség, akkor ezt valószínűleg ki is használták, mivel ez lehetett a legközelebbi hely a házhoz, az utódokhoz, akiket ezek a szellemek, általános elterjedt képzet szerint, figyeltek⁴⁰ és néha irányítottak is.

A koporsó küszöbhez érintése pedig az addig még a testben, test körül bolyongó lélek igazi otthonába, a transzcendens térbe való jutását szolgálja.

Róheim elméletét erősítheti az, hogy a rokonszimbólumnak, a kapunak nagyon gyakran előfordulhat szexuális jelentése is. Pl.: „*Nyisd ki rózsám kapudat. / Hadd kerüljem váradat.*”⁴¹ Itt a kerülés egyértelműen birtokbavételt, a vár pedig a női nemi szervet jelenti Bernáth Béla értelmezésében is (Bernáth 1981. 25.), mellyel magam is egyetértek. Azonban ez az értelem nem terjed ki a küszöbre is, legalábbis én nem találtam elfogadhatóan általános adatot rá. (Róheim adatait nem tekintem általánosan elfogadhatóknak a fenti okok miatt.)

Magam nem tudom elfogadni a küszöb szimbólum jelentéseként a vulva megfejtést. Az elmélet bemutatása és kritikája ezért is került a dolgozat végére.

9. „A halál küszöbén.” – Nyelvünk a küszöbről

Dolgozatunk befejezésének *küszöbén* állunk. Nem maradt más hátra, mint eddigi hipotéziseinket nyelvi példákkal is megerősítsük. Nyelvünkben is sok esetben *határ* értelemben fordul elő a küszöb. Ha valaki „a halál küszöbén áll”, akkor valószínűleg hamarosan be is lép a halál tartományába, átlépi az élet és halál közt húzódó határt (a küszöböt). O. Nagy Gábor szerint a *küszöbön áll* szintagma jelentése: „közelesen bekövetkezik” (O. Nagy 1966. 412–413.).

Hans Biedermann is felhívja a figyelmet a nyelvi jelenségre: „Közmondásban, kifejezésekben gyakran felbukkan a küszöb szimbolikus értelmezése (»átlépni a küszöböt«, »küszöbön áll«, »a küszöbről is alig köszöntötte« stb.).” (1996. 235.) A küszöb a precíz tudományok terminológiájában is jelentkezhethet 'határ' értelemben. Így a fizikában beszélnek küszöbfrekvenciáról, a biológiában pedig különböző környezeti hatások küszöbértékéről (pl. csak két bizonyos küszöbérték közt mozgó rezgést érzékelünk hangként).

⁴⁰ Kunt Ernő közlése szerint az egyébként távoli temetőt azért helyezték hegyoldalra, mert „*onnat vigyáznak az öregek*”: „*A hegyoldalon fekvő temetőkről (...) azt mondják, hogy »onnat vigyáznak az öregek (ti. az elhunytak), hogy megtartják-e a régi törvényt (ti. az elődök)*» (Teresznye, Borsod-Abaúj-Zemplén megye).” (Kunt 1983. 17.)

⁴¹ Az idézet Kerényitől van (1941. 31. – 28. sz., 4. vsz.). Számos más példát is említhetnék, de most maradjunk meg ennél az egynél.

Átfogó kognitív nyelvészeti megközelítést Szilágyi N. Sándor ad. (Szilágyi N. 1996. 33–36.) Szerinte a határ „lehetetlen” hely, mely nincs se kint, se bent, így az ilyen nyelvi helyeket paradox helyeknek nevezhetjük. Tetten érhetjük a jelenség nyelvi nyomait néhány *át* igekötős ige esetében (pl. *átalakul, átváltozik*). Jellemzője a paradox helyeknek, hogy jórészt megnevezhetetlenek, nyelv mögöttiek, így titokzatosak és költőiek is ugyanakkor. Léteznek irodalmi, zenei, sőt tudományos művek, melyek metaforaként emelik címükbe a küszöb szót. Így nyelvi utalhatnak a minden új mű által megkívánt újdonságra, az *új* felé vezető útra. Vagy ha nem is új, de más kell legyen az, ami a *küszöbön túl*⁴² van. Tehát az átmenet a két világ közt a paradox helyen vezet át.

Érdekes probléma lehet az időbeli, illetve térbeli paradox helyek elkülönítése. Megfigyelhető, hogy legtöbbször a térbeli megnevezéseket terjesztjük ki az időbeli jelenségek megnevezésére is. Ha azt mondjuk, hogy *a vizsgaidőszak küszöbén állunk*, akkor nyilvánvalóan egy időbeli tényre utalunk, bár a küszöb maga tapinthatóan térelem. Ilyen az új év küszöbe is, mely egy jellegzetesen időbeli paradox hely. Ilyenkor nem vagyunk még az új évben, de már vége az óévnek. És ilyen a küszöbön álló nyár is. Még sorolhatnánk a példákat, de talán ennyi is meggyőző. Szilágyi N. Sándor is említi a kultúrában (tágabb értelmében) megjelenő paradox helyeket, azokhoz hasonló jelenségeket, melyeket én is elemeztem dolgozatom eddigi részében. Ennél tovább is lép, és tágítja megjelenésének horizontját a magas kultúra felé, de a pszichológia felé is. Különösen azok a korszakok, melyek a homályt, a titokzatost, a kimondhatatlant próbálták megragadni, mint például a romantika, előszeretettel foglalkoztak ezekkel a helyekkel, tendenciózusan keresték a határ konkrét előfordulásait a kultúrában és jelenítették meg ezeket műveikben. Számukra azok a helyek az érdekesek, melyek se ide, se oda nem tartoznak, „se kint, se bent, mint a küszöb”. A romantikusok nem az erdőt, nem a mezőt, hanem a kettő sejtelmes határát festik. Az időt is úgy választják meg, hogy a határon legyen: a homály idejét, a hajnalt vagy a naplementét jelenítik meg.

Érdekes pszichológiai vetületei is vannak ezeknek a paradox helyeknek, határoknak. „Megfigyelhetni például, hogy bizonyos életkorban a gyerekek kényszereselekvésszerűen ügyelnek arra, hogy ne lépjenek a járda egyes darabjait elválasztó vonalra: észlelésükben az összefüggő sík felület ugyanis egyértelműen *járda*, a határvonalról azonban ki tudja, miféle? (Ezért még bizonyos babonás hiedelmek is társulnak hozzá.)” (Szilágyi N. 1996. 35.) De hasonló a kanálisfedőre való lépés tilalma is, melyhez szín-

⁴² Ezzel a címmel jelent meg a Tátrai Band egyik lemeze. Továbbá irodalmi művek értelmezésében is segít az ilyen megközelítés, az irodalmárok nagyon gyakran élnek is ezzel a szimbólummal. Néhány példa: I. Sz. Turgenyev: *A küszöbön*, Jorge Luis Borges: *Ember a küszöbön*, Szócs Géza: *Históriák a küszöb alól* stb.

tén bizonyos szerencsétlenséget előre jósoló hiedelmek fűződnek. Bár kör alakú, de ez a térrész is kilóg a homogén síkból, mintegy szakadékként funkcionál, akár a már fent említett sírgödör, kapu, küszöb stb., melyek fölé szimbolikusan hidat emelnek.

10. Néhány következtetés

Ebben a dolgozatban a határ egyetlen megvalósulásának – korántsem kimerítő – tárgyalását kíséreltük meg. A többi rokon szimbólum értelmezése is megérdemelne hasonló elemzéseket.

Úgyszintén egy átfogó elemzés egyik részét képezhetné a küszöbnek, valamint a más ide tartozó szimbólumoknak nemcsak a térdimenzióban való tárgyalása (noha kétségkívül ez az elsődleges), hanem az idősíkok szempontjából történő elemzése is.

A népi kultúrából vett példák alapján láthattuk, hogy nagyon széles körben elterjedt képzetekkel állunk szemben. Fentebb csak jeleztük a szimbólum jelenlétét az ún. „magas kultúrában”, és utaltunk a szimbólum lélektani gyökereire is. Nyilvánvaló, hogy népi és magas kultúra, valamint a nyelv és pszichológia nem különálló egységek. Rendkívül sok átfedési terület létezik köztük.

Tudatosan nem szűkítettük a példákat előfordulási helyük vagy műfaji hovatartozásuk, jellegük stb. szerint. Úgy gondoltuk, hogy e széles „paléta” lehet a legmeggyőzőbb bizonyítéka annak, hogy valóban egy ún. archetípussal állunk szemben, egy olyan, minden ember képzeletében létező képzetrel, mely az egyes kultúrákban/egyes időkben, korszakokban más és más módon aktualizálódhat, de a lényege változatlan marad. Mint minden archetípus, ez is a *kimondhatatlan* kategóriájába tartozik. Maga a küszöb mint épületelem természetesen bátran eltűnhet, a kimondhatatlant azonban (melynek az épületelem csak nevet adott szimbólummá válása folyamán) mindig megpróbáljuk majd megnevezni, és megpróbálunk megfelelni a misztikus kihívásnak: foglalkozunk a küszöbvel...

Szakirodalom

ALBERT Ernő

1995 *Boszorkányos dógok*. Gyimesi csángó hiedelemmondák, hiedelmek. Sepsiszentgyörgy

BALÁZS Lajos

1994 *Az én első tisztességes napom*. Párvasztás és lakodalom Csíkszentdomokoson. Bukarest

1995a Tér és térhatár a Csíkszentdomokosi lakodalomban. In: *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 3*. Szerk. Zakariás Erzsébet, 114–121.

1995b *Menj ki én lelkem a testből...* Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson. Csíkszereda

- BÁTKY Zsigmond
1907 Néhány adat Bánffyhunynadnak és környékének népies építkezéséhez.
Néprajzi Értesítő VIII. 50–71.
- BENOIST, Luc
1995 *Semne, simboluri și mituri*. București
- BERNÁTH Béla
1981 A magyar népköltés szerelmi szimbolikája. In: *Előmunkálatok...* 9.
Budapest, 16–82.
- BIEDERMANN, Hans
1996 *Szimbólumlexikon*. Budapest
- BOSNYÁK Sándor (szerk., gyűjtötte)
1980 A moldvai magyarok hitvilága. In: *Folkór Archivum* 12. Budapest
- CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain
1995 *Dicționar de simboluri*. Mituri, vise obiceiuri, gesturi, forme, figuri,
culori, numere. București
- DOMANOVSKY György
1936 Bereg megyei babonák. *Ethnographia* XLVII. 114–116.
- DÖMÖTÖR Tekla
1981 *A magyar nép hiedelemvilága*. Budapest
- DURAND, Gilbert
1977 *Structurile antropologice ale imaginarului*. Introducere în arhetipologia generală. București
- ELIADE, Mircea
1996. *A szent és a profán*. A vallási lényegről. Budapest
1997 *Képek és jelképek*. Budapest
- ERDÉLYI Zsuzsanna
1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék*. Archaikus népi imádságok. Budapest
1998 A látomásformulák szerepe az archaikus népi imádságokban. In:
Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás*. Vallásetnológiai fogalmak
tudományközi megközelítésben. Budapest, 405–432.
- EVSEEV, Ivan
1994 *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*. Timișoara
- FEJŐS Zoltán
1979 Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlata. In:
Ethnographia XC. 3. 406–414.
- GAZDÁNÉ OLOSZ Ella
1995 A temetés proxemikája Kovásznán. In: *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 3. Szerk. Zakariás Erzsébet. Kolozsvár, 99–104.
- GENNEP, Arnold van
1996 *Riturile de trecere*. Iași
- GOMBRICH, E. H.
1983 *A művészet története*. Budapest (4. kiad.)
- GÖNCZI Ferencz
1902 A villámlás, mennydörgés és mennykő a göcseji nép hiedelmében.
Néprajzi Értesítő III. 4. 65–79.
- GUNDA Béla
1989 *A rostaforgató asszony*. Budapest

- é. n. A társadalmi szervezet, a kultusz és a magyar parasztszoba térbeosztása. In: *A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei* XVII. 1–4. Budapest, 247–268.
- GYÖRFFY István
1916 Babonás hiedelmek és szokások a feketekörösvölgyi magyaroknál. *Ethnographia* XXVII. 81–89.
- HAAG, Herbert
1989 *Bibliai Lexikon*. Budapest
- HOLLÓ Domokos
1935 Népbabonák lélektana. *Ethnographia* XLVI. 31–42.
- HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András – SZEMADÁM György
1995 *Jelképtár*. Budapest
- IMREH István–SZESZKA ERŐS Péter
1978 A szabófalvi jogszokásokról. In: Kós Károly–Faragó József (szerk.): *Népismereti dolgozatok*. Bukarest, 195–207.
- ISTVÁNFFY Gyula
1911 Néphit és népszokások. A borsodmegyei palócok. *Ethnographia* XXII. 292–304.
- KÁKOSY László
1974 *Varázslás az ókori Egyiptomban*. Budapest (2. kiad.)
- KERÉNYI György
1941 *Száz népi játékdal*. Budapest
- KESZEG Vilmos
1997 A kör szemantikája és szerkezete. *Művelődés* 4. 34–37.
- KISS Lajos
1925 A hódmezővásárhelyi ember „aprójóság”-a. *Ethnographia* XXXVI. 148–162.
- H. KOVÁCS Mihály
1927 Népbabonák Makóról. *Ethnographia* XXXVIII. 124–125.
- KUNT Ernő
1983 *Temetők népművészete*. Budapest
- LÜKŐ Gábor
1942 *A magyar lélek formái*. Budapest (2. kiad: Pécs 1987.)
- OLÁH Andor
1986 *„Újhold, új király!”* A magyar népi orvoslás életrajza. Budapest
- O. NAGY Gábor
1966 *Magyar szólások és közmondások*. Budapest
- NÉMETHY Endre
1939 Népi hiedelmek és szokások Muraszemenyéről. *Néprajzi Értesítő* XXXI. 62–64.
- SEIBERT, Jutta (szerk.)
1994 *A keresztény művészet lexikona*. Budapest (2. kiad.)
- SIMON András
1999 Temetők és temetkezés Majdánon és Rábén. In: Juhász Antal (szerk.): *Észak-Bánság paraszti műveltségéből*. Szeged

- STAHL, Henri H.
1992 *A régi román falu és öröksége*. Budapest
- SZABÓ T. Attila (főszerk.)
1995 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*. VII. kötet. Budapest–Bukarest
(*küszöb*kő címszó, p. 714.).
- SZILÁGYI N. Sándor
1996 *Hogyan teremtsünk világot?* Rávezetés a nyelvi világ vizsgálatára.
Kolozsvár
- SZŰCS Sándor
1936 Boszorkány-történetek a Nagysárrétről. *Ethnographia* XLVII. 151–155.
- PÓCS Éva
1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV. 177–205.
- POZSONY Ferenc
1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. In: Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álmom, látomás*. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Budapest, 72–80.
- RÓHEIM Géza
1918 Psychoanalysis és etnológia (II. közlemény). *Ethnographia* XXIX. 206–232.
1990 *Magyar néphit és népszokások*. Szeged (reprint)
- TAKÁCS Lajos
1980 Egy határforma hátteréhez. *Ethnographia* XCI. 398–403.
1987 *Határjelek, határjárás a feudális kor végén Magyarországon*. Budapest
- TÉGLÁS István
1913 Építőáldozat Tordán (II. közlemény). *Néprajzi Értesítő* XIV. 99–101.
- TOKAREV, Sz. A. (szerk.)
1988 *Mitológiai enciklopédia*. I. Budapest
- TÖMÖRKÉNY István
1904 A tanyai világból. *Néprajzi Értesítő* V. 253–265, 304–315.
- VAJKAI Aurél
1940 Veszprém megye népi építkezése. *Néprajzi Értesítő* XXXII. 1–22.
- VAJKAI–WAGENHUBER Aurél
1937 Adatok a Felföld népi orvosláshoz. *Ethnographia* XLVIII. 140–154.
- VULCANESCU, Romulus
1985 *Mitologie română*. București
- WLISLOCKINÉ DÖFLER Fanni
1893 A gyermek a magyar néphitben. *Ethnographia* IV. 107–116, 209–224.
- ZENTAI Tünde
1983 Ormánsági hiedelmek. In: *Folklór Archivum* 15. Budapest
- YAMAGUCHI, Masao
1990 Központ és periféria a kultúrában. In: *Jel-kép* 1–2. 94–104.

Peti Lehel

Elromlott a világ

**Egy mítosz archetipológiája,
avagy a moldvai csángók időszemléletéről**

1. Bevezetés

Émile Durkheim óta tudjuk, hogy ítéletalkotásunk háttérében bizonyos számú alapvető idea áll, amelyek egész szellemi életünkre hatást gyakorolnak. É. Durkheim az emberi megértés alapvető kategóriáinak nevezi ezeket, amelyek szerinte a dolgok legegységesebb tulajdonságainak felelnek meg. Olyan kategóriák, amelyekről a gondolkodás nem tud megszabadulni, és amelyek a vallásban és a vallásból születnek meg. (Durkheim 1997. 353.) Egy ilyen alapvető kategória az időképzet. A. J. Gurevics szerint alig van a kultúrának paramétere, amely jobban jellemezné lényegét, mint az időfelfogás, mivel ebben testesül meg az ember világérezékelése, viszonya a különböző dolgokhoz. (Vö. Gurevics 1974. 80.)

Dolgozatomban az időről való mitologikus gondolkodás formáit vizsgálom a moldvai csángók körében. Az archetipális mítoszelmélet módszerével próbálom felfedni, hogy ebben az archaikus társadalomban, ahol még mindig a szimbolikus képi gondolkodás képezi az alapvető metafizikai problémákról való gondolkodás lényegi formáit, melyek azok az archetipikus szimbolikus reprezentációk, amelyek értelmezésével többet tudhatunk meg a moldvai csángók szakrális világgképéről.¹

Mint minden archaikus társadalom embere, a moldvai csángók is a világban való létezésnek egyetlen értelmes módját az isteni jelenlét egy olyan magasabb minőségében látják, amely ezáltal egy transzcendentális valóságban való részvételt eredményez. A transzcendentális valóság az egyetlen, ami ontológiai státussal rendelkezik a vallásos ember számára, az igazi realitás, amely kiemeli az embert látszólagos és véges idejéből, és a változhatatlan örökkévalóság „valóságos” idejébe emeli. Ennek a másmi-lyen valóságnak a megélése olyan szimbólumok által történik, amelyekeken keresztül a Szent jelenléte közvetlenül érzékelhetővé válik. A valóság a premodern társadalom embere számára eszerint égi archetipus utánzásának függvénye. Az archaikus ember nem ismeri a „profán” cselekvést:

¹ A dolgozatban használt szövegtípusok nagyszámú variánsával találkoztam gyűjtőútjaimon. (Terepmunkámat a Kriza János Néprajzi Társaság finanszírozta, a gyűjtések a társaság Csángó adattárában találhatóak meg.) A tanulmányban igyekeztem a legjellemzőbb szövegtípusokat elemezni, ezért saját gyűjtéseimen kívül főleg a Bosnyák Sándor-féle gyűjtést vettem alapul. A folklórszövegek kiválasztása a Pócs Éva *Zagyvarékas néphite* című munkájában alkalmazott kritériumrendszer alapján történt. (Lásd Pócs 1964.)

minden határozott értelemmel rendelkező cselekvés valamilyen formában részt vesz a szentségben. Egyedül az a profán cselekvés, amelynek nincs mitikus jelentése, vagyis mintaképe. (Eliade 1998. 50.) A vallásos cselekvések tehát olyan paradigmaticus cselekvések az archaikus világgéppel rendelkező ember számára, amelyeket egy mitikus időben az istenek nyilatkoztattak ki. Ezért a világi időnek nincs önértéke vagy autonómiája és az ember a mitológiai időbe vetül ki. (Lásd: Gurevics 1974. 84.)

2. Az időképzet formái

A *ciklikus időképzet*, a végtelenségig ismétlődő kozmikus ciklusok mítoszának lényege Mircea Eliade szerint az, hogy az ember időbeli létezését nem csupán bizonyos archetípusok és példaértékű történések *ad infinitum* ismétlődéseként képzték el, hanem úgy is, mint *örök visszatérést*. (Eliade 1997. 89–90.) Az archaikus ember ezáltal a világ periodikus megújulásának, a kozmikus teremtés élményének a részévé válik. A világot tehát időnként újra kell teremteni, mivel az csak a teremtés kezdetén lehet tökéletes. A kezdetek teljes boldogságától való eltérés olyan archetípus, amely etnográfiai korlátok nélkül aktivizálódik különböző kultúrkörök mítoszaiban. Ez az érteleme számos olyan rítusnak, amely szimbolikus nyelven jeleníti meg a Kozmosz lerombolását és újrateremtését. A helyreállított teljesség azonban mindig időleges. Az ember állandóan szertartásbeli hibát (bünt) követ el, amelynek következménye, hogy elveszti azokat a képességeit, amelyek révén a Szentségből részesülni tud. Ezt számos mítosz úgy jeleníti meg, hogy az emberek többé nem mehetnek fel az Égbe, vagy olyan képességeikben fogyatkoznak meg, amelyek valamiképpen a vertikális irány pozitív jelképrendszerével vannak összefüggésben, és amely végeredményben szintén a felemelkedés, „az Égbe vágás” archetípusának a kinyilvánítása. (Lásd: Durand 1997.) A Kozmoszt tehát nem azért kell időről időre lerombolni és újrateremteni, mert az első teremtés nem sikerült, hanem mert a teremtés előtti állapot olyan teljességet, olyan boldogságot képvisel, ami a teremtett világban elérhetetlen. (Eliade 2002. 139.) A modern ember cselekvései, amelyek nem rendelkeznek mitikus előképpel, az isteni világtrendtől való elfordulásnak bizonyítékai az archaikus világgéppel rendelkező ember szemében, amely a „bűn” jelentéstartalmával asszociálódik, és amely nem marad következmények nélkül.

M. Eliade *archaikus lételméletében* csupán azokat az archetípusokat tekinti ontológiai meghatározottságúaknak, amelyekre a ciklikus mitológia nagy magyarázó rendszerei épülnek. Szerinte az idő körkörösségének szüntelen megújítása különféle rítusok és archetipikus cselekvések ismétlése által a vallásos viselkedésnek egyetlen olyan formája, amely az ember lényegéhez hozzátartozik. Az idők kezdetén elvesztett Aranykor csak ezáltal nyerhető vissza végtelenül.

A körkörös idő ellentétéként fogható fel a *lineáris idő*, amely Mircea Eliade szerint a keresztény zsidó próféták új történelemértelmezéséből született meg. A zsidó próféták értéket tulajdonítottak a történelemnek, ennek eseményeit a haragvó isten büntetéseként értelmezték. A történelem eseményei így az Istennel való „rémitő párbeszéddé”, „negatív teofániává” váltak. A prófétáknak a történelemben először sikerült ily módon felülemelkedniük a hagyományos körkörös felfogáson (ezen alapul az örök visszatérés gondolata), és felfedezniük az egyirányú időt. (Eliade 1998. 153.) A valahonnan valahová tartó időben a jövő eszkatológiával terhelődik, mivel az örök jelenben élés helyett az üdvösség elérése a jövőbe vetítődik. Keresztény értelmezésben eszerint a történelem meghatározott irányban, eleve eltervezett rendben halad a vég felé, amelyben egybeolvad evilági és túlvilági lét. (Gurevics 1974. 108.) A teremtés időszakos megújítását felváltja az egyetlen megújulás, amely *in illo tempore*, de a jövőben következik be. (Eliade 1998. 153.) Az idő véges voltán belül azonban szakaszaiban továbbra is körkörös marad, ám csupán két időtlen örökkévalóság közepette. A gondolat, hogy a vektoriálissá vált keresztény időképből sem hiányzott a ciklikusság, csupán értelmezése alakult át gyökeresen, A. J. Gurevicsnél is megtalálható.² M. Eliade úgy véli, hogy az időképzet illetően értelmezése nem vezethető vissza ősmintákra, a ciklikus mitológia szimbólumaival ellentétben a messianisztikus szimbólumokat korábban nem ismerte a kozmikus vallásosság.

Gilbert Durand szerint a messianisztikus szimbólumok is ontologikusak. A szerző kimutatja, hogy az örök újrakezdés képzetei is messianisztikus töltetet kaphatnak, az ellentétek állandó szembesüléséből „végtermék” keletkezik, azaz létrejön a haladás ígérete. (Vö. Táncczos 2000. 183.)

A. J. Gurevics – Eliadéhoz hasonlóan – a vektoriális időt kulturális meghatározottságúnak tekinti. A középkori ember világképéről írott könyvében a lineáris időt nem tartja dominánsnak az emberi tudatban. Meglátása szerint ez alá van rendelve az életjelenségek ciklikus felfogásának, mivelhogy éppen az ismétlődő idő képezi a primitív ember világnézetét alkotó mitológiai képzetek alapját. (Lásd: Gurevics 1974. 28.)

Barna Gábor szerint az archaikus vallások szimbólumai az időtlenhez kötötték az embert. A szerző úgy véli, hogy a történelmi vallások voltak azok (köztük a kereszténység), amelyek megtanítottak a történelmi gondolkodásra és látásmódra. Elgondolása szerint a keresztény ünnepeink világa járult hozzá ahhoz, hogy a vallás által megjelenített történelem megnövelte ez utóbbi fontosságát, azaz megteremtette a szekularizáció alapját,

² Valóban: minthogy az idő elvált az örökkévalóságtól, a földi történelem szakaszai lineáris sorrá állnak össze, de ha ugyanezt a földi történelmet egészében, a világ teremtése és vége által lezárt teljességben tekintjük, akkor zárt ciklusnak látjuk: az ember és a világ visszatér az örökkévalóságba. (Gurevics 1974. 96.)

amelyben „elveszett a vallás, s megmaradt a történelem”. (Barna 2002. 163.)

A *ciklikus és lineáris időfogalom* párhuzamos jelenléte az archaikus társadalmak olyan sajátossága, amely nem okozza a világvégességének megbomlását, ellenkezőleg: a kétféle időképzet által működtetett magyarázórendszer komplementáris. M. Eliade szerint ez úgy valósul meg, hogy a keresztény tapasztalatot a premodern társadalom emberei „hagyományos” módon (archetipikusan) „átértékelik”. (Lásd: Eliade 1998. 163.)

3. Az Aranykor jelképei

A profán tér és idő felfüggesztésének leggyakoribb mitikus kifejeződése az Aranykor archetipikus képében nyer formát. Jung szerint minden társadalomban él annak a Paradicsomnak az archetipikus képe, amely a hit szerint egyszer már létezett, és létezni fog újra. (Jung 1993. 86.) A Chevalier–Gheerbrant-féle szimbólumszótár számol be arról, hogy a művészeti alkotások és az álmok, az ébrenlét és az alvás álmái, spontánul vagy drogok által kiváltva, tele vannak olyan képzetekkel, amelyek a Paradicsomot juttatják az eszünkbe. (Lásd: Chevalier–Gheerbrant 1995. III. 19.) A pszichének ez a sajátossága olyan emberi helyzetet fogalmaz meg, amit a Paradicsom utáni örök vágyak nevezhetnénk: mindig és erőfeszítés nélkül a valóság szívében, a Világ Középpontjában lenni, azaz kilépni a megszokott létezési módból, és olyan élethelyzetbe kerülni, amit keresztény terminológiával a bűnbeesés előtti létezésnek mondhatnánk. (Eliade 1997. 69.) Az emberi létezésnek azt a tökéletességét jelentik meg a képzet ezen képei, amelyben a valóságos élet oppozíciói még nem léteztek, azaz az élőlények közötti harmónia maximalitását. Ez egyszersmind az istenség és az ember közötti egyetértés képzetét is tartalmazza, azaz kifejezi az ember szent tér utáni vágyódásának érzetét. Ehhez a térhez, melyet időn kívülinek képzelünk el, gyakran asszociálódik az ártatlanság, az üdvözülés, a nyugalom, a bőség és gazdagság, az örök boldogság és a halhatatlanság képzelete. A különböző kultúrákban a boldogság helyét zárt térben képzelik el, amely csupán az ég felé nyitott. (Pál–Újvári 1997. 372.) Nyitottsága révén válik a megváltozhatatlanság és a világ középpontjává, azzá a helyé, ahol az Ég és a Föld közti kapcsolat megteremtődik. (Chevalier–Gheerbrant 1995. III. 19.)

3.1. Az elveszett Paradicsom utáni vágyakozás gyakori megjelenítői a mennyországjárásokról szóló látomások képei. Például ebben a moldvai csángó látomásban is:

„Azt mondja: – Jaj ángyi, milyen szép helyeken jártam én – azt mondja. – Hol jártál, lehet álmodtad? – Nem – azt mondja –, én láttam,

nem álmodtam – azt mondja. – Hát hol jártál?– Egy nagy szép réten – azt mondja, egy nagy szép templom vót – azt mondja – sok nép letelepedve a zód fűre – azt mondja. [...] – Hát vót – azt mondja – egy nagy ember, egy nagy bot vót a kezibe – azt mondja –, s az elvezérelt, elvitt éngemet a templomba, hogy menjek be a templomba. S mikor odamentem – azt mondja – egy őr vót a templomajtóba, és az nem engedett bé. Azt mondta: »Menj vissza, magad még nem vagy ide való – azt mondja –, menj el, majd ide kerülsz magad es.« Akkor az a nagy ember – azt mondja – megint elvitt ingemet máshová. Vótak szép porcelán kutak – azt mondja –, de szépek vótak, s odavitt ingemet, hogy merítsek vizet, hogy igyam, mert megszomjaztam. De azt mondták, vótak ottan emberék, nekem nem szabad onnan innyani, csak annak szabad, aki csináltatta azt a kútat.» (Bosnyák 1980. 14.)

A fenti látomásszövegben, amelynek struktúrája és képi anyaga nagyjából azonosan reprodukálódik más olyan moldvai látomásokban is (Lásd: Pozsony 1998. 72–81.), amelyek mennyországjárásról szólnak, mint a valóságos embernek az „isteni világ utáni honvágyát” értelmezhetjük. Ebben a vallásos honvágyban az archaikus embernek az a kívánsága fejeződik ki, hogy a kozmosz, amelyben él, olyan tiszta és szent legyen, amilyen kezdetben volt, amikor a Teremtő kezéből kikerült. (Lásd: Eliade 1987. 59–60.) Ezt sugallja az égi mező zöld színe, amely a tavasznak, a periodikus megújulásnak, a növekvő életnek a kifejezője. A termékenységet és halhatatlanságot kifejező színszimbolika a Paradicsom ígéretére utal. Az égi mező a közepén elhelyezkedő templommal és kutakkal a kert és a sziget intimizálását idézi fel, szimbolikus kifejezője ezekkel rokon. A kút éltető vize révén – a forráshoz hasonlóan – a termékenység, a bőség jelképe. (Pál–Újvári 1997. 301.) A templomhoz és archetipikus megfelelőjéhez, a hegyhez hasonlóképp a víz, a föld és a levegő egységét fejezi ki. A világ vertikális tagolású rendjének képe: az alvilág, a föld és az ég összekötője, az élet vizének szimbolikus kifejezője, a Paradicsom-ábrázolások jellegzetes eleme. Az archetipikus képek G. Durand-féle rendszerében ezeknek a képeknek a reflexológiai motivációja a táplálkozási és szexuális domináns, a szimbólumok a szimbólumrendszer Éjszakai Tartományában helyezkednek el. Jellemző rájuk a transzszubsztancialitás (átlényegülés), a misztikus és drámai struktúra. Az egybeolvasztás és összekötés sémái érvényesülnek a ciklikusságot és intimitást kifejező szimbólumcsoportok irányulása révén, a progresszív haladás és a visszatérés képzetait valósítják meg.

Az Aranykortól való eltávolodás képzete, valamint az utána való sóvárgás szintén egyetemes képzet, amely arra a mitikus elképzelésre utal, mely szerint az Éggel és az istenséggel valaha könnyen és „természetes” módon lehetett kapcsolatot teremteni, ám valami szertartásbeli hiba következté-

ben a kapcsolat megszakadt, és az istenek feljebb húzódtak az Égbe. (Eliade 1997. 51.)

3.2. Moldvában az Aranykor képzete, a létezés egy tökéletesebb formája egy mitikus időben élő emberiség képzetkörében konkretizálódik.³ E szerint a mítosz szerint az emberek valamikori ősei a mainál nagyobb termettel és hosszabb életkorral rendelkeztek, ám valamiért megsértették az istenséget, aki bűneik miatt megrövidítette mind a termetüket, mind pedig az emberi élet idejét: „ – Régen az emberek nem akkarák vótak, mind mast. Mekkarák vagyunk mast. – Magasabbak! – Akkarák vótak, hogy vót három-négy méteres is. És hogy az ember vétkezett, az isten úgy kicsikélte meg az életjít, mind a magasságát is. S lettek az emberek, hogy születtek, úgy éltek még kicsibbet, még kicsibbet éltek. Nem élnek annyit! Mer régen az emberek éltek kétszáz, háromszáz évet is. Vót melyik hatszáz évet is élt. Mer az ember hogy vétkezett, az Isten úgy megrövidítette az életjít.” (1) „Arról a vétkekről sokan pacilták. Erril (=erről) jut eszembe, hogy akkora magas emberek vótak, mind hegy móduk” (= mint a hegyek). (2) „[Mondták, hogy régebb nagyobbak voltak az emberek mint most...] Mind ulyanak vótak! Én halltam, hogy két lépésben ellépte Romunyiét, s béért Magyarországba. Vótak ulyanak! Akkor eccer eljött az idő, s az a rend világ eltött. Ej, elment egy ilyen kicsike szántani ott lefelé. S az a nagy ember felcsipte az ölibe marhástól, szekerstől, s hazavitte a mámájának. S azt mondta a mámája: minek hoztad te ide? Na, nésszedd csak, mica piciny gusztánok. Olyan piciny aszongya... De te vidd vissza, s tedd le honnat elvetted, mert miük kell teljünk el, s immá maradnak, s immá maradnak ezek a kicsikék. Maradtak, valóból beszélük sakan. Vótak, hogy két-három lépésből Magyarországon vót. De erőst nagyak vótak. Nagyak. Úgy mandják. De én sem láttam. Annyit láttam, mind tük.” (3)

M. Eliade az „időtől való rettegésnek” (Lásd: Eliade 1997. 89.) nevezi azt a tudattalan félelmet, amely köré mítoszok és rítusok egész sora szerveződik. Az emberélet megrövidülése eszerint a mítosz szerint a halált hozó idő képzetének szimbolikájával kontaminálódik, az emberi termet megrövidülése pedig a Szenttől való eltávolodás képzetét jeleníti meg, amely végső soron ugyancsak az időképzettel van kapcsolatban.

4. A világ romlása

4.1. A múlt időnek való kiszolgáltatottság **a világ fokozatos romlásával** valósul meg, amely azért történik, mivel az ember eltér a mitikus előképpel rendelkező archetipikus cselekvések ismétlésétől és olyanokkal

³ Az őszállatok nagyméretű csontjaiban népünk óriás ősapáink maradványait látja [...]. (Hoppál et alii 2000. 164. idézi Bosnyák 1997/A: 134–135. moldvai gyűjtését.)

kísérletezik, amelyek mindinkább elszakadnak a hagyomány által közvetített viselkedésmintáktól. A világ romlását, a Szent jelenlétének fokozatos eltűnését mondja el az a mítosz, amely arról szól, hogy egy korábbi, mitikus időben minden búzaszemen tisztán látható volt Jézus arca. Az emberek bűnei azonban bemocskolták ezt olyannyira, hogy mára már szinte egyáltalán nem látszik:⁴ *„A búzaszemen, most már nem annyira, de mikor én gyerek voltam, mondjuk ezelőtt harminc évvel, felvettem a búzát a kezembe, s a Jézus képe tisztára látszott. Máma, sajnós, sok bűneink bemocskolta, nem látszik annyira.”* (Bosnyák 1980. 37.)

A búza mint alapvető táplálék, létfeltétel, számos kultúrában az élet, a bőség, Isten jelenlétének kifejeződése. Az állandóan újjászülető élet szimbóluma. (Pál–Újvári 1997. 167.) A kozmikus ciklusok, a természet megújulásának, a halál utáni újjászületés képi megjelenítője. Jelképezi Isten áldását és a messiási ország bőségét: *„Gabona árássza el a földet a hegyek csúcsáig.”* (Zsolt 72,16) A búzaszemen megjelenő isteni képmás különös szuggesztivitással jeleníti meg az istenséggel békében élő, a Szent mindent átható jelenlétét érzékelő boldog emberiség képzetét. Az arc szimbolizmusa az isteni lényeket fejezi ki (Jézus Krisztus arca *„dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása”* – Zsid 1,3); mivel a bel- és a külvilág közötti kapcsolattartásnak is a kifejezője (a külvilág jelenségeit az arc érzékszervei fogják fel), jelentésmezejéhez tartozik az ég és a föld közötti kapcsolattartásnak a képze is. Isten arcának elfordítása bajra, szerencsétlenségre utal, míg arcának népe, hívei felé fordítása a közvetlen kapcsolat, az áldás jelképe. (Pál–Újvári 1997. 57.) A tisztán látható arc jelképeisége a fénylő arc szimbolizmusával kontaminálódik, amely az istenlátás, a megszentelt időben való élés jele. Bölcsesség- és időszimbólumként a három életkor, a múlt, a jelen, a jövő, és a memória, az értelem, előrelátás egységét fejezi ki. (Uo.) A búzaszemen elhalványuló isteni képmás nemcsak az Aranykor idejének elmúlását idézi, de az emberi világtól eltávolodó haragvó istenség képzetét is magánban hordozza.

4.2. A világ romlására számos **jel** utal, amelyek a moldvai csángók hite szerint a bűnök elsokasodását jelzik: *„S vót az a virág, de több piros vót, mint máma. Jártam a mezőkönd, s én láttam azt a virágot. S mutitták nekem nagyobb gyerekek, mint én vultam, s lehet, többet tudtak, mint én, s mondták: – Te látod, mennyi ebben a piros, ennyi jó ember van a világban, mások a szélin mind rosszak. – S kaptunk. Az egészbe vót egy kicsi piros, másikba több, másikba kövösb. Mondja: – Ennyi jó embert maradt a világban. Amikor vót ez a virág legelűször, ez a virág a zegisz*

⁴ A búzát a mi népünk is „élet”-nek nevezi, s úgy tudja, hogy Jézus Krisztus arcmása látható minden egyes búzaszemen. Hoppál et alii 2000. 42. Idézi Bosnyák 1997/A: 46–47. Párhuzamai: Bosnyák 2001. 91.

piros vót. – És máma? Felkerestem száz virágot, nem kaptam egybe pirost. A neve fehér virág, itt így nevezik. Mint az eszernyő, ulyan. (Bosnyák 1980. 38.)

A virág számos kultúrában a világmindenség szimbóluma, amire szimmetrikus alakja, az együtt megtalálható férfi és női jelleg (porzók és bibe) kinyílása és becsukódása teszi alkalmassá. Női szimbólum lévén az archetipikus képzelőerő azon irányulását fejezi ki, amely a kozmosz periodikus megújulását a növényi vegetációhoz és a női princípiumhoz kapcsolja. „Tartalmazza”, ill. kifejezi négy elem együttes hatását, hisz a földből nő az ég felé, s fejlődéséhez vízre meg az égi tűz, a nap fényére van szüksége. (Hoppál et alii 2000. 235.) A virág szó ősmagyarkori szóhasadás eredménye, s a fény, a ragyogás, s a világosság változata, s ez annyit jelent, hogy a kezdet kezdetén a világ egyet jelentett a fénnel, a ragyogással, s világossággal, s az emberek úgy éltek, fényben és ragyogásban, mint az angyalok. (Bosnyák 2001. 7.) A fehér virág ebben a képzetkörben a szentséggel felruházott világmindenséget jelképezheti, amelyből azonban az emberek mindinkább kiszorulnak, elvesztve a megtisztulás képességét. A fehér a halál színe is lehet, amelynek szimbolikus jelentése azáltal erősödik fel, hogy a vörössel együtt fordul elő. Az idők kezdetén a virágok egészen pirosak voltak, tehát az emberiség is a szentséggel övezett világegyetem, a kozmikus ciklusok része volt. A piros szín fogyása, amely az elfolyó vér, a halál szimbolikus jelentéstartalmát ölti fel, a *lineáris idő* könyörtelenségére figyelmeztet, amelynek végén egyetemes pusztulás vár az emberiségre.

5. Az idő legyőzésének szimbólumai

5.1. Az idő legyőzésének szimbolikájára épül rá a moldvai csángóság körében a **jó óriás** hiedelemalakja, amely a mítosz szerint a valamikori óriás ősök utolsó képviselője. Erről a sajátos hiedelemleányról (habár szakmai körökben tudnak róla⁵) számottevő folklorisztikai elemzés vagy adatközlés még nem látott napvilágot. Az a tény, hogy csupán egyetlen adatközlő tudásából tudtuk lényegi vonásait meghatározni, arra figyelmeztet, hogy egy nagyon régi képzetről van szó, amely ma már csak a „folklor specialistáinak” tudásában rejtőzik, olyan emberek világmépeben, akik az átlagosnál nagyobb érzékenységgel rendelkeznek a transzcendencia iránt. Az így létrejött szöveget azonban semmiképpen sem tekinthetjük információ nélkülinek, „nem folklórszövegnek”. Archetipális elemzése mindenképpen szükséges, mivel az egyéni fantázia és a kollektív mitológikus tudásanyag együttes megnyilvánulása lehetővé teszi, hogy olyan szimbólumokra figyelhessünk fel, amelyek ezeket az embereket intenzíven foglalkoztatják. Figyelemre méltó az a szövegkontextus, amelyben a gyűjtés so-

⁵ Lásd pl.: *Kérdőív vallási narratívák gyűjtéséhez* (Tánczos Vilmos összeállítása); Ilyés Sándor: *Kultúra az emberben, ember a kultúrában.* (KJNT archívuma, kéziratok)

rán a jó óriás alakjáról tudomást szereztem: adatközlőm a világ bűneinek elsokasodására figyelmeztetett és az imádság fontosságát hangsúlyozta: „Ő hitt az Istenbe, s meljlik hisz az Istenbe, tudjad, hogy menen örökké élé. Meljlik nem hisz, s letöpi, az letöpte tátádat, mámádat, gyermekeit, s mindenit. Annak nincs ereje többet. Se előmenetje.” (4)

Főbb jellemvonásai közé tartozik a gyors helyváltoztatás képessége, a segítő szándék az emberek felé, az imádságosság, a gazdagság, alapján békés viselkedés, harag, büntetés az emberekre, ha valamilyen bűnt követtek el. Tartózkodási helye az erdők, a hegy: „[A szent óriásról, amelyik a hegyen él, hallott-e?] *Igen, de most nem...* [Mondják, hogy nagyot lépett...] *Ment, erősen serényen ment.* [Hol élt?] *Ej, az erdőkön. Ő mikor akart lépni egyet, akkar ojtant lépett, hogy most volt Magyarföldön, most vót...* *Halltam, mikor én is kicsike vótam.* [S az segített az embereknek?] *Úgy mondják, hogy igen.* [Mit segített az embereknek?] *Nyitva ki határait.* [Mit csinált?] *Nyitott határait ki, az erdőket.*” (5) „[Ez az óriás büntetett is?] *Ha megbüntette, akkar az Isten örözzön meg. Erőst megbüntette.* [Hogy büntette meg?] *Pacilt valamit (baja történt). Elfogta egy betegség, vagy elfogult a szózatja.* [S olyankor bejött a faluba?] *Ej, onnét az Istentől, hogy vót. Ő csak egyre tekintett, s akkor emez gátá, el vót fogva.* [A hegyről nézett le?] *A hegyről. Há. [...]* *Neki mind az egész térénje (földje) vót. Mind az egész.* [Az embereket segítette?] *Segítette. Segítette az egész embert. [...]* *Mondta nekijek: »Hájtak (gyertek) dologra, hájtak. S adatt mi volt nekije.«*” (6) „*Imádkozott. [...]* *Gazdag vót, gyétot. Ő vót a legnagyobb az országán.* [Hol lakott?] *Egy hegyen ki volt mászva, ült ott. De gondolkozott örökké. Há. Johai, csobánjai vótak. Minden. Jól vitte, gyétot. Adică (azaz) nem hogy jól vitte, mert neki nagy grizsája (gondja) vót.* [Mi volt a grizsája?] *Az emberekre. Há. Azt mondta, hogy ne vesszen el senki. Aszangya: »Ha százból elvesztettél egyet, [...]* *akkar keresd meg másikat. A kilencvenkilencet hadd el ott nyugudjanak. Azt az egyet megkeresd.«* *Addig ment, addig járt, meddig azt megtalálta.* [Imádkozott is?] *Igen. Minden régvél.*” (7) „*Örökké úgy számította, hogy: – Jöjjetek hezzám, mert velem értekeztek. Velem értekeztek. – Mejikek köpdösték, mejikek csúfoltak vele, azt az Isten megpedepszilta (megbüntette) úgy, hogy nem bírsz menni, nem bírsz... [...]* *Mikor lenézett, akkor kész. Akkar aszanta, hogy az animálja (állata) es, mije van nekije, vesszen el előle. [...]* *Ej, jaj! Ha feltámadna most, akkar hiszem, hogy reszketne a Főd, mind!* (8)

5.2. A jó óriás isteni archetípus. Abban, hogy a hegyen él, a szakrálissal való kapcsolata hangsúlyozódik, isteni jelleggel ruházódik föl. A hegy minden kultúrában az állandóság, a megközelíthetetlenység, az istenség szimbóluma, a világmindenség középpontja, axis mundi, világtengely. (Pál-

Újvári 1997. 196.) A falu mikrokozmoszként való megfeleltetése feltételezi a kozmosz ismérveit, a rendet és a tér ismerős berendezettségét, ugyanakkor feltételezi a **kozmosz középpontjának** a jelenlétét is. Eliade szerint minden mikrokozmosznak, minden lakott területnek van egy „középpontja”, amely kiemelten szent hely. (Vö. Eliade 1997. 51.) Az óriások isteni jellegének képzete nem egyedülálló példa a magyar folklórban. Diószegi Vilmos Kozma Ferenc gyűjtését idézi, aki „ismeri a székelyországi óriások királyát is, mely nevet nem ok nélkül az isten szó helyett állónak mondja” (Diószegi 1978. 388.).

A jó óriás isteni természetére utal az az elképzelés, miszerint különös gondja volt az emberekre. Óriz valamit az elbeszélésekben felsejlő valamikori Aranykor gazdagságából, és azokból a képességekből, amelyek valamikor minden ember sajátjai voltak. Az óriás az idő legyőzője. Gazdagsága folytán a moldvai csángók gyakran a bojér (földesúr) fogalmával nevezik meg, amely spontán fogalmi asszociációra utal. Szintén isteni attribútum az a tulajdonsága, hogy az emberi történéseket figyelemmel követi, fontosnak tartja az emberekkel való kapcsolattartást.

5.3. Az isteni hatalom gyakori megjelenítője a **szem** és az ehhez kapcsolódó tevékenység, a **nézés**, amit Freud a felettes énnel azonosít, a morális öntudat kontrolljával. Megjelenésében szorosan kötődik a fény jelképiségéhez, amely a legfőbb lény, az istenség szimbóluma. Ahogy az istenség megnyilatkozása is ambivalens, nemcsak az ember segítője, hanem bírálja és büntetője is, ugyanúgy az isteni tekintet nemcsak erőt adó, a kozmosz stabilitását sugárzó szimbólum, hanem ítéletjelkép is, a bűn, az árnyék felfedezője, amely végzetes lehet az ember számára: *„Ő csak egyre tekintett, s akkor emez gátá (kész) el volt fogva. [...] Ha megbüntette, akkor az Isten örözzön meg. Erőst megbüntette. [Hogy büntette meg?] Pacilt valamit (megjárta). Elfogta egy betegség, vaj elfogult a szózatja (meghalt). [...] Mikar lenézett, akkar kész. Akkar aszanta, hogy hogy az ánimálja (állatja) es, mije van nekije, vesszen el előle!”*⁶ (9) (A hinduizmusban Síva és Káli harmadik, pusztító erejű szeme a fény és a transzcendens bölcsesség kifejezője. (Chevalier–Gheerbrant 1994. II. 362–363.) A kelta mitológiában Balor az a félelmetes óriásvezér, akinek a nézése egy egész hadsereget bénít meg. (Uó., i. m. 96.) Ezek a kijelentések egy olyan archetípust körvonalalznak, amely tartalmazza egy tökéletes lény vagy istenember képzetét is, aki olyan kimagasló, átfogó jellegű tulajdonságokkal bír, amilyenekkel az ember csak a kezdetek kezdetén, paradicsomi állapotában rendelkezett. Nem véletlen tehát, ha a jó óriás archetipikus jelképisé-

⁶ A magyar népmesékből szintén ismerős az óriások ambivalens viselkedésmódja. Felléphetnek ellenségesen (gyakran az emberi lények felfalására törekuszenek), ám védelmezőként is, a vándorútra indult hős gyakran csak az ők segítségükkel éri el célját.

ge Krisztus alakjára tevődik át. Az emberekre való gondja a „jó pásztor” jelképiségében ölt formát, aki, mint pásztor, nyájának vezetője és közép-pontja. (Jung 1997. 139.)

5.4. A középpont archetípusának leggyakoribb képi ábrázolása a **hegy**. Megjelenhet valóban létező szent hegyként, amely ezért áldozóhely, rituális szertartások helye vagy zarándokhely, ugyanakkor megjelenhet a valóságban nem létezőként valamely nép mítoszában is, akárcsak az általunk elemzett esetben. A középpont fogalmának tisztázása vezet el minket ahhoz, hogy megértsük, hogy miért olyan gyakran bukkan elő a különböző kultúrákban az a képzet, miszerint a Paradicsom valamely hegy tetején helyezkedik el, vagy megjelenésében valamiképpen kapcsolódik a hegyhez. (A Bibliában Ezékiel 28,14; a világirodalomban pl. Dante az, aki a Paradicsomot egy hegy tetejére helyezi.) A középpont fogalma magába foglalja a kezdeti egység és teljesség képzetét. Ez az a pont, amely körül a mindenség forog, és ahol a három világegység (ég, föld, alvilág) összekapcsolódik. (Pál–Újvári 1997. 287.) A világ és az ember teremtése a makrokozmosz egy központi helyén történt, amely megegyezik a világ középpontjával, a „Föld Köldökével”. Következésképp elmondhatjuk, hogy a profán teret és időt a világ közepének szimbolikája függeszti fel.

Az időbeni kezdet és a térbeni közép a szimbolikus gondolkodásban egybeesik. (Pál–Újvári 1997. 287.) Valószínűleg ezért olyan gyakori az az elképzelés, hogy a létezés középpontja a térnek egy olyan szelete, ahol a létezés nincs kitéve az idő romboló jellegének. Ilyen hely a Paradicsom.⁷ Ez az az ember előtti idő, amikor az ég és a föld nem vált teljesen szét, ezért sokszor az óriások teste alkotja a Világmindenséget, ők tartják az eget és a földet. (Hoppál et alii 2000. 164.)

A pszichoanalízis síkján Jung valószínűnek véli, hogy a túlnagyítási hajlamnak – amely képi reprezentációi az óriások – , a tudattalan tér és idő fogalmának különös bizonytalanságához van köze: az emberi méretérzés, vagyis a kicsiről és nagyról alkotott racionális fogalmunk kimondott antropomorfizmus, amely nemcsak a fizikai jelenségek birodalmában veszti érvényét, de a kollektív tudattalan azon térségein is, amelyek túl vannak a specifikusan emberi hatótávolságán. (Hoppál et alii 2000. 28.)

Ilyen antropomorfizmus lehet a népmesék küzdő hegyeinek a képzete. (Lásd: Ipolyi 1987. 193–194.)⁸ A hegyek antropomorfizmusa révén az óri-

⁷ A Paradicsom a „Föld Köldöke”, és egy szír hagyomány szerint „a világ legmagasabb hegyén” volt. (Eliade 1997. 54.) Ázsiában több szent hegy volt, melyekről azt hitték, hogy az égig felnyúlnak, s ott az istenek laknak, a boldogok gyülekezete is ott tartatik. (Diószegi 1978. 107.)

⁸ A túlnagyítási hajlam pszichológiai alapjait Láng János az ingerületek irradiációjából eredezteti, amit Pavlov neurofiziológiai kísérleteivel támaszt alá. (Lásd: Láng 1979. 314–315.)

ások is olyan szimbolikus jelentéstartalommal ruházódnak fel, mint a hegyek. A hegy archetipikus értéke, konvergenciája a Világfáéval rokon. A fák Krisztus-jelképiséggel való felruházása esetünkben csak jobban erősíti ezt a kapcsolatot. M. Eliade számol be arról, hogy Krisztust nemegyszer úgy írják le, mint egy fát, amiben a neves vallástörténész a Világfa szimbolizmusának a kereszténységben való megjelenését látja.⁹

6. Az idő beteljesedése: a kozmikus pusztulás

6.1. A totális pusztulás, a Kozmosz lerombolásának gondolata fogalmazódik meg abban a csángó mítoszban, amely szerint angyalok tartják a Földet, ám az emberi vétkek megszorodása miatt annak súlya egyre nő.¹⁰ Amikor az angyalok már nem fogják bírni a Földet, akkor fog bekövetkezni a kozmikus pusztulás, a világnak a formátlan és anyagtalan káoszba való süllyedése. Hogy ez hamarosan be fog következni, az a mítosz szerint nemcsak onnan tudható, hogy az angyalok már panaszkodtak az istenségnek a Föld növekvő súlya miatt, hanem onnan is, hogy bárki láthatja azoknak a bűnöknek az elsokasodását, amelyek ezt előidézhetik: „[Hogy tartják az angyalok a Földet?] *A vállikat így... három angyal, s azt halltam, hogy mondták régebben a Jóistennek, hogy immá nem bírják, mert a világ mind rosszabb, örökkéig mind rosszabb. S azt mondták, mikor már nem kezdik bírni, akkor lecsapják, s akkor a világ vége lesz, az egész világ elvész akkor.* [Akkor lesz a világ vége?] *Igen, mikor immá nem kezdik bírni. [...]* [Mikor lesz ez a világ vége?] *Azt nem tudja senki, mikor lesz a világ vége, azt nem tudja senki, de hogy mondjuk, s mondják a prédikába, immár érkezik az is, mert látszik. [...]* *A világ rossz, csalják egyik a mást, lopnak, mind rossz felé menyünk, mind.*” (10)

A különböző szimbólumszótárak szerint az angyal elsődleges szimbolikus jelentése az Ég és a Föld közötti mediátori funkciójában ragadható meg. Hasonló a jelentésköre a látomások „nagy emberéhez”, a hegyhez, az óriásokhoz és a Világfához, mert, mint minden mediátor, amely az isteni és a földi szféra között közvetít vagy lehetővé teszi az átjárhatóságot ezek között, az Ég felé emelkedés vágyát fejezi ki. Mivel szárnya van, a felemelkedés archetípusának legtökéletesebb kifejezője. A madárhoz hasonlóan a tiszta spiritualitás és a tisztaság utáni vágy megjelenítője. A szárny az isteni transzcendenciával való kapcsolattartás képességet jelöli, mint ilyen, nem egyszerűen a repülés eszköze, hanem az isteni tisztasággal, az égiek-

⁹ Krisztust magát is nemegyszer úgy írják le, mint egy fát. Egy pseudo-Aranyszájú Szent János-féle bibliamagyarázat úgy szól a kereszthez, mint a Fához, amely „a Földből nő ki, s az égig ér. Hallhatatlan fa, az Ég és a Föld Középpontjában: ő tartja a Mindenséget, összeköti minden létezőt, az emberlakta vidékeket s a Kozmoszt egybekapcsolja, benne lakozik az emberi nem tarka sokadalma...” (Eliade 1997. 208–209.)

¹⁰ A moldvai csángók hite szerint négy angyal tartja a Föld négy sarkát, „szegit”. (Hoppál et alii 2000. 71.). Idézi Bosnyák 1980. 19. Párhuzamai: Bosnyák 2001. 28.

kel való kapcsolat jelzésének szimbóluma. (Lásd: Tánczos 2000. 156.) Azáltal, hogy a Földet tartják, az angyalok jelentésköre a Földet tartó óriások (vö. Hoppál et alii 2000. 164.) képzetével kontaminálódik. A felfelé irányuló vertikálitást fejezik ki a bűn lehúzó erejével szemben. A bűn iránya lefelé mutat, amely ebben a képzetkörben az emberhez asszociálódik és a zuhanás és fogyás dinamikus képeiben nyer szimbolikus kifejezést. A bűn ezen irányulását a nyelv is kifejezi, mikor azt mondjuk, hogy „megroskadt bűneinek súlya alatt”, vagy „a bűn terhe nyomja,” de a „bűnbeesés” szó is felidézi a zuhanás archetípusát.

A durand-i rendszerben (az „antitézis rendszere”) ezek a képek a szimbólumok Nappali Tartományába tartoznak. Reflexológiai motiváció a *poszturális domináns*, működési elv a kizárás és ellentét. A képek három szimbólumkonstellációban helyezkednek el (*theriomorf*, *nyktomorf* és *katamorf* szimbólumok), a megkülönböztető séma dominál (szétválasztás–összekeverés, felemelkedés–lezuhanás). A heroikus struktúra az uralkodó, olyan archetípusok, mint a Fény–Árnyék, Csúcs–Szakadék, Angyal–Állat, amelyek az isteni tekintet, a hegy, a gigantikus lények (a magasság a hatalommal konvergál) szimbolikus reprezentációit hozzák létre. A polémikus képzelőerőnek tulajdoníthatjuk ezeknek a képeknek a létrejöttét, amelynek árnyoldalát az Idő sötét arcai képezik, az elpusztíthatatlanság, a rettenet, a megállíthatatlanság.

6.2. A világ elpusztításának gondolata minden kultúrában megjelenik, ennek mitikus megjelenítése legtöbbször az „özönvízmítoszok” változataiban fejeződik ki. Moldvában ehhez alapot az a mitikus elképzelés szolgáltat, miszerint a Föld vízen úszik, az árvizek pedig Isten haragjának a kifejezői: „*A föld vízen van. Azért lehet, amikor az Isten megharagszik az emberekre, megrázza a földet, és akkor felborul a víz, azért vannak az árvizek. Az Isten akkor megrázza a földet.*” (Bosnyák 1980. 19.)

Ez az archetipikus irányulás figyelhető meg abban a moldvai szövegben is, amely arról szól, hogy a mitikus időben a vizek tisztábbak voltak, mint most: „*Akkor jöttek szép vizek, legényem. Akkor jöttek ulyan tiszta vizek, mind a könnyű (könny). De most: sűrűk! Semminek nem valók.*” (11)

A felkavart, sötét víz a pusztulásnak a szimbolikus anyaga, a visszatérés nélküli utazástól, a haláltól való ősi félelem megtestesítője. A visszafordíthatatlan időnek a jelképe, a sötétség archetípusától való iszonyodás képi megjelenítője. G. Durand szerint az álmokban megjelenő éjszakai szomorú víz maga az idő, amely az iszonyat, a kegyetlenség, a horror közege. Az áldozatát sötétben elragadó állattal, az éjszakai bestialitással, a sötét száj szimbolikájával izomorf. A mocsarak felkavart, iszapos vize idéződik itt fel, amely íhatatlan, tisztításra alkalmatlan, az elmerüléstől való félelem

kifejezője. A könny a szomorúság kontextusában helyezkedik el (G. Durand szerint az éjszakai szomorú víz egyik megnyilvánulása), negatív jelentéstartalommal telítődik. A vizek sűrűsége mindinkább a zavaros, könnyes szem jelképiségét ölti magára, amely kifejezheti az idő uralhatatlanságát, a vég kaotikusságát. (Lásd: Pál–Újvári 1997. 462.) Ez a magyarázata annak, hogy a világvégét elbeszélő mítoszok legnagyobb része özönvízmítosz. Időszimbólum, ám jelentéstartalma ambivalens. A vízbe való alámerülés, legyen kozmológiai vagy antropológiai, nem végleges pusztulást jelent, csak átmeneti visszatérést az osztatlanba, ami után egy újabb teremtés, egy új élet, vagy az új ember megszületése következik. (Eliade 1997. 196.)

A tiszta, könnyszerű víz a tisztaság szubsztanciája. A fény archetipikus képének folyékony megfelelője. Az isteni világrend szimbóluma, a kozmikus teremtés, az élet, az üdvösség, a boldogság, az igazság, a hit, a megvilágosodás jelképe, a kozmosz kifejezője. (Vö. Pál–Újvári 1997. 492–493.) A moldvai szövegben ezért tartozik a mitikus előidőhöz. A könnyel való azonosítása révén tisztasággal, szépséggel, szentséggel telítődik fel, a Paradicsom örök világosságának a megtestesítője, az elveszett szent tér képi megfogalmazása. Jelentheti az eredethez, a kezdethez való visszatérést is, valamint a felső szférához tartozó égi vizeket, tisztasága fény jellege miatt. (Pál–Újvári 1997. 492–493.)

6.3. M. Eliade összehasonlító vallástörténeti munkájában, a *Vallási hiedelmek és eszmék történetében* felhívja a figyelmet arra, hogy a szövegváltozatok jelentős részében a vízözön az emberek „bűneinek” (vagy rituális hibáinak) következménye. A legtöbb özönvízmítosz mintha valamiképpen egy kozmikus ritmus része volna: a bukott emberek benépesítette „rég világ” elmerül a Vizekben, és valamivel később „új világ” emelkedik ki a vizek „káoszából”. (Lásd: Eliade 1994. 60.) Moldvai elbeszélések arról számolnak be, hogy a Föld korábbi lakói, az óriások az özönvízkor pusztultak el. Ez a képzet nemcsak a moldvai csángók körében, de a magyar nyelvterület más részein is ismert: *„Azt halltam, hogy óriás-emberek vótak, lehet, ezer esztendőt is éltek. Egy lány elment a mezőre, s aztán a mezőn szántott egy ember két ökörrel, s az a lány felszedte őket a kötényibe. Akkora lány vót, s hazavitte, megmutatta az apjának, azt mondja: – Nézze apám – azt mondja – mit kaptam én. S akkor azt mondja: – Lányom – azt mondja – te hazahoztad, de vissza vigyed oda, ahonnét elvetted, mert mi elveszünk, s ezek fognak lenni, ezek az emberek. – S akkor a lány elvitte vissza, és nem es sokára akkor lett az özönvíze, s akkor vesztek el az óriások.”* (Bosnyák 1980. 100.) *„Úgy hallottam, hogy a világkezdéskor mind nagy emberek vótak, nagyok vótak. De hát akkor az Isten megbüntette őket a bűneikért, s akkor az óriásokat a vízözönrel el kellett veszejt-*

se.” (Bosnyák 2001. 36–37.) „*Hogy megsokasodott a bűn a földön, akkor égbe kiáltott Istenhez a Bűn. És akkor azt mondta Isten: – Bánom, hogy az embert teremtettem, mert kicsi kora óta a szíve gonosz. – És akkor volt egy igaz ember, Noé, akit szeretett Isten, mert istenfélő volt. S akkor azt mondta neki, avval közölte: – Elvesztem a földet, mert megbántam, hogy teremtettem embert a földön. Mert gonoszok az emberek. – Akkor óriások voltak, nagy emberek. [...]*” (Lammel–Nagy 1999. 50–51.)

7. Egy különös mítosz: a „bukott angyalok” a Földön

Mircea Eliade a keresztény mitológiában a Vízözön előtti időszakot azal a korról azonosítja, amelyben az első ősatyák mesés kort érnek meg. Ezt az időszakot ugyanakkor egy különös esemény is jellemzi: bizonyos égi lények, az „Istennek fiai” egyesülnek az emberek leányaival, akik gyermekeket szülnek nekik, hatalmasokat, akik az ősidők híres-neves „hősei” (6:14). (Eliade 1994. 148.) Eliade továbbá feltételezi, hogy itt a „bukott angyalokról” van szó. A Hoppál-féle *Jelképtár* értelmezésében az Isten fiainak és az emberek leányainak házassága (Ég és Föld egyesülése) eredményezte az óriásoknak a Földön való megjelenését. (Lásd Hoppál et alii 2000. 164.) Ha követjük ennek a mitológiai témának a *Biblia* szerinti fejleményeit, akkor arról értesülünk, hogy Isten a bukott angyalok és a halandók leányai közti egyesülések miatt dönt úgy, hogy az ember életkorát 120 évre korlátozza. (A *Biblia* szerint az első ősatyák 800–900 évet is éltek.) Ezt követi az özönvíz eseménye, amely után egy új emberiség alakult ki. Nem egészen világos ennek a mitológiai témának az eredete, annál is inkább mivel e témát M. Eliade számos nép mitológiájában felfedezni véli, ám abban, hogy a Genézis végső megfogalmazásában is jelen van, az lehet a magyarázata, hogy olyan archetipusokat aktivizál, amelyek átértelmezésük révén fontosak lehetnek a keresztény vallás üzenetének a közvetítésére is. Ha a szimbólumok logikáját követjük, akkor ennek a témának a következő morfológiája tárul elénk a jelképek nyelvén:

1. a vízözön előtti korban az emberek rendkívül hosszú élettartammal rendelkeznek, a teremtés utáni időn kívülség pillanata ez;
2. az emberek rituális hibát követnek el, a Földön ez az óriások uralkodásának ideje;
3. emiatt dönt úgy az istenség, hogy az ember életkorát jelentős mértékben megrövidíti;
4. további bűnök miatt a halált hozó idő az özönvíz formájában a kozmosz totális pusztulását idézi elő.

