

Pócs Éva

TÜNDBÉREK, DÉMONOK, BOSZORKÁNYOK

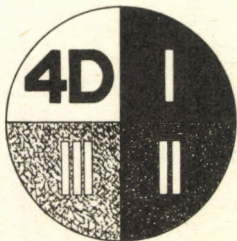


**Tündérek, démonok,
boszorkányok**



*Három dimenziónk nyűgei elszakadnak,
s kitárulnak körül a világtengerek.*

(O. Mandelstam)



Pócs Éva

Tündérek, démonok, boszorkányok

Budapest, 1989

ISBN 963 05 5367 8

Kiadja az Akadémiai Kiadó, Budapest

Első kiadás 1989

© Pócs Éva, 1989

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás,
a nyilvános előadás, a rádió- és televízióadás,
valamint a fordítás jogát, az egyes fejezeteket illetően is.

A sorozatot Kuczka Péter szerkeszti

A fedélen: Bolgár gyógyítóasszony áldozatot mutat be a tündéreknek
(Foto © Hriszto Juszkeszeliev)

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat főigazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte

Felelős vezető: Hazai György
Budapest, 1989

Nyomdai táskaszám: 89.18249

Felelős szerkesztő: Horváth Ildikó

Műszaki szerkesztő: Kiss Zsuzsa

Kiadványszám: 2687

Megjelent 8,28 (A/5) ív terjedelemben

HU ISSN 0238-1273

Printed in Hungary

Tartalomjegyzék

Bevezetés 7

Tündérek és rokonaik 25

Természeti szellemek, nimfák (31) Vihardémonok, „kereszteletlenek”, halottak (36) Zoomorf tündérek és állatdémonok (44) Jó tündérek, őrzőszellemek, istennők (59)

Kapcsolatok a két világ között 74

Az emberek és a „kintiek” (74) Elragadottak, „könnyű árnyékúak”, tündérmennyország (82) Tündérvarázslók, gyógyítók (95) Termékenységvárázslók (115)

Boszorkányok 133

Károkozó tündér és boszorkányrontás (133) Szép tündérek — szép boszorkányok (142) Boszorkánymulatság a tündérmennyországban (151) Boszorkánytársaság, boszorkányavatás (157)

Jegyzetek 172

Bibliográfia 177

Képek jegyzéke 190

Bevezetés

Mind a tündérek és démonok különböző fajtái, mind a boszorkány az újkori magyar parasztság hagyományos hiedelemvilágának még századunkban is közismert, saját arculattal, egyéni jellegzetességekkel rendelkező lény; a köztudatban nincs különösebb közük egymáshoz. A démonok — bármilyen ismérvek alapján határozzuk is meg őket — nemlétező mitikus lények, egy archaikus világkép sötét, éjszakai, halotti szférájából. A *tündéreket* szembeállítja a „sötét” démonokkal — legalábbis a felszínen — „világos” megjelenésük, gyönyörű, csábító, fehér ruhás nőként elképzelt alakjuk. Ellentétben e szellemlényekkel, a *boszorkányok* létező, hús-vér emberek, akiknek a „rontás” képességét tulajdonították.

Tanulmányomban egymás mellé kerül, sőt, egymásba folyik ez a három, önállóan látszó kategória. A boszorkányhiedelmek eredete után nyomozva ugyanis kiderült, hogy ezek kialakulásában többfajta démonikus lény fontos szerepet játszott; a legfontosabb gyökerek egyikének pedig — legalábbis a vizsgált közép- és délkelet-európai térségben — a tündérek hiedelmei és kultusza bizonyult.

A tündérek hiedelem- és rítusrendszere a magyarság keleti és déli szomszédainál — és tovább, az egész Balkán-félszigeten — megelőzte a boszorkányság hiedelmeit és intézményét. A római egyház fennhatósága alá tartozó területeken a kora újkorban már elveszítette szerepét mint az embert ért károk magyarázatául és elhárításául szolgáló rendszer. Csak töredékeiben maradhatott fenn a tündérkultusz a keresztény kultuszok és a középkor új, Nyugatról Kelet felé törő intézménye, a boszorkányság mellett. A régi mitológiák és rítusok beolvadását gyorsította a boszorkányüldözés is. Ennek hullámai azonban lelassultak vagy megálltak a római katolikus és protestáns Európa délkeleti határain, és nagyrészt érintetlenül hagyták a keleti egyházhoz tartozó szerb, bolgár, görög, román területeket. Ennek következtében a Balkán népeinek tündérhiedelmeit és -kultuszát e népeknél találhatjuk meg tisztább formájukban. Ezzel szemben a Nyugat-Balkánon és az Alpok vidékén a tündérhit maradványait elsősorban a boszorkányhiedelmekben, a XVI—XVIII. századi boszorkányperек tanúvallomásaiban és boszorkányvádjaiban lelhetjük fel. Az alábbiakban bemutatom a délkelet-európai tündérhit még élő emlékeit, másrészt az „elboszorkányosodott” magyar és délszláv hiedelmekből megkísérlem rekonstruálni a Balkán népeinek valamikori tündérkultuszát.

Ami a tanulmányban vizsgált démonokat illeti, ők a tündérvilág náluk is archaikusabb „ősei”, akik részint a tündérek alakját gazdagították — maguk a tündérek is bizonyos szempontból démonok —, részint közvetlenül, a tündérek „fokozatát” mintegy kikerülve, a boszorkányság

hiedelemrendszerébe jutottak, annak lettek másfajta, a tündérekkel többé-kevésbé ellentétes összetevői. Egyik témám a tündér- és démonhiedelmek boszorkányságba olvadt vonásainak megrajzolása, s ezzel a démonikus boszorkány emberboszorkánnyá válásának folyamatát is bemutatom. Mindezzel közelebb jutunk Közép- és Délkelet-Európa népi boszorkányalakjának eredetéhez.

A *boszorkány* a közösségek ismert személye, akinek „rontó” tevékenységet, az ártó mágia képességét tulajdonítják. Tehát nem fekete mágiát űző varázsló, hanem hétköznapi ember, akire a boszorkányság *szerepét* ruházzák. Minden olyan társadalomban ismerték a boszorkány fogalmát, amely az egyént ért károk magyarázatához szükséges „boszorkány-ideológiával” rendelkezett, mely szerint a köztük élő embernek természetfeletti eredetű rontó hatalma lehet. E boszorkány-ideológia szerepe a középkori, kora újkori európai paraszttársadalmakban az volt, hogy bármely egyéni szerencsétlenséget a közösség egy tagjának, az ő rontó tevékenységének lehetett tulajdonítani, akit aztán a baj orvoslására is rá lehetett kényszeríteni, a helyileg hagyományos szankciókat alkalmazhatták ellene: tehát bűnbak és a bajok megoldásának forrása volt egyszerre. A boszorkány elleni vádak igazi oka az egyéni kapcsolatokon belül támadt feszültség, az egymással szoros kapcsolatban élő, egymásra utalt egyének közti konfliktusok, a boszorkányság tehát a kis közösségek társadalmi feszültségeinek levezetésére szolgáló intézmény is volt.¹

A boszorkányság mint társadalmi intézmény Európa minden népénél nyomon követhető a kora középkor óta —

már jóval a boszorkányüldözések megindulása előtt — néhány peremterület kivételével, ahol még az újkorban sem honosodott meg igazán. Ilyen peremterületnek számít Délkelet-Európa nagy része (pl. a Balkán ortodox, keleti területe), ahol, ha ismert is a népi hiedelemrendszerekben a boszorkány alakja, nagyon kis szerepe volt a falusi közösségek életében. A boszorkányhiedelmek nem váltak az egyéneket ért károk alapvető magyarázatává, a boszorkányság mint hiedelemrendszer nem vált központi, minden mitikus előzményét felszívó, félreállító népi ideológiai rendszerré, mint Nyugat- és Közép-Európában. Valószínűleg ez volt az egyik oka annak is, hogy a kora újkorban Nyugat felől terjedő boszorkányüldözés intenzitása Kelet-Európában lecsökkent vagy megállt. Nem az ortodox egyház más hozzáállása volt az oka, hogy nem volt boszorkányüldözés Bulgáriában vagy Romániában, hanem az, hogy nem voltak meg hozzá a *népi alapok*: a boszorkányság hivatalos üldözés nélkül is, és azt megelőzően is működő rendszere. A kis közösségek konfliktusait nem a boszorkányság intézményében vezették le, vagy, a másik lehetőség: nem voltak olyan típusú konfliktusok, amelyek a középkori Európa más területein az intézményt a konfliktusok megoldásául létrehívták. Amennyire ismerjük például az orosz—ukrán boszorkánypereket, világos belőlük, hogy nem a nyugat-, közép-európai értelemben vett, „saját közösségen belüli” boszorkányok, hanem *varázslók* — sokszor „kívülről jött” idegenek — ellen folytak.²

Mindez azonban már túlmegy e könyv keretein. A boszorkánysággal mint társadalmi intézménnyel itt nem foglalkozom, és nem vizsgálom a boszorkányüldözés

kérdését, még e szűk közép- és délkelet-európai térség vonatkozásában sem. Témám kizárólag a boszorkányság *népi ideológiája*. A boszorkányüldözés hivatalos ideológiájának alapjául szolgáló népi hiedelemrendszer létrejöttének folyamata még tetten érhető e földrajzi térségben, ahol a boszorkányság rendszere viszonylag új, élnek mellette az egyéneket ért bajok olyan természetfeletti magyarázatai is, mint a tündérek „büntetésének”, az emberi világot megáradó démonok kártételeinek hiedelmei.

