Jung Károly

MIRCEA ELIADE ÉS A MOLDVAI CSÁNGÓ SAMANIZMUS

A felfedezés öröméről és az újrafelfedezés szomorúságáról

ELŐZMÉNYEK

Még a múlt század hetvenes éveinek elején bukkantam rá és vásároltam meg Domokos Pál Péter évtizedekkel korábbi könyvét[1] a moldvai magyarságról. A váratlan csemege egy szabadkai antikváriumban tűnt fel: a negyvenes évek elején került az akkori szabadkai fiúgimnázium tanári könyvtárába, onnan, az ötvenes években a főgimnáziumi könyvtárba; aztán kiselejtezték. (Mindezt a könyvben levő pecsétek árulják el.) Néhány évtizednyi lappangás után kötött ki az antikváriumban; onnan került hozzám. Egy általam addig alig ismert világ tárult fel benne, s egy 17. századi latin kézirat magyar fordítása[2], melyről addig nem is hallottam. A Codex Bandinusról van szó, melynek Függelékében pompás hiedelmi adatok sorakoznak, nagyon koraiak. A könyv évekig kedvenc olvasmányom volt; később hallottam, hogy Pesten megjelent újabb kiadása[3], de ez sem akkor, sem azóta nem került kezembe. Gombosi szokásmonográfiám írásakor a művet forgattam, s utaltam is rá.[4]

A Codex Bandinus egyes fontos fejezetei és részletei akkor kerültek számomra újra előtérbe, amikor 1986-ban elolvastam Mircea Eliade tanulmányát, mely a *Samanizmus a románoknál?* címet viselte.[5] Ennek a tanulmánynak alapján vált nyilvánvalóvá, hogy a Codex Bandinus Függelékében olvasható egyik leírás (A varázslatokról[6]) a moldvai csángósághoz, tehát a magyarság legkeletibb csoportjához köthető. Az Eliade által hivatkozott magyar kutatók dolgozatait visszakeresve láthatóvá vált, hogy közülük egyesek valóban nem a magyarság hagyományaihoz kötötték a kétségbevonhatatlanul samanisztikus jellegű leírást, a román származású amerikai etnológus azonban a magyarsághoz tartozó hagyományt látott benne. Elgondolkodtatónak találtam, hogy addigi olvasmányaim és bibliográfiai nyomozásaim során nem találtam nyomát annak,

hogy a magyar táltoshagyomány és samanizmus irodalmában nincs hivatkozás erre a tanulmányra, igaz, akkor még nem volt tapasztalható a magyar könyvkiadás Eliade-dömpingje[7], ami napjainkban szinte zavaró. Úgy véltem, hogy a dolgozatot le kellene fordíttatni és közzétenni magyarul, hisz a nagy lendületet vett magyar samanizmus-kutatásnak nyilvánvalóan újra el kellene gondolkodnia Eliada elképzelésein, annál is inkább, mivel azokat egy román származású és a román etnológia adatait ismerő világhírű szaktekintély mondta ki. A szabadkai Létünk társadalomtudományi folyóirat egyik (akkori) szerkesztőjeként az elképzelést két év múlva meg is valósíthattam; 1988-ban ugyanis egy terjedelmes tematikus blokk keretében jó néhány addig magyarul meg nem jelent dolgozatot fordíttattunk le néhány nyelvből, s tettünk közzé Dömötör Tekla emlékének ajánlva[8]. (Közben, 1986-ban, Mircea Eliade is elhunyt.) Eddig újvidéki könyvkiadó barátomtól kölcsönkaptuk a francia eredetit tartalmazó tanulmánykötetet[9], s megszületett a tanulmány magyar változata, melyet megfelelő gondozás után közzé is tettünk a Létünk említett etnológiai blokkjában[10]. A munka fölötti örömöt (később) csak az árnyékolta be, hogy a dolgozatot és a nagyon fontos tanulmányokat tartalmazó számot senki sem vette észre, az azóta eltelt csaknem két évtized alatt azok is megfeledkeztek róla, akiknek dolgozata is megjelent benne. A kisebbségi magyar néprajzkutatás tehát bármiféle erőfeszítést tett a közös ügy érdekében, az továbbra is észrevétlen maradt.

Még ugyanabban az esztendőben, 1988-ban, miközben folytak a tematikus blokk munkálatai, egy évek óta megjelenő hírlapi néprajzi esszésorozatom keretében ismertettem egyrészt a Codex Bandinus vonatkozó részleteit, másrészt Mircea Eliade véleményét a moldvai csángómagyar samanisztikus hagyományokról[11]. Mivel a magyar néprajzi bibliográfia akkoriban nem jegyezte a (újvidéki) Magyar Szó néprajzi közleményeit, amelyek között a magam esszéje is megjelent, ez a dolgozat is észrevétlen maradt a szakmában. Akkoriban kezdtem el kötet(ek)be rendezni addig írt vagy megjelent néprajzi tanulmányaimat és egyéb dolgozataimat, s a második kötetben éppen az említett esszésorozat (Az emlékezet útjain címet viselte) szövegei kerültek sorra. Ezek közé tartozott természetesen az említett is *(Moldvai sámánok a XVII. században)*, azzal, hogy a kötet lektorának ajánlására valamennyi esszét, köztük az említettet is, alapvető irodalommal láttam el, azokat sorolva fel a hozzáadott jegyzetekben, amelyekre egyébként is hivatkozás történt bennük. A kötet 1993-ban jelent meg[12].

A kötet, néhány ismertetést leszámítva, ugyancsak észrevétlen maradt a szakmában, egyúttal az Eliade elképzeléseit ismertető esszé is. (A magyar tudományos közélet azokban az esztendőkben más kérdésekkel

volt elfoglalva, gondolom most, utólag.) Öt esztendő múlva azonban az éveket késő Ethnographia ismertette a könyvet, mégpedig értő kutató tollából[13]. A mindenre figyelő Pócs Éva észrevette azokat a témákat és hivatkozásokat, melyek újdonságot jelentettek a magyar néprajzkutatás egész tekintetében is. S külön kitért az Eliadet ismertető dolgozatra, sorait fontos itt idézni, mivel maga – Eliadetől eltérően – bizonyos tekintetben más véleményt képvisel(t). Ez a néhány mondat fontos lehet a moldvai csángó samanizmus mai megítélése szempontjából is: „Egyetlen tudományos kifogásom nem annyira a szerzőnek, hanem inkább Mircea Eliadenek szól: a *Moldvai sámánok a XVII. századból* című írás Eliade véleményére hívja fel a figyelmet. A Bandinus-kódex moldvai sámánextázist leíró passzusa Eliade szerint – Györffy István 1925-ös nézetével ellentétben – nem török (és nem is román), hanem csángó magyar adat. Csakhogy Eliade tévedett abban, hogy a »révületes önkívület nem fordul elő máshol a románoknál«: előfordul, mégpedig többféle formában, különböző rituális keretek között; lehet tehát ez az adat akár román is."[14]

Egy recenzió keretében természetesen nem lehet felsorolni azokat az adatokat, amelyeket Pócs Éva Eliade cáfolatának tekint. Magam úgy vélem, hogy az idézetben mondottak azt sem zárják ki, hogy Bandinus leírása (A varázslatokról) „akár" magyar adat is lehet.

Nincs róla tudomásom, hogy Pócs Éva 1993 óta megjelent számos samanizmussal és samanisztikus extázissal foglalkozó tanulmányában visszatért volna Eliade véleményére vagy a magam dolgozatára, melyben – Eliade nyomán – a Codex Bandinus immár elhíresült részletét a moldvai csángók hagyományának tekintettem. Pócs Éva tanulmányainak irodalomjegyzékeiben az Eliade-tanulmány eredeti francia vagy akár angol változatára nem bukkantam rá. (Dragoslav Antonijević a rituális transzról írott monográfiájában az angol változatra hivatkozik[15].)

Amennyiben a románok és a balkáni (szerbiai és más) román eredetű népcsoport (a vlachok és ennek névváltozatai) híressé vált szertartásosan révülő ruszáliáira gondolt, Eliade ezt az extázistípust is kiiktatta a samanisztikus révülések sorából. Az általam közzétett dolgozatában ugyanis – Bandinus után – ezt külön bekezdésben tárgyalja. A keletszerbiai ruszáliák szertartásos önkívületéről magam is értekeztem egy 1993-ban tartott tanácskozáson, s éppen azokat a délszláv elképzeléseket ismertettem, amelyek a ruszáliák szertartásos önkívületét samanisztikus jellegűnek vélték. De hivatkozhattam olyan monográfiára is, mely a ruszáliák önkívületét nem tartotta összefüggésbe hozhatónak a samanisztikus jelleggel. Tanácskozási előadásom később megjelent szerkesztett változatában[16] – néhány mondat erejéig – Eliade véleményét nemcsak a ruszáliák szertartásos önkívületével kapcsolatban idézhettem, de a ban-

dinusi leírásra (A varázslatokról) és annak hovatartozására is hivatkozhattam[17]. A dolgozat jegyzetei és irodalma alapján már nem csupán az akkori vajdasági magyar olvasó, de a magyar néprajzkutatás egésze is tudomást szerezhetett egyrészt Eliade magyarul (is) közzétett dolgozatáról, de a magam cikkéről is, melyben annak Bandinussal kapcsolatos véleményét ismertettem és összefoglaltam.