Látható tehát, hogy ezen mitológiai téma szimbólumainak a konstellációja az emberi képzelet kognitív struktúráinak egyetemességénél fogva nagymértékben hasonlít a Moldvában élő mítoszokéhoz.

8. Az „Ítélező” archetípusa

„A Diavol (Gonosz)? Há, mit csánl? Ó el van eresztve világba, chiar (éppen) ő csánja... *Îl îndeamnă la rău.* (Ösztönöz a rosszra.) *“i dacă ai făcut rău... (És ha rosszat csináltál...) Ó szereti, azt, hogy ülsz att Pakalba, mind ő. Asta așteaptă Satana.* (Ezt várja a Sátán.) *Mert őt a Jóisten lehánta őket a mennyből, mert ők kevély angyalak vótak. Era doar îngerii.* (Csak angyalok voltak.) *Ei au vrut să fie mai sus ca Dumnezeu.* (Ők úgy akartak, hogy nagyobbak legyenek mind az isztenek.) *Lucifer, melyik ott van la poarta iadului* (a pokol kapujában). *S akkar a Jóiszten megparancsalta Szent Mihálnak, s Szent Mihál lehánta kardval az egészét.* *“i-o numit Diavol.* (És elnevezte Ördögnek.) *și asta așteaptă.* (És ezt várja.) *Mai ales acuma tineretul s-o prostit.* (De mostanában a fiatalság rosszra hajlik.) [...] *Akko (régebb) az ifiatalak, az ifjú jány s legény benn vótak. De mast nem tudják, hol szürkülnek, hol virrjadnak. Moszt el van parasztulva a világ. A Jóisten még jól bírja túrni. Moszt az ifjak nem tudják a distrație* (szórakozás) *csak, sz mikor meghalnak, aztán meglásszák ők!* (12)

Az a képzet, hogy a világ fokozatosan romlik és mindinkább eltávolodunk a kezdeti idő teljességétől, konkrét megfogalmazást nyer az adatközlők olyan elbeszéléseiben is, amelyekben bibliai eseményeket a maguk értelemezéseivel látnak el, illetve saját világuk történéseivel hoznak összefüggésbe. (A falu mint lakott terület egy mikrokozmosznak felel meg. A szent idő történései a mítoszban hívő ember számára természetes módon befolyásolják saját világának történéseit.)

A fenti szöveg tulajdonképpen két jól elkülöníthető részből áll: az első rész a kevély angyalok bukásának bibliai történetét mondja el, a második a romló világ képzetét tartalmazza. A strukturálódásnak ezt a fajta irányát figyelhettük meg olyan vallási narratívák gyűjtésekor is, amelyek témái a bűnbeeséssel (az ősbűnnel) és az özönvízzel voltak kapcsolatban. Ezekben az egyértelműen keresztény tematikához fűzött interpretációkban a feltehetően sokkal régebbi és folklorizáltabb „romló világ” képzet a messianisztikus-eszkatologikus időfelfogásban konkretizálódott.¹¹ Az evilági létezés ebben a kultúrában egyfajta középkorias vallásos pesszimizmus nyomaikt viseli magán.¹² Az idő „minősége” az emberek vallási-morális kvalitásának függvénye, ezért az emberek cselekedetei befolyásolják az idő irányát és

¹¹ A messianisztikus-eszkatologikus időfelfogás két témájáról lásd Tánccsoz Vilmos elemzését a moldvai csángó archaikus imák képeiről. (Tánccsoz 2000. 181–207.)

¹² A pesszimiztikus jelenfelfogás igen elterjedt volt a középkorban: az emberiség létének legjobb, legboldogabb napjai immár messze mögöttünk vannak, s a világ erkölcsi hanyatlásban halad a vég felé. Régen az emberek szálasak, egészségesek voltak, ma satnyák, csenevészek [...], egykor hívek voltak férjükhöz az asszonyok [...], de ma már ez is a múlté. (Gurevics 1974. 106.)

minőségét. Az utolsó ítélet ebben a jelentésben szükségszerű végjátéka a lineáris idő drámájának.

9. A szimbólumok egymáshoz való viszonya

Mivel az általunk elemzett szimbólumok jelentéstartalmai ellentétesek, a mitikus időt és a jelen világot megjelenítő szimbólumok egy bipoláris rendszerben helyezhetők el.

Northrop Frye az irodalmi alkotásokban megnyilvánuló képzelőerő archetípusainak feltárására dolgozott ki egy modellt, amely meglátásunk szerint a folklórproduktumok archetipális elemzésére is alkalmas. Ennek használata esetünkben azért is indokolt, mivel N. Frye kiindulási pontjaként a mítoszt határozta meg. Az archetípusokon alapuló irodalomtudomány elve is – „egy költői kép egyedi és egyetemes formái azonosak” (Frye 2001. 448.) – tulajdonképpen megegyezik a szimbolikus antropológia alapvető felfogásával az archetipikus képek egyetemeségéről.

N. Frye az irodalmi alkotások képrendszereit a művészi alkotóerő komikus és tragikus szemléletével azonosította, amelyben a komikus szemlélet a vallások bukás előtti világát vagy mennyországát fejezi ki, az ártatlanság látomásaként. A tragikus szemlélet köré csoportosuló képek központi mintáját a ciklikus világtól való elszakadás határozza meg. Ez a moldvai mítoszokban a következőképpen strukturálódik:

1. Az *emberi* világ a tragikus szemléletben hegy alatt elterülő világhoz tartozik, a lent és a jelen világához. Az emberek nem tisztelik egymást, nem hisznek az Istenben, az elárult istenség magára marad és büntetni kényszerül. Túlzott elszaporodásuk a káosz nyüzsgését idézi fel: „*S most megszorodott a világ, legényem. Most megszorodott, gyétot (nagyon).*” (13) Vágyakozásuk az isteni világ, a Föld valamikori állapota után hiábavaló. A zuhanás képei tartoznak ide. A komikus szemléletben az emberi világ az égi világgal analóg, a felemelkedés, a középpont, a repülés archetipikus képeit tartalmazza.

2. Az *állati* világ a fent világához tartozik, komikus szemléletben jelenik meg, pásztori képek archetípusaként. Harmóniát sugallnak, az istenséggel kapcsolatot fenntartó istenember könnyű életvitelét fejezik ki. A tragikus szemléletben a káosz, a mélység szörnyeit implikálja, a népmesék emberevő óriását.

3. A *növényi* világ a komikus szemléletben a kert, a látomások paradicsomi ligete, a világmindenség totalitását sugalló virág, a zöld fű és a termékenységet megjelenítő búza. A tragikus szemléletben a sötétlő erdő, a haragvó isten egyik tartózkodási helye.

4. Az *ásványi* világ a komikus szemléletben a templom, a hegy és a kút, amelyek a keleti irány pozitív jelképével vannak kapcsolatban. A középpont

függőleges irányának archetípusát jelenítik meg. A tragikus szemléletet a zuhanó Föld képviseli és olyan baljós geometrikus képek, mint a kereszt.

5. Az *amorfi* világ a komikus szemléletben a tisztító víz a mitikus előidőhöz tartozik, az élet vizének a megfelelője. A tragikus szemléletben mocsárként és rohanó folyóként jelenik meg, a halált hozó időtől való félelem kifejezője, a megsemmisülést elbeszélő mítoszok szimbóluma.

10. Összegzés. A „posztmodern rémülete”

Amint láttuk, a moldvai csángók körében a világ és az ember romlásának képzete (amelynek következménye az időnek végítéletbe torkolló egyirányúsága), a felemelkedés és zuhanás antitetikus jelképköreinek szimbólumaiban reprezentálódik. Úgy tűnik, hogy azokban a mítoszokban, amelyek egy elpusztult emberiség erkölcsi és fizikai kiválóságáról szólnak, egy kultúrköröktől független archetipikus képzet nyilvánul meg, amelynek lényege, hogy a mindenség és az ember folyamatos romlása párhuzamosan halad az emberi élettartam megrövidülésével és az idő lineárisává válásával.¹³ Talán ennek a feszültségnek a feloldására születnek az Aranykorról szóló víziók, és ez az, ami vallási szempontból megmagyarázhatja az istenek (vagy istenképpel felruházott lények) gigantizmusát is. (Vö. Durand 1977. 223.) További kutatásokat igényelne, hogy miért éppen ezek a képzetek aktivizálódnak a különféle mitikus nyomokra utaló folklórszövegekben, amelyek akár tipikusan helyi kialakulásúak, akár bibliai mitológikus témák népi archetipális átértelmezései, a kozmosz kiüresedéséről, és az ember magámaradottságáról szólnak. (A különböző szövegek értelmezésekor nem volt célunk morfológikus összefüggéseknek a kimutatása, csupán „archetipális irányulások” felfedése.) Ahogy már volt szó róla, M. Eliade sokat vitatott „archaikus lételméletében” a történelem rémületével, az időképzetnek egy új (ontológiai megalapozottságot nélkülöző) vallásos értelmezésével magyarázza az archaikus embernek „az időtől való rettegését”, amely megfosztja őt a „Nagy Idő”, a ciklikus újjászületés és a teremtés élményétől, miközben mindezek helyett a történelmi tér és idő fogságának szörnyű tapasztalata hatja át. Csupán feltételezzük, hogy a moldvai csángók archaikus világszemlélete – amelyet jó néhány kutató középkoriasnak tart –, nehezen fogadta be az utóbbi évtizedek felgyorsult gazdasági-kulturális változásait.¹⁴ Úgy véljük, hogy az

¹³ A mindenség és az ember romlásának e látomásával találkozhatunk Indiában (ahol az emberi élettartam nyolcvanezer évről száz évre csökken) és a hellénisztikus világban népszerű asztrológiai tanokban is. Akkor a hegyek szétporladnak, a föld lapossá lesz, az emberek pedig a halált várják majd. [...] (Eliade 1998. 184–185.)

Az ember folyamatos romlása a buddhista hagyomány szerint is párhuzamosan halad élettartamának rövidülésével. (Uo. 170.)

¹⁴ A „modernitás” terminus a középkorban gyakran hordozott negatív, becsmérlő ítéletet: minden ami új, minden, amit nem szentesített idő és hagyomány, eleve kétes és gyanús volt. (Gurevics 1974. 107.)

ettől való idegenkedés, amely a mítoszok szimbolikus nyelvén fejeződik ki, sokkal inkább a „posztmodern réműlete”, amelyet az isteni világrendtől elforduló modern civilizáció bizarrsága okoz.

Adatközlők jegyzéke

- Zsitár Ilona (1940) és Zsitár Wilhelm (1970), Trunk, 2001. július 14. – (1)
 Bordás János (1926–2002), Trunk, 2001. július–2002. augusztus – (2),
 (4), (5), (6), (7), (8), (9), (11), (13)
 Simó Magda (1925), Klézse, 2003. április 7. – (3)
 Puskás Anna, (1949), Lészped, 2001. július 13. (Sebestyén Emese és Papp
 Éva gyűjtése) – (10)
 Anonim nő (középkorú), Trunk, 2002. március 13. – (12)

Szakirodalom

- BARNA Gábor
 2002 Idő és emlékezet. In: *Közelítések az időhöz*. Tabula könyvek 3. Budapest, 152–172.
- BERZE NAGY János
 1957 *Magyar népmesetípusok*. I–II. Pécs
- BOSNYÁK Sándor
 1980 *A moldvai magyarok hitvilága*. Budapest (Folklór Archívum 12.)
 2001 *Magyar Biblia*. Budapest
- CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain
 1994–1995 *Dicționar de simboluri*. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere. I–III. București
- DIÓSZEGI Vilmos
 1978 *Az ősi magyar hitvilág*. Debrecen
- DÖMÖTÖR Tekla
 1981 *A magyar nép hiedelemvilága*. Budapest
- DURAND, Gilbert
 1977 *Structurile antropologice ale imaginarului*. București
- DURKHEIM, Émile
 1997 A vallási élet elemi formái. In: Bohannon, Paul–Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, 353–366.
- ELIADE, Mircea
 1991a *Insula lui Euthanasius*. In: *Drumul spre Centru*. București (1. kiad. 1943)
 1991b *Cosmologie și alchimie babiloniană*. Iași
 1991c *Drumul spre Centru*. București
 1994 *Vallási hiedelmek és eszmék története*. I–III. Budapest
 1997 *Képek és jelképek*. Budapest

- 1998 *Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem*. Budapest
- 2002 *Az eredet bővületében*. Budapest
- EVSEEV, Ivan
1998 *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*. Timișoara
- FRYE, Northrop
1951 Az irodalom archetípusai. In: Bókay Antal – Vilcek Béla (szerk.): *A magyar irodalomtudomány kialakulása*. 2001., Budapest
- GUÉNON, René
1997 *Simboluri ale științei sacre*. București
- GUREVICS, A. J.
1974 *A középkori ember vilásképe*. Budapest
- HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András – SZEMADÁM György (szerk.)
2000 *Jelképtár*. Budapest
- IPOLYI Arnold
1987 *Magyar mythologia*. Budapest (1. kiad. 1854)
- JUNG, C. G.
1993 A tudattalan megközelítése. In: Uó: *Az ember és szimbólumai*. Budapest
- 1997 *A szellem szimbolikája*. Budapest
- LÁNG János
1979 *A mitológia kezdetei*. Budapest
- LAMMEL Annamária–NAGY Ilona
1999 *Parasztbiblia*. Budapest
- NAGY Ilona
2001 *Apokrif evangéliumok*. Budapest
- PÁL József – ÚJVÁRI Edit (szerk.)
1997 *Szimbólumtár*. Budapest
- PÓCS Éva
1964 Zagyvarékas néphite. *Néprajzi Közlemények* IX. 3–4.
- POZSONY Ferenc
1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. In: Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás*. Budapest, 72–81.
- TÁNCZOS Vilmos
2000 *Eleven ostya, szép virág*. Csíkszereda
- VOIGT Vilmos
2002 Az idő szerepe a magyar folklórban. In: *Közelítések az időhöz*. Tabula könyvek 3. Budapest 119–134.
- ZIRKULI Péter
1996 „A történelem réműlete”. Eliade mítoszelméletéről. *Buksz, nyár*, 186–203.

Ilyés Sándor

Fekete kereszt alatt

**A megesett leány büntetőrítusainak szimbolikája
a moldvai csángóknál**

1. A néprajzi tények

A moldvai csángók mély vallásossága, kultúrájuk archaikus jellege nem csak néprajzos körökben közismert. Igaz, Moldvában is minden átalakulóban van, hiszen a kultúra változása törvényszerű, de a csángók életvitelét még mindig nagymértékben a vallás határozza meg. Sőt, az idősebb generációk esetében azt mondhatjuk, hogy életük teljesen a katolikus vallásra van alapozva. Az egyházi tanítások vezéreltik életvitelüket, meghatározzák értékrendjüket, erkölcsi magatartásukat.

A közösségi szokások kutatói megegyeznek abban, hogy az erkölcs közösségenként változik. Nagy Olga szerint például erkölcsön egy közösség által elfogadott, és a hagyomány által szentesített viselkedési és erkölcsi normák összességét értjük. (Nagy 1989. 227.) Hasonló a filozófus Heller Ágnes definíciója is: „Erkölcsön az egyén gyakorlati viszonyát értjük a helyes magatartás normáihoz és szabályaihoz. Bármely sajátos norma- és szabályhierarchiát valamely értelemmel bíró világszemlélet ruház fel jelentéssel. Az értelemmel bíró világszemlélet a dolgok jó, illetve szent rendjét igazolja, és legitimizálja a normák és szabályok hierarchiáját. Ez a világszemlélet kölcsönöz értelmet az adott közösség cselekvésmintáinak, normáinak és szabályainak, valamint azok hierarchiájának.” (Heller 1994. 49. Idézi: Kotics 1997. 39.)

A csángók identitástudatát nem a beszélt nyelv határozza meg, hanem felekezeti hovatartozásuk. Az „igaz hit”, a római katolikus vallás biztosítja a cselekvésmintákat, a viselkedés, az erkölcs szabályait. Tovább lépve, az alap az egyházi erkölcs alapja, azaz a tízparancsolat. Ehhez kell kapcsolnunk a házasság intézményét is, amely szakrális alapokon áll (a hetedik szentség). A házasság szentsége meghatározza, szabályozza a nemi életet, kihat a házasság előtti időszakra, valamint az özvegyesség esetére is. Közismert tény, hogy a katolikus egyház véteknek tartja a házasságon kívüli nemi életet. Ehhez igazodik a közvélemény is, mivel bűnnek számít minden, amit a közösség elítél. Adatközlőink nagy része szerint a törvénytelen gyermek születését halálos vétek előzi meg, és itt elsősorban az idős generációra gondolunk, mivel adataink többsége ennek a korcsoportnak a tagjaitól származik. A legényt is bűnösnek tekintik, hiszen minden társadalmi rétegre és mindkét nemre érvényesek a vallás által diktált normatív magatartásformák, de ő mégsem annyira megbélyegzett. Létezik egy nemek

szerinti tagolódás, ami általában a nő hibáztatásához vezet, és ez végigkövethető *történeti* síkon is.

Kaari Utrio, aki az európai nő történetével foglalkozott, azt állítja, hogy a legrégebb ismert törvényekben is – ezeket ugyan nem nevezi meg, de valószínűleg Hammurápi törvényeiről van szó – megtalálható a kettős morál, azaz teljes szexuális szabadság a férfinak, míg a nő egyetlen férfi „tulajdona”. Ezt azzal magyarázza, hogy a férfit nyomasztja, hogy a nő szexuális képessége gyakorlatilag korlátlan, míg az övé korlátozott. (Utrio 1990. 10–11.) Történelmi adataink vannak arról is, hogy Mezopotámiában és Egyiptomban megégették a hűtlen feleségeket. Az ókori görög mitológia is ezt a kettős morált látszik alátámasztani, gondoljunk Zeusz szerelmes kalandjaira, szemben Héra magatartásával.

A kereszténység elterjedésével mindez megerősödik, az erkölcsi tisztaság eszménye ugyancsak korlátokat támaszt a nemi élet kérdéseiben, és főleg a nők esetében. Már a mózesi törvények közül is az egyik legtöbbet idézett a hetedik: Ne paráználkoddj! Nagy Olga világít rá arra, hogy a nő bűnösségének metafizikai motivációja visszavezethető Ádám és Éva történetéig. A magyar nyelvterületről már nagyon korai adataink vannak. Szent László első könyve már említést tesz a *parázna asszonyokról*, akiket meg kell büntetni, ahogyan a püspök jónak látja. További adatok kerülnek elő az Erdélyi Fejedelemség Törvénykönyvéből, az *Approbatæ Constitutiones*ből, akárcsak Werbőczy *Tripartitum*ából. Gazdag információforrást képeznek a XVI–XVII. századi kolozsvári törvénykönyvek, amelyek halálra büntetik a férjezett asszonyokat, akik bitangot hoznak a világra, és megvesszőzéssel, eklézsiakövetéssel, a városból való kiűzetéssel a leányokat. A megégett leánynak szalmakoszorút tesznek a fejére, cigánykísérettel kiűzik a városból. Avagy pellengérhez kötik, megverik, és úgy űzik ki: „*miérthogy ez Katalin nevű asszony Istennek törvényét előtte nem viselvé, hanem paráznaságra adta magát, ura nem lévén, gyermeke vagy, és evvel mind az Istent, mind a közönséges törvényt megháborítván...*” (Kiss 1998. 68.) Egy másik példa: egy bizonyos Tasnádi Katának gyermeke született házasságon kívül, akit árnyékszékbe vetett, ezért zsákba bújtatva vessék vízbe, cigányok temessék el „*annak az ő szokott helyén*” (Kiss 1998. 151.). A visszaeső bűnösöket is – tehát azokat, akiket rendszeresen paráznaságon kaptak – halálra ítélték: „*Mester által feje el vesztésére, másoknakis rettentő Példájára ítéltetik.*” (Szenti 1993. 104.)

A londoni British Museum kéziratárában találtak rá azokra a XVII. századi erdélyi viseletet ábrázoló képekre, amelyek egyike egy, a templomban a gyülekezet előtt vezeklő szajhát ábrázol. Ez számunkra rendkívül érdekes, mivel nagyon közeli rokonságot mutat a moldvai büntetőritu-sokkal. A parázna nő egyik kezében egy köteg burján, másikban égő gyer-tya. Egyik lábán cipő van, félig viszont mezítláb áll, ami az alázat és a ve-

zeklés jele. Fején fátyolt hord, ami az asszonyok kelléke, fel is van kontyolva, ezzel jelezvén, hogy már nem leány. Szalmakoszorút is láthatunk a fején, amely ha élő virágokból lenne, akkor leánystátust jelezne, de így azt mutatja, hogy a rendestől eltérő esettel van dolgunk, egy olyan nőszeméllyel, aki se nem leány, se nem asszony. (Vö. Benkő 1990., 66. számú kép)

A boszorkányperek esetében is a vádlottak több mint 90%-a nő. A szexuális bűnök elkövetésével inkább a nők voltak megbélyegezve, mert mindig is ők voltak a tisztátalanok, a paráznák. Az asszony a vétek kútfeje, a bűnre csábító boszorkány. A boszorkányság mindig összefüggött a szexualitással, általános képzet lévén az ördöggel való közösülés. „Ama közbeszéd szerint a kurvaság boszorkánysággal jár.” (Kristóf 1998. 134.) A boszorkánysággal megvádolt személyek esetében az enyhébb ítéletek botozásból, kalodába zárásból álltak, de létezett a templom előtt való kiállítás, vezeklés formája is. A pellengér, „faló” (Kristóf 1998. 37.), bitófa, cégér, szégyenoszlop (Tárkány Szücs 1981. 803.) valamilyen köztéren volt felállítva, a közösségi élet valamely centrumában: városháza, piac, templomtér stb. De nemcsak a boszorkányperek, hanem mindenféle bűnökkel vádolt személy esetében a közszemlére állítás, a nyilvános megszegényítés a társadalmi kontroll hatásos eszköze volt. *„Olvastam én valahol, hogy az utolsó eset, ami megmaradt, megtörtént itt, Piátra felé, 1924-ben volt. Az is ritkának esett. Tehát az első világháború előtt még volt. Stálpul ruşinii (szégyenoszlop). Mint a középkorban. Megkötötték, a kezével hátra. Volt olyan, hogy járomba tették, mint az ökröt, kezével, nyakával.”* (P. M., Szabófalva)

Szégyenoszlopokat protestáns vidékeken is állítottak, általában a piac-tereken. Toronyszerű építmények voltak, amelyek oldalába mélyedéseket véstek, ott lévén helye a bűnösöknek, akiket a mélyedésekben levő vas-kampókhoz láncoltak. Ha a bűnöst templomban végrehajtandó vezeklésre ítélték, akkor szégyenkövet láncoltak a kezeire vagy a nyakára. Szász vidéken a szégyenköveken felirat bizonyítja azoknak rendeltetését. (Téglás 1912. 223–224.) A nők esetében a református egyház nem rettent vissza a „kalickázástól” sem, azaz a nyilvános ketreche zárástól, de gyakori volt a korbácsolás, és rendszeres vétkezés esetén a fővesztés is. (Szenti 1993. 105.) Általános vezeklési mód az eklézsiakövetés volt, amikor a vétkes személy nyilvánosan beismerte és megbánta bűneit, valamint Isten és a közösség bocsánatát kérte. Istentisztelet alatt a gyülekezetnek háttal fordulva ült vagy térdelt, fekete textíliával leborítva. A hivatalos megbánás ilyesfajta formáit Mária Terézia és II. József rendelkezései megtiltották, kizárólag az önkéntvállalás eseteire szorították le, de ennek ellenére még hosszú ideig fennmaradtak. (Szenti 1993. 102.)

A következőkben *népballadáinkat* hívjuk segítségül. A megesett leány balladája nemcsak a magyar nyelvterületen általánosan elterjedt (természetesen megtalálható Moldvában is), hanem egész Európában ismert. A balladákban a leány büntetése fővesztés. Változatokat ismerünk Gerlénből, Magyarfaluból (Kallós 1970. 201–203.), valamint Klézséből (Pozsony 1994. 79.). Külön típus, de szorosan kapcsolódik az előbbihez a leányanya siralma, ugyancsak Klézséből gyűjtött változatokkal (Kallós 1970. 482–483.; Seres–Szabó 1991. 225–226.; Pozsony 1994. 79.), valamint a gyermekgyilkos leányanya típusa Klézséből, Lészpedről (Faragó–Jagamas 1954. 138–140. és 179–180.; Kallós 1970. 161–166.; Pozsony 1994. 65.). Faragó József különít el egy másik típust (habár Moldvában nem gyűjtötték fel), az élve eltemetett leányanya balladáját, ami számunkra érdekes, mivel a leány büntetése itt egészen rendkívüli:

„*Orszik ott marada tövissel betakarva,
Tövissel betakarva, földdel betakarva.*” (Faragó 1999. 112.)

Faragó József azért is különíti el ezt a típust, mert az egyetlen, amely a magzatgyilkos leányanyák kegyetlen középkori büntetésének emlékét őrzi. Dömötör Sándort idézi, aki leírta, hogy a középkorban a leányt elevenen egy tövisekkel bélelt sírba tették, tövissel és földdel befedték, tövist tettek a fejére is, a hóhér pedig karót vagy vasrudat szúrt a szívébe. (Faragó 1999. 288.)

A balladákban találunk olyan motívumokat is, amelyek asszociálhatók a középkori büntetések gyakori szimbolikus kellékével, a szalmakoszorúval. Amikor a legény megkérdezi a leány anyját, hogy hol van a szerelme, a következő választ kapja:

„*Bent van a kiskertbe,
Rózsafa tövibe,
Gyászkoszorút kötni,
Fejére feltenni.*” (Kallós 1970. 205.)

A kert virágaitól búcsúzó leány pedig így szól:

„*Kerti szép virágim
Többől száradjatok,
Többől száradjatok,
Engem gyászoljatok.*” (Kallós 1970. 214.)

A gyászkoszorú, valamint a száradó virágok világosan utalnak a leánykor elvesztésére, a bűnbeesésre, s magára a szalmakoszorúra.

„*Nálunk az a legnagyobb búcsú a nagy lyánnál, hogy megőrezze ü magát. Legyen nagylyán, tiszta...*” (Imreh–Szeszka 1978. 199.) A **moldvai csángók** felfogásában a tiszta ember egyenlő a becsületes emberrel. A

fiatalság esetében is az erkölcsi gátlás, a következményektől való félelem határt szabott az érzelkek kívánságának. (Kaproš 1984. 320.)

A tradicionális társadalomban a társadalmi privát és nyilvános szféra nem vált el egymástól. Az egyén szerves része volt a közösségnek, nagyon is függött tőle, a magánéletben is. A közösség nem tűrte a devianciát, joga és kötelessége volt azt megbüntetni a fennálló rend megsértése miatt, és ennek a legitimálása, fennmaradása érdekében. Az egyén ügye a közösség ügye is, amit nyilvánosan oldanak meg. A vétkezőt nyilvánosan büntetik és szégyenítik meg, hogy példát mutassanak, a fennálló rend érvényességét igazolják, és működését biztosítsák továbbra is. A közösségi norma-rendszer ellen vétők a közösségi létet veszélyeztetik. (Balázs 1999. 377.)

A megesett leányt elítélte az egyház és a közvélemény is. Tárkány Szücs Ernő ezt fenti és lenti morálnak nevezi, tehát a kettő megegyezik a leányanya esetében. A büntetés nem marad el, a vétkes nem tiltakozhat, mert a közösségi norma-rendszer sérthetetlen; nem fordulhat a hivatalos törvénykezéshez sem, mert a keresztény törvény sokkal erősebb. Nem tiltakozik, mert a külső szégyen hatására, a belső lelkiismeret is büntudatot érez, és a szégyen belsővé válása legitimizálja a fennálló rendet. A szégyenkezés olyan affektus, amely saját kulturális környezetünkhöz való igazodásra készítet. Darwin az affektusokat általában ösztönmaradványoknak tekintette, amelyeket az ösztön szabályozást felváltó kulturális szabályozás hoz létre. A szégyenaffektus tehát nem lehet független a kultúrától, hanem egyidejű vele. (Heller 1996. 13–14.)

A megszegyenítő rítusok hasonlóak, a büntetés helye és ideje ugyanaz: a templom (esetleg a mellette levő parókia), a mise ideje. A szent idő és a szent tér, mivel templomba mindenki jár, így a megszegyenítés nyilvánosabb, elvégre a közösség ítélkezik. A templom és a templomtér a közösségi élet centruma faluhelyen, természetesen, hogy a büntetések helye is. A rítusok általánosan elterjedettek voltak, Szabófalvától Vizántáig, Szitástól Trunkig gyűjthetőek.

Mínél régebbi adatot találunk, annál brutálisabbak a szankciók. Ez az aspektus annak is függvénye, hogy mi a leány bűne: abortusz, tiltott terhesség, avagy csecsemőgyilkosság. Szabófalván az öregek a szüleiktől hallották, hogy a megesett leányt a parókia kerítéséhez kötötték egy lépésnyire, nyakába hámot tettek, a pap pedig az összegyűlt tömeg előtt kegyetlenül elverte, hogy a többi leány példát vegyen. (Imreh–Szeszka 1978. 206.) Régen Trunkon a pap a leánynak hámot tett, mint egy lónak, s „előjűtt az oltárhoz, aztán húzta”, kellett húzza az apja vagy az anyja is. (Nagy 1994. 54–55.) A klézsei pap ugyancsak durva szankciót mondott ki a bűnös fejére, amikor kiderült magzatgyilkos volta. Bezárta a saját disznóólába. Erre az esetre nemcsak Klézsen emlékeznek, hanem a szomszédos Somoskán is, de bizonyára elterjedt az egész környéken a szégyen súlya miatt.

„Bétette a leányt a pajtába, hol rekesztik a disznókat bé. S vittek neki egy veder moslékot, s mind a disznóknak, öntötték a tékába ... Minden nép, mindenki mentek ott elé, úgy sorra, s mindenki nézett bé oda ... A pap nem oldozta fel soha, soha a bűneit. Abban a bűnben maradt ő. Ő imádkozott, elment, meggyónt, de feloldozást nem kapott soha.” (Pozsony 1994. 231.)

Más, enyhébb megszegényítő rítus a templomban való kiállítás, azaz a vétkesnek az oltár előtt kellett fekete keresztet vagy gyertyát (esetleg valamiféle burjánt is) tartania bizonyos számú vasárnapi mise alatt (egy, három, hét vagy kilenc). Szabófalván hiába vette el a legény a leányt, a vezeklés meg kellett legyen, másképp a pap nem engedte meg a kézfogót. A legény is kellett tartsa a keresztet, de volt, aki annyira szégyellte, hogy nem állt ki, helyette fizetett (*gloabă*), csak utána esküdhetek meg. (Imreh–Szeszka 1978. 206.) Pusztinán a pap *elétérgyeltette* az oltárhoz a leányt és a legényt, és mindenki vette a szenteltvizet, és megszentelte a bűnösöket, csupa *locs* volt az ingjük. (Kotics 2001. 38.) Fekete gyertyát is tartott a leány három vasárnapon, amelyet pakurával (degenyeg) kentek be, hogy fekete legyen. Néha nemcsak a bűnös pár, hanem a leány szülei is tartották a keresztet, és ha megszületett a gyermek, akkor azt is a karjukon tartották. „*Még azelőtt vót olyan es, hogy a legényért kellett üljön az édesapja, s a leányért kellett üljön az édesanyja. Ők széken ültek, és tartották a gyertyát.*” (J. A., Szitás)

A legényt mégiscsak ritkábban büntették, néha csak vennie kellett valamit a templom számára. (Eröss–Halász 2001. 348.) De bizony néha ő is az oltár elé került, akárcsak a lány szülei. „*Az es véték, de nem halálos véték. Ha világra hozza, s elveszi a férje, de ha nem veszi el, akkor igen. De ha megmondja a papnak, és kiköti a páter, akkor nem véték. Hogy régen es volt, hogy kellett tartsa a keresztet a templomba, de most nem tartsa egyik se a keresztet... A keresztet tartották ketten, melyikkel vétkezett ő. Mind a ketten.*” (C. I., Lujzikalagor)

Előfordult, hogy a szülők néha pénzzel próbálták a büntetést enyhíteni és a szégyent elviselhetőbbé tenni: „*Aztán csántak uljant es, hogy vettek a páternek, aztán a páter megengedte akkor, leengedte vagy három misét. Vettek papgúnyát, a papnak vettek szép ilyen misegúnyát.*” (M. F., Somoska) Diószegen a fekete kereszt alá ült a leány, egyik oldalára a legény, másik oldalára a szülei. Mindezt három hétig végzik, az esküvő háromszori templomi kihirdetésének ideje alatt. (Kotics 2001. 39.)

Közös elem a fekete kereszt, amelyet temetéseken és egyéb egyházi szertartásokon használtak. Azt mondták, hogy Szent Mihály fekete keresztjét fogta a lány (Eröss–Halász 2001. 348.), a temetéseken használt keresztet (Cs. A. és Cs. M., Lujzikalagor). „*Feteke ászlós keresztel misét hallgasson három vasárnap, fetekeével leborítva, s feteke gyertyával, s*

feteke ászlós kereszt a kezibe.” (Pozsony 1994. 231.) „Fekete kereszt vót, fekete pánzája, vászonja ...egyik felől a Krisztus, egyik felől a Szűz Mária.” (Cs. V., Szabófalva)

A kereszt mellett vagy helyett a gyertya szerepel legtöbbször, ugyan csak fekete színben. Klézsen szurokkal kenték be, Somoskán fekete szalagot kötöttek reája. Szabófalván viszont arra emlékeznek, hogy hatalmas fehér templomi gyertyát tartott a leány. „Ádiké annak előtte tartotta a feteke keresztet es, de most csak a gyertyát tartásák... Egy gyertya, csak feteke pántlika kötve riája.” (M. F., Somoska) „A régvéli mise, mikor mondja, azért mondja a pap. Felöltözik feteke gúnyába. S az kellett üljön a keresztvel a kezibe, melyik bűnös volt. S akkor meglátta az egész világ, hogy hogy ült a keresztvel a kezibe. Elől, az egész világ lássa. Feteke ruhában. Keresztvel a kezibe. Feteke kereszt. Gyartyák es meggyújtva. Ott a kezükbe tartották.” (B. J., Trunk) „Kellott három vasárnapot hallgasson uljan lány egy öl csihány, duđuj, uljan szúrós csipkék egymásba. Kellott a templomba tartsa. A mise alatt, ott be a templomba. S tartsa feteke lepedót, feteke keresztet, hogy szenvedje ki bűnit, hogy ne csánjon... Mondta a páter: – Ott ül a lélek, hogy szenved ki bűnit. – Láttam sok ideje. Most, most nem csánnak ilyesmit. [Milyent látott még?] Uljan, hogy gyortyával tartotta, meggyójtva gyortyát a templom előtt, az oltárnál.” (A. L., Forrófalva) „Igen, igen, megfestették fetekének (a gyertyát), s akkor feteke keresztet adtak a kezibe. S ki kellett ülje a pedeápszát (büntetést) a mise idején. Amíg mondta a misét a pap, addig ő kellett fogja a feteke gyertyát, a csihányt. Csihány vót kötve a gyertyára.” (F. K., Lészped)

Azt feltételezzük, hogy régen a fekete öltözet volt általánosan elterjedt, mely jelezte a közösség többi tagjának, hogy a leány gyászolja elvesztett leányságát, becsületét, esetleg elpusztított magzatát. Ha nem is öltözött fekete gúnyába, minél egyszerűbb öltözetben volt szabad a templomba mennie vezetelni.

A középkori büntetőrítus elemei szórványosan ma is megjelennek. Néhol nemcsak keresztet, gyertyát tart a leány, hanem mindenféle burjánt, csihányt, büdös növényeket. (Csoma 1997. 213.) Sőt, előkerült a szalmakoszorút helyettesítő kellék: „régebben volt úgy, hogy tett csihányból fejibe koronát” (Csoma 1997. 214.). Ez a csihánykorona az összekötő kapocs a középkori szalmakoszorú és a mindenkori menyasszonyi virágkoszorú között. „Megbüntették. Tartotta azt a csipkét la fața ... acolo la Isus (ott elül... Jézusnál). Feteke keresztet tartott. Da urzici ... ținea în brațe acolo în fața altarului. (Igen, csalánt ... az ölében tartotta ott az oltár előtt.)” (A., Forrófalva)

A nyilvános megszégyenítés mellett a leánynak a csipkelődést, csúfolkodást is túrnie kellett. A fiatalok elnézőbbek voltak vele szemben, de kü-

lönböző csínytevések által, vagy verbális síkon ugyancsak kimutatták véleményüket. „Mikor jöttek ki, a legények akkor kacagták, vicceltek: – Melegítetted a kezeidet? Ugye, nem fáztak meg a kezeid?” (J. A., Szitás) „Tartottak egyszer égyet, moszt megholt, az Isztenke leány. Tartotta ott a Szent Jozsif felől, miszébe, há (templomba, igen). Tartotta gyortyát. Sz a legények melyik állék hátul, kötöttek egy madzagot a zgájkájára, hogy ment ki, húzta a madzagot utána. Nem felejttem el szoha. Valék ilyen kicsike én isz. Sz a pap rikojtotta az ótártul: – Eresszéték ki ezt a pészónát – mondja – ké (mert) odaadta bücsüjét egy szeméremre. – Kacagták, de...” (Cs. V., Szabófalva)

A leányanya nem számít leánynak, de nem is rendes asszony. Nem járhatott se táncba, se asszonyfonóba, se leányfonóba, és a pletykálkodást is túrnie kellett. „Csak hedegússal kihedegülték a korbába el talált menni, és számát vették ... akkor hedegülték ki a korbába, mert akkor nem tiszta leány.” (L. S. K., Klézse) A lányok lökdösték, hogy menjen az asszonyok sorába, az asszonyok, meg hogy menjen a lányok közé. A leányok gyöngyből egy szalagot kötöttek, de ő csak kendőt hordhatott. (Bosnyák 1980. 197.)

A leányanya gyermekét nemcsak bitangnak mondták, ezt mindenhol ismerték és használták, hanem burjának, virágnak, burjánból, virágból való bubának, az anyját pedig bubáslánynak. (Csoma 1997. 213–214.) Klézsen a gyermeket csipkének, bojtorjának hívták (Kotics 2001. 35.), Szitáson virággycermek, Szabófalán burjánbuba, leánybuba. Tehát a vadvirágokkal utaltak „származására” is. „Há az úgy volt örökké, hogy az apjától is zsigneált. Mert: –Leány – azt mondja – csipkét húztál az ablakomra!” (L. S. K., Klézse)

A gyermeket néhol marginalizálták, néhol nem. Nehezebben tudtak neki keresztzszülőt találni: „Az első bubánál tettek egy legényt sz egy leányt. Prétyénok (barátok). Burjánbubának nem. Burjánbubának nem tettek legényt sz egy leányt. Ott ment var az öccse, var egy prétyén, legyen megházasoda.” (Cs. V., Szabófalva) Létezik a Bitang ragadványnév is, habár a gyermeket nem tartják bünösnek, hiszen nem tehet szülei vétékéröl. Szitáson az volt a gyakoribb eljárás, hogy ha nem is vette el a legény a leányt, de „saját nevére tette” a gyereket. Legtöbbször a nagyszüleinel nevelkedett, ott lakott az anyjával együtt, mert az nem mindig kapott magának férjet. Sokszor máshová kellett költözzön, vagy ha a faluban is vették el, férje általában egy özvegyember vagy egy szegényebb legény lehetett. Egy valamennyire hasonló helyzetben levő, vagyis valamiképpen ugyancsak devíánsnak tartott férfira számíthatott. Éppen ezért nem igazán fogadhatjuk el Kotics József kijelentését, miszerint a rítus célja nem az eltávolítás, hanem az integrálás. (Kotics 2001. 36.) Vétkei vezeklése után sem integrálódik teljes mértékben a leány, nem lesz a közösség teljes jogú

tagja. *„Hát úgy fogadták vissza, hogy megkapta az ő részit ... A templomban a haranglábaknál ült. Se a lányok között, se az asszonyok között. (D. A., Klézse) „Ült igyfelé. Há. Egyedül, há. Volt uljan lány, amelyik megvétekezett, nem adódott el. Egy kulcba (sarokban) ül vala örökké, így ni, leborulva. Mind bánta a bűnjét. Egy fal mellett. Se nem ült a bánkába (padban). Térgyen ott, ni.” (Cs. V., Szabófalva) „Elvette egy ögyvez ember, elvette. Vót úgy, hogy meghalt a felesége, s akkor elvette. Másfélét nem kapott. (J. I., Szitás)*

A leányanya bűne még súlyosabb volt, ha meg is ölte gyermekét. A középkorban ezért halál járt. De a leány utolsó percig titkolni igyekezett állapotát, ennek megfelelően öltözött. Voltak, akik meg is ölték magzatjukat, gyermeküket, annyira erősen élt bennük a tiltás, a bűn fogalma. A balladában így szól a magzatgyilkos leány:

*„Szégyelltem világtól,
Féltem haragjától.” (Kallós 1970. 166.)*

Régebben olyanok is tartották a keresztet, akikről kiderült, hogy abortuszuk volt. Nemcsak a gyermek elvétele számított bűnnek, hanem a fogamzásgátlás is. Ha Isten megajándékozta a leányt, lelket lehelt magzatába, akkor azt eltávolítani gyilkosság. *„Például azoknak is mondtak feteke misét, amelyik például előbb született, amint kellett.” (D. A., Klézse)*

A megese leányt és párját a pap kiprédikálta a templomban, ez volt egyik leggyakoribb szankció. Kitért a fiatalok romlottságára, egyszersmind korholta a szülőket, amiért nem nevelték tisztességre gyermekeiket. A kiprédikálás névre szólóan történt, a pap elrettentő példaként nevezte meg a bűnösöket. Nem tarthattak esküvői felvonulást, sem nagylakodalmat. A menyasszony nem hordhatott koszorút, Lészpeden pedig maga a pap tépte le a vőlegényről a lakodalmi virágot. A lány nem viselhetett fehér menyasszonyi ruhát. *„Volt olyan eset is, hogy a pap letépte a menyasszony fejéről a keszkenőt.” (P. M., Szabófalva) Ma már nem olyan szigorú a büntetés, nem tartanak fekete keresztet, de nincs nagylakodalom, néhol a pap csak hétköznap adja össze őket. „Când era mireasă (amikor menyasszony volt), há akkor egy része még tartotta, hogy nem tett koronát a fejire.” (T. A., Klézse) „Há má az eltölt a menyasszonyi koszorú... annak nincs má koszorú, mert a koszorút má elfűtta a szél. ... Nincsen nagy nunta (lakodalom), a keresztapa vagy kettő, a páter nem engedett többet, csak egyet vagy kettőt. [S a nunta mikor volt?] Hét által, szerdán este vagy szombat este.” (M. F., Somoska)*

Ma már a kiprédikálás is nevek említése nélkül történik, persze mindenki tudja, hogy kiről van szó. Igaz, hogy a pap általában beszél az ifjúság romlott erkölceiről, de kivételek is akadnak, vagy legalábbis akadtak. *„Há aztán mondta meg, hogy ne máj csánjatok ilyet, mint ez csánt. [Meg-*

mondta a nevit is?] *Há megmondta há, mért nem? Megmondta. Né így pacilt ez s ez.*” (M. F., Somoska)

Megfelelő pénzbírság ellenében ma már a kiprédikálás is elmaradhat, egyedül a pletyka, mint a társadalmi kontroll informális eszköze, képviseli a közösségi szankciót. *„Pletyka nélkül lehet? (kacag) Pletyka nélkül manap sincsen. Mindenkit megpletykálnak, mindenkibe kapnak valamit.”* (J. I., Szitás)

Vannak kivételes esetek is, például Lészpeden még néhány éve is tartották a keresztet, mert a pap volt szigorúbb, a közvélemény már nem igényelte ezt a büntetési formát. (Kotics 2001. 39.) De általában a hetvenes évekre, legkésőbb a nyolcvanas évek legelejére datálják az adatközlők az utolsó esetet, amikor valakit kiállítottak. Ezt legalábbis Klézsen és környékén. Szitáson is hasonlóan vélekednek: *„Hetvenbe kezdett fogyni ki az ilyesmi, itt-ott még került egy-egy, de kiveszett.”* (J. T., Szitás) Szabófalvi adatközlőink szerint a második világháború után eltűnt ez a büntetési forma: *„Attól, vót a kettedik rázbél (háború), attól van ötven esztendő, nem? Nem vótam nagyon kicsike, de ez vót hamarább a rázbéltől, hamarább.”* (CS. V., Szabófalva) *„Máj lék (lehetett körülbelül) negyvenkilenc-ötven, máj úgy vót, azóta nem.”* (B. C. V., Szabófalva)

Az utóbbi két-három évtizedben megváltozott minden: az erkölcs, az udvarlási szokások, a társadalmi kontroll is. A fiatalok már nem tekintik az egyház tanításait annyira normatívnak, habár nem szakadnak el teljesen tőle. *„Nekünk úgy vót. De mi nem mentünk sem templomba, sem ... Mük megesküdtünk, kelengye, rokolya nem ... tudod, az a menyasszonyi fehér ... azt nem lehetett, de mük nem mentünk templomba.”* (C. B. C., Klézse) *„Lehívott a pap, megkérdezett ... hát ő vitatkozott. Há velem hiába vitatkozott! [A falubeliek nem pletykálták?] Hát mindegy vót. Hát nekem mindegy vót! ... [Ezt régen bűnnek tartották, nem?] Nem érdekel! Nekem nem bűn semmi!”* (C. B. I., Klézse) *„[A templomban nem prédikáltak ki?] Nem, minket nem. Sem az elsők nem voltunk, sem az utoljára. Addig elé es vót, aztán es vót.”* (C. B. C., Klézse)

A fent idézett házaspár esete világosan jelzi a változásokat. Igaz, a férj több éve Magyarországon dolgozik, új környezetében más viselkedésmódokat is elsajátított, valamelyest elszakadt a falu életétől, kikerült a csángó falvakra oly jellemző római katolikus egyház hatalmának hatósugarából. Az ideiglenes migráció, a tömegkommunikációs eszközök erőteljesebb elterjedése, az oktatás laicizálódása, a szórakozási lehetőségek gyökeres átalakulása meghatározza az erkölcsi normarendszer fokozatos átalakulását.

A mai világban a társadalmi ellenőrzés átalakulóban van, változik az életvitel, az erkölcsiség. A szankcionálás esetlegesen az egyház, de inkább a szűk családi kör feladata. A közösség ítélete csak pletyka formájában fogalmazódik meg. A társadalmi kontroll egyre jobban kivonul a magánszfé-

ra területéről, ami a társadalom változását jelzi, ugyanis régen a közösség nagy része tevékenyen részt vett a büntetésekben, attól a tudattól vezérelve, hogy ők, azaz a közösség bünteti meg a vétkezőt. Bizonyos közösségi elégtétel volt a válasz a vétek elkövetésére.

A megesett leányhoz fűződő *hiedelmek* általában az időjárással vannak kapcsolatban, és általánosan elterjedtek a moldvai csángók körében. Klézsei adat a következő: *„Hát mikor sokáig nem volt eső, akkor azt mondták, egy lyánynak, valakinek gyereke kell legyen, bitangja, és az, míg ki nem lelik, hogy ki az apja, addig nem es lesz eső.”* (Bosnyák 1980. 32.) Hasonlóképpen vélekedtek Pusztinán is. *„Titok van a faluban, s ameddig be nem vallja a leány, hogy terhes, addig eső sem lesz.”* (Virt 2001. 44. és 254.) Lészpeden a jégesőt tulajdonították neki: *„Ha állapotos lány vót a faluban, hát akkor azt mondták, hogy azért van jégeső, mert valaki állapotos lány-fejvel.”* (Bosnyák 1980. 197.) *„Úgy mondják, mikor vannak uljanak ... nem tiszta lányok. Mondják, hogy rosszak. Azt mondják, hogy mikor szécseta (szárazság) van, hogy van valaki, melyik miatt nem es. Azt hogy kitakaradzik, azt mondják: né, amiatt nem esett.”* (A. L., Forrófalva)

Tehát a titkolt „áldott” állapot miatt lehet szárazság is, lehet jégeső is. Általános képzet a magyar hiedelemvilágban (és nem csak) a nő állapota és a természet, azaz a nő és a természet termékenysége közötti analógia. Ha pedig az egyén, és főleg a nő egészségi állapotában hibát találnak, azaz valami „bajt”, a megszokottól eltérőt észlelnék, máris gyanúba keveredhet. *„Azt mondták, amikor így náthás vót akárkicsoda, akkor na, arra vélették, hogy azért náthások, hogy valaki csalattottan hordoz, dugottan hordoz – azt mondták akkor. S akkor valaki így püsszögött, fojt az orra – jaj, valaki hordoz dugva, azért van annyi taknyosság.”* (kacag) (J. I., Szitás)

Szilágyi Miklós szerint országszerte elterjedt hiedelem az, miszerint a magzatgyilkos anya a túlvilágon meg kell egye meg nem született gyermekeit. (Szilágyi 2000. 759.) Annyi bizonyos, hogy a moldvai csángóknál mindenképpen általánosan elterjedt hiedelemről van szó: *„Ha elteszi a gyereket, a másvilágon kell egye elevenen.”* (Bosnyák 1980. 188.) *„Az a gyermek akkora lett, mint száz litres üst. S aztat ő meg kellett egye. Olyan romlott, feteke húsa vót, bűdös.”* (Pozsony 1994. 232.; 2002. 154.) *„Há úgy mondják, hogy örökké eszi, s az soha nem fogy el. Soha nem fogy el. Örökké van húsa előtte, ő eszi, eszi, s nem fogy el.”* (T. A., Klézse)

Egy lészpedi halottlátó túlvilágról szóló látomásai is ezt a hiedelemképzetet támasztják alá (Virt 2001. 104. és 382.), akárcsak egy szabófalvi halodkló asszony beszámolója. *„Nálunk találta ki ezen Bába Demeternek egy népe (asszonya). Vót egy nép, amelyik haljon meg tőlük. Sz az leányul máj csánt ilyeneket, ávortokat (abortuszokat), ki tudja, hogy miket... há.*

Sz mikor haljon meg, mondja: né, valék egy ligeán picinye (egy tál sült hús), de nem fogy el soha. Megmondta, de meghót. Mondta: meg kell egye, de nem fogy el.” (B. C. V., Szabófalva)

Az abortusz is gyilkosságnak számít, amiért a leánynak nemcsak a lelke szenved a túlvilágon, hanem földi testén is látható az isteni ítélet. Ha koporsóját felnyitják, bizonyosságot szerezhetnek efelől: *„Aszongya, mikor ő máj ért le koporsóhoz oda, hogy hol vót ő, akkor hallott egy cicogást. Mind vájta ő, vájta, mikor há kívájta, megkapott két kígyót. Kígyónak a emléi, ezek (mellei)... ő vót hét esztendeje vót ő, el vót telve. De meg vótak a pieptul (a mell). S azok a kígyók szopták. Aszonták az emberek, hogy mi lehet ez? Mēt vót ez, aszongya, hogy a kígyók ott szopják, s neki megvótak, azok nem vótak elrothadva, s a kígyók szopták. Akkor vót egy öreg pap, s az aszonta, hogy megmondom én – aszongya – hogy miféle, aszongya. Ő éltibe, aszongya, két gyermeket el ... a fäcut avortul (abortált), két gyermeket. S nem mondta senkinek meg, azt nem tudta senki. Ő nem ment el meggyónja, nem ment hogy semmi... ezt nem lelte ki senki. S ezt, aszongya, úgy kell szopják, vecsi vecsilor (örökkön örökké). Osztán mondta a pap, hogy nem jó, hogy ulyanokat csánjanak, met azokból a gyerekekből, kit úgy megölnek, s nem tudja senki, abból ördögfiak válnak. E való (igaz) vót, a pap prégyikálta Csíkszomolyón.”* (F. M., Bogdánfalva)

Egyes kutatók szerint a gyermekgyilkosság rendkívül ritka lehetett. (Eröss–Halász 2001. 349.) Ezt megkérdőjelezhetjük, mivel tudjuk, hogy az utóbbi két évtizedig a csángóknál nem ismerték a védekezést a nemi életben. A fiatal leányok nem tudtak szinte semmit, még beszélni sem volt szabad a nemi életről. A szexuális felvilágosultság koronként és vidékenként nagy eltéréseket mutatott, de a tudatlanság, a tájékozatlanság nem csak Moldvára volt jellemző. (Lásd: Szeiti 1993. 120–126.) Ha hozzágondoljuk mély vallásosságukat, mely halálos véteteknek tartotta a házasság előtti terhességet és általában a nemi érintkezést, állíthatjuk, hogy sokkal több titkolt terhesség volt, és ezáltal több magzat- vagy csecsemőgyilkosság is. Ezt látszik alátámasztani a magzatgyilkos leányanyával kapcsolatos hiedelmek rendkívül elterjedt volta is. Maguknak a hiedelmeknek is valamilyen restriktív funkciójuk lehetett, valószínűleg elijesztették bizonyos fokig a fiatalokat a házasságon kívüli szexuális élettől. Ezek a hiedelmek is a keresztény erkölcsstan normatív jellegét voltak hivatottak megerősíteni, feltételezhetően ennek gyengülése idején jelentek meg fokozottabb mértékben, és diverszifikálódtak.

2. A szimbólumok elemzése

A következőkben a megesett leány témaköréhez kapcsolódó szimbólumok közötti összefüggésekre próbálunk fényt deríteni. Ebben a vizsgálatban a Gilbert Durand-féle szimbólummagyarázatot és -rendszert követjük.

A hagyomány által szentesített erkölcsi normák megszegéséért a közösség megbünteti, megszégyeníti a megesett leányt. A megszégyenítő rítusok kiemelik őt a megszokott életvitelből, a megszokott térből és időből. Elválasztást biztosítanak, a büntetés által átváltozást, beavatást és egyben újra befogadást. A megesett leány elválasztáson esik át. Másnak tekintik, mint a többit, kipletykálják, marginalizálják. Visszaküldik az őskáoszba, hogy bűnhődjék, hogy megtisztulás által átalakuljék, beavatáson essen keresztül, így újra visszatérhet a rendbe.

Hogy egy adott közösségen belül a fennálló rend működképes legyen, el kell választani a helyest a helytelentől, azaz a jót a gonosztól, a tisztát a tisztátalantól, a kozmoszt a káosztól. A szimbólumok esetében viszont nem húzható meg egy határvonal a pozitív és a negatív, a nappali és az éjszakai elemek között. Ezek állandó jelleggel összekapcsolódnak, utalnak egymásra, interakcióba lépnek egymással.

A megesett leány halálos bünt követett el, természetes tehát a niktomorf szimbólumok dominanciája. Fekete kereszt alatt vezekel a véték, fekete ruhában, kezében feketére festett vagy fekete pántlikával díszített gyertyát tart. Reformátusok esetében, eklézsiakövetéskor a leányra fekete lepelt terítenek, és a gyülekezetnek háttal ülve vallja be, és bánja meg bűneit. Gyászolja elvesztett leányságát, ártatlanságát, elvetett magzatát vagy gyermekét. A fekete a halál színe, meg a bűné is. Kultúránkban elsősorban a gyász színe, az alázaté, de még sorolhatnánk: szégyen, bánat, lemondás – csupa olyan negatívum, ami kapcsolódik témánkhoz. A kereszténység is ilyen értelemben használja, hiszen minden rosszat hozzá társít: az ördögi, sátáni valenciákat, és elsősorban magát a bűnt. Főleg a középkorban alakul ki ez a felfogás, amikor is az ördöggel kapcsolatos dolgok mind feketék: rossz, gonosz, baj, gaztett, ármány, a testiség bűnei. A kereszténység első évezredének fehér gyászáat felváltó fekete gyász is a bűnbánatot, a büntetés jelleget hangsúlyozza. A feketével bekent arc is a bűnhődést jelképezi, a bűnök bocsánatát kéri. De a leány nemcsak bűnhődik, hanem ezáltal átváltozik és újjászületik. A gyásznak ugyanis védő funkciója van a föld mágikus ereje miatt (a föld egyik a négy őselem közül, színe a fekete).

A fekete jelképezi a feneketlen, titokzatos mélységet, a káoszt. A teremtés előtti időt és teret. Az univerzális szubsztancia színe (Chevalier–Gheerbrant 1994–1995. II. 337.), az őanyagé, az őskáoszé, amiből teremteni lehet. A vizek mélysége is fekete, de életet hordoz magában. A termékenység istennői gyakran feketék (Ízisz, Déméter), akárcsak az alvilág

istenségei (Ozirisz, Anubisz) és a nekik felajánlott áldozatok (Hádzsnek fekete juhokat áldoztak). Az előbbieket miatt az örök megmaradás, az újjászületés színe is. A halál, a termékenység, az újjászületés összefonódása figyelhető meg, a fekete lévén a színe a nőinek, földinek, ösztöninek (például Artémisz). A halál sem maga a vég, hanem valami másnak, valami újnak a kezdete. A szüzesség is kapcsolódik a fekete színhez, ezt példázza a középkori fekete szüzek esete. A megesett leánynak éppen ez a bűne, hogy nem szűz. Mert a fekete a világosság hiányát jelenti, és világosság nélkül ő uralkodik, a fekete sötétség: a bűn.

A víz ugyanúgy kapcsolódik a sötétséghez, mint a termékenység képzetköréhez, de leginkább az idő múlásának kifejezőeszköze. Nemcsak életet adó, hanem pusztító is (születés vize – halál vize). A halál szimbolikus anyaga a rohanó folyóvíz, a visszatérés nélküli utazást jelképezi. A boszorkánysággal gyanúsított személyeket vízpróbának vetették alá, a gyermekgyilkos leányanyákat pedig vízbe fojtották a történelmi adatok tanúsága szerint. De a vízbe való temetés jelenti a vízből való újjáteremtést is. Mert a víznek három domináns aspektusa van: az élet forrása, a megtisztítás eszköze és a regenerálás, átváltozás, újjászületés helye. A fekete, mocskos, kavargó víz maga az őskáosz. A vízben minden felbomlik, de újra összeáll. Átváltozik, megtisztul, mert a víz eltöröl minden tisztátalanságot, még a bűnt is. Az özönvíz nemcsak a halál eszköze volt, hanem a megtisztulásé, egy jobb világ születéséé. A víz a teremtés kelléke, ezáltal a hierophánia helye. Itt elsősorban a tiszta vízre gondolunk, amely archetípusa a világosság, tisztaság szubsztanciájának. A tiszta víz tisztító erejű szentelt víz, amellyel az újszülöttet megszabadítják az eredendő bűntől. A vétkes pár pedig nyilvános megtisztításnak van alávetve azért, hogy a pap és a közösség tagjai szentelt vízzel hintik meg őket. A vízzel való locsolás maskulin jellegű, termékenységvarázsló, ebben az esetben viszont a túlságosan korán történt megtermékenyítésre utalhat csupán. A belemerülés feminin előjelű (Pál–Újvári 2000. 509.), utal a bűnbeesésre, a fertőben való fetrengésre, hiszen mindig a nő volt a tisztátalan, a parázna, a csábító az idők során. Megragadhatatlan jellege miatt S. Freud a vizet a tudattalan, az ősi ösztönvilág szimbólumának tekinti, és az anyaméh képzetkörével társítja. (Pál–Újvári 2000. 512.) A genitalitás ősi ösztönének engedve kerül a leány a deviáns személyek kategóriájába, mert a kulturálisan meghatározott erkölcsi normák korlátot szabtak a pszichoanalitikusok számára oly fontos természetes ösztönvilágnak.

A haj szimbolikája is a víz képzetköréhez kapcsolódik, mivel az idő múlását evidens módon szemlélteti. Női szimbólum a vizen úszó haj, amely az idő tovarohanását jelképezi. De a termékenységgel is összefügg, az élet-erő, energia, nemzőképesség szimbólumaként. Ezért annyira félelmetes a lenyírása. A haj (és a férfiak esetében a szakáll) erőszakos levágása a nem-

zőképességtől, az erőtől való megfosztást jelenti, a feminin és maszkulin kasztráció jelképes végrehajtását (Szenti 1993. 67.), amely a halálbüntetés mellett a legkeményebb büntetési forma. A szőrzet levágása mint büntetési forma már az Ószövetségben megjelenik. (Pál–Újvári 2000. 186.) Levéltári adatokból az derül ki, hogy magyar nyelvterületen a nyilvánosan vezeklő leányanyák haját felkontyolták és kendővel letakarták, jelezvén, hogy már nem leányok, de még nem is asszonyok.

A bűn eltörlésére csak az istenség képes, a világosság istene. Mert a világosság fentről jön, az istenségtől. A pozitív értékek mindig fent vannak, ellentétben a negatív dolgokkal. Az angyalok bukása vezetett az ördögök megjelenéséhez. A fény angyala fentről aláhullott, hogy fekete ördög, a tagadás szelleme váljék belőle. Közismert a zuhanás képzete: fentről leesik valami/valaki. Bűnbeesik valaki. A bűnbeesést – a keresztény tanítások értelmében – a szexualitással kapcsoljuk össze. A szexualitás pedig összefügg a táplálkozással. Freud szerint a száj a szexualitás emblémája. Farsangkor például tobzódás jellemző mind a táplálkozás, mind a szexualitás vonatkozásában. A bűnbeesés a hús vétke, a hús nem nyitott a spirituálisra, hanem az aljasságba taszít. A hús mindig lefelé húz. (Chevalier–Gheerbrant 1994–1995. I. 264.) A húsfogyasztás ezért is jelképezi a zuhanást. Nem meglepő tehát az a hiedelem, miszerint a gyermekgyilkos (magzatgyilkos) anya meg kell egye a gyermeke húsát a másvilágon. Ez a hús vagy nyers, eleven, vagy pedig fekete, romlott magzathús. Ez a szankció a fordított analógiára alapoz, mivel az archaikus világkép szerint a másik világ ennek a világnak a fordítottja, így az ebben a világban elvetett elemből a másvilágon táplálék lesz.

A zuhanás történhet a káoszba is, abba a fekete valamibe, ami a teremtett tér és idő előtt létezett, és amiből újjászületve bukkannak elő az elemek. A bűnbeesés is káoszba zuhanás, mert a normatív viselkedésformák, az erkölcs törvényeinek be nem tartását feltételezi, azaz a rend felbomlását. Ha nincs rend, nincs világosság, tehát sötétség van, anarchia, végeredményben káosz.

Az elválasztás szimbólumai közül már szóltunk a tisztító vízről, ennek (ellentét)párja pedig a tűz, amelynek erotikus vonzata is van (pl. a tűzugrás termékenységvarázsló funkciójú), de főképpen tisztító erejű, mert elpusztít minden gonoszt, minden bűnt. A megesett leány büntetőritusaiban nem játszik szerepet a tűz, de a vele „rokonságot mutató” boszorkánysággal vádolt személyek esetében a máglyahalál nagyon is gyakori volt.

A kötél vagy lánc viszont megjelenik az ekléziakövetés esetében, amikor is a vétkes kezére vagy nyakára szégyenkövet kötnek. A láncnak kettős jelentéstartalma van, ebben az esetben a szolgaságot, megkötöttséget, büntetést jelenti. (Pál–Újvári 2000. 311) A láncsal való megkötés a rossz eufemizálásához vezet. A rosszat is lehet jó célra használni. A keresztény

mitológiában a rosszat valamelyik szent megkötözve győzi le, és a népmesékben is megkötözve hatástalanítják a gonoszt. A lánc jelképezhet egy kozmikus köteléket is, ami összeköti az eget a földdel, az embereket az istenséggel. A vezeklő leány meg van kötözve, tehát a büntetés által a rossz, a bűn leláncoltatik, legyőzetik, a bűnös pedig az istenség által megtisztítatik és megbocsáttatik. A szégyenkő is a bűnre utal, lévén egy erősen fallikus szimbólum, és stabilitása révén a törvény hatalmára (kőtáblák), amelynek megszegése határozott büntetéshez vezet a mitikus előképek mintájára (lásd Prométheusz esetét).

Az éjszakai szimbólumok rendszeréből különösen az intimitás szimbólumai jelennek meg, ugyanis az üreg archetípusa mindig is összefüggésben állt a szexualitással és a termékenységgel. A szexuális kapcsolatok intim jellege, titkos mivolta a tiltások, a bűn, a tisztátalanság kinyilvánításának eredménye.

A kolozsvári törvénykönyvek értelmében a többszörös bűnöst vagy a gyermekgyilkos anyát zsákba kötve vízbe kell vetni. A zsák eleven jelkép, amely hasznos és káros erőknek is a tárolója. Benne lehet az őskáosz, vagy szimbolizálhatja magát az alvilágot vagy a föld gyomrát. (Hoppál–Jankovics–Nagy–Szemadám 1997. 242.) Nemcsak az életből visz át a halálba, hanem általában egyik állapotból a másikba. A Téalpó vagy a Mikulás zsákja, Szent Kristóf zsákja mind egy „őszsákból” alakult ki, mégpedig Gargantua zsákjából. Az óriás zsákját a hajó gulliverizálódásának tekinthetjük, amely átvisz egyik partról a másikra. (Durand 1977. 295.) Az áldozatnak a zsák a sírját jelenti, ebben távozik a túlvilágra, ebben tisztul meg, a lelke itt születik újra. A zsák női szimbólum, akárcsak az elevenen eltemetett leányanya balladájának fő motívuma, a tövissel bélelt sír.