Az *emberboszorkány* ártó hatalmának feltételezéséhez szükség volt a „természetfeletti képességű boszorkány” hagyományos hiedelmeire, amelyeket valamilyen konkrét baj esetén — betegség, jégverés, szárazság, állatok elhullása — arra a személyre lehetett ruházni, akinek éppen a közösség „rontó” boszorkányának szerepe jutott. Az emberboszorkány a neki tulajdonított természetfeletti képességeket (a rontás, a repülés, állattá változás, láthatatlanná válás stb.) részint démonikus, részint „emberi” elődeitől, a ténylegesen működő varázslóktól, gyógyítóktól, jósoktól örökölte. Minden európai nép hiedelmeire jellemző volt a „boszorkányság előtti” démonikus lények tulajdonságait az emberboszorkánynak tulajdonítani. Bármilyen alakban — vagy láthatatlanul — megjelenő, az embernek, háztartásának, állatainak, terményeinek ártó démon igen könnyen gazdagíthatta a boszorkány alakját, ennek feltétele csak alakváltató képességének hiedelme volt. Mivel az emberboszorkányt természetfeletti képességekkel rendelkező, rosszindulatú varázslónak tartották, ez a feltétel eleve adott volt, mióta csak boszorkányról — ilyen értelemben — beszélhetünk: a termé-

szetfeletti képességek egyetemes megnyilvánulása az alakváltozás, láthatatlanná válás és repülés képessége. A középkori Európa boszorkányának egyik legnevezetesebb nyilvántartott őse, a római *strix* is alakváltoztatás képességével rendelkező — vérszívó madárrá válni tudó — ember.

A boszorkánynak a „természetfeletti károkozáson” kívül elsősorban a működő varázslók, jósok, gyógyítók vonásait, valamint a mindennapi mágia (a gyógyítás, a gazdaság, háztartás mágikus gyarapítása) mindenki által űzött módszereit tulajdonították. Természetesen mintegy fordított előjellel: a köztudott és ártatlan „tejszaporító”, vagy gyümölcsfák termékenységet serkentő mágia eljárásai a boszorkányvadásban rosszindulatú „fekete” mágiává válhattak. Hogy az aktualitásukat veszített specialisták: látók, gyógyítók, nézők, jósok, vagy a magyar *táltos*, a hivatalos boszorkányüldözési ideológiától függetlenül, a népi rendszeren belül is előbb-utóbb boszorkánynak, egyes vonásaik boszorkányjellegzetességnek minősülhettek, azt Európa olyan területeire vonatkozó adatok bizonyítják, ahova az intézményesített boszorkányüldözés nem ért el, vagy kevésbé volt intenzív.³

Ez történt Délkelet-Európában a tündérkultusz gyakorlóival is: a tündérvilággal kapcsolatot tartó tündérvarázslókkal és gyógyítókkal; az ő vonásaik szintén gazdagították a délkelet-európai boszorkány hiedelemalakját. Ezen a területen működtek még a XX. században is a tündéreket rituálisan megjelenítő maszkos társaságok, a „tündérek földi képviselői”. Mind a tündérvarázslók „túlvilági” beavatásának hiedel-

mei és álomban, transzban szerzett „túlvilági” élményei, mind a maszkos társaságok rítusai a boszorkányszombat-képzetek eredetére vetnek fényt.

A boszorkányüldözés ideológiai alapjául szolgáló egyházi demonológia legfontosabb tétele az *ördöggel kötött szövetség* és a *boszorkányszombat* volt: a boszorkányok társaságokba tömörülve a Sátán ünnepein (*Sabbath*) vesznek részt, ahol ördögi zenére fajtalan táncokat járnak, csecsemők húsából kotyvasztott lakomát szolgálnak fel, megtanulják a mérgek készítését és a „rontás” egyéb módszereit, és fekete misét celebrálnak az ördög imádására. A társaság tagjai rontó körútjaikra is közösen vonulnak, repülnek: csecsemőrablásra, a gabona kiszáritására, az eső „elkötésére”, a gyümölcs lefagyasztására, a tehének tejének elvételére és betegséget, halált hozni az emberekre. Mindez az ördöggel kötött szövetség jegyében zajlik: a boszorkánysággal vádolt személyek eladták lelküket az ördögnek, rontó képességük a Sától ered.

Az ördögszövetség tanának is vannak alapjai a népi boszorkányhiedelmekben, ez azonban kívül esik mostani vizsgáladásunk keretén. Központi témáink viszont a hivatalos ideológia boszorkánytársaság- és boszorkányszombat-tanainak a folklórban és a paraszti rítusokban gyökerező vonásai. A nyugat- és közép-európai boszorkányüldözés kutatása során régóta feltételeztek ilyeneket: népi eredetűnek tartották például a hivatalos Sabbath-elképzelésnek azt az elemét, hogy a boszorkányok a gyűlésre állattá változva vagy állatok hátán repülnek; vagy azt az egyházi forrásokban a kora középkor óta többször ismétlődő boszorkányvadásat,

hogy az „ördögivé” vált boszorkányok a pogány Diana istennő éjszakai menetéhez csatlakoznak.⁴

E tanulmányban nem térhetünk ki e téma részleteire, nem vizsgáljuk a „népi alapok” és a hivatalos ideológia bonyolult viszonyát és általában a hivatalos Sabbath-elképzelések eredetét. Fő témánk a „boszorkányság előtti” tündérkultusz és -ritusok: Délkelet-Európa olyan folklórhagyományai, amelyek alkalmasak voltak a Nyugatról a boszorkányüldözéssel érkező Sabbath-sztereotípiák magukba fogadására, és például a magyarországi boszorkányüldözés idején annak keretétől szolgálhattak, összeolvadhattak vele. Ezekhez hasonló, de az ottani folklórban gyökerező vonások Közép-, Nyugat-Európában hozzá is járulhattak a hivatalos demonológia boszorkányszombat-koncepciójának kialakulásához, míg ide már egy „kész” Sabbath-tant hozott a boszorkányüldözés. Itt azonban „tisztán” is fel tudjuk mutatni a Nyugaton már alig felismerhető gyökereket.

Mindez valószínűleg nemcsak a vizsgált közép-, délkelet-európai térségben érvényes; Európa egyéb, archaikus „relik-tum-területein” is jutottak kutatók hasonló következtetésekre. A tündérek vonatkozásában először is Mircea Eliade nevét kell megemlíteni, aki részint némely román boszorkányhiedelem, részint éppen a román tündérhiedelmek és -ritusok kapcsán hívta fel a figyelmet a boszorkányság előtti kultuszokra. A román és albán tündérek *zîna*, *zinâ* stb. elnevezése a thrák-görög *Artemis* egyes vonásait is őrző római *Diana* nevéből ered, akit a késő római források és az előbb említett boszorkányvadás a „boszorkányok fejeként” említenek, akinek „ördögi gyűléseire” éjszaka, állatok hátán repülve

érkeznek. Eliade e boszorkányutazások és boszorkánytársaság-elképzelések mitikus és rituális előképeinek tekinti a tündérkultusz kelet-balkáni nyomait és feltételezi, hogy ezek egy, Diana nevét örökölt termékenységistennő kultuszának maradványai: „Diana követői”-nek, a Diana menetéhez csatlakozóknak még nem „ördögivé” vált, hanem „eredeti” változatai.⁵

Gustav Henningsen a spanyol inkvizíció által lefolytatott XVI—XVII. századi szicíliai „tündérperek” gazdag anyagát tárta fel. A tündérekkel (*donas de fuera* 'a kinti hölgyek') kapcsolatos hiedelmeket és kultuszt: a tündérek túlvilági és földi társaságait, a tündértársaságok túlvilági „multságait”, gyógyító és áldozati rítusait a boszorkányhit egy különösen archaikus formájaként minősíti, amely — további kutatásokkal kiegészítve — a „diabolizált boszorkányszombatok” keletkezésének kulcsául szolgálhat.⁶

A tündérkultusz nem egyetlen gyökere a népi boszorkányszombat-elképzeléseknek. Röviden érintem ezeknek egy másik fontos eredőjét, már csak azért is, mert ez különböző szálakon kapcsolódik a részletesen vizsgált démon- és tündérhiedelmekhez. Ezt a másik vonalat Közép- és Délkelet-Európa samanisztikus képességű varázslóinak a közösség termékenységéért vívott „túlvilági” csatái jelentik.