ELIADE ÚJRAFELFEDEZÉSE

A föntebb ismertetett tények leírására – úgy vélem – azért van szükség, hogy az olvasó megérthesse: az újabban olvasható felfedezések újrafelfedezéseknek bizonyulhatnak. A magyar néprajzi közvélemény elé tárt – korábban nem ismert vagy nem tárgyalt – tények elsikkadnak, elfelejtődnek, s aztán nem ritkán akad másik kutató, aki ugyanazt, vagy csaknem ugyanazt, észreveszi, s ismeretlen tényként megírja és közzéteszi. Hadd utaljak azonban rögtön arra, hogy ezúttal nem a jóhiszeműség megkérdőjelezéséről, s nem is plágiumról beszélek. Ezek ugyanis súlyos vádak lennének. Maradjunk továbbra is a tények ismertetésénél és kommentálásánál.

2005 novemberében került kezembe a *Csodaszarvas* című új kiadvány, amely a rajta levő felirat szerint a néphagyomány, a vallás és az őstörténet kérdéseinek szánt évkönyv (?)[18]. Pompás tematika, éppen az, ami engem mindig is érdekelt. A tartalom böngészése során akadt meg tekintetem egy címen, ami azonnal felkeltette érdeklődésemet: *Samanizmus és medvekultusz Moldvában?*[19], s valahogy ismerősnek tűnt. Már első elolvasása után az volt a benyomásom, hogy a cikk nagyobb része mintha valahol már megíródott volna, s azonnal rájöttem, hogy magam írtam meg. A cikk szerzője ugyanazokból a tényekből indult ki, mint magam (csaknem) két évtizeddel ezelőtt, s nagy vonalakban azonos konklúziókhoz is ért. Bő irodalomjegyzékében azonban a magam (1988-as vagy 1993-as[20]) dolgozatára nem találtam utalást, sőt a Codex Bandinus Domokos Pál Péter-féle fordításának adatai sem szerepelnek benne. A kiinduláshoz felhasznált dolgozat az általam felfedezett, lefordíttatott, majd magyarul kiadott Eliade-féle tanulmány. Mint az egybevetésből megállapítható, az egyes adatok magyar nyelvű változataiban a Györffy-féle cikkben szereplő s nyilván az ő általa magyarra fordított szöveget idézi[21], nem azt tehát, amit magam Domokos Pál Péter fordításában idéztem. Ez is azt bizonyíthatja, hogy Domokos Pál Péter Bandinus-fordítása nem járt a kezében. (A fordítások minőségének és hitelességének megítélése nem az én kompetenciám. A Domokos-féle fordításról Mikecs László nem sok jót mond, ennek ellenére maga is azt idézi[22]; a Györffy István-

féle részletek kapcsán pedig emlékezni lehet fiának, Györffy Györgynek véleményére, melyben kijelentette, hogy apja nem tudott jól latinul[23]. Mindennek dacára a Codex Bandinus új[abb] magyar fordításáról nem tudok, a kezembe került legfrissebb Bandinus-kiadás – amely nem hozza a teljes magyar szöveget, főleg nem a Függelék alapvetően fontos, népi hiedelmeket leíró részeit – ugyancsak Domokos Pál Péter fordítását adja[24].)

A magyar folklorisztika előtt van tehát egy új periodikum, melyben egy kitűnő kolléga újra felfedezte Mircea Eliade tárgyalt tanulmányát s annak fordítását, ismerteti a benne mondottakat a Bandinus-féle jelentés csángómagyarnak tekintett samanisztikus részletéről, de nemcsak arról, hanem a szerbiai románok (a vlachok) körében egykor gyakorolt szertartásos női önkívületről (a ruszáliák esete), melyet Eliade ugyancsak nem tekint román samanizmusnak, továbbá a pestismegelőző, meztelenül végzett varázskörvonás kérdését is ismerteti – ugyancsak Eliade alapján. Utal az Eliade által idézett magyar szerzőkre is (Györffy István, Diószegi Vilmos, Lükő Gábor), akiknek többsége a románokhoz köti a Bandinus-féle sámánextázis-leírást. Ugyanarról van szó tehát, amit jómagam (először) 1988-ban már felfedeztem és megírtam. Nem ismeri a szerző azt a dolgozatomat sem, melyben a délszláv szakirodalom kelet-szerbiai vlach (tehát nemzetiségi román) ruszáliáinak (egykori) szertartásos önkívületével foglalkoztam, s abban fontos argumentumként idéztem Eliade cáfoló megállapításait.

Az újrafelfedező cikk szerzője arra hivatkozik, hogy Eliade tanulmányának magyar fordítására Hoppál Mihály hívta fel a figyelmét, még 1988-ban[25]. Ez nyilván így is lehet: Hoppál ugyanis ismeri az általam kiadott cikkeket, dolgozatokat, könyveket. Magam nem ismerem Hoppál sok nyelven kiadott, samanizmussal kapcsolatos összes cikkét és könyvét, legfontosabb magyar nyelvű könyveiben azonban nem találok hivatkozást Eliade itt tárgyalt tanulmányának sem francia eredetijére, sem angol vagy magyar nyelvű változatára[26]. Ebből azt a következtetést lehet levonni, hogy nem tartotta fontosnak sem a samanizmus egésze, sem pedig a csángómagyar (vagy mások szerint román) samanisztikus jelenségek szempontjából. Ennek eldöntése nem az én feladatom.

Sok álmatlan éjszakát okozott számomra, hogy az eddig leírtakat szükséges-e, érdemes-e, indokolt-e a szakma elé vinni. Előbb úgy véltem: elegánsabb lenne megvárni, hogy valaki más vegye észre a két dolgozat közötti azonosságokat, párhuzamosságokat, átfedéseket. Eddigi tapasztalataim azonban azt súgják, hogy a tényeket, ha annak megvan a lehetősége – bármennyire is kellemetlen lehet –, el kell mondani és publikálni kell. Mindannyiunk okulására és tájékoztatására. Az elegáns

várakozás eredménye ugyanis olyan, mint a kutya vacsorája – lámpafújás után. (A parömiológiában tájékozatlanabbak számára: bizonytalan.)

Úgy vélem, hogy a magam cikkének és az újrafelfedező cikknek egymás mellett való újbóli közzétételével bárki eldöntheti, mi a helyzet Mircea Eliade és a csángómagyar samanizmus összefüggései kapcsán. (A két cikk e dolgozat Függelékében olvasható.) Záradékul: ha a román folklorisztika korábban már közzétette volna Eliade itt tárgyalt tanulmányának román nyelvű fordítását, a Csodaszarvas szerzője nyilván korábban is találkozhatott volna vele. (Eliade, a román származású világhírű vallástörténész és folklorista konklúziói azonban valószínűleg nem lehettek ínyére a román folklorisztika korifeusainak.)

JEGYZETEK

[1] DOMOKOS, 1941.
[2] CODEX BANDINUS, 1941
[3] DOMOKOS, 1987. (Később újabb kiadásról is eljutottak hozzám értesülések: Domokos Pál Péter: A moldvai magyarság. Sajtó alá rendezte Fazekas István. Budapest, 2001.)
[4] JUNG, 1978. Jegyzetek.
[5] ELIADE, 1986.
[6] CODEX BANDINUS, 1941., 515.
[7] Az elmúlt másfél évtizedben Eliade alábbi könyvei jelentek meg magyarul: *A vallási hiedelmek és eszmék története I–III.* Budapest; 1994–1995–1996; *A jóga,* Budapest, 1996; *Képek és jelképek,* Budapest, 1997; *Misztikus születések,* Budapest, 1999; *A samanizmus,* Budapest, 2001; *Az eredet bűvöletében,* Budapest, 2002; *Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok,* Budapest, 2002; *Kovácsok és alkimisták,* Budapest, 2004. Korábban: *A szent és a profán,* Budapest, 1987. és *Az örök visszatérés mítosza,* Budapest, 1993.
[8] Létünk, 18., (1988) 223–331.
[9] De Zalmoxis a Gengis-Khan. Paris, 1970.
[10] ELIADE, 1988.
[11] JUNG, 1988.
[12] JUNG. 1993. és JUNG, 1993a.
[13] PÓCS, 1995., 381.
[14] Ugyanott.
[15] ANTONIJEVIĆ, 1990., 187.
[16] JUNG, 1998. (A tanulmány korábbi, szövegében nem teljesen azonos változata: JUNG, 1995.)
[17] JUNG, 1998., 61.
[18] Csodaszarvas I (2005), Budapest.
[19] POZSONY, 2005.
[20] JUNG, 1988. és JUNG, 1993a.
[21] GYÖRFFY, 1925. (Ugyanaz az idézet GYÖRFFY, 1925a-ban is!)
[22] MIKECS, 1941., 333–334. (A reprint kiadást használtam.)
[23] Valamelyik interjújában hallottam vagy olvastam, nem sokkal elhunyta előtt. Pontos adatokra nem emlékezem. (A különböző fordításokkal kapcsolatos ész-