A sír a nyugalom helye, a beavatás, a feltámadás várásának és a metamorfózisnak is a helye, itt lesz a testből lélek. A krisztusi koronára utal az a tény, hogy a leánynak tövist tesznek a fejére is, szenvedés általi megváltást biztosítva. De a hóhér oda is szegezi egy karóval, ahogyan a vámpírokat és egyéb visszajáró holtakat volt szokás. A népi hiedelmekhez vezet mindez, amelyek szerint, ha valamivel odarögzítik, a halott nem tér vissza, nem zavarja az élőket. A sír a föld részleges felnyitása, s akárcsak a föld, anyaszimbólum, mégpedig egy félelmetes anyáé, aki életet ad, de vissza is vár, be is fogad. Porból lettünk, és porrá leszünk. A vagina szimbóluma, az elnyelő anyaméhé. Sír és bölcső, a vég és a kezdet. A halott lakhelye, de börtöne is. Az életet és halált adó föld fekete, akárcsak a rítusokban használatos kereszt és gyertya. Ez azt jelzi, hogy a föld termékeny, sőt, a fekete a túlélrettség jele. Tehát ha érett, termékeny is a leány, nem életre, házasságon kívüli gyermek szülésére nem jogosult. Büntetésképpen a földbe (a beavatás közegébe) temetetik, ott várhatja a megváltást. Az észak-amerikai indiánok körében élt egy érdekes mítosz, amely szerint a női elemek, a

föld és a víz is betegek a sok holttesttől, a sok bűnöstől, és megváltást kérnek mind maguknak, mind a holtaknak. (Eliade 1978. 55–56.)

A ciklikusság jelképei reprezentálják az éjszakai szimbólumok rendszerén belül az idő legyőzésének típusait. Szoros kapcsolatban vannak a napali szimbólumokkal. Már szóltunk a zuhanás képzetköréről, de akkor nem említettük, hogy a zuhanás mellékterméke a menstruáció is, ami ugyancsak az idő múlását jelzi. Indiában azt tartották, hogy a menstruáció valamiért elkövetett bűnhődés, mert a női szexualitás tisztátalan a férfival szemben. A menstruáció egy nagyon erős szimbólumkörhöz, a Hold képzetköréhez kapcsolódik, ugyanis ettől az égitesttől meghatározott, akárcsak a mezőgazdaság feminin jellege. Itt ismét hangsúlyozzuk a nő és a természet termékenysége közötti analógiát, ami megnyilvánul a megesezt leányhoz fűződő hiedelmekben is. Ha jégeső veri a határt, vagy aszály sújtja a falut, akkor azt szokták mondani, hogy valamelyik leány titkolja terhességét. Mivel a leány termékenységének termése tiltott, ezt a mezőgazdaság terményei sínylik meg, a büntetés aszály vagy jégeső.

A Hold a ciklikusság első és fő szimbóluma, hideg, feminoid jelkép (igazából neme bizonytalan), amihez mind a halál, mind a termékenység kapcsolódik. Az átváltozás, az újjákezdés szimbóluma, éppen amiről szólnak a büntetőritusok is. A népmesékben is a Hold állítja helyre a mesehősnő tisztaságát, megtisztítja őt a rossz vértől. Baljós is tud lenni, a parasztság számára félelmetes a vörös hold, amely egyszerre utal a menstruációs vérre és a halálra. A Hold határozza meg a Földanya termékenységét, azt, hogy mikor milyen növény teremjen. Maguk a növények termékenysége is a Holdnak alávetett, és ezek a növények akár embert is tudnak nemzeni. A virág a szerelem ősi pozitív jelképe ugyan, de a *virággyermek*, *szerelemgyermek* már negatív megítélés alá esik. A bitangot románul *fiul florilornak* nevezik, a csángóknál pedig *burjánbuba*, *virágbuba* stb., amivel már könnyen asszociálható a templomban kiállított leány kezébe helyezett burján, csihány, szűrös dudó stb.

A XVII. századi okmányok szerint a templomban vezeklő szajha fejére szalmakoszorút tettek, és ez az agrárkultuszok rítusaival mutat rokonságot. Tudjuk, ha élő virágból lenne, akkor leánystátust jelentene, de így, száraz növényekből készítve, jelzi, hogy már nem leány az illető, tehát valamilyen devianciával van dolgunk. A szalmakoszorú annak a frissen aratott gabonából készített koszorúnak az ellentéte, amely a termékenységet szolgálta. A középkorban az élő virágokból készített koszorú a szüzek attribútuma volt, eljegyzéskor, házasságkor hordták, ők voltak Krisztus jegyesei. Tudunk halotti koszorúról, áldozati koszorúról és olyanról is, amelyet a beavatandók fejére tettek a Mithras-kultusz beavatórítusaiban. Ezek mind az istenség védelmébe és kegyelmébe ajánlották hordozóikat, mivel a koszorú (és a korona) a kiválasztottság jele, kör alakja miatt a tökéletes-

ségre vonatkozik, és az égi és földi szféra közötti határt jelenti, a kontaktust, a kommunikációt a fenti istenséggel. Valószínű, hogy valamikor a büntetőrítusokban is a koszorúnak nemcsak megszügyenítő funkciója volt, hanem Istennel való kommunikációt, védelem- és bocsánatkérést jelentett, mert hát a koszorú egy új élet kezdetét is jelképezi. (Pál–Újvári 2000. 284.)

A ciklikusság és a haladás jelképei közötti átmenetet a keresztfa biztosítja, ugyanis a termékenységgel van kapcsolatban, tehát agrár vonatkozású az életfa, a világfa motívuma, amely néhány kódexben keresztként jelenik meg, rajta hét virág. A megesett leány is hét misén tartotta a keresztet, vagy hárman, ami a hold szent száma. A világfából alakult ki az a kereszt, amelyet a bűnös tart az oltár előtt. A kereszt messianisztikus jelkép, pozitív és negatív is. A négy alapszimbólum egyike, a másik hármat (kör, középpont, négyzet) kapcsolja össze. (Chevalier–Gheerbrant 1994–1995. I. 395.) A világfához hasonlóan a teret (és ezáltal a világokat) tagolja: alsó vége a pokolban gyökerezik, míg a felső Istenhez ér fel. A horizontális szára a földi, racionális, passzív, női jelleget hordozza magában, míg a vertikális az égi, szellemi, férfi jelleget. (Pál–Újvári 2000. 262.) Habár mesterséges fa, mindenképpen kapcsolódik hozzá a növényi szimbolika, mert előzőleg élő fa volt (*arbor vitae*), és így a termékenység jelképisége magától értetődően járul hozzá. Egyszerre élet- és haláljelkép, a halál eufemizálásának eszköze Krisztus keresztthalála által. A keresztfa az ellentétek feloldása is: jelképiségében a négy égtáj egy középpont köré egyesül. A büntetéshez használt kereszt fekete (temetési kereszt), tehát a gyász, az alázat, a vezeklés jelentésének dominanciája a kézenfekvőbb, de találkozik benne az ég és a föld, a tér és az idő. A közvetítő szimbóluma, az istenséggel való kommunikáció legfőbb útja, ezáltal a megváltás és a feltámadás eszköze. A kereszt győzte le, szelídítette meg a Sátánt, eltiporta a kígyót, ahogyan a gyakori ikonográfiai ábrázolások is mutatják. Ezért tartja a bűnös a kezében, hogy megtisztuljon a gonosztól, és új ember váljék belőle. Mert a kereszt megismételi a teremtést. Beavató szertartásokban gyakran használatos, az őskeresztény hagyományokban bármilyen kereszt alakú jel a beavató rítusok kelléke. (Chevalier–Gheerbrant 1994–1995. I. 401.) A passió-szimbólumok egyike, és gyakran szerepel rajta az alfa és az ómega, a kezdet és a vég. Az amerikai indiánoknál a kereszt az emberi alakot jelképezi, és a szüzesség szimbóluma. A mi esetünkben a kereszt fekete, tehát ismét a szüzesség hiányát jelzi. De örök életet adó szimbólum, feltámasztja a halottat is. A bűnös a közösség számára halott, mert nem tartotta be a normákat, vétkezett, másképpen élt mint ők, nem tartozik hát az ők világukba. A megbánás, a bűnhődés által a leány beavatódik, metamorfózison esik keresztül, végigszenvedi Krisztus útját, a vég és az új kezdet

szentségét, az Istennel való kommunikálás révén megvilágosul, újjászületik.

Kereszt helyett néhol gyertyát tartott a leány. A gyertya végigkíséri az embert élete során: ott van a keresztelőn, a születésnap tortán, a lakodalmában, a ravatalon. A gyertya a Világ Fénye, a tisztaság, az ártatlanság szimbóluma. A régi hagyományokban a szűz mindkét kezében égő gyertyát tartott. (Chevalier–Gheerbrant 1994–1995. II. 243.) De ha feketére vált a gyertya színe, akkor a tisztaság, az ártatlanság eltűnik. Csak egyik kezében tart gyertyát, tehát már nem szűz. A bűnbeesésre utal a gyertya vertikális formája, amely fallikus jelképpé alakítja. De a gyertya a megtisztulás szimbóluma is. Ahogyan leég, új kezdet, új élet körvonalazódik, amelyk eltöröli a régit, a sötétet. Azzal, hogy vertikálisan ég, felfelé mutat, az isteni, a tiszta világosság felé, utat mutatva a vétkesnek, és utat engedve a megtisztulásnak.

Mіндеzen rítusok helyszíne a templom, a szent tér. Mircea Eliade szerint időszimbólum (*templum* és *tempus* közös tőből ered), eredetileg asztrológiai vonatkozása volt. A keresztény templom általában kereszt alapformájú. Szimbolikusan Szűz Máriával, az Anyaszentegyházat megtestesítő nőalakkal azonos. A keresztény álmokban, víziókban is toronyként vagy női alakként jelenik meg (Chevalier–Gheerbrant 1994–1995. I. 196.), ugyanakkor az égi város, a mennyei minta leképezése. Az emberi lélek szimbóluma. (Chevalier–Gheerbrant 1994–1995. III. 347.) A magyar népköltészet és népművészet jelképrendszerében is a nőt jelképezi, női jelkép. A megszegyenítés azért is történik a templomban, mert axis mundi és az Isten háza, az istenség megnyilatkozásának helye. A bűnös itt kerülhet kapcsolatba Istennel, itt oldozhatják fel vétke alól, itt találja meg az igazi utat. Erre az útra utal a templom (akárcsak a sír) nyugat–kelet tájoltsága, az isteni fény felé való fordulás.

Rövid összefoglalásként elmondhatjuk, hogy a tárgyalt szimbólumok nagyrészt feminin jellegűek, legtöbbjüknek idő vonatkozása is van (víz, zuhanás, hűsítés, templom, föld, sír, a fekete szín stb.), a halál, a beavatás, az elválasztás, az újjászületés, a termékenység témái köré csoportosulnak. A megsejt leány etnológiai témájának archetipikus képzetköre valahol a fent és a lent, az égi és a földi, az élet és a halál között konstruálódik meg. Krízishelyzetben a nyilvános büntetés által a leányt elválasztják régi életétől, bekerül egy új szférába, beavatáson esik át, megtisztul, újjászületik – mindez az ősi termékenység tágabb kontextusában tárgyalva. A büntetés helye és ideje a szent tér és a szent idő (templom és mise), ahol és amikor a szentség megnyilvánulása, kinyilatkozása a legfokozottabb.

Adatközlők jegyzéke

Bogdánfalva

Filip Magda (1911) – Csibi Margit gyűjtése

Forrófalva

Anonim nő (1931)

Antal Luca (1932) – Peti Lehel gyűjtése

Klézse

Cochior Bălan Cristina (1970)

Cochior Bălan Ioan (1967)

Duma András (1955)

Lunguné Sárig Katalin (1929)

Țuțui Ana (1942)

Lészped

Fazekas (Colonel) Katalin (1936) – Papp Éva és Sebestyén Emese gyűjtése

Lujzikalagor

Cazacu Ileana (1924)

Csernik Antal (1937)

Csernik Antalné Marica (1945)

Somoska

Máris Ferencné Szép Bori (1914)

Szabófalva

Brisulné Clampă Valéria (1935)

Császár Véta (1928)

Perka Mihály (1936)

Szítás

Jancsi Anica (1932)

Jancsi Istvánné Elek Ilona (1921)

Jancsi Teréz (1950)

Trunk

Bordás János (1926–2002) – Peti Lehel gyűjtése

Szakirodalom

BALÁZS Lajos

1994 *Az én első tisztességes napom*. Bukarest

1995 *Szeretet fogott el a gyermek iránt*. Csíkszereda

BARABÁS László

1994 Eklézsiakövetés a székely „protestáns szentföldön”. In: Zakariás Erzsébet–Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 2*. Kolozsvár, 180–197.

BENEDEK H. Erika

1997 A terhesség, szülés, csecsemőgondozás múltja és jelene egy moldvai csángó faluban. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5*. Kolozsvár, 56–73.

BENKŐ Anna (tervezte)

1990 *Régi erdélyi viseletek. Viseletkódex a XVII. századból.* Budapest

BÓDÁN Zsolt

1999 A megesezt lány Gyimesben. *Néprajzi Látóhatár* X. 1–4. 333–345.

BOSNYÁK Sándor

1980 *A moldvai magyarok hitvilága.* Folklór Archívum 12. Budapest

CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain

1994–1995 *Dictionar de simbohuri.* I–III. București

CSOMA Gergely

1997 Moldvai csángómagyarok szerelmi varázslása. In: S. Laczkovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében.* II. Veszprém–Budapest, 180–222.

DEÁKY Zita

1994 *A bába a magyarországi népi társadalomban.* Budapest

DURAND, Gilbert

1977 *Structurile antropologice ale imaginariului.* București

ELIADE, Mircea

1978 *Aspecte ale mitului.* București

1996 *A szent és a profán.* Budapest

1997 *Képek és jelképek.* Budapest

ERŐSS Mónika – HALÁSZ Péter

2001 A lányság, a házaseslet és a várandósság a moldvai csángóknál. *Néprajzi Látóhatár* X. 1–4. 345–357.

FARAGÓ József

1999 *Ószékely népballadák.* Bukarest

FARAGÓ József – JAGAMAS János

1999 *Moldvai csángó népdalok és népballadák.* Bukarest

HELLER Ágnes

1994 *Általános etika.* Budapest

1996 *A szegyen hatalma.* Budapest

HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András – SZEMADÁM

György

1997 *Jelképtár.* Budapest

IMREH István – SZESZKA ERDŐS Péter

1978 A szabófalvi jogszokásokról. In: Kós Károly–Faragó József (szerk.): *Népismereti dolgozatok.* Bukarest, 19–207.

JÁVOR Kata

2000 A magyar paraszti erkölcs és magatartás. In: Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar néprajz* VIII. Társadalom. Budapest, 601–693.

KALLÓS Zoltán

1970 *Balladák könyve.* Élő hazai magyar népballadák. Bukarest

KAPROS Márta

1984 Megesezt leányok az Ipoly menti falvak társadalmában. In: *A Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve* X. Salgótarján, 319–342.

KISS András

1997 *Boszorkányok, kuruzslók, szalmakoszorús paráznák*. Bukarest–Kolozsvar

KOTICS József

1997 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In: *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 5. Kolozsvar, 36–56.

2001 *Mások tekintetében*. A Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék Könyvei 4. Miskolc

KRISTÓF İldikó

1998 „*Ördögi mesterséget nem cselekedtem*.” A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében. Debrecen

NAGY Olga

1989 *A törvény szorításában*. Paraszti értékrend és magatartásformák. Budapest

1994 *Népi változatok szerelemre és házasságra*. Székelyudvarhely

PÁL József – ÚJVÁRI Edit (szerk.)

2001 *Szimbólumtár*. Budapest

POZSONY Ferenc

1994 *Szeret vize martján*. Kolozsvar

1999 *Adok nektek aranyvesszőt*. Csíkszereda

2002 *Ceangăii din Moldova*. Cluj

SERES András – SZABÓ Csaba

1989 *Csángómagyar daloskönyv*. Budapest

SZENTI Tibor

1993 *Paráznák*. Feudalizmus kori (1723–1843) szexuális büntetőperek. Hódmezővásárhely

SZILÁGYI Miklós

2000 Törvények, szokásjog, jogszokás. In: Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar néprajz* VIII. Társadalom. Budapest, 693–760.

SZŐCSNÉ GAZDA Enikő

2001 *Erkölc és közösség*. Csíkszereda

TÁRKÁNY SZÜCS Ernő

1980 *Magyar jogi népszokások*. Budapest

TÁTRAI Zsuzsanna

1994 *Leányélet*. Budapest

TÉGLÁS István

1912 Szégyenkövek és szégyenoszlopok. *Ethnographia* XXIII. 223–224.

UTRIO, Kaari

1989 *Éva lányai*. Az európai nő története. h. n. (Corvina Kiadó)

VARGYAS Lajos

1976 *A magyar népballada és Európa*. I–II. Budapest

VIRT István

2001 *Elszakasztottad a testemből én lelkemet*. Kolozsvar

Kinda István Csaba

Egy szóke, szép leány

A Végzet Asszonyának archetípusa egy moldvai hiedelemszövegben

Az emberiség az életét komplex, kollektív képek alapján éli meg. Ezek a képek – archetípusok – minden ember pszichéjében föllelhetők, a világ bármely pontján megegyezik megjelenítésük és jelentésük. Az arche-tipikus szimbolizáció által kialakított képek jelentése mindig ugyanabban a szimbolikus konstellációban mozog, a képek jól meghatározott logika szerint konnotálják egymást. Ezek a képek az egyén tudatalattijának különböző megnyilvánulásaiban (álom, látomás), valamint a kollektív tudatlan termékeiben (mitosz) jutnak kifejezésre. A csángó falvak mélyen katolikus hitű lakói számára a látomások az élet szerves részét képezik. A látomások központi alakja leggyakrabban Szűz Mária vagy bármelyik, felső világból származó szent, de lehet valamilyen alvilági lény vagy maga a *feteke*, az ördög. Az egyszer formát öltő látomások nagyjából megegyeznek, viszonylag változás nélkül reprezentálódnak a moldvai csángó és a moldvai román falvakban. (Pozsony 1998. 72–81.) A meggyőződéses, mély vallásos érzület erőteljessége és a csoda utáni vágyódás intenzív fokozódása teszi lehetővé, hogy szinte bárkinek kialakulhat valamiféle kapcsolata a „másik” világgal. Ezek a víziók biztonsági szelepként a psziché egyensúlyi helyzetének megeremtését teszik lehetővé egyéni és közösségi szinten egyaránt. A legbuzgóbb híveket is megkísérti a Gonosz valamilyen alakban, de az ők esetükben legtöbbször a szentek jelzései vannak túlsúlyban. A vallásos, de a templomot, a szakrális teret ritkábban látogató és a szakrális időt ritkábban átélő csángó hívők élete folytonos küzdelem az alvilág állandóan kísértő lényeivel. Számukra egy-egy Mária-látomás egész életükre kihat, megerősíti hitükben, újult erőt biztosít a kísértővel való további harcban. A néphitben gyökerező hiedelemlények, a napszakok különböző fázisaiban a föld másvilági benépesítői nemcsak hiedelemmondákban, -történetekben jelennek meg, hanem víziószerű, átélt eseményekként beállított elbeszélésekben is. A hiedelemalakok legnagyobb hányadának tér- és időhasználata kötött: vannak, amelyek csak erdőn vagy mezőn, bizonyos meghatározott napszakban jelennek meg (vadleány, erdei ember), mások folyók, tavak közelében. Némely hiedelemlény cselekvési tere sokkal tágabb: erdőn, mezőn éppúgy megtalálható, mint a falvak utcáin vagy éppen a házak körül (boszorkány, szépasszony, gonosz törpe). Érdekes, ugyanakkor érthető, hogy cselekvéseik a természetben magányosan járó ember – juhász, vadász, utazó, mezei munkát egyedül végző ember – ellen irányulnak. Jelzések látomások formájában bizonyos határhelyzetek-

ben érik az embert, ilyenkor állapotára az időnkívüliség jellemző, felfüggesztődik személyes profán léte és szakrális dimenziók közé lép át. Ezt az elkülönítés fázisa előzi meg, amikor a profán létől eltávolodik, majd a marginális állapot – a tulajdonképpeni találkozás a transzcendenssel (a látomás pillanata) – után az egyén visszavezetődik a profán világba. Ez a séma az *átmeneti/beavató* rítusok három legfőbb fázisát tartalmazza, a dolgozat alapjául szolgáló, egyéni vízió alapuló hiedelemtörténet elemzésének is ez az egyik fő szempontja. A biztonságos és érthető elemzés megköveteli a hiedelemszöveg teljes ismeretét/ismertetését, ezért alább az elemzett hiedelemtörténetet próbáljuk – elhangzásához hűen – visszaadni. A látszólag egyedi látomástörténet központi archetípusának kompozíciós elemeit, motívumait az archetipális mítoszelmélet legfontosabb eredményeinek, módszereinek segítségével próbáljuk meg elemezni.¹ A hiedelemszöveg behatóbb vizsgálata során kiderül, hogy ezeknek a képeknek, szimbólumoknak elterjedtsége igen tág, előzményei a legősibb korokig nyúlnak vissza.

A történet Moldvában végzett saját gyűjtés eredménye, adatközlőm a 33 éves, külföldön is többször megfordult, két évet Ausztriában töltött Zsitár Wilhem. A nyugati kultúra e csángó fiatalember világképét, hiedelemrendszerét nem befolyásolta negatívan – amint az esetleg várható lenne –, „világjárásának” eredményeként kibővült hiedelemalakjainak mozgástere, amelyek most már nemcsak az otthoni, moldvai környezetben, hanem az osztrák és észak-erdélyi hegyekben is felbukkannak. Történeteit (kettőt sikerült magnóra venni) otthon sem mondta el, attól tartva, hogy nem hiszik el, érdeklődésünket látva mégis elmesélte, előrebecsátva, hogy mindez vele megtörtént, „*ez az én történetem*”.² Nem tekintem feladatomban (minthogy nem is az) a történet hitelességét bizonyítani vagy cáfolni. A benne felbukkanó hiedelemleány, legyen az isteni vagy démoni természetű, a hívő ember vallásos világképébe szervesen illeszkedik. Az elbeszélte esemény ugyanúgy megtörténhetett volna otthon, Moldva tájain is, de a tény, hogy távol, máshol történt, legitimizálja, hogy ez nemcsak amolyan lokális kötöttségű, fantasztikus, álomszerű elbeszélés, nemcsak az archaikus világ archaikusabb mentalitású embere képzetének szüleménye (hiszen név szerint említett tanúk vannak rá), hanem máshol is megtörténhet és meg is történt valóság. Mégis, az elbeszélés motívumaiból kiformálódó archetípusok, mivel valóságos archetípusok, nem mutatnak eltérést a világ kultúráiban föllelhető más archetípusoktól, bármilyen egyedi és valóságos is e történet, szimbolikája erős hasonlóságot mutat a világ kultúráinak ha-

¹ Dolgozatom gyakorlati jellegénél fogva nem bocsátkozhatom a különböző szimbólum- és archetípus-értelmezések, archetipális mítoszelméletek és -kritikák ismertetésére.

² Egyik néprajzkutató kollégámmal halottak napi szokásokat gyűjtöttünk, ennek kapcsán került elő a történet.

gyományaiban megőrzött archetipális rendszerek szimbolikus reprezentációival.

1. Zsitár Wilhem³ hiedelemtörténete

„Ez az én történetem. Elmentem Nagybányán, a vadászokkal elmentünk vadászni. És én hajtó voltam, tudod, a vadakat hajtottam, a disznókat meg ilyen... összevissza. Aztán látom, ilyen patkó, mind a lónak, tudod. Oszta mondom egy vadásznak, mondom, Györgynek hívták, mondom: hé György, mondom, menjünk el, nézzük meg, mi ez a patkónyom, mondom, ez a lóláb, lónyom. Aszongya nekem, te, ne menjél, azt mondja, met azt mondja, ez csak egy rend, mind a lónak van, tudod, négy lába. Mondom, há mondom, mejek utána. Mondom, mejek a nyom után. Jön a kutya, megszimatolja... Ez friss nyom, azt mondja [György]. Jól van, mondom, menjünk utána. Há, azt mondja a vadász, azt mondja, nem csak mi megyünk, még jönnek. (Sokan vótunk, vagy tizenöten vótunk.) Még elveszek, azt mondja, vagy három-négy vadászt, azt mondja, és elmegyünk, hogy ne menjél egyedül. Mikor hogy megyünk a hegyen felfelé a nyom után, megyünk, megyünk – én elől voltam. Ők féltek; vót puskájuk és féltek. Aztán én mentem szépen fel a hegynek neki, s egyszer egy ilyen lyukból kijön egy szép leány, fehér ruhába. Mikor én megláttam, elképedtem, mondom, hát ez nem igaz. De én a lábait nem láttam, érted, met hogy vót a gödörbe, tudod. Egy szőke, szép leány. Visszakiabálok ezeknek, mondom, hej, mondom, gyertek, mondom, hamar. Valami van. Azt mondja, mi van hej, azt mondja. Mondom, nézzétek csak... de uljan szépen, így ült a kezeivel [karba tett kézzel], érted, és nem fújt semmi szél, semmi, és a haja így szépen lebegett, igen, mintha fújt volna a szél, érted. Azt mondja izé, az egyik vadász, azt mondja, gyere menjünk innen, azt mondja. Neked van puskád, mondom, a többieknek es van. Hiába, azt mondja, met a puska, azt mondja, nem jó semminek. Mondom, na, fiatalok vótunk, na, vadászok; mondom, nem látod, milyen szép leány? – mondom, hazaviszem. Azt mondja, te bolond vagy... És mentem felfelé hozzá. Aztán hívott oda, tudod. Ez megfogta a kezemet a vadász, érted, azt mondja: vedd a puskát a kezedbe, azt mondja, és menj, azt mondja, golyó van, minden, menjél, azt mondja. Mikor értem fel hozzája, szépen láttam felfelé a lábát. Mikor megláttam, eddig volt a izé, a fehér, a fehér szoknya, de hosszú szoknya, fehér [lábszárközépig], és vékonyan volt felöltözve, és hideg volt; azon gondolkoztam..., mondom, ilyen vékonyan van felöltözve ilyen hidegbe, valami nem stimmel. Hogy megyek, megyek, megyek, eccer há látom én neki a izét, a lábait: innen lefelé lólába volt [bokától]. Én mikor megláttam, visszafor-

³ Szül. 1968, Trunk, Moldva. Mivel valamelyest ismeri a magyar köznyelvet is, velünk egy „köznyelvesített tájnyelven” beszélt.

dultam, futni lefelé, ezek már a gödörbe (völgyben) voltak a vadászok. Met hogy ideadta a puskát, ezek elmentek, azt mondja, csinálja, amit akarsz, de mi megyünk. Mikor én megláttam a lábait, futni lefelé a izén, a hegyen lefelé, úgy mentem, mind a izé, mind a sündiszó, érted, mikor estem, mikor keltem. De hiába, mert én hogy futtam, mintha levegőbe jött utánam, érted. Mikor hátranéztem, akkor ilyen fent vót a földtől [20–30 cm]. Hát ez nem igaz! Megálltam, hogy leestem, megbotorkáztam egy fába, és leestem és visszanéztem. Há ő tíz méterre vót mögöttem. Mondom, hát ez nem igaz. Aztán örökké hívott vissza, érted, hogy menjek. De nem beszélt velem, érted, velem nem beszélt. Csak hívott a kezivel. Olyan szép csinos nő volt, mondom, hát ez nem igaz, mondom. [...] Na, felkeltem, és megint futás lefelé. De hiába futottam lefelé, mert ő örökké utánam jött. És levettem a puskát a hátamról, és hozzája fordítottam. És mondtam neki: ne közeledjél, mondom, me lövök. Osztán elkezdett beszélgetni, de nem nagyon értettem. Valami... csak annyit értettem, hogy gyere hozzám, ilyesmiket, de valami... olyan, mintha varcsogott, mintha... mind egy gyerek, érted. Mind egy kisgyereknek, mikor elkezdi kiabálni, érted, és azért nem értettem, hogy mit akar. Aztán amikor hozzafordítottam a puskát, akkor elkezdett beszélni, kiabálni, mint egy kisgyerek. [Milyen nyelven beszélt?] Románul, románul beszélt... Aztán hátat fordított, és szépen ment fel a hegyen, érted. De hogy ilyen magas volt a földtől, ilyen tíz centi, húsz centivel magasabb, feljebb volt a földtől, hogy mikor visszafordult, a földön ment. És én elnéztem, és én boldog fejem, el kezdtem menni utána. Há igen, me csinos volt, tudod, na, mondom: te mész, mondom, én is mejek utánad. Aztán, hogy ment felfelé a hegyen, mentem a puskával utána, lesett visszafelé, hogy én megyek utána. Aztán csak egyszeriből visszafordult. Szembefordult, aztán azt mondja, na menjek, menjek, menjek hozzája. Én nem közeledtem, érted, voltam vagy tíz méterre tőle. Mondom, hát ez nem igaz, ecceribe visszafordult, mondom, hát ezt ki csinálja meg?...

És eccer jön a vadász, amelyik ideadta a puskáját, érted-é, s meglátott, aszongya, hogy én beszélgettem véle. Én beszéltem most már vele, de ő nem beszélt, érted. S nem csinált semmit. És meglátta ezt a vadászt, hogy jön fölfelé, megfordult, és ment neki, felfelé a hegynek, a hegy tetejire. Én is mentem utána. Mikor a hegy tetején volt, akkor többet nem láttam. Megfordultam, az a vadász kiabált utánam, hogy menjek vissza, adjam vissza a puskáját, visszafordultam, hogy beszéljek a vadászal; mikor visszafordultam, az a nő már nem volt sehol. Eltűnt.”

2. Szimbólum- és archetipális elemzés

Az események kontextusa, az elkülönítő fázist, a marginális állapotot és az aggregációt magába foglaló, beavató rítusként értelmezhető vadászat a

birtokbavétel szimbóluma. Mint az ember legősibb mestersége, a vadászat célja elsősorban a létfenntartás, de a férfias erődemonstráció és az asszonyyszerzés is.⁴ A mitológiai kultúrhős a sötétség állata ellen harcol az igazság fegyverével, a vadászat, a harc tehát elsősorban maszkulin jellegű pozitív cselekvés. Az erdő, ahol a vadászat folyik, a természet templomaként a beavatás, a mágikus cselekvések színtere, ugyanakkor az eltévedés és a halál veszedelmét rejt magában. A történet központi motívuma a „másik” világból érkezett lány. A mitikus felfogás a világot vertikálisan három kozmikus rétegre tagolja: felül van az Ég, az istenek tartózkodási helye, középen a Föld, az emberek világa, alól pedig az alvilág, a gonosz lélek, az ördög hazája. A középső világot mindkét irányból jelzések érik, a másvilági erők beavatkoznak az ember életébe. A tét: az ember lelke. A két transzcendens világ képviselői a középpontban találkoznak, az ember azért lehet tanúja oly gyakran a természetfölötti megnyilvánulásának, a hierophániának. (Eliade 1987.)

Kezdjük talán az első, a beavató rítus elkülönítő fázisaként értelmezett *távozás*, az „elmentem” szimbolikájával. Egy hely elhagyása mindig elszakadás valamitől és valami felé közeledés. Attól függően, hogy az elmozdulás milyen irányú, más-más értelmezés kapcsolódhat hozzá. Gilbert Durand szerint egyedül a felfelé irányulás az egyetlen olyan törekvés, amelynek pozitív spirituális jelentése van. (Durand 1977.) A hegyre való kapaszkodás, a felfelé menés a profán létől való eltávolodást, a másvilágba való bocsátkozást szimbolizálja. A felfelé haladás a felemelkedéssel mutat hasonlóságot, ez szellemi megtisztulásként az abszolút valóság felé vezető utat jelképezi. A metafizikai megismerés felé vezető út a hegyre, felfelé vezet. (Eliade 1997.) A felemelkedés mindig a megdicsőülésre, az isteni közelségre való törekvés, a megtisztulás, megszentelődés, megszabadulás az isteni erő által. A *hegy* a három világ középpontjában helyezkedik el, különböző mitológiákban az emberi világ középpontját is ez alkotja. (Eliade 1991a.) A három világ közötti átjárhatóságot tökéletes *axis mundi*ként biztosítja: csúcsa a fellegekbe tör, az istenek szférájába, lábánál a gonosz erők lakoznak, a hegyoldal az emberi cselekvések színtere. Némely kultúrában a hegy a világfa szerepét tölti be, másokban ezen áll a világfa.⁵ A misztikus felemelkedés lehetőségét rejtí, égi lajtorjaként szolgál, amely egy magasabb létforma felé vezet. Minden ember öntudatlanul is a középpont felé törekszik, hogy részesülhessen a szentségből. (Eliade 1997. 68.) A hegyre való utazás, és általában az utazás a változásra törekvés, az igazság keresése, a tudattalanba való elmerülés és a lelki központ keresésének szimbóluma.⁶ A hegy jelképisége a szent hegy szimbolikáját is

⁴ A vadászat archetipikus szimbolizmusa jól kifejeződik a csodaszarvas mondában is.

⁵ Hoppál et alii (szerk.) 1997. (*hegy*)

⁶ Chevalier–Gheerbrant 1994. (*căltătorie*)

magába olvasztja, ez az isteni megnyilatkozás – hierophánia – színtere, az ide való feljutás már önmagában is beavatással ér fel; iniciációról lévén szó, a rituális cselekmények helye. A mitológiákban a hegy mindig a transzcendens felé vezető út, pozitív és férfias, fallikus jelleget hordozó szimbólum. A hegyen történő iniciáció/vadászat következő motívuma a *nyom*. Ez a női jellegű princípium az *egészet* szimbolizálja, az egész ember, isten vagy állat helyett áll, a jó vadász képes a nyoma után felkutatni zsákmányát.⁷ A nyom tehát áruló jellegű, vadászunk is ezt követi, de egyelőre még titok övezi a nyom létrehozóját. A nyom történetünkben a csábítás első formájaként jelentkezik. Az ismeretlentől való félelem még inkább kíváncsvá teszi az embert; a nyomot követve a vadász csak ösztönös megismerési vágyát próbálja kielégíteni. Útja az ismeretlen üldözésében a központ (hegycsúcs) felé vezet, M. Eliade egyik könyvében ezt a tudás és a saját lénye felé vezető útnak tekinti. (Eliade 1991b.) Más nézet szerint az ismeretlen utáni vágyakozásra a Sátán is ösztökélheti az embert: megzavarja a menny parancsolatait, melyek meghatározott erkölcsi magatartást tesznek lehetővé. (Seligmann 1997. 143.) Minél inkább emelkedik a hegyen fölfelé, annál inkább merül el a transzcendensben, amelynek végén már maga a transz képviselője, a másvilági lény tűnik fel. A vadász fölfelé vezető útja, magára hagyatottsága, az ismeretlentől való meghökkenése a mitológiák kultúrhéroszaira emlékeztet. Az igazságért harcoló, pozitív kultúrhős-vadász női megfelelője, ellentéte a negatív jellegű vadászó nő, ez a jóságos Földanya képétől eltérően a véres femininitás prototípusaként jelenik meg és a *Végzet Asszonyának* archetípusába épül be. A hirtelen felbukkanó lány meghökkentő megjelenése – szőke haj, fehér ruha, lóláb – a lány isteni, ugyanakkor ördögi, ambivalens jellegére utal. Magán hordja az idő, az elmúlás minden jegyét. A *hosszú haj* a múltó idő szimbóluma, központi szerepet tölt be az élet és a halál között, tipikus női princípium, hullámozó mozgása révén szimbolikája a sötét vízzel konvergál. A haj erőszimbólum,⁸ a szerelmi varázslások egyik fontos eleme, afrodisziákumként hat a férfira, annak megkötésére szolgáló, negatív jelkép. A haj szőke színe a királyi szépséget, az istentől eredő erőt hivatott kifejezni, a nap és a búza színével megegyezik, innen ered a szőke haj privilégiuma. A lány által viselt hosszú fehér ruha szintén a tisztaságot, az isteni eredetet fejezi ki, viszont átmeneti rítusokban a fehér a halál matt színe.⁹ Hideg, női jelleget képviselő szín, amely a másik, fő női princípium, a hold szimbolikájával kontaminálódik. Első pillantásra bár isteni teremtménynek tűnik, célja a vadász megtévesztése. Ördögi valójának (patás lábának) elrejtésére és a férfi elcsábítására összpontosít. Egész lényére ez a kétarcúság a jellemző, a

⁷ Hoppál et alii 1997. (*nyom*)

⁸ Például Sámson hajának levágása után elveszíti erejét.

⁹ Vö. fehér gyász.

vadász megtévesztésére beveti ördögi női praktikáit: hosszú, kibontott haja szépen lebeg, bár nem fúj a szél, vékony, lepelszerű öltözékén áttetszik csábos alakja. Minden szépsége ellenére hősünk gyanút fog, mert a nőben van valami más, valami... démoni. A haj lebegése a szent szellem jelenlétére utal, a pünkösdi csodára emlékeztetve. (Jung 1997.) Hangtalanul intgetve, pusztá lényével csábítja magához a férfit.

3. A hiedelemalak azonosítása és a történet jelképisége

A boszorkányos, szépasszonyi vagy tündéri tulajdonságokkal felruházott női hiedelemalakok között nem mindig lehet különbséget tenni. E női alak ambivalens, megtévesztő lényénél fogva nem sorolható be egyértelműen a szakirodalom által leírt egyetlen kategóriába sem.¹⁰ Megfeleltethetnék a román néphitből ismert vadleánynak¹¹ is, aki az erdők uraként, lakójaként jelenik meg. Ez a hiedelemlény azonban első pillantásra is deviáns testi adottságokkal rendelkezik – az egész teste szőrös, haja szinte a földig ér. Ráadásul legtöbbször ő esik az emberek csapdájába.¹² Az európai népek többsége ismer női démonokat, mindegyik különböző adottságokkal bír, de egy vonás általában közös bennük: a férfiak elcsábítására, némelyek a meggyilkolására törekednek. A sztrigoj¹³ leginkább éjfélkor csap le áldozatára, meghurcolja, megveri és otthonától távol a mezőn vagy erdőben hagyja áldozatát. A sztrigoj tisztátalan lélek, férfi és női is lehet (leggyakrabban női), vámpír vonásokkal.

Dömötör Tekla a női démonokat két csoportra, boszorkányokra és szépasszonyokra osztja, mindkettőt szexuális kísértőként állítja elénk. Csábító női lények a fent említettek mellett az amazonok, a háрпиák, a nimfák, a sellők, a szirének, a nereidák, a najádok, a vilák, ezek azonban félig ember, de leginkább állati lények, az animális erotika megtestesítői. Ezeknek a therimorf alakoknak élettere többnyire kötött: a harcok amazonok az erdő lakói, a férfiakkal való szembeszállásuk és önellátó életmódjuk a matriarchális társadalmakra emlékeztet. A madár testű, asszony fejű háрпиák élettere a levegőhöz kapcsolódik, innen le-lecsapva ragadják el áldozatukat. A nimfák, sellők, szirének a vizek lakói, énekükkel csábítják el a gyanútlan halászt. Állati végtaggal rendelkező alakra Salamon Anikó hoz példát (Salamon 1987. 133–136.), az általa bemutatott lidércek, szépasszonyok azonban nem ló-, hanem lúdlábúak. Lólabú hiedelemalakra példa a görög mitológiából ismert tengeri isten, a triton, élettere azonban

¹⁰ Kutatásaim során legalábbis nem akadtam nyomára a történetbeli lánnyal minden tekintetben megegyező tulajdonságokkal rendelkező női hiedelemalaknak.

¹¹ Evseev 1998. (*Fata Sălbatică*)

¹² Lásd a csizmával való megfogását. Vö. Salamon 1987. 133–136, továbbá Seres 1981. 186–191.

¹³ Evseev 1998. (*strigoii*)

a vízi szférára korlátozódik, ráadásul maszkulin jellegű hiedelemként. A történetünkbeli lányra még igen hasonlít a Seres András által ismertetett, a háromszéki románság körében gyűjtött hiedelemmondákból körvonalázódó alak, a *iele*. Ez a lény egyébként a germán mitológiának is egyik ismert alakja. „A *iele*-k erdőn élő, vidám, szőke hajú, fehér és rózsaszínű hosszú ruhában járó szerelmes és kegyetlen szép leányok, akik a faluba is bejárnak. Rendszerint heten vagy kilencen (számuk mindig páratlan), néha egyedül jelentkeznek.” (Seres 1981. 191.) Énekükkel, táncukkal elveszik az ember eszét.

A balkáni népek folklórájának jellegzetes alakjai a zoomorf lények. Ezek tipológiai besorolása alakjuk, életterük, akcionálási területeik meghatározásával történt. A Pócs Éva által a hegyi tündérek kategóriájába sorolt hiedelemként dombokon, sziklákon, magaslatokon, völgyekben, sőt gödörben (!), föld alatti lyukakban élnek. (Pócs 1986. 187.) A szerb-horvát vidéken a vilákat a vadászó Diana/Artemisz alakjával hozzák kapcsolatba – ezek felül nők, alul állatok: vagy öszvér-, szamar-, szarvas-, lópatájúak, tehénlábúak. Sőt a ló-, szamar-, kecskelábú nereidák, vilák alakjaiban a Dionüszoszt kísérő Pán és Silenas attribútumait vélték felismerni. (Pócs 1986. 187.) Egy neves angol kutató e heterogén alakokat egyenesen a görög kentaurképzetekkel hozza kapcsolatba, ezek eredetét azonban nem a démonokhoz, hanem az állattá változni képes emberhez köti.¹⁴ A fent említett szakirodalom az ún. téli démonok csoportjába a farkas- és lódemónokat veszi, ezek kentaur vagy torz, felemás, lólábú lények, lakhelyük a földön, lyukakban van. Esetünkben is ilyen lányról lehet szó, a lóláb attribútuma a démoni jelleg hangsúlyosságát feltételezi. Korunk modern mítoszaiban is tovább él a lólábú asszony borzalmas alakja. Egy, a nyolcvanas években szárnyra kapott székelly hiedelemtörténet szerint a kamionra felkerekedő asszony markában vérrögöket szorongat, szoknyája alól véres lólábai kandikálnak ki, miközben véres világvéget jósol („testvér testvért öl”, „a vér Ménaságtól az Akó kapuig folyik” stb.). Ez a székelly mítosz a kommunista diktatúra legkilátástalanabb korszakában egy katarktikus világvég lehetőségét vetítette előre. (Lásd: Tánczos 2000. 210–211.) Ebből kiindulva, a történetben felbukkanó nő szótlán csábításával leginkább a hurokba csalogató vadászó asszonnyal azonosítható, ehhez a képzetkörhöz társul a mindent behálózó, felfaló pók képének szimbolikája is. A vadász könnyen zsákmánnyá válhat; ha túl közel merészkedik, lecsap rá a Végzet Asszonya (*femme fatale*), aki véres kegyetlenséggel gyilkolja meg áldozatait. A véres horror leginkább a theriomorf vámpír-asszony attribútuma, ez a szimbólumtartomány magába foglalja a vadászó asszony és a kegyetlen anya képét is – a véres feminitás azonban a Végzet

¹⁴ Lásd: Pócs 1986. Idézi Lawson, J. C. görög folklórról írott művét: *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*. Cambridge 1910.

Asszonyának átfogó archetípusában teljesedik ki. A feminitás a sötét árnyoldalhoz tartozik, olyan női princípiumokat tartalmaz, mint a Hold, a víz (sötét víz, éjszakai szomorú víz, amely már fiziológiai megfelelőjét, a menstruációs vér képzetét is magában hordja, ez viszont ciklikussága révén visszaul a Hold szimbolikájához), ehhez kapcsolódik a haj képzetköre. A feminoid vadság egy – negatív jelképeket magába foglaló – szimbólumkonstellációból kiragadott különböző képekben fejeződik ki: a vadász asszony,¹⁵ aki gyilkos, vámpírszerű démonná válik, szépasszonyok, akik elcsábítják és véres brutalitással verik meg áldozataikat, csábító, kegyetlen tündérek, vízitündérek, akik az utazó életére törnek. A fatális nő szimbólumkörébe tartozik a bestiális, szörnyű anya képe az anya-incesztussal és a gyermekeit meggyilkoló kegyetlen anya képével összefüggésben. A történetben a nő démoni jellegét kétségtelenül *patás lólába* érzékelteti a legjobban, látványára a vadász eszeveszett menekülésbe kezd, sorsfordulatként értelmezhető, ahogy az üldözőből üldözött lesz. Az emberi alkat monstrozus, zoomorf jegyekkel kombinálva torz, alvilági jelleggel felruházott lényt eredményez; a szőrös végtag a mitológiákban az alvilági istenségek állati vonásait hangsúlyozza. (Evseev 1998.) A keresztény mitológiában az ördögöt, a gonoszt – nemegyszer templomi freskókon, kazettás mennyezeteken – patás, szőrös lábbal ábrázolták. (Lásd pl. Szacs vay 2002. 100–110.) A patás láb a fekete ló és az alvilági fekete bika lábának szimbolikájával konvergálva az alvilági erők képviselőjévé teszi, a lóláb a sátáni gonoszság kifejezője. A szőrös végtagoknak ugyanakkor erős fallikus jellegük van, ez az orgiasztikus sátáni szexualitás érzékeltetője. A *gödör* motívuma, amelyből a lány felbukkant, megerősíti kapcsolatát az alvilággal, mivel a gödör lefelé, az alsó ismeretlen felé nyit, az alsó világba való átmenetet, az alvilági kaput jelképező feminoid jellegű szimbólum. A *kapu* jellegzetessége, hogy átmenetet képvisel két tér- vagy időbeli állapot között, egyrészt összekötő, átengedő funkciója van – ez a híd képzetkörével mutat egyezést –, de elválasztás, ki- vagy bezárás jelleg is társul hozzá. A gödör képehez mindig valami negatív cselekvés, valami erkölcsi romlottság kontaminálódik, a sár (szégyen) szimbolikája is ide tapad: a csábító szépasszonyok a gödörben táncolnak (Salamon 1987. 133–136.), ahol kígyók, békák nyüzsögnek, érzékeltetve az alvilághoz való tartozást. A vadász üldözésekor a lány leleplezi önmagát, teljes valójában mutatkozik meg, avimorf tulajdonságát kihasználva úzi potenciális zsákmányát. Könnyedsége, ahogy a föld felett repül, megerősíti démoni létét, annál is inkább, mivel a könnyű test a boszorkányok attribútuma.¹⁶ A vadász esései, bukásai az üldöző esélyeit növelik, akcióját már-már sikeressé teszik. Jelen esetben az esés a beavató rítus buktatóira utal, az átmenetek problé-

¹⁵ Lásd: Artemisz esete a görög mitológiában.

¹⁶ Gondoljunk például a boszorkányok vízpróbájára.

máinak nehézségeit idézi. Az esés a zuhanással izomorf szimbólumtartomány, a felemelkedés ellentéte, a fizikai léthez való közeledést, pokoli rémlátomást idéz, amihez a sötétség képzelete is társul. Esés révén a könnyörtelenül rohanó idő és a halál karmaiba kerülhetünk. (Vö. Durand 1977. 139–140.) Hősünknek azonban *fegyverével* sikerül feltartóztatnia az üldöző nőt, a helyzet ideiglenesen stabilizálódik, az erőviszonyok kiegyenlítődnek. Úgy tűnik, a vadász megfelel a beavató próbán, sikerül megőriznie lelki tisztaságát. A *puska* a férfi fegyvere, a maskulin szexualitás szimbóluma, minden mitológiában fallikus képzetek társulnak hozzá. Előreszegezett puskája a lányból rémületet vált ki. „Varcsogó”, gyerekes hangja a háрпиák éles hangját idézi. Az éles hang a sikoly felé konvergál, ami a dermesztő terror és a véres katasztrófa hangja. Ördögi belsőre utal, félelmetessé, hatalmassá teszi a nőt. A hátborzongató hang nemcsak a moldvai, hanem a gyimesi csángóknál is ismert. Egyik ismertebb létrehozója a *rekegő*nek nevezett kirekesztett, bolygó lélek¹⁷, a néphit szerint olyan ember lelke, aki nem részesült utolsó szentségekben és temetésben, vagy erőszakos halállal halt meg. Egy másik lélek kell hogy felváltsa, de addig rekeg, amíg valakit úgy megijeszt, hogy az szörnyethal, és csak ezután nyugszik meg. Helyette viszont a másik ember lelke válik rekegővé. A rekegő vagy test nélkül, vagy állatba bújva kószál éjjel-nappal áldozatát keresve. A lány rekegőéhez hasonló varcsogó hangja tisztátalan lélekre utal, a tehetetlenség (nem tud úrrá lenni áldozatán) által kiváltott és felgyülemlett indulat levezetése ebben az érthetetlen, agresszív varcsogásban jut kifejezésre. *Hirtelen megfordulása* ugyancsak állati gyorsaságot idéz – az elevelenség az idő rettegett arcának az archetípusa. A gyors mozdulat az áldozatát elragadó állat sajátja, a hirtelen változás kompenzálása, sorsfordulat kapcsolódik e képzetkörhöz és a sors előli futásnak az archetípusával mutat összehajlást. Sorsfordulat, hiszen a csábításnak a vadász újfent nem tud ellenállni, követni kezdi, az pedig hívja... Egy harmadik személy, a másik vadász közbelépése megzavarja a csábítót, a varázs megtörik, a démon nem képes úrrá lenni áldozatán. Az iniciációt vezető vadász közbelépése megszünteti a démoni hatást. A lány eltűnése, akárcsak felbukkanása hirtelen, de teljesen más irányba történő cselekvés. Az aluról jövő nő a hegy tetején látható utoljára, alvilági lényének nem megfelelő szférában. Vagy csak azért ment a csúcsig, hogy a vadászt újból megtévesztve a túlsó oldalon újra leereszkedjék? A kérdés nyitott marad, hiszen egy olyan „üres időben” tűnt el a hegytetőn, amikor senki sem figyelt rá. A csúcs átlépése a tengely áthágását jelenti, így egyik oldala a profán lét, a másik a halhatatlanság doméniuma. A csúcs a tengely szimbolikájával telítődve az elválasztás motívumaként az idő legyőzésének a szimbólumává

¹⁷ Erről bővebben: Daczó 1981.

válik. (Guénon 1997. 375.) Ez az utolsó gesztusa megfutamodással ér fel, az áldozat lelkét nem sikerült megkaparintania. A vadász egy magasabb létformába vagy státusba való szimbolikus iniciációja minden bizonnyal megtörtént, bár segítséggel, de legyőzte az akadályt, sikerült úrrá lennie a Gonoszon. És ez a moldvai csángó ember életének legfontosabb szegmense: minden adandó alkalommal ellene szegülni az ördögnek, kinyilatkoztatni az Isten iránti visszavonhatatlan elkötelezettséget, feltétlen szeretetet.

4. Összegzés, következtetések

E vízió alapuló hiedelemtörténet archetipális elemzését lezárva, szimbolikus vonatkozásaira, saját gyűjtéseimre és a szakirodalom ehhez a témához kapcsolódó közzétett gyűjtéseire és tanulmányaira alapozva, úgy gondolom, kijelenthető, hogy a moldvai csángóság hiedelemrendszerének hiedelemlényei között a negatív női alakok vannak túlsúlyban. A tehénnek a bába veszi el a tejét, a gyermeket szépasszonyok vagy boszorkányok cserélik ki, a férfiakat szépasszonyok vagy csintalan, kegyetlen szép leányok (a „iele” moldvai megfelelői) táncoltatják félholtra, az asszonyokat, férfiakat éjszaka a sztrigoj rémíti halálra. Ezek mellett természetesen más hiedelemalakok is (visszajáró lélek, óriás, gonosz törpe – mikiduc, markoláb, fata sálbatică [vadleány], elásott kincset őrző kicsi zöld, piros vagy fekete emberke, különböző, alviláginak tartott állatok: [vér]farkas, kígyó, küldött béka, bagoly, fekete ló, fekete bika és még sorolhatnánk) élnek a néphitben, de úgy tűnik, hogy a mindennapok problémáinak okozói, a megmagyarázhatatlan jelenségek leggyakoribb kiváltói a gonosz női hiedelemlények. Hogy ez nem csak napjainkban van így, arra egy igen korai, 1230-ból származó feljegyzés a példa. Auvergne-i Vilmos, Párizs püspöke, minden női szellemet démonként definiált. Meggyőző érvelése a következő volt: a női nemet a férfiból teremtették a szaporodás és a gyermekáldás céljából. De egy elvont szellemi lény számára lehetetlen a szaporodás... Ennélfogva ez a nemi különbség, vagy legalábbis annak látszata világos jel: a jó angyalok csak férfialakban jelennek meg, és sohasem nőként, mint a gonosz szellemek. (Caciola 2002. 177.) A kegyetlen nő dolgozatban tárgyalt különböző megjelenítései részsziimbólumok. Részai egy átfogó szimbólumkonstellációnak, amelynek magva a Végzet Asszonya archetípus, és amely egyesít magában mindent, ami negatív, feminin és gonosz.

Szakirodalom

- CACIOLA, Nancy
2002 Lélegzet, szív, bélrendszer: a test és a szellemek a középkorban. In: Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz*. Budapest, 117–132.
- CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain
1994 *Dicționar de simboluri*. I–II. București
- DACZÓ Árpád
1981 A gyimesi rekegő. In: Kós Károly, dr.–Farágó József (szerk.): *Népismereti dolgozatok 1981*. Bukarest, 197–202.
- DÖMÖTÖR Tekla
1981 *A magyar nép hiedelemvilága*. Budapest
- DURAND, Gilbert
1977 *Structurile antropologice ale imaginarului*. București
- ELIADE, Mircea
1987 *A szent és a profán*. Budapest
1991a *Cosmologie și alchimie babiloniană*. Iași
1991b *Drumul spre centru*. București
1997 *Képek és jelképek*. Budapest
- EVSEEV, Ivan
1998 *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*. Timișoara
- FRANZ, Marie-Louise von
1992 *Női mesealakok*. Budapest
- GUÉNON, René
1997 *Simboluri ale științei sacre*. București
- HOPPÁL Mihály et alii (szerk.)
1997 *Jelképtár*. Budapest
- JUNG, Carl Gustav
1997 *A szellem szimbolikája*. Budapest
- PÁL József–UJVÁRI Edit (szerk.)
1997 *Szimbólumtár*. Budapest
- PÓCS Éva
1986 Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. *Ethnographia* XCVII. 2–4. 177–256.
2002 Natúra és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás”. In: Uő. (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz*. Budapest, 165–220.
- POZSONY Ferenc
1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. In: Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás*. Budapest, 72–81.
- SALAMON Anikó
1987 *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások*. Budapest

SELIGMANN, Kurt

1997 *Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban*. h. n. (Kairosz Kiadó)

SERES András

1981 Erdők, vizek csodás lényei Háromszéken és a környező vidéken. In: Kós Károly, dr.–Faragó József (szerk.): *Népismereti dolgozatok 1981*. Bukarest, 185–197.

SZACSVAY Éva

2002 Protestáns ördöggépzetek: kép és üzenet. In: Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz*. Budapest, 100–110.

TÁNCZOS Vilmos

2000 *Keletnek megnyílt kapuja*. Csíkszereda



Kolumbán Levente

A viasz erejéből

Az ijedtség gyógyításának szimbólumai egy gergyókilyénfalvi öntóasszony rítusaiban

1. Bevezetés: a betegség és a gyógyító specialista

Az ijedtséget az egyén lelki életében bekövetkező, valamely trauma kiváltotta zavarként, egyensúlyvesztésként foghatjuk fel. (Vö. pl. Komáromi 2001. 112.) Az ijedtségnek betegséggként való kezelése általában a gyermeki világba van száműzve, a lelki élet egyensúlyában fellépő zavar ilyenén való orvoslására a „felnőttek” életében ritkán kerül sor.

Az itt elemzett mágikus gyógyító eljárásnak gyermekkoromban magam is több alkalommal alanya voltam. Az azóta eltelt idő során újra és újra felmerült bennem a kíváncsiság a gyermekkor „homályából” átszüremkedő titokzatos emlényomok iránt, míg végül néprajz szakos egyetemi hallgatóként, gyűjtői szándéktól vezérelve, felidézze is lettem az eseménynek, hogy a régi közvetlen és az újabb közvetett tapasztalatok révén eljussak a megszövegezésig, végső soron a régóta óhajtott, vágyott értelmezésig.

Az „etnográfus meséje” 2003 márciusában kezdődik, amikor kérésemre a gergyókilyénfalvi¹ öntóasszony, Kolozsi Erzsébet (szül. 1935) örömmel vállalkozott rá, hogy tudását, az ijedtség gyógyítása céljából végzett „szívöntés” rítusát megmutassa és lefolyását hangszalagra mondja.

A „specialista” nyugdíjaztatásáig egy gyógyszerteráiban dolgozott, ismeri tehát a gyógyszerkészítmények hatásait, és ismerőseit ma is ellátja a nehezen beszerezhető orvosságokkal. Az öntóasszonyi szerep gyógyítói ténykedéseinek csak egyik vonatkozása. A „hagyományos” eljárást általában a gyerekek körében végzi, felnőtteknél az ijedtség gyógyítására idegnyugtató szereket javasol.² Szerepkörében a „hagyományos” és a „modern” világ elemei találkoznak, az édesanyjától örökölt tudás és a tanult tudás ötvöződik, a kihívás minőségének függvényében aktivizálja az említett tudásrétegek valamelyikét. A két réteg elkülönülése a tevékenységhez fűződő attitűdben, lelki beállítódásban is tetten érhető. Öntóasszonyként, tevékenységének sikerét „a katolikus Istentől kapott tudomány, kegyelem” biztosítja, míg gyógyszeres kezelés esetében a megfelelő forrásból beszerezett gyógykészítmény hatóanyagába vetett bizalom a siker záloga. Az említett

¹ Gergyókilyénfalva (Chileni), Hargita megye.

² A szakirodalom megállapításait szem előtt tartva, miszerint a gyermeki kultúrában olyan archaikus elemeket találunk, amelyek a felnőttekéből már eltűntek, elmondhatjuk, hogy a gyerekek körébe „száműzött” gyógymódot korábban a felnőttek körében is alkalmazhatták, de az idők során az ő világukból kiszorult.

tudásrétegeket mélyen vallásos hite lengi át, a gyógyítás tudományának családi örökségét is isteni kegyelem eredményének tekinti.³ A „szívöntéshez” kapcsolódó megnyilatkozásai – rejtetten vagy expliciten – saját identitását is kifejezik: megnyilatkozásaiból egy olyan énkép rajzolódik ki, amely a rítus elvégzésére őt alkalmassá teszi. A gyógyítás gyakorlatát hitbéli meggyőződése, intenzív vallásos élete, az Istentől kapott kegyelmek és a szentek közbenjárásai is támogatják.

2. A gyógyítás mágikus rítusa

Az öntőasszony az ijedtségtől megbetegedett gyermek vagy felnőtt gyógyítása végett két fémcsészébe méhviaszt készít elő, egy legalult deszkával befödi és a tűzhelyre teszi, hogy lassan megolvadjon. A beteget lefeküdteti egy ágyra, közel a tűzhelyhez, és mellé helyez egy széket. Amikor a két edényben megolvadt és felhevült a viasz, akkor az egyik csésze tartalmát a jobb kezében tartott tál hideg vizébe önti, hogy a víz felszínén formálódjon ki az az alak, amitől a beteg megijedt. A viasz öntése közben, keresztvetésekkel mondja a rítus imaszövegét:

*„Az Atya, a Fiú és a Szentlélek Istennek nevében. Ámen.
Hiszek egy Istenben, bízom egy Istenben,
hogy az a Jóisten lakozzék őbenne.
Menj el gonosz Sátán, ne kísérts engemet,
mert van nékem fejem, fejem az Úristen,
menjek⁴ elejébe, megfelel képembe!
Szent Anna asszony, Szent Erzsébet asszony
esedezzen az ő vigasztalásáért.
Nyerje meg isten előtt az ő vigasztalását,
hogy ezáltal a kicsi viasz által*

³ „A megboldogult édesanyámtól örököltem. Édesanyám 92 éves vót, azt mondotta, hogy legalább szám szerint biztos az életibe 300 gyereknek, legalább 10 felnőttnek ezt a műveletét megcsinálta. Ezt ő egy idős nénitől tanulta, me megboldogult bátyám mindég szokott megjíedni a kutyáktól, mindentől, s akkor éjszaka nem aludt, felkelt s szaladt s sírt. S akkor ő vett egy öreg néninek egy liter pálinkát, hogy ő ne kéjjen mindég fizesse, hogy írja le neki az imát, hogy ő tanulja meg, hogy ő is tudja gyógyítani a gyermekeket. A megboldogult édesanyám 92 évig, 96 évig élt, soha életébe egyet nem káromkodott, a Jóisten nagyon sok szenvedést adott neki, mert el kellett gondolja egy, az apósát, akinek 18 évig csak térdén készített cipőkkel tudott járni, térdből le kellett vágni a lábait, a térdére tettek valami műanyagot, s pálcával, két térdén járt. Ő ezt a Jóisténtől elviselte, valószínű, hogy ezt a katolikus istentől kapott tudományt, kegyelmét azért kapta meg a Jóisténtől, hogy ő sok-sok szenvedés után soha a Jóistent meg nem bántotta, s csak mindég imádtá, különböző formákba, hogy adjon neki erőt, hogy az örök boldogságba bejusson, amit ő tanult, hogy a földön csak így szerezzük meg az örök életet, no de hát azért ő ezt a kegyelmet megkapta.”

⁴ Véleményünk szerint szövegromlásról van szó. Egy pusztinai szövegváltozatokban: „Ha nem hiszed, **menj elejibe**, és megfelel az én képembe!” (Vö. Táncoz 2000. 337–340., A Gonosz lehetetlenség elvű elhárítása c. alfejezet.)

*mindenféle a szívetől kihúzzatatódjék s megvigasztalódjék,
amiképpen az Úr Jézus is megvigasztalódott a Jordán vizén.
Dicsőség az Atyának és Fiúnak és Szentlélek Istennek,
miképpen kezdetben vala, most és mindenkor és mindörökkön
örökké, ámen.”*

A viaszöntés műveletét kilencszer végzi el a beteg feje, szíve és lábai fölé, háromszor ismételve meg a műveletsort. A két csészére azért van szükség, hogy a műveleteket folyamatosan végezhesse. Amikor mind a 27 művelettel elkészült, mutatóujját a tál vízbe mártja és keresztet rajzol a beteg fejére. Utána megnézi és megmondja a betegnek, hogy mit látott a viasz felszínén, azaz hogy a beteg mitől ijedt meg. Hogyha a rítus sikerrel járt, s a „gyermek szívéből ez a probléma megoldódott”, akkor a víz felszínén a viasz már semmilyen alakot nem formál.

3. A szimbolikus kontextus

A fentiekben bemutatott egyéni viszonyulást és a rítus mozzanatait nevezhetjük az esemény reális kontextusának. Elhagyva ezt a kontextust, lehetőségünk nyílik rá, hogy a mágia társaságában eljussunk a szimbólumok világába.

A mágiát a racionális tudat, sőt a néprajzi szakirodalom egy része is téves viláértelmezésnek minősíti, amely csak a a világ fölötti ellenőrzés látzatát valósítja meg, és ennek megfelelően a mágikus gyógyító eljárásoknak is legfőbb sajátossága a valóság és a valóság képzetének „szándékos és megfontolt” összetévesztése. Mágia alatt eszerint az a hit értendő, amely a tényleges „valóság” ellenőrzése helyett csak az ellenőrzés illúziójával kecsegtet. A mágikus-vallásos világkép „belső” mágia értelmezése ettől a felfogástól gyökeresen különbözik, hiszen a természetfölöttiben hívó ember épp azt a világot fogja fel valóságosnak és egyetlen létezőnek, amit a materialista látszatvilágnak gondol.

A mágia „látszatvalósága” a rítusban használt tárgyakra is hatással van, a mágiában hívó ember számára ezek a tárgyak átlényegülnek, új jelentéseket kapnak. A mágikus cselekvésekben a „hétköznapi eszközök már nem hétköznapi jelentésükkel vesznek részt, [...] az anyagok pedig általában »prima matériák«” (Komáromi 2001. 117.), esszenciálisak: a méhviaszból alakatlan forrongó Anyag, majd a Káosz vizein megszilárduló Forma a fémcsuporból olvasztótégely, a tál vízből a Teremtés Vize stb. lesz. Ugyanakkor a homeopatikus mágia mellett az ima, a ráolvasásszöveg kapcsán a szómágiát, a kimondott szó ösztönző és kényszerítő erejébe vetett hitet is tetten érhetjük.

A rituális eljárás cselekvéseiben tehát a hétköznapi használatú tárgyak átlényegülnek és szimbolikus-mágikus jelentésekkel telítődnek. A szimbolikus kontextus körvonalazása során a rítus elemeit jelképekként olvassuk

újra, és a szimbólumok világában találjuk meg a vonatkozó referenciákat. A jelentéseket megragadni és a szimbólumok titkos nyelvét felfedni vágyva, megérzéseink mellett az *archetipális mítoszkritika*⁵ módszerével és Mircea Eliade (1996, 1997.) és mások megállapításaitól vezérelve igyekszünk elvégezni az értelmező munkát, amely nem annyira az egyes szimbólumok „megfejtésére” törekszik, hanem ezek értelmezésével a gyógyító rítus jelképeinek rendszerét a durand-i paradigma (vö. Durand 1977.) mentén kívánja megrajzolni, hogy közelebb juthassunk a rítus vélhető (valós?) jelentéseihez. A rítus szimbolikus olvasata során az elemzés előbb a cselekvésben fellelhető szimbólumokat mutatja be, majd az imaszöveget helyezi a vizsgálat görcsöve alá.