Carlo Ginzburg volt az első, aki meggyőzően bizonyította a „boszorkányság előtti” termékenységi rítusoknak a boszorkányság intézményébe való olvadását, az észak-itáliai *benandante* nevű, „burokban született” varázslók rítusainak vizsgálatával. Az ellenük folyó XVII—XVIII. századi perek gazdag dokumentumanyaga alapján bebizonyította, hogy a

vizsgált területen a boszorkányság — legalábbis részben — „agrárkultusz deformációja”.⁷ Klaniczay Gábor hasonló eredményre jutott, amikor a *benandanték* északnyugat-balkáni rokonai, a szintén burokban született, samanisztikus képességekkel rendelkező szlovén—horvát *kresnik* és *zduhač* boszorkányságba integrálódását feltárta.⁸

A samanisztikus varázslók túlvilági utazásainak és csatáinak, a túlvilági tündérvatásoknak és -multságoknak a hiedelmei, valamint a tündérek és démonok földi „képviselői”-nek és megszemélyesítőinek rituális gyakorlata együttesen lett fontos alapja a boszorkánytársaság-, boszorkányszombat-képzetek sajátos közép-, délkelet-európai népi válfajainak.

A boszorkányság számára előzményül szolgáló két rendszer — az észak-itáliai, északnyugat-balkáni samanisztikus varázslók rítusai és a szicíliai, illetve balkáni tündérkultusz nem független egymástól sem. Erre már Ginzburg is utalt, amikor a *benandanték* rokonait — egyebek mellett — horvát „tündérvarázslók”-ban kereste. Erre vonatkozó adatai azonban nem szolgálhattak egy részletesebb vizsgálat kiindulásául; nem ismerte a Kelet-Balkán gazdagabb, elevenebb tündérvilágát. Az összefüggés a samanisztikus varázslók és a tündérvarázslók közt egyrészt különböző eredetű mitológiák és rítusrendszerek másodlagos összeolvadásának látszik, másrészt történeti gyökereik egy része közös. Ezek a — Ginzburg által is sejtett — kapcsolatok is okai, hogy a tündérvarázslók mellett a „samanisztikus termékenység-varázslókkal” is foglalkozunk az alábbiakban.

A boszorkánytársaságok és boszorkányszombat folklórha-

gyomániai iránt nemcsak a demonológia esetleges népi alapjaiként vagy folklórlecsapódásaiként érdeklődött az európai boszorkányság kutatása. Különösen Margaret Murray 1921-es könyvének megjelenése óta hangzanak el pro és kontra érvek, maguknak a boszorkánytársaságoknak — és egyáltalán a boszorkányoknak — valóságos létére és működésére vonatkozóan.⁹ Ez a vita bizonyos tekintetben a kora középkor századai óta folyó teológiai és demonológiai vitáknak egy más szinten és közegben való folytatása: valóságos-e a gyűlésekre utazó boszorkány állattá változása, repülése, vagy ördögi szemfényvesztés, illúzió; ott volt-e a Sabbathon a boszorkánysággal vádolt személy, vagy csak az ördög sugallatára képzelte, álmodta, — egyáltalán: voltak-e a valóságban boszorkánygyűlések, és léteztek-e az egymást ismerő, egymással szövetségben működő boszorkányok valóságos társaságai? A XX. századi Murray e kérdést természetesen nem egészen így fogalmazta meg, hanem azt vizsgálta, hogy nem volt-e a hivatalos boszorkányvádakban és a perek vallomásaiban elbeszélte gyűléseknek, társaságoknak, az ördögimádó misék leírásának valóságos — de ellenkező előjelű — alapja. Válasza: igen, a társaságok valóban működtek, de nem az ördögöt imádták, és nem az emberi közösségek megrontására szövetkeztek az ördöggel, hanem „termékenységekultuszt” űztek, az obszcén gesztusokkal megtisztelt Sátán pedig nem más, mint egy archaikus, indoeurópaiak előtti nép szarvas termékenységitenének a képmása. Ezeket a feltételezett „pogány” rítusokat az állítólagos „boszorkányszekta” 13 tagonként tömörült társaságai még az újkorban is gyakorolták titokban. A

démonaiban (*Alp, Trud, Mahr, mora, moroi* stb.). A „magyar” nyomó démon — úgy látszik — hasonló volt az új környezetben megismert mitikus lényekhez, ezért felszívódott a rokon közegben. A „nyomó démon” fogalom helytelen is, lévén a „nyomás” majdnem minden „rosszindulatú” démonikus lénynek sajátja az újkori európai hiedelemrendszerekben, és le is egyszerűsíti a kérdést. A magyar boszorkány démonikus oldala rendkívül gazdag, változatos; nyilvánvalóan sokféle mitikus lény vonásait olvasztotta magába, többek között az itt tárgyalt tündérek és démonok tulajdonságait is.

A magyar *szépasszony* (más néven *kisasszony, fehér asszony* vagy egyszerűen *tündér*) hiedelmeinek másodlagossága szomszédaink eredetibb, elsődlegesebb tündéreihez képest nyilvánvaló. Már földrajzi elterjedésük is a délszláv és román kapcsolatokat bizonyítja. A dél-dunántúli, dél-alföldi, valamint az erdélyi—moldvai—bukovinai hiedelmek nagymértékben egyeznek mind egymással, mind a szerb—horvát—szlovén és román tündérhiedelmekkel. A szépasszony közeli rokona, az észak-magyarországi *menyecske* hiedelmei szlovák kapcsolatokat mutatnak, és egyúttal a balkáni tündérhiedelmek nyugati és keleti szlávokkal közös sajátságainak, közös „szláv rétegének” körébe kapcsolódnak.¹² Ami az esetleges honfoglalás előtti vagy honfoglalás kori magyar tündérképzeteket illeti, a helyzet ugyanez, mint a nyomó démonok esetében: a *tündér* terminusból következtethetünk ilyenre; ez a — *szépasszony* és egyéb (*kisasszony, fehér asszony* stb.) terminusokkal párhuzamosan használt — megnevezés azonban nem jelöl a délszláv—román rokonságot tartó tündérképzetektől eltérő mitikus lényt.¹³ Ha volt

ilyen a honfoglaló magyarság hiedelemvilágában, az újkorra nyoma veszett.

A *szépasszony* eredete tehát fő vonásaiban a Balkán tündéreihez köthető; újkori állapotában azonban azok meglehetősen „elboszorkányosodott” változata. Zentai Tünde a magyar szépasszonyt összefoglaló tanulmányaiban megállapítja, hogy ez a hiedelemalak „gyűjtőfogalom, amelynek magját a tündér és boszorkány kontaminációja alkotja...” Ehhez csak azt kell hozzátenni, hogy a „kontamináció” eredményének tartott negatív vonások nemcsak a boszorkány „hozzáadott” tulajdonságai, hanem nagyrészt eredendően a szépasszony negatív oldalát jelentő sajátságok. Nem véletlen, hogy a *szépasszony* elnevezést a boszorkány eufemisztikus nevének tartották,¹⁴ mert e csupa rosszindulat tündér emberek iránti magatartása lényegében nem különbözik a boszorkányétól. Nem mindig „emberiesült” azonban boszorkánnyá, sok esetben világosan őrizi démonikus eredetét és „tündéri” külsejét. Hogy a név magyar találmány-e, vagy a hasonló román—délszláv tündér-tabunévek átvétele, nem tudjuk; mindenesetre már egy 1565-ös kolozsvári boszorkányperből ismert a „pulcrae mulieres” kitétel, gyereket „elváltó” boszorkányra alkalmazva. Ez az adat egyszerre vall e tündérelnevezés meghonosultságára és a szépasszony elboszorkányosodására.

A „miért a Balkán tündéreit vizsgáljuk...” kérdésre adandó másik felelet: A tündérszerű lények boszorkánnyá válásának folyamata csak ott vizsgálható, ahol e folyamat valóban lezajlott: így a Balkán északnyugati részén és a magyar nyelvterületen. A horvát—szlovén és a magyar

Tündérek és rokonaik

A Balkán tündéreinek legfontosabb közös vonásai: halotti, károkozó, betegséghezó és termékenységőrző, -biztosító aspektussal egyaránt rendelkező démonikus, illetve istennőszerű lények, akik periodikusan jelennek meg az emberek közt: a tavaszi és kora nyári ünnepeken, ünnepi időszakokban, és egyúttal „tündéri” külsejű, elbűvölő szépségű, repülő, táncoló, éneklő nők alakját viselő, a természet sajátos helyein vagy viharban, forgószélben csoportosan megjelenő természeti szellemek (nimfák). Sokféle örökséget — széttöredezett vallási rendszerek különböző mitikus lényeiének vonásait őrzik. Tulajdonképpen csak a halotti-démoni, a termékenységistennő- és természeti szellemtulajdonságok „tündéri” megjelenésbe oltott együttese az, ami sajátosan a balkáni tündéreket jelenti. Csak ilyen szempontból beszélhetünk viszonylag homogén balkáni tündérvilágról, amelynek szerteágazó gyökereit feltehetően többé-kevésbé a Balkán-félsziget egészen fennmaradt közös thrák—illír, görög—római hagyományok is egységesítették. Az alapok azonban különbözőek voltak, sok rokoni szál



1.