revételek lajstromozását tovább lehet folytatni: a 19. század végén megjelent román nyelvű Bandinus-kiadás pontatlanságát hangsúlyozza, továbbá felveti annak gyanúját is, hogy „az eredeti latin szöveg azt az állandó gyanút táplálja bennünk, hogy a Román Akadémia birtokában meglévő eredeti latin szöveget sok tekintetben hibásan másolták át". NASTASE, 2003., 73–74. Itt csak utalok rá, hogy Györffy István a magyar nyelvű Bandinus-részletek fordításának alapjául Urechia kiadását használta [Codex Bandinus, Bucuresti, 1900], melynek kapcsán Nastase komoly kifogásokat emelt. Domokos Pál Péter teljes Bandinus-fordítása ugyancsak Urechia kiadásából készült, ő azonban a kiadás évét 1895-ben adta meg. Ahhoz képest, hogy milyen fontos dokumentumról van szó, lehangolóan sok a gyanút keltő adat és észrevétel.)

[24] BANDINUS, 2004.

[25] POZSONY, 2005., 157.

[26] Vö. HOPPÁL, 1994. és HOPPÁL, 2005.

IRODALOM

ANTONIJEVIĆ, Dragoslav:

1990 *Ritualni trans.* Beograd

BANDINUS

2004 *Kétnyelvű kiadás.* Bibliotheca Moldaviensis. Csíkszereda, 2004

CANTEMIR, Dimitrie:

1973 *Moldva leírása.* Bukarest

CODEX BANDINUS

1941 *Magyar fordítás.* Ford. Domokos Pál Péter. In: DOMOKOS, 1941., 416–518.

DOMOKOS Pál Péter:

1941 *A moldvai magyarság.* 3. bőv. kiadás. Kolozsvár

1987 *A moldvai magyarság.* 5. átdolg. kiadás. Budapest

ELIADE, Mircea:

1986 „Šamanizam kod Rumuna?". *Književna kritika,* 17 (1986) No. 6., 74–81.

1988 „Samanizmus" a románoknál? *Létünk,* 18 (1988). 312–321.

GYÖRFFY István:

1925 Bűbájolás a moldvaiaknál. *Ethnographia,* 36 (1925). 169.

1925a A kunok megtérése. *Protestáns Szemle,* 1925. 669–681.

HOPPÁL Mihály:

1994 *Sámánok, lelkek és jelképek.* Budapest

2005 *Sámánok Eurázsiában.* Budapest

JUNG Károly:

1978 *Az emberélet fordulói.* Gombosi népszokások. Újvidék

1988 Moldvai sámánok a XVII. századból. *Magyar Szó–Kilátó,* 1988. 03. 12.. 16.

1993 *Az emlékezet útjain.* Ötvenöt olvasmány a néphagyományról. Újvidék

1993a Moldvai sámánok a XVII. századból. In: JUNG, 1993., 66–70.
1995 A szertartásos önkívület kérdése a délszláv szakirodalom tükrében. *Tanulmányok* (A Magyar Tanszék évkönyve, Újvidék, 1995) 28 (1995). 47–57.
1998 A szertartásos önkívület kérdése a délszláv (szak)irodalomban. In: PÓCS (szerk.) 1998. 56–63.

MIKECS László:
1941 *Csángók.* Budapest. Bolyai Könyvek. (Reprint: Budapest, 1989.)

NASTASE
2003 *Kétnyelvű kiadás.* [Moldvai magyarok 1646-ban a Bandinus-kódex nyomán. Románul és magyarul.] Bibliotheca Moldaviensis. Csíkszereda

PÓCS Éva:
1995 Jung Károly új könyveiről. *Ethnographia,* 106 (1995), 379–382.

PÓCS Éva (szerk.):
1998 *Eksztázis, álom, látomás.* Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Tanulmányok a transzcendensről I., Budapest

POZSONY Ferenc:
2005 Samanizmus és medvekultusz Moldvában? *Csodaszarvas,* (Budapest), 1 (2005). 157–172.

RÓHEIM Géza:
1984 A magyar sámánizmus. In: R. G.: *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata.* Budapest, 1984., 171–228.

FÜGGELÉK

Jung Károly

MOLDVAI SÁMÁNOK A XVII. SZÁZADBÓL

Nem is kínálkozhatna jobb alkalom a címben foglaltak ismertetésére az újabb irodalom fényében, mint *Petrás Ince János* születésének 175. évfordulója. Petrás Ince János (1813–1886) volt ugyanis az a múlt századi moldvai katolikus pap, akinek gyűjtései, leírásai által a legtöbbet tudjuk a Kárpátokon túli, úgynevezett moldvai csángómagyarság életéről, nyelvéről, népköltészetéről. Petrás életét, munkásságát, beszámolóit és közleményeit ma már ismerjük, hála a csángómagyarság másik, eszázadi kutatójának, szellemi kincsei gyűjtőjének és közreadójának, *Domokos Pál Péter*nek. S ha kettejük mellett megemlítjük még *Lükő Gábor*t, aki századunk harmincas éveiben gyűjtött ugyanott, akkor alig vannak még rajtuk kívül néhányan, akik erről az évszázadok óta elszigetelődött magyar népcsoportról hírt adtak volna.

Abban a szerencsés helyzetben van azonban a kutatás, hogy Moldváról, lakosságáról – köztük a csángómagyarokról is – igen részletes leírással rendelkezünk kettőszáz évvel korábbról, a XVII. század derekáról. *Marcus Bandinus* minorita szerzetes, bákói katolikus püspök ugyanis 1646–1650 között néhány esztendeig tartó nagy egyháztartományi bejárást végzett a moldvai katolikus hívők körében, s erről igen részletes, több mint másfélszáz lapnyi terjedelmű latin nyelvű leírást hagyott az utókorra. A jelentés tulajdonképpen X. Ince pápának és a Propaganda de Fide tagjainak készült, nem tudni azonban, hogy eljutott-e valaha is Rómába. Bandinus atya bosnyák származék volt, eredeti neve (Marko Bandin) ma is előfordul Boszniában. A jelentésről 1830 táján *Gegő Elek* magyar akadémiai levelező tag szerzett tudomást először, és a moldvai magyar telepekről szóló művében (1838) bőven ismertette is. Akkoriból két kéziratáról van adat, de Gegő felfedezése rövidesen feledésbe merült. Csak 1894-ben számoltak be arról a bukaresti Román Tudományos Akadémián, hogy valaki egy olasz antikváriustól a románok, s különösen Moldva szempontjából alapvetően fontos XVII. századi kéziratra bukkant. Mint kiderült, ugyanannak a jelentésnek egyik másolatáról volt szó, amelyről fél évszázaddal korábban már hírt adtak a magyar tudományban. A mű ekkor jelent meg nyomtatásban is és ekkor kapta a *Codex Bandinus* elnevezést. Bár a benne szereplő leírások a XVII. századi Moldva egész lakosságára vonatkoznak, a románokra éppen úgy, mint a csángómagyarokra, Bandinus pontatlanságai, kihagyásai és félreérthetősége következtében sokáig nem lehetett az egyes leírásokat, főleg az etnológiai és mitológiai szempontból legfontosabbakat melyik nációhoz kötni. Csak Bandinus ismeretében úgy látszott, hogy a moldvai románság népi hiedelemvilága és mitológiája alapvetően fontos történeti adatokkal gazdagodott.