3.1. A rítusok

A gyógyító eljárásban a rituális tisztaság képzetei többször is előfordulnak. Az öntőasszony lelki tisztasága, a bűnöktől való mentesség („fel volt készülve a szentmisére”), a böjtölés követelménye, az eljárásban szereplő víz tisztasága („a kútból kell merni”) egyaránt az eljárás sikerének feltételei. A szívöntés elvégzésének idejére is szabályok vonatkoznak: a kiemelt fontosságú napokon – szerda és péntek – végzett művelet Krisztus misztériumával, a bibliai szenvedéstörténettel teremt kapcsolatot, ugyanakkor a Mária jelenés üzenete is aktualizálódik.⁶ A kiválasztott napokon a transzcendens erők hathatósabb segítségére lehet számítani.

Az edény mint körülhatárolt terület, intimitásszimbólum. A csuprok a feminitást jelképezik, de nemcsak a feminoid jelleg miatt van kettő belőlük (a kettős szám feminin szimbólum), hanem azért is, mert a beléjük kerülő szilárd forma – a viasz, mint tartalom és mint befogadott – a feminitás érvényesítette destruktív és asszimiláló tendencia révén alakatlan matériává lesz.⁷ A viasz attribútuma a forróság, a belső energia, ezért értelmezésünk szerint a rítusban nem mint a méhektől származó szent anyag, esszencia, hanem mint az ólom helyettesítője tűnik fel. A másik edény, a tál tartalma a víz, az alakatlan és hideg anyag. A forró viasz és a

⁵ „Az archetipális mítoszkritika módszerének egyik leglényegesebb alapelve, hogy alkalmazói a szokásos szimbólumértelmezésektől eltérően nem a jelölők, hanem a jelölt képzet-tartományok felől közelítenek az anyaghoz, és ily módon próbálják meg a képzelet archetipikus struktúráit egyetlen összefüggő rendszerbe illeszteni.” (Tánczos 2000. 9.)

⁶ „A gyógyulási nap a szerda vagy a péntek, mert az Úr Jézus péntek napon halt meg a kereszten és a pénteki napon szoktam ezt a műveletet végezni. Ezt kérte a Szűzanya is az utolsó jelenésében, hogy a szerda és a pénteki napon böjtöljenek, imádkozzanak. Úgy, hogy ezt a két napot szoktam én is, édesanyámtól örökölttem. A szerda vagy a péntek a gyógyulási nap.”

⁷ A nőiség az anyag, a matéria révén is jelképeződik. Ezt alátámasztandó hadd utaljunk Hamvas Bélának a Willendorfi Vénuszról írott művére, melyben a szerző a nő valódi lényegét annak „anyagvallásában” („mert az anyag az *anya* és a matéria a *mater*”) és az ebből fakadó „betölteni” és „megtölteni” törekvésében ragadja meg. (Vö. Hamvas 2002. 167–168.)

hideg víz találkozásában az örök univerzális ellentétpár, a tűz és a víz, kerül kapcsolatba. Találkozásuk eredménye nem egybeolvadás, hanem anyag és forma elkülönülése, a „forró” a „hideg”-ben szublimálódva ölti fel tökéletes alakját. A szétválasztás eme dinamikus gesztusa a heroikus képletstruktúra működésére vonatkozik, ugyanakkor a drámai struktúra progresszív sémáját is felfedezni véljük a rítus 27 műveletének egymásutánjában: a megolvadt viasz – a formátlan, kaotikus anyag – az egyes mozzanatokban formálódó zavaros alakzatai révén fokozatosan tart a beteljesülés felé, eljutván az eredeti és végső tökéletesség magasabb létformájába, az egységet jelképező geometriai idom, a kör állapotába. A két csoporban szétválasztott anyag egy harmadik, a tálban lévő víz révén szintetizálódik, és a hármasság totális állapotába jut.

A rítus elemeinek egymás után való következése során a három testtájék válik a cselekmények célpontjává. Az emberi test mikrokozmoszában a fej, a szív és a láb, mint a teljesség szintézise jelenik meg.⁸ A fej az emberi test mikrokozmoszában az égi szféra, a „fenti” világ jelképeként tűnik fel. A fej ugyanakkor a lélek tartózkodásának a színhelye is. A szív az élő szervezet központja, az érzelmek, a jó és a rossz lakhelye. A szív a test mikrokozmoszában a középpont archetípusának a szimbóluma, az intimitás jelképe, amely izomorf a ház, a hajó, a sírbolt stb. szimbólumokkal. A láb a mikrokozmosz alsó végpontja, a „lent” világa. A haladás iránya a fejtől a láb felé tartó alászállás, a test birtokba vétele. Ha ezt a haladási irányt egy imaginárius tengelynek képzeljük el, akkor ez a tengely a mikrokozmosz három szféráját, „bolygóegét” kapcsolja össze. A mikrokozmosz rétegeinek középpontját jelképező testtájékok – fej, szív, láb – egy központi összekötő tengelyen szintetizálódnak, s az alászállás – mint misztikus utazás – ebben a középpontban valósulhat meg. (Vö. Eliade 1997. 51–58.)

Mindhárom testtájékhoz hozzátartozik a „lakozás” képzele: az ijedtséget okozó gonosz démon a „lakozás” révén birtokolja az említett testtájékokat. A tálban lévő víz „a lappangó lét egyetemes lényegét jelképezi [...], amelyben a létezés minden lehetősége benne rejlik” (Eliade 1997. 195.). A tálban formálódó viasz a vízzel való találkozás – a teremtés – pillanatában hirtelen megszülető szigetként⁹ tűnik fel, és az „alakot öltés kozmogóniai gesztusát ismétli” (vö. Eliade 1997. 195.). A viaszban alakot öltő ijedtség- okozó, a „forma” állapotába kerülve, az emberi világ részévé – általunk felismerhetővé – is lesz. A teremtett szigettel analóg viasz, a „forma” elveszíti az anyagban lappangás időnkívüliségét, és kiemelkedése pillanatától az

⁸ Ugyanakkor nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a makrokozmosz analógiájára az emberi test hármasság felosztásában, a három világszférát is beazonosíthatjuk. A fentről lefelé való haladás a betegség eltávolításának irányát is jelöli.

⁹ A sziget képében föltűnő viasz konvergál a majdani, a művelet végén létrejövő kör jelképezte teljességgel.

Idő és Élet emberként megtapasztalható törvényeinek rendelődik alá. (Vö. Eliade 1997. 196.) A gyógyító az emberi mikrokozmosz „lakozási helyeiből” kívánja eltávolítani a Gonoszt, a mágikus eljárás által kényszerítve, hogy hagyja el a testet, és költözzön át a viaszba, hogy ott az alakot öltés és a felismerhetővé válás révén eltávolítódjék, ő maga is alárendelődjön az Idő és az Élet ismertebb, emberként is megélt törvényeinek. A „megijedt ember számára kézzelfoghatóvá válik a benne lejátszódó folyamat analógiája” (Komáromi 2001. 117.), és ez gyógyítás folyamatában is fontos szerepet kap, mert „a viaszöntés alapját az alakanalógia elve képezi: hasonló hasonlóval gyógyítható” (Hoppál 1990. 710.). Az analógiás mágia működési elve – hasonló(t) a hasonlóval – a misztikus struktúra sajátja is egyben.

Mind eközben a beteg nyugalmi pozícióban van, mozdulatlanul¹⁰ – le kell fektetni –, és a művelet közben csendben kell maradnia¹¹, mert a szótlanúság – a „beszélő” civilizációtól való eltávolodás – fokozza a mágikus eljárás eredményességét.

A testrészek szimbólumai közé sorolhatjuk a tál jobb kézben tartását és a mutatóujjat, amellyel a beteg homlokára keresztet rajzolnak. A kéz, a kézben tartás hatalmi szimbólum, az anyag (a tálban formálódó viasz) feletti uralmat jelképezi, a jobb oldal pedig a pozitív hatalmat jeleníti meg. A mutatóujj az ítélelhozatal, a döntés jelképe, ugyanakkor cselekvése (a homlokra rajzolt kereszt) révén a teremtő erőt testesíti meg¹², és ugyanakkor a mágikus védetség elérését is szolgálja. Ha a keresztrajzolás gesztusát az imaszövegben a Krisztus keresztségére vonatkozó kijelentéssel együtt tekintjük („a szívetől kihúzzattatódjék s megvigasztalódjék, amiképpen az Úr Jézus is megvigasztalódott a Jordán vizén”), akkor nyilvánvaló, hogy a gyógyult beteg újjászületése a keresztség általi újjászületéssel rokonítható.

Végezetül a számok jelképiségére kell kitérnünk. A gyógyulás érdekében 27 művelet elvégzése szükségeltetik. A 27-es szám kétféleképpen is felírható: $3 \times 3 \times 3 = 27$ vagy $9 \times 3 = 27$. Az első esetben a hármas szám, mint az Istenség, az univerzum és az ember szintézise jelenik meg, a második esetben a kilences az isteni rendezőelvet, míg a hármas szám az előbb említett szintézist jeleníti meg. A két szimbolizmus egyszerre érvényesül, hiszen a számszimbólumok mindkét esetben a misztikus struktúra fő működési elvét, magát a szintézist valósítják meg.

¹⁰ Arról sem feledkezhetünk meg, hogy a mozdulatlan testtartásnak gyakorlati okai is vannak: a tálban formálódó viasznak nem szabad megmozdulnia, mert különben a művelet nem sikerül.

¹¹ „Amíg melegszik a viasz, keresztet vetünk, ha a családtagok erre kíváncsiak, nézik, néha csöndben hallgatnak, hallgatják az imát, és végzik velem együtt a Miatyánk, Üdvözlély imádságot.”

¹² A mutatóujj a kereszténységben a Szentlélek erejének a szimbóluma is.

3.2. Az imaszöveg¹³

A gyógyító rítus közben elvégzett imaszövegek (Miatyánk, Üdvözlégy és a fent idézett archaikus népi ima) a mágikus cselekvés kontextusában átminősülnek, funkciót váltanak: mind a hivatalos egyházi imák, mind a népi imaszöveg ráolvasásként, tehát mágikus szöveggént is szolgálnak, bár az imavégző tudatában a szent szövegek kérő jellege is hangsúlyozottan jelen van.

A rítus központi része az elvégzett népi ima. A szöveg bevezető formulája az istenséggel való kapcsolatot teremti meg az istenbe vetett hit megvallása révén. Az „én” hite és bizalma a gyógyító művelet sikerének feltétele, ugyanakkor az istenségnek a betegben is jelen kell lennie („*lakozzék őbenne*”), az isteni megszállottság nélkül a gyógyítás nem lehet eredményes. A következő sorokban a beteg maga szólal meg, a szómágia révén a Sátán „lehetetlenség elvű elhárítása” történik: a Gonoszt a fejben, azaz a test mikrokozmoszának égi szférájában lakozó istenséghez küldi. A „lehetetlenség elvű elhárítás” mellett a szentek, Szent Anna és Szent Erzsébet, égi közbenjárása („*esedezzen az ő vigasztalásáért*”) is segíti a Gonosz eltávolítását. Az eljárás sikerességét egy bibliai analógia erősíti meg: a szívöntés rítusa analogikus kapcsolatba kerül egy a szent előidőben megtörtént eseménnyel, Jézus megkeresztelésével.¹⁴ Ha Jézus „megvigasztalódása” a keresztség szimbolizmusát ismerve a Jordán vizében való alámerülést, az ott lakozó sárkánnyal vívott küzdelmet és a sárkány legyőzését jelenti (vö. Eliade 1997. 199.), akkor az ijedség okozójára is, a tengeri sárkányhoz hasonló sors, legyőzetés, a szívből való „kihúzzattatódás” vár.

A szakrális történet átsugárzik a rítus kontextusába, kényszerítő hatással van a Gonoszra, hogy a Gonosz eltávolításával helyreállhasson az ember és az istenség, az ember és az univerzum korábbi harmóniája.

3. Összegzés

A mágikus cselekvés sikerrel járt, az ijedség okozója alakot öltött és az anyagba távolított, hogy a „kikerekedő” viasz formájában átadja helyét az Egységnek. A „Mi” világunkban a „Másik” behatolása által okozott kár felszámolódt.

¹³ Az imaszövegek elválasztása a rítus részeitől az értelmező „barbár” gesztusa, amelynek egyedüli mentsége az elemzés áttekinthetőbbé tétele, hiszen a szöveg maga is rituális cselekvés, velük alkot egységet. Olyannyira elválaszthatatlanok, hogy amikor az öntőasszony a kérdező számára „szóról szóra” elmondja, képzeletében – erre utaltak gesztusai – el is végzi a szívöntés műveleteit.

¹⁴ Aranyszájú Szent János szavaival élve: „Amikor fejünket a vízbe mártjuk, az »óembert« mintegy elnyeli a sír, s amikor kijövünk, már az »új ember« vagyunk.” (Idézi: Eliade 1997. 198.)

Miben rejlik az eljárás sikerének záloga? – tehetjük fel az akár szkeptikusan is hangzó kérdést. Megállapításaink valóban közelebb vittek-e a rítus lényegéhez a Szellem teremtésének és a Gonosz kiűzetésének misztériumához? Megfejtettük-e a rituális cselekvésekben és az ima tömör nyelvvezetésében élő és azokat életető szimbólumok titkos világát, hogy általuk mi is részeseivé lehessünk a formateremtés átszellemített gesztusának? Válaszul csak a bizonytalanság érzetével barátkozhatunk. A szimbólumok, bár sikerült rendszerbe helyeznünk őket, nem fedik fel igazi arcukat, a róluk kimondott gondolatok nyomán elérhetetlenebbekké lettek mint valaha. Állnak csillagképekben és tükröt tartanak felénk, hogy arcunkon a felejtés keserű ráncaira ismerhessünk.

Végül szolgáljon, hogy az elemzés, a szimbólumról szimbólumra való haladás megérezte, hogy kapcsolatnak márpedig lennie kell, a jelképek nem egymástól elszigetelten, magányos üstökösként világítanak, hanem „kozmosz” viszonyok láncolata szervezi rendszerré őket, és ha rábukkanhatunk Ariadné fonalára, sikerrel vehetjük az értelmezés alatt felmerülő akadályok sorát. Egy-egy felfedezett kapcsolat – ha az archetipális mítoszkritikától támogatva is – elhitette, hogy ha csak időlegesen is, de részesei vagyunk a szimbólumok közötti térnek.

Az elemzés rítusának végezetével kilépünk a világértelmezés szimbolikus regiszteréből, amely csupán a gyermekkor homályából közvetíthet – sejtelmes formában – a „ijedtségéből” kinövő, a szent szimbólumokat megtagadó modern emberek felé. Az elemzés során megvalósítottuk az egységes egész szétbontását, és ennek minden negatív következménye a „(poszt)modern” világértelmező módszerek számlájára írandó.

A „specialista” számára azonban a szimbolikus-misztikus világ kapuja nem zárult be. A szívöntés és az „eseményről” való beszélés – a kíváncsi néprajzostól faggattatva – továbbra is részét képezi mindennapjainak. Az öntőasszony számára a „szentség” nem távozott el világából, hiszen neki megadatott az istenséggel való együttélés kegyelme, ő nemcsak kívülről nézi a szimbólumok tükörfelszínét, hanem a hit és az átélés révén a tudhatón túli Van mögött élhet bennük és általuk.

Szakirodalom

DURAND, Gilbert

1977 *Structurile antropologice ale imaginariului*. Introducere în arhetipologia generală. București

ELIADE, Mircea

1996 *A szent és a profán*. Budapest

1997 *Képek és jelképek*. Budapest

HAMVAS Béla

2002 A Willendorfi Vénusz. In: *Arkhai*. Budapest, 161–171.

HOPPÁL Mihály

1990 Népi Gyógyítás. In: *Magyar Néprajz* VII. Budapest, 693–725.

HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András – SZEMADÁM

György

1997 *Jelképtár*. Budapest

KOMÁROMI Tünde

2001 Az ijedtség. In: Czégényi Dóra–Keszeg Vilmos (szerk.): *Emberek, szövegek, hiedelmek*. Kolozsvár, 112–141.

TÁNCZOS Vilmos

2000 *Eleven ostya, szép virág*. A moldvai csángó népi imák képei. Csík-szereda



Poenar Rus Éva

A magyarborzási „összemérés”

Egy tavaszi népszokás szimbólumai

A Szamosbethlentől (Beclean pe Someș) 21 kilométerre fekvő Magyarborzás (Bozieș) a régi közigazgatási beosztás szerint Szolnok-Doboka vármegyéhez tartozott, jelenleg pedig Beszterce-Naszód megyéhez, Kékes (Chiochiș) községhez tartozik. A mintegy 800 lelket számláló mezőségi falut fele-fele arányban magyarok és románok lakják, de a cigányok száma is jelentős.¹ Bizonyos agrárünnepeken a falu teljes lakossága egységes közösségként működik, ez figyelhető meg az ún. *összemérés*² népszokása esetében is, amelynek szimbólumait a jelen dolgozatban megpróbálom bemutatni.

Dolgozatom megírásához legtöbb segítséget egy Szatmári István nevű pásztortól kaptam, aki 51 évesnek vallotta magát, de születésének évszámát 1954-nek mondta, és aki immár húsz éve pásztorkodik. Adatközlőm volt továbbá a felesége, Szatmári Eszter is, valamint fiaik: Szatmári Imre és Hatfaludi Débor. Nem tartom mellékesnek azt sem, hogy magyarborzási illetőségű lévén, magam is többször passzív résztvevője, szemlélője lehettem ennek a szokásnak, és így saját élményeimre is támaszkodhatom.

A juhösszemérés szokása, amit a magyarok egyszerűen csak *összemérésnek* neveznek, a tavaszi időszak, valamint az év egyik legfontosabb eseménye a juhtartó mezőségi falu életében. Sokatmondó a román *împreunatul oilor* (= a juhok összegyűjtése) kifejezés is, ami ugyanezre a szokásra vonatkozik.³

A juhérés időpontja a szocializmus éveiben és a kollektivizálás idején pontosan április 25-e volt, napjainkban a természeti tényezőktől is függő népszokás megrendezésének időpontja, mert ha a legelőkön kicsi még a fű, akkor az ünnepséget később tartják meg. Ezenfelül az időpontot még az is befolyásolhatja, hogy az állami vállalkozók mikor *jönnek a bárányok* után. A közösségi ünnep mindenképpen lezajlik április 24-e és május 6-a között, általában egy hétköznapon. Ha az ünnepség a bőjt időszakára esik, a hét napjai közül kizárják a szerdai és a pénteki napokat is, mivel ezek a

¹ Az 1992-es népszámlálás szerint Magyarborzásnak 372 magyar, 360 román, 62 cigány és 63 egyéb nemzetiségű lakosa volt. (Varga E. Árpád: *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája*. IV. Csíkszereda 2001. 393.)

² A szakirodalom általában a „bemérés” kifejezést használja, Magyarborzáson az „összemérés” kifejezés használatos.

³ Dolgozatomban kénytelen vagyok román kifejezéseket is használni, mivel a népszokás legtöbb szokáseleme a közösségben csak ilyen formában használatos.

román ortodox vallásúaknál böjtnapok. Ilyenkor olykor az is megtörténik, hogy megkéri a román ortodox papot, hogy mentse fel őket a böjt alól.

Az ünnepséget megelőző időszakban, körülbelül márciusban, egy páran a gazdák közül *beállítják*, azaz fölfogadják a pásztort. Ilyenkor egy kézzel írott szerződést kötnek, amit általában maga a pásztor ír meg. A szerződést a gazdák által birtokolt füzet őrzi *Proces Verbal* (= Jegyzőkönyv) cím alatt. A megegyezést még azzal is megpecsételik, hogy megisszák az áldomást.

Az összemérést megelőző napon a gazdák *elválasztják* az anyjuktól a le nem vágott, megmaradt bárányokat. Ugyanezen a napon késő délután a juhász és a fiatal legények, akik vállalkoztak a juhok éjszakai őrzésére, összegyűjtik a juhokat. Mielőtt kiengednék a juhokat, a gazdák egy vasláncot tesznek a kapuba, a gazdasszonyok pedig egy edényből friss kútvízzel öntözik a láncon átrohanó állatokat. A mágikus erejű szertartást csalán segítségével, némán végzik.

A juhok az összemérést megelőző éjszakát kint töltik a nyílt mezőn. Napjainkban a gazdák kénytelenek a mezőre fölállítani egy ideiglenes éjszakai szállást is, mivel farkasok jelenléte veszélyezteti a juhnyájat. Régebben a juhok éjszakai őrzése komoly kihívást jelentett a falu fiataljai számára, mivel a nyáj egy bekerítetlen területen tartózkodott. Az éjszaka folyamán tüzeket is gyújtottak, amelyek mellett reggelig folyt a mulatság. Történt olyan eset is, hogy ha valamelyik fiú elaludt, társai szalonnával vagy korommal bekenték, ami megszégyenítő rítus volt.

Az ünnep központi része tulajdonképpen a második nap. Az emberek reggel kezdenek szállingózni arra a helyre, amelyet előzetes megegyezés alapján kijelöltek, ez lehet valamelyik gazda udvara vagy a faluban levő kaszálók egyike, mindenesetre ez a hely bent található a falu területén. Az előre kijelölt helyre minden gazda saját *kicsiszékével*, a saját edényével és csalánjával érkezik.

Az éjszakai szállásról a pásztor, valamint a fiatal fiúk bevezetik a nyájat. Régebb a bevonulásban fontos szerepe volt a zöld ágakba – ez lehetett fűzfa-, mogyoró- vagy *brostyán-* (orgona-) ág – öltöztetett fiúnak, amit *papalugarának* neveztek.⁴ Ez a *pápługăra* vezette a kijelölt helyre a juhnyájat, ahol néhány gazda egy pár veder vízzel jól megöntözte a *papalugarát*, a gazdasszonyok pedig csalánnal és az edényben levő vízzel a juhnyájat öntözték. Napjainkban a *pápługăra* és a körülötte forgó cselekedetek teljesen kimaradtak a szokáselemek közül, utoljára körülbelül tizennégy évvel ezelőtt volt látható ez az alakoskodás, jelenleg csak az asszonyok rituális cselekedetei figyelhetők meg.

⁴ Az alakoskodó zöld ágas ruházata a saját ruházatára volt ráerősítve, és nem a meztelen testére.

A fejes és a mérés előtt a gazdák bizonyos cselekedeteket végeznek: a földbe egy lyukat vájnak, és ebbe belehelyezik az azelőtt fölmutatott üres edényt. A fejes után mindegyik gazda tejét megméri. Magyarborzáción ma is kétféle tejmértéket alkalmaznak: a régen a mérés különböző agyagedényekkel történt, ebben az esetben a mértékegységek – csökkenő sorrendben – a következők: a *kupa* (liter, ez 92 kanál tejet jelentett), ezt követte a *féltej* (48 kanál tej), következett a *fertály* (24 kanál tej), a *porció* (12 kanál tej), a *glázsa* (üveg, azaz 6 kanál tej) és végül a legkisebb mértékegység, a *kanál*. A másikké tejmérés sokkal egyszerűbb, mivel csak két mértékegység különül el: a *kupa* és a *deciliter*. Magyarborzáción mindkét mértékegységet használják ma is, ahhoz, hogy megállapíthassák a részesedési kulcsot. Ahhoz, hogy a végleges lista meglegyen, ugyanazon a napon, délben a juhokat még egyszer megfejik, a tejet még egyszer megméri, és csak a két mérés után alakítják ki a végleges sorrendet. A listavezető az ún. *fruntaş*. A jegyzék alapján minden gazda megtudja, hogy a nyár folyamán mikor és mennyi tejet vihet haza, ahol majd a gazdasszony az *oltó* segítségével elkészíti a sajtot.

A két mérés között a gazdák különböző határozatokat hoznak. A jegyzéken szereplő első három gazdának nemcsak jogai vannak, hanem bizonyos kötelezettségei is, ugyanis meghatározott mennyiségű pálinkával, illetve kalácssal kell megvendégelje a többi gazdát. Az összemérést reggelig tartó multság követi, amelyre az asszonyok közösen készítik el a hagyományos ételeket. A multságon a nők a pásztort háromszor földobják a legőbbe, majd a listán szereplő első három gazdával is ugyanezt teszik. A multságon a pásztornak kötelessége, hogy minden nőt megtáncoltasson.

Magyarborzáción az év folyamán még egy másik összemérésre is sor kerül. Az első, fent leírt összemérés az első kihajtáskor történik, a másik összemérés pedig azután, miután az összeállított lista csökkenő és növekvő sorrendje lejár. Ez a második összemérés viszont már kint az esztenán történik, multság nélkül. Év közben a juhokat naponta háromszor fejik, egészen augusztus 15-ig (*Sfântă Măria*), majd ezt követően október 10-ig már csak kétszer, reggel és este. A juhok fejése azzal jár, hogy a tej után menő gazdák ilyenkor ételt visznek a pásztornak. A pásztor viszont a juhokat december 6-ig vagy az első hóhullásig legelteti, amikor is a szerződése lejár. A juhtartással kapcsolatos határozatokat egy füzetbe jegyzik, amelyre a *fruntás* vagy az a gazda vigyáz, amelyik a szokást a legjobban ismeri, de ugyanakkor a pásztor is külön füzetrel rendelkezik.

Az itt leírt népszokásnak sok szimbolikus-mágikus eleme van, ami egészen természetes, hiszen az állatok kihajtásához Európa-szerte mágikus cselekedetek sokasága kapcsolódik. Meglepő viszont, hogy a szimbolikus-mágikus eljárások olykor rendkívüli módon hasonlítanak, tehát e jelképe-

ket joggal tekinthetjük archetípusok megnyilvánulásainak. A néprajzi szakirodalom a magyar nyelvterület több részéről jelezte például, hogy az állatok első kihajtásakor a gazdák vasláncot helyeznek a kapuba. A magyarborzások köztudatában a lánc a juhok összetartását jelképezi, de ugyanakkor megköti a juhok tejét is, hogy ne tudják elvinni. A magyar néphitben bármilyen vas anyagú eszköz alkalmas a fenyegető veszedelmek, bajok elhárítására. (Solymossy 1933. 103.) A néphitben a vas isteni eredetű, de ambivalens jellegű is, mivel egyúttal pozitív és negatív tulajdonságokkal rendelkezik, egyszerre bajelhárító és bajt okozó. Ugyanakkor a vasnak termékenyítő erőt is tulajdonítanak. A rontás elleni védekezést szolgálja a csalán is, amelynek kapcsán ugyancsak több szimbolikus jelentés együttes jelentkezésével kell számolnunk: a csalán csípőssége miatt a védekezés szimbóluma lehet, míg növényi mivolta által a folytonosság, a termékenység, az élet biztosítójává válhat.

Ezek a jelentések a víz szimbolizmusában is jelen vannak. A víz is magában hordoz egy kettősséget, a dolgok eleje és vége, az élet és a halál szimbóluma. A teremtetlen őskáosz jelképe, amelyből Isten parancsára föld teremődik, ugyanakkor az újjászületés, megtisztulás, valamint a termékenység jelképe is. Ez a képzet a *paperuda* (esővarázsló ember) alakjához kapcsolódó rítusok alapja. (Pócs 1997. 105–107.) Nyilvánvaló párhuzamot lehet vonni a Kelet-, Délkelet-Európa-szerte gyakorolt *paperuda* nevű esővarázsló rítusok és a magyarborzások *pápálugárának* nevezett alakoskodóhoz kapcsolódó cselekvések között: mindkettő a termékenység biztosítását hivatott megvalósítani, mindkettő ugyanolyan „öltözettel”, zöld ágakból álló ruházattal rendelkezik, mindkét alakot bőségesen, több veder vízzel kell lelocsolni stb. Feltételezhetjük, hogy a *paperuda* által a magyarborzások nemcsak a juhok tejbőségét akarták biztosítani, hanem ezek a cselekmények egész évre szóló esővarázsló rítusok is, mivel az összemérés ünnepe a tavaszi időszak legfontosabb és az év egyik legkiemelkedőbb eseménye a faluban.

Az öntözési gesztusok is, amit a gazdasszonyok végeznek, az óhajtott esőre emlékeztetnek, és ugyancsak az újjászületést, a termékenységet, az életet hivatottak biztosítani. Más népek esetében, mint például a mongol és az ősi kínai nép hitvilágában az ég magját eső formájában hintette a földre, és így termékenyítette meg. Hasonló hiedelmek maradtak fenn Afrika és Ausztrália egyes területein is, ahol az asszonyok, ha teherbe akartak esni, zivatar idején a földre feküdtek. (Pócs 1997. 105–107.) Ez a rítus ugyanakkor kapcsolatba hozza a földet az éggel.

Nem mellékes az sem, hogy a víz, amellyel locsolnak, kútból származik. A kút az életvizet tartalmazza, jó példa erre a Paradicsom közepén levő kútnak a népi képzete. Ebből a kútból a víz négy folyóvá változik és a négy égtáj felé folyik, ezáltal összeköti őket. A kút emellett a halhatatlanság,

az örök ifjúság, a feledés, az emlékezés jelképe, de gyógyító erővel is rendelkezik. (Chevalier–Gheerbant 1995. II. 53–54.) A kút jelképiségevel a feminoid jelkép, az edény is – amelyből a juhokat öntözik – kapcsolatba hozható. Az edényhez gyakran kapcsolódnak a termékenységképzetek, hiszen az edény feminoid jelkép, a nő méhének szimbóluma. (Ez a szimbolizmus talán a Szent Grálhoz kapcsolódó képzetekben jelentkezik a leg hangsúlyosabban, amely esetében az élet, a megváltás, a termékenység jelentéseihez az intimitás, a szakralitás és a fény képzetei is társulnak.)

Feminoid jellegű jelkép a kapu is, amely egyúttal az átmenetet jelképezi két tér, két világ, a káosz és a kozmosz között. Az egyik világ a falu, a gazda udvara, amely szervezett, rendezett tér, míg a másik világ a saját falu határa, amely szervezetlen, lakatlan hely, és egyúttal a természetfeletti lények tartózkodási helye. (Pócs 1983. 177–178.) A szervezetlen világhoz társuló félelemképzeteket az időszimbólumok is erősítik, hiszen a juhokat éjszaka kell megvédeni. A nyáj körül gyújtott tűznek, az állandó ébrenlét követelményének nemcsak gyakorlati, hanem a védekező, gonoszelhárító, sőt gyógyító rituális-mágikus funkciókat is tulajdoníthatunk. (Niedermüller 1981. 406.) A tűzgyújtás az egyik legősibb rontáselhárító eszközök egyike, a tűz füstje távol tartja a rossz szándékú szellemeket, de ugyanakkor halált is okozhat. Ha kapcsolatba hozzuk a Nap sugaraival, akkor már a termékenység, a tisztaság, a világosság jelképévé válik. (Chevalier–Gheerbant 1995. II. 65–67.)

A magyarborzási juhösszemérés egy sok szokáselemet tartalmazó összetett népszokás, amelyben ma is különböző szimbólumok finom összeszővődése valósul meg. Nyilvánvaló, hogy a hagyományos mágikus-szakrális világkép megrendülése az összetett népszokás bizonyos szokáselemeinek eltűnését eredményezte, hiszen a hasonló mágikus célzatú népszokások továbbélésének feltétele a közösség hite a szent szimbólumokban. Megfigyelésem szerint, a ma is élő népszokás bizonyos szokáselemeinek szimbolikáját a közösség tagjai is ismerik (pl. a vízzel való locsolás termékenyítő hatása, a vasban rejlő erő képzete), más jelentéseket ellenben tudatosan nem fogalmaznak meg, ami nem feltétlenül „elhomályosulás” eredménye, hanem lehetséges az is, hogy a faluközösség „ösztonösen” használja és igényli ezeket az archetipikus szimbólumokat.

Szakirodalom

BISHOP, Clifford

1997 *Szerelem, szex, szentség*. Budapest

CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain

1995 *Dictionar de simboluri*. I–III. București

HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András – SZEMADÁM György (szerk.)

1990 *Jelképtár*. Budapest

NIEDERMÜLLER Péter

1981 Az első tűz mágikus szerepe a kárpáti pásztorfolklórban. *Ethnographia* XCII. 2–3. 400–412.

PÓCS Éva

1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV. 2. 177–206.

1999 Káosz vagy mérték: a víz mitológiája és az idővarázslók. *Café Babel* 3. 105–117.

SOLYMOSSY Sándor

1933 A vas babonás ereje. *Ethnographia* 3–4. 97–117.



Szabó Annamária

A bátonyi ökörhordozás

Egy mezősi népszokás archetipikus jelképei

Minden makro- és mikrokozmoszban megvannak a maga alkotta szabályai, amelyek az egyének integrálódását biztosítják. A hagyományos világban ezek a törvények nem közvetlenül jelenítődnek meg, hanem rendelkeznek egy szimbolikus eszköztárral, amely segítségével az egyént ellenőrizni tudják. A szimbolikus eszköztár az egyén, a közösség minden gesztusában, cselekedetében tetten érhető. Voltaképpen a közösség világgépe, a világról alkotott felfogása tükröződik ezekben a szimbolikus tartalmakban. A hagyományos népszokások, a népi hiedelmek, a népköltészet számos szimbolikus, jelképes elemet tartalmaznak, hiszen a hagyományos ember a szimbólumokon keresztül is kapcsolatban áll a világgal. A szimbolikus gondolkodásmód azonban nem kizárólag a hagyományos embert jellemzi, a képekben való gondolkodás, az archetipikus szimbólumok az egész „emberiség közismert és nélkülözhetetlen eszközei” (Hoppál 1990. 5.).

Dolgozatomban egy népszokás archetipikus szimbólumainak bemutatására vállalkozom, az elemzés révén a szokás mélyebb tartalmainak feltárását kívánom megvalósítani. A szokást, amelyet az archetipikus szimbolizáció szemszögéből vizsgálni fogok, egy román falusi közösségben gyűjtöttem, a mezősi Bátonyban.¹ Mivel kifejezetten román népszokásról van szó, számos terminológiai nehézségekbe ütköztem. Már a népszokás nevének magyarra fordítása is problematikus. Mivel a román elnevezések (*împănatul boului, ferecatul boului, bou' împodobit, încununarea boului, bou înștruțat, bou gătat* – lásd: Gherman 1979. 609.) mind az ökör díszítésére vonatkoznak, ezért a továbbiakban az *ökörhordozás* mellett az *ökördíszítés* terminust is fogom használni, lévén hogy a magyar szakirodalomban nem találtam más, a díszítésre vonatkozó kifejezést.

A tavaszi ünnepkörben köztudottan sok agrárrítussal találkozhatunk, amelyek voltaképpen termékenységvarázsló rítusok. A szóban forgó mezősi szokás is a tavaszi ünnepkörhöz kapcsolódik, Bátonyban pünkösöd első napján (más helyeken pünkösöd másodnapján, esetleg Szent Iván-napján) kerül sorra a megszervezése. Mivel a népszokások, népi hiedelmek szorosan összefüggnek a vallásos élettel és hittel, nagyon sok népszokás vallásos ünnepek alkalmával kerül megrendezésre.

¹ Bátony (Batin) Kolozs megyében található, Bálványosváralja (Ungura^o) mellett, Déstől körülbelül 20 km-re. Az 1992-es népszámlálás szerint 907 román és 37 magyar lakosa volt. (Varga E. Árpád: *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája*. IV. Csíkszereda 2001. 659.)

A szokás a románság körében ismeretes, de napjainkban nálunk már kiveszőben van. A román szakirodalom által hozott példák alapján az elterjedtségi köre az első világháború előtt sokkal nagyobb volt. A szakirodalom tanúsága szerint a szokás valaha Beszterce környékén, a Szamos mentén, Fehér megyében, és a Kisküküllő mentén volt elterjedve.

1. A szokás leírása

A bátonyi ökördíszítést pünkösöd első napján tartják, viszont már napokkal korábban elkezdődnek a készülődések. Általában a legények (négy, hat, nyolc) rendezik az ünnepséget, ők vezetik a felvonulást a faluban, és felelnek a rendtartásért. Először is egy *eladósorban levő lányt* választanak, aki általában valamelyik legény szeretője. (Egy öreg férfi, aki maga is szervezője volt egy ilyen ünnepélynek, szerénykedve vallotta be, hogy szeretőjét kétszer is választották, míg végül a felesége lett.) A lány kiválasztása után, ezt a lány szüleivel is közölni kell, mert már volt olyan eset is, amikor a kiválasztott lányt nem engedték el a szülők az ünnepségre. „*I-o nu l-am dus. ^{ai} i-o am avut trei fete, da i-o nu le-am lasat sa prindă. [...]* *Nu ne-o plăcut nouă să prindem.*” (Én nem vittem. S volt három lányom, de nem engedtem, hogy megfogják. Nem szeretttük mi, hogy megfogjuk.) Az **ökrök** díszítésénél a falubeli lányok és a kiválasztott lány családtagjai vesznek részt, a felvonulás után ők vendéglik meg a legényeket. Az ökröket az utóbbi években a szomszéd faluból, Bálványosvárjáról hozták, mivel Bátonyban nincsenek ökrök. Gazdasági vetülete is van a szokásnak, a legények megfizetik a kölcsönzött ökrök árát, mégpedig munkában. A 2002-es ünnepélyen az ökrök gazdájával is beszélgettem, akkor a legények a két ökörért egy teljes napi kaszálással fizettek. Az ünnepélyről nem hiányozhatnak a zenészek sem, hiszen ők biztosítják a jó hangulatot. Mindig egy hagyományos felállításban (prímás, brácsás és bőgős) játszó zenekart hívnak meg, rendszerint a szomszéd faluból, Rosszpatakáról.

Az ünnepség látható, a falunak is szóló része a délelőtti istentisztelet után kezdődik, de vannak olyan mozzanatai is, amelyek a közösség nyilvánossága elől zártak. Ezek a szokást előkészítő munkálatok. A megelőző napon a lányok a rétre vagy a domboldalra mennek élővirágot szedni, amiből az ökör fejére *koszorút* („*coroana*”) készítenek. Az ortodox kereszthez hasonló koszorúra erősítik rá a virágokat és a pattogatott kukoricát, majd a koszorút az egyik ökörnek a szarva közé helyezik.

Az ünnep napján az ökröket négy-négy legény vezeti, és egy házas ember, ostorral a kezében hajtja őket. Ő az egyetlen házas ember, aki a szokás aktív szereplőjeként van jelen. A dolgozatomban a továbbiakban ezt a szereplőt a *hajtó* terminussal nevezem, de megjegyzem, hogy a falubeliek nem nevezték meg, hanem körülírták ezt a szerepkört: „*și unu cu ditina pe el tot îl pușcă. [...]* *Se pune din rândul oamenilor tineri însurați, căsă-*

toriți.” (És egyik az ostorral, mind üti. [...] A fiatal házások közül való.) A felvonuló csapatot lovasok kísérik, akik le-fel lovagolnak a falun. A menet a falun végig vonulva, megáll azoknál a házaknál, ahol a falubeliek a kapuban állnak, hogy megkínálják a legényeket és a lányokat pálinkával és süteménnyel. A következő fontos megállóhely a papilak háza előtt van. A beszélgetések során mindig hangsúlyozták az emberek: „... *mărg p-aici, pã mijlocu satului pânã la popã, de la popã întoarnã...*” (...mennek itt, a falu közepén a papig, a paptól visszatérnek...) A papilak előtt a *pópa* és családja terített asztallal várja a társaságot, ahol áldást is oszt. Ezt a szokáselemet rendkívül fontosnak érzik, amit az is jelez, hogy a szokásról szóló beszélgetésekben a pópa személye hangsúlyosan jelen van. A pópától a falu központi részére mennek, egy kút mellé, ahol a kiválasztott lány szülei terített asztallal, étellel és itallal várják az ökrös menetet. A lovasok előbb ideérve, mint a menet, helyet csinálnak nekik, körbeveszik az asztalt, amelyen belül a legények háromszor körbevezetik az ökröket. Ezután az egyik ökröt, amelyiknek a fején a koszorú van, elengedik, a kiválasztott lány pedig, megfogva, háromszor körbeviszi, miközben a hajtó az ostorát csattogtatja. (Rákérdeztem arra, hogy miért alakítanak kört a lovasok. A nyilatkozatok szerint a körnek védő funkciója van, hogy az ökrök ne hogy megtámadják a nézőket. A hiedelem szerint, ha a lány körbe tudja vezetni az állatokat, akkor abban az évben férjhez megy.) Ezt követően az ökröszarva közül leveszik a koszorút, amelyet a lány az egyik legénnyel együtt megtáncoltat, oly módon, hogy a koszorút kétoldalt megfogják, és az ún. „*dealungu*” táncot táncolják. Utánuk a falu egész népe is beáll a táncba. Ezután a zenészek, legények és a rokonok a lány házához mennek, ahol megvendégelik őket. Este bált rendeznek.

A következőkben összehasonlítom a bátonyi, illetve a más falvakban megszervezett szokásokat. Fontosnak tartom megfigyelni a többi szokás eszköztárát, hiszen olyan elemek kerülhetnek felszínre, amelyek valószínűleg meglehettek a bátonyi szokásban is. Az adatokat a román szakirodalomból kölcsönözöm, ahol a szokásnak több leírását is megtaláltam (még a század elejéről is).

2. A szokás szimbólumainak elemzése

A hagyományos ember a szimbólumok világában él, hiszen nem tud elfogadni egy olyan létezést, amelynek nincs semmiféle vallásos, transzcendentális alapja. Képekben gondolkodik, s ezek a képek szimbólumok, melyek tulajdonképpen az isteni világnak a leképeződései. Mircea Eliade szerint a hagyományos ember, a vallásos ember számára „istennek a történelmi időben való emberré válása biztosítja a szimbólumok érvényességét” (Eliade 1999a. 129.). Ezen szimbólumok tulajdonképpen *archetipikus*

szimbólumok. C. G. Jung az archetípust egyfajta irányulásként határozza meg, olyan ábrázolások tendenciájaként, amelyek részleteikben változhatnak anélkül, hogy elveszítenék alapmotívumukat. Továbbá azt mondja, hogy „az emberi psziché kollektív gondolati sémái is veleszülettek és öröklettek, ha működésbe lépnek, mindannyiunknál többé-kevésbé hasonló módon hatnak” (Jung 1993. 67.). A hagyományos ember szimbólumokban gondolkodik, szimbólumokban él, mert azok alapvetően hozzátartoznak emberi lényegéhez.

A néprajzkutatók akkor találják magukat nehéz helyzetben, amikor a szokások mélyebb szimbolikus tartalmait próbálják felkutatni, és kiderül, hogy a közösség, amelyben érdeklődnek, már nem ismeri azoknak a szimbólumoknak a jelentését, értelmét, amelyeket használ. A gyűjtő kérdésére a jelképes cselekmények használatát csak azzal indokolják, hogy az őstől maradt hagyományt tovább kell vinni („ez a szokás, az öregek is ezt tették”). Viszont mégsem mondhatjuk, hogy számukra ezek a cselekvések teljesen értelmetlenek lennének. Az általunk elemzett szokás esetében is az emberek tudatában vannak annak, hogy ha a kiválasztott lány háromszor körbe tudja vezetni az ökröt, akkor abban az évben férjhez fog menni, tehát alkalmas a házasságra. Az egyik adatközlő szerint: „*D’apoi mai’nainte să mărita (kacag)... apoi amu,... ș-amu să mărită, erau că prindeau boul la rusalii și pă la toamnă să măritau, d’apoi nu era că a prins bou, era o vorbă, un obicei...*”. (Régebben azt, hogy férjhez megy, de most [kacag], hát most is férjhez; volt olyan is pünkösdi alkalmával, megfogta az ökröt, és ősszel férjhez is ment, de ez csak egy mondás volt, egy szokás...) Egy másik adatközlő szerint ennek azért kell így történnie, mert „ez így van rendjén”: „*Că cam care prindea boul la anul să mărita, nu să poate, nu prea o rămas așa răstanț.*” (Az, aki megfogta az ökröt abban az évben férjhez is ment, nem nagyon maradtak el.) Nem mondhatjuk, hogy a faluközösség teljesen elveszítette a szimbólumokba vetett hitét, hiszen az emberek tudatosan vagy tudatlanul nap mint nap élnek különböző szimbolikus rítusokkal, használják őket viselkedésükben, életmódjukban. A beszélgetések során, ha olyan dolgokra kérdeztem rá, amelyek számomra, a kívülállónak, nem voltak világosak, kiderült, hogy ezek a dolgok számukra nagyon is magától értetődőek. A hagyományos világban, a falusi világban az ember nem kérdőjelezi meg azt, amit az őse tett, ő is ugyanazt teszi, ugyanúgy viselkedik. Ezért nem kérdőjeleződik meg a szokás megtartása sem, abban a kontextusban értelmet nyer.

A szokás központi szimbóluma az *ökor*, amelynek jelképisége nagyon sokrétű. A Chevalier–Gheerbrant-féle szimbólumszótár az ökröt a jóság, a nyugalom jelképeként tárgyalja, de ugyanakor a munka, az áldozat jelképe is lehet. (Chevalier–Gheerbrant 1994. I. 201–202., *bou* címszó) Hoppál Mihály az ökor jelképiségének ilyen meghatározását adja: „...a békés erő-

feszítés, a jóság, a nyugalom, a munka, és az áldozatvállalás jelképe, áldozati állat lévén, s talán, mert herélt, az ókorban a papi funkciónak is szimbóluma” (Hoppál 1990. 169.). A román szakirodalomban sokkal komplexebb jelentést tulajdonítanak neki. Mihai Coman szerint az ökör jelenléte a paraszti világban szükségszerű, ezért mitológiai jelleggel ruházták fel. (Coman 1996. 29.)

Az *ökör–bika* analógiáról több szimbólumszótár is beszél, Ivan Evseev szerint az ökör rokonságban áll a bikával, és számos jelentésével is azonos jelképiséget hordoz. Többen utalnak az ökör megtermékenyítő szerepére, arra, hogy az ökörnek jelentős szerepe van azokban a rítusokban, amelyek a föld termékenységét biztosítják. Azt hiszem, a mi esetünkben is ezzel a szimbolikus jelentéssel van dolgunk: a népszokásban a föld és a nő termékenységének képzetei összekapcsolódnak, ami teljesen logikus társítás az archetipikus szimbolizáció szemszögéből. A mítoszokban, így a magyar népi hitvilágban is, a föld női princípium, „megszemélyesülten lehet női istenség (...), de jobbára csak a nagy istennő méhével azonosítják. Ő a szűzföld, melyet az ásó, az eke tör fel, és az eső, a mag megtermékenyít meg.” (Hoppál 1990. 70.) M. Eliade szerint a termékenységgel és a születéssel kapcsolatos valamennyi vallásos élménynek kozmikus struktúrája van; a női termékenységnek kozmikus mintája van, nevezetesen a Földanya mindent világra hozó termékenysége. (Eliade 1999a. 136.) Ennek alapján az ökörhordozás népszokását *termékenységvarázslási rítusnak* tekintem, amely homeopatikus mágiával a föld termékenységét kívánja befolyásolni. Ujváry Zoltán szerint a szokások a rítusoknak a maradványai, „a rítusok a fejlődés során népi játékokká alakultak, bennük a mágikus vonásnak csak egyes motívumok csökevényes részleteként figyelhetők meg” (Ujváry 1997. 65.).

Az ökörhordozás rítusában az ökör szimbóluma más szimbólumok környezetében jelenik meg, hiszen voltaképpen a jelképek egymáshoz való viszonyából érhetjük meg a rítus mélyebb tartalmait. Hasonlóan a farsangi maszkos alakoskodásokhoz (románoknál: *păpărugă*), itt is megfigyelhető egyfajta *átváltozás*, ami által a szokáselemek szimbolikus tartalmakat nyernek, valami olyasmit szimbolizálnak, ami túlmutat rajtuk. Ebben az esetben nem az ember ölt magára más formát, hanem az *ökröt öltöztetik fel*, változtatják meg az emberek. A falubeliek szerint úgy díszítik fel az ökröt, hogy egyáltalán ki sem látszik, úgy, hogy semmiképpen ne lehessen azonosítani. A maszknak, az átöltözködésnek ugyanis alapvető funkciója saját eredeti létünk eltávolítása, valami mássá való átváltoztatása. Az etnológiai irodalomban általánosnak mondható az a vélekedés, hogy az ember a maszk révén a termékenység érdekében magasabb erő birtokába igyekszik kerülni, hogy azáltal a rítusok legfontosabb célját, a termékenységi erőnek az egyik vegetációs periódusból a másikba való átvitelét elérje. Sze-

rintem a bátonyi népszokás ökördíszítésének is hasonló jelentősége van, hiszen, mint előbb is említettem, az ökröt más kultúrákban is szent állatként, mitikus lényként tisztelték, és felöltöztetése által elvonják a figyelmet profán létezésétől, a szent mivoltára teszik a hangsúlyt, tehát a feldíszítés által a figyelmet a szimbolikus jelentésre irányítják.

Más román falvakban viszont ebben a népszokásban különféle maszkos alakoskodók is megjelennek, a szamosújvárnémeti népszokásban például a menetet egy lovon ülő maszkos alak vezeti, máshol a dramatikus szokások egyéb alakjai tűnnek fel, például a „goțoi” (vegetációs kosztümbe felöltözött legény), zsandár és a cigány. Főleg az utóbbi sok helyen nélkülözhetetlen alakja az ilyen jellegű ünnepi szokásoknak.



A díszítésnek fontos eleme a *koszorú*, amit az ökör fejére erősítenek. A faluban a koszorút egy kereszt alakú favázra erősítik, amire élővirágokat, pattogatott kukoricát tesznek. Más formái is léteznek, egyes falvakban félkör vagy ovális alakú koszorúkat készítenek. A bátonyi koszorú formái szempontból az útmenti ortodox keresztetekhez hasonlít. A beszélgetések során, mikor a koszorú készítési módjára kérdeztem, mindegyik adatközlő utal a kereszt formájú vázra, mire a virágokat erősítik. Úgy gondolom, hogy itt is analógiáról van szó, mert mindennek megvan a maga szerepe és funkciója. A Chevalier–Gheerbrant-féle szimbólumszótár a középpontot, a kört, a négyszöget és a keresztet, mint a négy alapvető szimbólumot határozza meg. A kereszt a földet jelképezi, ami közbeeső, dinamikus és kifinomult aspektusok kifejezője. (Chevalier–Gheerbrant 1994. I. 394–405., *cruce* címszó) Ivan Evseev szerint a román kultúrában a kereszt amulett, talizmán, védekezési gesztus a rossz ellen. (Evseev 1998.) Gilbert Durand a kozmikus totalitás szimbólumaként határozza meg a keresztet. (1977. 410.) A koszorú ebben az esetben szerintem az ökör szakralitásával áll kapcsolatban, ennek a jelölője lehet. G. Durand a keresztet a tűzzel és a szexualitással hozza kapcsolatba (uo.), ebben a vonatkozásban a termékenységre való utalás egyértelmű. Megemlítem, hogy Erdélyben ma is vannak olyan falvak, ahol ennek a rítusnak a megtartásakor tüzet gyújtanak. A Beszterce-Naszód megyei Nagykaiban (Căianu Mare) pünkösöd másodnapján rendezik meg ezt a szokást, a legények éjjel kimennek a közeli erdőhöz, ahol tüzet gyújtanak. A koszorú vázát fából készítik, ami a *fa–kereszt–koszorú hármasságra* (e három elem Bátonyban is együttesen alkotja az ökör fejdíszét) irányítja figyelmünket, amelyek együttesen utalnak az ökör szent mivoltára. A fa az élet szimbóluma, „...az örök fejlődés és növekedés, folytonos megújulás, a kétértelmű (ciklikus és irreverzibilis) idő jelképe, istenek növényi megtestesülése” (Hoppál 1990. 60.), és így a fa szimbóluma már önmagában is kifejezi a termékenység jelentést.

Mindezek után elmondhatjuk, hogy az egészen jelentéktelennek, mellesnek tűnő elemek is fontos funkciót tölthetnek be egy rítusban, nélkülük nem fedezhetjük fel a mélyebb tartalmakat.

Mircea Eliade szerint az emberi életnek két vetülete van: egy profán és egy szent. A hagyományos vallásos ember a szent megélésére törekszik, a szenttel akar állandó kapcsolatban lenni. A vallásos ünnepeknek, sőt általában az ünnepeknek az ideje, szent idő, ami, reverzibilis, mitikus ősidő, újból jelenvalóvá lehet tenni. „Az ünnepen való vallásos részvételhez hozzátartozik, hogy kilépünk abba a mitikus időbe, amely ebben az ünnepben újból jelenvalóvá válik.” (Eliade 1999a. 61.) A bátonyi ökördíszítés rítusa is ebben a *szent időben* zajlik, hiszen *pünkösdkor* tartják.

A szokás felvonulás-jellegéről már esett szó: a szokásesemény nem egy helyszínen zajlik, hanem felöleli a falu egész terét, annak fontosabb pontjait pedig huzamosabb ideig uralja. Ebben az esetben mégis *három fontosabb helyszínt* emelhetünk ki: az egyik a falu valamelyik háza, ahonnan a menet elindult, a másik a pap lakóhelye előtti tér, és végül a falu központja. Az idősebb adatközlőkkel való beszélgetések során kiderült, hogy régebben a falu egyik végéről indultak. Más szokásleírásokban is többször talákoztam azzal a ténnyel, hogy a legények a falu szélén díszítették az ökröt, a falu nyilvános terétől távol. Figyelemre méltó, hogy ezek a megállási helyszínek, csomópontok nem véletlenszerűek, hanem meghatározott és pontos jelentéssel bírnak, a *kezdet*, a *közép* és a *vég* a hagyományos világnézetben szakrális térként vannak számon tartva. A szakirodalomban található leírások szinte mindegyikében hangsúlyozódik a papilak előtti megállás, ahol a pópának jelentős szerepe van, mivel állandó kapcsolatban van a szentséggel, ő az, aki az istenit közvetíti az embereknek, áldásával a szentségnek, az isteninek az áldását adja. A menet következő színtere a falu központja, egy kút mellett, ahol a rítus lényeges része zajlik le. Nem véletlen szerintem az, hogy az események a falu központjában történnek, hiszen a *központ* is szimbolikus jelentőséggel bír. A Chevalier–Gheerbrant-féle szimbólumszótár szerint a központ az Alapelv, az Abszolút reális. (Chevalier–Gheerbrant 1994. I. 280., *centru* címszó) Minden vallásos embernek megvan a saját középpontja, mert az igazi világ a középpontban található, az ember minél közelebb akar lenni a középponthoz, létezése ezáltal válik teljessé. (Eliade 1999a. 37–39.) Csak akkor érvényes ez a szertartás, hogyha a központban történik, mert csak itt van az igazi létezés, itt tudja igazán átélni a vallásos ember a Szent megnyilatkozását.

Fontos kiemelni azt is, hogy egy *kút* mellett zajlanak az események. Az egész népszokás jelentése szempontjából sokatmondó tény, hogy más falvakban a népszokás végén a legények kitisztították a falu kútját. A kút

ugyanis „az élet forrása, ahonnan a víz buzog, s így a termékenység szimbóluma” (Hoppál 1990. 131.).

A *mágikus körnek* számos szokásban van kiemelkedő szerepe, így például a határkerülésben és a vallásos körmenetekben. Az elkerítés, a kiemelés a megvédés funkciójaként jelenik meg ezekben a szokásokban. Az ökördíszítés rítusában is fellelhető a mágikus kör: a falu központjába érkezve, először a legények, majd a lány vezet körbe az ökröt az asztal körül. A kör az idő totalitásának, újrakezdésének a szimbóluma, ambivalens szimbólum, mert egyszerre jelenik meg benne az idő feletti uralom és az idő legyőzése. Ivan Evseev szerint a kör a tökéletesség, a homogenitás, az állandó és változhatatlan mozgás jelképe. (Evseev 1998.) Gilbert Durand a kört szembeállítja a négyszöggel, amely szerinte a kör evilági megjelenítése. Példaként itt a jeruzsálemi palotát hozza, amelynek alapja négyzet, viszont az édenkert alapja a kör. (Durand 1977. 209.) A kör mágikus ereje termékenységet, rontás elleni védelmet biztosít. A népszokásokhoz kapcsolódó hiedelmek is hordozzák magukban a mágikus kör jelképességét, mint például a szántóföldet körbeszaladó meztelen asszony, a termést kívánja befolyásolni. Romulus Vulcănescu említ egy román szokást, melyben a bikának (vö. bika–ökor analógia) betegséget megelőző, preventív funkciója van: a románok eke elé fogták a bikát (vagy két ikerökröt), és körbeszántották a falut. (Vulcănescu 1985.)

A bemutatott szokásban a *hármás szám* jelentős szerephez jut (három fő helyszínen, az ökor háromszori körbevezetése stb.). Ez a szám „a totalitást, az isteni rendet, a tökéletességet (...), a Világ hármás osztottságát szimbolizálja” (Hoppál 1990. 195.), mágikus ereje van, egy adott rendnek a visszaállítását jelképezi.

Az ökördíszítés rítusában, a falu központjába érkezve, először a legények, majd a lány vezet körbe az ökröt, az asztal körül. Ebben az esetben a mágikus kör termékenységet varázsló funkciója kerül előtérbe. A „varázslás” itt a lányra, illetve a legényre is irányul. A szokás bemutatásakor hangsúlyoztam, hogy általában valamelyik legény szeretőjét választják ki az ökor körbevezetésére. A rítus lezajlásában ellenben jelentős szerepe van a házasembernek, aki az ökröket hajtja. Ha az az ökördíszítés szokását *beavatási rítusként*² kezeljük, akkor a házasembert, mint átvezető személyt kell felfognunk. Eszerint a lánynak itt egy erőpróbán kell túlesnie ahhoz, hogy a férjhezmenetelre alkalmas legyen. Hasonló rítusokban ugyanis a beavatandó neofitáknak próbákon kell túlesniük, és a beavatást általában az idősebbek végzik, ők szabják meg a feladatokat. Esetünkben a házasember avatja be a lányt és a legényt, hiszen ő csapja meg az ostorral az ökröket. A szokásban eszerint két réteg különíthető el: egyfelől nyilvánvaló-

² „...általában rítusok és szóbeli tanítások olyan együttesét értjük, melyeknek célja a beavatandó alany vallási és társadalmi státusának gyökeres módosítása” (Eliade 1999b. 8.).

ak a termékenység serkentésére irányuló mágikus cselekvések, de talán nem tévedünk, ha egyes szokáselemeket beavatást célzó cselekedetként értelmezünk.

Az itt bemutatott jelképek együttese alkotja azt az egészet, amit a rítus egésze képvisel, illetve képviselhet. Mindazok az elemek, amelyek a rítust alkotják, együttesen jelenítik meg azt a világképet, amelyet az adott közösség hordoz.

Az elemzés során, az archetipális mítoszkritika módszerével azt a mélyebb réteget próbáltam felvillantani, amit az adott szokás rejt. Feltételezésem szerint ezáltal jobban megérthető az a világ, amelyben ez a rítus napjainkig is él.

3. A szokás a múltban és a jelenben

A gyűjtések alkalmával a különböző korosztályok képviselőivel folytattam beszélgetést, ennek során pedig egyfajta eltolódást figyeltem meg az idősebb, illetve a fiatalabb korosztály nézetei között. Úgy vélem, hogy az idősebb generáció életvitelébe szervesen beépül a szokás, lezajlásában intenzíven vesznek részt, megélik azt. A fiatalok szemében értékként jelenik meg, amelyet érdemes továbbvinni. A bátonyi szokás ennek ellenére kihálófélben van; a 2001-ben tartott ünnepségen, a fiatalok, akik azt megszervezték, utolsó pillanatban döntötték el, hogy megrendezik, mivel látták, hogy a falu másik fele nem szervezkedik.³ Megkérdeztem a főszereplő lánytól, hogy miért éppen rá esett a választás, mire ő nagyon meglepő választ adott: senki más nem akarta vállalni, és csak tőle függött, hogy megtartják-e. A válasz azért meglepő, mivel az öregek tanúsága szerint, régebben egy eladósorban levő lányt választottak, aki valamelyik legény szeretője volt. Látható ebből is, hogy a fiatalok nem úgy élik meg már a szokást, mint őseik, de nem közömbösek iránta, meg akarják őrizni, tovább akarják vinni a hagyományt. A 2002-ben tartott ünnepséget megszervező legény édesanyja a következőket mondta: „*Apoi o zâs băieții, hai mamă, lasă-ne să-l împănăm și noi, că dacă nu-l împănăm să străcă obiceiu, și atuncia cu ce rămânem...*” [Mondták a fiúk, hagyjál anya díszítsuk fel, mert ha nem, elmarad a szokás, és mivel maradunk...]

Szakirodalom

CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain

1994 *Dicționar de simboluri*. I–III. București

COMAN, Mihai

1996 *Bestiarul mitologic românesc*. București

³ A falunak két része van, tulajdonképpen két utca.

DURAND, G.

1977 *Structurile antropologice ale imaginarului*. București

ELIADE, Mircea

1999a *A szent és a profán*. Budapest

1999b *Misztikus születések*. Budapest

EVSEEV, Ivan

1998 *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*.
Timișoara

GHERMAN, Traian

1979 Sărbătoarea bouului ferecat. In: *Marisia*. Studii și Materiale.
Arheologie – Istorie – Etnografie IX.

HOPPÁL Mihály

1990 Jelképek a kultúrában. Bevezető. In: Hoppál Mihály et alii (szerk.):
Jelképtár. Budapest

JUNG, Carl Gustav

1993 *Az ember és szimbólumai*. Budapest

UJVÁRY Zoltán

1997 *Népi színjátékok és maszkos szokások*. Debrecen

VULCĂNESCU, Romulus

1985 *Mitologie română*. București



Szabó Róbert-Csaba

Behoztuk a zöld ágat

A májusfaállítás szimbolikája Szilágybagoson

Dolgozatomban egy olyan archetípus elemzését szeretném elvégezni, amely a naptári évben szorosan a tavaszhoz, a természet megújulásához kötődik, s amely ilyenképpen egy népszokásban fejeződik ki. A májusfaállítás régi szokás Szilágybagoson, a legöregebb falusiak szerint is több generáció óta fennálló gyakorlat. A szokás kommunikációs rendszerként való felfogása is egyértelműen „adja magát”: a májusfaállítás a szerelmi szándék kifejezése és az ehhez való viszonyulás (elfogadás vagy elutasítás) kifejezője. (Ortutay 1980., MNL 3. 506–508., *májusfa* címszó)

Elemzésem során nem pusztán a májusfa jelentéskörére szorítkozom, hanem a májusfaállításhoz szorosan hozzátartozó cselekvések jelentéskörét, szimbólumait is figyelembe veszem. Ezek a cselekvések a következők: a fa kivágása az erdőben, hazahozatala, felállítása, őrzése. Az itt felsorolt cselekvések képezik magának a májusfának azt a kontextusát, amelyből kiragadva megszűnne a májusfaállításnak mint szokásnak rítusjellege. Egy cselekvés viszont csak akkor válik valóságossá, ha archetípusát utánozza. (Eliade 1998. 59.) Mivel egyelőre úgy tűnik, hogy az utánzott archetípus az életfában keresendő, először a májusfának az életfával való kapcsolatát vizsgáljuk meg. Ezután kerül sor a májusfa visszahelyezésére saját kontextusába, a májusfaállításnak mint szokásnak a szimbolikus elemzésére a Szilágybagoson történő cselekvések tükrében.

A májusfa és az életfa összefüggéseit vizsgálva induljunk ki a következő alappontból: „A májusfa az életfát megtestesítő, univerzális szimbólum, s így a termékenységre utal, akár mint a párválasztási népszokás kelléke, akár mint a nyárba forduló természet ünnepléséhez tartozó növényi jelkép. (...) A májusfa életfa voltára utal, hogy sokszor éppen a nőket illeti meg a vezető szerep a májusfa felállításakor.” (Hoppál et alii 1995. 149–150., *májusfa* címszó)

A májusfa életfához köthető elsődleges jellege a termékenység, ami egyformán a természet és a nő jellemzője, a májusfa pedig ennek szimbóluma. Jelzi a természetben történő változást, azt az újjászületést, ami a zöld ágak által válik nyilvánvalóvá, ugyanakkor felállításával szexuális értelem fejeződik ki, valamint megteremtődik a vertikális helyzete, ami a legfontosabb állapot az emberi közösségben. (Chevalier–Gheerbrant 1995. 3. 442–443., *verticalitate* címszó)

Most lássuk a májusfa és a természet újjászületésének kapcsolatát, és ennek jelentéskörét. Maga a fa mint az újjászületés szimbóluma a tava-

szonkénti megújulásával a természet ciklikusságát hangsúlyozza ki. A természet évenkénti megújulása, feltámadása a földművelő kultúrákban a termékenység beköszöntését, a tavasz feltámadását jelenti. Ezt legjobban a fa kiszáradása jelzi, ezen belül a lombhullató fajok zöldellése. Az örökzöld fákkal ellentétben a lombhullató fák esetében a ciklikus időszak eltelte tökéletesen érvényesül – a fa ősszel elhullatja leveleit, meghal, majd tavasszal újra feltámad, hogy gyümölcsöt teremhessen, és így tovább. Jean Chevalier a fával kapcsolatban a kozmikus evolúció ciklikus jellegét hangsúlyozza ki (uo.), ahol a halál és az újjászületés természetes váltakozásában fejeződik ki az élet lényege.