1—2. Maszkos Pehtra baba vízkereszt estéjén. Podkoren (Gorejnsko), Szlovénia, 1968

lyozni. Ha a skót—ír tündérhiedelmek feltűnő egyezéseire, vagy a gall *Matrae*- vagy *Matronae*-kultuszra visszavezetett *Bonnes Dames* vagy *Abundia*, *Abundantia* és *Satia* „termékenységistennők” tündéri vonásaira gondolunk, a kelta „maradványok” kérdése is felmerülhet.¹⁷ A balkáni



3. Három nimfa. Thrák relief

Lawson ókortól középkorig folyamatos adatai bizonyítják. Román megfelelője a hét- vagy kilenctagú tündércsapatot vezető „tündér úrnő” (*Doamna Zinelor*); hasonló, királynő vezette tündértársaság a szerb néphitben is ismert. A vadászó *Artemis* és *Diána* alakjával hozták összefüggésbe a fehér lovon, szarvason száguldó, szárnyas lovon repülő, nyíllal



4. Artemis. Thrák relief

vadászó vilák, szamodivák, nereidák alakját.²¹ Minden balkáni nép tündéreinek világosan kirajzolódnak vízi és forrásnimfa (*nereida*, *najád*), erdei nimfa (*dryad*) és hegyi nimfa (*oread*) vonásai. Lenyűgöző szépségű lányok csapatként képzelik el őket; a románoknál általában páratlan számú (3, 7, 11) csoportokban vonulnak. Hosszú szőke hajukat kibont-

va viselik; román és bolgár hiedelmek szerint virágfejekeik, koszorúik, lábukon csengettyűk is lehetnek. Tetőtől talpig fehér ruhában, vagy felül, derékig meztelenül, sokszor pedig csak hajjukkal takarva jelennek meg. A délszláv — egyes adatok szerint a román — tündéreknek szárnyuk is lehet. A levegőben vonulva, repülve, egyik dombról a másikra szállva, a fák tetején és a földön egyaránt táncolnak; könnyű, magasba szökellő, a talajt alig érintő lépésekkel járják körtáncukat. „Senki sem múlja felül őket táncban ezen a világon” — mondják a *iele*-ről. Csábító hangjuk messzire hallatszik. A *vile* éneklését a róluk szóló hiedelemmondák sajátos szótagokkal adják vissza, például: „ih, ih, ih”. A *iele* hangja „kimondhatatlanul szép”. Énekükhöz, táncukhoz gyakran saját maguk szolgáltatnak zenekíséretet, máskor „elragadott” muzsikások zenéjére táncolnak.

Általában jellemző a tündérvilágra az erdővel, mezővel, vadnövényekkel való szoros kapcsolat. A tölgy-, dió-, juhar-, jávor-, rózsafák fölött és alatt, a lombkoronákban, erdei tisztásokon, ösvényeken repülnek, táncolnak. Lakomáikon virágokkal táplálkoznak; mind a román, mind a bolgár tündéreknek vannak jelvényül használt kedvenc növényeik is. A románok személynévként is adnak nekik növényneveket: „Vadszázszorszép”, „Vadrózsa”, „Pünkösdi rózsza”. Szerb hiedelem szerint a világ harmattal megtermékenyített tündéranjától születnek, növényekből nőnek, de virágokból született, sőt virágokat „növelő és hervasztó” román virágtündérekről is tudunk. A vízi tündérek (*brodnica szamodiva*, *brodarica vila*, *zîna apeî*) lakóhelye a tó- és patakpart, a források vagy maga a patak, tó vize; holdvilágos

éjjeleken itt fürödnek, a *szamodiva* itt fürösztí gyermekét. Isznak a forrásokból, kutakból, melyeket sokszor róluk neveztek el „tündérek kútja”-nak. A bolgárok és görögök tengeri szamodivákat, nereidákat is megkülönböztettek. A hegyi vagy „földi” tündérek (pl. *zagorkinja* vagy *pozemna vila*, *gorszka szamovila*) dombokon, hegyek magaslatain, sziklákon, barlangokban vagy völgyekben élnek.

Itt említjük meg, hogy ritkán ugyan, de férfi tündérek is előfordulnak, például a görög vízi nereidák vagy a horvátországi vilák között. Utóbbiak például „sovány, halvány férfiak”, a női tündérekkel közös mulatságokon táncolnak, énekelnek, vendégeskednek.

A természeti szellem-, illetve nimfa-vonások Lawson és Liungmann által hangsúlyozott thrák—görög eredeztetése egyoldalú. Mint Zečević utal rá, vízi nimfákra vonatkozó hiedelmeket már a Balkánra jutott szlávok is ismertek; ezt viszonylag korai — VI—XII. századi — szláv „vítündér”-adatokkal igazolja.²² Másrészt, ha a nimfa-megjelenéstől eltekintünk, tündéreink rokonsága szorosabbnak látszik mind a szomszédos, Alpok vidéki szlovén—osztrák—svájci, mind a hasonló délszláv—román—keleti szláv természeti szellemekkel, pontosabban a „vad” vagy „erdei asszony”-ként, „erdők anyja”-ként megnevezett erdei szellemekkel. A tündérek ezeknek a vad, civilizálatlan külsejű lényeknek mintegy nimfa-megjelenéssel és -tulajdonságokkal „szelídített” változatai, akik azonban sokszor viselik — „vad”, „csúnya” kinézésükre és viselkedésükre vonatkozó hiedelmekben — e feltehetően közös indoeurópai — és a nimfáknál archaikusabb — szellemeknek egy-egy vonását is.

Vihardémonok, „kereszteletlenek”, halottak

Az egész vizsgált területen jellemző a tündérekre, hogy a szélben, forgószélben jelennek meg. Az „égben” laknak, ők vezetik a felhőket, repülésüket szélörvények kísérik, ők csinálják a forgószelet, táncuk maga a forgószél. Erre vall például a *iele* „forgószél”, „levegő uralkodónői” és „sólymok” megnevezése, vagy fordítva: szerbhorvát nyelven a forgószelet nevezik „vilák táncá”-nak is. Emellett mindenütt ismert egy „tündérfaj”, amely mindenekelőtt vihardémon. Ilyenek az időjárás-vilák: *vile oblakinje*, *zracke vile*. Rossz időt hoznak, jégesővel pusztítják a határt. Egyes meteorológiai jelenségeket is az ő tevékenységükkel magyaráznak, például ha süt a nap és esik az eső, az időjárás-vilák fészülködnek. Van egyértelműen gonosz, fekete viharfelhőben utazó vila-alak is, aki egyedül, nem csoportos táncal hozza a rossz időt. Megjelenését villámlás, jégverés kíséri. Dalmáciában e veszélyes démonnak saját neve van: *Rudica*, *Irudica*, *Poganica*. Hasonlóan gonosz, vihart, jégesőt hozó tündér a bolgár *juda* (tb. sz. *judi*), valamint a románoknál a pünkösdi előtti Ruzsália-héten megjelenő (többes számú néven) *rusali*. A gyönyörű *iele*-vel szemben csúnya, görnyedt öregasszonyként képzelik el őket; az ijesztő megjelenés egyébként is jellemző ezekre a többé-kevésbé időjárásdémonként elkülönülő lényekre.

A tündérek vihardémon-vonásait befolyásolták más, vihardémon-sajátságokkal rendelkező mitikus lények, így például a levegőben, felhőben vonuló, „rossz” halállal meghaltakból vált démonok, a „kereszteletlenek” egész

Balkánon ismert hiedelmei, valamint a keleti területek eleven sárkányképzetei. Ami a sárkányokat illeti, a keletszerb, nyugatbolgár *hala*, a szerb *ala*, *azsdaha* és *lamnja*, a nyugatbolgár *lamja*, az albán *lamje* és *kušedra*, a román *zmeu* és *balaur* egyrészt az emberi településeket és a termést viharral, jégesővel pusztító vihardémonok, másrészt gyakran égitest-faló, holdat elrabló, napfogyatkozást okozó lények is. Sárkánykigyók, kigyók vagy kutyafejű, lófejű szárnyas démonok, akik farkas vagy más állat alakját is képesek magukra öltetni. A tündérhiedelmekre elsősorban a sárkányok vihardémon-vonásai hatottak és viszont; közös kigyóalakjuk révén is könnyen „keveredhetett” a kétféle mitikus lény. A sárkányok elnevezése is lehet — a tündérekhez hasonlóan — a „szélvihar” szinonimája, mint például a bolgár *hala* esetében; másrészt a szerb sárkányoknak gyakran „tündértáncot” tulajdonítottak: az *ala* vagy *lamnja* „tánca a forgószele”, ami az embert „örületbe kergeti” — ugyanúgy, mint a tündérek kólója a közékük kerülőt.