A Codex Bandinus függelékében van egy fontos leírás a moldvai *varázslókról és varázsolásról,* amelyet maga a minorita szerzetes a román hagyományhoz kötni látszott. Érdemes ennek a leírásnak legfontosabb részleteit idézni:

„Amily becsben vannak Itáliában az éleselméjű s egyúttal szentéletű tudósok, majdnem olyanban vannak ezeknél a varázslók. A varázslás és kuruzslás mesterségét űzni és tanulni mindenkinek szabad és megtisztelő... Mikor ugyanis meg akarják tudni a varázslók a jövőt, bizonyos helyt jelölnek ki maguknak, mormogva, fejüket elcsavarva, szemeiket forgatva, szájukat félrehúzva, homlokukat és arcukat összeráncolva, ábrázatukat elváltoztatva, kezüket és lábukat ide- és tovahányva, egész testüket reszkettetve némi ideig lábon állanak, azután földhöz vágják magukat, kezeiket szétterítve, lábaikat kinyújtva, mintha meg volnának

halva, egynémelykor három-négy óra hosszat élettelenül fekszenek. Végre magukhoz térve borzasztó látványt nyújtanak a szemlélőnek: először is reszkető tagokkal lassan felemelkednek, azután, mintha pokoli szellemek szállották volna meg, minden tagjukat és porcikájukat úgy kinyújtják, hogy az ember azt hiszi, egy csontocska sem maradt meg a maga ízületében és forgójában. Utoljára, mintha álomból serkentek volna fel, álmaikat jövendő gyanánt adják elő. Ha valaki betegségbe esik, vagy valamely tárgyat elveszít, a varázslókhoz folyamodik... A különböző varázslók, kuruzslók, jósok és szemfényvesztők ténykedéseit egy kötetbe nem is lehet belefoglalni."[1]

Az idézett részlet samanisztikus jellegére először Györffy István figyelt fel 1925-ben.[2] Jó érzékkel vette észre, hogy Bandinus leírása *„tömör egybefoglalása a török-tatár népek sámánkodásának"*. Györffy azonban nem utalt arra, hogy a leírás a csángómagyarság korai samanisztikus hagyományaihoz lenne igen jó adalék. Ő az elrománosodott kunok hagyatékát vélte azonosítani az idézett részletben. A Codex Bandinus teljes latin szövegének magyar fordítását Domokos Pál Péter készítette el majd tette közzé 1940-ben, később *A moldvai magyarság* című művének későbbi kiadásában is megjelent. (Magunk is az ő fordításából idéztünk.) Domokos Pál Péter a részlet hovatartozásáról nem beszél, viszont mértéktartását dicséri hogy csak így nyilatkozik: *„A néprajzos a pestis ellen barázdát húzó legények és lányok éjjeli táncának leírásán, a moldvaiak ruházatáról c. fejezeten, a rövid pótlék megannyi szakaszán, a temetésről, a varázslásokról, ördögűzésről, szitkozódás és esküdözés módjáról kezdetű feljegyzéseken gondolkodhatik."*[3]

A varázslók hovatartozása tehát – Györffy és *Domokos Pál Péter* után is – nyitva látszott maradni, mígnem *Diószegi Vilmos* a sámánhit emlékeit kutatva a magyar népi műveltségben egyértelműen a moldvai katolikus magyarsághoz köti a sámánkodó moldvaiakat leíró bandinusi részletet, mégpedig nem csak úgy szemre, hanem a magyar táltoshittel kapcsolatos hatalmas eurázsiai összevető adatfolyam birtokában.[4] Az évtizedeken át húzódó mitológiai bizonytalanságot megoldani látszó igen tekintélyes véleményt 1961-ben *Lükő Gábor* billentette át újból a „román samanizmus" oldalára. Lükőnek századunk harmincas éveiben – bukaresti egyetemi hallgató korában – alkalma volt gyűjtenie a moldvai románok és csángómagyarok körében, a tárgyban tehát mindenképpen jártas. Őt idézzük: *„Bandinus a moldvai katolikus lakosság állapotáról és saját működéséről szóló részletes beszámolója után, rövid tájékoztatást nyújt az országról és annak lakóiról. Természetes, hogy itt mindig a románokról szól, s csak néha említi meg saját híveit, összehasonlítás céljából. A varázslásokról szóló fejezet ebben az utóbbi részben található, tehát*

a románokra vonatkoztatandó. A magyarokról szóló részben egyetlen egyszer sem említi Bandinus a varázslást."[5]

A moldvai samanizmussal, illetőleg a Bandinus-féle leírás hovatartozásával kapcsolatban – úgy tűnik – a végszót mégis kimondta valaki, mégpedig az a román származású nemzetközi szaktekintély, akit *Mircea Eliade*nek hívtak, s aki a chicagói egyetem professzoraként századunk egyik legnagyobb hatású vallástörténésze, mitológiakutatója és folkloristája volt. Egyébként a samanizmus jelenségeiről vastag monográfiát írt, amely pár esztendeje nálunk is megjelent.[6] Ebből következik, hogy alapvetően fontosnak kell tartani mindazt, amit Bandinus idézett leírásáról mond. Az először 1962-ben megjelent tanulmányának címe – *„Samanizmus" a románoknál?* – már eleve magában foglalja véleményét a problematikáról. Kitűnő tájékozottságára jellemző, hogy Györffy cikkét is ismeri, s tudja, hogy ő látta meg először a részlet samanisztikus jellegét.

Eliade, a részlet idézése után, elemzi a samanisztikus révüléssel kapcsolatos kitételeket, s mindazokat az alapmotívumokat, amelyek a samanisztikus extázisra vonatkoznak. Elemzését *Diószegi Vilmos* munkáira alapozza, s kimondja: *„Nos, az említett samanisztikus motívumok egyike sem igazolható a román vidékeken ismert »varázslóknál« és »ördögűzőknél«. Pontosabban: az a révüléses önkívület, amiről Bandinus beszél, nem fordul elő sehol másutt Romániában. Ennek alapján úgy hiszszük, hogy az incantatores (a varázslók), akikre Bandinus Moldvában bukkant, nem románok, hanem csángók* (a moldvai Kárpátok vidékén élő magyarok)."[7]

Bandinus jelentéséről szólva kitér még néhány részletre, különösen a pestis elleni védekezés néhány igen érdekes módszerére, melyeknek hovatartozása tekintetében ugyancsak összehasonlító módszerrel mondja ki a végszót. Lássuk előbb ezeket a részleteket: *„Szavahihető emberek beszélték, hogy tíz vénlány sötét éjjel nagy ugrándozás és táncolás között meztelenül több rendben körülszaladgálja a községet és kezükben égő pálcákat lóbálnak. Ezekkel szemben megy tíz szintén meztelen legény fénylő dárdákkal felszerelve, s egymást közösen üdvözlik. A pálcákat és dárdákat összeveregetik."* Továbbá: *„Másik éjjel ugyanez a tíz meztelen legény ökröt befogva egy ekével barázdát von a falu körül. Ezeket ugyanannyi hatalmas termetű lány hajtotta ének és kacagás között. Az emberek pedig karókkal felfegyverkezve a barázda mellé állnak. Erdély felé fordulva, a pestis ellen harcra készen."*[8]

Bár Bandinus a románokhoz igyekszik kötni ezeket a remek adatokat, Eliade alapos gyanújának ad hangot ezzel kapcsolatban is. Ismer ugyan román adatokat, amelyek ezekhez hasonlóak, tehát a falu körülszántására utalnak, egyikben sem fordul elő azonban a *szertartásos meztelenség,*

mint a rítus egyik legfontosabb alkotóeleme. Előfordul ezzel szemben szinte minden szláv népnél, a Balkánon is természetesen, valamint számos finnugor népnél is. Ennek alapján azt tartja legvalószínűbbnek, hogy a révülő és önkívületbe eső varázslókhoz hasonlóan a népi hiedelemvilágnak és praktikus mágiának ezek a XVII. századi adatai ugyancsak a csángómagyarokra vonatkoznak, nem pedig a románokra. Mindebből tehát az következik, hogy a magyar folklorisztikának alaposan át kellene tanulmányoznia az egész Codex Bandinust, hisz minden bizonnyal sokkal több magyar vagy magyar vonatkozású történeti folklóradat rejtőzhet benne, mint azt eddig hinni lehetett volna. Ennek a jövendő munkálkodásnak pedig még inkább kell majd támaszkodnia a nemzetközi kutatás eredményeire, hisz a Codex Bandinus nem csupán a kelet-közép-európai végzetes történelmi nyomor és fertő kapcsán kell hogy ismételten a kutatás tárgya legyen, hanem egyszerűen azért, mert elsőrangú történeti, néprajzi, névtani forrás.

Úgy tudjuk, most jelent meg Domokos Pál Péter csángó monográfiájának ötödik kiadása,[9] remélhetőleg benne a Codex Bandinus magyar szövege is. Ily módon tehát ismét olvasható annak szellemében, amit róla a fordító ötven esztendeje leírt: *„A Codex Bandinus rendkívül fontos minden katolikus, minden román, minden magyar és minden néprajzzal foglalkozó embernek."*[10]

JEGYZETEK

[1] *Codex Bandinus.* A varázslatokról. In: Domokos Pál Péter: *A moldvai magyarság.* Kolozsvár, 1941. 516.

[2] Györffy István: A bűbájolás a moldvaiaknál. *Ethnographia* XXXVI. (1925), 169.

[3] A moldvai magyarság 414.

[4] Diószegi Vilmos: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Budapest, 1958. 320–321.

[5] Lükő Gábor: Samanisztikus eredetű ráolvasások a románoknál. Ethnographia LXXII. (1961), 112–134. Bandinusról 116.

[6] Mirča Elijade: *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze.* Novi Sad, 1985.