A természet megújulásának első jele, ahogy már utaltam rá, a zöldellés, a zöld szín megjelenése a tél utáni természetben. Nem véletlen tehát, hogy amikor a természetre gondolunk, a zöld szín jut legelőször eszünkbe. A természet, örök megújulása révén pedig a halhatatlanság képzetét kelti, így a zöld, mint a természet legfőbb színe, ezzel a képpel kapcsolódik össze. Bár ambivalenciával bír (egyszerre jelenti az életet és a halált, a rothadást), a májusfa esetében meg kell különböztetni a rothadást, az erjedést a zöld színét a tavaszi fák zöldellésétől. Erdélyi Zsuzsanna a kezdet színének nevezi, ami folytatást ígér (Erdélyi 1961. II. 418.), tehát bizakodással, reménnyel telített jövő felé mutat.

A májusfaállítással kapcsolatban már utaltam arra, hogy életfa jellegét a nőknek szánt főszerep is erősíti. Ehhez járul az is, hogy a zöld női szín, s míg a *jing* piros, addig a *jang* zöld, a tavasz ébredése pedig a női ascendens kezdetét jelenti, a termékenység feltámadását a természetben. (Chevalier–Gheerbrant 1995. 3. 436–442., *verde* címszó)

A májusfa, ilyen elgondolásból kiindulva tehát a termékenységet, illetve a termékenységre való készséget, lehetőséget szimbolizálja, benne a természet ciklikus megújulásának kezdeti (de már érett) állapotát utánozza. Szerelmi szimbólumként maga a fa szintén ambivalens jellegű. Egyfelől abból a tényből kifolyólag, hogy függőleges helyzete révén a phalloszt jelképezi, vagyis az apa archetipikus képzetét. Másfelől az odú révén, ami a fa törzsén lehet, az anya szimbóluma is. (Chevalier–Gheerbrant 1995. 1. 124–132., *arbore* címszó) A függőlegesség vagy a vertikálitás által emberi jelleget is ölt a fa, törzse az intelligencia, belső üregei, csatornái az idegek, levelei a gondolatok, gyümölcse és virága a jó és a rossz tettek. (Durand 2000. 333.)

Mindaz tehát, amit így egyben jelképez és kifejez, arról árulkodik, hogy a fa jelentésköre nem merül ki a szerelmi szimbolikában. A vertikálitás tényleg jóval túlmutat ezen, és ha elfogadjuk Mircea Eliade megnevezését, miszerint a végső valóság egyik szimbólumaként mutat rá az élet fájára (Eliade 1998. 36.), akkor a fa vagy a májusfa központi jelleget ölt, s így *axis mundi*ként tételeződik. (Lásd még: Chevalier–Gheerbrant 1995. 1. 124–132., *arbore* címszó)

Összefoglalva, a májusfa az életfa egyetemes szimbólumaként a természet és az idő ciklikusságán túl, ambivalens módon, szexuális jelleggel is bír. A vertikálitás révén emberi tulajdonságokkal ruházható fel, élőként felfogva szintén az életfa szimbólumát erősíti meg. A továbbiakban a fenti megállapításokat szem előtt tartva, bemutatom a májusfaállításnak mint szokásnak a szimbólumait.

A májusfaállítás rituális jellegű, amennyiben a természet újjászületését, kizöldülését jelképezve a fa bekerül a faluba, meghirdetve a természetben végbement változást. Ilyen szempontokból kiindulva a májusfaállítást a következő cselekvéssorokra oszthatjuk: erdőbe menetel a fáért, hazahozatala és felállítása, a felállítás előzményei és őrzése.

Bár Lakatos-Bakó Melinda a Tasnád környéki májusfaállítás szokásáról írt tanulmányában csupán néhány szilágysági helységet nevez meg, ahol él vagy élt valaha a májusfaállítás szokása (Lakatos-Bakó 1983. 150–159.), biztosan állíthatjuk, hogy a Berettyó felső folyása mentén a májusfaállítás általánosan elterjedt szokásnak számított, csupán napjainkra csökkent intenzitása, illetve szorult vissza néhány falura, köztük Szilágybagosra.¹ Tény, hogy a környező falvak közül ma itt folyik legélénkebben a május elsejét megelőző éjszakai faállítás.

Májusfáért az mehet, aki már konfirmált, vagyis bizonyos szempontból érettnek tekinthető. A felső korhatárt a nősülés jelenti, de volt már rá példa, hogy a fiatal férj májusfát állított feleségének. Az is mehet fáért, akinek nincs ugyan kedvese, de segíteni akar a faállításban. Szilágybagoson több csoport indul ki szürkületkor az erdőbe; ezek a csoportok rokonsági, barátsági alapon szerveződnek. A csoportok között versengés áll fenn, néha a tettelegességig is elfajul a dolog, mindenki a legszebb fát akarja felállítani.

Lássuk tehát, hogy az egyes cselekvéssorokban milyen szimbólumok alapíthatóak meg. Az első fázis az erdőbe való kimenetel a sötétség beálltakor. A fát az erdőből kell kivágni, a sok zöldellő fa közül néhányat, amelyek a pars pro toto jegyében képviselik az erdőt. Az erdő a természeti állapot valódi szentsége, a mélyebb és titokzatosabb tudás helye. (Chevalier–Gheerbrant 1995. 3. 35–37., *pădure* címszó) Az erdőből kivágott fa továbbviszi ezt a tudást, a maga helyén utal is erre, titkot őriz. A kerek erdő képzete ugyanakkor a női testre utal (Vargyas 1988. 487.), vagyis a termékenységre.

Az erdő áthatolhatatlansága, sűrűsége, valamint a sötétség azonban a káosz képzetét keltik, amivel meg kell küzdeni. Ebben az állapotban kell kivágni a fát, elrabolni, kiragadni természetes környezetéből. A fa kivágásának csoportos jellege talán épp azt a félelmet hivatott legyőzni, amelyet

¹ Szilágybagos (Boghi^o) a Berettyó felső folyásán található Szilágysomlyótól (áimleu Silvaniei) 15 km-re, 1992-ben 1533 lakossal. Etnikai összetétel szerint: 1204 magyar, 244 roma, 83 román, 246 egyéb. (Varga E. Árpád: *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája*. II. Csíkszereda 1999. 749.) A földművelés mellett a falu jelentős része ingázik.

ez az átláthatatlanság, sötétség sugall. A tisztáson való tűzgyújtás, a hangozó éneklés a káosz feletti uralom átvételére tett kísérletként is felfogható. A tűzhely kijelölése megszünteti a káoszt, rendet teremt, központoz, olyan kört alkot, ami átmenetileg biztonságot nyújt a körülülés által. (Lásd: Eliade 1996. 27–33.) A tűz fényt vet az éjszakába, kifejezi a sötétség elleni sikeres harcot. Ezzel van összefüggésben az is, hogy a tűz uralkodó, aktív, férfias, forró és száraz (jang) princípium (Hoppál et alii 1995. 227–229., *tűz* címszó), vagyis olyan képzetköröket olvaszt magába, amelyek képesek felvenni a harcot a sötétséggel.

A fiúk éjféli utánig időznek az erdőben a tűz körül, és csak éjféli után kb. egy órával indulnak vissza a faluba, szekerükön a kivágott fával. Míg az erdőben a sötétség, a káosz ellenében szervezték meg a cselekvéssorozatokat, addig a faluban ennek épp az ellenkezője érvényesül. Dömötör Tekla idézi *A magyar törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteményét*: „sok inconvenciák esvén ennek előtte” (Dömötör 1974.), vagyis a május elsejét megelőző éjszakán sok rendzavarás történt szerinte az országban. Nincs ez másképp Szilágybagoson sem. Ahogy a farsangon résztvevőket az álarcjogositja fel a különböző garázda tettek elkövetésére, addig májusfaállítás-kor a sötétség segít kapuk, kerítések leszerelésében, ellopásában. A rend ellen működő cselekvések egész sorát tapasztalhatjuk. Farönköket fordítanak keresztül az utakon, patakba dobják a kapukat, vagyis akadályokat állítanak fel. Ez ismeretes a népmesék világából is, amikor a hős a boszorkány elől menekülve különféle akadályokat gördít annak útjába, hogy késleltesse, meggátolja a gonosz térnyerését.

A fa a székérben vízszintes helyzetben van, s ha a függőleges állapot az élettel hozható összefüggésbe, akkor a vízszinteség a halállal. A fa vertikális helyzetbe való visszahelyezése az újjászületést reprezentálja, azt a folyamatot, amely a természetben zajlik le az évszakok változásával, a ciklikus időszemléletnek megfelelően. A fát mindig a kapuhoz, illetve a kapu oszlopához (sasfa) erősítik, lehetőleg annyira szorosan, hogy ne lehessen könnyedén elmozdítani helyéről. A kapu különböző átmeneteket jelképez, a májusfaállítás esetében a két naptári időszak váltását, átmenetét. (Hoppál et alii 1995. 107–108., *kapu* címszó) A télből tavaszba, illetve nyárba, a halálból az életbe, termékenységbe való átfordulás két szimbóluma kerül így szorosan egymás mellé. Ezen kívül a kapu mint a vulva jelképe (uo.) a vertikális helyzetében lévő fa phallikus jelképével kerül kapcsolatba. Így a szerelmi ajándék szimbólumaként is érvényesül, illetve megerősíti azt.

Miután a fát felállították, még néhányszor végigjárják a falut, ellenőrzik a fákat, vagy leveszik, ellopják a rivális csoportok fáit. A válogatós, kényes leányoknak sáros ágú, kopott levelű, töredezett fát szokás állítani, vagy valamilyen tüskés fajfaját.

Az őrzés általában hajnali három-négy óra körül ér véget, ilyenkor mindenki hazamegy.

Összegezve: a májusfa szimbólumként való kezelésében az elsődlegesen megnyilvánuló, valamint utánzó vagy megismétlő cselekvés magának a fának horizontális helyzetből a vertikálisba való visszahelyezése. A teremtés ilyenfajta megismétlése nemcsak rítusként határozza meg a májusfaállítást, hanem archetípus voltára is felhívja a figyelmet. Amennyiben a szimbólum „valami számunkra homályos, ismeretlen, rejtett jelentést” foglal magába és sajátos konnotációval bír (Jung 1993. 17.), akkor úgy gondolom, hogy a vízszintes–függőlegesség változó állapotának jellegében ragadható ez meg leginkább a májusfa esetében. Ez a felvázolt változás azért is fontos, mert csakis ehhez köthetően lehet beszélni a szerelmi jelkép, vagy az ehhez hozzákapcsolódó termékenység képzetéről.

Szakirodalom

- CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain
1995 *Dictionar de simboluri*. I–III. București
- DÖMÖTÖR Tekla
1974 *A népszokások költészete*. Budapest
- DURAND, Gilbert
2000 *Structurile antropologice ale imaginarului*. București
- ELIADE, Mircea
1996 *A szent és a profán*. Budapest
1998 *Az örök visszatérés mítosza, avagy a mindenség és a történelem*. Budapest
- ERDÉLYI Zsuzsánna
1961 Adatok a magyar népköltészet szímszimbolikájához. I–III. *Ethnographia* LXXII. 2. 173–199., 3. 405–429., 4. 583–596.
- HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András – SZEMADÁM György (szerk.)
1995 *Jelképtár*. Budapest
- JUNG, Carl Gustav
1993 A tudattalan megközelítése. In: *Uó: Az ember és szimbólumai*. Budapest, 17–105.
- LAKATOS-BAKÓ Melinda
1983 A májusfa Tasnád környékén. In: *Népismereti dolgozatok*. Bukarest, 150–159.
- ORTUTAY Gyula (főszerk.)
1977–1982 *Magyar Néprajzi Lexikon*. 1–5. Budapest
- VARGYAS Lajos
1988 Lírai népköltészet. Belső forma. In: *Magyar Néprajz V*. Budapest, 477–518.

Buzogány Anna-Zsuzsánna

Felavatlak Szent Hubertusz nevében!

Egy vadászavatás szimbolikus elemzése

A vadászat a legősibb tevékenységek egyike. Az őskorban a gyűjtögetés mellett a megélhetés fő forrása volt. Főfoglalkozás jellegét a pásztorkodás és a földművelés térhódításával veszítette el. Mára sporttá, szenvedéllyé alakult, de a vadászat lényege nem változott. „...aki e szenvedély vonzásába kerül, érez valamit e messziről hozott összetartozásból. Abban a pillanatban, amikor észreveszi a rég lesett, ritka vadat, a ma vadászának tekintetében is ott van távoli ősenek szeme villanása. Ha villanyfény csillan is az aggatóra fűzött fácán színes tollán, a mozdulat, ahogyan a zsákmányt övéi elé teszi, valamiként emlékeztet évezredek homályába vesző párjára” – írja Mikó István *Vadászkönyv* című művében. (Mikó 1984. 11.)

A vadászat mindig is kiváltságos tevékenységnek számított. Maga a vadász sokáig természetfeletti lényként élt az emberek tudatában. Tudós vadásznak tartották, aki az erdő vadjaival különös kapcsolatban van, hatalommal bír felettük. (Vö. MNL5 1982. 452., *vadász* címszó) Hatalma elsősorban erejében rejlik, amelyet a vad legyőzésével nyer.

A vadászat ősidők óta a birtokbavétel, a hatalom szimbóluma. Különböző mitológiákban a vadászó uralkodó (például Nimród) állatok legyőzésével demonstrálja az ártó erők feletti uralmát (vö. Hoppál et alii 1997., *vadász* címszó), biztosítja hatalmát.

Egy görög mítosz szerint Aktion, aki megleste vadászat közben Artemiszt, a vadászat és vadállatok istennőjét, tettéért életével fizetett. Ez a mítosz nyilvánvalóvá teszi, hogy a beavatatlannak, az arra nem méltónak bűnhődnie kell szerzésvágyáért, ugyanakkor utal a vadászat nőszerző jellegére is. A csodaszarvas mondája szintén erre a szimbólumra épül. A vadászat mint a nőre vadászás jelképe, a magyar szokásokban, például a menyasszony kikérésében is megjelenik.

A vadászra lévendő különleges tudását ősidők óta egy tanulási, beavatási folyamat útján sajátítja el, tehát bizonyos átmeneti rítusokon kell átesnie.

Dolgozatomban egy ma is élő szokásnak, a vadászavatás rítusának bemutatását, és archetipikus szimbólumainak elemzését tűztem ki célul. Adataimat a székelykeresztúri vadásztársulat köreiből, Buzogány Lajostól és Lőrincz Sándortól gyűjtöttem.

Ahhoz, hogy valaki vadász lehessen, legalább két évig hajtóként kell működni egy vadásztársulat keretein belül. Ez azt jelenti, hogy két évig a társulat mindenféle tevékenységéből részt kell vállalnia. A vadászatokon természetesen csak hajtóként szerepel, de a vadgazdálkodásból – vadföld-

dek művelése, vadetetés, vakcinák, gyógyszerek elhelyezése, magaslesek építése stb. – is kiveszi a részét.

Ez idő alatt elméletileg is felkészül a vadásztörvényekből, vadászetikából, vadbiológiából, vadgazdálkodásból, majd a megyeközpontban egyetemi tanárok és erdészeti szakemberek előtt vizsgázik. Ha az elméleti felméréseken sikeresen átesett, kiválthatja a fegyverhordási engedélyt a rendőrségtől. Ettől kezdve hivatalosan vadásznak számít, a társulat azonban csak a tulajdonképpeni felavatás után fogadja teljes jogú tagjává. Erre az első elejtett vad után kerülhet sor, amikor az új tagot megbotozzák, és ellátják jókívánságokkal.

Az újdonsült vadász nem élvezhet semmiféle kiváltságokat az első vadászatokon sem, ezért ugyancsak igyekeznie kell, hogy minél hamarabb zsákmányt szerezzen. Társai ez idő alatt gúnyolódhatnak vele, élces utalásokat tesznek a közelgő avatásra. Ilyenkor egyfajta alkudozásra is sor kerülhet, amikor az új tag bőséges lakoma ígéretével próbál néhány botütést kiváltani.

Mihelyt sikerült az újoncnak lelőnie az első vadat, a vadászok az állat teteme köré gyűlnek, és elkezdődik az avatás szertartása.

A vadászmester, aki általában a csoport rangidős tagja, „töretet” készít: letör egy zöld gallyat, belemártja a lőtt vad még friss sebébe, majd a kalapjára téve átnyújtja a felavatandó vadásznak. Az elveszi, és a kalapjára tűzi.

Az elejtett állat szájába szintén zöld ágat vagy füvet tesznek, mintegy utolsó falatként, kifejezve ezáltal az iránta való tiszteletüket.

A felavatandó vadász puskáját a zsákmánynak támasztja, majd ő is melléje fekszik, kezét a vad hátán tartva, vagy teljesen keresztül dőlve az állat felett. A rangidős vadász az erdőről vágott bottal (általában mogorópálcával) a kezében, köszöntő beszédet mond, amiben figyelmezteti az új vadászt a vadászati szabályokra, a vadászetikára, jókívánságokkal látja el. Végül a pálcával egyet suhint a neofita fenekére, miközben ezt mondja: „Felavatlak Szent Hubertusz nevében!”, vagy: „Ezennel vadásszá avatlak!” Ezután sorra mindenki köszönti új társát, és suhint rá egyet a pálcával. Ettől a pillanattól kezdve az új vadász a társulat teljes jogú tagjává válik.

A felavatás ezen ceremóniája többször is megismétlődik, hiszen a vadászt szinte minden vadfajra felavatják: apróvadra, szárnyasra, és a nagyvadak közül minden fajra külön.

Vadászat után az új tag megvendégeli társait a vadászházban. Elfogyasztják a lőtt vad aprólékát, szeszes italt fogyasztanak, vadászkalandoikat mesélnék.

Az emberélet legfontosabb csomópontjain az egyént és a közösséget átmeneti rítusok segítik átlépni. Ezek a közösség által meghatározott kötelező érvényű ceremóniák biztosítják az ember zökkenőmentes alkalmazkodását az új szituációkhoz vagy környezethez. Sajátos eszközökkel mindig az egyén vagy a csoport által elismert, elfogadott új értékeket és célokat

reprezentálják. A személy korábbi értékrendjének, identitástudatának és kapcsolatrendszerének a módosulását, változását szimbólumok segítségével, intézményesített formában jelzik és legalizálják.

A szokáskutatók az átmeneti rítusokat elemezve, azokban különböző szakaszokat különítettek el. Edmund R. Leach, akinek elméletére a szokás fenti leírásakor magam is alapoztam, az átmeneti rítusokat négy szakaszra osztotta: elsőnek a felszentelés, vagy elkülönülés fázisát említi, amelyben az egyén elszakad megszokott szférájától, és egy új, szakrális szférába kerül; ezt egy marginális állapot követi, amikor teljesen felfüggesztődik az egyén profán léte, szakrális dimenziók közé lép át; a harmadik szakasz az aggregáció, amelynek során az egyén visszavezetődik a profán szférába; végül normalizálódik az egyén helyzete, visszatér a közösségi életbe. (Idézi: Pozsony 2000. 172–173.)

A vadászavatás szempontjából az elkülönítés az újonc hajtóvá válásával történik. Ez az az időszak amikor gyakorlatilag és elméletileg felkészül a vadász státus betöltésére, tehát egyfajta tudást sajátít el, mely nélkül nem léphet az új közösségbe.

Az első vadászatok egyfajta próbatételként is felfoghatók. Az egyénnek ahhoz, hogy egy új csoport tagja lehessen, mindig bizonyos erőpróbáknak kell alávetnie magát. Ennek hátterében a beavató rítusoknak az a lényeges vonása húzódik, hogy az embernek régi mivoltában teljesen meg kell szűnnie ahhoz, hogy egy új életszakaszba léphessen, mintegy újjászületessen. A cél: létehezozni a halál szimbolikus lelkiállapotát, amelyből megfogantat az újjászületés szimbolikus lelkiállapota. (Vö. Hoppál et alii 1997., *beavatás* címszó)

Maga a színtér, az erdő, mint az emberrel ellenségesen szembenálló erők fő tartózkodási helye, erdei szellemek lakóhelye, a beavatási szertartások gyakori környezete. A pszichoanalitikusok szerint az erdő mindig a tudattalant szimbolizálja, ezért különböző beavatások helye. A tudattalan állapotba való kerülés e szertartások fontos momentuma. (Például Shakespeare *Szentivánéji álom* című művében a fiatalok beavatása az erdőben történik egy sor tudattalan állapotba való kerülés által.) Az erdő mint a beavató rítusok színtere, népmeséinkben is gyakran megjelenik.

Az idő szimbolikájáról beszélve elmondhatjuk, hogy a vadász valóban szakrális dimenziót él meg. A próbatétel alatt megszűnik az idő linearitása, a külvilág kizárul, egyetlen dolog válik fontossá: a vad megszerzése. Az idő szentsége a tulajdonképpeni avatás, az úgynevezett marginális állapot ideje alatt még inkább fokozódik. Az egyénnek teljesen felfüggesztődik profán léte, egyfajta megtisztulási rítuson esik át.

A szertartás során a vad fölött aratott győzelem annak birtokbavétele által is kifejeződik. A mozdulat, ahogy a vadász kezét a zsákmányra helyezi, nyilvánvalóan a birtokbavétel gesztusa. A zöld ág az állat kiontott vére-

be mártva szintén a fölötté aratott győzelemre utal. A vér az élet, az életadó meleg, az életerő szimbóluma. Kiontása által az áldozat ereje átszáll gyilkosára. (Vö. Durand 1997., *vér*) Erre utal a vad belsőségeinek, aprólékainak elfogyasztása is. (Uo., *belsőségek*) A vadásztrófeák az agyar, az agancs szintén az állat erejének az átvételét jelentik. (Vö. Hoppál et alii 1997., *agyar, agancs* címszók) A felavatások több vadfajra való megismétlése a győzelem, a birtokbavétel megünneplését szolgálja.

A leterített állat szájába helyezett utolsó falat egyfajta engesztelő gesztusként is felfogható. Arra az ősi hitre vezethető vissza, miszerint az állat, amelyre vadásznak, szent, ezért megölése után igyekeznek azt kiengesztelni, ezáltal is biztosítva a következő vadászatok sikerességét. (Vö. Tokarev 1988., *állatok*)

A beavató rítusok gyakori eleme az egészség- és termékenységvarázslás. A vadászavatás esetében ezt a funkciót elsősorban a botozás tölti be.

A botozás vagy vesszőzés sok népszokásban megjelenik mint termékenységvarázsló rítus, legáltalánosabban ismert formája az aprószentekeles. (Vö. MNL5. 1982., *vesszőzés* címszó) A legényavatásoknak szintén gyakori mozzanata. Termékenységvarázslás, de ugyanakkor próbatételt is jelent. A legény általa bizonyítja rátermettségét az új státusra, hogy szisszenés nélkül kibírja az ütések. (Szendrey 1952.)

A vesszőzés, botozás egyfajta megtisztulási rítusként is felfogható. Arra a középkori vallásos szemléletre vezethető vissza, miszerint a fájdalom, a szenvedés lelki megtisztulást eredményez. (MNL5 1982., *vesszőzés*)

Az avatás után a vadász a botot, mellyel felavatták, megtartja, és később a trófeái között őrzi. A bot itt is nyilvánvalóan a beavatottság, a kiváltszottság szimbólumaként jelenik meg.

A zöld ág, a „töret” mint az életfa jelképe (vö. Durand 1977., *életfa*), szintén a termékenységre utal, ugyanakkor mint a győztesnek átnyújtott jutalom, tulajdonosa halhatatlanságát is jelképezi.

A beavató rítus kapcsán beszélhetünk a szó mágikus erejéről is. Ez elsősorban a vadászmester szavaiban nyilvánul meg. A kimondott szó szentességét nyomatékosítja Szent Hubertusz, a vadászok védőszentjének említése. (Szent Hubertusz legendája is e mesterség kiváltságos jellegére utal: a szent, vadászat közben, egy szarvas agancsa közt látta meg a keresztre feszített Krisztust, és ennek hatására tért meg.)

A vadászat utáni közös lakoma már az aggregáció fázisa. A felavatott egyént visszavezetik a profán szférába, beépítik közösségükbe. Ebben nagy szerepe van az együttevésnek és -ivásnak, ami a testvérré fogadás, a misztikus kapcsolatteremtés jelképe. (Durand 1977.)

A bor az életető nedvvel, a vérrel való kapcsolatából eredően az élet szimbóluma. Közös elfogyasztása tulajdonképpen a halál legyőzése egyfajta misztikus egyesülés által.

E. R. Leach elméletében negyedik fázisként a közösségi élet normalizálódását említi, ami a vadász számára a mindennapi életbe való visszatérést, valamint a társulat tevékenységeiben való részvételt jelenti.

Mircea Eliade a *Szent és a profán* című művében állítja, hogy teljesen profán lét nem létezik, ez elképzelhetetlen. Az emberekben él egy örök vágy, hogy az archetipusokat átéljék. „...A profán térélményen belül is felmerülnek olyan élmények, amelyek a vallásos térélményre jellemző inhomogenitásra emlékeztetnek.” (Eliade 1987.)

A fenti elemzés, különböző szimbólumelméletekre alapozva, arra próbált rámutatni, hogy még egy mára már leegyszerűsödött és racionalizálódott rítus is tartalmaz olyan archetipikus jelképeket, amelyek a rítus szentségére, misztikusságára utalnak.

Szakirodalom

BENEDEK H. János

1993 Vadászavatás Erdővidéken. *Művelődés* XLII. 1. 39–40.

DURAND, Gilbert

1977 *Structurile antropologice ale imaginarului*. București

ELIADE, Mircea

1987 *A szent és a profán*. Budapest

1997 *Képek és jelképek*. Budapest

HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András – SZEMADÁM György

1997 *Jelképtár*. Budapest

JUNG, Carl Gustav

1993 A tudattalan megközelítése. In: *Uó: Az ember és szimbólumai*. Budapest, 17–105.

CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain

1994–1995 *Dicționar de simboluri*. I–II. București

MIKÓ István

1984 *Vadászkönyv*. Budapest

ORTUTAY Gyula (főszerk.)

1977–1982 *Magyar Néprajzi Lexikon*. 1–5. Budapest

POZSONY Ferenc

2000 A népszokások. In: Demény István Pál et alii: *Magyar népi kultúra*. Kolozsvár, 164–188.

SZENDREY Ákos

1952 Legényavatás. *Ethnographia* 3–4. 358–370.

TOKAREV, Sz. V. (szerk.)

1987 *Mitológiai enciklopédia*. I–II. Budapest

Pete-Komáromy Sára

Édes, boldog élet

A nagykarolyi mézeskalácsosság szimbólumai

1. Bevezetés

A nagykarolyi Mitereiter család tagjai több generációra visszamenőleg a mézeskalács-készítés mesterségét úzik. Szerszámaik, a készítés titkai apáról fiúra öröklődnek. Így nem csak a családtagok beszélnek szívesen mesterségük hagyományairól, beszélnek hozzánk a mézesbábok is, üzennek formájukkal, színükkel, és vásárlóik által.

Jelen dolgozat is arra tesz kísérletet, hogy megfejtse ezeknek a tárgyaknak a szimbolikus jelentését. Habár a pszichoanalitikusok óta tudjuk, hogy a szimbolikus jelentéseknek „tudattalan” vonatkozásai is vannak, amelyeket soha nem lehet teljes pontossággal meghatározni, vagy kimerítően megmagyarázni, egy ilyenfajta elemzésnek mégis vannak bizonyos lehetőségei. „Amikor a tudat a szimbólumokat kutatja, olyan ideák világába ér, mely világ a ráció fennhatóságán túl található” – írja Carl Gustav Jung. (1993. 18.)

2. A méz mint a boldogság egyetemes szimbóluma

A méz alkalmazása (bekenés és fogyasztás) az egészség, boldogság, „édes élet” gondolatával társult, bizonyára egyedülálló édes íze miatt. (Pócs 1990. 654.) A méz étel és ital egyszerre (Pál–Újvári 2001. 342.), életerő hatja át, amely kapcsolatba hozza az embereket az ősenenergia forrásával (Fontana 1995. 106.), ezért mindig is az élet forrásának tartották, már az ókori görög mitológiában is az istenek tápláléka. Jupitert is ezzel nevelték, hogy erősebb legyen. (Csetri 2001. 17.) A méhekről az antikvitásban azt hitték, hogy szívzemzéssel szaporodnak, következőképp a mézet tökéletesen tiszta, szent anyagnak tekintették, tisztító, ihletet adó hatást tulajdonítottak neki (Chevalier–Gheerbrant 1995. II. 301–302.; Pál–Újvári 2001. 342.), és nem véletlen, hogy gyógyító, egészségvarázsló célokra is használták az általuk készített mézet.

A méz és a mézeskalács gyakran játszik szerepet az átmeneti rítusokban, mivel ez a táplálék a beavatás, az újjászületés, a megtisztulás jelképe is, valódi „égi ajándék”. Gyermekek születésekor boldogsága, egészsége biztosítására fogyasztották. A méz használata házasságkötések alkalmával a mai folklórban is még élő jelenség. A néphit szerint ugyanis afrodisziákum is a méz, szerelmi erővel rendelkezik, termékenységet biztosít, de a testi gyönyörűségre is utal édességével. (Vö. Csetri 2001. 17.; Fontana 1995. 106; Durand 1977. 251.) Az orosz nép körében elterjedt szokás, hogy az es-

külvő utáni napon a fiatal pár mézeskaláccsal a kezében járul az asszony szülei elé. (Szabadfalvi 1986. 4.) Magyar nyelvterületen a menyasszony vőlegényesházba való bekéretésénél és befogadásánál találkozunk vele. Rendszerint a vőlegény édesanyja kínálja meg vele a fiatal párt. Mezőségeen a menyasszony száját kenik be vele. A gyermekáldás érdekében a honti palócok mézeskalácsot adtak a menyasszonynak és kürtöbe nézeték, hogy fekete szemű legyen a gyermeke. (Csáky 1992. 51.) Ezenkívül több nép hagyományában a méz halotti áldozati szerepének maradványai is kimutathatók, mert tartósságával a halhatatlanság jelképévé is vált – mindennek azonban a magyar parasztság gyakorlatában nemigen van nyoma. (Pócs 1990. 654.)

Nemcsak a méz, hanem annak előállítói, a méhek köre is gazdag hiedelemrendszer fonódik. A méhész és a méhcsaládok kapcsolatát a tisztelet érzése jellemzi alapvetően. A szorgalmas, fejlett társadalmat kiépítő méhek ugyanis kivívták az ember csodálatát. A kas belső világát a méhek birodalmának tekintették, belsejét szent térré igyekeztek változtatni: egyes szokáscelemek során szentelményi erővel rendelkező tárgyakat juttattak a méhkasba. (Kotics 2002. 137.)

A méhekkel foglalkozó ember sem közönséges lény, ezt bizonyítja a tudós méhész hiedelemköre. Gunda Béla jegyzi meg, hogy a XVII–XVIII. századi, sőt a későbbi népi méhészkedésnek fő jellemzője, hogy a méhek gondozója nem annyira gyakorlati gazda, mint inkább varázsló. (Uo. 135.) A méheket antropomorf tulajdonságokkal látja el a népi szemlélet, egy XIX. századi méheskönyv például így ír róluk: „... a réa való gondviselés gyönyörűsége, ... ő maga ártatlan, soha kárt nem teszen” (Csetri 2001. 344.).

A mézeskalács-készítés története hosszú időre nyúlik vissza, Európában több évezredes hagyománya van. Már a görögök, majd a Római Birodalom népei is készítettek mézeslepényt, és szokásban volt mézeskalács áldozása is. A görögök az el nem hamvasztott halottak szájába tették, engesztelésképp az alvilág órének, a Cerberusnak. (Szabadfalvi 1986. 3–4.)

A rómaiaktól elsőnek Nyugat- és Közép-Európa népei vehették át, terjedésével kapcsolatos pontosabb adatokat nem ismerünk. A középkorban kolostorokban készítették. Németország népterületén a zárdákból a mézeskalács készítése hamar átjutott a polgári iparba, a mézeskalácsosok már a XII. századtól kezdenek céheket alapítani. A mesterség más népek körében (pl. lengyel, orosz, ukrán) is hamar elterjed. (Uo.) A magyar mézeskalácsosságot német eredetűnek tartja a néprajzi szakirodalom. (Bátky 1943. 320.; Ecsedy 1935. 153.)

A nagy múltú magyarországi mézeskalácsosságnak Debrecen az egyik jelentős központja, a mesterség alföldi centruma. Intenzív kapcsolatot tartott fenn Nagykárolyal. Így nem meglepő, hogy a nagykárolyi mézes-

kalács-készítésre nagy hatást gyakorolt a mézessütemény készítésének debreceni változata, amelynek jellegzetessége a sajátos sütési eljárás, a tészta különleges alapanyaga és a díszítés egyedi stílusa.

3. A mesterség története Nagykárolyban

A nagykárolyi mézeskalácsosok a finom csemegét vásárokbán, búcsúkbán, különböző falu- és városnapokon kínálgatták a társadalom minden rétegének, a közösség minden korosztályának.

A gyermekek kedvelt eledele volt, a fiatalok barátságuk, szerelmük jeléül ajándékozták. A katolikus lakosságú falvak jelentős ünnepe a templom védőszentjének napján tartott búcsú. Ezt a Nagykároly környéki sváb falvakban *kirbájn*ak nevezik. Ilyenkor sok vendég érkezett, mert az elköltözött rokonok számára ezek a napok a rendszeresített találkozások időpontjai, összetartozásuk kinyilvánításának alkalmi voltak. A külföldre szakadt rokonok emlékebe vagy ajándéknak vitték haza a mézeskalácsosok portékáit.

A nagykárolyi mézeskalács azonban nem csak ízletes volta és tetszetős formája miatt volt, s egyes vidékeken még ma is olyan közkedvelt (Mezőfény, Kálmánd, Kaplony, Csomaköz, Mezőpetri, Érmindszent, Tasnád, Érmihályfalva, Piskolt, Zilah, Szatmárhegy, Szaniszló, Turc, Túrterebes, Királydaróc, Krasznaszentmiklós, Esztró). Népszerűségének hátterében az a néphit áll, mely szerint a készítmény rendelkezik az alapanyagául szolgáló méz különleges tulajdonságaival.

A nagykárolyi, sváb származású Mitereiter család évtizedek óta látja el a város és környéke lakóit mézeskalácsaival. Őseik valószínűleg a XVIII. század folyamán jöhettek a városba. Mitereiter Anna tudomása szerint mézeskalácsosok voltak már az idevándorló őseik is. Annyi bizonyos, hogy apósának édesapja, Mitereiter József is ezzel foglalkozott. Apáról fiúra szállt a készítés titka, melyet hamar elsajátítottak, hiszen a család minden tagja együtt dolgozott, hogy ellássák friss és ízletes termékeikkel a vásárlókat. Így van ez most is, a három Mitereiter fivér, János, Zoltán és István családjai kiveszik a részüket a munkából. Szerszámaik generációról generációra öröklődtek, amint a mesterség német eredetű terminológiája is. A lakásukból nyíló műhely, melyet mind a három testvér használ, a nyersanyag tárolására is szolgál. A kész termék is itt kap helyet az eladásig, ugyanis a készítés ideje alatti hőmérsékletet kell biztosítaniuk, hogy az áru megőrizze minőségét.

A mézestésztát előző este bekavarják és állni hagyják. A mézet – úgy ahogy azt Debrecenben is teszik – megolvasztják, de nem forralják fel. A tészta előkészítése *breholással* kezdődik, amelyet a *brek* nevű törőpadon végeznek: fújtatót és festékanyagot kevernek az alapanyaghoz, amely a breholás során egyenletesen szétoszlik a masszában. Majd táblán gömbö-

lyűre gyúrják. A tészatömböt kézzel henger alakúra nyújtják, hasáb formájúra lenyomkodják, majd a *valgerral* (speciális nyújtófa) egyenletes vastagságúra *lengolják* (nyújtják). Ezután a fémformákkal a megfelelő alakúra vágják. A maradék tészta az *absznicni*. Az alapanyag *lédig*, ha túl lágy, túl mézes, *snuffol*, ha összeugrik és *rebutos*, ha hibás. Ezt követően faformákban formázzák vagy sütés után *eizolással* díszítik.

Míg nagyszüleik, dédszüleik kizárólag mézeskalács készítésével és gyertyaöntéssel foglalkoztak, addig számukra ez mellékkeresetnek számít. Folytatják ugyan a családi hagyományt, de nem tudni, meddig élteti még a vásárlóközönség ezt a mesterséget, amely hanyatlásnak indult a cukrászat megjelenésével. Hogy a vásárlók igényeit kielégítsék, kitanulták az új mesterséget, a cukrászatot is. Árujuk a színes cukorformákkal még változatosabb lett. Ennek ellenére egyre nehezebben tudnak versenyre kelni a XXI. század igényeit kielégítő gyáripari termékek széles kínálatával.

4. Kép és üzenet. A nagykárolyi mézeskalácsosok portékái

Lükő Gábor írja a szerelmi ajándékokról: „Bizony sokáig elgyönyörködött benne [ti. a lány]. De megnézegette és megcsodálta azt más is: a szülei, a testvérei, a leánytársai. És mindenki olvasott a jelekből, szimbólumokból. Ő is kiolvashatta belőlük mindazt, amit élőszoval tán nem is halott még és megértette mindazt, hogy ez az „írás” ország-világ előtt megerősíti azt, amit eddig csak ő hallott, s ő is csak sűgva.” (Lükő Gábor 2001. 296.)

A továbbiakban megpróbálom végigkövetni, hogyan jelentkeznek e szavak nélküli közlés sajátos formái a nagykárolyi mézeskalácsosok portékáin, s ezáltal hogyan illeszkednek abba a több évszázados hagyományba, amelyet átszőtt a mézeskalács egészséget, bőséget, boldogságot, jólétet hozó hatásába vetett hit.

A tésztafélek formálása és ezeknek az emberi élet jelentős fordulóihoz kötődése ősrégi, széles körben elterjedt törekvés és szokás volt. (Weiner 1981. 9.) A mézestányér a legrégebb mézeskalácsforma, amelyet már az ókorban a rómaiak is használtak. A debreceni mézeskalácsosság jelképe is a mézestányér lett, amelyet a környező területeken, Nagykárolyban is, *debreceni* néven ismernek. A nagykárolyi Mitereiter család termékei között a legnépszerűbb a ropogós debreceni, amit jellegzetes ornamentikájú ütőfában készítenek.

Az ütőfa két-három ujjnyi vastag, homorúan vésett fatábla, amelyben megformázzák a mézeskalácsot. A debreceni formafaragó stílus egyéni jellege abban nyilvánul meg, hogy nem találunk az ütőfákon sem „feudális”, sem mitológiai témákat. E protestáns vidékre jellemző mézeskalács ütőfái többségükben a mesterek művei.

Két tendenciát figyelhetünk meg az ornamentika változásában: egyrészt a régít őrzi meg azáltal, hogy azt veszi alapul, másrészt egy aktualizálódási tendencia is megvalósul. Tehát felhasználja a mindenkori motívumkincs elemeit: zöld ág, virágok, mértani alakzatok, méhkas szálló méhekkel. A mézestányér fődíszje pedig a címer a szent koronával, valamint a DEBRECENI felirat.

A Mitereiter család tulajdonában jelenleg nyolc ütőfa van. Ezekben a díszítmény koncentrikus körökben helyezkedik el. Valamennyin megtaláljuk a körbefutó, kidomborodó válaszfalat, amely a mintát övezi. Elmaradhatatlan a zöld ág vagy a koszorú és a virág. Ezek az emberiség által ősidők óta használt szimbólumok alátámasztják a mézeskalács termékenység-, boldogság-, egészségvarázsló tulajdonságait.

Az ág és a virág szimbolikája erőteljesen kapcsolódik az élethez. A zöld ág, a termőág, az életfa, az örök megújulás eszméjének kifejezője, gyakori eszköze a termékenységvarázsló rítusoknak. A virág alakja szimmetrikus, benne egyesül a férfi és a női jelleg. Ezáltal válhatott a világmindenség, a szerelem ősi jelképévé. Tartalmazza és kifejezi a négy elem együttes hatását, hisz a földből nő az ég felé, s fejlődéséhez vízre, a nap melegére van szüksége. (Hoppál et alii 1997. 17, 235.) Teljességgel, boldogsággal, a paradicsomi állapotokkal azonosítják. (Chevalier–Gheerbrant 1995. II. 56.)

A halhatatlanság koszorúja veszi körül a magyar címet. Az ősi elemek egyesítésével létrehozott (Varga 1999. 40.) magyarság jelképen az egyesített címer felett a szent korona, a címerpajzs bal oldalán négy vágásnyom, a jobb oldalán a hármás halmon álló, kis koronából kiemelkedő kettős kereszt található.

A magyar államcímer szimbolikája igen régi idők óta követhető, s a hun nagyszíjvégeken látható preheraldikus ábrázolásokból alakulhatott ki. Az árpádsávós címerfél a négy szent folyó ősi keleti képzetéből alakult ki (négy Kárpát-medencei folyó: Duna, Tisza, Dráva, Száva). A hármás halom az antik mitológiák szimbolikájának megfelelő magyarázat szerint az ország három hegyével azonosítható, a kettős kereszt pedig a rangbeli jelzésen túl a Világfával. A szent korona pedig a magyarság függetlenségének jelképe, nemzeti ereklje, a koronaeszme szerint belőle származik az uralkodói hatalom, mert a korona az ország tulajdonosa. (Varga 1999. 40.)

A korona feletti Szentháromság szimbólum különlegessége a közepében található Napábrázolás az isteni jelleg hangsúlyozásaként. Két oldalán két fürt szőlő látható, mint az élet, bőség szimbóluma. (Hoppál et alii 1997. 208.)

Ezt a több évszázados hagyományra visszatekintő ütőfás mézeskalácsformázást, amellyel a debreceni is készül, egy új díszítési technika váltja fel. A cukrászat megjelenésével hanyatlásnak indult mézeskalácsos-ipar a XIX. század második felében, az új igényekre való reagálásként, új díszítő

módszerrel lép a piacra, amely több európai országban elterjed. Ez az új, ma is élő díszítőtechnika az ún. *eizolás*. Az újfajta mézeskalács alapanyaga, készítménye hasonló marad, a változás a formálásban jelentkezik: kiszúróformákkal készül, különböző színű festékekkel, tojáshabbal, ragasztott tükrökkel díszítik. (Weiner 1981. 31.) Domináns színné a piros válik, amely „a szeretet jelképe” – mondja a család egyik nőtagja.

A formák igen változatosak, közöttük talán a legkedveltebb a mézeskalács szív. Az emberi test centrumának tekintett szív (Chevalier–Gheerbrant 1995. II. 150.) dobogása összhangban van érzelmeinkkel, így híven tükrözi lelkiállapotunkat. Gyorsabban ver, vért pumpálva sejtjeinkbe, ha szerelem tölti be életünket. Ezért válhatott a tűzpirosra festett mézeskalács szív a lángoló szerelem jelképévé: a szívet átnyújtó férfi saját szívét ajánlja fel kedvesének. Szexuális szimbólum jellegét hangsúlyozza díszítése. A termékenységet hordozó tojásból felvert, színesített habbal virágot formáznak. A virág a női princípium, a szív pedig a férfiasság megtestesítője. Ez utóbbi az ikonikus hasonlóság elvén alapul, hisz a szív alakja épp a herékre emlékeztet. (Hoppál et alii 1997. 208.)

A „szexuális üzenet” megevéseivel misztikus egyesülés történt, az eljövendő édes boldogság érzetét keltette a mézeskalács édes íze, hiszen a méz a szerelem méze is (Chevalier–Gheerbrant 1995. II. 301.), ahogy az már az Énekek Énekében is megfogalmazódott: „Szőnmet csepegnek a te ajkaid én jegyesem, méz és tej van a te nyelved alatt.” Leggyakrabban mégis a díszítő jellegű tárgyak hagyomány megszabta szobabeli főhelyére került a mézeskalács szív, mint a szerelmi ajándékok általában (K. Csilléry 1976. 121–122.), s így „beszélt” a vásár utáni csendesebb napokon a legény választottjának. (Szabadfalvi 1986. 3.) A közepébe ragasztott tükrök nemcsak azért volt oly kedves a lánynak, mert nagy értéket képviselt, hanem azért is, mert önmagát látta benne. Tudta, hogy őt hordozza szívében a legény, aki átnyújtotta neki a mézeskalácsot.

A kisebb gyermekek is megtalálták a mézeskalácsosok áruai között a kedvelt formákat. A kislányok pólyás babát, kosárkát, piros csizmáskát, a fiúk pedig kardot, lovat, huszárt. Mindezek jelzik a már gyermekekben is ébredő, később kiteljesedő vágyakat: a kislányok játékaiban gyakran megjelenik a női szerep, az anyaság, a kisfiúk pedig előszeretettel azonosulnak játék közben a védelmező férfival, a hőssel.

A kosár, mint minden üres tárgy, a befogadás képességének érzékeltetésével a nőiséget jelképezi. A mézeskalács-formán megjelenő virágok pedig kétszeresen is a nőiséggel kapcsolatos jelentést hordoznak, mivel a virág már önmagában is a nő jelképe (Hoppál et alii 1997. 124.), az alapanyag, a méz pedig a termékenység képzetét kapcsolja a nőszimbólumhoz. A virágok, a színek bőséget, jólétet sugallnak: a piros az élet, a szerelem, a

zöld az újjászületés és az egészség, a sárga a testiség, a fehér a fény, a baj-elhárító erő színeként. (Erdélyi 1961.)

A piros mézeskalács-csizmácskákra is vágytak a leányok, hiszen a parasztság számára a csizma mindig a gazdagságot, jólétet, szépséget jelentette. A piros csizma gyakran jelenik meg népdalainkban mint a nőiség, érettség jelképe. (Bernáth 1981. 18.) Egyetemes ősi mozgásjellel, a csigavonallal (Hoppál et alii 1997. 45.) díszített mézesbábon még hangsúlyozottabb ez a szexuális jelleg.

A kard a férfi tulajdona. Mint az egyik legősibb fegyver a hatalom, a bátorság, az erő, igazságosság jelentések tapadnak hozzá, amelyek ugyanakkor a férfiasság legfőbb jellemzői. Ikonikus hasonlóság alapján a férfi nemzőszeret is szimbolizálja. Miután az égből érkező, isteni hatalmat képviseli, szorosán összekapcsolódik a tűzelemmel. (Hoppál et alii 1997. 108.) Ez összhangban áll a mézeskalács kard díszítésével, amelyben domináns a piros és a sárga szín. A kard phallikus jellegét hangsúlyozza a vitézkötés-motívum.

A férfi aktív jellegét emeli ki a mozgás érzetét keltő szél-, valamint víz-jelkép hullámvonal és a csigavonal. (Uo. 96.) Ugyanezekkel a díszítőelemekkel találkozunk a mézeskalács ló és lovas huszár formáin is. A kisfiúk játékaik során szívesen azonosultak a hős harcossal, aki lovon száguldva hirtelen ott terem, ahol meg kell küzdenie a gonosszal, s csodás képességei folytán legyőzi ellenfelét. A magyar mézeskalácsokon ez a hős a piros paripán ülő nyalka huszár. A mesebeli, természetfeletti képességekkel rendelkező ló legyőzhetlenné teszi gazdáját: ló és lovosa a teljesség, a győzelem jelképe, kettősükben egyesül a négy elem, a Nap és a Hold, fény és árnyék, nappal és éj ereje, varázsa. (Uo. 146.) A ló lába alatt futó két hullámvonal az út, amely az igazság, a béke, a halhatatlanság útja (Chevalier-Gheerbrant 1994. I. 268.), ezen kell végigmennie a hősnek. A paripa piros színe sem véletlen, hiszen szokellő mozgása a vér lüktetéséhez hasonló (uo. 224.), indulatot, erőt sugároz.

A ló mint szexuális jelkép szintén régóta ismert az európai kultúrtörténetben. Népi szóhasználatban a lóval kapcsolatos tevékenységek a nemi aktust is jelenthetik. (Hoppál et alii 1997. 145.)

A mézeskalácsos mesterek nagy ünnepe a karácsony. Ha a XXI. századi gyerekek édességei, fiatalok szerelmi ajándékai között már nem is foglal el olyan jelentős helyet a mézeskalács, karácsonykor mégis alig van olyan család, amelyik ne készítené vagy ne vásárolna mézeskalács-díszeket a karácsonyfára. Az ünnepi vacsora részeként is régóta ismert a méz, mézeskalács fogyasztása (Pócs 1990. 654.), hiszen a karácsony üzenetéhez jól illeszkedik a méz szimbolikája, mely már önmagában is a bőség, jólét jelképe, aranyárga színe isteni fényt áraszt.

A karácsonyfadísznek készült mézeskalács-formák között ott találjuk a bárányt, fenyőfát, gombát, szívet, keresztet. Valamennyi erőteljesen pozitív jellegű, a transzcendencia felé mutatnak, kifejezhető általuk a karácsonyi örömhír: a megváltás üzenete. A fenyő lett a szenteste eseményeinek központi „alakja”, elnevezéséből a fénnel való kapcsolatára következtethetünk. Örökzöld tulajdonsága által válhatott az ünnep fájává. A karácsonyfa-állítás szokása a téli napfordulóval megújuló élet (természet) pogánykori ünneplésében, illetve a december 24-i Ádám és Éva bűnbeesését bemutató misztériumjátékokban gyökerezik, s egyszerre jelképezi az évfordulón álló Tejutat, az istenszülő anyát és az élet örök megújulását. (Hoppál et alii 1997. 62.) Dunántúlon terjedt el a felfüggesztett karácsonyfa, amelynek gyökerei az égben vannak, virágát nyújtja a földre, az égből jövő gyermeket.

Az égből jövő gyermek megváltóvá lesz, vérével mossa el az emberiség bűneit. Ilyenformán Krisztusnak, mint áldozatnak báránnyal való azonosítása a kereszténység előtti időkre mutat vissza, hiszen több népnél megjelenik a bárány mint áldozati állat és mint a születés, újjászületés, illetve mindenféle újrakezdés szimbóluma. (Uo. 122.) Színe fehér, hiszen a kereszténység a tisztaság, ártatlanság képzetét kapcsolta ehhez a színhez. (Erdélyi 1961. 180.)

A mézeskalács szív is helyet kap a karácsonyfán, hiszen a karácsony a szeretet ünnepe, a családé, az ajándékozásé. Szenteste a keresztény ember magába fordul, „megvizsgálja szívét”, erőt merít a megváltás üzenetéből, és így megújult szívvel nézhet az elkövetkező év elé. A karácsonyi mézeskalács szív fehér virága Krisztus-jelkép, páros száma pedig a halált hirdeti.

A karácsony mellett a *kirbájok* is kedvező időszakot jelentenek a mézeskalácsosok számára. Az idősebb korosztály tagjai ekkor keresik fel a mézeskalácsosok sátorát. Számukra készülnek a rózsafüzérek, amelyek felkerülnek a falra a szentképek mellé, hogy emlékeztessenek a templom védőszentjének ünnepére az elkövetkező egy évben, hiszen „a füzér tizenkét gyöngye az év hónapjait jelképezi”. Ahogyan a kegytárgyak általában, a rózsafüzér is egyfajta kapocs a keresztény ember és Isten között. A lánccs szimbolikája eleve magában hordja a kötelék szerepet ég és föld között. (Chevalier–Gheerbrant 1995. II. 197.) Pseudo-Dionüsziosz-Areopagitész mondja, hogy az égbe menő imádság és a cserébe alászálló isteni kegy szállítóeszköze. Népszokásainkban gyakran megjelenik, mint rontáselhárító tárgy. (Diószegi 1987. 92.) Mágikus erejét szentelt voltának köszönheti. Ennek megfelelően színe is az arany színe, a sárga, amely az égi, szent, isteni jelleg kifejezője. A füzér egy-egy „mézeskalács gyöngyének” piros volta pedig e szín varázs- és védőerejének tulajdonítható (Erdélyi 1961. 405.), ugyanakkor már magában az elnevezésben is a rózsza szó ezzel a színnel asszociálható.

Ezek tehát a nagykarolyi mézeskalácsosok portékái, amelyeknek néhány lehetséges értelmezését próbáltam felfedni a dolgozatban. Elemzésük során nem választottam el a kontextustól a képeket, hiszen csak így nyerhetik el igazi jelentésüket. Ezért nem éltem a csoportosítás lehetőségével sem, hanem szín, forma, alapanyag és lehetséges felhasználás együttes figyelembevételével próbáltam megfejteni azt a jelképes üzenetet, amelyet az egyes mézeskalácsok hordoznak.

Szakirodalom

- BÁTKY Zsigmond
1943 Mesterkedés. In: *A magyarság néprajza*. I. Budapest, 304–381.
- BERNÁTH Béla
1981 A magyar népköltés szerelmi szimbolikája. In: *Előmunkálatok* 9. Budapest, 16–82.
- CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain
1994–1995 *Dicționar de simboluri*. I–III. București
- CSÁKY Károly
1992 Ipoly-völgyi adatok a párválasztás szokásaihoz és a párválasztás hiedelmeihez. In: *Néprajzi Látóhatár* I. 3–4. 44–52.
- CSETRI Elek
2001 *Erdélyi méheskert*. Székelyudvarhely
- DIÓSZEGI Vilmos
1987 Olvasó. In: *Magyar Néprajzi Lexikon*. IV. 92–93.
- DURAND, Gilbert
1977 *Structurile antropologice ale imaginarii*. București
- ECSEDY István, dr.
1935 *A debreceni és tiszántúli magyar ember táplálkozása*. Debrecen
- ELIADE, Mircea
1997 *Képek és jelképek*. Budapest
- ERDÉLYI Zsuzsánna
1961 Adatok a magyar népköltészet szímszimbolikájához. *Ethnographia* 2–3–4. 173–199, 405–429, 583–596.
- FONTANA, David
1995 *A szimbólumok titkos világa*. Budapest
- HOPPÁL Mihály et alii
1997 *Jelképtár*. Budapest
- JUNG, Carl Gustav
1993 A tudattalan megközelítése. In: *Uő: Az ember és szimbólumai*. Budapest, 17–105.
- CSILLÉRY Klára, K.
1976 A szerelmi ajándékok a magyar parasztságnál. *Ethnographia*, 103–138.

KOTICS József

2002 *Parasztgazdaság és modernizáció. A méhészet szerepe a paraszti gazdálkodás rendszerében.* Debrecen

LÜKŐ Gábor

2001 Régmúlt virágok illata. In: Gazda Klára et alii (szerk.): *Szöveggyűjtemény a Magyar népi kultúra c. tankönyvhöz.* Kolozsvár, 296–297.

PÁL József – ÚJVÁRI Edit (szerk.)

2001 *Szimbólumtár.* Budapest

PÓCS Éva

1990 Néphit. In: Dömötör Tekla (szerk.): *Magyar Néprajz VII.* Budapest, 527–692.

SZABADFALVI József

1986 *Mézeskalácsosság Debrecenben.* Debrecen

VARGA Géza

1999 *A magyarság jelképei.* Budapest

WEINER Piroska

1981 *Faragott mézeskalácsformák.* Budapest



Bogdán Melinda

Hopp, hajnalig, virradtig!

A moldvai csángó táncszók jelképei

1. Bevezetés

„Kétségkívül hálás vállalkozás a »szexről« értekezni” – írja Dóczy Pál a *Népköltészet és erotika* című írásában. (Dóczy 1979.) A moldvai csángó táncszók szerelmi szimbolikájának vizsgálata, amint ez alább ki fog derülni, valóban „hálás” téma, de ugyanakkor kockázatos vállalkozás is. Nagy a veszélye ugyanis annak, hogy az efféle magyarázatok túllépják a megengedett kereteket, erőltetetté vagy felszínessé váljanak.

A folklóralkotásokban rejlő szimbólumanyag vizsgálata, föltárása véleményem szerint csupán kísérleti szinten történhet meg. Biztosat nem, vagy csak igen ritkán állíthatunk. Hisz olyan műfajokkal van dolgunk, melyek írott formát igen ritkán, gyakran csupán a néprajzi gyűjtőmunkák eredményeként nyerhettek. Így a szájhagyományozódás útján ránk maradt „nyersanyag”, a konkrét szövegek ritkán adnak támpontot a magyarázatokhoz. Mai adatközlőktől pedig elemi módszertani hiba lenne azt kérni, hogy magyarázzák meg az egyes szimbólumok értelmét. (Vö. Hoppál 1983.) Ez nem csupán az időbeli távolság, az illető szöveg létrejötte és mai léte (vagy már nemléte) közti időbeli űr következménye. Mint látni fogjuk, a szimbólumanyag létezése nem a véletlen ajándéka. Konkrét célok határozzák meg a táncszó műfajának létrejöttét, használati módját és továbbélését.

Többen próbálkoztak már a néprajztudományban azzal, hogy úgymond „kielemezzék” a szimbolikát népdalokból, lírai műfajokból.¹ Dolgozatomban egyetlen műfaj keretein belül, a moldvai csángó táncszók szöveganyagát vizsgálva, fogok szimbólumelemzést végezni.

A *táncszók, csujogatások, réjják* műfaji szempontból szorosan kapcsolódnak a népdalokhoz, a lírai népköltészet részét képezik. A szöveganyagot, metrikát tekintve is a népdalokhoz köthetjük, illetve a vizsgált szerelmi szimbólika terén is megmutatkozik ez a kötődés. Az eddigi szimbólumvizsgálatok a magyar szakirodalomban főként a népdalszövegekre irányultak, hisz bőséges anyag állt a kutatók rendelkezésére. Néhol fölbukkannak a példaanyagban táncszószövegek is, mutatván, hogy a vizsgálók nem különítik el határozottan a két műfajt, hisz a szimbólumanyag szempontjából a táncszók szorosan kapcsolódnak a népdalokhoz.

¹ Lásd pl. Lükő Gábor, Bernáth Béla, Vargyas Lajos, Erdélyi Zsuzsanna ilyen irányú kísérleteit.

Eldondolásom szerint e rövid, pár soros lírai műfaj, a táncszó, önmagában, elválasztva a népdaloktól is vizsgálható, sőt különösen alkalmas arra, hogy a szimbólumvizsgálat egy szűkebb, könnyebben átlátható anyagon történjék. A képes beszéd itt hasonló funkciójú, mint a népdalok esetében, így lehetőség nyílik arra, hogy e szimbólumok valamilyen rendszerét próbáljuk felállítani.

A szimbólumelemzést a jelölők felől közelítve végzem, így rajzolód-
nak ki az egyes szimbólumkörök. A vizsgálódás során világossá válik,
hogy itt egyetlen, jól működő szimbólumrendszerről van szó, a vizsgált
jelképek paradigmasorokat alkotnak, és voltaképpen az egyes szimbó-
lumkörök sem határolhatók el egymástól oly élesen, mint azt a dolgozat
szerkezete sugallja. Joggal feltételezhetjük, hogy egy ilyen egységes,
rendszerjellegű szimbolika nem csupán a táncszószövegek sajátja: épp-
így létezik a népdalok, a proverbiumok, a hiedelmek vagy a népszokások
estében is.

2. A vizsgált szövegek, adattár

Az elemzés alapját egy általam összeállított *adattár* képezi, amely tar-
talmazza mindazokat a moldvai csángó csujogatókat, melyeket a folklór-
kutatók által már fölgyűjtött és különféle archívumokban őrzött, illetve
publikált anyagban találtam. Ezt saját gyűjtésű szövegekkel is kiegészítet-
tem.

A már fölgyűjtött szöveganyagokkal való munka számomra azért tűnt
(és bizonyult) sikeresnek, mert így olyan szövegbázis képezhette a vizsgá-
lat alapját, mely viszonylag ép, kevésbé töredékes. A legkorábban 1950-ből
származó gyűjtések gyakran őriznek olyan szövegeket, melyeket a mai
gyűjtő bizonyosan nem lelhet föl. Magam is tanúja lehettem annak az eset-
nek, hogy efféle régi szövegekre még töredékeiben emlékeznek, egyes so-
rokat föl tudnak idézni belőlük, vagy csupán csak ismerik őket, ám a teljes
változatukat nem tudják felidézni. A korábbi gyűjtések lejegyzett vagy le-
mezen, magnetofonszalagon őrzött szövegeit alapul véve egy sokkal bő-
vebb és teljesebb szövegbázissal dolgozhattam, mint hogyha csupán saját
gyűjtéseimre támaszkodtam volna.

Az adattár szöveganyagát itt – terjedelmi korlátok miatt – nem áll mó-
domban közreadni², a dolgozat végén csupán a feldolgozott adatok forrá-
sát adom meg. A rájuk való főszövegbeli hivatkozás megkönnyítése végett
rövidítésjegyzéket alkalmazok.

Végezetül megjegyzem, hogy a földrajzi keret nem pusztán behatároló-
ja a gyűjtésnek, hanem ugyanakkor új utakat, lehetőségeket nyit a vizsgáló

² A szövegadatbázis a kolozsvári Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéken megvédett
szakdolgozatom (*A moldvai csángó csujogatók szerelmi szimbolikája*. 2000.) része, és a
tanszéki könyvtárban hozzáférhető.

számára. Markánsan megmutatkoznak majd azok a speciális elemek, melyek egyedivé teszik a Moldvából származó folklórszövegeket.³

3. A szerelem képi nyelve

Népköltészetünket, mint minden szájhagyomány útján öröklődött népköltést, a képanyelv, más szóval ezoterikus nyelv jellemez. A szimbólumok, jellé, jelképpé vált kifejezések használata általánosan elterjedt minden kultúrában. Bernáth Béla emlékezik meg egy kiváló etnográfus-misszionárius, Josef Winthuis *A kétneműség a közép-ausztráliaknál és más népeknél* című művéről, melyben az „kifejti, hogy a természeti népek gondolkodása át meg át van szöve erotikummal, s mint írja, a melanéziai gunantunák (Új-Britannia), de az ausztráliai őslakók is olyan ártatlan szavaknál, mint szem, száj, fül, barlang, gyakran azonnal a vaginára; az orr, nyelv, lándzsa szavaknál viszont a penisre gondolnak. [...] Hasonló jelenségeket más európai nyelvekben is megfigyeltek. Winthuis szerint a gunantuna törzs ezen ún. szimbólumok segítségével egy képanyelvet fejlesztett ki énekei és mítoszai számára, melyeknek szó szerinti, exoterikus értelme az európai fülében összefüggéstelen zagyvaság, ám a számukra érthető ezoterikus jelentést nem árulják el avatatlanoknak, s gyakran félrevezetik az érdeklődő európaiakat. E képanyelv szinte kizárólag a nemi életről szól, főként a mindent létrehozó nemi aktusról, és igen gazdag szókincsessel bír.” (Bernáth 1986. 7.)

A magyar népköltészet különféle műfajainak is gazdag kifejező szimbólumanyaga van. A jelképek használata nem pusztán költészeti formula, hanem olyan sokatmondó kifejezőeszköz, mely használójáról szól, az illető nép, főleg annak érzés- és lelkivilágába ad betekintést. Ez a képes beszéd, mely alapja a népköltészeti alkotásoknak, mind a használó, mind a befogadó részéről feltételez egy bizonyos szintű tudást, tájékozottságot. Ezért tekintették a kutatók kezdetben értelmetlennek, „zagyva versek”-nek ezeket a sorokat. A kívülállónak, aki nem tartozik abba a közösségbe, mely létrehozta és használta ezeket a (jel)képeket, zavarosnak és összefüggéstelennek tűnnek a gondolatpárhuzamok, metaforák. A népi szerelmi líra nyelve arra a tiltásra vezethető vissza, mely a tabutémákat érinti: amiről egy kultúrában nem lehet beszélni, hiszen szégyenletesnek tartják, tehát tabu, arról nem fognak, nem tudnak beszélni. (Hoppál 1983.) Ez a költészet azonban restelkedő, szégyenkező hangszínezetű megfogalmazással nem tudná kifejezésre juttatni a szerelmi vágyat, a testi szerelmet, „ezért inkább sokféle erotikus szimbólummal és

³ Lásd pl. a zárókiáltásokat: *Huhuhú, huhuhú!, Ihuhú, huhuhú!* stb. Innen eredően Moldvában a táncszókat *huhogtatásnak, ihogtatásnak* nevezik. A szövegek írott képe viszonylag híven tükrözi a moldvai csángó nyelvjárás karakterisztikus jellemzőit. Gyakran találkozzunk speciális, csupán e régióban használatos kifejezésekkel is.

áttételes képpel gazdagítja, színezi, teszi teljesebbé és egyben sejtelmesebbé is közlését. Ettől az elvont nyelvezettől kapja költői varázsát és igézetes erejét. Az egységet és teljest jelentő és mégis feszítő erő benne éppen az, hogy az élet valóságos tényét, a szerelmet ilyen absztrakt megfogalmazásban fejezi ki.” (Vasas 1994. 19.)

Népköltészetünk leggyakrabban előforduló szimbólumai szorosan kapcsolódnak a természeti környezethez, a hétköznapi világának megszokott, jól ismert közegéhez. Ez a megfigyelt, tanulmányozott világ állítódik párhuzamba az ember természetével, így a növények, állatok mind ugyanannak a témának jelképes kifejezői: az emberi világ szimbólumai. Ez a jelképrendszer főként egyetlen téma fele irányul. A szerelem, az erotikum mint tabutéma a köznapi nyelvben kerülendő, így keres és talán nyílt kifejezési lehetőséget a népköltészet képes nyelvében. E szimbolikus nyelv paradoxona, hogy egyszerre leplezi a jelentést, de az értő, a „beavatott” ember számára világos üzenet.