Míg a tündérek és sárkányok kontaminációja feltehetően másodlagos, a Balkán gazdag sárkányhiedelmeinek hatására végbement folyamat lehetett, a „kereszteletlen” démonok a tündérek „eredetibb” rokonai — bizonyos szempontból ősei, akik a „nimfásított” tündérek mellett, archaikusabb mivoltukban is fennmaradhattak mind keleti szláv, mind délszláv és egyéb balkáni területeken. A kereszteletlenek (szerb—horvát nevükön *nekrstenci*, *macarno*; román *moroi*; szlovén, macedón, bolgár, görög *navi*, *navie* stb.) szabálytalanul meghaltak: meggyilkoltak, öngyilkosok, kereszteletlen gyerekek lelkei. Emberek közti megjelenési idejük a többnyire „keresz-

teletlen napok”-nak, hétnek nevezett karácsony és vízkereszt közti időszak, másrészt újhold ideje, tehát a napév és holdhónap sötét szakaszai. Madár (gyerekfejű madár), kis fekete gyerek, vagy kutya, macska, egér és egyéb állatok, sokszor pedig forgószél, szélvihar alakjában jelennek meg. Vihart, jégesőt hoznak, de kárt okoznak az emberben, állataiban, háztartásában, termésében is. „Nyomó” démonok is, betegséget, halált hoznak az élőkre, „elragadják” őket. Különösen veszélyesek a szülő, gyermekágyas nőkre, kereszeteletlen gyerekekre és az öregekre. Hasonló lények az „árnyék”-nak nevezett, rosszindulatú „visszajárók” lelkéből keletkezett, kutya-, szamár-, kecskealakban is megjelenő démonok (görög *iskios*, szerb *oszenja*, román *samca*, bolgár *szjanka*). Hasonló albán lényekről is tudunk, akik „a tündérekhez hasonló betegségeket okoznak”.

A rájuk vonatkozó hiedelmek egyik alapja a nem normális halállal meghaltak levegőben vonuló lelkeire vonatkozó nézet. A legtöbb keleti szláv nép újkori hiedelmei szerint öngyilkosok, megfojtottak, vízbefúltak lelkei vonulnak a felhőkben, „vezetik a felhőket”, hozzák a vihart, jégesőt. A rendkívüli halállal meghaltak — általános európai hiedelmek szerint — nem juthatnak a túlvilágra, vezekelniük kell: a viharban vonuló vezeklő lelkek átmeneti helyen tartózkodnak, ami olyan értelemben is „túlvilág előtti” hely, hogy tulajdonképpen egy archaikus, konkrét túlvilágképzetek előtti túlvilág.²³

A „kereszeteletlenek” a tündérekkel sokszor annyira összefonódtak, hogy utóbbiakat valóban csak a nimfa-külső különbözteti meg. Egy dalmáciai adat szerint például a vihart,

jégesőt hozó „rossz vilák”: „kereszteletlenek”, Herodias elátkozott csapata. A nem normális halállal meghaltak, levegőben vonuló lelkek vonásait azonban nemcsak a „rossz” vihardémon-tündérek, hanem általában a *vile*, *szamovile* is viselik. Román adataink szerint elsősorban a *rusali*, de többékevésbé mindegyik tündérfajta; az éjjel a levegőben csábosan éneklő tündérek „hol úgy énekelnek, mint a lányok, hol úgy, mint a halottak”. „Éjszaka a magasban járnak, úgy jajgatnak, hogy azt hiszi az ember, hogy fúj a szél.” Különösen a szerbeknél, bolgároknál ismertek olyan hiedelmek, amelyek szerint a tündérek tulajdonképpen házasságuk előtt — menyasszonyként — meghalt lányok lelkei. A szláv tündéreknek ezt a vonatkozását a keleti és nyugati szláv *vilák* és *ruszalkák* őrzik a legtisztábban: ezek a vízi nimfák kereszteletlenül, öngyilkosként, menyasszonyként meghalt lelkeiből lettek. A délorosz ruszalkák egyúttal vihart, jégesőt hozó démonok is, ezért nem lehet véletlen, hogy a román tündérek közül éppen a gonosz vihartündéreket nevezik — délszláv kölcsönszóval — *rusalinak*.

A *ruszalka* elnevezés az oroszoknál csak a XVIII. században honosodott meg. A görög *roisalia* névből származik, a római Rosalia vagy Dies Rosae nevű „rózsaünnepel” és játékokkal való asszociáció révén.²⁴ Maga a rendkívüli halált haltakból vált vízi nimfák hite nem az antikvitás hagyatéka, hanem szláv örökség. A viharban vonuló lelkek szláv, germán, ógörög, kelta és balti adatai azonban általános indoeurópai sajátságra vallanak; az embereket a „halotti időkben”: az év vagy agrárévadok kezdetén meglátogató halottak általános európai rendszerébe tartoznak. Éppen úgy,

mint nyugati rokonaik, a *Perchta* vagy *Holda*, *Pehtra baba* vezette, viharban száguldó lélekcsapatok, ezek is nem normális halállal meghaltak, vagy — másodlagosan — keresztleletlenek lelkei. *Perchta* és *Holda*, csakúgy, mint a szlovén—horvát *Pehtra baba*, *Lucia* és kísérete azonban nemcsak „visszajáró halottak”, hanem — mint mondtuk — „termékenységbiztosító” (és sokszor természeti szellem-) vonásaik is vannak. E sokoldalúságukkal közelebb állnak a Balkán tündéreihez, mint a „csak” halotti-démonikus „keresztleletlenek”, „árnyékok”. Ami itt sajátosan a balkáni és a keleti szláv hiedelmekre jellemző, az a téli napforduló idején megjelenő, csak halotti és vihardémon-vonásokkal rendelkező „keresztleletlen” démonoknak a tavaszi—nyári „nimfa”-tündérektől való elkülönülése; a rokonság, az azonos eredet egy-egy szála azonban mindhárom fajta mitikus lény között nyilvánvaló, már csak azért is, mert a nimfatündérek tavaszi, kora nyári megjelenése is halotti eredetre vall.

Az összes balkáni tündér közös vonása: időszakos megjelenése az emberek között. A legfontosabb tündér-idő a holdvilágos éjjel, kakasszóig. A naptári évben fő idényük a pünkösöd előtti Ruszália-hét és egyéb meghatározott — helyileg változó — húsvét és pünkösöd közti napok. A görögök március és május elsejét is a *neridák* napjaként tartják számon. A románoknál egyes helyeken a Szent György-nap (április 24.), továbbá április 16. is a *iele* napjai; június 24-én pedig, a nyári napfordulóként ünnepezt *Drăgăica*-napon, a *sînziene* nevű „jó” tündérek jelennek meg az emberek között. A déli időpont is jellemző — különösen a *vilákra* és *neridákra*. A dél a Mediterráneumban hagyományos kísértet-

idő: különböző „déli démon”-vonásokat viselő mitikus lények megjelenési ideje volt. Ilyen vonásai az ógörög *lamiáknak* is voltak, ezenkívül mind *Hekatét*, mind a Hekaté-vonásokat is felvett *Artemist* számon tartották déli démonként. Mellettük azonban a délben megjelenő balkáni tündéreknek szláv déli démon ősei is lehettek; ma a keleti és a nyugati szlávoknál egyaránt ismert az erdőben vagy a szántóföldön dolgozóknak a déli órákban megjelenő „déli asszony” (*poludnica* stb.), amelynek más „tündéri” vonásai vannak, például sok helyen termékenységőrző természeti szellem, de táncos tündérként is megjelenik.²⁵

A nyári napforduló mint „tündér-idő” feltehetően a román, fény- és nap-attribútumokkal ellátott *sinziene* tündérek „termékenységistennő”-vonásaival függ össze — ezekre a lényekre még visszatérünk a következő fejezetben. A nyárközéptől eltekintve a dátumok mindegyike halotti ünnepekre utal. Ilyen a Ruszália-hét, az ortodox „halottak hete”, amikor a halottak is megjelennek az élők között, és áldozatokat, „pománá”-t adnak számukra. Alakjuk többé-kevésbé egybemosódik az akkor aktív tündérekkel; a tündérek sok esetben maguk a halottak. A tündérek halotti kapcsolataira utal az is, hogy a *samodiva* szó a románban a halott eufemisztikus megnevezése.²⁶

A Ruszália-hét nevében őrzött császárkori Rózsa-ünnep Balkánra adaptált változatában — Nilsson erre vonatkozó kutatásai szerint — továbbéltek a *Dionysos*-kultusz olyan thrák hagyományai, melyekben szoros kapcsolata volt Dionysos termékenységkultuszának a halottkultusszal.²⁷ Így a Ruszália-héten megjelenő tündérek a *Dionysia Anthesteria*

hónapjában, a „tisztátalan napon” vagy „kísértetek napján” az emberek közt megjelenő, majd az alvilágba visszakergetett halottak vonásait is viselik. Hasonlóképpen délszláv halotti ünnep volt a május elseje. A húsvét és pünkösd, csakúgy, mint a március elsejei „tündér-idő” ókori római, illetve görög gyökerekig visszanyúló évkezdő halotti ünnep.