[7] Mircea Eliade: „Samanizmus" a románoknál? *Létünk* (Szabadka) XVIII. (1988), 312–321. (314. más fordításban.)

[8] A moldvai magyarság 442–443. (A Codex Bandinus adata.)

[9] Ötödik, átdolgozott kiadás, Budapest, 1987.

[10] A moldvai magyarság 412.

Pozsony Ferenc

SAMANIZMUS ÉS MEDVEKULTUSZ MOLDVÁBAN?

„Minden kultúrában megtalálható egy hagyományos hiedelem- vagy hitrendszer, amely mintegy belső programként szabályozza a mindennapok és az ünnepek rituális szokásait és cselekvéseit."[1] A Szibériában és a Belső-Ázsiában lakó archaikus közösségek ősi hiedelemrendszerét a samanizmus határozta meg. „E rendszer központi alakja a sámán, aki – jelképesen – közvetít az emberek világa és a szellemek vagy lelkek elképzelt világa között. Egyes meghatározások szerint az eurázsiai sámán legfontosabb jellemzője, hogy tudatosan elő tudja idézni az eksztázist – az »elragadtatást« –, amelynek során megváltozott tudatállapotba kerül; röviden: a sámán mestere az eksztázis technikájának. E víziókkal teli jelképes utazásélmény során a sámán lelke közvetít a világok között. Megint más meghatározások szerint a transzcendentális világokba tett utazás és az eksztatikus kommunikáció képessége a legfontosabb jellemzője a sámánnak, ehhez megszorításként hozzá szoktuk fűzni, hogy a lélekutazás mindig valamilyen meghatározott cél érdekében történik, a közösség valamelyik tagján akar segíteni. A sámán mindig valamilyen válsághelyzet megoldására vállalkozik, magára véve a vele járó szenvedést is."[2]

A moldvai magyarság önazonosságát és világképét elsősorban a római katolikus egyház által forgalmazott tanítások határozták meg. Világlátásukat ugyancsak folyamatosan befolyásolták a szomszédságukban élő, többséget alkotó, ortodox vallású románok hiedelmei és rítusai. Világszemléletük szinkretikus jellegét elősegítették azok a Moldvában megtelepedett vándor népek (pl. úzok, jászok meg kunok) is, akiknek a korábbi, keletről hozott hiedelmei a nyelvi és a vallási asszimiláció közben beépültek a többséget alkotó moldvai románok és magyarok kultúrájába.

Dolgozatunkban arra keressük a választ, hogy a román közösségek gyűrűjében élő moldvai magyarság kultúrájában milyen samanisztikus elemek léteztek. A kérdés megválaszolása akkor kezdett első ízben foglalkoztatni, amikor Hoppál Mihály felhívta figyelmünket Mircea Eliade[3] egyik magyarul megjelent közleményére, melyben a világhírű vallástörténész arra kereste a választ, hogy a samanizmus létezett-e a román népnél.

Eliade elméleti és módszertani szempontból is lehetségesnek tartotta a román közösségekben élő mágikus képzetek, valamint a közép-ázsiai és a szibériai samanizmus összehasonlítását, de véleménye szerint a románság mágikus eljárásainak közelebbi változatait elsősorban Délkelet-

Európában és a mediterrán térségben találhatjuk meg. Sokkal valószínűbbnek és elképzelhetőbbnek tartotta, hogy a belső-ázsiai samanizmus elemeinek Moldvában való felbukkanását jelző történeti, írott források nem is a románokra, hanem inkább elsősorban a magyar eredetű csángókra vonatkoznak.[4]

Györffy István egy 1925-ben megjelent rövid írásában hívta fel a figyelmet arra, hogy a misszionáriusok Moldvából Rómába küldött XVII. századi jelentései több olyan leírást tartalmaznak, amelyek a moldvai magyar és román közösségek archaikus világképét tárják fel.[5]

Az egyik legterjedelmesebb beszámolót Marcus Bandinus minorita szerzetesnek köszönhetjük, aki 1644–1650 között rendre meglátogatta a legjelentősebb moldvai katolikus közösségeket. A bosnyák származású misszionárius útja során részletes leírást készített nemcsak a töröknek alárendelt vajdaság katolikus népéről, hanem a többséget alkotó ortodox románok mindennapjairól és hitvilágáról is. A vizitátor a *De incantationibus* című fejezetben helyszíni, személyes élményei alapján azt állította, hogy Moldvában éppoly becsben vannak a bűbájoló férfiak és nők, mint Itáliában a kiváló doktorok és szent életű emberek, mivel a varázslás és rontás mesterségét itt mindenki megtanulhatja és tisztességes módon gyakorolhatja. „Amit a régiség meseként beszél a régi vatesekről, ezen a vidéken mindennapi gyakorlat. Mert amiközben a bűbájosok a jövendőt elő akarják varázsolni, a helyszínen egy bizonyos területet elfoglalva, mormolással, fejük rángatásával, szemük forgatásával, szájuk félregörbítésével, homlokuknak és arcuknak összeráncolásával, képüknek eltorzításával, kezeik hadonászásával és lábaik rugdalózásával, egész testüknek rángatózásával, egy kis ideig lábukon állnak, azután földre vetik magukat, kiterjesztett kezekkel és lábakkal inkább halotthoz hasonlítva, egy óráig, de nem ritkán három vagy négy óráig, mint valami holtak feküsznek. Azután magukhoz térve, a nézők elé rettenetes látványt tárnak, mert kezdetben remegő tagjaikkal lassanként fölegyenesednek, azután mintegy az alvilági fúriáktól is gyötörtetve, minden testrészük és a testrészek izma a helyéből ki van fordulva, annyira, hogy azt hinné az ember, hogy egyetlen csontocskájuk és csuklójuk sincs a maga helyén. Végre, mint az álomból ébredők, álmaikat mint jóslatot közlik. Ha valaki betegségbe esik, vagy valami dolgát elveszti, a bűbájosokhoz fordul. Ha valaki azt tapasztalja, hogy barátjának vagy jóakarójának a szíve elfordul tőle, az elfordult szívet bűbájolással igyekszik kiengesztelni. Ha pedig valaki őt bántotta meg, ez ellen a legjobb szernek gondolja rontással megtorolni. A bűbájosoknak, rontóknak, javasoknak és varázslóknak ezekben és hasonlókban megnyilatkozó különböző ténykedései alig férnének bele egy kötetbe."[6]

Mircea Eliade a moldvai varázslók, bűbájosok Bandinus-kódexben leírt hosszú ekstázisát, életjel nélkül mozdulatlan fekvését, a mély álom idején tett utazását, majd az ott szerzett élmények elmesélését a szibériai népek samanizmusával azonos jelenségnek vélte. Ugyanakkor megjegyezte, hogy a román vidékeken a varázslók beavatása, rituális halála, majd feltámadása hasonló formában nem fordul elő. Ebből a vallástörténész arra következtetett, „hogy az incantatores, akikkel Bandinus Moldvában találkozott, nem románok, hanem csángók, (a moldvai Kárpátok magyar lakossága)".[7]

Eliade tételének alátámasztására a magyar samanizmus egyik legkiválóbb szakértőjét idézte, aki meggyőzően ismertette a magyar *táltos,* a román *solomonar,* a lengyel *planetnik,* valamint a szerbeknél és a horvátoknál ismert *garabonciás* közötti szerkezeti különbséget. „Csak a táltos ismeri a »beavatási betegséget«, jegyzi meg Diószegi Vilmos, azaz a »hosszú álmot«, (egyfajta rituális halált), a test samanisztikus jellegű »feldarabolását«, csak a táltos esik át avatási szertartáson, neki van sajátos öltözete és dobja, csak ő esik önkívületi állapotba. Mindezek a sajátos samanisztikus elemek [...] megvannak az összes finnugor és szibériai népnél. Mindebből Diószegi Vilmos arra következtet, hogy a samanizmus az ősi magyar műveltség alapvető ősvallási jellegzetessége. A magyarok Ázsiából hozták magukkal a samanizmust azokra a területekre, ahol ma élnek."[8]

Bandinus kéziratában egy olyan másik eljárásról is tudósított, amelyet preventív módon pestis elhárítására szerveztek. A szerzetes 1646 novemberében Lukácsfalva vidékén azt tapasztalta, hogy a határban található útkereszteződéseknél tölgyfából olyan antropomorf jellegű szobrot állítottak, amelynek jobb kezébe felajzott íjat, bal kezébe pedig dárdát helyeztek. Mircea Eliade szerint a románoknál ilyen eljárás nem bukkant fel, mert azok inkább jól meghatározott körülmények között készített rituális inggel védekeztek a pusztító járvány ellen. Ezzel szemben a Jenyiszej mellékén az útkereszteződéseknél éppen a Bandinus által leírt moldvai példához hasonló sámánbotokat állítottak fel.[9]