Vizsgálatomat a szerelmi szimbolika föltárására összpontosítom, így nem térek ki a műfaj egyéb jelképeinek elemzésére. Minthogy szerelmi szimbolikáról lesz szó, ez megkívánja, hogy tisztázzunk néhány olyan kifejezést, úgymond alapszót, mellyel gyakran találkozunk majd e fejtegetésben. A szakirodalom gyakran beszél „szexuális” szimbólumokról. Már Dóczy Pál figyelmeztet arra, hogy e szóhasználat nem helyénvaló. (Dóczy 1979. 115.) Helyesebbnek tartja Lükő megfogalmazását. Úgy véli, Lükő helyesen mond „erotikust”, mert népdalaink vonatkozásában a nemi ösztön lelki, szellemi megnyilvánulásairól van szó, s nem anatómiai, élettani, tehát tágabb értelmezésű szexuális vonatkozásokról.

Véleményem szerint nem kell ilyen éles határt húzni e fogalmak közé. Fenntartásaim vannak azzal szemben is, hogy e szövegekben kimondottan csak a nemi ösztön „lelki, szellemi megnyilvánulásairól” lenne szó. Sokkal inkább arról, hogy a testiség, a szexualitás mint tabutéma van rejtve, fődve a jelképek által. Nyilván nem gondolok itt minden szimbolikus értelmű képre. Viszont elfogadom, hogy a testiség, a szexualitás témája föllelhető és szimbolikában. (Az elemzés során még visszatérek e kijelentésemre.) Az általam is gyakran használt „szerelmi” jelző talán tágabb értelmű. Az erotikus szinonimájaként is használatos kifejezés jelentéskörébe én beletartozónak vélem mind az elvontabb, a „lelki, szellemi” oldalát a témának, mind a testiségre, szexualításra vonatkozót. Így kitégítva a fogalom jelentéskörét túlléphetünk a két jelentéssík közti elhatároláson, hiszen erre amúgy sem lenne semmi szükség. Szerelem–erotikum–szexualitás egymáshoz közel álló fogalmak, értelmetlen lenne az elemzés szempontjából az éles különbségtétel.

4. Kísérlet a szimbólumok rendszerezésére

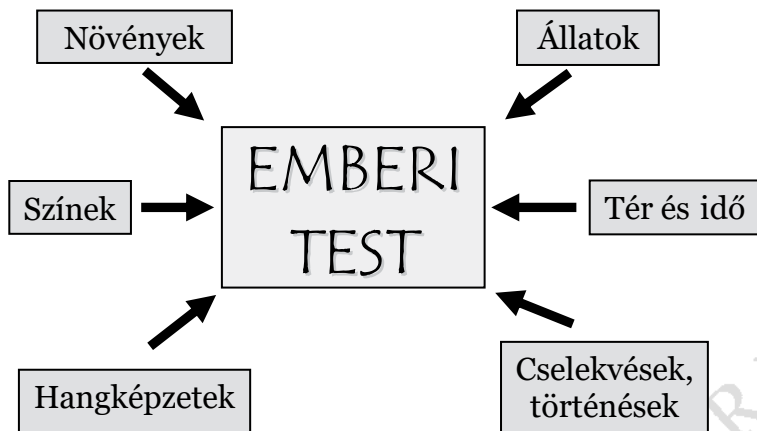
Dolgozatomban egy olyan osztályozási, rendszerezési kísérletet kívánok fölvázolni, mely teljes egészében a fölgyjűtt szöveganyagra alapszik. A szakirodalom tánczó-rendszerezési elveit nem követem, hiszen egyikük sem kapcsolható az én szempontjaimhoz. Az egyes szimbólumcsoportokat a rendelkezésemre álló szöveganyag alapján különítettem el, így leszűkítve ezt a címet adhatnám e fejezetnek: *A moldvai tánczók szerelmi szimbolikájának osztályozási kísérlete*. Nem áll szándékomban általánosítani ezt a rendszert, csakis e szövegbázisra vonatkozóan tekintem érvényesnek.

Tisztában vagyok ugyanis azzal, hogy csínján kell bánni ezekkel a szimbólumokkal. Az eddigi vizsgálatok is azt példázzák, hogy könnyű túlzásba esni, észrevétlenül elcsúszhat az elemzés megalapozatlan okfejtéssé válva. Úgy gondolom, elegendő és helyálló, ha ezt a feltételezett (szerelmi) szimbolikát nyilvánvaló, logikusan végigkövethető „megfejtések” segítségével fölvázolható rendszerként mutatom be. Nem igyekszem minden lehetséges (jel)képet megfejteni, csupán azokat, melyek majd a rendszer alapjául szolgálnak.

Kiindulópontként térjünk vissza egy korábbi kijelentésre. Azt mondtam, hogy a megfigyelt, tanulmányozott világ állítódik párhuzamba az ember természetével, így a növények, állatok mind ugyanannak a témának jelképes kifejezői: az emberi világ szimbólumai. Ez a megállapítás képezi a rendszerezési kísérlet magját. Az ember, ill. az emberi világ a központja tehát annak a szimbolizációnak. Minden kép innen ered és ide tér vissza. A jelölők csoportjai szoros kapcsolatban vannak az emberi szférával.

Az egyes csoportok elkülönítésekor a szimbolizációt a jelölő felől közelítem meg. Jelképeket, szimbólumokat próbálok rendezni, azonban az a csoportosítási mód, melyet szerintem a rendelkezésre álló szöveganyag megkívánt, egy ponton átlépi ezt az elvet. Mint említettem, az emberi test, a testiség képezi a szimbolizáció alapját. Ez az a központi mag, mely köré az egyes szimbólumcsoportok rendeződnek, más szóval ez a jelölt. Ehhez köthető az a hat szimbólumcsoport, melyek a szöveganyag alapján a következők: állatszimbólumok; növényi szimbólumok; a tér és idő szimbólumai; cselekvések, történések; hangképzetek és színek.

A feltételezett osztályozási lehetőség sematikus váza a következő:



A hat szimbólumcsoport mellett érdemes kitérnünk a központi kulcsfogalom, az emberi szféra különleges helyzetére. Ez a világ egyszerre jelenik meg jelöltként és jelölőként a szimbolizáció során. Ugyanis nem csupán állatok, növények, hangképzetek stb. fordulhatnak elő szimbólumként a szövegben, hanem, amint látni fogjuk, jelképként funkcionál némely emberi testrészt megnevezése is.

A főbb témakörök szétválasztása csak elméleti síkon végezhető el, a csujogatások, de az egyéb népköltészeti szövegek esetében is nem elkülönülve, hanem szorosan összekapcsolódva, mintegy tematikus hálót alkotva fordulnak elő. Tehát egy-egy szöveg több szimbólumot is tartalmazhat, melyek ugyan származhatnak más-más témakörből, ám jelentésük összekapcsolja őket.

4.1. Növényi szimbólumok

Elsőként vizsgáljuk a növényi szimbolika csoportjába tartozó elemeket. Talán ez a legtagabb és szimbólumokban leggazdagabb témakör. A képek egyes virág-, gyümölcs- és zöldségfélékre, ill. egyéb növényekre utalnak. „A növényvilág a maga változatos alakú és állású leveleivel, színes virágai-val és különféle terméseivel rengeteg asszociációs lehetőséget kínál a jelképezésre, az erotika fokozására” – írja Vasas Samu (1994. 22.).

A virágszimbólumok használata már közhelyszerű, a szeretőt „rózsám”-nak nevezni mindennapos dolog volt még a közbeszédben is. A tágabb értelmű virág kifejezés is számtalanszor fölbukkan egyszerűen a szerető, szerelmes szinonimájaként: *Liányét menünk virágét, / Róka János liányáért, / Ihuhú, huhuhú* (S: 99). A száraz kóré ellentétéként a virág a lány, szép lány jelképe a következő példában: *Én es vótam mikor vótam, /*

Kóré között virág vótam. / Egy szép legény leszakított, / Keze között elhervasztott. / Iuhú, huhuhú! (S: 103)

Az elemzők egybehangzó megállapítása szerint a virág, rózsza szakítása, leszedése, bokrétába kötése a nemi egyesülésre utal: *Ideki a csenderbe / Rózsza termik a fűbe. / Jere rózsám, szedjük le, / Köss bokrétát belőle.* (F: 0750.40.) Bernáth Béla szerint a bokrétakötés szexuális jelentésének alapját a kötés erotikus vonatkozása adja. (Bernáth 1981. 39.)

A moldvai táncszók szövegei nem bővelkednek változatos virágfajták fölemlítésében, nem találkozunk itt a lilium, tulipán, rozmaring stb. más-hol oly gyakori képeivel.

Az erotikus szimbolikában talán a virágoknál is jelentősebb szerep jut néhány gyümölcsnek. Ennek valószínűleg a formai hasonlóság az alapja. Az alma például világosan a hátulról látott női testre emlékeztet. (Vargyas 1994. 481.) Szimbolikus szerepére számos példa hozható. A vizsgált szövegekben gyakori gyümölcsszimbólum. A bibliai bűnbeesés gyümölcszeként is ismert alma a tiltott tudás, vagy a többnyire ugyancsak tiltott szerelem megismerésének jelképe. (Jankovics 1995. 23.) A következő példa nyilvánvalóvá teszi a gyümölcs szerelmi szimbólum voltát: *Kerek almafa lapi, / Szeret engem valaki, / Odd szeresen akárki, / Mer nem mondom meg, hogy ki. / Az este es nálunk vót, / Kilenc almát hozott vót, / Mind a kilenc piros vót, / S a csókja es édes vót.* (KSz: 12704d) Szintén a *Jelképtár* utal arra a testi szerelem megismerésének szándékát szimbolizáló almára, melyet a legény küld a lánynak, s a válasz abból derül ki, hogy az almát félbevágva vagy egészben kapja vissza.

Az almához hasonlóan kedvelt szimbólum a cseresznye, jelentése is rokon az almáéval. Íme: *Csipkebokor cseresnye, / Kati asszony menyecske!* (K: 0619) Vagy: *Ú szeretem menyecskét, / Mind e rigó seresnyét.* (F: 081)

A szilva szimbólum nagy kifejező erejű, általában a női nemi szerv jelképeként fordul elő viszonylag gyakran, de általánosabb jelentésben a női félre utaló képként tarthatjuk számon: *Egy szem szilva, két szem szilva, / Gyere haza rongyos kurva.* (N: 011)

A népi szimbolikában a legtöbb gyümölcs leszedése a nemi aktust szimbolizálja (Jankovics 1995. 80.), hasonlóan a virág leszedéséhez, bokrétába kötéséhez. Így a következő szöveg történései nem véletlenül zajlanak éjjel: *Éjjel viszik a szilvát / Ropogtassák a magját. / Ha nem adnak belőle, / Nyuvadjanak meg tőle.* (F: 01398.22) Méltán következtethetünk a gyümölcs szimbólum voltára a „ropogtassák” igét tekintve is. A különféle mozgások, ismétlődő, különösen a hangképzettel együttjáró cselekvések kiemelt szerepűek a szexuális szimbolizáció terén.⁴ Például a következő szöveg laza képszerkezete mindjárt világosabbá válik, ha nem csupán a szó

⁴ A *Cselekvések, történések* című fejezet fejtegetése erre irányul.

szerinti jelentést figyeljük: *Veres hagyma, gerdica / Sándor János taszít-sa.* (F: 0750.24) A csángó nyelvjárás szókincsébe tartozó gerdica kifejezés jelentése: apró gyümölcsből fűzér a férfiak kalapján, régen nők főkötőjén, haján. Nem véletlenül a veres hagyma kerül szóba, hisz az egyes színek szimbólumértéke meghatározó. Erdélyi Zsuzsanna említi, hogy a szerelem minden népnél „piros”. Életörömet, egészséget, szerelemre érettséget fejez ki. (Erdélyi 1961. 406.) A hagyma példája többször is fölbukkan, a következő szövegben nyilvánvaló jelentéssel is: *Vörös hagyma kacostól, / Én is jövök urastól. / Vörös hagyma kacstalan, / Én is jövök uratlan.* (F: 01398.43) A párhuzamos szerkesztés mindjárt magyarázatot ad a jelképiségre: a hagyma a női fél, míg a kacs a férfi jele. Ez a megkülönböztetés formai hasonlóságokra is visszavezethető.

Bernáth Béla női szimbólumnak, a clitoris jelképének tartja az uborkát (Bernáth 1981. 28.), a következő szöveg képi szerkezete is alátámasztja ezt a feltevést: *Zén kertembe ugorka, / Belékapott a róka, / Hadd el róka megleslek / Hónap este meglőlek.* (SzGy: 0268) A kert, de minden olyan térrész, mely körül van kerítve és csak egy bejárata van (város, vár, templom, udvar stb.) vulvajelkép. (Bernáth 1981. 21.) A lányságát visszasíró asszony így panaszodik: *Ha még egyszer lány lennék, / Kertbe hagymát ültetnék. / Este regvel gyomlálnám, / Soha el nem adódnám. / Ihuhú, huhuhú!* (S: 108) A kertben való gyomlálás arra utal, hogy szeretőjét jobban megválogatná, lányságára jobban vigyázna, mint akkor tette.

Némi fenntartással fogadható el Bernáthnak az a feltevése, hogy a retek a népdalszövegekben nem más, mint a női nemi szerv szimbóluma. (Bernáth 1981. 57.) Elegendő azonban, ha tágabb értelemben a női félhez kapcsolódó képként fogadjuk el a következő példa alapján: *Ucu fekete retek, / Barna leánt szeretek, / Azt es azért szeretem, / Kék a szeme, mint nekem.* (F: 0750.16)

Vizsgáljuk most meg egyéb növényfajták képes jelentését. A fa levele, ága gyakori kép a táncszók szövegeiben is. Egy lakodalmi csujogató remekül példázza a nő–virág, férfi–falevél párhuzamot: *Vége lett a leányságnak, / mint a nyári virágszálnak, / Vége lett a legénységnek, / Mint a nyári fűzlevélnek.* (E: 062) Lükő Gábor a falevél, fa és annak ága szimbólumkör vizsgálatakor hangsúlyozza, hogy a fa–levél viszony általában a nő–férfi viszonytal állítható párhuzamba. (1942. 122.)

A pejoratív jelentésű kóréval szemben válik hangsúlyosabbá a virág pozitívuma a következő példában: *Én es vótam, mikor vótam, / Kóré között virág vótam. / Egy szép legény leszakított, / Keze között elhervasztott. / Ihuhú, huhuhú!* (S: 103) Szintén negatív vonzata van az ágas-bogas jelzőnek. Érdekes a képszerűség ebben a szövegben: *Ágasz, bogasz korcsomárosz, / E vén bába (=asszony) boszorkányosz.* (M: 0269) Ha

nem is világos teljesen az értelmi összefüggés, a társított értékminőségek talán mégsem véletlenszerűek.

A felgyűjtött szöveganyag bővelkedik a náddal kapcsolatos példákban. Külső formai jegyek alapján kerülhetett a nád a következő hasonlatba: *Egyenes vagy, mint a nád, / Közénk nevelt az anyád.* (SzGy: 0268.) Érdekesek azok a képek, melyekben a nád a vízen túli hely megjelölőjeként, ill. a ház jelzőjeként kerül elő. Bernáth szerint a nád a pubes jelképeként használatos kép. (Bernáth 1981. 47.) Konkrét jelentésmagyarázat helyett a következő példák alapján elég, ha annyit elfogadunk, hogy ama nád, mely rendszerint „túl a vízen” van, a női fél jelképe. A helymegjelöléssel kapcsolatban később még szó lesz a vízen túl, ideki, arra, alá stb. típusú helyszínek jelentőségéről. A párhuzamos képszerkezet bizonyítani látszik a nád–női fél feltételezett kapcsolatát: *Túl a vízen a nádba, / Ángyom mellett az ágyba.* (N: 011); *Jó estét mán Péter bá / Hol őrzik a kecskéket, / Túl a vízen, a nádba, / Ángyom mellett az ágyba.* (F: 0755.9.) Ugyancsak erre a kapcsolatra vezethető vissza a nádas ház, melyet kerülni kell. A ház, lakóház az anyaméhvel azonos⁵, a nádas jelző egybevág a Bernáth-féle magyarázattal, a nád a pubes megfelelőjeként van jelen: *Kerüld meg e nádas házat, / Hozzad ki a lepcsés száíut (Fogd be azt a lepcsés szádat)* (F: 01398.20) Azonos jelentést hordoz a szalmás jelző, ezért is fordulhat elő az előbbi példa variánsaként: *Kerüld meg e szalmás házat, / Dugd bé azt a lepcsés szádat.* (P: 17651)

A nád, szalma képekkel áll rokonságban a kenderé, hasonló jelentést hordozván: *Kucsa hál a kenderbe, / Zasszony jár egy pendelybe, / Elől van egy széleszke. / Hátul fúj a szelecske.* (Szgy: 0268) A kutya (róka vagy bármilyen más tarka állat) férfi-jelkép. Az az asszony, kinek tóba veszett kendere, nyilván nem anyagi kárt szenvedett: *Hegyes kontyú menyecske, / Nem éppe jó szerencse, / Tóba veszett kendere, / Méges gyócs a pendeje.* (K: 0618.5) Negatív vonzata van a pozdorja kifejezésnek. A kendentörés folytán a rostok közül kihulló törmeléket nevezik nyelvjárásaink pozdorjának. A pozdorjában való gyalulás nyilvánvaló szexuális utalása több lakodalmi táncszó csúfoló, gúnyoló szövegében fölbukkan: *Komám uram egy nagy úr, / Hova talál, oda szúr, / Pozdorjába jól gyalul.* (S: 101) A közepes rostminőségű kender megnevezésére szolgáló szösz kifejezés is átvitt értelemben jelenik meg ezekben a szövegekben: *Keresztanya lába közt / Egy nagy bolond kéjer (= guzsaly) szösz / Keresztapa mellette, / S ott fonogat belőle.* (F: 0750.13) Tehát a kender, pozdorja, szösz, akárcsak a szalma és a nád rokon jelentést hordoznak, női szimbólumok: a pubest jelképezik.

⁵ Lásd *A tér elemeinek szimbolikus jelentése* című fejezetet.

4.2. Állatszimbólumok

Az állatjelképek köre szintén igen tág, akár a növényeké. Változatos és gyakori az állatképek előfordulása jobbára erotikus célzattal.

Az állatszimbólumok vizsgálatakor hiba lenne nem említeni Gilbert Durand archetípusokat rendszerező művét. (Durand 1998.) A francia szerző több ízben is kitér az állatjelképek tárgyalására, magyarázatai pedig arról győznek meg, hogy az itt vizsgált táncszövegek állatképei nem pusztán szimbólumok. Sokkal mélyebb, ősbibb alapja van ennek a szimbolizációnak, az emberi pszichikum mélyebb rétegeiben kell keresnünk a magyarázatokat. Dolgozatomban nem kívántam archetípusokat osztályozni, nyilván ehhez behatóbb, alaposabb vizsgálat szükséges lenne. No meg problematikus eldöntenünk, vajon hol húzható meg a határ archetípus és „egyszerű” szimbólum között. Mert az archetípusok legtöbbször szimbolikus képekben nyernek kifejezést, ám minden szimbólum nem vezethető vissza archetipikus alapra. Az állatjelképek esetében (de később még máshol is) szólni kell a Durand-féle magyarázatokról, hiszen jó pár ilyen szimbólumnak nyilvánvalóak az ősi, archetipikus alapjai.

A pszichoanalitikusok álláspontjával némiképp szembehelyezkedve, akik szerint az állati jelkép a szexuális libidónak a képe, Durand szerint az állati jelleget mindenekelőtt az étellel telítettség jelenti, és ezt a mozgás jeleníti meg. (Durand 1998. 71. et passim) Ennek megfelelően bizonyos állatalakok testük formája, jellegzetes mozdulataik, a hozzájuk kapcsolódó hangképzetek stb. nyomán válhatnak szimbólumértékűvé.

Példákban bővelkedik a szárnyasok csoportja. A madár, amellet, hogy lélekszimbólum, a csujogatókban szerelmi jelképként van jelen. Hasonlóan a „rózsám” megszólításhoz általánosan elterjedt a „galambom” kifejezés is. Népdalainkban gyakran előfordul kedveskedő megszólítás. Ám az általánosabb jelentéskörű madár szó a lány szinonimája e szövegekben: *Hojzák ki a lajtorját, / Elhoztuk a madárkát. / Ki nem hojzák lajtorját, / Vissza vigyük madárkát. / Hujjú, huhuhú!* (S: 109)

A madárszimbólumok egyik leggyakoribb formája a már említett galamb. Nem csak megszólításokban, hanem a kedves jelölőjeként is találkozunk vele: *Kerek udvar, kicsi ház, / Benne rózsám mit csinálsz. / Csinálgatom magamat, / Várom a galambamat.* (F: 01398.16) Gyakran kapcsolják a szövegek a galambhoz a fehér jelzőt. A fehér galamb képe mindképp pozitív jelentést hordoz, köszönhetően a fehér szín testi és lelki tisztasághoz való kötődésének. Képzettársítás folytán a fehér virág, madár, állat stb. vált a lány, ill. tiszta lány szimbólumává (Erdélyi Zsuzsánna 1961. 181.): *Felöltöztem fehérbe, / Fejér galamb képibe. / Fejér galamb képibe, / Édesem elejibe.* (DR: 204–8.)

A tyúk többnyire párjával, a kakással együtt jelenik meg, tehát egyértelműen a női félhez kapcsolható állatkép: *Akkor a tyúk két kilósz, / Mi-*

kor a kakasz ritta van. (M: 0512.28) Szintén világos a női félre való utalás a következő falucsúfóló-szerű táncszóban: *Ide lábam ne tova, / Ne vigy szomszéd faluba. / Met a szomszéd faluba, / Még a tyúk es mind kurva. / S e nálunk a faluba, / Pisenke (=csirkécske) es tanúja. / Ihuhú, huhuhú!* (S: 97.)

Hasonlóan a női oldalt képviselő állatalak a pulyka, hisz mindig a kassal együtt fordul elő a szövegekben: *Őszi pulyka nagy, magas, / S azt kergeti e kakas. / Ha eléri, lecsípi, / Mindjárt megkeréceli. / Ij-hu, hu-hu-hu!* (IP: 161)

Immár egyértelmű, hogy a kakas, mely felszökik a kapura és ott kukorékol, férfijelkép, a fokozott szexualitás, bujaság szimbóluma: *Emez ember kakasa / Felszökött a kapura. / Mind azt kukorékolyja, / S az asszonya nagy kurva.* (SzGy: 0268)

Előfordul a csirke is, ám jelentése már nem annyira egyértelmű: megjelenik női és férfi képként is. A női fél jele, mikor hasonlóan az imént említettekhez, a kakas párjaként bukkan föl: *Őszi csirke, tavaszi, / Csak egy kakas kergeti.* (F: 0750.10) Ám amikor a „kendermagos” jelző társul hozzá, már változik jelentése: *Kendermagos csirkecske, / Bécsalál a kenderbe / S úgy hagyál egy pendejbe.* (DR: 204–8.) Nem csupán a szövegekörnyezet, hanem a jelző is árulkodó: a mag a férfi magja lehet.

Lükő Gábor is kiemeli a réce és lúd alakjainak erotikus vonatkozását. (Lükő 1942. 76.) A következő példában a réce a róka ellentétpárjaként fordul elő. A rókáról korábban is elmondtuk, hogy Bernáth szerint férfiszimbólum, mint minden tarka állat: *Róka koma mi kéne? / Réce-ruca, akkéne. / Egy hete, hogy nem ettem, / Jaj, de lebetegedtem.* (M: 0326)

Ragadozó madarak csak ritkán jelentkeznek népköltészetünkben – állítja Lükő. A vizsgált szövegekből ide kapcsolható a szarka és a csóka. Ezek főként testmozgásuk révén kaphattak többletjelentést. Ugyanakkor tolluk színe és éles csőrük révén kevésbé szimpatikusak. Szexuális jelentésalapja van a csókának ebben a példában: *Zúg a malom, zúg a gát, / Z ördög vi-gye a monárt. / S a monárné kiállott, / Keze, lába felállott. / Egy nagy csóka leszállott, / Monárnénak bévágott. / Hippáj hopp, hoppáj hopp!* (S: 100)

A csepü a szösz rokona, a legrosszabb minőségű kendert jelenti. A szöszhöz, nádhoz, szalmához hasonlóan a női pubes jelképeként fordul elő: *Kondor-bondor a cseplye, / Azt a szarka meglepte.* (SzGy: 0268) Mindkét példában az állatalakok képviselik az aktív félt a női oldallal szemben (molnárné – csóka; [nő] – szarka) – tehát férfi jelképek, rokonságban állnak a kakasszimbólummal.

A szárnyasok mellett egyéb állatfajokra is találunk utalást e szövegekben, ám legtöbbször esetében homályos a szimbolikus többlettartalom.

Világos a párhuzam a következő szövegben: *Zabot eszik a zökröm, / Ha jól lakik, békötöm. / Aztán megyek babámhoz, / Hogy öleljen magához. / Hippáj hopp, hoppáj hopp!* (S: 100) Lükő a ló képes jelentése kapcsán említi, hogy a takarmánynak és az abraknak is pontos, félre nem érthető jelentése van. (Lükő 1942. 98.) A zab, amit az ökör (ló) eszik, a leány szimbóluma (vö. az abrakos tarisznya, melybe a ló beledugja fejét⁶). Ennek megfelelően az ökör, amelyik a zabot eszi, arra a férfit utal, aki babájához megy.

A szakirodalom mindenütt megemlékezik a ló ezoterikus jelentéséről. G. Durand az archetipikus képek közt említi a lovat, mely szerinte nem más, mint a férfi erotikus jelképe. (1998. 74.) A lóval kapcsolatos cselekvések (ugratása, meglövelése, itatása, patkolása, nyergelése stb.) az erotikus aktusra utalnak. Lükő állítja, hogy a magyar folklórban a ló mindig szerelmi jelkép, és azonos az egyik szerelmissel. (Lükő 1942. 89.) Az általam vizsgált moldvai szövegekből a ló kapcsán csupán annyi derül ki, hogy az férfi jelképként használatos: *Az én uram olyan jó, / Télbe számár, s nyárba ló.* (F: 0750.34) Vagy: *Veresz kucsa (=kutya), veresz ló, / Veres ember egy sem jó.* (SzGy: 0268) Ám a szexuális jelentéstartalomra itt nem történik utalás.

Annál inkább a kutya és a róka esetében. Mindkettőt említettem már, nézzük most meg közelebbről ezek szimbolikáját a példák alapján: *Kiskertembe ugurka, / Odakapott a róka. / Hadd el róka megleslek, / Hónap este meglőlek.* (V: 103TDK60.4) Ennek variánsa: *Zén kertembe pityóka, / Oda talált a róka, / Hogyha nekem megfogjam, / Elevennek megnyúzom.* (KD: 17826b). A róka bujaságjelkép (lásd: kakas), Bernáth Béla szerint „a róka, mint lyukat ásó és vörös állat, vált péniszállattá. »Rossz róka az, melynek csak egy lyuka van«, szoktak mentegetőzni a csapodár férjek” (Bernáth 1987. 50.). Lükő figyel arra az ellentétpárra, mely több ízben utalni enged a képek jelentéstartalmára. Így a példában is fölbukkanó róka–uborka/pityóka párosítás, hasonlóan a ló/ökör–zab/abrak kapcsolathoz a férfi–nő ellentétpárra épül.

Az imént említett példában: *Veresz kucsa, veresz ló, / Veres ember egy sem jó* (SzGy: 0268) a kutya, akárcsak a ló, férfi jelkép. Így van ez egy már korábban magyarozott szöveg esetében is: *Kucsa hál a kenderbe, / Zasszony jár egy pendelybe. / Elöl van egy széleszke, / Hátul fuj a széleszke.* (SzGy: 0268)

A macska képe is fölbukkan nem csupán az egér ellentétpárjaként, hanem olyan állatként, amelyik a hiuban (padlásán) jár: *Én Istenem, mi lehet? / Macska hiuba lödörget. / Juhuhu, huhuhu!* (CsD: 112.5.) Érdekes

⁶ Ide kapcsolható a következő példa: *Este lett a leánmak, / Nem kell senki fiának. / Maraggyon az apjának, / Abrakos tarisnyának* (DR: 204–8.) Az abrakos tarisznya női félre utaló jelentése ez esetben még világosabb.

ez a kép, ha figyelembe vesszük Bernáth házról való vélekedését, talán többet is megértünk e két sor utalásából. Úgy véli, mint már többször is láthattuk, hogy a folklórszövegekben számtalanszor előforduló ház motívum egyenes utalás a női princípiumra, az anyaméhre. Felfigyel arra, hogy a szövegek gyakran úgy említik ezt a házat, mint amelynek teteje alul van. Az elképzelés abból a hiedelemből keletkezett, mely szerint ez a ház nem ezen a világon, hanem egy más világon van, ahol minden fordított. „Párhuzamos a fordított ház képzetével az a szokás, mely a padlást tette meg a menyasszony elhálásának helyévé, valamint az a német–osztrák hagyomány, mely régebben megkövetelte, hogy a legények éjszakai látogatásait a lányoknál a padláson át tegyék meg. Nyilván azért, hogy az aktus helyének ilyen megválasztásával annak hatásosságát fokozzák.” (Bernáth 1981. 52.) A hiuban lődörgő macska nyilván nem véletlen képzettársítás, erotikus jelentéstartalomra enged következtetni.

Gazdag irodalma van a hal szimbolikájának. Gilbert Durand szerint a hal az egyik legegységesebb női szimbólum. (Durand 1998. 216.) Alakja hasonlít a női vulvához, vonagló mozdulatai pedig az erotikus mozgás képzetét keltik. Vargyas Lajos ezt a jelképiséget így magyarázza: „Amint a szilva(mag) a női genitáliára emlékeztet, ugyanezt teszi a hal formája is. Már nagyon ősi kultúrák összekapcsolták a hal alakját a női genitáliákkal. Sumér és görög istennő-ábrázolásokon a lábak közé halat tettek, s ugyanezt magyar díszítőmotívumon a tulipán belsejében találjuk.” (Vargyas 1988. 490.) A *Jelképtár* is kitér a hal szimbolikájára: termékenységjelképnek nevezi, részben szaporasága (petéinek nagy száma), részben a férfi és a női nemi szerveket idéző tulajdonságai (formája, síkossága, szaga) miatt. (Hoppál et alii 1995. 84.) Érdekes megállapítást tesz Lükő a hal termékenységjelkép voltával kapcsolatban: „a hal jelképesen jelenti az ember megölhető részét, a lelkét [...], ezért a hal és a többi lélekszimbólum a nemi szerveket és a nemző erőt jelképezi, és a szerelmi költészet tárgyává lesz.” (Lükő 1942. 56.) Hoppál Mihály a díszítőművészet tulipán-ábrázolásait vizsgálva említ olyan képeket, melyeken a tulipán hallal együtt jelenik meg. A szimbolikus hátterét is figyelembe véve e két képnek, már nem annyira értelmetlen a társítás. „A nő és a hal termékenységének azonosítása a képek és a szóképek szintjén egyaránt végbement, a tulipán és a hal egymást magyarázza, a két jel egymást erősíti.” (Hoppál 1990. 42.)

A folklórszövegek halárúsítás motívuma a fenti adatok fényében egészen más értelmet nyer. A moldvai táncszószövegek halmotívumos példái mind e „halárúsításról” szólnak: *Barossai híd alatt / Nyáron sütik a halat, / Papirosba takarják, / S a leginnek úgy adják.* (CsL: 14251e) A versszak első szava mindig a hely megjelölés: Barassó, Pusztina, Idebé stb. „Miért híd alatt sütik, miért takarják keszkenőbe? – mind olyan kérdések, melyekre választ találunk, ha elgondolkozunk azon, hogy a süldőleányokat

ma is a német eredetű 'bakkis' szóval jelöljük, melynek eredeti értelme a XVI. századtól adatolhatóan a 'sülthal'." (Hoppál 1990. 45.) A nyárs emlegetésével már átmegyünk a férfi genitáliák világába. A halat pedig a legénynek adják – a gesztus nem szorul különösebb magyarázatra.

4.3. A tér elemeinek szimbolikus jelentése

Az ember közvetlen és tágabb fizikai környezetének nyomait föllelhetjük a szóbeli költészetben. A táncszószövegekben ez a tér megjelenik mind konkrét, mind többlettartalmú képekben. Általában a térviszonyok, sok esetben csupán az ezekre való utalás jelértékű, a szöveggörnyezet pedig gyakran segít a képes jelentés fölfedésében.

A tér elemei természetesen a reális világot képezik le a szövegekben. Megfigyelhető az egyes térelemek közti viszonyrendszerben a koncentrikus körökhöz hasonló tágulás, mely egyes arányban csökken a képek előfordulásának gyakoriságával. Így a tér szimbolikájának központi képe a ház (és annak elemei), emellett ott találjuk a képek közt az udvart, kertet, utat, falut, erdőt stb. Nyilván nem maradhatnak el az egyes térrészeket elválasztó határok: ablak, kapu, kert, víz, híd stb. Vajon a szerelmi szimbolika szempontjából értelmezhető-e ezek a képek, és ha igen, mire alapozhatók ezek a magyarázatok?

Induljunk ki a ház, lakás szimbólumköréből. Alapul szolgálhat a Durand-féle magyarázat, a vizsgálódást itt érdemes indítani. Durand az intimitás szimbólumait vizsgálva beszél a házról, mely szerinte az anyaméh archetípusához tartozik, a ház minden típusa a pihentető intimitás jelképe. (Durand 1998. 236.) Mivel a ház óvja lakóját, mint jelképnek bizonyos nőies, anyás karaktere van. (Hoppál et alii 1995. 92.) A magyar szakirodalom is foglalkozik e kérdéssel, Bernáth a házat az uterusnak felelteti meg. Már korábban is szó esett a padlás kapcsán arról, hogy Bernáth felfigyelt a folklórszövegek fordított ház képzetére. „A ház megfordítottága abból a hiedelemből keletkezett, mely szerint ez a ház nem ezen a világon, hanem egy más világon van, ahol minden fordított. A ház az uterus, s az egyben a túlvilág.” (Bernáth 1981. 52.)⁷

A nád, szalma jelentésvizsgálata kapcsán került szóba először a ház női félként való értelmezése, erre alapoztuk a nád–pubes megfeleltethetőséget. Így a nádas ház, melyet kerülni kell, vagy melynek oldalát / padlását ki kell rúgni – női jelkép: *Kerüld meg e nádas házat, / Fogd be azt a lep-cses szádat.* (SzGy: 0268); *Kicsi nekem ez a ház, / Majd kirúgom a padlást, / Ha kirúgom, csinálj mást, / Vasárnapra keress mást. / Akár engem, akár mást, / Akár cigány Ancsikát! / Hujujú, huhuhú.* (S: 98) A „kicsi” árulkodó jelző, Bernáth említi az iciri-piciri-t, mely szerinte a cunlus állandó jelzője. (Bernáth 1981. 45.) A táncszók esetében is gyakori a házat

⁷ Ezt a fordított ház képet az általam vizsgált szöveganyag nem példázta.

„kicsi”-nek nevezni, hol pajkos célzásként (*Kerek utca, kicsi ház, / Benne rózsám mit csinálsz / Csinosítom magamat, / Várom a galambomat* (F: 0750.19), hol meg rosszalló célzattal: *Kicsi nekem ez a ház, nem megfelelő, ezért kell a lánynak más párt keresni. Az a ház pedig, melyen nincs ablak, nem lehet „belátni”, mi történik odabent, gyanút ébreszt az emberben, arra utal, annak lakója titkolhat valamit: *Ablaktalan csuta ház, / Itt lakik egy vén kurva, / Ki más urát tanyíssa, / Pálinkával itassa, / S a csergébe háltassa. / Hujjújú, huhuhú!* (KH: 17325i) A vén kurva háza nyilván sötét, a negatív jelentéstartalom ez esetben nem szorul magyarázatra.*

Szintén G. Durand jelzi, hogy a ház részei (pince és padlás) titokzatos helyek, mágikus jelentésűek. (Durand 1998. 237.) A pince erotikus tartalmát vizsgálva arra kell gondolnunk, hogy ha a ház a nőben rejtőző másik világot jelenti, akkor a pince valahol lent, „arra alá” található – érthető erotikus jelentése. Ennél sokkal elvontabb és komplexebb képzettársítások fordulnak elő a pince kapcsán, melyeknek jelentése számomra nem teljesen világos: *Pince hátán a kender, / Kilenc ingnek egy pendely* (F: 01398.44); *Mámo szó a pincébe, / Ilon varr a gerlicsbe⁸ / Mámo szövinyinget, / Ilon varrja napinget⁹*. (DR: 204–8) A „pince hátán a kender” jellegű megfogalmazás viszonylag gyakori, sejtésem szerint kapcsolatban állhat a pince fenti értelmezése a kender–pubes kapcsolattal, ám ez pusztán feltételezés.

A padlás (hiu) példáját már korábban érintettük.

Jelentésmagját tekintve házjellege van a szobának, pajtának és az udvarnak is. Ahogyan a házat, úgy kell kerülni a szobát is: *Húzzad cigán e nótát, / Kerüld meg azt a szobát, / Ember veszi kotyorbát, / S kikergeti asszonyát. Ij-hu, hu-hu-hu!* (PF: 169) A férfi (néven nevezve), mely kint hergeti a kutyákat (lásd a kutya jelentésmagyarázatát) bebújik a pajtába: *László Anti ideki, / S e kucsákat hergeti. / Tőlem mind azt üzeni, / Menyecskeje menjen ki. / Ij-hu, hu-hu-hu! / Fejér ingbe, gatyába / Bújjék bé a pajtába. / Ij-hu, hu-hu-hu!* (PF: 139) Komplex kép, ám az egyes szimbólumok nemek szerinti megoszlása egyértelmű: egyik felől ott maga a férfi, az aktív fél, aki hergeti a kutyákat, aki bebújik a női princípiumot jelölő pajtába (párhuzamos a ház szimbolikájával). Figyelmet érdemel a kiemelt fehér jelző, melyről később szólunk.

Az előbbi homályos jelentésű „pince hátán a kender” típusú kép variánsát találjuk a következő szövegben: *Azért nincsen pendelyem, / Mert nem fontam a télen. / Kilenc ingnél egy pendely / S e tyukpajtán a kender. Ihuhú, huhuhú!* (S: 102) Itt még egy elem kapcsolódik a női oldalt képviselő pajta/pince ház jellegű építményhez a kender mellé: a tyúkról már korábban megállapítottuk, hogy egyértelműen női szimbólum, a ka-

⁸ Pincetorok, a pince bejárata.

⁹ apósing

kas párjaként képviseli a női felet. Így hát a zavarosnak tűnő képzettársítás (*s e tyukpajtán a kender*) feltételezhetően nem véletlenszerű.

Az udvar gyakran a házzal együtt jelenik meg, annak jelentését erősíti, mindkettő a női princípium jelképe: *Kerek udvar, kicsi ház (Kicsi udvar, fehér ház), / Benne rózsám mi' csinálsz? / Csinosítom magamot, / Várom a galambomot.* (DR: 204–8) Érdemes szólnunk az építmények jelzőiről: kicsi, kerek, fehér stb. „Jellemzőek e »titokhely« jelzői: kis kerek, szép kerek, melyek a szerelmi szimbolika sztereotíp jelzői, s ezért beszél népköltészetünk »szép kerek udvar«-ról, »kis kerek utcá«-ról, »szép kerek almafá«-ról, »kerek ablak«-ról, sőt »kerek jászol«-ról is.” (Bernáth 1986. 280.)

A kert képe is a fentiekhez köthető, a *Jelképtár* magyarázata szerint „a világi és népművészetben a kert olykor egyenesen vulvaszimbólum, erről tanúskodnak a régi énekszövegeink” (Hoppál et alii 1995. 116.). A vizsgált példákban a kert kétféle értelmezése lehetséges: fölfoghatjuk úgy, mint egy körülkerített, elzárt földterületet, no meg úgy is, mint kerítést. Az értemi különbség azonban nem oly éles, hogy a fogalom jelképiségét is szigorúan megossza: *Zén kertembe pityóka (ugorka), / Oda talált e róka, / Hogyha nekem megfogjam, / Elevennek megnyúzzam.* (KD: 17826b) A kertbe „odakapó”, odaszokó rókáról már többször szoltunk, és arról is, hogy a körülkerített, általában egy bejárattal rendelkező földterület (kert, udvar, város stb.) vulvajelkép a folklórszövegekben.

Áttérve a határjellegű, két világot elválasztó, illetve összekötő pontjaira az emberi környezetnek, vizsgáljuk meg, hogyan kapcsolhatók a tér ezen elemei a szerelmi szimbolikához. Kiindulhatunk abból az általános érvényű megállapításból, hogy a kultúra a teret elsősorban bipolárisan osztja fel. Pócs Éva foglalkozik a kérdéssel (Pócs 1983.), ő a néphit szemszögéből értelmezi a teret: A és B térrészről beszél mindegyikhez különféle attribútumokat kapcsolva. Így az A térrész, vagyis az emberi szféra jellemzői a következők: bent, közel, központ, ismert, lakott, tulajdon, védett, rendezett, emberi tevékenység, kultúra; míg a B, a természetfölötti világ így írható le: kint, távol, periféria, ismeretlen, lakatlan, senki földje, veszélyes, kaotikus, emberi tevékenység hiánya, natúra. A tér efféle felosztásáról vallott nézet egybevág azzal az eliadei megállapítással, hogy az ember képtelen homogén térben élni, archetipikus ösztöne, hogy a teret, melyben él, valahogyan felossza, az ellentétpárokhoz pedig különböző minősítéseket kapcsoljon. Tehát e két térkategória (A és B térrész) elhatárolása hozzátartozik az emberi pszichikumhoz. A kinti és benti világ éles elhatárolása jut érvényre az emberi test nyílásairól vallott elképzelésekben is: a kinti (gonosz) és a benti (én) elválasztásában fontos szerepe van ezeknek a nyílásoknak. Erre a bent–kint típusú térfelosztásra vezethető vissza az anyaméh–külvilág kapcsolata is. Az uterus az a hely, hol a fogantatás történik,

ez az új élet lakhelye, otthona, egyben a védettség abszolútuma. A születés, az új élet világrajövelete egyben a külvilággal, a kinttel való találkozás, ekkor a legélesebb a két világ közti ellentét. Az átmenet helye az a határ, melyet a jól ismert „Mária kapuja” kép is példáz: e kapu megnyílásával „isten fia születék”. Világos a párhuzam a környező világ fizikai tere és az emberi biológikum között: ugyanaz az alapséma érvényesül a különböző világok közti különbségtételben, azok elhatárolásában. Ennek tulajdonítható, hogy a fizikai tér határhelyei szimbolikus képekké válva számos példában fölbukkannak.

Az egyik ilyen gyakori példa a táncszószövegekben a már említett kert, melyet most kerítés értelemben vizsgálunk: *Keresztanya kendeje, / ki van vetvel a kertre, / Keresztapa öröjze, / hogy a szél el ne vigye.* (E: 060) Az asszony kertre veti kendőjét, de nem véletlenül kell azt a férfinak őrizni. Gondoljunk a jegykendőre, melyet maga helyett ad a lány kedvesének. A kert azonos jelentésű a rávetett kendővel: mint határhely, a bekerített (kerék!) földterület és az attól idegen térrész elválasztója válik szimbólummá, párhuzamba állítható az anyaméh–külvilág kapcsolattal, a kettő közti átmenet helyét szimbolizálva válik vulvajelképpé.

Ugyancsak erre az elképzelésre alapozható a kapu szimbolikája a következő példák nyomán: *(Szabónak) a kakasa / Felhágott a kapura, / Mind azt kukorékolja, / Felesége nagy kurva.* (F: 01398.24); *Aki kiáll a kapuba, / Szökjék belé egy karóba* (F: 0750.2); *Szeki (=s aki) áll a kapuba, / Jó megbaszni hajnalba.* (F: 0266) Az első szövegről már beszéltünk a kakas jelképsége kapcsán. A következő példákban egészen távoli és laza a képkapcsolás, annyi azonban bizonyos: köze van a kapu képeinek az erotikus utaláshoz.

Világosabb az utalás egy szintén határjellegű térrész, a „túl a vizen” esetében: *Jó estét mán Péter bá’, / Hol őrzik a kecskéket, / Túl a vizen, a nádba, / Ángyom mellett az ágyba.* (F: 0755.9) A vizen túli hely nem véletlenül lesz azonos az asszony mellettivel. Az erotikus jelentésű itt világosabb: egy másik, vizen túli világról van szó, melyről korábban azt mondtuk, hogy ott minden fordított, ezért gyakori a folklórszövegek fordított ház motívuma. A ház az uterus, s az egyben a túlvilág, a kettő egymás hasonmása.

Az átmenet, a két világ közti kapcsolat megteremtője a híd, melynek képe szintén gyakori motívum főként a lakodalmi csujogatásokban: *Én Is-tenem valaki / Csak a hídig hinna ki, / S onnan tovább elmennék, / Amit kérne, azt adnék. / Ij-hu, hu-hu-hu!* (PF: 144); *Álljanak meg a hídon, / Peseljen a menyasszony. / Ij-hu, hu-hu-hu!* (IP: 161). Ez utóbbi példa számtalanszor előfordul a gyűjteményben, számomra azért elgondolkodtató, mert kapcsolatot látok a híd szimbolikája és az átmeneti rítusok, ez esetben a lakodalom Arnold van Gennep-i értelmezése között. A meny-

asszony társadalmi státusa labilis, az átmenet egyik szerepkörből a másikba (lány–asszony) egy köztes állapot, a liminális szakasz során történik meg. (Gennep 1996.) Az első szövegben a hídon levés állapota erre az átmeneti, labilis állapotra utal: a lány szeretné, ha valaki a hídig hívná őt, vagyis szívesen férjhez menne. A szövegben a hídon levés a menyasszony állapotára utal. Bizonyára ezzel az elgondolással támasztható alá az a felhívás is, mely szerint a menyasszonnyal meg kell állni a hídon.

4.4. Az idő szegmentumainak szimbolikus jelentése

Az időre, a nap egyes szakaszaira való utalás visszafogott a táncszövegekben, azonban ez a szimbolika annál egységesebb. Majdhogynem általánosnak nevezhető a szövegek idődimenziója, mindnyájuk valamilyen formában az esti és hajnali napszakhoz kötődik. Hogy a hajnal, az új nap virradatának képe oly gyakori, arra enged következtetni, hogy nem alaptalan Bernáth Béla feltevése, mely szerint a hajnal a szerelem ideje. (Bernáth 1981. 31.) Lássuk a példákat: *Gyere ki te gyöngyvirág, / Me feljött a holdvilág, / Majd kimegyek hajnalba / Magasfejú kalapba.* (CsL: 14251e); *Este, regvel pengetik / Jó hajnalba felverik. Hujuju.* (K: 0621); *Hopp, hajnalig virjattig, / Míg a csizmám kifeslik. / Ha kifeslik bevarrjuk, / S ezt a táncot eljárjuk.* (DR: 204–8); *Szól e kakas, hajnal haszad, / Itt e pina szüzen maradt.* (F: 0266); *Szeki áll e kapuba / Jó megbaszni hajnalba.* (F: 0266) A hajnal, az éjszaka és nappal közti átmeneti időszak határjellegénél fogva a legalkalmasabb arra, hogy a szexuális vonatkozásokat jelentéskörébe foglalja. Párhuzamba állítható a tér imént fölvázolt bipoláris felosztása az idődimenziók megosztottságával. Feltételezésem szerint párhuzamosan a kinti világ negatív töltetével (idegen, veszélyes stb.) az éjszakai sötét időszak jelentésmagja hasonlóan alakul. A bizonytalan, veszélyes időszak a hajnal átmenetén keresztül vált át az ismert és megszokott, biztonságos nappalra, ekképp válik határrá, két világ közti szakadék áthidalójává a hajnal, tehát az erotikus jelentéstartalomnak a hajnal fogalmához való kapcsolódása nem a véletlen játéka, ennél sokkal mélyebb alapokra vezethető vissza.

Átfogó kognitív nyelvészeti magyarázatot ad Szilágyi N. Sándor a határhelyek jellegéről. Szerinte a határ egy „lehetetlen hely”, mely nincs se kint, se bent, ezért nevezi az ilyen nyelvi helyeket paradox helyeknek. A térbeli és időbeli megnevezések kapcsolatáról pedig úgy vélekedik, hogy legtöbbször a térbeli megnevezéseket terjesztjük ki az időbeli viszonyok megnevezésére. Erre remek példa az *új év küszöbe*, mely egy jellegzetesen időbeli paradox hely: amikor még nem vagyunk az új évben, de már vége az óévnek. Ennek analógiájára ugyancsak ő hozza fel példának a hajnalt és naplementét, mely magyarázat alátámasztja fenti feltételezésemet. (Szilágyi N. 1996. 33–36.)

4.5. Cselekvések, történések szimbolikája

Érdekes kísérletnek ígérkezik megvizsgálunk a rendelkezésre álló szöveganyag cselekvésekre, mozgásokra, vagyis az aktív fél megnyilvánulásaira utaló kifejezéseit. Gondolok itt az igehasználát jellegére, azokra a szakirodalomban is gyakran fölemlített jellegzetes mozgásokra, cselekvésekre és történésekre, melyek szimbolikus jelentéstartalmát sokan vizsgálták.¹⁰ Valamennyi elemző egyetért abban, hogy e jellegzetes mozgások, cselekvések mindegyike szorosan kötődik az erotikus szimbolizációhoz. A testmozgások, a hétköznapi munkák, de főként a különféle hangképzetekkel együttjáró cselekvések kapcsolhatók e szimbolizációhoz.

Az aktivitás kifejezésére szolgáló fogalmak köre tág, a szerelmi szimbolizáció minden olyan fogalomnak jelentést tulajdonít, mely valamilyen formában, jobbára analógiás alapon kapcsolható az erotikus tartalomhoz. Ezzel nem azt állítom, hogy minden kép, mellyel a folklórszövegekben találkozunk, efféle alaptartalomra vezethető vissza, ám a lakodalmi táncszók zöme szorosan köthető ehhez a témához. Nyilván a szöveggörnyezet is befolyásolja a műfaj tematikáját.

Visszatérve a mozgások, cselekvések jelentésvizsgálatához, nézzük meg, nyelvvalaki szempontból, hogyan tűnnek ki ezek az igék a szokványos szövegsorból. Jellemző a gyakorító igeképzős igék használata (*fonogat, ropogtassák, hergeti, kerekedik, suttog, megcsipeget* stb.), ezek az igealakok ismétlések formájában többször is előfordulnak. Nyilván többször is fölbukkannak hangutánzó igék, gyakori az állítmány ismételt határozószóval való kifejezése (le-le-le, ide te, oda te stb.).

Tartalmi szempontból nyilván legtágabb az emberi cselekvések köre, szórványosan előfordulnak állati, ill. áttételesen tárgyak által végzett cselekvések, a természeti környezet történései elvélve tűnnek fel csupán.

Az emberi szférából kiindulva vizsgáljunk meg néhány olyan példát, melyek jelentésmagyarozatát talán nem is kell túlságosan részletezni.

A táncszók, csujogatások szöveggörnyezetéből kiindulva mindjárt ott találjuk a mulatságra, táncra utaló kifejezéseket, melyek többnyire nem pusztán a konkrét jelentésmagot közvetítik a következő példákban: *Hidló végén, padló végén / Karikosz táncot járjuk. / Elöl járja (Anna) asszony / Csepürokojába, / Hátul járja (János) bíró / Csepüdolományba.* (M: 0512.32) A férfi és nő közötti tánc, mint bárhol a világon, beszédes szerelmi jelkép – állítják a *Jelképtár* szerzői, utalván a gyimesi csángók termékenységü medvetáncára, mely még világosan a közösülést utánozza. (Hoppál et alii 1995. 214) Ősi mágikus jellegére alapozva fenntartás nélkül elfogadhatjuk a tánc erotikus jelentésalapjára utaló magyarozatot. No meg segít a szöveggörnyezet: nem véletlen a tánc *karikosz* (kerek, kör alakú)

¹⁰ Lásd: Lükő 1942. 111–118.; Bernáth 1981 és 1987.; Vasas 1994. 19–20.

jelzője, Bernáth Béla többször is figyelmeztet a kerek jelző fontosságára: a kerék forog, s a forgás a nő nemi aktusát jelenti. (Bernáth 1981. 23.) Emlékezzünk a híd jelképiségére, az egyes ruhadarabok jelentését is érinteni fogjuk, azok jelzőjéről (csepü) már szóltunk. Lépünk tovább: *Járd ki lábam, járd ki most, / Nem parancsol senki most, / S ez én lábam kijárja, / Met a szokott e táncra, / Eléj es hátra es, / S met úgy járnak nálunk es. / Ij-hu, hu-hu-hu.* (PF: 182); *Hopp, hajnalig virjattig, / Míg a csizmám kifeszlik. / Ha kifeszlik bevarrjuk, / S ezt a táncot eljárnak.* (DR: 204–8) A tánc formájára való beszédes utalás (eléj es hátra es) egyértelműen a szerelmi aktusra emlékeztet, a hajnal, a virradat jelképiségét is érintettük, Bernáth szerint „a hajnal a szerelem ideje” (Bernáth 1981. 31.).

Visszatérve a kerek–kerék fogalmához, emlékezzünk azokra a példákra, melyekben valamiféle építményt kellett a férfinak megkerülni: *Kerüld meg e szalmás (nádas) házat, / Fogd bé azt a lepcsés szájad.* (B: 15); *Kerüld meg a kemencét, / Csókold meg a menyecskét. / Fogjad kezét keresztiesen, / Neked adjuk örökösen.* (F: 01398.19) stb. A kemence, ház, szoba kerülése nem szokványos jelentésű, a kerülés, a körkörös mozgás (forgatás) az erotikus aktusra utal, míg maga a ház jellegű építmény a női oldallal egyenlő.

A táncra való felszólításként is érthető a következő szöveg: *Rázogasd meg magadat, / Kendermagosz likadat.* (F: 074) A rázogató, az ismétlődő, lökötő mozgás erotikus tartalomra utal, ezt támasztja alá a kendermagos likad kifejezés is.

A köznapi élet cselekvései közül már jó néhányat említettünk, ilyen a fonás, kapálás, gyalulás. Ezek mindegyike egyértelműen a szerelmi aktus jele: *Keresztanya lába közt / Egy nagy bolond kéjer (= guzsaly) szösz. / Keresztapa mellette, / S ott fonogat belőle.* (F: 0750.13); *Kukuruca virágszál! / Kapálatlan marattál. / Kicsi legén kapáll meg, / S osztán házasoggyál meg.* (DR: 204–8); *Komám uram egy nagy úr, / Hova talál oda szúr, / Pozdorjába jól gyalul. Ihuhú, huhuhú!* (S: 101)

Ha csupán a köznapi szóhasználatra alapoznánk, nem lenne értelme a következő soroknak: *Addig ittam pálinkát, / Elszakadt a katrincám. / Immár iszom borocskát, / Hogy vegyek egy szép fótát*¹¹. (SzJ: 160) Miért szakadna el a katrinca a borivástól?

Az árulás képes jelentésével is találkozunk a szövegekben. Jelentése világos, hisz az sem közömbös, mit árulnak: túrót, húst, lányt, no meg előfordul, hogy ki sem mondják, micsodát: *Csipke bokor pánkálló / Bukuresti fennjáró. / Van-e neked áruló? / Van egy kicsi, de nem jó, / Belé ütött a hernyó. / Ihuhú, huhuhú.* (S: 101) Egy csúfolószerű szövegben: *Öregasszon túrót árul, / Likass e ketrinca hátul.* (F: 0266) A hús

¹¹ selyemanyag

árulása azonos a lány, és sok esetben a túró árulásával, mindegyik a kikapós, magát fölkináló nő képéhez kapcsolódik: *Ideki a csenderbe / Húst (= leányt) árulnak hitelbe. / Azt sem adnak mindennek, / Csak az ügyes embernek.* (F: 0750.39)

Az ismétlődő, lüktető mozgásokra való utalás ugyancsak az aktus jele ezekben a példákban: *Ideki a szőlőbe, / Takaróznak csergébe. / Kitakar, bétakar, / Tudja fene, mit akar. / Hujujú, huhuhú!* (S: 100); *Hogy mehetünk, hogy jöhetünk, / Egy kis bort hörpinthethetünk. / Hippáj hopp, hoppáj hopp!* (S: 100); *Viszek es, hozok es, / Ha tudom, meghalok es. / Hujujú, huhuhú!* (S: 100); *Viszik, viszik (Eszik, eszik) a szilvát, / Ropogtassák a magját. / Ha nem adnak belőlle, / Nyuvadjanak meg vele.* (M: 0269); *Iha iha ihatnám, / Ha bor lenne, innyanám. / S ez én torkom sem rozsdás, / Az es megissza mint más.* (P: 17651) A táncszó szövege e többletjelentésre nem csak igék ismétlésével utalhat, elegendő bizonyos helyhatározószók ismétlése, hisz amúgy is kiemelt jelentőségűek, ám nem feltétlenül a konkrét szituáció jelölői ezek a helyszínek: *Le az úton le-le-le, / Leverucka levele.* (F: 0750.18); *Fel az úton fel-fel-fel, / Kell pálinka, kell-kell-kell.* (F: 0750.17); *Bé borocska, bé, bé, bé, / Jó helyed van odabé.* (SzGy: 0268); *Ide te, tova te, / Anyád is olyan, mint te. / Juhuhú, huhuhú!* (CsD: 112.14)

A példasorhoz kapcsolható a csíp, csipeget ige átvitt értelmű használata is: *Apró lapi petrezselyem, / S a nyírászánk földig selyem. / Aki azt megcsipegeti, / A tavaszon rengetgeti. / Hujujú, huhuhú!* (S: 108)

A hagyma jelképesége kapcsán már szóba került a következő példa, a szöveg laza képszerkezete nem oly esetleges, mint gondolnánk: *Veres hagyma, gerdica, / Sándor János taszítsa.* (DR: 204–8.)

Az állatok által végzett cselekvések közül csak egy jellemző példát említek: *Macska fogott egeret, / Játszadozott eleget. / Ij-hu, hu-hu-hu!* (PF: 179) A macska–egér pár hasonlít a korábban már említett kakastyúk viszonyhoz, a játszadozás pedig nyilván eufemizmus.

A tárgyakkal kapcsolatos cselekvések, pontosabban az olyan megfogalmazások, melyekben nincs utalás az emberi közbenjárásra egy bizonyos tárgy mozgásakor, általában a női ruhadarabokkal kapcsolatosak. Leggyakrabban a pendely, rokolya, katrinca forog, sirül vagy feslik végig. Mindez méltán kapcsolható a fenti gondolatmenethez, ha szem előtt tartjuk, hogy ezek a női ruhadarabok általában eufemizmusként fordulnak elő a népdalokban, így a táncszóokban is: a szoknya azt jelenti, amit takar. (Bernáth 1981. 43.) Emlékezzünk a kerek, kerék jelentésvizsgálatára is: *Kerekedjél rokolya, / Mind az isten haragja, / Ötön-hatan alája.* (F: 01398.29); *Sürüly, sürüly rokolya, / Mint az isten haragja.* (SzGy: 0268); *Komámasszony pendelye / Végigfeslett az este, / S azért*

nincsen pendelye, / Tóba veszett kendere. / Komámasszony ne szégyellje, / Tóba veszett a kendere. (KSz: 12730a)

A természet világából származó képek köre szűk, a legtöbb példa a széllel kapcsolatban fordul elő. A szél szimbolikáját már többen vizsgálták, a fejtegetések mindegyike kitér a szél szexuális vonatkozására: „A világot alkotó alapelemek egyike, az élet jelképe [...]. Mint örökmozgó elem általában a férfi princípiummal hozzák összefüggésbe, hímnemű elem (nedves, meleg), szemben a nőnemű földdel és vízzel.” (Hoppál et alii 1995. 141.) „A szelet minden nép férfinak képzelte, a szelek hímneműek. Hermész, a szelek istene a nemzést is elősegíti, Mercurius csupa fallosz; Andalúziában a néphit szerint a nyugati, esőthozó szélnek farral forduló kancák a széltől megfogannak, a Kalevalában a szél ejti teherbe Ilmatár tündért. Egy XVIII. századi nőcsúfoló onomatográfia szerint a Rozáliák »Többnyire mind szépek s jól is neveltetnek, / De ők is a szélnek örömet engednek.«” (Bernáth 1981. 43.) Vasas Samu szerint pedig a szél simogatását több népköltészeti termék is a valódi simogatással, fújását pedig egyenesen a nemi aktussal hozza kapcsolatba. (Vasas 1994. 22.) Mindezt figyelembe véve tekintsük át saját példáinkat: *Pince hátán a kender, / Kilenc ingnek egy pendej. / Elöl van egy szel, / Hátul fúj a szél.* (M: 0512.7); *Kucsá hál a kenderbe, / Zasszony jár egy pendelybe. / Elöl van egy széleszke, / Hátul fúj a szelecske.* (SzGy: 0268); *Úgy szeretem világomat, / Fúja szél a bátisztámat (=zsebkendő)* (F: 071); *Ej haj zörög a levél / De nem zörög ha nem fúj a szél.* (N: 056) Az első két szöveg utalása evidens, a pendely jelentését már az előbb vizsgáltuk: ha azt jelenti, ami alatta van, akkor nem kérdéses az *elöl van egy széleszke, hátul fúj a szelecske* megfogalmazás értelme. A szél fúvása miatt zörgő levél kapcsán immár áttérünk a következő fejezet központi kérdéséhez: a hangutánzó, illetve a hangképzettel együtt járó cselekvéseket kifejező igék képes jelentésének vizsgálatára.

4.6. Hangképzetek szimbolikája

A hangképzeteket imitáló kifejezések, illetve a hangképzettel együttjáró mozgásokat, cselekvéseket kifejező igék vizsgálata az előbbi fejezet fejtegetését viszi tovább. Olyan példák csoportjáról lesz szó, melyek az erotikus szimbolizáció egyik jellemző formáját mutatják. Korábban is szó esett az ismétlődő, lüktető mozgást imitáló kifejezések jelenlétéről e szövegekben, illetve ezek szimbolikájáról. Vizsgáljunk meg néhányat azon példák közül, melyek ismétlődő formulái egyben hangutánzó szavak: *Resze, resze, reszete, / Mind megcsalál az este, / Kicsalál a kenderbe, / Otthagyal éppen-delybe.* (SzGy: 0268); *Ama zasszony dur, dur, dur, / Ha megrugom, felfordul.* (M: 0512.21); *Zür el fiam zür, zür, zür, / Kivel nekem kedvem tült. / Ha még egyszer telhetnék, / Szívem meg es újúlnék. / Hujjú, huhuhú!* (S: 100); *Kiszi koszi gyere ki, / Hojz egy kanna vizet ki.* (S: 100) A dur-

dur-dur, zür-zür-zür típusú kifejezések imitálják a lüktető, fokozódó mozgást, ilyenformán kapcsolódnak az erotikus szimbolizációhoz. Ugyancsak ehhez a gondolathoz köthető egy másik példa, melynek rikkantásszerű indítását érthetővé teszi az azt követő felkiáltás: *Ujuju ši rituru, / Jaj be olcsó a pucu.* (F: 0750.23)

A hangképzettel együtt járó mozgásokat, cselekvéseket kifejező igék számos példáját föllelhetjük a szöveganyagban, azonban ezek erotikus jelentése nem olyan egyértelmű, mint ahogyan azt Bernáth Béla állítja. Emlékezzünk arra, hogy a cselekvések, mozgások vizsgálatát a tánc, táncolás jelentéskörének elemzésével kezdtük. A hangképzetek szimbolikájának áttekintésekor először is e tánchoz szükséges muzsika jelentéstartalmát kell megvizsgálnunk. Bernáth így vélekedik: „Bizonyítható azonban, hogy a muzsikálás különböző fajainak erotikus jelentése lehet, s e jelentés az *actus generationis*.” (Bernáth 1981. 30.) Gazdag példaanyaggal rendelkezik a hegedülés képzetköre: *Húzzad cigány ezt a nótát, / Kerüld meg az akasztófát.* (SzGy: 0268); *Húzzad cigány hedegüt, / Met a kezed nem ezüst, / Sze nem ezüst, sze nem rjéz, / Csak esz rongyos cigánykéz.* (SzGy: 0268); *Húzzad édes feketém, / Ha én melléd fekhethném, / Nem adnálak anyádét, / Azét a kövér bábáért. / Hujjú, huhuhú!* (S: 112); *Cigán húzza, ha tudja, / S én kijárom, ha tudom. / Ij-hu, hu-hu-hu!* (PF: 170); *Három cigány huzogatyi / Gyenge Katyi járogatyi.* (F:081). Számos példa hozható a furulyálásra is: *Fújjad édes mozsikásom, / Mett még vagy on két parásom (=pénzérme). / Ha nem hiszed, megmutatom / S a pengésit neked adom.* (F: 0515.5), *Fújjad édes furujásom, / Néked adom a tojásom.* (F: 0750) E példák közül azonban nem derül ki egyértelműen, hogy itt a szerelmi aktust rejtő képekről lenne szó.