Mind a kereszteletlenek, árnyékok, vihardémonok archaikus hagyományait, mind a halotti vihardémon-tündérek rokon vonásait színezték — a Dionysos-kultusz halotti vonatkozásain kívül is — thrák—görög és hellenisztikus hagyományok. A tündérek halotti vonásainak egyik legfontosabb helyi előzménye *Hekaté*, e Belső-Kisásziából származó valamikori termékenységistennő, akit már az ókorban is inkább csak „rossz” oldaláról ismertek: alvilági istennő lett belőle, aki rendkívüli halállal meghaltakból álló, kutyákkal kísért — vagy éppen kutya alakjában megjelenő — „rossz lelkek”-ként száguldó, vihar kísérté démonikus menetét az újhold sötét éjszakáin vezette fel az alvilág kapuján, a keresztutakon. *Hekaté* kultuszának nyomai a mai napig fellelhetők a „tündéráldozatok” bizonyos fajtáiban, mint erre még a tündérvarázslók kapcsán rátérünk, de a keresztút mint „tündér-hely” is valószínűleg egyenesen tőle ered. Fontos szerepe volt a római, hellenisztikus, majd kora középkori boszorkány „démonikus oldalának” kialakulásában, és sok vonással járult hozzá a „kereszteletlenek”, valamint a *Wilde Jagd*, *Wütendes Heer* hagyományaihoz, illetve a *Perchták* és a tündérek halotti-démonikus oldalához.

Ugyanilyen sokirányú hatásai voltak a feltehetően egyiptomi eredetű, görög *strinx* vagy *strix* (tb. sz. *striges*) démonnak:



5. Harpya, elrabolt újszülöttel. Xanthosi relief rajza

ennek a bagolyként megjelenő, az embereket éjjel megnyomó, vámpirisztikus, asszonyokat, állatokat gyötrő, gyerekek belsőrészeit kiszedő lénynek. Ez nevét és madáralakját kölcsönözte az először Ovidius által leírt „klasszikus” emberboszorkánynak: a madárrá változó, gyerekeket elragadó *strix*-nek (tb. sz. *striga*). A görög, szerb—horvát, román emberevő, mellkast felnyitó, szívkişzedő boszorkány (*striga*, *strigla*, *strigoi*) démoni vonásaiban éppúgy továbbél, mint a „kereszteletlenek” madáralakjában, rontó módszereiben, gyermekágyasok és csecsemők elleni irányultságában és a csecsemőt elrabló, „elváltó” tündérek hiedelmeiben. Ugyane kontextusban meg kell még említeni a Dionysia Anthestheria hónapján az emberek közé érkező *Kerest*, a „halál angyalai”-t, akik szárnyas lelkek, az öregség és halál démonai voltak, öregeket ragadtak el a halálba, betegségeket, terméketlenséget hoztak; továbbá a hirtelen halált hozó vihardémonokat, a valószínűleg szintén egyiptomi eredetű — félig madár, félig lány megjelenésű — *harpyák*at, és a deformált női szörnyeket, az emberhússal táplálkozó, újszülöttek halálát hozó *lamiák*-kat.²⁸

Zoomorf tündérek és állatdémonok

A nimfa-alakok mellett majd minden balkáni népnél ismertek *állatalakban* megjelenő tündérek is. Egyedül a román *iele* kizárólagosan ember alakú, hacsak nem vall valamikori madármegjelenésre a gyakori „sólymok”, „sólymocsók” megnevezés. A szerb—horvát *vilák*, a bolgár *szamodivák* lehetnek „felül nők, alul állatok”, máskor ló,

öszvér, szamár, kecske, őz, szarvas, ökör, tehén lábát, patáját viselik. Kecse- vagy szamárláb a *nereidák*nál is gyakori. De a „szép nő” tündérekre is jellemző az állattá változás képessége: sólyom, vadlúd, továbbá kígyó, disznó, farkas alakját tudják öltetni. Leggyakoribb a nő- és madáralak tetszés szerinti változtatása: például a szélben repülő tündérlányok varjak vagy vadludak csapataként szállnak le a fákra pihenni. Az ember alakúaknak is lehetnek „állati” jegyeik: toll, madárszárny, vagy például a Dráva menti horvát tündér „erősen lép, mint egy kanca”.

Az állat alakú tündérek esetében a nimfatündérek többféle őseré gondolhatunk. A Balkán tündéreinek fent említett kutatói itt is elsősorban antik gyökerekkel számoltak: a szarvas-, kecske- és lóalakban való megjelenés Liungmann véleménye szerint lehet eredetileg *Artemis*hez, a tehénalak *Dianához* kötődő vonás. A ló, szamár és kecske lábú *nereidák* és vilák alakjaiban Lawson a Dionysost kísérő *Pán* és *Silenos* vonásait is felismerni véli.²⁹ Természetesen e vonatkozásban is egyoldalú volna csakis antik hagyományok továbbélését feltételezni. Az Európa szláv és germán népeinél egyaránt ismert természeti szellemek közül a „vad asszonyok”, az „erdők anyja”-szerű lények sokszor nemcsak állatias külsővel, hanem egyenesen állatalakban jelennek meg; a tündérek állatalakjai kapcsán az „erdei asszony” ősök örökségével is számolni kell.

Még fontosabb tényező a tündérek halotti őseinek, a „keresztetlenség”-nek, „árnyékok”-nak az *állatalakja*. Az állatalakban megjelenő visszajáró halottak voltaképpen maguknak a tündéreknél egy archaikus, a halottak, ősök

lelkeivel azonos „zoomorf mélyrétege”, a viharban vonuló lelkekhez hasonlóan a nimfatündérek „halotti őseinek” egyik válfaja. A Perchták, Luciák télközépi démonikus meneteiben a tündéreknek *ezt* a két archaikus sajátságát is együttesen találjuk meg: ezek egyrészt viharban vonuló lelkek, másrészt gyakran állatalakot öltött démonok: a kutya, ló, kecske vagy tehén jelen van a tiroli, stájerországi Perchták „eredeti” és maszkos rítusokban megjelenített alakjai közt egyaránt.

Nézzük meg most rövid kitérőként kissé részletesebben a Balkán népeinek újkori hiedelmeiből ismert állatdémonoknak azokat a fajtáit, amelyek a „kereszteletlenekhez” hasonlóan a téli napforduló idején vagy egyéb „sötét” időszakokban (pl. újholdkor) jelennek meg az emberek között.

Elsősorban a keleti, ortodox területeken ismerik a — szerb és bolgár nevükön — *karakondzuli* démonokat (albán *karkandsoli*, görög *kallikantzari*, *kallikantzaroí*). A karácsony és vízkereszt közti „kereszteletlen napokon” vagy „kutyanapokon”, „mocskos napokon” jelennek meg az emberi településeken. Az alvilágból érkeznek; ló, farkas, kutya és egyéb állatok képében, máskor kentaurok, olykor torz szörnyek, vagy szőrös, fekete, nagy fogú, felemás ló- vagy szamárlábat viselő emberek. Néha „fekete gyerekek” állatok hátán utazó menetei. Keletmacedón hiedelmek szerint az alvilágban a *földet tartó fa* kivágásával vagy a *földet tartó pillér* elfűrészelésével, szétrágásával kísérleteznek. Ennek véghezvitelében Krisztus születése akadályozza meg őket: karácsonykor fel kell jönniük a földre, ezalatt a fa ágai újranőnek. A földön üregekben laknak, nyers kutyahúson, férgekben, csigán élnek. Éjjelente bejárnak az emberek közé, a

házakban durva, kultúraromboló tevékenységet folytatnak: a berendezést felforgatják, levizelik, az embereket kínozzák, táncba kényszerítik, a nőket megerősokolják, az éjjel szabadba merészkedőket meglovagolják, a gyerekeket ellopják. Görög adatok szerint táncos orgiákat rendeznek a házakban, malmokban, borpincékben: sütnek-főznek, az ételeket megdézsmálják, az edényekbe beleokádnak. Idejük lejártakor tisztító szertartásokkal űzik őket vissza a pokolba. Földi tartózkodásuk idején az embereket tabuk sújtják: tilos a nemi élet, mindenféle női munka, de különösen a gyapjúval való foglalatosság, a fonás-szövés.

Ezek a démonok a rájuk vonatkozó hiedelmek szerint általuk „elragadott” kereszteletlen csecsemőkből vagy a „kereszteletlen napokon” születettekből lesznek. Más nézetek szerint idegen nemzetiségűek visszatérő lelkei. Görögország némely helyén az ebben az időszakban megvaduló, állatias külsőt öltő embernek, tehát *werwolf*nak tartják őket. Nevük eredetére két nézet ismert: Lawson szerint a szó jelentése 'farkas-kentaur' (a lóalakok *likokantzaros* neve 'ló-kentaur'), Liungmann, majd később Zečević véleménye az, hogy a név török eredetű, jelentése 'fekete kísértet'.³⁰ A kétféle néveredeztetés is kettős vonatkozásukra utal: ezek a lények egyrészt halottakból lett démonok. Megas³¹ is halotti eredetüket, az Anthesthesia „kísértetnapján” megjelenő halottakkal való kapcsolataikat hangsúlyozza; ezzel — kimondatlanul — besorolja őket az embereket időszakosan látogató halottak minden indoeurópai népnél ismert rendszerébe, és a fenti „kereszteletlen” démonokkal és a tündérek halotti oldalával rokonítja őket. A hiedelmekben párhuzamo-

san van jelen „földi” túlviláguk: a férgekkel, csigákkal teli barlangok és a keresztény pokolhoz hasonlatos alvilág. Lawson az ógörög *ló-* és *farkas-kentaur*-elképzelésekkel hozza őket összefüggésbe: ez is egy archaikus, „földi” túlvilágra utal. A kentaur-képzetek eredetét Lawson nem démonokhoz, hanem állattá változni képes emberhez, tehát voltaképpen werwolf-elképzelésekhez köti: amennyiben a kentaurok „idegen” varázslókból — az akhájok szerint a pelazgok varázslóiból — váltak kentaurrá. De az „idegen varázsló, aki állattá változik” (az „idegen föld, idegen ember — túlvilág, nem ember, halott” archaikus azonosítás szerint) voltaképpen *démon*. Ennek megfelelően Lawsonnak a kentaur, illetve a kallikantzaros *ember* voltának igazolására hozott példája (Procopius híres leírása a „falun túli” idegenekről) is démon voltukat bizonyítja: ez a viperákkal, kígyókkal teli „fordított világ” nyilvánvalóan egyfajta túlvilág: aki a falon túlról átjön, nem ember, hanem csakis démon lehet.