Eliade, Bandinus leírása alapján, bemutatott egy olyan pestis ellen végzett moldvai eljárást is, amelyben tíz meztelen lány és tíz meztelen fiú vett részt, akik a falu határát éjjel körülugrándozták és táncolták a kezükben tartott égő pálcákkal. A moldvai szokáshoz hasonlóan különböző szláv és keleti finnugor népek körében meztelen fiatalok ekével barázdát húztak a település körül ugyanabból a célból. A szerző elképzelhetőnek tartotta, hogy egykor Moldvában is élt a szlávoknál meg a keleti finn népeknél leírt, meztelenül végzett rituális szántás. Véleménye szerint „sokkal valószínűbb, akárcsak az incantatores esetében, hogy a megfigye-

lések nem románokra, hanem a csángókra vonatkoznak".[10] A mágikus kör az egyik legelterjedtebb magyar szokáselem. A határ körülszántása jégeső, aszály, madarak, ragya, betegség ellen gyakran felbukkan a Kárpát-medencében élő magyarságnál.[11] Például a háromszéki Hatolykán hosszan tartó szárazság idején a Fekete-ügy folyó kiszáradt medrében terhes asszonyok húztak barázdát eső reményében.[12]

Mircea Eliade írásában azt is cáfolta, hogy a Timok völgyében élő románságnál leírt, pünkösd idején gyakorolt „Rozáliák révülése" samanisztikus eredetű volna. A Szerbiában élő román asszonyok ilyenkor egy folyóvíz mellett lefekszenek a földre, ahol előbb rángatóznak, kezükkel csapkodnak, majd mély álomba merülnek, amiből csak az ünnep második napján, locsolás és zeneszó mellett eszmélnek fel. Eliade ezt a gyakorlatot a căluşari-tánchoz hasonlóan csak a tudati válság átmeneti formájának vélte, s azért sem tartotta samanisztikus eredetűnek, mivel hiányzik belőle a jellegzetes beavatás, szertartásos öltözet, a szellemidéző tevékenység stb.[13]

Amíg a román kutató az olasz szerzetes által a XVII. században leírt mágikus gyakorlatokat a Moldvában élő magyar közösségeknek tulajdonította, addig a magyar szerzők közül többen inkább a románság vagy a románságba beolvadt török népek jellegzetes kulturális elemének vélték. Györffy István ezzel kapcsolatos véleményét lényegre törően így fogalmazta meg: „Bandinusnak ez a közvetlen tapasztalatok útján szerzett leírása egyúttal tömör egybefoglalása a török–tatár népek sámánkodásának. Az oláh bűbájos a XVII. században még egészen úgy érintkezett révületében a túlvilági szellemekkel, mint ma az altáji hegység pogány sámánjai."[14]

Ugyanerre a következtetésre jutott Lükő Gábor is, aki a román ráolvasások samanisztikus elemeit vizsgálta meg. Véleménye szerint a románság évszázadokon át sámánhitű besenyők, úzok, torkok, berendek, kunok, tatárok és magyarok szomszédságában élt. Ennek a hosszú időn át tartott együttélésnek az lett a következménye, hogy számtalan kulturális elemük beépült a románok néphagyományaiba. Lükő egyértelműen úgy fogalmazott, hogy a román kolindák és más rituális szövegek napjainkig megőrizték a sámándob-avató ének és más jellegzetes sámán gyógyító szertartás emlékét.[15] A magyar folklorista terepkutatásai és elemzései szerint elhomályosult formában több samanisztikus motívum fellelhető a román rítusszövegekben: pl. a betegséget állat alakú démonok okozzák, a javas rendszerint zoomorf szellemeket hív segítségül a betegség ellen, azokat néha meg is idézi, áldozatot ígér a démonnak stb.[16]

A magyar kutatók az egyik legrégebbi, samanisztikus elemeket tartalmazó rítusnak tartják a moldvai csángó-magyarok körében felfedezett

hejgetést, mely voltaképpen nagy zajkeltéssel, dobzenével és alakoskodással járó jellegzetes újévköszöntő népszokás. Diószegi Vilmos impozáns összehasonlító anyag segítségével azt bizonyította, hogy a haj/hej szó több magyar rítusénekben régi sámánének maradványának tekinthető.[17] Pais Dezső a dunántúli regösénekekben előforduló hajgatást és az észak-moldvai Szabófalván lejegyzett hejgetést nyelvészeti példák elemzése nyomán szintén nagyon régi varázsénekeknek tartotta.[18] Újabb nyelvészeti és etnológiai kutatások után Diószegi Vilmos megfogalmazta azt a véleményét is, hogy az obi-ugor sámándob és sámánének neve, valamint a magyar hajgatás/hejgetés ugyanabból a szócsaládból származik.[19] Demény István Pál még határozottabban azt vallotta, hogy a magyar táltosok egyik mágikus, rituális énektípusát hajdanán hejgetésnek/hajgatásnak nevezték.[20]

A folkloristák az elmúlt évszázadban három moldvai csángó faluban (Szabófalván, Lujzikalagorban és Klézsén) fedeztek fel magyar nyelvű hejgetést. Az első leírást Wichmann Györgynének[21] köszönhetjük, aki még 1907-ben közölte helyszíni, szabófalvi gyűjtéséből származó rítusszövegét:

Keljetek fel bojérok,
gyujtsátok meg e gyortyákat,
nyisszátak ki ez ajtókat,
vesszétek meg e padakat,
adj Isztennek szent angyala!
Memből jöttünk, membe menünk,
lelketeket membe visszük,
testyeteket főlbe tesszük;
gyió-fából koporsó,
leveliből borító,
zágaiból legyező,
gyükeriből hangyázó.
Puszta pajta fedetlen,
háram beréb hat szemvel:
Aho...!

A mennybemenést emlegető sorok párhuzamát Demény István Pál a magyar regösénekekben és Júlia szép leány balladájában, valamint a román karácsonyi kolindákban találta meg.[22] Az óesztendő utolsó estéjén gyakorolt szabófalvi rituális ének újabb változatait Kallós Zoltán[23] gyűjtötte össze a II. világháborút követő évtizedben:

1.

Kellyetek fel, bojérok,
Gyusszátok meg gyortyákat,
Nyisszátok ki zéjtukat,
Vesszétek meg padakat,
Tősszétek pohárokat!

Gyiófából koporszó,
Leveliből borító,
Zágaiból legyező,
Gyükeriből hangyázó;
Puszta pajta fedetlen,
Három beréb hat szemvel,
Érva Bori aniátlan.

2.

Kellyetek fel, bojérok,
Sánnyátok ki ez éjtukat,
Gyujtsátok meg a faklyukat,
Tössétek meg pohárokat,
Vesszétek meg e padakat,
Eljöttek a hejgetők.
Adjanak, mit akarnak!
Inkább kérünk csuk minkát,
Sza mük köszöntjük sziepen,
Ledzsik honnét adzsanak!
Más időre gyét eljevünk,
Adjanak 'z Iszten egisszéget!

Sajnos, a szabófalvi magyar nyelvű hejgetés szövege csak elhomályosult, elég nehezen értelmezhető, töredékes formában maradt fenn. Egy kisebb részletének párhuzamát Kriza János[24] *Székely népköltési gyűjteménye* őrizte meg:

Árva bornyú anyátlan,
Puszta pajta födetlen,
Három veréb hat szöme,
Szenes csutak feteke.

Weöres Sándor[25] és Kallós Zsigmond ezt a székelyföldi találós kérdést hajdani, archaikus, pogány temetés leírásának vélte. Demény István Pál[26] a töredékesen fennmaradt hejgető-szöveg képeinek árnyaltabb megfejtését és értelmezését (Lükő Gáborhoz hasonlóan) csakis a keleteurópai (román, ukrán, bolgár) télközépi rítusénekek (pl. kolindák) összehasonlító jellegű elemzésében látta megvalósíthatónak.

A kutatók a Bákó környéki csángó települések közül csak Lujzikalagorban és Klézsén bukkantak ritmizálva előadott magyar nyelvű hejgetésre. A köszöntő csoport ebben a faluban általában 20-30 legényből állott. Az újesztendőt köszöntőket a vatáfnak nevezett kürtös vezette, akit a hégető vagy szövegmondó, egy dobos, egy sültüs (furulyás), menyasszony és vőlegény, medvealakoskodó, valamint az egy ostorával hangosan pattogtató fiú kísért el. Két legény tartotta kezében az úgynevezett bikát, amit harmadik társuk szólaltatott meg.