Sokkal inkább azonban a szilvamacog ropogtatását idéző példából: *Eszik, eszik a szilvát, / Ropogtassák a magját. / Ha nem adnak belőle, / Dögöljenek meg tőle. / hujjú, huhuhú!* (S: 101)

Sokan foglalkoztak már a malom képzetkörének vizsgálatával. Zárszóként én is kitérek a zúgó malom, zúgó gát képére, noha végleges és teljes magyarázatát nem sikerül megadnom, mivel komplex képekről van szó, a képzettársítás számomra homályos és laza: *Zúg e malom, zúg e gát, / Viszi zördög e mónárt. / S ott hadd vigye e mónárt, / S ha nem viszi gazdáját. / Ij-hu, hu-hu-hu!* (PF: 184); *Zúg a malom, zúg a gát, / Zördög vigye a monárt. / S a monárné kiállott, / Keze lába felállott. / Egy nagy csóka leszállott, / Monárnénak bévágott. Ippáj hupp, hoppáj hopp!* (S: 100) Vasas Samu így vizsgálja a fogalmat: „A népdalok képi nyelve a malommal és a búza őrlésével magát a szerelmi aktust fejezi ki. Egyes kutatások továbbmennek, a malom működése és a szerelmi aktus közötti képi párhuzamot keresve a dörzsölés és a nyomában kifolyó liszt adta hasonlóság okán, vagy azért, mert az őrlésre való várakozás alatt alkalom nyílt a szerelem-

re is, állítják, hogy a malomnak szoros kapcsolata van a szerelemmel.” (Vasas 1994. 19.) Bernáth Béla szerint a malom, mint minden, ami forog, a női felet jelképezi. A malom forgása miatt lett szerelmi jelképpé: a forgatás a nemi aktus, melynél a férfi *fordít*, a nő *forog* vagy *fordul*. (Bernáth 1981. 45.) A második példaszöveg azt is világossá teszi számunkra, hogy ez a malom miért zúg. A malom és a gát zúgása kapcsán sorolható e fejezet szimbólomkörébe, az erotikus tartalomra való utalás nem marad el, azonban a példák komplex vizsgálatára már nem vállalkozom.

4.7. Színek szimbolikája

A magyar népköltészet színszimbolikájának beható vizsgálatát Erdélyi Zsuzsanna végezte el. (Erdélyi 1961.) Véleménye szerint a szimbólumrendszerben jelentős szerepe van a színeknek, hisz egyetemes érvényű jelről van szó. Ezt az állítását a színeknek az emberre való erős pszichikai és élményhatására alapozza. A négy fő szín (fehér, fekete, piros és sárga) megkülönböztetése, illetve az alapvető ellentétpárok (jó és rossz, meleg és hideg, világos és sötét) létezése ősi, szubjektív élményekből keletkezett. A megkülönböztető ítéletek természeti megfigyelések eredményei, amelyek a primitív népek sok-sok nemzedéken át szerzett tapasztalatai útján váltak immár ösztönné. (i. m. 177.)

A népdalok kezdősorainak képeit vizsgálva elkülönít egyszerű és összetett szimbólumokat. Az egyszerűek egyetlen jelből állnak, míg az összetett szimbólumok több motívumelemből. Az összetétel elemei külön-külön is jelentést hordozhatnak, együtt viszont egy specifikus, meghatározott jelentést adnak. Az összetett szimbólumok esetében az egyik elemet szimbólumképzőnek, a másikat szimbólumerősítőnek, járulékos tényezőnek nevezi. A színszimbólum vizsgálatok felhívja a figyelmet arra, hogy az egyes színek lehetnek csupán deskriptív értékű jelzők, de lehetnek szimbólumerősítők is. (i. m. 178.)

Saját vizsgálódásunkhoz visszatérve, a példákban kitűnik, mennyire szűk és visszafogott a színszimbólum alkalmazása. Az alapvető ellentétpárok természetesen itt is föllelhetők, ugyanakkor csupán néhány szín: a fehér és a vörös kapcsán lehet majd szimbolikum jelentéstartalomról beszélni.

A fehér szín kapcsán több példa is említhető. Megtaláljuk mint önálló képet, de gyakoribb a vörössel való szembeállítás: *Felöltöztem fehérbe, / Fejér galamb képibe. / Fejér galamb képibe, / Édesem elejibe.* (DR: 204–8.) Általánosan elterjedt az a felfogás, mely szerint a fehér a testi és lelki tisztaság színe. Ugyanakkor képzettársításokban a fehér virág, madár, állat stb. a lány, illetve a tiszta lány szimbólumává vált. (i. m. 181.) A női princípiumot jelölő ház jelzőjeként is gyakran ott találjuk: *Kicsi udvar, fehér ház, / Benne ruzsam mit csinálsz, / Csinosítom magamat, / Várom a galambomat.* (S: 103) Gyakori ellentétpár a már említett fehér–vörös: *Ve-*

res végű kendőbe, / Menjünk mennyekzőbe. / Fehér végű kendőbe, / Menjünk ki e zerdőbe. / Ihuhú, huhuhú! (S: 102) A piros Erdélyi szerint a többi szín előtt áll, mert a vér színe, általában pozitív jelentésű. Azonban megfigyelhető, hogy az árnyalatok többször ellentétes jelentést hordoznak. A veres színnek a piroshoz képest negatív töltete van: *Veres terebúza szál, / Kapálatlan maradtál. / Jere babám kapáld meg. / Hujujú, huhuhú!* (S: 100); *Veresz kucsá, veresz ló, / Veres ember egy sem jó.* (SzGy: 0268) Említettük a pirosat, ugyancsak Erdélyi mondja, hogy a szerelem minden népnél „piros”, a magyar népköltészetet is elárasztja a sok „piros”. (i. m. 466.) Példák sorát említhetjük a *piros kancsó, piros bor* vagy a *szép a leány, ha piros* típusú megfogalmazások közül. A fekete szín eufemizmus a következő példában, a női nemi szerv megfelelője: *Keresztanya eleje / Csak egy kicsit fekete, / Az es azét fekete, / Hogy az üsthöz értette. / Hippáj hopp, hoppáj hopp!* (S: 100)

4.8. Az emberi test mint a szimbolika központja

Az emberi test szimbólumainak specifikus jelentése és egyszersmind központi jelentősége van a szerelmi szimbolizáció terén. Jelképes jelentéssel bírnak egyes testrészek megnevezései, erős szexuális utalásokként találkozhattunk velük a táncszószövegekben.

Bernáth Béla jegyzi meg, hogy „a nemi szerveket gyakran önálló lényeknek, embereknek, állatoknak is tekintették (...). A kis emberkének vagy valamely testrésznek (láb, kéz, fej, ujj) tekintett férfitag ruhadarabjai a vulvát jelképezik, hiszen azokba bújik bele (a vulgáris franciában *habit à vit* 'pénisz ruhája' a cunnus”. (Bernáth 1987. 47.)

Gazdag példaanyaggal rendelkezik a láb, emberi láb szimbóluma, mely a legtöbb esetben a táncolás, járás kapcsán fordul elő a szövegekben. A *Járd ki lábam, járd ki most* típusú szövegek erotikus tartalmúak.¹² A láb kijárja a táncot, melyet szintén erotikusan, a nemi aktus fedőneveként kell értenünk. Az ismétlődő formula erősíti ezt a többlételemet, a táncra utaló körülmények szintén árulkodóak: *Három éjjel, három nap / Ki kell járni lábomnak.* (SzJ: 160); *Járd ki lábam, járd ki most, / Nem parancsol senki most, / S ez én lábam kijárja, / Met a szokott e táncra, / Eléjő es, hátra es, / S met úgy járják nálunk es. / Ij-hu, hu-hu-hu!* (PF: 182) Korábban szóba került már a padlás jelképisége: *Járd ki lábam, járd ki most / Nem parancsol senki most / Az én lábam kijárja / Csak a padlás megállja.* (D: 051) Nem véletlen hát, hogy azt a táncot a padláson járják.

Rokon jelentéstartalommal rendelkezik az orr képe, a táncszószövegekben ez is előfordul: *A zajtóig s még vissza, / E gyűrűmet add vissza. / Met ha vissza nem adod, / Kitépem a hajadat. / Kífacсарom e nyakát, / Hozzám ne szurja zorrát. / Ihuhú, huhuhú!* (F: 01398.14) A *hozzám ne*

¹² Lásd a *Cselekvések, történések szimbolikája* című alfejezet fejtegetéseit.

szúrja orrát típusú kifejezés igen gyakori, a képzettársítás nem véletlen-szerű. Szintén Bernáth jegyzi meg, hogy „az orr ezoterikus jelentése penis, ezért is tarották a nagyorrú embereket igen venerózusoknak” (Bernáth 1987. 141.). Ezt a jelentéstartalmat erősíti a szúrás gesztusa.

Az egyes testrészek ruhadarabjaihoz szintén kapcsolódik ezoterikus jelentéstartalom. „...a ruhaneműek, a kalaptól a lábbeliig a női nemi szervet, a fej és a végtagok, melyeket azokba bújtatnak, a phalloszt jelképezik.” (Bernáth 1987. 138.) Ennek analógiájára a különféle fejfedők is erotikus jelentést kaphatnak. Feltehetően nem pusztán csúfolóként *huhogtatják* a következő szövegeket: *Hegyes kucsma fejibe, / Kakastollu seggibe.* (SzGy: 0268); *Macska kucsma fejibe, / Egy tulucska seggébe.* (F: 01398.27)

5. Következtetések, összegzés

A jelen tanulmányban közzétett vizsgálat elvégzésére az a kérdés kész-tetett, hogy van-e szimbolikus jelentésük a csujogatásoknak. Beszélhe-tünk-e egyáltalán bármiféle szimbolizációról e műfaj esetében, vagy merő tévedés azt állítani, hogy esetleg valamiféle szimbolikus nyelv működik itt, melyet ugyan nem mindenki érthet, hisz valójában ez is funkciókörébe tartozik: az avatatlank szemé elől rejteni a titkos tartalmat, mert annak nyílt kimondását a tabu tilalma szabályozza.

Nos, amint ez a fentiekből kiderült, igenis létezik ez a szimbolikus nyelv, sőt az is nyilvánvaló, hogy ez a szimbolikus nyelv egységes, a jelké-peknek nem kusza egyvelegével, hanem egységes rendszerével találkoz-tunk. A szövegeket olvasva bizonyossá válik, hogy sokkal inkább tűnnek értelmetlennek és zavarosnak a képek, ha csupán szó szerinti jelentésüket vesszük figyelembe. Aki nem érti ezt a szimbolikus nyelvet, nem értheti meg a hagyományos kultúrának ezeket a megnyilatkozásait.

Ha elfogadjuk e szimbolizáció létét, azt is világosan láthatjuk, hogy ez a jelképiség hangsúlyosan erotikus jellegű. A kirajzolódó szimbólumrend-szer egyes elmei (növények, állatok, a tér és idő elemei, cselekvések, han-gok, színek) egy központi téma, tartalmi mag köré csoportosulnak.

Efféle vizsgálatokat végezni nem haszontalan. A szimbólumelemzés ké-nyes területe a folklórkutatásnak, sokan figyelmeztetnek arra, hogy csín-ján kell bánni a magyarázatokkal, értelmezésekkel, ezért sokan ódzkodnak az efféle vizsgálatoktól. A szimbólumok értelmezése alapos felkészültsé- get, olvasottságot kíván, de sok esetben még ez sem elegendő, hisz a ren-delkezésre álló szakirodalom igen szűk körű, ezért saját meglátásait, ész-revételeit és következtetéseit nem mindig van mire alapoznia az elemző-nek. Így féltő, hogy ama bizonyos eredeti észrevétel háttér és megalapo-zottság nélkül kerül az elemzésbe, ha pedig a lelkes elemző nem elég óva-tos, munkája könnyen veszíthet értékéből.

Dolgozatomban sok esetben hivatkoztam Bernáth Béla különféle munkáira, melyek nagy része az általam vizsgált terület, a szerelmi szimbolika körét tárgyalják. A Bernáth-féle elemzési modellt sokan elvetik, mondván, értelmezései sok esetben erőltetettek, mert bármilyen kép bukkanjon föl a folklórszövegben, abban ő szexuális jelentést lát. Munkáinak másik gyengéje a rendszerezés hiánya, nincsenek, vagy csak igen ritkán vannak elkülönített tematikus körök, ezek sem eléggé körülhatároltak. Nehéz a szövegben keresni, voltaképpen komplex képek vizsgálatának hálója minden e témába tartozó tanulmánya. Sikerét viszont abban látom, hogy egyáltalán megkísérli e témakör szimbólumvizsgálatát elvégezni (elkezdeni), ugyanakkor számtalan olyan kép értelmezésével is megpróbálkozik, melyre mások nem vállalkoztak. Többször is előfordul más szerzők hasonló jellegű munkájában, hogy a rendszerezés igénye nélkül, önkényesen kiválasztanak néhány képet, motívumot, azt vizsgálják, ám tovább nem lépnek.¹³

Vizsgálódásomhoz Bernáth Béla egyik tanulmánya adta az ötletet, de igyekeztem tovább is lépni, a vizsgált szöveganyag elemzésébe rendet vinni, annak áttekinthető alapot szolgáltatni. Ezért választottam ki egy műfajt: a *táncszót*, mely amellet, hogy szorosan kapcsolódik a korábban elemzett népdalszövegekhez, rövid és sokkal alkalomhoz kötöttebb. Miután az anyag összegyűlt, és az adatbázis elkészült, már lehetővé vált az elméleti vizsgálódás is. Alapelvem volt tehát, hogy nem az elmélet, a hipotézis felől vonok le következtetést, hanem éppen fordítva: a felgyűjtött szöveganyagot hasznosítom. Így értelmezéseim, mivel csupán a moldvai csángó táncszók behatárolt szövegbázisra alapozottak, amint ezt a bevezetőben is kiemelttem, nem tekinthetők általános érvényűieknek.

Az elemzéshez felhasznált források

A dolgozat alapjául szolgáló szövegadatárban felsorakoztatott szövegek összegyűjtésekor a következő *források*at vettem figyelembe: 1. Felhasználtam a publikációkban, néprajzi közlésekben, ill. gyűjteményes kötetekben megjelent szöveganyagot. 2. Besoroltam az MTA Zenetudományi Intézetében őrzött moldvai táncszószövegeket, melyeket hanglemezezről, ill. magnetofonszalagról magam jegyeztem le. 3. Felvettem az RTA Folklor Archívumának kolozsvári osztályán őrzött ide kapcsolódó lejegyzett szöveganyagot. 4. A saját gyűjtésből származó szöveganyagot.

¹³ Lásd: Vargyas 1987., Vasas 1994.

A szöveg-adatbázis összeállításakor *felhasznált források* a következők voltak:

- B = Saját gyűjtés 2000 márciusából
- C = Ion Cuceu gyűjtése 1968-ból, az RTA Folklór Archívumának kolozsvári osztályán
- CsD = Seres András–Szabó Csaba: *Csángómagyar daloskönyv*. Moldva, 1972–1988. Budapest, Héttorony Könyvkiadó, é. n.
- CsL = Csoma Gergely és Lovász Irén gyűjtése 1983-ból, az MTA Zenetudományi Intézetének Archívumában
- D = Dobó Klára gyűjtése 1951-ből, az RTA Folklór Archívumának kolozsvári osztályán
- DM = Demse Márton gyűjtése 1958-ból, az RTA Folklór Archívumának kolozsvári osztályán
- DR = Domokos Pál Péter–Rajeczky Benjamin: *Csángó népzene*. II. Budapest, Zeneműkiadó Vállalat, 1961. 204 – 208.
- E = Elekes Dénes gyűjtése 1950-ből, az RTA Folklór Archívumának kolozsvári osztályán
- F = Faragó József gyűjtései az 1952–1958 közötti időszakból, az RTA Folklór Archívumának kolozsvári osztályán
- FL = Felföldi László, Csapó Károly és Németh István gyűjtése 1991-ből, az MTA Zenetudományi Intézetének Archívumában
- HCS = Halmos István és Csapó Károly gyűjtése 1980-ból, az MTA Zenetudományi Intézetének Archívumában
- IP = Istók György–Pozsony Ferenc: Lakodalom a moldvai Klézsén. *Művelődés* XLI. 1992. 12. 34–36.
- K = Kallós Zoltán gyűjtése 1951-ből, az RTA Folklór Archívumának kolozsvári osztályán
- KD = Kallós Zoltán, Domokos Mária, Németh István, Teszáry Miklós és Léránt Andrea gyűjtése 1993-ból, az MTA Zenetudományi Intézetének Archívumában
- KH = Kallós Zoltán és Halmos Béla gyűjtése 1970-ből, az MTA Zenetudományi Intézetének Archívumában
- KSz = Katona Ádám és Szép Gyula gyűjtése 1979-ből, az MTA Zenetudományi Intézetének Archívumában
- M = Mitruly Miklós gyűjtése 1953–1954-ből, az RTA Folklór Archívumának kolozsvári osztályán
- N = Nagy Jenő gyűjtése 1951-ből, az RTA Folklór Archívumának kolozsvári osztályán
- P = Pávai István gyűjtése (adat nélkül), az MTA Zenetudományi Intézetének Archívumában

- PF = Pozsony Ferenc: *Szeret vize martján*. Moldvai csángómagyar népköltészet. Kolozsvár 1994. 149–155.
- S = Seres András: Moldvai magyar lakodalmi szokások. *Néprajzi Látóhatár* III. 1994. 1–2. 89–115.
- SzGy = Szabó Gyula gyűjtése 1953-ból, az RTA Folklór Archívumának kolozsvári osztályán
- SzJ = *Ismeretlen moldvai nótafák*. Csángófalvak énekközlőinek szöveg- és dallamkincse. Szegő Júlia gyűjtése. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1988. 159–161.
- U = Ujváry Lajos gyűjtése 1969-ből, az MTA Zenetudományi Intézetének Archívumában
- V = Végvári Rezső gyűjtése 1990-ből, az MTA Zenetudományi Intézetének Archívumában

A tanulmány főszövegében a rövidítések utáni számok a publikációkból származó szövegek esetében a táncszó kiadványon belüli sorszámát jelölik, ill. ha a kiadványban közölt szövegek nincsenek megszámozva, akkor az oldalszámot közlöm. Az archívumból átvett szövegek esetében ezek a számok megegyeznek az illető intézmény kartotékolási adataival.

Szakirodalom

- BARTÓK Béla – KODÁLY Zoltán (szerk.)
1956 Táncszók, kurjantások. In: *Magyar Népzene Tára* III/B. Lakodalom. Budapest, 343–365.
- BERNÁTH Béla
1981 A magyar népköltészet szerelmi szimbolikája. In: *Előmunkálatok a magyarság néprajzához* 9. Budapest, 16–82.
1987 A szerelem képes nyelvéről. A favágásról és a szerelemfákról. In: Hoppál Mihály–Szepes Erika (szerk.): *Erősz a folklórban*. Budapest, 40–64.
- DÓCZY Pál
1979 Népköltészet és erotika. *Korunk* 1. 115–118.
- DOMOKOS Pál Péter – RAJECZKY Bénéjamin
1961 *Csángó népzene*. II. Budapest, 204–208.
- DURAND, Gilbert
1998 *Structurile antropologice ale imaginarului*. București
- ELIADE, Mircea
1992 *A szent és a profán*. A vallási lényegről. Budapest
- ERDÉLYI János
1846 *Népdalok és mondák* I–II. Pest
- ERDÉLYI Pál
1899 A virágének. *Ethnographia* X. 4–5. 257–269, 337–351.

ERDÉLYI Zsuzsánna

1961 Adatok a magyar népköltészet színszimbolikájához. *Ethnographia* LXXII. 2–3–4. 173–199, 405–429, 583–596.

FÜLEMILE Ágnes

1981 Kísérlet a táncszók formai és tartalmi rendszerezésére. In: *Folklór, életrend, tudománytörténet*. Tanulmányok Dömötör Tekla 70. születésnapjára. Budapest, 59–69.

GAÁL István

1931 A magyar virágnyelv eredetének kérdéséhez. *Debreceni Szemle* VI. 2. 41–49.

GELLÉRT Sándor

1976 A magyar népdalok szexuális vonatkozású jelképeiről. *Igaz Szó* 12. 490–494.

GENNEP, Arnold van

1993 *Riturile de trecere*. Iași

HOPPÁL Mihály

1982 Jelrendszerek a népművészetben. *Népi Kultúra–Népi Társadalom* XIII. Budapest, 275–295.

1990 *Tulipán és szív*. Debrecen

HOPPÁL Mihály–JANKOVICS Marcell–NAGY András–SZEMADÁM György

1994 *Jelképtár*. h. n.

HOPPÁL Mihály – SZEPES Erika (szerk.)

1987a *A szerelem kertjében*. Budapest

1987b *Erős a folklórban*. Budapest

ISTÓK György – POZSONY Ferenc

1991 Lakodalom a moldvai Klézsnén. *Művelődés* XLI. 12. 34–36.

KATONA Imre

1970 A magyar népi líra tartalmi tematikai tagolódása. *Ethnographia* LXXXI. 288–307.

1979 Tánccalok és táncszók In: Ortutay Gyula (szerk.): *A magyar folklór*. Budapest, 357–358.

KRIZA János

1975 *Vadrózsák*. Bukarest

KÜLLŐS Imola – MARTIN György

1994 „Táncszó” címszó. In: *Magyar Néprajzi Lexikon*. 5. Budapest, 185–186.

LÜKŐ Gábor

1942 *A magyar lélek formái*. Budapest

MITRULY Miklós

1986 A szerelmi tematika megjelenése a népi lírában. *NyÍrK* XXX. 1. 19–26.

PÁLFY Gyula

1986 A táncszók tematikus rendjének „végleges” formája (*kézirat*)

PESOVÁR Ferenc

1990 Tánészók. In: Dömötör Tekla (szerk.): *Magyar Néprajz* VI. Budapest, 236–239.

RAPAICS Raymund

1932 A magyar virágnyelv. *Ethnographia* XLII. 1. 1–12.

Dr. RÉTHEI PRIKKEL Marián

1905 *A magyar táncnyelv*. Kiadja a Magyar Nyelvtudományi Társaság, Budapest

SZENDREY Zsigmond

1929 *Lakodalmi kurjantások*. Motívum és típus tanulmány. Szeged

PÓCS Éva

1987 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV. 177–205.

POZSONY Ferenc

1995 *Szeret vize martján*. Moldvai csángómagyar népköltészet. Kolozsvár

SERES András

1996 Moldvai magyar lakodalmi szokások. *Néprajzi Látóhatár* III. 1–2. 89–115.

SERES András – SZABÓ Csaba

é. n. [1991] *Csángómagyar daloskönyv*. Moldova 1972–1988. Budapest

SZÉL Farkas

1870 *Legújabb virágnyelv*. Debrecen

SZILÁGYI N. Sándor

1997 *Hogyan teremtsünk világot?* Rávezetés a nyelvi világ vizsgálatára. Kolozsvár

SZEGŐ Júlia

1988 *Ismeretlen moldvai nótafák*. Csángó falvak énekközlőinek szöveg- és dallamkincse. Szegő Júlia gyűjtése. (Válogatta, szerkesztette: Tari Lujza) Budapest

VASAS Samu

1994 *Népi jelvilág Kalotaszegen*. Budapest

VARGYAS Lajos

1987 Belső forma. In: Vargyas Lajos (szerk.): *Magyar Néprajz*. V. Budapest

VIKÁR Béla

1906 Somogy megye népköltése. In: *Magyar Népköltési Gyűjtemény*. VI. Budapest

WICHMANNÉ HERRMANN Júlia

1936 Moldvai csángó menyegző Szabófalván. *Ethnographia* XLVII. 57–65.

Bélteki Emőke

Itt víz van, és vér, és éj, és halál...

Szatmárnémeti rémhíreinek archetipikus képzetkörei

Gilbert Durand *A képzelet antropológiai struktúrái* (1977) című munkájában az emberi képzelet szimbólumrendszerét két tartományra osztja. A „nappali” rendszer jelképeit a fény és az árnyék harca jellemzi, amelyben kihangsúlyozódnak az ellentmondások. Ez a küzdelem mindig a lét küzdelme a nemléttel, és az antitézisek ily módon való szembeállítása erős dinamizmust kölcsönöz ezeknek a képeknek. Az „éjszakai” szimbólumok fő jellemzője a csend és a nyugalom, az értékek felismerése, és a létezés fölött érzett öröm, a kompromisszumra való hajlam, a titok, az intimitás keresése.

A rémhírek képei erős, gyakran tudattalan érzelmek manifesztációi, mint például a félelem, a bizonytalanság vagy a kiszolgáltatottság érzése. Ez a magyarázata annak, hogy a rémhírek szimbólumai többnyire az antitézis szimbólumrendszeréből származnak, azaz a „nappali” tartomány jelképei közül kerülnek ki. Ez azonban nem zárja ki az éjszakai jelképek jelenlétét sem ebben a folklórműfajban. Ugyanazon szimbólum nappali és éjszakai jelentésköre párhuzamosan is megjelenhet egyrészt az asszociáció, másrészt a tragikus tartalmak eufemizálásának nyomán. Ritkábban és csak utalásszerűen, de ezek a képek a rémhírekben is megjelenhetnek a gyakran hátborzongató és bizarr tartalmak kompenzációjaként.

1. A víz mint haláljelkép

A Szatmárnémetit kettészelő Szamos sajátos összefüggéseket teremt a látszólag egymástól teljesen független rémhírek, illetve híresztelések között is. Ezek közül több szorosan a folyóhoz kapcsolódik, mások számára csak fizikai-földrajzi keretet, helyszínt jelent a meder vagy a part egy szakasza. Itt tűnnek fel a hiedelemleányok, itt támad a cirkusból szökött krokodil, erre veszi az irányt az elszabadult farkas, és a megáradt Szamos készsül elnyelni a partján álló tömbházakat.

Gilbert Durand hangsúlyozza a víztől való félelem archetipikus eredetét: az ember a mocsárhoz, a nedvességhez mindig az erdők árnyait asszociálja. (1977. 116.) Ezt a tudattalan félelmet ez esetben erősíti annak ténye, hogy Szatmárnémetiben a Szamos partján fák állnak, majdnem áthatolhatatlan dzsungelt képezve a folyó mentén. Ennek nagy részét mára már kiirtották, de néhány évvel ezelőtt még teljes egészében megvolt, és a szülők gyermekeiknek szigorúan megtiltották, hogy a közelébe menjenek. Nem feltétlenül a vízbefulladásától féltették őket – bár kétségtelenül ez is közre-

játszott – sokkal inkább valamiféle titokzatos démoni és mégis személytelen erőből, ami fátumszerűen dönti romlásba, pusztulásba azokat, akik valami módon kapcsolatba kerülnek vele. Ennek az irracionális félelemnek az oka abban a képzetkörben keresendő, mely szerint aki tükörbe néz, az részévé válik az árnyak birodalmának. (Durand 1977. 122.) A vízfelület már a legarchaikusabb kultúrákban is úgy jelenik meg, mint egyfajta természetes tükör, melyben lehetővé válik az én megkettőződése és a személyiség negatív, sötét oldalának a megmutatkozása. (Uo. 115.)

Mircea Eliade hangsúlyozza, hogy a vallásos ember számára a tér soha nem homogén, hanem léteznek bizonyos pontok, amelyekben a Szent megmutatkozik (Eliade 1996. 15.), tehát a két kozmikus szféra – a szent és a profán – nem függetlenek egymástól, hiszen ezek a metszéspontok áttörik a szinteket, ezáltal teremtve kapcsolatot a szintek között, és teszik lehetővé az átmenetet az egyik létezési módból a másikba. (Uo. 57–58.) M. Eliade ezeket axis mundinak, középpontnak nevezi. (Uo. 32.) A rémhírek esetében azonban nem beszélhetünk a két ontikus szféra, a szent, illetve a profán világ közti átmenetről, csupán két különböző létezési forma metszéspontjáról, melyet ez esetben a Szamos mint víztükör képvisel. M. Eliade elmélete csak annyiban alkalmazható, amennyiben azt az átjárhatóság pusztá tényére vonatkoztatjuk, hiszen azoknak a lényeknek, amelyek a folyó medrében vagy partján megjelennek, semmi közük a világteremtéshez, nem istenek, csupán egy másik létforma képviselői. Megmutatkozásuk nem hierophánia, legalábbis nem abban az értelemben, amelyben a kifejezést Eliade alkalmazza a mítoszokra. Hasonlóképpen a Szamos sem tekinthető axis mundinak, két világ határkövének, csupán egy kiemelt pontnak, amelyben megmutatkoznak egy másik világ lényei. A jelenség nem a mítoszok erővel feltöltött terével mutat rokonságot, melyet az istenség jelenléte szentel meg, hanem a hiedelmek tükrével és keresztútjaival, amelyekben megjelenhet a jövő vagy az ördög mint a mienktől eltérő világ vagy annak egy képviselője. Az alapvető különbség abban is megragadható, hogy míg a mítoszokban a szent azért tör be a profán világba, hogy kapcsolatot létesítsen annak lakóival, addig a mi esetünkben a folyó környékén feltűnő lények pusztá megmutatkozások, vagyis nem többek egyszerű tükörképénél.

Magának az átjárhatóságnak a ténye is fontos lehet. Ezt a rémhírek bizonyos motívumai is igazolják, mint magának a víztükörnek vagy a hídnak a jelenléte. Nem lehet véletlenszerű, hogy a Szamosban élő halfarkú férfi éppen a város végén levő gyaloghíd környékén bukkan fel a vízből, ott, ahol máskülönben meglehetősen kevesen járnak. A híd egyfajta összeköttetést, kapcsolatot hangsúlyoz, ami a két világ között a víztükör révén valósul meg. A félelmet és titokzatosságot az elhagyatott terület fokozza, mert különben ez a lény teljesen ártalmatlan. A szóbeszéd határozottan állítja,

hogy férfiról van szó, de már a vízi közeg, amelyben él, kölcsönöz neki valamiféle feminoid jelleget, főleg ha nem feledkeziünk meg arról, hogy a hal mindig női jelkép. A két pólus – férfi és női – találkozása ebben az akvatikus környezetben még hangsúlyosabb, annál is inkább, hogy magában hordozza a mi világunk és a másik világ közti kapcsolat lehetőségét, ami lehetővé teszi az ember számára a fantasztikus, ismeretlen lényekkel való találkozást. S mert a másik világ alapvetően eltér a mi világunktól, lakói is másak, mint az emberek, és ez a különbözőség ontológiailag éppúgy megragadható, mint a fizikai tulajdonságokat véve alapul: a fentebb említett halfarkú férfi könnyedén integrálja alapjában a női szimbólumokat, ami többet jelenthet egyszerű kétneműségénél. Ennek a lénynek az androgün volta tagadhatatlan.

G. Durand szerint a víz közvetlen felhívás lehet a halálra, és különösen érvényes ez a folyóvízre, amely a visszafordíthatatlanság, a vésszel terhes idő és a káosz asszociációit keltheti életre. (1977. 117.) Így a Szamos néha magát a halált jelenti, a városban gyakran emlegetik, hogy minden nyáron szükségszerűen megszedi áldozatait, vagyis ha valaki belefullad, annak nem az óvatlanság, a figyelmetlenség az oka, hanem valamiféle titkos, fatális erő aktív jelenléte. Ezekben a híresztelésekben a folyó megelevenedik és úgy viselkedik, mint a népmesék akvatikus démona, a sárkánykigyó, aki nem hajlandó vizet adni a városnak, ha bizonyos időközönként nem áldoznak fel neki egy embert. 1970-ben, a nagy árvíz idején azt mesélték, hogy abban az évben még senki nem fulladt meg a folyóban, és a Szamos maga ment el az áldozataiért. Néhány évtizede a folyó még más mederben folyt Szatmárnémeti területén, de amikor hajózhatóvá akarták tenni, egy új, mélyebb mederbe terelték. A természet erői azonban bosszúállók és nem felednek: adatközlőim szerint a folyó minden századik évben meglátogatja régi medrét és kitakarítja azt. M. Eliade szerint a „víz a lappangó lét egyetemes lényegét jelképezi; ez a fons és az origo, amelyben a létezés minden lehetősége benne rejlik; ez előz meg minden formát és ebből indul ki minden teremtés” (1997. 195.). A vízbe való alámerülés a létezés előtti, osztatlan állapotba, a káoszba való visszasüllyedést jelenti, az abból való kiemelkedés pedig a kozmogónia gesztusát ismétli, tehát a víz szimbolizmusa egyaránt magába foglalja a halált és az újjászületést. Ennek alapján a vízözön individuális síkon a lélek második halálának, illetve a kereszteléskor bekövetkező rituális halálnak feleltethető meg. Ez a fajta pusztulás azonban nem végleges, mert mindig egy új, magasabb szintű élet követi, tehát ebben az értelemben a vízözön célja ugyanaz, mint a keresztelőé. (Eliade 1997. 195–196.) Ez történik akkor is, amikor a Szamos százévenként kiönt: régi medre valami miatt szennyezetté vált, ezért szükséges megszüntetni a megromlott rendet annak érdekében, hogy létrejöhessen valami új. Ami pedig a bosszúállást illeti, az már a képzetkör egy másik arcát hang-

súlyozza. Ez nem pusztán funkciótlan kegyetlenkedés, a megbántott anyatermészet haragja, hanem annak a sárkánykígyónak a jogos követelőzése, amely az életet és a halált hordozza. Ő a kutak, a források démona, és áldozatokat követel a lakosság jólétéért cserébe. Ha ezt nem kapja meg, maga megy egyrészt a számlát behajtani, másrészt megmutatni a hatalmát. Arra a kérdésemre, hogy a Szamosban élt-e valamikor sárkány, adatközlőim határozott nemmel feleltek, de azt nem tagadták, hogy ez a folyó időnként úgy viselkedik, mintha ő maga lenne a vizek démona. Az egyik rémhír szerint medrébe költözik az egyik cirkusból elszabadult krokodil, ami maga is a sárkánnyal és a kígyóval tart rokonságot. Ez az állat azonban láthatatlan maradt, de ha valaki megfulladt a folyóban, azt tulajdonképpen ez a lény rántotta a mélybe, vagyis a Szamos és a harapni készülő vadállat képzete szorosan összekapcsolódik ebben a rémhírben, mintha maga a víztömeg nyelte volna el áldozatát.

Ugyanez a képzetkör ismétlődik meg abban a rémhírben, amely egy nagyobb tavaszi áradáskor kapott lábra: a Szamos alá fogja mosni a partján álló tömbházak alapzatát, és hamarosan a föld alá fognak süllyedni. Az elnyelés félelme itt kicsit módosul és elrejtettebben jelentkezik: nem a harapni készülő állat alakjában konkretizálódik, hanem a süllyedés, a föld méhébe való alászállás képeiben, ami itt mégsem a halál eufemizmusa, mert benne nem az intimitás keresése hangsúlyozódik, hanem a zuhanás pánikkeltő érzése, ami éppen úgy időszimbólum, mint az állatiasság vagy a sötétség.

G. Durand munkájában mind az éjszakai víz, mind a harapni készülő vadállat ugyanazon szimbólumtartomány része: az idő jelképei. Az a rokonság tehát, ami az általam tanulmányozott műfajban kimutatható, voltaképpen ennek az állításnak az igazolása. G. Durand hangsúlyozza, hogy az állati jelleget voltaképpen az étellel telítettség jelenti, amit a mozgás fejez ki, és aminek minden rettenetet kifejező képzete a nyitott állati száj és a fogak látványában koncentrálódik. (1977. 103.) Nem véletlen tehát, hogy az a bizonyos krokodil éppen a szájával rántja a mélybe a fürdőzőket, és az sem, hogy az elszabadult farkas harapásra készen a Szamos felé tart. Tulajdonképpen egy félig a farkas, félig a kutya tulajdonságaival rendelkező lényről van szó, vagyis magáról a halálnak a megtestesítőjéről. Az adatközlő külön hangsúlyozza a vonítás tényét, mely a népi kultúrában mindig a halál előjelének tekinthető. G. Durand szerint egyfajta konvergencia áll fenn a kutyafélék harapása és a romboló idő között. Arról a szörnyről van itt szó, mely felfalja az emberi időt, vagyis a változástól, a rohanástól való félelem archetipikus kifejezője. (Uo. 104–105.) Ezt a szimbólumot nem nehéz kapcsolatba hozni egyrészt a folyó jelképiségével, a fatális, romboló idő rettenetével, másrészt a rohanó állat által kiváltott ösztönszerű mene-

küléssel, melyek a mozgásban konkretizálódó állati jellege szintén azt képviseli, ami visszafordíthatatlan.

A másik állat, a farkas képe ugyanezeket a képzeteket erősíti fel és egészíti ki néhány jellegzetesen hozzá kapcsolódó asszociációval. A vadság és a falánkság megtestesítője, az erőé, nemcsak fizikai, de szexuális értelemben is. A ragadozó egyetemes jelképe, a kegyetlenségé és a alattomoságé, de ezen túl kitátott, harapásra kész szája egyrészt az elnyelettetéstől való félelmet, másrészt a húsevés képeit asszociálja. (Uo. 105–106.) Tulajdonképpen mindkettő a szexualitás szimbólumai között értelmezhető, hiszen a népköltészet szerelmi szimbolikájában a húsevés mindig a nemi aktust jelenti, és G. Durand szerint ez a kép mindig a bűn és a lázadás gondolatát hordozza magában. (Uo. 144.) Az elnyelettetéstől való félelem mindennek az eufemizált változatát képviseli: a gyomor mindig szoros kapcsolatban van a szakadék és a zuhanás képzetével, a labirintussal, ami egyértelműen a bűn, az undor és a rettenet archetipikus kifejeződése. (Uo. 145.) Ez a farkas több tehát egy elszabadult vadállatnál: erős szexuális jelképét csak hangsúlyozza az a tény, hogy gazdája az adatközlő szerint fura, magának való ember, aki „inkább az állatokat szerette”. A farkas voltaképpen az ő egyik megjelenési formája, a farkasemberé, akit szintén szokatlan magatartása, merev távolságtartása szorít a közösség perifériájára. S a rabságban tartás utáni elszabadulás ténye újra a rohanás képzetét és az ösztönyszerű menekülést asszociálja. Így a rémhír pontosan azt a hatást kelti, ami voltaképpen előre várható: pánikot és a sors, a végzettel teljes idő előtti rémületet.

Az állat és a folyó közti szoros összefüggés bizonyítása után az sem lehet meglepő, hogy senki nem keres menedéket a Szamosban, holott egy egyszerű farkas minden bizonnyal oda nem követné áldozatát, hanem valami könnyebb zsákmány után nézne. Ebben az esetben viszont a víz az ő territórium. Akvatikus jellege talán nem annyira egyértelmű, de a képnek a sárkánykígyó harapásával való rokonsága már nem tűnhet annyira erőltetettnek.

A menekülőök vagy hazarohannak, vagy felmásznak a fára. Az otthon az üreg, a védetség, a menedék képzetét kelti, és egyértelműen feminoid jelkép. Az anyaméh archetípusára alapoz, ami az intimitás és a kezdeti paradicsom biztonságának legáltalánosabb kifejeződése a félelmekkel és az értekek pusztulásával terhes külső világgal szemben. (Uo. 303.)

A fa szimbolikája már valamivel bonyolultabb: életadó és megtermékenyítő jellege a nappali vízzel is kapcsolatba hozható lenne, de ezúttal a Szamos nem hordozza magában ezt a jelentéskomplexumot. De a partján álló fák mégis az élet fái maradnak. Vertikalitásuk mindig az ember spirituális felemelkedését, haladását szimbolizálja, megmászásuk a másik világba tett utazással egyenértékű, s itt az állat ösztönlény-voltával, ag-

resszivitásával és a fatális, visszafordíthatatlan időt jelképező rohanásával szembeállítva nem csupán humanizált jellegük kerül előtérbe, hanem életet is mentenek. G. Durand szerint a fa a ciklikusság képzetét a transzcendencia felé vezeti, vagyis olyan értéket képvisel, ami által legyőzhetővé válik a rohanó, visszafordíthatatlan, fatális idő, amit ez esetben a farkas képvisel. (Uo. 430.)

2. Sötétség és kannibalizmus

Gilbert Durand szerint a fekete sokk alapja valamiféle infantilis félelem a sötétől, amihez törvényszerűen kapcsolódik a bűntudat és a bizonytalanság, a kiszolgáltatottság érzése. (1977. 110) Ez kapcsolatba hozható az ember szeparációs félelmeivel és azzal a rettenettel, amit abban a pillanatban érez, amikor rádöbben arra, hogy magára maradt, szemtől szemben valami titokzatos és átláthatatlan feketeséggel, amelynek mélyén a gonosz erői lehetnek áldozatukra. Ezek a félelmek bizonyítottan archetipikus eredetűek, a világ valamennyi folklórában a napnyugta vagy az éjféli az az időpont, amikor a szörnyek aktívvá válnak, vagyis a végzetes sötétség képzele eleve adott, az emberi tudat szerkezetének természetes része.

A legtöbb kultúra az időt, a napok egymásutániságát éjszakákban méri: a fekete éjszaka úgy jelenik meg, mint magának a időnek a szubsztanciája. (Uo. 111.) Ezzel kapcsolatban Mircea Eliade is többször hangsúlyozza, hogy az idő mindig fekete, mert kegyetlen és irracionális. (Eliade 1997. 80.) Az éjszaka sötétsége tehát minden negatívumot egyesít: a káoszt, a félelmet és a halált. Ez lehet a magyarázata annak, hogy a rémhírek fantasztikus lényei éjjel láthatók, amikor felbomlanak a mi világunk törvényei, elszabadul a káosz, a másik világ lakói lecsaphatnak áldozataikra, és az ember kiszolgáltatottsága teljessé válik az átláthatatlan feketeségben. Ennek az elemi félelemnek az oka abban keresendő, hogy a valóságról való tudásunk a látásra alapozódik, s az éjszaka sötétje éppen ezt a forrást kapcsolja ki és hagy bizonytalanságban, a környezetnek kiszolgáltatva. A félelem és a pánik tehát az emberi idegrendszer természetes reakciója, ami az önvédelemre és a figyelmeztetésre vonatkozik.

Az éjszaka tehát a kegyetlen, visszafordíthatatlan idő szimbóluma, és nem véletlen, hogy a folyó és a vadállat képzetkörével kerül rokonságba a rémhírekben is. Feminoid jellege tagadhatatlan, s ezért hívja életre az éjféli kór kísértő nőalak figuráját. A kísértet megjelenésének helye nem is lehet máshol, mint a Szamos partján, de a vésszel terhes éjszaka fenyegető voltát csak fokozzák a szellem szélben lebegő ruhái és hajtincsei, valamint hosszú körmei és fekete köntöse.

A fogak mellett a körmök/karmok is az állati jelleg megnyilvánulásai, és ennek a lénynek a vadállatok szimbolikájával való rokonságát bizonyítja az őt jellemző gyors mozgás is. Itt kell megemlítenem, hogy a Szamos

parti kísértet megjelenését éles sikolyok kísérték. G. Durand hangsúlyozza, hogy a hallás az éjszaka érzékterülete, mert a sötétség felerősíti az éj zajait, és így a feketeséghez mindig a zaklatottság, a tisztátalanság és a zaj képzete asszociálódik. (1977. 111–112.) Mindez nem esik nagyon messze a vadállatok morgásától és a kitért, harapni kész szájától.

A szélben lebegő ruhák és a hosszú, női hajtincsek nem csupán a lény feminoid jellegét hangsúlyozzák, de mindkettő a víz képzetkörével kontaminálódik, és a hullámnak a lélekkel való asszociációját kelti. Különösképpen a haj válik itt időszimbólummá, a múlt visszafordíthatatlan idejét képviselve, hiszen a szellem már önmagában is az élet véges, illetve a halál elkerülhetetlen voltát hangsúlyozza. (Vö. Durand 1977. 120–122.)

G. Durand szerint az ördög mindig fekete vagy tartalmaz valami feketét, és feltételezése szerint ez lehet a magyarázata az antiszemitizmusnak vagy a rasszizmusnak is. (Uo. 112.) A sötétség képzetköréhez tartoznak azok a rémhírek, amelyekben a gonosz nem éjjel támad, de tartalmaz feketét: a gyermekrabló vagy gyermekevő zsidó, illetve cigány jellegzetes alakja ezeknek a híreszteléseknek. A fekete mindig valami negatív értelmet közvetít, ezért az ázsiaiak sötétebb bőrszíne maga adja az egyetlen lehetséges interpretációt: a japán karatecsoport gyilkosságairól szóló rémhírek szintén ide sorolhatók. Az éjszakai támadások ténye csak fokozza a kép erős érzelmi hatását.

A rémhírek „kalapácsos embere” nem zsidó és nem cigány, de az éjszakai környezet az ő esetében is megeremti a fekete sokkot. Ezzel analóg képet asszociál a támadók fekete ruhája is. Tovább ezt a képzetet erősíti a fegyverül szolgáló ütőszerszám, ami hordoz magában valamit, ami primitív és ösztönszerű, azaz majdnem állati. Ne feledjük el: az embernek a bunkó volt az első vadászszerszáma, a hasonló eszközök használata már az emberszabású majmoknál is megfigyelhető.

3. A vér mint belső lényeg

G. Durand a vér archetipikus képét az éjszakai szimbólumok tartományába sorolja és hangsúlyozza, hogy a legtöbb nép folklórában a lélek jelképe, s ezáltal az idő legyőzésének diadalát asszociálja. (Durand 1977. 324.) Fontos szerepet kap a szerelmi varázslásokban, megívása a másikkal való misztikus egyesülést jelenti. A rémhírekben is ezzel a jelentéssel szerepel. Ceaușescuról terjedtek olyan hírek, hogy bizonyos időközönként vérátömlesztést kap, amire orvosai gyermekvért használnak, hogy mindig fiatalos maradjon. J. G. Frazer *Az aranyág* című munkájában többször is visszatér arra az elképzelésre, hogy a rituális fejedelemnek erősnek és termékenynek kell lennie, mert az analógiás mágia alapján ez biztosítja az ország termékenységét. Ez a primer képzet élhet tovább ebben a rémhírben: Ceaușescunak fiatalnak kell maradnia, különben az éhínség csak fokozó-

dik az országban. A rémhír motivációját az akkori gazdasági helyzet szolgáltatta: megélhetési gondok, az élelmiszerhiány aktivizálta az emberek tudatában latens módon élő megoldási lehetőségeket. Az éhínség a terméketlenséget, az pedig a rituális fejedelem öreg és gyenge voltát asszociálta, ami újtjára indította a megifjodás rémképét. Meg kell említenem, hogy a társadalom tudattalan szférája helyesnek, logikusnak fogadta el ezt az eljárást, mert közel sem váltott ki akkora felháborodást, amekkorát a hír bizarr, hajmeresztő volta magának megkövetel.

A lényeg itt a vér képzete hordozza: ez az anyag tulajdonképpen az élet esszenciája, koncentráltan tartalmazza mindazt, amit a gyermek alakja egyesít: az ifjúságot, az ártatlanságot, az újrakezdés lehetőségét. Azonban nem idegenek tőle a ciklikusság szimbólumai sem, hiszen a fatális, visszafordíthatatlan idő – itt az öregedés és a fokozatos gyöngülés – legyőzője mindig a fiú, aki az örök újjászületés, az állandó regeneráció biztosítója. (Vö. uo. 372–380.) Ez a magyarázata annak, hogy a vérszívókról szóló rémhírekben – a merénylők lehetnek cigányok, zsidók, vérkereskedők vagy maga Ceaușescu – az elsődleges áldozatok minden esetben gyerekek.

A vérátömlesztést kapó Ceaușescu rémhírében azonban a vérnek a másik, a szexualitásra vonatkozó jelentése sem elhanyagolható, hiszen a rituális fejedelem ereje nem fizikai, hanem a termékenységgel van kapcsolatban, azaz a nemzésre vonatkozik.

Ennek a rémhírnek lehet következménye a másik, mely szerint a forradalom után Ceaușescut nem ölték meg, hanem még most is él, és várja a visszatérése pillanatát. Mindez logikailag teljesen megdönthetetlen: a rituális fejedelem, a gyerekvér által elsajátította a termékenység, az erő, az ifjúság és az örök élet titkát. Távozásával a természet erői az ország lakossága ellen fognak fordulni, a földek terméketlenek lesznek, így visszatérése elkerülhetetlen.

A vért mint az esszenciát, az emberi lényeg hordozóját minden nép értékes anyagnak tartja, és ezzel magyarázható annak a rémhírnek a megjelenése, amely a vér kiszívásáról szól. Feltételezhető, hogy itt is az életelixír volta kerül előtérbe, annak a ténye, hogy általa a fatális idő legyőzhető, mert az életben is kisgyermek az áldozatok. Az örök ifjúság kivonatát hordozva ez az anyag a halhatatlanság záloga lehet. A támadók azonban nem mentesek az állatiasságtól, mert a vért kiszívják, és ebben a kifejezésben a harapásra kész száj képzete aktivizálódik, ismét hangsúlyozva, hogy itt többről van szó mint egyszerű bűncselekményről: az idő visszafordíthatatlanságát szimbolikusan magában hordozó vadállat kísérel meg legyőzni önmagát, azaz az elfolyó időt. Nem feledkezhetünk meg arról, hogy a népi tudat a vérszívó vámpírt is állatra jellemző tulajdonságokkal ruházta fel, aki ezt az állati jelleget úgy tudja fenntartani, ha az élet szubsztanciájával, vérrrel táplálkozik.

A vérrel analóg képzeteket asszociálnak a **belső részek** képei. Ezek is az ember életét, annak értelmét, lényegét jelentik, megevésük éppen úgy a másikkal való misztikus azonosulást jelzi, mint a vér megivása. (Vö. Durand 1977. 324.) Ez a tartalom azonban a rémhírekben már burkoltabban van jelen: a kolbászba bedarált gyerekek, illetve a gyermekhúst evő zsidó ezt a jelentéskomplexumot éltetik tovább, de már korántsem olyan egyértelműen, mint azt a fentebb említett rémhírekben tapasztaltuk. A gyermekevő zsidóval kapcsolatban érdekes lehet az a tény, hogy a rémhír elcsitulása után a gyermekevő fejét a cukoröntők formázták meg. Ez a mozzanat árulkodott arról, hogy itt tulajdonképpen szexuális kapcsolatról lehetett szó, hiszen a méz – illetve ez esetben ennek helyettesítője, a cukor – a boldogság, az újra megtalált intimitás jelképe lehet, lévén hogy ez a legtisztább, legteljesebb táplálék, mely az abszolútumot hordozza, akár csak a vér. S az sem lehet véletlen, hogy ezeket az édességeket gyermekeknek vásárolták, tehát jelképesen azok ették meg a támadót, a gonosz megtestesítőjét, akik számára a legnagyobb veszélyt jelentette. Büntetés volt ez a legteljesebb értelemben, hiszen a megsemmisülés, az emésztő gyomorban, a kloákában való felszívódást szimbolizálta, és aktivizálta azokat a képeket, amelyek a zuhanás képzetkörére vonatkoznak: a bűn megtörtént, s most a kompenzációnak neki megfelelőnek kell lennie. A teljes, erkölcsi értelemben vett elpusztítást emeli ki a gyermekevő zsidó fejének szimbolikus elfogyasztása: a fej mindig az égi szférával való azonosulást képviseli, a fizikai és pszichikai erők központját, a felfelé törekvés, az emelkedés pozitív szimbólumtartományait (uo. 173.), s ha ez a lentel és a megsemmisítő emésztéssel, a gyomor labirintusával, a fertővel kerül kapcsolatba, akkor az nem jelenthet mást, mint teljes kárhozatot.

Az sem lehet véletlen, hogy a rémhírek kannibáljai és vérszívói közül senki nem kap ilyen súlyos büntetést, csak a zsidó. Ebben szerepe lehet a fekete sokk által kiváltott antiszemitizmusnak, de sokkal inkább annak, hogy ennek a nemzetnek a képviselőit mindig a legnagyobb bűnt jelentő gyilkossággal hozták összefüggésbe: a fiúnak a megölésével, aki maga az időnek a legyőzője, az állandó regeneráció, az örök újjászületés záloga. (Vö. uo. 372–380.) Ez a cselekedet tehát a kozmosz rendje ellen elkövetett merénylet, és azt, aki ebben vétkes, egyenértékűvé teszi az égitesteket felfaló farkassal, vagy az azokat elrabló sárkánnyal. Az emberiség léte függ tehát ezeknek a lényeknek a szimbolikus elpusztításától.

Az iskola előtt a fiúgyermeket édességgel csábító férfiról szóló rémhír is kétségtelenül tartalmazza a fentebb végigfuttatott jelentéskomplexumot, de csupán alig kibogozható mozaikszerűséggel. Hasonló esettel állunk szemben annak a rémhírnek a kapcsán is, amely a kisgyermek belső részei helyén átcsempészett ékszerekről szól. Ezek az ékszerek feltételezhetően aranyból vannak, abból az anyagból, aminek lényege a titok-

zatosság és az elrejtettség (uo. 325–327.), ami éppen úgy életelixír, a dolgok inkarnálódott lényege, mint egy másik kontextusban a vér. Elrejtett voltát fokozza az a tény, hogy a belső részek, a gyomor helyére kerül, vagyis analóg módon helyettesít valamit, ami lényegileg vele azonos. Az archetipikus képzelet szerint az arany értékét soha nem a fény, hanem a súly hordozza, ami tisztulás, emésztődés útján jön létre. Ennek a folyamatnak a helye mindig a föld, az arany a hegy gyomrában van, vagyis a rémhírben az anyag arra a helyre kerül, ami természetének, jellegének a leginkább megfelel. Ez az oka annak, hogy a határőrök nem jönnek rá a csalásra: a kisgyermek halálában is olyan, mintha aludna, hiszen a testében elrejtett életelixír szokatlan vitalitást kölcsönöz neki.

A rémhírek archetipikus szimbólumainak feltárása a műfaj elemzésének csak egyik lehetséges megközelítési módja. Például a társadalmi vonatkozásokról fentebb szó sem esett, és szintén nem tárgyaltam azt, hogy korunk kulturális áramlatai vagy politikai eszméi hogyan jelennek meg ezekben a szövegekben.

Szakirodalom

DOBOS Ilona

1986 *Paraszi szájhagyomány, városi szóbeliség*. Budapest

DURAND, Gilbert

1977 *Structurile antropologice ale imaginariului*. Introducere în arhetipologia generală. București

ELIADE, Mircea

1996 *A szent és a profán*. A vallási lényegről. Budapest

1997 *Képek és jelképek*. Budapest

FRAZER, James G.

1995 *Az Aranyág*. Budapest

JUNG, Carl Gustav

é. n. *Az ember és szimbólumai*. Budapest

LÁNG János

1973 *A mitológia kezdetei. Az ősi népek elbeszélései*. Budapest

Incze Éva

Hic jacet!

Egy politikai áltemetés Kolozsváron

(szimbólumelemzés)

A társadalmak demokratizálódásával Kelet-Európában is mindenkinek jogává vált az írásban, szóban, képekben történő önkifejezés, akár művészi, akár társadalmi, akár politikai célokból. Ez a lehetőség felszabadította a nyílt tér használatát, és ma a városi kultúra egyik reprezentatív műfaját itt is a tömeges megmozdulások, felvonulások, utcai manifesztációk jelentik. Ezek az eseményeken a térhasználat hétköznapi szabályai érvényüket veszítik. A performance műfajának legitimizálódása, népszerűsége egyik eredményeként a véleménynyilvánításban polgárjogot kaptak az egyéni kezdeményezések, szimbolizációs törekvések, melyek nagymértékben választják helyszínként az utcát. Így a nyilvános helyek mind gyakrabban válnak játéktérre azon előnyüknek köszönhetően, hogy kihasználói spontán módon hathatnak az emberekre, és szervezetlenségüknél fogva több embert vonhatnak be, több lehetőség nyílik az interakciókra. „A művészi performance-ok és a szimbolikus nyilvános akciók közötti kölcsönhatás kétségtelenül gyümölcsöző volt” – állapítja meg Richard Schechner (1995. 50.), majd így folytatja: „Az 1960-as évektől ezek az akciók egy sajátos ünneplési-színházi-rituális műfajt alkotnak, melynek megvan a maga sajátos dramaturgiája, színrevitele, szerepei, nézőközönsége és recepciója. Ez a színház rituális, mert hatásos, célja valóságos hatások elérése szimbólumhasználat által. Az utcaszínház a médiával való találkozáskor a legteátrálisabb, amikor az eseményeket a kamera számára is játsszák.” (i. m. 51.)

Kelet-Európában ezek a megnyilvánulások '89 után főként politikai jellegűek. A kifejezési szabadság újonnan elnyert lehetősége még nagyobb lendületet adott megjelenésüknek. Az emberek utcai tüntetésekkal, felvonulásokkal fejezik ki a politikai, társadalmi eseményekkel szembeni elégedetlenségüket vagy jóváhagyásukat – az utca mind gyakrabban válik a véleménynyilvánítás színhelyévé.

Egy sajátos műfaja a nyílt téri megnyilvánulásoknak, a „nyílt színháznak” a tudatosan átgondolt, megtervezett politikai show. „A forgatókönyvírók, rendezők egy jól meghatározott narratíva szerint alakítják az eseményeket. [...] A rendezésben tudatosan és gyakran ironizáló szándékkal jelentésteli interkulturális szimbólumokkal manipulálnak. [...] Hatalmi, szimbolikus helyszíneket használnak ki.” (i. m. 88.) A politikai show lehet felülről, a hatalom által szervezett (ilyenek például a politikai kampányok rendezvényei), és lehet szubkulturális megnyilvánulás.

A kettő közötti sajtóságos átmenetet képezi a kolozsvári polgármester, Gheorghe Funar által 1996. szeptember 16-án szervezett gyászmenet.¹ A polgármester happeningjét az abban az időpontban Temesváron aláírt román–magyar alapszerződés elleni tiltakozás céljából rendezte meg.

Az esemény előre átgondolt, megszervezett forgatókönyv szerint zajlott le. Délelőtt 10 órakor gördült ki a Házsongárdi temető aljából a két ló húzta gyászhintó, mely egy jelképes halottat, a „románok nyugalma” volt hivatott utolsó útján szállítani. A gyászhintót négy, egyenruhába öltözött gyászhuszár kísérte, hátukon „Iliescu”, „Meleşcanu”, „Văcăroiu”, „Horn” feliratokkal (ők voltak az alapszerződés aláírói), illetve a bakon ülő hátán „şi Alţii” [És Mások] felirattal. A szabályos, emberméretű fakoporsó fedele a menet alatt mindvégig a hintó tetején maradt, tartalma egy szemfedőre helyezett, késsel átszúrt piros szív volt, mely fölél a már fölsorolt neveket hirdető táblácskák voltak egymásnak támasztva (a felravatalozáskor, illetve az elhantoláskor a táblácskákat szétszörták a koporsó mélyén).

A hintó a volt polgármesteri hivatal előtt, azaz a főtér sarkán megállt, a koporsót pedig ráhelyezték a Memorandisták emlékművének talapzatára. Itt várakozott addig Gheorghe Funar polgármester, pártjának más tagjaitól körülvéve. Amíg az emberek a koporsót bámulták, ő aláírásokat osztogatott párthíveinek, akiket ismételtén meghívott a temetésre. Az Emlékmű harangja ezalatt mindvégig szólt. A riporterek kérdéseire a polgármester mindig azonos formában válaszolt: „Ez a románok nyugalmanak eltemetése szervezett gyászmenet, melynek kiváltó oka a Temesváron aláírt román–magyar alapszerződés, melynek következménye Erdély elvesztése lesz.”

A továbbindulás előtt, mintegy a hangulat csúcspontjaként, a vasutasok zenekara gyászindulóba kezdett, majd felsorakozott a menet: elől a gyászhuszároktól körbefogott gyászhintó, utánuk a menetelés alatt mindvégig játszó zenekar, majd a polgármester, egyik oldalán Liviu Medreával (aki szintén szervező-irányító szerepet vállalt magára), a másikon pedig egy ortodox pappal. Őket egy mintegy 50 emberből álló tömeg követte. A menet a Hősök sugárútján (Bulevardul Eroilor, volt Deák Ferenc utca) végighaladva feltért a Tordai útra, a meredek kaptatón mindvégig lelassítva, megállítva a forgalmat, majd a külső temetőkapuhoz érve, betért a Házsongárdi temetőbe. A már kiásott sírhelyhez érkeve, a „Román–Magyar Alapszerződés” feliratú földélel lefedték a koporsót, majd a négy gyászhuszár elhantolta azt. A sírra koszorúkat is elhelyeztek a Román Egy-

¹ A megrendezett esemény bemutatásához és elemzéséhez felhasználtam a *PRO TV* helyszíni videofelvételeit, az *Erdélyi Napló*, a *Szabadság*, az *Adevărul de Cluj* és a *Mesagerul Transilvan* című újságok 1996. szept. 17. – okt. 2. közötti számaiban megjelent tudósításokat és kommentárokat, valamint saját interjúmat, melyeket 1997. május 17-én Kolozsváron készítettem.

ségpárt, a Vatra Românească, a Jóhiszemű Román Egyesület (Societatea română de bună credință) és az Avram Iancu Szervezet részéről. Az egyszerű fakereszt fejfán ez állt: „Liniștea Românilor. 16 septembrie 1996. Ora 12.00” („A Románok Nyugalma. 1996. szeptember 16., 12 óra”). Míg a Memorandisták emlékművénél a szervezők magatartása ünnepélyes, komoly volt, a sírnál már teljesen oldott, mondhatni karneváli. Az elhangzó tréfálkozásokon, célzásokon mindenki nyíltan nevetett, az elhantolás befejezésével a gyászhuszárok vidáman összeölelkeztek.

A leírt áltetetés nyilvános szimbolikus akció. „Utcaszínház”, rítus, performance, politikai manifesztáció sajátos keveréke, mely szervezői nyilatkozata szerint sokkolni akar, megmozgatni, figyelmet felkelteni, mindezek eredményeként pedig bevonni a tiltakozásba.

A temetési rítus gazdag szimbolizációs lehetőségeket rejt magában. Adott a temetési rítusformula, a szertartás langue-ja, melynek jelentését mindig az akció, a performance aktualizálja, konkretizálja, és így az alapvető funkcióján túl beilleszthető más típusú megnyilvánulásokba is. A népszokások temetési paródiái (magyar, de más népek paraszti kultúrájában is) mindig a leghatásosabb, leggyakrabban bemutatott népi játékok közé tartoztak. Ujváry Zoltán ezt írja róluk: „A népi színjátás legjellemzőbb elemeit figyelhetjük meg bennük. A rítus elemektől a paródiáig a legkülönbözőbb elemek kapcsolódtak egybe.” (Ujváry 1988. 70.) A temetési paródiák a rítus alapvető sajátosságát hozzák felszínre, melyet Victor Turner így nevez meg: „egyszerre komoly és játékszerű” (Turner 1982. 85.). Romulus Vulcănescu szerint (1965.) a román népi temetési szertartásoknak az intim, személyes rész mellett van egy közösségi része is, melyben fontos helyet kapnak a virrasztáskor előadott játékok, melyek archaikus hiedelmekből, pszeudovallási témákból és szociális szatírákból állnak össze – a temetés alkalom az újjászületésbe vetett hit megerősítésére, mind metafizikai, mind pedig a közösségi kapcsolatrendszer értelmében.

Egy szintén sajátosságosnak nevezhető parole-ja a temetési rítusnak a politikai újratemetés, mely egy történelmi személyiségnek az adott társadalmi-politikai kontextusban való rehabilitációját fejezi ki, mint például az 1849-ben kivégzett, majd 1869-ben újratemetett Batthyány Lajos miniszterelnök esetében. Egy-egy újratemetés (pl. II. Rákóczi Ferenc, Károlyi Mihály, Nagy Imre stb.) megtisztulást is jelent a közösség számára, emellett ünnepi alkalom is, hiszen az emberek a hétköznapokból hirtelen kikerülve, a történelmi időben találják magukat. A temetés híres emberek halálakor össznépi esemény, mely maga is más típusú események kiváltójává válhat (például az 56-os forradalom egyik legfontosabb kezdő mozzanata Rajk László nyilvános újratemetése volt), adott esetben látványosság és közéleti esemény is (pl. Lady Diana temetése).

Ilyen értelemben az elemzendő áltemetés egy, a társadalmi tudatba beágyazódott, eredeti és alapvető funkcióján túl többféle variációban konkretizálódó szimbólumrendszernek egy újabb aktualizálása. A nyelvi metaforát („a románok akár el is temethetik nyugalmukat”) képire fordítja át, úgy, hogy az egyik legalapvetőbb rítusformulát többféle tartományból vett szimbólumokkal tölti fel.

Maga az eltemetés gesztusa Gilbert Durand szerint „a halál anti-frázisa”. „A temetés rítusa ... a lárvaállapotban való túlélésben, feltámasztásban való hithez kapcsolódik.” A sírhely intimitás-szimbólum, összekapcsolódik az anyaölbe való visszatérés képzeivel. (vö. Durand 1977. 292–298.) Amint az Simeon Florea Marian (1892) és Sanda Larionescu (1973) munkáiból is kitetszik, a románoknál bonyolult, erőteljes szimbolikájú halottkultusz alakult ki. A halottkultusz és szertartásai lényege „egy szellemi közösség egységének a megteremtése a már letűnt nemzedékekkel, melyet egy polifunkcionális mágikus-rituális-ezoterikus cselekvéssorozat biztosít, melynek célja az elhunyt ‘túlra’ segítése, az ‘oda’-érkezettek gondozása és védelme” (Larionescu 1973. 584.). A halottkultusz tehát az ősök kultuszát jelenti. R. Vulcănescu szerint a román dramatikus temetési népszokások legfőbb eleme „a halottat kísérők egy tagjának átváltozása valamely közös őssé, a halottá vagy akár más személyekké, akiket a halott védelmezőinek tartanak” (1965. 613.). Ez a maszkos alakoskodó reprezentálta, hogy a halál nem más, mint a nemzetségi totemek, ősök közé való bekerülés, totemmé való átváltozás. Később a hozzátartozók helyett idegenek vállalták fel ezt a szerepet, a siratás, az alakoskodás így vált hivatásos mesterséggé. (i. m. 613–615.) Ezt a reprezentációs szerepet vállalja fel Gheorghe Funar is, amikor nemzete reprezentánsaként a „halottnak” kijáró végtiszteiséget megadja.