A *karakondzuli* — bárhol is kell keresnünk eredetüket — valószínűleg csak másodlagosan lettek, és nem is mindenütt, pokoli démonokká. Ez a változás annak a folyamatnak lehetett a része, amely a hellenizmus korában, majd a kereszténység korai századaiban ment végbe: az iráni dualizmus hatására a Mediterráneum egész démonvilága alvilági, „ördögi” vonásokat nyert; az alvilági démonok és a téli napforduló idején születő — a világhatárzónát megakadályozó — „Fény-Krisztus” szembenállása pedig a kereszténységbe oltott *Mithras*-kultusz hatása lehet. Noha ezeket a lényeket egyes kutatók a tavaszi—nyári tündérek „téli megfelelőinek” tartják, és bár a tündérek az emberi

világgal szemben álló halotti, túlvilági karakterük révén valóban rokonaik, mégis, tavaszi—nyári megjelenésükkel: szép nő-, nimfa-külsejükkel és alább tárgyalt termékenység-hozó, sőt termékenységistennő-vonásaikkal mintegy ezek ellenpólusai is. A tündérek nem világfapusztító és termésromboló, hanem termékenység-hozó „jó” halottak, a „világos”, ajándékozó Perchtákhoz hasonlatosak. Ezzel szemben a *karakondzuli* a Perchták „alvilági” alakjainak felelnek meg, amilyenek például az idejük lejártakor a föld alá visszatérő alsó-ausztriai Perchták, vagy a külsejükben is a *karakondzuli*-hoz hasonló, vasfogú *Eiserne Perchta* és *Gvozdenzuba*, vagy a megnevezésüket is a *karakondzuli*tól kölcsönző szlovén—osztrák *Gagaranutzl* nevű Perchták.

A *karakondzuli* démonok esetében nyilvánvalóak az embereket látogató halottak csak negatív vonásai, mégis, éppen a Perchtákkal közös egyéb jegyeik valamikori termékenység-hozó szerepükre is, és legalábbis bizonyos pontokon, a Perchtákkal közös eredetre is vallanak. Ilyen a fonás-szövés tilalma, ami talán valamikor a Perchtákéhoz hasonló „fonás-ellenőrző” szerepből ered, vagy a Perchtáknak adott lisztes „tetőáldozat”-hoz hasonló áldozatok nyoma, a kéménybe akasztott sütemények.

Mindazonáltal nem tagadhatjuk meg a *karakondzuli*tól — túlvilági-alvilági démon mivoltuk mellett — *werwolf*-természetüket sem. Nagyon jellemző — és lehet, hogy eredeti — sajátosságuk az, hogy alakjukban emberfarkas- és démonvonások ötvöződnék: általában is ez a kettősség jellemző a Balkán *werwolf*-hiedelmeire.

A balkáni népek *emberfarkas*ának legáltalánosabb elne-

vezése a *vukodlak* (szerb—horvát; szlovén *volkodlak*, bolgár *vrkolak*, albán *vrkulak*, görög *vrkolakas* és román *vircolac*). A szót Roman Jakobson a 'farkasbundájú' jelentésű ószláv szóra vezeti vissza;³² ez régi szláv werwolf-hiedelmekre vall. Emellett azonban más eredetű werwolf-hagyományokkal is számolhatunk. A görög *lykanthropos*- ('farkasember') elképzelések, illetve a közös indoeurópai emberfarkas-hit görög, szláv, albán variánsai mellett török werwolf-képzetek befolyásáról is szó lehet. A fenti nevek mellett egyéb — helyi — terminusokat is ismerünk, például az eredetileg természetfeletti képességekkel rendelkező „látó”-t, „tudós”-t jelentő szlovén *vedomec*, *vedanc*, *vidovina*, vagy a román, eredetileg kb. 'rontó' jelentésű *pricolici* ma egyaránt használatos werwolf, vámpír és egyéb lények — például boszorkány — megjelölésére. Nem tudjuk, hogy többféle werwolf-hiedelem találkozásának eredményeként vagy egyéb okok miatt, a délszláv és román emberfarkas nemcsak — sőt, elsősorban nem — farkas (és a farkas helyére került kutya), hanem mindenféle állat: ló, kecske, vadkan, madár, hal és igen gyakran kígyó alakjában is megjelenik. Csak az elfogadott terminológiától nem akarunk eltérni, amikor ezt a lényt *werwolf*nak vagy *emberfarkas*nak nevezzük. (Farkastól eltérő állatalakokat egyébként szórványosan Európa más tájainak werwolf-hiedelmeiből is ismerünk.)

Nem térhetünk itt ki részletesebben az emberfarkas-képzetek szerteágazó és izgalmas kérdéskörére, csak annyit regisztrálunk a jelenségből, amennyi a tündérekkel és a különböző démonokkal való kapcsolataik okán feltétlenül szükséges. Ilyen szempontból fontos kitérni a *démonikus*

werwolf alakjára. A *werwolf-démon*nak nevezett, farkas-, ló-, kutya- stb. alakot öltő démonok azonos nevet viselnek az időnként farkassá, kutyává, lóvá stb. váló emberrel, vagyis a „valódi” werwolffal; tehát nyilvánvalóan *ugyanannak* a mitikus lénynek a kettős arculatáról van szó: a *vukodlak* és társai lehetnek időnként megvaduló, állatalakot öltő emberek és állatalakban visszajáró halottak, a túlvilágról-alvilágból érkező démonok egyaránt. Bonyolítja a képet az a tény, hogy a werwolf-hiedelmek a Balkánon másodlagosan *vámpír-hiedelmekkel* is keveredtek: a vámpír-hit egyelőre megmagyarázhatatlan kora újkori expanziója során több különböző mitikus lény gazdagodott „vérszívó” vonásokkal, de különösen és elsősorban az emberfarkas alakja. A werwolf vámpír-vonásaitól azonban témánk kereteiben eltekinthetünk.

„Démonikus” werwolffá: farkas-, ló-, kutya- stb. démonokká egyrészt azok válnak haláluk után, akik életükben is werwolfok voltak: ők tehát a farkasemberek holtuk után állatalakban visszajáró lelkei. Ilyen démon válik a werwolfok által „elragadott” emberek lelkéből, valamint a démonok megjelenési idején születettekből is. Egyéb hiedelmek is ismertek a démonok eredetére nézve, például: keresztleetlenül elhalt gyerekek és meggyilkoltak — tehát rendkívüli halállal meghaltak — lelkéből válnak démonná; ezen a szálon rokonai a „keresztleetlen” démonoknak. Máskor idegenek, más nemzetiségűek lelkeiből (pl. macedónok, bolgárok szerint törökök, szerbek szerint zsidók lelkéből) lesz haláluk után kutya-démon, vagy éppen a saját közösség „rossz” halottaiból keletkeznek farkas-, kutya- és ló-kisértetek, akik

— mint az ősök rosszindulatú lelkei — holtuk után a saját családjukat, törzsüket támadják meg.