Ez a rituális hangszer rendszerint egy kisebb túrósdézsából készült, melynek nyílását kifeszített bőrrel kötötték le. Az edény aljáról a bőrön át hosszabb lószőrt vezettek át, amit ciberével megkent kézzel húzogattak, s az így bikához hasonló bőgő hangot adott. Kalagorban rendszerint a kürtös kért engedelmet a háziaktól, majd a hégető a család ablakai előtt hangosan kiabálni kezdte a szövegét a furulya, a dob meg a bika halkabb kísérete mellett. Az ismétlődő refrének után a zenészek elhallgattak, s csak az ostorok hangos pattogása meg a legények hejgetése hallatszott.[27]

A köszöntő csoport tagjai a csángó falvakban (pl. Gorzafalván) dobok, furulyák, kürtök fülsiketítő zenéje mellett vonulnak, s a legtöbb szereplő az egész nap folyamatosan végzett szédítő erejű, forgó mozgástól rendszerint estére eksztatikus állapotba kerül. Amikor két ilyen köszöntő csoport találkozott az utcán, rendszerint szimbolikus vagy tettlegességig fajuló reális küzdelem kezdődött közöttük.

A XX. század második felében gyűjtött szövegek a csángó falvakban voltaképpen a románságnál újesztendő idején gyakorolt rituális ekehúzás *(pluguşor)* köszöntőjével egyeznek meg, ahhoz hasonlóan eléggé terjengősen mesélik el a búza élettörténetét, kezdve először a szántás-vetéstől az aratásig, majd az őrlésen, sütésen át egészen az új kenyér vagy a friss kalács elkészültéig. Az azonban érdekes tény, hogy a Bosnyák Sándor[28] által közölt tömör klézsei változat olyan regös motívumokat is tartalmaz, amelyek a lujzikalagori változatokból hiányoznak:

Mi nem innen jöttünk,
hat, hét országon túlról jöttünk,
elszakadt a bakancsunk,
elszakadt a kabátunk,

nincsen még kucsmánk es a fejünkben.
Ha münket béhívnátok,
egy kis kolbászval megkínálnátok,
egy jó kancsó bort az asztalra tennétek,
még ha adnátok egy küs pénzt is,
hogy vegyünk vele bocskort,
vegyünk vele kabátot,
vagy kucsmát a fejünkbe, nagyon megköszönnénk.

Ez a szövegegység felbukkant a Gyimesben élő csángó harsogtatás köszöntőversében is:[29]

Mi nem innét vagyunk,
Hanem onnét vagyunk,
Hol a málé akkora szemű, mint egy dió.
Száz legény őrzi bottal,
Hogy a hangya el ne hordja,
Hajrá, gyerekek!

Ha béeresztenek, bécsiszegünk, bécsoszogunk,
Nyírfakéreg a bocskorunk,
Hajdinaszál a nadrágunk,
Mi Szent István szolgái vagyunk,
Kinek füle s a lába lefagyott.
Messzi födről jöttünk,
Nagyon megéheztünk.
Hajrá, gyerekek!

A Tatros, Ojtoz, Tázló és a Szeret folyók völgyében fekvő csángó-magyar faluközösségek az utóbbi évszázadban fokozatosan átvették a szomszédos románság számos, újesztendőhöz kapcsolódó szokását is. Ebben az átmeneti fázisban előbb még magyar és román nyelven csendültek fel a szómágián alapuló, viszonylag újonnan adaptált szövegek. A II. világháború utáni évtizedekben a fiatalok ezt a szokást már csak az urálás szóval (vö. román *urare* 'köszöntés') nevezték meg, s annak szerkezetében a román rítusszövegek fokozatosan átvették a magyar nyelvű köszöntők helyét is.[30] Érdekes ténynek tekintjük azt, hogy a kulturális és a nyelvi asszimiláció során átvett szokáselemeket a római katolikus vallású csángók nagyon sok faluban tovább éltették, mint az átadó ortodox románok.[31]

Napjainkban a Tatros völgyében fekvő magyar közösségek egyik legelőbb újévi szokása a medvével történő urálás. Rendszerint 14 és 18 év közötti fiúk vesznek részt a játékban. Például Kósteleken a medvealakoskodó mellett felvonul annak gazdája, a cigán, akit több purdé kísér, valamint a hammas, az öreg, a dobosok, a zsidó meg a bekérező katona. A szokás előadását karácsony és újév közötti napokban készítik elő egy csűrben, ahol elosztják a szerepeket és begyakorolják a játékot. A játék központi figurája rendszerint nyitott arccal jelenik meg, s csak a hátára kötött barna állatbőr jelzi, hogy ő a medve. Gazdája a cigányok környékbeli viseletébe öltözik be, s egy vastagabb dorongra erősített láncon vezeti a lomhán mozgó jószágát. A purdék általában rossz ruhában vonulnak fel, arra rendszerint színes szalagokat varrnak, arcukat pedig rongyból készített álarc födi be. Hozzájuk hasonló viseletben vonul a hammast alakító legény is, aki a kezében tartott bot végén fűrészporral töltött zsákot lóbál. A bába (vö. román *babă* 'öregasszony') seprűt tart kezében. Társa, az öreg, hozzá hasonlóan, a szokásos helyi ünnepi népviseletben vesz részt a játékban, aki az oldalán lógó tarisznyába gyűjti össze a meglátogatott családoktól kapott adományokat.

A kóstelki csoport rendszerint az óesztendő utolsó reggelén indul útnak, s újév estéig nagy zajkeltéssel bejárják a település minden szegletét. A bekérező megkérdi a háziakat, hogy fogadják-e a csoport köszöntését, míg társai kint az utcán várakoznak. Utána félkörben felállnak a ház bejárata előtt, s látványos játékukkal és pajzán szövegeikkel kicsalogatják a lányokat, majd megkergetik, s végül beleforgatják őket a hóba. A medve a dobzene ritmusára himbálózó és lassú mozdulatokkal táncol, gazdájának parancsára lefekszik a földre, majd felül annak botjára, aki társaival azon is megtáncoltatja. A gazda a medve tánca közben vaskos, erotikus, rigmusba szedett, román nyelvű szövegeket kiabál, melyek rendszerint a medvéhez szólnak. A táncoltató elmondja, hogy amikor megtalálta az erdőben a medvét, az akkora volt csak, mint egy kisebb malac, most pedig akkorára nőtt, mint egy hízott borjú. Általában arra kéri az aranyszánon ideszállított állatot, hogy az ne egye meg a saját gazdáját.[32]

A román medvejátékok szerkezete rendszerint egyszerűbb forgatókönyvre épül. A szokás központi részét alkotó medvetánc általában a vásári, élő medvetáncoltatók szórakoztató játékát utánozza. A medvét alakító legény rendszerint medvebőrbe öltözött, gazdája házról házra vezette. A román közösségekben is elsősorban a medvetánc jelentette a fő attrakciót, melynek végén a medve hirtelen összeesett, meghalt, majd gazdája megoperálta, s újra életre keltette. A jelenet rendszerint újabb tánccal fejeződött be.[33]

Ovidiu Bîrlea véleménye szerint a románságnál élő medvealakoskodás a szibériai népek medveünnepeihez hasonló, archaikus kultusz maradvá-

nya. Csak Moldva szubkárpátikus övezetében fordul elő, ahol elsősorban a medve által okozott pusztításokat szándékoztak megelőzni segítségével. A román pásztorkalendáriumban augusztus elsejét a medvék ünnepnapjának tartották.[34] Szendrey Ákos jelzése szerint „a székely hegyi pásztorok Illés napján, a határhegyeken hatalmas máglyatüzeket gyújtva medveünnepet tartanak jóindulatának megnyerése végett".[35] Moldvában, napjainkban is úgy vélik, hogy a medvejáték szerencsét, termékenységet, bőséget és egészséget idéz elő az embernek meg a tenyésztett állatoknak. Az is gyakori, hogy nagyobb sokadalmakban és vásárokban a cigányokat arra is megkérik, hogy egy-egy földre lefektetett (ideg)beteg személy hátán táncoltassák a láncon vezetett élő medvéjüket.