A központi szimbólum a románok nyugalmát (azaz az elhunytat) jelképező szív. A szívnek nagyon kiterjedt szimbolikája van. Általában a közép-pontot jelképezte mindig is, majd az emberi szerv elvont, spirituális tartalmak hordozójává vált. Hans Biedermann szimbólumlexikona szerint „Jézus Szent Szívét a Szellem forrásának tekintették, mely a Megváltó sebéből sugárzik”, ezért népszerű ábrázolása a tövisekkel, nyílvezzővel átszúrt, fényt sugárzó, vérző szív, mely erőteljes kultusz tárgyává vált. (Biedermann 1996. 369.) A szív a modernitásban az érzelmek székhelyének, forrásának a szimbóluma.

A kés a kard (vágószerszámok) szimbolikájához tartozik. „Pozitív értelemben az isteni igazság és törvény képviselőjét jelöli, ennél fogva királyi, hatalmi jelvény is.” (Hoppál et alii 1995. 108.) A kés gyakran asszociálódik a büntetés, a halál, a bosszú, illetve a szakrális áldozat képzeivel. (Chevalier–Gheerbrant 1994. I. 423–424.) A szív női és passzív jellegű, a kés ellenben „aktív princípium, mely megváltoztatja a passzív anyagot”

(uo.). A beavatási, áldozati rítusokban betöltött funkciójából következően (pl. körülmetélés) fallikus szimbólum is. Az elemzett gyászmenetben mindenképpen a kés megőrző erőszakra vonatkozó jelképiségét: az átszúrt szív a románok hazafias lelkiületének, nyugalmának a brutális, végzetes meggyilkolását szimbolizálja, a jelképes halál tragikumát és erőszakosságát.

A szemfedővel kibélelt koporsó nyugágyra emlékeztet. A koporsó „jelképes értelemben a holtat a túlvilágra szállító alkotmány (bárka)” (Hoppál et alii 1995. 121.). A sír sötét, létet eltemető, elnyelő szakadék-jellegével szemben a koporsó az a biztonságos tér, burok, mely védettséget, intimítást, nyugalmat biztosít. „A koporsó a halott gyermekét ismét magába fogadó Földanya jelképeként az edénnyel, az életfával rokon.” (Uo. 122.) Ebbe az intim, bensőséges térbe kerül be disszonáns elemként az őt, a „gyilkosok” nevét viselő tábla: „Iliescu”, „Meleşcanu”, „Văcăroiu”, „Horn”, „şi Mulţi Alţii”. Egy további elem, mely nem kongruens a többivel, a koporsó födelén lévő szalag: „Tratatul Româno-Ungar”. Ki a halott voltaképpen? Illetve, ha az alapszerződés, aláírói és a románok nyugalma is halott, hogyan férnek össze ezek a különböző értéktartalmú elemek ugyanazon, intimitást és elzárkózást nyújtó térben? Ezen a ponton homályos, következtelen a szertartás szimbolikája. A szív fölé boruló táblák a még nyitott koporsóban szimbolizálhatják a békesség, a nyugalom elfojtását, de eltemetésük a szent halottéval azonos koporsóban már kevésbé indokolt, illetve megtöri a gesztus rituális, szakrális jellegét. A feliratos szövegek elhantolásával Gheorghe Funar az alapszerződést számára érvénytelennek, aláíróit erkölcsileg, a nemzet szempontjából halottnak nyilvánítja, egy másik lehetséges értelmezés szerint ezzel a gesztussal is hangsúlyozza, hogy a végzetesként értelmezendő csapás a jelzett politikusoknak és tettüknek köszönhető.

Bármi legyen tulajdonképpeni, szándékolt értelme, ez a gesztus mintegy pervertálja a helyzet komolyságát, súlyosságát. Ebbe a parodikus-politizáló hangnembe játszik bele a négy gyászhuszár alakja is. A hagyományos temetési szertartásokon a koporsót általában a halott rokonai viszik, mely szintén a halott túlvilágra jutását hivatott elősegíteni. A gyászszertartások intézményesülésével ezt a szerepkört egyenruhába öltözött gyászhuszárok veszik át. Az egyenruha a valamikori túlvilági küldötteket, ősoket megjelenítő alakoskodók leplező személytelenségét, küldöttjellegét örökíti át, így a gyászhuszár alakja, amennyiben elfogadható ez az értelmezés, átörökíti ezt a másvilági küldöttjellegét, akihez tehát a szakrális attribútum is társul. Így ezen a ponton is kétértelművé válik a funari szimbolika. A gyászhuszárok alakjának személytelenségét, ünnepélyességét megtöri a hátukra tűzött feliratok, melyek szintén a „hazaárulók” nevét hirdetik, illetve viselkedésük (az elhantolásnál ők a legfőbb tréfacsinálók, „a munka végeztével” elégedetten, nevetgélve csókolják meg egymást). A

„halottat” tulajdonképpen négy, konkrétan megnevezett személy küldi a másvilágra, ők ássák el a föld mélyére. Az időbeli egybeesés által (a szimbolikus temetés az alapszerződés aláírásakor zajlik) a gyászhuszárak alakjában nyilvánvaló utalás történik a gyilkosságra és elkövetőinek kilétére, világos jelképiségük, ugyanakkor – az elsőként említett lehetséges jelentés miatt – mégis többértelmű.

A Memorandisták emlékműve kiválóan alkalmasnak bizonyult a felravatalozásra. A város központjában van, így a lehető legnagyobb nyilvánosságra volt lehetőség. Az emlékmű a kolozsvári románok számára par excellence történelmi-nemzeti szimbólum, gyakran használt rituális tér (például a román lakodalmas menetek rendszeresen használják fénykép-készítés helyszínéeként), a koporsót talapatára állítva, a manifesztáció hangsúlyozottan nemzeti jelentést kapott. A tetején lévő harang alkalmas a figyelem felkeltésére, ez szintén szerepet kapott a szertartásban. A harang „a régi világ számos kultúrájában egyszerre töltötte be a hangszer és a kultikus eszköz szerepét, amelynek csengése gyülekezésre hívja mind az embereket, mind a felsőbbrendű lényeket. Ezáltal sok helyütt vallási szimbólummá lett.” (Biedermann 1996. 147.) A harangszó így az ég és a föld közti kommunikáció szimbólumává válik, az isteni törvény kinyilatkoztatását is jelképezi. (Vö.: Hoppál et alii 1995. 88., Chevalier–Gheerbrant I. 1994. 337.) Harangszó adja a falu tudtára a halálhírt is. Ehhez a halált (ki)hirdető, szakrális, végzetes jelleghez társul még a vészt jelző funkció is: akárcsak maga a temetési menet, a harangszó is felrázni, figyelmeztetni hivatott a román lakosságot a fenyegető veszélyre. Így az emlékmű polifunkcionálissá válik a szimbolizáció folyamatában: a nemzeti halotthoz méltó ravatal, hatásos kommunikációs formában közli a halálhírt és/vagy a veszélyt, valamint proxemikailag is jelentős térben helyezkedik el.

A harangszóéval rokon a gyászinduló jelképisége (a zenéhez is a két világ közti kommunikáció képzetei kapcsolódnak). Gyászos hangulatával jelzi, hogy átjárás történik a két világ között. Sajátos zene olyan értelemben, hogy csak temetéskor játszanak gyászindulót, így jelentése mindenki számára egyértelmű.

Az egész szertartás szimbólumhasználatán végigvonul a már jelzett többértelműség. A temetési ceremónia „valódi” halott nélkül zajlik, illetve három „kategóriájú” jelképes halottat temetnek, melyek közül a politikusok kategória gyászhuszár alakjában is megjelenik, tehát a „halott” a rítus végrehajtója is. A szakrális eseménynek erőteljes világi jellege van: a koporsót parádés lovashintón szállítják, zenekar kíséri, akárcsak a katonai temetéseken, egy történelmi emlékműnél ravatalozzák fel, akárcsak a nemzet hőseit. Ugyanakkor az egyházi, szakrális jelleget is igyekszik biztosítani a Funar mellett mindvégig ott haladó ortodox pap, a harangszó, a

kereszt alakú fejfa stb. Bár nem hangzik el halotti búcsúztató, egyes szemtanúk szerint a pap keresztet vetett a koporsóra. A megrendezett áltemetést tehát egyrészt komoly és súlyos tartalmú gesztusnak szánták, másrészt a résztvevőket is jellemezte a parodizáló, ironikus magatartás: az elhantoláskor például a népi temetési paródiákéra emlékeztetően vidám volt a hangulat, a polgármester pedig – nyilvánvaló iróniával – a másnapi megyei tanácsülésen a számonkérésekre adott válaszaiban arra hivatkozott, hogy ő civil résztvevőként volt jelen a szertartáson, és mivel „gyászolt”, nem figyelte meg a szervezők kilétét („értsék meg lekiállapotát”), de tudomása szerint a költségeket egy bizonyos Oculita S. A. cég fedezte.

A Funar-féle performance nem kíván értelemszerű, szimbólumhasználatában következetes lenni. A köztudatba mélyen beágyazódott rítusformulát az érzelmekre hatni kívánó, szintén erőteljes szemantikájú szimbólumokkal tölti fel, és egy alapvetően politikai állásfoglalás kifejezésére a nemzeti, vallási szimbólumokkal manipulál. Csakhogy egyrészt a személyéhez általában kötődő bizalmatlanság, másrészt az említett következetlenségek miatt nem éri el célját.

A megrendezett áltemetés recepcióját először az azt megnevező, minősítő kifejezések vizsgálatával próbálom megvilágítani. Az eseményről tudósító, általam áttekintett négy újság a következő megnevezéseket használja: az Erdélyi Napló a „koporsós menet”, „temetés”, „ízlés- és kegyelet-sértő akció”, a Szabadság a „rendhagyó gyászmenet”, „szabályos gyászszertartás”, „meghökkenítő, tragikomikus gesztus”, „ceremónia”, „happening”, „istenkísértés (áltemetés pappal és kereszttel)”, az Adevarul de Cluj a „manifestáció”, „gyászmenet”, „szimbolikus temetés”, a Mesagerul Transilvan az „előadás”, „akció”, „a civilizált Kolozsvár arcára mért pofon”, „a temetés keresztény rítusának és szertartásainak lábbal tiprása”, „sátáni rítusok” kifejezésekkel él. A közéleti, politikai személyek megnevezései hasonlóak: Ioan Rus, Kolozs megye alprefektusa szerint „politikai cirkusz”, Ion Iliescu államelnök „rossz ízlésű vásári rendezvénynek” titulálja, a Demokratikus Konvenció tiltakozó körlevele szerint a gyászmenet „szentségtörés”, „a temetési szertartás paródiája”, „fekete mágia”, „rossz ízlésű vásári rendezvény”. Az újságok inkább az objektívebb meghatározást választják, megnevezéseik legnagyobb részben (41%) a fő felhasznált szimbólum szerintiék („műfaj” kategória), illetve a mutató, show jellegre utalnak (24,1%-ban). A „temetés”, „gyászszertartás”, illetve a mozzanatait leíró kifejezések („kinyújtóztatva”, „helyezték örök nyugalomra”, „a nemzeti béke megindult özvegyei”) gyakran idézőjelek közé vannak téve, ezzel is jelezve, hogy bár az esemény formája szerint az egyik legszomorúbb emberi jelenség, mégsem veendő komolyan, hiszen „a román politikai porond bohóca” (az Erdélyi Napló kifejezése) csak eljátszani próbálja egy tett komolyságát.

A közéleti, politikai személyiségek megnevezései közt nem szerepelnek a „műfaj” szerintiek, ők valamilyen szempontból minősítik az eseményt, döntő mértékben a valami szent megsértése szempontjából (29,4%), de az ízlést, társadalmi normákat sértő jelleggel egyenlő arányban megjelenik a politikai jelleg is (23,5%).

Az eseménnyel kapcsolatban készített interjúk² alanyai, amennyiben körülírják, ritkábban meghatározzák az eseményt, leginkább annak ízlést, társadalmi normákat sértő jellegét hangsúlyozzák. A szimbólumhasználat lényegét az interjúalanyok a „valami szent megsértése” jellegű kifejezésekben foglalják össze (ez vonatkozik a Memorandisták emlékművére is). A megrendezett rituálét tehát többnyire negatívan ítélik meg, ez alól volta-képpen csak egyetlen kivétel van: „[a temetés] egy helyénvaló tiltakozás, mi [románok] vagyunk azok, akik megássuk saját sírunkat” – hangzik az egyik válasz a PRO TV riportereinek kérdésére. Vannak olyan interjúalanyok, akik a mutatóvány show jellegét emelik ki („cirkusz”, „manifesztáció”, „happening”, „vásári rendezvény” stb.). Ez utóbbiak is tartalmazzák az esemény értelmezését, de jóval általánosabb formában, nincs meg bennük a „valami szent megsértése” szempontú minősítések konkrétsága. A „fekete mágia” jelleggel való meghatározás is egészen ritka, de a helyi magyar napilap, a Szabadság azért megemlíti, hogy a meglepett nép között felhangzottak olyan riadt vélemények is, hogy „nemzetföltés ide, nemzetföltés oda, de amit ez a Funar művel, az már egyenesen fekete mágia” (Szabadság, 1996. szept. 17., 4. old.).

Elmondható tehát, hogy a minősítések döntő mértékben (38,2%) a megszokott viselkedési normáktól, társadalmi szabályoktól való eltérésként, ízlésbeli devianciaként értelmezik az eseményt, majd nagyjából megegyező arányban fordulnak elő az objektivebb, kategorizáló minősítések (mutatóvány, show jelleg: 19,1%, műfaj szerinti: 17,6%) és a szimbólumhasználat dekódolására utaló, „valami szent megsértése” szerinti minősítések (16,1%).

Az események recepcióját nagymértékben meghatározza a média. Érvényes ebben az esetben is Richard Schechner megállapítása: „A sok milliányi képernyő (bár nem egy szabad) kollektív fórumként funkcionál.” (1995. 87.) Az interjúalanyok, egy kivétellel, a tévéből tudtak az eseményről, illetve a 13 megkérdezett közül csak 3 nem tudott róla. A polgármester körül naponta kirobbanó botrányokkal az újságok, tévéhíradók általában sokat foglalkoznak, de az alapszerződés aláírásakor szervezett tiltakozó happeningje a szokottnál is nagyobb feltűnést keltett. Az Erdélyi Napló szerint „nemcsak Romániát, de az egész világot bejárták a »Románok

² Az általam felhasznált 22 interjú közül egy a *Mesagerulban* megjelent véleményfelmérés, kettő a PRO TV riportereinek adott válaszokból van kiragadva, a többi saját felmérésekből származik. A saját interjúkat 1997. május 17-én készítettem.

nyugalmát« temető kolozsvári Funar-rendezte koporsós menet képsorai” (1996. november 2.).

A recepció eme (talán önkényes) szempontú vizsgálata arra próbál rávilágítani, hogy a látvány primer megnevezései tükrében a temetési szertartásformula felhasználása, melynek elemeit szintén emocionális tartalmú szimbólumok helyettesítik, mennyiben éri el hatását. A közvélemény határozott elutasító értékelése végeredményben tehát nem magának a megrendezett tiltakozásnak szólt, hanem a tiltakozás *formájának*, mely leginkább a „közízlést” sértette, de a vallásos érzületet is. Bár a temetési szertartás sokféle kontextusban, jelentésben előfordul a kultúrában, az elutasító, elítélő megnevezések jelzik, hogy ezúttal a kontextus (politikai, nacionalista indíttatású tiltakozó akció, mely nemcsak véleménynyilvánítás, hanem manipulatív akció is) képtelen a megrendezett esemény valódi motíválására.

Befejezésül egy újsághírt idéznék, mely arról tudósít, hogy az itt elemzett kolozsvári meghökkentő rituálé nem egyedi eset a modern világban, a hagyományos temetési szertartások szakrális szimbolikájának máshol is vannak felhasználói, tehát a jungi archetípusok kutatása terén a szimbolikus antropológiai elemzéseknek továbbra is van létjogosultságuk: „Bizarr gyászszertartás. (cím) A nagybányai Kvarc Rt. volt és jelenlegi munkatársai okt. 28-án jelentették be Északnyugat-Románia geológiai tevékenységének »temetését«. Mintegy 150 ember jelent meg gyertyával a vállalat nagybányai székházának udvarán, ahol egy koporsóban feküdt, felravatalozva, az igen fiatalnak minősíthető, alig 46 esztendő nagybányai geológiai kutatás. Egy munkásból alkalmilag előléptetett pópa mondott felette búcsúmisét, majd az elhalálózott lelki üdvössége végett pálinkát és fánkot osztottak. Végül a koporsót s a benne lévő »holtat« annak rendje s módja szerint elhamvasztották.” (Romániai Magyar Szó, 1997. okt. 31., 7. old.).

Szakirodalom

BIEDERMANN, Hans

1996 *Szimbólumlexikon*. Budapest

CHEVALIER, Jean – GHEERBRANDT, Alain

1994–1995 *Dicționar de simboluri*. I–III. București

DURAND, Gilbert

1977 *Structurile antropologice ale imaginariului*. București

FIRTH, Raymond

1975 *Symbols. Public and Private*. Cornell University Press, Ithaca, New York

HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András – SZEMADÁM

György

1995 *Jelképtár*. Budapest

LARIONESCU, Sanda

1973 Structura ceremonialului de cult funebru de pe Valea Someșului Mare. *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*. Cluj, 583–592.

MARIAN, S[imeon] Fl[orea]

1892 *Înmormântarea la români*. București

SCHECHNER, Richard

1995 „The Street is the Stage”. In: *The Future of Ritual*. New York–London, 45–93.

TURNER, Victor

1982 *From Ritual to Theatre*. The Human Seriousness of Play. Performing Arts. Journal Publications, New York

UJVÁRY Zoltán

1978 *A temetés paródiája*. Temetés és halál a népi játékokban. Debrecen

1988 *Játék és maszk*. Dramatikus népszokások. IV. Debrecen

VULCĂNESCU, Romulus

'Gogiu', un spectacol funerar. *Revista de etnografie și folclor* 6. 613–625.



Szalma Anna-Mária

Szent gyermekkor

A Szent egy megnyilvánulása Gyergyószentmiklóson

1. Bevezetés

A Szent összetett valóságként fogható fel, amely Isten misztériumából fakad. Az általa ébresztett tisztelet nem magának a tárgynak, helynek, időnek, személynek szól, hanem Istennek, aki abban megnyilvánul, megmutatkozik: „Az ószövetségi Szentírás tanítása szerint a szentség teljessége csak Istenben van meg, egyedül Isten a szent, és minden szentség forrása Isten. Az Istenből származó, kisugárzó szentség szenteli meg a személyeket, helyeket, időket, tárgyakat” – írja Török József egyháztörténész (1991. 7–8.). A Szent felismerését az teszi könnyebbé, hogy általában élesen elhatárolódik a profántól: az ünnep kiemelkedik a hétköznapokból, a szent ember kortársai közül kitűnik életszentségével, vagy az utókor ismeri fel és emeli a profán világ többi embere fölé, a szent hely, a templom a település központi terén található, kiemelkedve a körülötte elhelyezkedő épületek közül. Maga a szó is hordozza magában ezt a jelentést. A *szent* a latin *sanctus* melléknévből származik, amely a maga rendjén az „elhatárol, meghatároz, megerősít, megállapít, elrendel” jelentésű *sancio*–*sancire* igéből származik.¹

A Szent felismerése és befogadása a profán világban nehézségekbe ütközhet. Mikor mondhatunk szentnek egy adott teret, időt, meghatározott tárgyat, személyt? Erre a kérdésre a kereszténységnek már a korai századokban válaszolnia kellett. Az egyház igyekezett olyan paramétereket adni, amelyek nemcsak a Szent felismerésében, hanem annak megélésében is segítséget nyújthatnak a mindenkori embernek.

Dolgozatomban arra próbálok rávilágítani, miként alakul ki egy kultusz egy szentség hírében álló személy alakja körül, hogyan figyelnek fel életszentségére közvetlen környezetében, és hogyan próbálják beépíteni a köztudatba szentségét, milyen fogódzókat kínálnak, milyen bizonyítékokat, érveket hoznak fel szentségének bizonyítására, milyen archetipikus szimbólumok beépítésével élnek azok, akik bizonyítani kívánják az adott személy szentségét. A Szent megtapasztalásának velejárója, hogy archetipusok, természeti vagy kulturális szimbólumok formájában kristályosodik ki az ember számára, általuk válik megélhetővé az istenség megnyilatkozása, a „hierophánia” (vö. Eliade 1987.). Ugyanúgy természetes tehát az is, hogy az, aki elsőként ráérez a szent jelenlétére, archetipikus szimbólum

¹ Más népek nyelvében is tükröződik ez a jelentés, pl. a sémi *qodes*, ‘szent’ jelentésű szó az ‘elkülönülni, elvágni’ jelentésű igé tövéből származik. (Török 1991. 7–8.)

mokban „gondolkodik”, és az is, hogy ugyanúgy adja tovább, ugyanazon archetipikus eszközök révén közli embertársaival, hogy a Szent jelen van adott helyen, időben, személyben.

2. Életrajzi adatok

Dolgozatom „főhőse” egy kislány, aki rövid, szenvedéssel teli élete során bizonyos személyek által érdemesnek tartott a „szent” jelzőre. Több évtizeddel halála után, 2002-ben egy „ismeretterjesztő” jellegű könyvet (címe: *Gyöngyike*) jelentettek meg róla Gyergyószentmiklóson, a kislány életének és halálának színhelyén. A könyv legnagyobb terjedelmű részét a kislány nagynénjének naplójegyzetei teszik ki, amelyeket közvetlenül a gyermek halála után írt meg. Ezenkívül az ügyet felkaroló helyi főesperes írásai nyomtatékosítják a könyv üzenetét, valamint levél formájában, az egykori ismerősök, rokonok, játszópajtások, iskolatársak által felkérésre küldött írások egészítik ki.

Fontosnak tartom itt bemutatni röviden a gyermek élettörténetét, ahogyan az kibontakozik a naplójegyzet, levelek szövegéből.

Zárug Mária Margit (Gyöngyi) 1946. augusztus 15-én, Nagyboldogasszony napján született Gyergyószentmiklóson, idős szülők várva várt egyetlen gyermekeként. Édesapja Zárug János, örmény katolikus, édesanyja Balogh Mária, római katolikus. Szülei féltő gondoskodást tanúsítottak iránta, édesanyja színésznői pályára kívánta adni. Fokozottan odafigyeltek a kislány vallásos nevelésére is. Neveléséhez apai nagyszülei, valamint a Kézdivásárhelyen élő, értelmiségi réteghez tartozó rokonai is nagymértékben hozzájárultak. A szülők öröme a kislány súlyos betegsége vetett árnyékot, amely kezdetben különböző banális tünetek formájában jelentkezett: végtagi fájdalmak, nagyfokú sápadtság, étvágytalanság. Mivel a reumás fertőzés lehetőségét kizárták, kezelőorvosai a marosvásárhelyi klinikára utalták kivizsgálás és diagnózis megállapítása céljából. A kivizsgálás eredménye megdöbbentő volt: bal lábán térd alatt rosszindulatú daganatos elváltozást (csontsarcoma) állapítottak meg. Ekkor Gyöngyike 7 éves, első osztályos volt. Tüneti kezelést írtak elő, akkoriban modernnek számító gyógyszeres terápiát alkalmaztak. Eredménytelenül, ugyanis a fertőzés vér útján rohamosan terjedt. 1954 nyarán csontátültetést hajtottak végre, miután a szülők elutasították az orvosok által javasolt drasztikus, de talán legeredményesebb megoldást: a bal láb amputálását. A műtét nem állította meg a fertőzést, ezért december 8-án a marosvásárhelyi ortopédiai klinikán súlyos műtétet hajtottak végre: a bal lábat a csípőforgóból kiakasztva amputálták. Később további áttételek jelentkeztek, a betegség a belső lágy szerveket támadta meg. Az 1955-ös év elején a beteget hazaengedték az orvosok, de a kór rohamosan terjedt: megtámadta a gyomrot, a tüdőt, az elváltozott belső szervek a szívet kimozdították helyéből. A kislány

1955. március 5-én halt meg, 7-én temették el a gyergyószentmiklósi örmény temetőben nagy részvétellel és külső pompával, latin szertartás szerint.

A temetés és az azt megelőző időszak (betegsége, halála, a virrasztás, ravatal) nagy figyelmet keltett a városban, a ravatalon fekvő sokat szenvedett gyermek holtteste mintegy zarándokhellyé alakult azon a néhány napon, amelyen az üvegezett verandán bárki megcsodálhatta. A könyv szerint teljesen idegenek is megfordultak a ravatalnál, családok jöttek imádkozni, megnézni a halott gyermeket. Mivel ilyen nagymértékű odafigyelést váltott ki betegsége és halála, sokan vártak arra, hogy elindul az a bonyolult és komplex folyamat, amelynek során a gyermeket végül szentté avatják. A halált követő esztendőkből azonban ez nem következett be, az oly határozottan induló kultusz végül is nem bontakozott ki. Az évtizedekkel később megjelent, fent említett könyv egyáltalán nem tesz említést arról, hogy lokális keretek között bármely kultuszra utaló jel lenne fellelhető. Mondhatni, hogy a család éltetett egyfajta kultuszt, ami természetes is, hisz ők azok, akik egészen közel lehettek a gyermekhez élete és halála során, bár kétségtelen, hogy nem mentesíthetők az elfogultságtól. A történet ismertetésében nagy szerepet vállalt Hajdó István főesperes, aki római katolikus egyházi vezetőként az örmény katolikus közösség vezetője is egyben.² Ő 1986-ban ismerkedett meg a történettel Gyöngyike édesanyja révén: *„1986-ban, a gyergyói tavaszt hirdető hóvirágok nyiladozása idején találkoztam Veled. Édesanyád bekopogott hozzám és arra kért, hogy március 5-én, annak a napnak emlékét idézve, amikor égi Édesanyánk magához ölelt és hazavitt, egy szentmiseáldozatban ünnepeljük meg újra a gyermekek barátjának, Jézusnak kérését: Engedjétek hozzám jönni a gyermekeket! (Mt 19,14)”* Kéziratban felterjesztette az ügyet a gyulafehérvári püspökségre felülvizsgálatra, azonban *„az idők mostohasága miatt hivatalos vizsgálat nem indult”*.³

3. Előzmények, perspektívák

A szentté avatás folyamata igen gyakori esetben elakadhat, nehézkesen alakulhat, hiszen igen bonyolult, körülményes egyházz jogilag szabályozott folyamatról van szó. A kereszténység korai századaiban elegendő volt a szentjelölt lokális keretek között való (el)ismertsége ahhoz, hogy a helyi egyházi vezetőség önállóan döntsön afelől, hogy megvalósítják-e vagy sem

² A helyi, jelentős létszámú örmény közösség a történelem során viszonylag gyakran, hazamosabb ideig maradt saját rítusú pap nélkül. Ezekben a periódusokban a római katolikus pap szerepe volt ellátni az örmény egyházközösség szükségleteit is. A Gyöngyike halálát követő időkben éppen ilyen helyzetben volt az örmény közösség.

³ Dr. Jakubinyi György érsek, örmény apostoli kormányzó könyvben közölt leveléből idéztem.

a kanonizációt. A XI–XII. században azonban jelentős átalakuláson ment át a szentté avatási per eljárás módja: Addig a helyi püspök elrendelhetette, hogy a „szentség hírében” (*fama sanctitatis*) álló személyt szentté avassák, földi maradványait „felemeljék” (*elevatio*) és méltóbb helyre tegyék át (*translatio*), ekkor azonban III. Ince pápai előjoggal nyilvánította az eljárást. (Klanciczay 2001.) A pápai vizsgálódás szükségessége új, bonyolultabb kánonjogi procedúrát vezetett be, amely tovább bővülve, az idők elvárásaihoz, újabb igényekhez igazodva a mai napig érvényben van. A következőkben röviden felvázolom a boldoggá/szentté avatás eljárásának lebonyolítását a Szentté Avatási Kongregáció 1982-ben kiadott rendelkezése szerint. (*Vértanúink, hitvallóink* 1995/1. 16–18.) Gyöngyike esetére „szabva”, kiemelve a már elért eredményeket és előrevetítve a jövőben elvégzendő lépéseket.

Gyöngyike esete „*causa recenta*”⁴, melynek elindításához elég pusztán a hozzátartozók, ismerősök, hívek segítsége: levelek, imameghallgatások⁵ beküldése a helyi parókiára.⁶ A pert csupán abban az esetben lehet elkezdeni, ha a jelölt életszentségének híre elterjedt és bizonyítható, hogy ápolják kultuszát: látogatják sírját, imádkoznak hozzá stb. Az ismertetés, terjesztés feladatát a *Gyöngyike* című könyv vállalta magára. A népszerűsítés még folyamatban van, korántsem zárult le. Egy következő lépésben szét kellene feszíteni a kultusz lokális kereteit, ugyanis ismertetni kell a jelölt életrajzát a Szentszékkel, valamint ki kell kérni a szomszédos püspökség véleményét abban, hogy aktuálisnak tartja-e a szentté avatást. A „nihil obstat”⁷ ugyancsak alapvető követelmény a per beindításában. A tanúk beidézése és kihallgatása, a tulajdonképpeni per lebonyolítása még jövőbeli feladat.⁸

A szentté avatás procedúrája a történelem során kevésbé változott. A kereszténység kialakulásának elején csak vértanúkat avattak szentté, aztán következtek a hitvallók, királyi, nemesi, papi rendben levő szentek a középkorban. Később polgári származású (kutatók, orvosok) szenteket is kanonizált az egyház. (Barna 2001. 12.) Gyermekek szentté avatási perét csak a XX. században indították be, sikerre csak II. János Pál jelenlegi pá-

⁴ „Új ügy”, ellentétben a „*causa storicha*”-val (történelmi ügy), amely történelmi dokumentumokból merít.

⁵ Olyan levelek, vallomások, vallomások, amelyekből az derül ki, hogy a szentségre jelölt közbenjárt Istennél, segítséget eszközölt ki a hozzá imádkozó számára (pl. csodás gyógyulások, konfliktus-feloldások stb.).

⁶ Csak abban az egyházmegyében lehet elkezdeni a pert, ahol a szentté avatás jelöltje meghalt. (*Vértanúink, hitvallóink* 1995/1, 16.)

⁷ A Szentszék nyilatkozata arra vonatkozóan, hogy nincsen olyan ok, amely eleve megakadályozná az ügyet.

⁸ Nem sikerült semmiféle információt gyűjtenem azzal kapcsolatban, hogy már elindult-e ez a procedúra, a helyi főesperes magatartása tartózkodó.

pa vitte, amikor 2000. május 13-án boldoggá avatta a „fatimai látnokokat” (a 11 éves Ferenckét és a 10 éves Jácintát, azt a testvérpárt, akik Lúcia húgukkal többször részesültek a Szűzanya látomásában).⁹ Ezután következtek a többi gyermekszent-jelöltek, ezek közé kívánják sorolni a gyermekszentmiklósi Zárug Mária Margitot (Gyöngyit) is. A hagiográfiai irodalomban alig van precedens arra, hogy gyermek életszentsége feltűnjön, esetleg alapul szolgáljon a szentté avatás pozitív megítélésében. Puskely Mária *Virágos kert vala híres Pannónia* című könyvében, amely a szentek, boldogok és boldog emlékezetű elődök galériáját vonultatja fel az olvasó előtt, csupán egyetlen példát tud adni: Boldog Csáky Mór (1270–1336) a hagyomány szerint „...már tízéves korában a nagyság kétségtelen jeleit mutatta. Nagy szorgalommal tanult, hallgatta a szentek élettörténetét, szobájában kis oltárt állított fel, feldíszítette, s a templomban látott szertartásokat ott ismételte. Fiútársait a hit igazságaira oktatta, s felébresztette bennük az örök élet vágyát.” (Puskely 1994. 238.)

4. A szimbólumok értelmezése

A következőkben arra próbálok rámutatni, melyek voltak azok a személyiségjegyek, amelyek alkalmassá tették a gyermeket a „szent” jelző kiérdemlésére, melyek voltak azok az elemek, amelyek felnőtt- és gyermektársai fölé emelték őt, amivel még életében magára vonta a közösség figyelmét, és melyek azok az elemek, amelyekbe a könyv szövege kapaszkodik a szent gyermekkor felvázolásában. Itt fog sor kerülni azon szimbólumok felvázolására és szerepük bemutatására, amelyek nyelvi síkon a publikált szövegben felbukkannak.

Talán az első és legszembetűnőbb jelenség a *névadásban* rejlik: a kislány keresztnéve Mária Margit, ám már a könyv címében, majd pedig következetes módon a szövegben is, mint *Gyöngyike* jelenik meg. Ezt a nevet édesanyja adta neki, mondván, hogy a magtalan években hullatott könnyei váltak gyönggyé, testesültek meg a kislány születése által. Ez intertextuális kapcsolatot mutat a „gyöngysíró leány” típusú népmesékkel.¹⁰ Ezen túlmenően azonban a *gyöngy* komplex, bonyolult szimbolikájával kell számolnunk. A gyöngy (a kagyló kontextusában) az ősnemzés és a születés, azaz a termékenység egyetemes szimbóluma, amelyhez a görög mitológiában Vénusz (Aphrodité) alakja kapcsolódik. A kereszténységben Vénusz attribútumai Szűz Máriára ruházódnak. Ez összefüggésbe hozható Gyöngyike kiépült Mária-kultuszával, valamint azzal, hogy a gyermek valóságának legfontosabb vonulata a Mária-tisztelet volt. A gyermekben tudatosították, hogy életének legfontosabb eseményei a Mária-ünnephez kapcsolódnak: születése napja – augusztus 15.; Nagyboldogasszony,

⁹ A történet meglelhető a legkülönbözőbb egyházi közleményekben. (Pl. Loidl 1987.)

¹⁰ Berze Nagy János mesekatalógusában a 403.A. típuszám alatt.

súlyos műtétjének napja – december 8. pedig Szűz Mária szeplőtelen fogantatásának ünnepe. A Mária-kultusz megnyilvánulása az is, hogy idős nőrokona javaslatára betegsége alatt mindvégig hittel és imával fordult „égi Édesanyjához”, hálájának jeléül pedig azt tervezte, hogy kis lábat fog készíttetni ezüsből, és azt fogja a Csíksomlyói Csodatevő Máriának ajánlani gyógyulása váltságaként. A szakirodalom által fogadalmi tárgyként, votumként számon tartott ilyen jellegű hálaadások, köszönetnyilvánítások a búcsújárás fontos tartozékai, ezért főként katolikus és ortodox vallásgyakorlásban vannak jelen. (Barna 2002. 12.) Csíksomlyón a mai napig élő a különféle votumok elhelyezésének gyakorlata: „...*nagyra növekedett számuk. Valamennyi ezüsből készült, olyan alakban, amit ki akart vele az ajándékozó fejezni [...] az emléktárgyak kemény vászonra szabályosan felvarrva a szobor melletti két oszlopra kifüggesztve található.*” (P. Benedek 2000. 264.) A votumok tulajdonképpen vallási jellegű jogi viszonyt hivatottak kifejezni: a két fél, az Isten és az ember kölcsönös kötelezettséget vállalnak egymással szemben. (Barna 2002. 9.) Az Isten az embert kiemeli kritikus állapotából, ezért cserébe az ember hálájának jeléül kegytárgyat ajánl az Istennek. A jelenség korántsem olyan egyszerű, mint amilyennek első látásra tűnik, ugyanis az ember nem pusztán egy tárgyat ajánl a Szentnek, hanem azon keresztül önmagát ajánlja fel, ami az áldozat alapvető feltétele: az embernek nem szabad határt szabnia a felajánlásban, akár önmagát is át kell adnia azért, hogy az áldozat valóban Istennek tetsző legyen, ne rekedjen meg a külsőségek szintjén. Ugyanakkor a közösség szempontjából is fontos ezen jelenség, hisz a bajban társ, a Szenthez forduló többi ember számára biztosíték a már ott levő tárgyak sokasága, hogy imájuk, hitük nem hiábavaló, erősödik bennük a helyben, azáltal a Szentben vetett bizalmuk. A fogadalmi tárgy általában tartalmazza önmagában a fogadalmat tevő szubjektum kilétét, a kultusz tárgyát, a fogadalom okát, motivációját és valamilyen feliratot, azonban a kegytárgyak egy alcsoportja (*identifikációs tárgyak* vagy *offerek*) elvontabb, általában csak a fogadalomtétel okát tartalmazza és rendszerint mesterséges vagy kézműipari előállítású tárgy. (Barna 2002. 11.) Általában emberi szerveket (kéz, láb, szem, szív stb.), esetleg egész emberi alakot (álló vagy térdeplő) jelenítenek meg.

A gyöngynek, mint archetipikus szimbólumnak, további jelentései is vannak. „A misztikusok képzeletében a kagylótestbe kerülő anyagszemcse körül képződő gyöngy az anyag átlelkesítését, az ösztönélet megnevesítését, s – már csak gömbformája miatt is – a tökéletesedést jelenti, továbbá a fertőben is fellelhető tisztaságot”, ami analógiásan megfeleltethető Gyöngyike sorsában is, aki betegsége, kórházi kezelése alatt jutott ahhoz a szenthez közelálló (vagy szent) létformához, amely végül is útjára indította kiépülőfélben levő kultuszát. A halál amellet, hogy a földi élet lezárulása,

egyben az égi élet kezdete is számára, halálában tulajdonképpen kiteljesedhetett életszentsége. (Hoppál et alii 1997. 78–80.; Eliade 1997. 190–193.)

A Gyöngyike név ugyanakkor a *gyöngyvirág* jelentést is magában hordozza, a szövegben többször is megjelenik ebben a vonatkozásban a név. A gyöngyvirág, mint a szüzesség és tisztaság jelképe, ugyancsak Szűz Máriához kapcsolja. (Uo. 1997. 236.) Az ártatlanság és szűzi tisztaság, s ezáltal Mária-attribútum másik jelképe a *liliom*, és a vele egy családba tartozó növények (ez esetben Gyöngyike ravatalán feje mellé *amarilliszt* helyeztek, hangsúlyozva vele angyali báját, tisztaságát). (Vö. uo. 1997. 144.) A liliom szimbolikája eredetileg erotikus töltetű volt, ám a keresztény eszmekörben ez a jelentés szublimálódott. A virág negatív jelentésben is fellelhető a szövegben, amint a halálán levő gyermeket hasonlítják hervadó virághoz: „*hervadó, szép rózsza*”, „*letört kis virág*” „*elhervadt kis Gyöngyvirágunk*”. Ugyanezekkel a képekkel hasonló jelentésű a „*letört szárnyú lepke*” metafora is, amely voltaképpen az egyik betegtársa által elvégzett jóslás-rítusra való visszaemlékezésből származik: „*Egy fél pohár vízbe beletett egy karikagyűrűt. A poharat ráállította egy cigarettahamuval beszórt kistányérra. A pohár mellé állított két égő gyertyát, valamivel magasabbakat, mint a pohár, és a kezében tartott kis kézitükör segítségével, elsötétített szobában, belenézett a pohárban levő karikagyűrűbe. A poharat párszor meg kellett mozgatni a hamu felett, és az ott kirajzolódott alakokból lehetett megállapítani a jövő képeit. [...] Nézte, nézte ő is sokáig, komoly, figyelő arcocskával, és egyszer csak felkiáltott: Jaj, én egy olyan szép kis pillangót látok, csak... le van törve az egyik szárnya..., meg van sérülve!*”

A *fehér szín* mind a fennebb felsorolt virágok, mind pedig a gyöngy attribútuma. A fehér az isteni fényt, a tökéletességet, a tisztaságot és az ártatlanságot szimbolizálja, míg a fekete az alázat, a világmegvetés, a halál, a gyász színe. A fehér–fekete bináris oppozícióként minden időben és kultúrában a jó és a rossz ellentétét/párhuzamát hivatott érzékeltetni. (Erdélyi 1961. 179.) A fehér szimbolikája tagoltabb, duálisabb önmagában: „a fény, a differenciálatlanság, a transzcendencia, a tökéletesség, az egyszerűség jelképe”. Egyaránt jelenti az életet és a szeretetet, de a halált és a gyászt is, ahogy a többi szín hiányát, ill. összességét is kifejezi. A halál és a fehér szín több szinten is találkozhat, összefonódhat. Egyrészt mint gyászszín, másrészt mint a halott színe (öltözetének színe). Igen gyakori a magyarság körében, hogy a fiatal, halálában is szűzen maradt leányt fehérben temetik, fehér koporsóba teszik. „*A lakás legnapfényesebb helyén, a télikertszerű, délről egészen üvegfalú, zöld sás és más virágokkal telt szobában ravataloztuk fel Angyalkánkat. A kicsi, fehér rácsos ágyát, amit úgy szeretett, letakartuk fehér lepedőkkel, arra tettük fel a fehérre lakkozott kicsi koporsót. A hátsó falat is fehér lepel takarta, zöld lecsüngő sásokkal, rajta*

egy gyönyörű Madonna-kép a kis Jézussal és a Gyöngyike elsőáldozási szentképe. A falon egy nagy barna feszület. A koporsó mellett fehér tartókban 6 szál óriási gyertya¹¹ állott. Sehol semmi fekete gyász! Rengeteg élővirágot kapott, a kora március dacára. 24 csokor és koszorú borította a ravatalt és a falakat. Fejénél 2 gyönyörű rózsaszín amarillisz feküdt, ami még emelte a drága fejecske angyali báját. Szép kezén kicsi rózsafüzérje, a belépő az égi honba. Mellette két hófehér kalla és a lábacskaájánál sok-sok apró, nagy szeretettel hozott kis virágcsokor díszlett. [...] A kis fehér koporsót – oldalán Gyöngyike felírással – apja négy legjobb barátja, köztük Gyöngyike keresztapja, felnőtt, tekintélyes férfiak vitték rúdton, vállukon átkötött széles fehér szalaggal, egészen a temetőig. Mellettük 6 ismerős kisfiú ment az óriási gyertyákkal, és 6 kislánybarátnő nagy rózsaszín szegfűcsokrokkal, lecsüngő szalagokkal. A menet élén az iskolás gyermekek, köztük az osztálytársak haladtak Gyöngyike szeretett tanító nénijével, fehér, templomi zászlók alatt.” A fehér ez esetben egyszerre állapotot és kort jelöl. (Erdélyi 1961. 185.) A fehér mint állapot- és korjelölő funkciójú szín, nem csupán a halálban nyeri el érvényességét, hanem az élet során is az említett szerepet tölti be: a fiatal lány gyöngyisora fehér, bizonyos viseletdarabok lehetnek fehérek, a lány koszorújának ugyancsak fehérnek kell lennie. Lunáris szín, ezáltal is a női princípium attribútuma, annak szüzi aspektusát jelzi. (Hoppál et alii 1997. 206.) Erdélyi Zsuzsanna szerint „nemcsak a kultusz színe a fehér, hanem van a fehér színnek kultusza is” (1961. 179.). Ennek ellenére talán nem lenne helyes csupán keresztény összefüggésben tárgyalni ezen színt, ugyanis kétségtelen, hogy a keresztény fehér kultusz ráépült egy, azt megelőző állapotra. Ebben az állapotban a fehér szín egyik fontos szerepe a rontás, ártó erők elhárítása, távol tartása volt. Gyöngyike szülei féltő gondoskodást tanúsítottak sokáig várt gyermekük iránt, féltésük talán túlzó is volt. Akarva-akaratlanul, tudattalanul is megéreztek a fehér színben rejlő tisztító, óvó-védő szerepet, ugyanis a könyvben található fényképek szinte mindegyikén fehér ruhában látható a kislány. Nyelvi síkon is igen gyakran fordul elő a fehér szín különböző szókapcsolatokban: „hófehér elmúlás”, „hófehér lelke”, „hófehér Gyöngyvirág”, „fehér Gyöngyibaba” stb.

A szentté avatás elengedhetetlen „kelléke” a csoda. Gyöngyike esetében voltaképpen csak egyetlen „valódi” csodáról beszélhetünk, ami tulajdonképpen látomás, a csodák tipológiájában „természetfeletti dolgok megtapasztalása” típusához rendelhető. (Vö. Klaniczay 2001.) A gyermek halála előestéjén részesült Krisztus-látomásban: „Mami, nézze azt a fényességet, ott-ott a kályha előtt, ott áll a Jézuska, töviskoszorú van a fején! Nem látja, Mami? Reánk néz! – Mert eljött hozzá ezen az utolsó éjszakán, a

¹¹ „Az oltáron égő hat gyertya az ima folyamatosságát jelzi.” (Pál–Újvári 2001. 178.)

gyermekek barátja, a szenvedők vigasza, a töviskoronás égi Király. Eljött, hogy levegye sokat szenvedett, szelíd és béketűrő gyermekének összetört kis válláról a nehéz keresztet, és magával vigye a tűrók és szenvedők számára készített Örök Boldogság hazájába.” Talán megkérdőjelezhető a látomás hitelessége, megléte, ugyanis fölfogható úgy is, mint a betegség és a közeli halál természetes velejárója, de a racionalizálás nem jellemző a kultuszteremtésre. A gyermek által látott fény már a túlvilág fénye, amelyet Krisztus hordoz, aki megdicsőülésével a mennyei szférába jutott, mint a Szentháromság isteni, ugyanakkor emberi tagja, azt hirdetve, hogy a mennyek országa nem elérhetetlen. A gyermek ekkor már fel volt készülve az „útra”, a halálra, ugyanis felvehette a betegek kenetét és szentáldozásban részesülhetett soron kívül, otthonában: „*Szentáldozásai alkalmával – körülötte térdelt a család – látni kellett azokat a tiszta, szép gyermekszemecskéket, komolyan tágra nyitva, majd lecsukva. A megilletődéstől átszellemült, sápadt arcocskát, a nyitott kicsi száját, amint imára kulcsolt kézzel várta Jézuskája szent testét.*”

Halálának megjelenítése a szövegben a felemelkedés jelképkörébe tartozó szimbólumok által valósul meg: „*elszállni készülő Angyalkánk*”, „*égbe röppenése*”, „*múlásod könnyű volt és tiszta, mint az égbe visszaröppelő sugár*”.¹²

A szöveg síkján talán leggyakrabban előforduló szimbólum az *angyal*. Az angyal „rendszerint szárnyas, emberi vonásokkal felruházott, légius, szellemi lény, közvetítő Isten és ember között” (Hoppál et alii 1997. 24.). A mediátori funkció a szentek feladata is egyben. Nagynénje a következőket írja naplójában: „*Ő nem volt közénk, a földre való, és az égben hiányzott még egy édes kis Angyal!*”

Mint látjuk, a Szent viszonylag élesen elkülönül a profántól, megnyilvánulása mindenképpen odafigyelésre készíti a környezetet. A kinyilatkoztatásban fontos szerepet töltenek be az archetipikus szimbólumok, egyszersmind meg is könnyítve az ember számára az isteni üzenet megértését.

Szakirodalom

BARNA Gábor (szerk.)

2001 *A szenttisztelet történeti rétegei és formái Magyarországon és Közép-Európában. A magyar szentek tisztelete. Szeged*

2002 „*Mária megsegített.*” Fogadalmi tárgyak Máriaradnán. I–II. Szeged

BERZE NAGY János

1957 *Magyar népmesetípusok. I. Pécs*

¹² A gázszobában hangzott el ez a Vörösmarty-idézet.

BROWN, Peter

1996 *Az európai kereszténység kialakulása*. Budapest

ELIADE, Mircea

1987 *A szent és a profán*. Budapest

1997 *Képek és jelképek*. Budapest

ERDÉLYI Zsuzsánna

1961 *Adatok a magyar népköltészet szímszimbolikájához*. Ethnographia 2.

173–199., 3. 405–429., 4. 583–596.

HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András – SZEMADÁM

György (szerk.)

1997 *Jelképtár*. Budapest

KLANICZAY Gábor

2001 Szent László „csodás” tettei krónikáinkban. *Magyar Könyvszemle*

CXVII. 4.

LOIDL, Ida

1987 *A fatimai látnokok*. Vetés/5. Novi Sad

PÁL József – ÚJVÁRI Edit (szerk.)

2001 *Szimbólumtár*. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és magyar kultúrából. Budapest

BENEDEK Fidél, P.

2000 *Csíksomlyó*. Tanulmányok. Kolozsvár

SZÓKE János, P. SDB (szerk.)

1995 *Vértanúink, hitvallóink*. Szentté avatások híradója I/1. Budapest

PUSKELY Mária

1994 *Virágos kert vala híres Pannónia*. Példaképek a magyar múltból. Budapest

TÖRÖK József

1986 Szentté avatás és liturgikus tisztelet. In: Fügedi Erik (szerk.): *Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról*. Budapest, 33–47.

1991 *A magyar föld szentjei*. Budapest

Válogatott könyvészet az archetipikus szimbolizáció kutatásához

A. Szimbólumszótárak

BIEDERMANN, Hans

1996 *Dictionary of Symbolism*. London (1. ed. 1992., New York. Magyarul: *Szimbólumlexikon*. Budapest, 1996.)

CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain

1969 *Dictionnaire des symboles*. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres. Paris, Éditions Robert Laffont (Románul: *Dicționar de simboluri*. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere. București, Artemis, 1994–1995. 3. vol.)

CIRLOT, J[uan] E[duardo]

1971 *A Dictionary of Symbols*. London, 11 New Fetter Lane (1. ed. 1962)

EVSEEV, Ivan

1994 *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*. Timișoara, Amarcord (2. ed. 2001.)

1997 *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*. Timișoara, Amarcord

1999 *Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale*. Timișoara, Amarcord

FERBER, Michael

1999 *A Dictionary of Literary Symbols*. Cambridge University Press (Románul: *Dicționar de simboluri literare*. București, Cartier, 2001)

HALL, James

1974 *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*. London, Fukuham and Reading (2. ed. 1979)

HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András – SZEMADÁM György

1994 *Jelképtár*. h. n. [Budapest], Helikon (1. kiad. 1990)

PÁL József – ÚJVÁRI Edit (szerk.)

2001 *Szimbólumtár*. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és magyar kultúrából. Budapest

RÉAU, Louis

1955 *Iconographie de l'art chrétien*. Paris, Presses Universitaires de France. I–III. (I., II/1–2., III/1–3.)

VRIES, Ad de

Dictionary of Symbols and Imagery. Amsterdam–London, North-Holland Publishing Company

B. Egyéb könyvészet

ALLEAU, René

1958 *De la nature des symboles*. Paris, Flammarion

- 1977 *La science des symboles*. Contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale. Paris, Payot
- BACHELARD, Gaston
- 1938 *La Psychanalyse du feu*. Paris, Gallimard (Románul: *Psihanaliza focului*. București, Ed. Univers, 2000)
- 1942 *L'Eau et les Rêves*. Essai sur l'imagination de la matière. Paris, Corti (Románul: *Apa și visele*. Eseu despre imaginația materiei. București, Univers, 1999)
- 1943 *L'Air et les Songes*. Essai sur l'imagination du mouvement. Paris, Librairie Jose Corti (Románul: *Aerul și visele*. Eseu despre imaginația mișcării. București, Ed. Univers, 1999)
- 1948 *La Terre et les Rêveries de la Volonté*. Paris, Librairie José Corti (Románul: *Pământul și reveriile voinței*. București, Univers, 1998)
- 1948 *La Terre et les Rêveries du Repos*. Librairie José Corti (Románul: *Pământul și reveriile odihnei*. București, Univers, 1999)
- 1957 *La poétique de l'espace*. Paris, Presses Universitaires de France (Románul: *Poetica spațiului*. București, Paralela 45)
- 1960 *La poétique de la rêverie*. Paris, Presses Universitaires de France
- 1961 *La flamme d'une chandelle*. Paris, Presses Universitaires de France (Románul: *Flacăra unei lumânări*. București. Ed. Anastazia, 1994)
- BAHTYIN, Mihail
- 1982 *François Rabelais művészete*. A középkor és a reneszánsz népi kultúrája. Budapest, Európa Könyvkiadó
- BENOIST, Luc
- 1975 *Signes, symboles et mythes*. Paris, Presses Universitaires de France. (Románul: *Semne, simboluri, și mituri*. București, Ed. Humanitas)
- BERZE Nagy János
- 1958 *Égigérő fa*. Pécs (3. kiad. 1984)
- BRAGA, Corin
- 1999 *10 studii de arhetipologie*. Cluj-Napoca, Ed. Dacia
- BRIL, Jacques
- 1977 *Symbolisme et civilisation*. Essai sur l'efficacité anthropologique de l'imaginaire. Paris, Univ. de Lille
- BRUNEL, Pierre (coord.)
- 1999 *Dictionnaire de mythes d'aujourd'hui*. I–II. Edition du Rocher (Románul: *Miturile secolului XX*. I–II. București, Ed. Univers)
- BURCKHARDT, Titus
- 1980 *Symboles*. Recueil d'essais. Milano, Ed. Arche (Magyarul: *Szokrális szimbólumok*. Budapest, Édesvíz Kiadó, 1995)
- CAILLOIS, Roger
- 1975 *Eseuri despre imaginație*. București
- CHILD, Heather–COLLES, Dorothy
- 1971 *Christian symbols, ancient and modern*. A handbook for students. London

COMAN, Mihai

- 1980 *Izvoare mitice*. București, Ed. Cartea Românească
 1985 *Mitos și epos*. Studii asupra transformărilor narative. București
 1988 *Mitologie populară românească*. II. Viețuitoarele văzduhului.
 București
 1996 *Bestiarul mitologic românesc*. București, Fundația Culturală
 Română

DEMÉNY István Pál

- 1999 *Táltosok, kerekék, lángok*. Összehasonlító folklorisztikai tanulmányok. Csíkszereda, Pallas-Akadémia Kiadó
 2002 *Hósi epika*. Budapest, Európai Folklór Intézet

DURAND, Gilbert

- 1960 *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Introduction à l'archétypologie générale. Grenoble (Románul: *Structurile antropologice ale imaginarului*. Introducere în arhetipologia generală. București, Ed. Univers, 1977/2000)
 1964 *L'imagination symbolique*. Paris, Presses Universitaires de France
 1989 *Beaux-arts et archétypes*. La religion de l'art. Paris, Presses Universitaires de France

ELIADE, Mircea

- 1947 *Mythe de l'éternel retour*. Paris. (Magyarul: *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1993)
 1952 *Images et symboles*. Paris, Gallimard (Magyarul: *Képek és jelképek*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1997)
 1957 *Das Heilige und das Profane*. Vom Wessen der Religiösen (Magyarul: *A szent és a profán*. A vallási lényegről. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1987/1996)
 1976–1983 *Histoire des croyances et des idées religieuses*. I–III. Paris, Éditions Payot (Magyarul: *Vallási hiedelmek és eszmék története*. I–III. Budapest, Osiris, 1994–1996)

ERDÉLYI János

- 1847 Népdalköltészetünkről. In: *Népdalok és mondák* II. 371–478.

ERDÉLYI Zsuzsánna

- 1961 Adatok a magyar népköltészet színszimbolikájához. *Ethnographia* LXXII. 2–3–4. 173–199, 405–429, 583–596.

EVSEEV, Ivan

- 1983 *Cuvânt – simbol – mit*. Timișoara, Ed. Facla
 1987 *Simboluri folclorice*. Timișoara, Ed. Facla

FRAZER, James G.

- 1925 *The Golden Bough*. A Study in Magic and Religion. London (Magyarul: *Az Aranyág*. Budapest, 1965/1995)

FROMM, Erich

- 1952 *The Forgotten Language*. London (Románul: *Texte alese*. București, 1983)

FRYE, Northrop

1957 *Anatomy of Criticism*. New York (Magyarul: *A kritika anatómiája*. Négy esszé. Budapest, Helikon, 1998)

1963 *The Archetypes of Literature*. In: *Fables of Identity*. Studies in Poetic Mythology. New York

1981 *The Great Code*. The Bible and Literature. San Diego–New York–London (Magyarul: *Kettős tükör*. A Biblia és az irodalom. Budapest, 1996)

1990 *Words with Power*. Being a Second Study of “The Bible and Literature”. New York (Magyarul: *Az Ige hatalma*. Második tanulmány a Biblia és az irodalom kapcsolatáról. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1997)

GAZDA Klára

2000 A magyar hintázási hagyományok összehasonlító perspektívából. *Erdélyi Múzeum* LXII. 3–4. 193–236.

GUÉNON, René

1977 *Symboles de la science sacrée*. Paris, Gallimard (Románul: *Simboluri ale științei sacre*. București, Ed. Humanitas)

GUREVICS, A. J.

1974 *A középkori ember világgépe*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó

1987 *A középkori népi kultúra*. Budapest

HAMVAS Béla

1988 *Scientia Sacra*. Az őskori emberiség szellemi hagyománya. Budapest, Magvető Könyvkiadó

HOPPÁL Mihály – SZEPES Erika (szerk.)

1987 *Erósz a folklórban*. Erotikus jelképek a néphagyományban. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó

1987 *A szerelem kertjében*. Erotikus jelképek a művészetben. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó

JUNG, Carl Gustav

1943 *Über die Psychologie des Unbewussten*. Düsseldorf (Magyarul: *Bevezetés a tudattalan pszichológiájába*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1990/2003)

1964 *Man and his symbols*. Ferguson (Magyarul: *Az ember és szimbólumai*. Budapest, 1993)

KESZEG Vilmos

1997 *Jóslások a Mezőségen*. Etnomantikai elemzés. Sepsiszentgyörgy, Bon Ami Kiadó

LÜKŐ Gábor

1942 *A magyar lélek formái*. Budapest, Exodus (2. kiad.: 1987., 3. kiad. 2001.)

1982 *Kiskunság régi képfaragó és képmetsző művészete*. Kecskemét

NOLA, Alfonso M. di

1987 *Il Diavolo*. Newton Compton editori (Románul: *Diavolul*. București, Editura BIC ALL, 2001)

OTTO, Rudolf

1917 *Das Heilige*. (Magyarul: *A szent*. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz. Budapest, Osiris, 1997)

PLATÓN

1983 *Válogatott művei*. Budapest

1984 *Összes művei*. I–III. Budapest

PÓCS Éva (szerk.)

1998 *Eksztázis, álm, látomás*. Budapest–Pécs, Balassi–University Press

2001 *Lélek, halál, túlvilág*. Budapest, Balassi Könyvkiadó

2002 *Mikrokozmosz – makrokozmosz*. Budapest, Balassi Könyvkiadó

POZSONY Ferenc

2000 *Adok nektek aranyvesszőt*. Dolgozatok erdélyi és moldvai népszokásokról. Csíkszereda, Pro-Print Kiadó

REES, Elizabeth

1988 *Christian Symbols*. Ancient Roots, London-Bristol, Pennsylvania, Jessica Kingsley Publishers (2. ed. 1992.)

RIES, Julien (dir.)

1992 *Traité d'anthropologie du sacré*. Paris, Desclée

RÓHEIM Géza

1925 *Magyar néphit és népszokások*. Budapest

1984 *A bűvös tükör*. Válogatás Róheim Géza tanulmányaiból. Budapest, Magvető Könyvkiadó

SZENTI Tibor

1993 *Paráznák*. Feudalizmus kori (1723–1843) szexuális büntetőpercek. Hódmezővásárhely

TÁNCZOS Vilmos

2000 *Eleven ostya, szép virág*. A moldvai csángó népi imák képei. Csíkszereda, Pro-Print Kiadó

UJVÁRY Zoltán

1991 *Agrárkultusz*. Debrecen (Néprajz Egyetemi Hallgatóknak 11.)

VULCĂNESCU, Romulus

1985 *Mitologie română*. București, Ed. Academiei

Cuprins

Prefață	5
Hegyeli Attila: Pragul. Un arhetip al hotarului în folclor	9
Peti Lehel: Destrămarea lumii. Arhetipologia unui mit sau concepția timpului la ceangăii din Moldova	39
Ilyés Sándor: Sub crucea neagră. Symbolismul riturilor de pedepsire a fetei decăzute la ceangăii din Moldova	59
Kinda István Csaba: O fată blondă, frumoasă. Arhetipul Femeii Fatale într-un text superstițios la ceangăii din Moldova	81
Kolumbán Levente: Simbolurile unui rit magic de vindecare în Chileni	94
Poenar Rus Éva: Simbolurile unui obicei popular din primăvară în Boziesș	103
Szabó Annamária: Împănatul bouului. Simbolurile arhetipale ale unui obicei folcloric din Câmpia Transilvaniei	109
Szabó Róbert-Csaba: „Am adus creanga verde”. Symbolismul unui obicei popular din primăvară în Boghiș	119
Buzogány Anna-Zsuzsánna: „În numele lui Sf. Hubertus”. Symbolismul unui ritual de vânători	124
Pete-Komáromy Sára: Viață dulce și fericită. Simbolurile folosite de preparatorii de turtă dulce din Carei	129
Bogdán Melinda: Simbolurile strigăturilor de dans la ceangăii din Moldova	139
Bélteki Emőke: „Aici e apă, sânge, noapte și moarte”. Symbolismul arhetipal al zvonurilor din Satu Mare	170
Incze Éva: Hic jacet! Simboluri ale unei pseudo-înmormântări politice	180
Szalma Anna-Mária: Copilăria sacră. Manifestația sacrului: studiu de caz din Gyergyószentmiklós	190
Bibliografie selectivă pentru studiul simbolurilor arhetipale	200

Contents

Preface	5
Attila Hegyeli: The Threshold as an Archetype of Spatial Boundary in Folclore	9
Lehel Peti: “Waste World”. The Archetypology of a Myth or the Concept of Time of the Moldavian Csángós	39
Sándor Ilyés: “Under a Black Cross”. Symbolism in the Rites of Punishment of the Fallen Maiden at the Moldavian Csángós	59
István Csaba Kinda: “A Blond, Beautiful Girl”. The Archetype of the Fomme Fatale in a Csángó Belief-Story	81
Levente Kolumbán: “The Power of the Vax”. Symbols of the Healing Power in Rites Performed by an Old Woman in Gyergyókilyénfalva (Chileni)	94
Éva Poenar Rus: Symbols of a Springtime Folk Custom in Magyarborzás (Bozieş)	103
Annamária Szabó: Archetypal Symbols of a Folk Custom in the Mezőség (Câmpia Transilvaniei)	109
Róbert-Csaba Szabó: “We Brought in a Green Branch”. The Symbolism of the May Tree in Szilágybagos (Boghiş)	119
Anna-Zsuzsánna Buzogány: “In the Name of St. Hubertus”. Symbolism of a Hunter Ritual	124
Sára Pete-Komáromy: Sweet, Happy Life. Symbols Used by Gingerbread Makers in Nagykároly (Carei)	129
Melinda Bogdán: Symbols of Dance Cries of the Moldavian Csángós ...	139
Emőke Béltéki: “There is Water, Blood, Night and Death”. Archetypal Symbolism of Rumours in Szatmárnémeti (Satu Mare)	170
Éva Incze: Hic jacet! Symbols of a Political Pseudo-Burial in Kolozsvár (Cluj)	180
Anna-Mária Szalma: Holy Childhood. A Manifestation of the Sacred: a Case Study in Gyergyószentmiklós (Gheorgheni)	190
Selected Bibliography for Researches in Archetypal Symbolism	200

Tartalom

Előszó	5
Hegyeli Attila: A küszöb nagy hágó. A térbeli határ egyik archetípusa a folklórban	9
Peti Lehel: Elromlott a világ. Egy mítosz archetipológiája, avagy a moldvai csángók időszemléletéről.....	39
Ilyés Sándor: Fekete kereszt alatt. A megesett leány büntetőrítusainak szimbolikája a moldvai csángóknál	59
Kinda István Csaba: Egy szőke, szép leány. A Végzet Asszonyának archetípusa egy moldvai hiedelemszövegben.....	81
Kolumbán Levente: A viasz erejéből. Az ijedtség gyógyításának szimbólumai egy gyergyókiyénfalvi öntőasszony rítusaiban.....	94
Poenar Rus Éva: A magyarborzási „összemérés”. Egy tavaszi népszokás szimbólumai	103
Szabó Annamária: A bátonyi ökörhordozás. Egy mezősegi népszokás archetipikus jelképei	109
Szabó Róbert-Csaba: Behoztuk a zöld ágat. A májusfaállítás szimbolikája Szilágybagoson	119
Buzogány Anna-Zsuzsánna: Felavatlak Szent Hubertusz nevében! Egy vadászavatás szimbolikus elemzése	124
Pete-Komáromy Sára: Édes, boldog élet. A nagykarolyi mézeskalácsosság szimbólumai	129
Bogdán Melinda: Hopp, hajnalig, virradtig! A moldvai csángó táncszók jelképei	139
Béltéki Emőke: Itt víz van, és vér, és éj, és halál... Szatmárnémeti rémhíreinek archetipikus képzetkörei.....	170
Incze Éva: Hic jacet! Egy politikai áltemetés Kolozsváron	180
Szalma Anna-Mária: Szent gyermekkor. A Szent egy megnyilvánulása Gyergyószentmiklóson	190
Válogatott könyvészet az archetipikus szimbolizáció kutatásához	200
Cuprins	205
Contents	206



Studii de arhetipuri și simboluri

Editat de Asociația Etnografică „Krizsa János”

400162 Cluj-Napoca, str. Croitorilor nr. 15, tel: +40 264 432 593

ISBN 973-8439-14-0