A medvét széles körben megjelenítik a Kárpát-medencében élő magyar közösségek is. Az állatalakoskodó népszokásaink sorában (pl. farsangi felvonulás, szüreti és lakodalmi mulatság, aratás idején stb.) az egyik legkedveltebb maszkos játéktípus. A felvonulások idején dobszóval láncon vezetik, sok helyen elárverezik, megtáncoltatják, majd vidáman ugrándozik, s megölelgeti a lányokat stb.[36]

A medvetánc előfordul a csíki székely, a gyimesi meg a moldvai csángó lakodalom szerkezetében is. Rendszerint csak férfiak adják elő a mulatság hajnalán, amikor a vendégsereg már nagyobb mennyiségű alkoholt fogyasztott. A vaskos, erotikus és szexuális elemekben gazdag tánc általában a medvék párzását utánozza, s voltaképpen az új pár termékenységének rituális előidézésére szolgál.[37]

Ujváry Zoltán kutatásai szerint valóságos és az ember által alakított medvével előfordulnak medvejátékok a keleti szláv népeknél is, ahol nagyon archaikus hiedelmek élnek a medvével kapcsolatban. Véleménye szerint egyértelműen nem lehet bizonyítani, hogy a szórakoztató jellegű medvetáncoltatásra emlékeztető játékformák ősi medvekultusz maradványai lennének.[38] A medvealakoskodás szórványosan felbukkan a szlovákoknál is, de jóval népszerűbb a cseheknél, ahol a farsangi játékok végén megölték, tréfásan eltemették, majd vidáman eltorozták. A táncoló medve volt elterjedtebb a lengyeleknél, míg a bulgároknál inkább a naturalisztikus játékok népszerűbbek.[39]

A kutatók gyakran feltették már azt a kérdést, hogy a magyarságnál felbukkanó különböző dramatikus medvealakoskodó játékok kapcsolatban állnak-e a Szibériában élő finnugor rokon népek archaikus medvekultuszával. Ujváry Zoltán kutatásai szerint a vogul és az osztják közösségekben közvetlenül a medvevadászat után szervezett lakoma keretében olyan ornitomorf jellegű vagy álhalott felébresztésével kapcsolatos dramatikus játékok élnek, amelyeknek párhuzamait ismerjük a recens magyar népi színjátszásban is. Elemzéseiben Ujváry arra is figyelmeztet,

hogy ez a hasonlóság önmagában genetikus kapcsolatot még nem bizonyít. Ugyanakkor leszögezte, hogy a magyar medvealakoskodás több eleme (pl. halála, majd feltámasztása) egyértelműen visszavezethető a kereszténységet megelőző kultúrába, tehát nem magyarázható egyszerűen csak a vásári medvetáncoltatók mutatványaival.[40]

*

Összegezésképpen hangsúlyozzuk, hogy a moldvai magyar közösségek egészen napjainkig nagyon archaikus képzeteket, folklóralkotásokat őriztek meg. A világképüket reprezentáló szövegeik (pl. rítusénekek, ráolvasások, hiedelemtörténetek stb.), valamint mágikus gyakorlataik (pl. hejgetés, urálás, esővarázslás, betegségelhárítás stb.) számtalan olyan elemet tovább éltettek, amelyek a samanizmussal meg az uráli népek medvekultuszával mutatnak azonos vonásokat. Lükő Gáborhoz hasonlóan valljuk, hogy a csángó közösségekben fennmaradt magyar nyelvű folklóralkotások és a román rítusszövegek (pl. kolindák, ráolvasások) rendszeres összehasonlításával a jövőben számtalan olyan archaikus, mágikus elem korábbi kontextusát tudjuk majd tisztázni, amely csak töredékesen és elhomályosult jelentéssel maradt fenn a kárpáti folklórban.

JEGYZETEK

[1] Hoppál 1994, 11.
[2] Hoppál 1994, 11.
[3] 1988.
[4] Eliade 1988, 316.
[5] Györffy 1925, 169.
[6] Györffy 1925, 169.
[7] Eliade 1988, 314.
[8] Eliade 1988, 314.
[9] Eliade 1988, 315.
[10] Eliade 1988, 316.
[11] Ujváry 1980, 21–22.
[12] Pozsony 2000, 30.
[13] Eliade 1988, 318.
[14] Györffy 1925, 169.
[15] Lükő 1961, 116.
[16] Lükő 1961, 124–125.
[17] Diószegi 1958, 396–443.
[18] Pais 1975, 44–46.
[19] Diószegi 1963, 183; 1967, 123–133.
[20] Demény 1994, 135.
[21] 1907, 289–290.
[22] Demény 1994, 146–147.

[23] 1958, 49–50.
[24] 1975, 283.
[25] 1977, 30–32, 47.
[26] 1994, 149.
[27] Kallós 1968, 42.
[28] 1980, 129–130.
[29] Pozsony 1992, 149.
[30] Pozsony 1994, 151; Faragó 1996a, 56.
[31] Pozsony 1994, 165.
[32] Erdélyi 1994, 47–48.
[33] Ujváry 1997, 274.
[34] Bîrlea 1981, 272–273.
[35] Szendrey 1925, 437–438.
[36] Ujváry 1997, 266–275.
[37] Péterbencze 1898, 18; Kallós – Martin 1969, 195–254.
[38] Ujváry 1997, 271.
[39] Ujváry 1997, 272–273.
[40] Ujváry 1997, 276.

IRODALOM

ADĂSCĂLIŢEI, Vasile
1987. *Istoria unui obicei. Pluguşorul.* Iaşi, Editura Junimea.

BÎRLEA, Ovidiu
1981. *Folclorul românesc.* I. Bucureşti, Editura Minerva, 272–273.

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

DEMÉNY István Pál
1994. A hejgetés meg a sámánénekek. *Néprajzi Látóhatár* III, 1–2, 135–150.

DIÓSZEGI Vilmos
1958. *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

DIÓSZEGI Vilmos
1963. Az obi-ugor sámándob eredetének kérdése. *Műveltség és Hagyomány* V, 177–187.

DIÓSZEGI Vilmos
1967. *A pogány magyarok hitvilága.* Körösi Csoma Kiskönyvtár 4. Budapest, Akadémiai Kiadó.

ELIADE, Mircea
1988. „Samanizmus" a románoknál? *Létünk. Társadalom, tudomány, kultúra* 2, 312–321.

ERDÉLYI Péter Zoltán
1994. A bundás nagy állat ünnepei. *Művelődés* XLVI, 2, 46–48.

FARAGÓ József
1996a. A hejgetéstől az urálásig. Egy archaikus moldvai csángó-magyar népszokás elrománosodása és eltűnése. *Honismeret* XXIV, 6, 53–64.

FARAGÓ József
1996b. A szabófalvi hejgetés emlékei. *Erdélyi Múzeum* LVIII, 1–2, 94–103.

GYÖRFFY István
1925. A bűbájolás a moldvaiaknál. *Ethnographia* XXXVI, 7–12, 169.

HALÁSZ Péter
1992. Adatok a moldvai magyarok kecskemaszkos játékához. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció I. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére.* Miskolc, 173–180.

HOPPÁL Mihály
1994. *Sámánok. Lelkek és jelképek.* Budapest, Helikon Kiadó.

KALLÓS Zoltán
1958. Hejgetés Moldvában. *Néprajzi Közlemények* III, 1–2, 40–50.

KALLÓS Zsigmond
1968. Hejgetés Moldvában. *Művelődés* XXI, 12, 42–43.

KALLÓS Zoltán–Martin György
1969. A gyimesi csángók táncélete és táncai. *Tánctudományi Tanulmányok 1969–1970.* Budapest, Magyar Tánctudományi Társaság, 195–254.

KALLÓS Zsigmond
1939. Hejgetés. Dunántúli regös emlék és a pogány magyar sírbatétel szertartása egy csángó népdalban. *Vasi Szemle* VI, 313–321.

KRIZA János
1975. *Vadrózsák. Kriza János Székely népköltési gyűjteménye.* Faragó József gondozásában. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó.

LÜKŐ Gábor
1961. Samanisztikus eredetű ráolvasások a románoknál. *Ethnographia* LXXII, 1, 112–134.

PAIS Dezső
1975. Haj-huj-kaját. Hangutánzó, hangkifejező szavaink néhány ősi rokonságban levő csoportjáról. In *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 42–72.

PÉTERBENCZE Anikó
1989. *Táncok és táncos szokások Csíkszentdomokoson.* Jászberény, Déryné Művelődési Központ.

POP, Dumitru
1989. Pluguşorul, sinteză folclorică. In *Obiceiuri agrare în tradiţia populară românească.* Cluj-Napoca, Editura Dacia, 25–131.

POZSONY Ferenc
1992. Egy gyimesvölgyi köszöntővers szövegelemzése. In Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság évkönyve* 1. Kolozsvár, 148–163.

POZSONY Ferenc
1994. Újesztendőhöz kapcsolódó szokások a moldvai csángóknál. *Néprajzi Látóhatár* III, 1–2, 151–166.

POZSONY Ferenc
2000. Egy orbaiszéki esővarázsló szokás erdélyi és moldvai párhuzamai. In *„Adok nektek aranyvesszőt..." Dolgozatok erdélyi és moldvai népszokásokról.* Csíkszereda, Pro-Print, 19–36.

SZENDREY Ákos
1925. Van-e a medvének valami szerepe a magyar néphitben? *Ethnographia* XLIX, 1–2, 437–438.

UJVÁRY Zoltán
1980. *Népszokás és népköltészet.* A Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok Közleményei 35. Debrecen.

UJVÁRY Zoltán
1997. *Népi színjátékok és maszkos szokások.* Debrecen, Multiplex Media – Debrecen University Press.

WEÖRES Sándor
1977. *Három veréb hat szemmel. Válogatás a magyar költészet rejtett értékeiből és furcsaságaiból.* A bevezető tanulmány és forrásjegyzék Kovács Sándor Iván munkája. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.

WICHMANN Györgyné
1907. A moldvai csángók szokásaiból (Szabófalváról). *Ethnographia* XVIII, 4, 287–294.