Világos itt a rokonság a családi, nemzetségi őrzőszellemekkel, amelyeket még alább, a tündér-őrzőszellemek kapcsán fogunk röviden említeni. Ezek, mint a „jó ősök” lelkei, kígyó, kutya és egyéb állatok alakjában óvják a családot, nyáját vagy a falut. Az előbbi démonok ezeknek mintegy a „rossz” párjai: lényegében ugyanannak az — olykor nevében is azonos — kétarcú alaknak kétféle megnyilvánulásai. Ilyen vonásai egyébként a fentebb tárgyalt „kereszteletleneknek”, „árnyékoknak” is vannak; román és szerb hiedelmek egyaránt ismertek arra nézve, hogy a kereszteletlenek a *saját* család, falu rosszindulatú halottai, akik — „rossz” állatdémonként — saját közösségük pusztítása céljából jelennek meg. Ezeket a farkas- és kutya-kísérteteket nem mindig a werwolf fenti neveivel nevezik meg, de a nekik tulajdonított hiedelmekben azonosak velük: megtámadják a nyáját, az embereket, dézsmálják az állatokat, „ellopják” a termést. A Balkán mindenfajta farkas-démonának fontos vonása, hogy „égitestfaló” lény, a nap- és holdfogyatkozás okozója, a világot elpusztító sötétség, alvilágiság hordozója. Megjelenésük napjai azok az időszakok, melyeket általában a farkasember, werwolf megvadulásának idejeként tartanak számon. Ilyen az alsó-stájerországi szlovéneknél „farkaséjszakáknak” is nevezett karácsonyi tizenketted ideje, a románoknál, szerbeknél az András-nap (november 30.) és vízkereszt közti időszak, valamint a nagyböjt és a húsvét; a románoknál pünkösd napja is. A szlovének hiedelmei szerint a Quatember-böjtök éjszakáin is jelennek meg farkas-démonok, Horvátországban pedig

a nyári napfordulón, vagyis Keresztelő Szent János napján. Végül, mindenütt fontos megjelenési idejük az újhold éjszakája, az „utolsó negyed” ideje. Tehát a „farkas-idők” a holdciklusokkal vannak kapcsolatban; Senn és mások kutatásaiból tudjuk, hogy eredetileg a többi ünnepi dátum is összefüggött a holdnaptárral.³³

Más eredetű hagyományokra vall a „naprablás” és a nyári napfordulóhoz kötött megjelenés. A napfogyatkozást okozó werwolf hiedelme Európa sok helyén ismert archaikus maradvány, de ezen a téren nyilvánvaló a kapcsolat a Balkán naprabló és termést dézsmáló sárkányaival: a vihardémonok kapcsán említett mitikus lényekkel is. A naprabló alvilági démon, és legyőzése: a „napszabadítás” egész Délkelet-Európa folklórjának ismert motívuma. Román és délszláv népköltészetből ismert megfogalmazásokban a sárkány és werwolf alvilági változatai a nap elrablói. Egy elterjedt román *kolinda*-szövegtípusban például alvilági farkas vagy kutya — vagy maga a pokolbeli ördög — lopja el a világfáról a napot, amelyet a világfán székelő istenség őriz (és az őáltala az alvilágba leküldött hős szerzi vissza).³⁴ E megfogalmazásokba belejátszik a „mennyei istenség győzelme az alvilági szörny felett” archaikus indoiráni mitológéma is.³⁵ Ennek nyomai több európai nép mitológiájában is fennmaradtak; emellett a hellenizmus, majd a szinkretizmus korában, az iráni dualizmus hatásaival színezve a Földközi-tenger medencéjében, majd az egész keresztény Európában mint sárkánylegyőző hősök legendája terjedt el. A Balkán népeinek hiedelemvilágából is ismert, éspedig szoros kapcsolatban a werwolf-hiedelmekkel: a démonikus werwolfnak — talán a régi

sárkány-mítoszok hatására — van egy „alvilágból érkező naprabló” alakja, amely a közös mitológiai ősök révén rokona a fentebb említett, világfát pusztító „alvilági” *karakondzuli* démonoknak is.

A termés elrablása nemcsak a sárkányokkal, hanem a *kutyafejű démonokkal* is közös sajátása a farkas- és kutya-démonoknak. A szerb *psoglavac* vagy *pasoglav*, a horvát *pasoglavac*, a szlovén *pesoglav*, a román *căpcăun* kutyafejű, vasfogú, lólábú, kutyafarkú, kecskelábú ember. Mai hiedelmeik szerint ezek a lények lyukakban, barlangokban vagy egy világvégi, messzi, idegen országbeli túlvilágon, a „falon túl” élnek. Ott ugrásra készen állnak, hogy elpusztítsák a világot. Meghatározott időszakokban — a „werwolf-időkben” — az emberek közé jönnek, pusztítják, rabolják az állatot; az ellopott termést elviszik alvilági vagy világvégi lakóhelyeikre. A származásukra vonatkozó nézetek és túlviláguk szembenállása az emberi világgal a *saját nép, ember—idegen nép, nem ember* oppozícióval írható le. Keletkezésük gyökerét Leopold Kretzenbacher — idegen, ellenséges népekről szóló népvándorlás kori és középkori tudósítások alapján — abban az archaikus nézetben látja, amely az ismeretlen nép „saját” néptől eltérő idegenségét nem emberi, torz, állatias szörny-külsővel határozza meg. A „kutyafejű ellenség” mondái Kelet-Európa nagy részén — a Baltikumtól a Balkánig — ismertek az újkorban; a Balkánon hatottak a werwolf-elképzelésekre is: Kretzenbacher vizsgálatai szerint az „aratást veszélyeztető” kutya-démonok régi balkáni képzetével, ezenkívül az „időjárás-rontó” sárkány görög, macedón, bolgár hagyományaival keveredtek.³⁶

Mindezek a démonikus alakok ma már szétválaszthatatlanul összefonódtak mint a termést, állatokat károsító, a napot holdat elrabló, felfaló, az emberi településeket jégveréssel, szárazsággal sújtó „rossz” állatdémonok alakjai, amelyeknek hol sárkány, hol werwolf, hol „kutyafejű démon” mivoltán van a hangsúly; máskor torz, állatias külsejű emberek. Ezek ma már nem tekinthetők egymástól elkülönülő, egyedi vonásokkal rendelkező mitikus lényeknek, csak elméletileg lehet őket különféle démonokként vagy egyéb mitikus lényekként osztályozni. Még bonyolultabb, további kutatásokat igénylő kérdés, hogy konkrétan, egy-egy vonásukban a Balkán mely népeinek milyen „saját” örökségéhez és mely kulturális hatásokhoz köthetők. A különböző földi és alvilági túlvilágokról érkező, az emberi kultúrát károsító, sőt, a kozmosz rendjét veszélyeztető démonok elképzései általánosan indoeurópai, sajátosan szláv, görög—római, továbbá török, iráni és — a hellenizmus korából — általános „keleti” hagyományokat egyaránt őrizhetnek. Nyilvánvalóan jelen van e hiedelmekben a Dionysos-kultusz némely hagyatéka, így az Anthesthesia idején a földre látogató halottak és démonok, általában is az embereket az évkezdetkor meglátogató halottak elképzése, többé-kevésbé egy háromsztatú világgal, az ég—föld—alvilág hármasságával — és világfa-elképzések nyomaival — ötvöződve. Megfoghatók a visszajáró halottak „Nachzehrer” — az embereket a halálba magukkal ragadó — természetére és az élőket a túlvilágra kísérő démonokra vonatkozó, archaikus indoeurópai nézetek és többféle, az iráni—zsidó—keresztény pokol-tanoknál régiesebb túlvilág-elképzés. Ezekkel a „pokol-tanokkal”

összefüggésben kell megemlítenünk, hogy sok adatunk vall mindenfajta itt tárgyalt démon: a sárkányok, „kereszteletlenek”, de különösen az alvilági démonok keresztény ördöggel való régi és gyakori azonosítására, mégpedig elsősorban a Balkán ortodox, keleti részén, Bulgáriában, Romániában.

A téli és nyári napforduló idején pusztító démonok és a háromosztatú világ elképzelése mögött egy másfajta hagyománykör is felsejlik: a törzsi, nemzetségi őrzőszellemek *saját—idegen* oppozícióval leírható hiedelmei: a saját közösségre támadó „rossz”, idegen halottak földi, „falon túli” túlvilága.

Még egy fajta démonikus lényről: *Szent Tódor lovairól* kell itt szólnunk. Az ortodox Kelet-Balkánnak ezek a ló- és lovas-démonai bizonyos szempontból az előbbi „rossz”, „fekete” démonokkal is egy sorba helyezhetők — talán eredetüknél fogva is —, mégis, legfontosabb jellegzetességük, hogy a tündérvilág „zoomorf mélyrétegének” halotti oldalát és a nimfatündérek termékenységhezó, valamint a nyári tündérek — románoknál ismert — szoláris, „fényhozó” sajátságait *egyetlen kétarcú* mitikus lény alakjában képviselik; úgy, mint az Alpok vidékének Perchtái, akikhez valószínűleg rokoni szálak is fűzik őket. A román *sântoaderi* és a szerb *todorci* nagybőjtben, a pravoszláv egyház egyik halotti szombatján vagy halotti hetén jelennek meg az emberek között, lovak, lovas férfiak vagy ló-kentaurok alakjában, máskor ló-sajátosságokkal rendelkező — farkat, lábukon patkót viselő — legényekként. Egy szerb adat szerint ugyanekkor a halottak is a földön vannak, de e lények egyébként is — bizonyos tekintetben — halottak: lelkeket ragadnak el, a

halottak lelkeit a menet utolsó, sánta lova kíséri a túlvilágra. Éjszakánként hetes, kilences, tizenkettes létszámú csapataik járják a falvakat, felbukkanva-eltűnve, láncot húzva, csörgetve. Román hiedelmek szerint dobszóval vonulnak, patkódobogásuk messzire hallatszik. Az éjjel kint járókat meglovagolják, megrúgják, letapossák. A házakba is behatolnak, a lakókat bántalmazzák, testükön táncolnak. Betegségeket is hoznak az emberekre, de egyes adatok szerint csak a megjelenési idejükben érvényes, gyapjúmunkára, fonásra vonatkozó tilalmakat be nem tartókat büntetik ezzel. Ha valakit ilyen munkán érnek, kárt tesznek a berendezésben, a szövőszékre ugranak, a fonalat összegabalyítják.

Ezek a ló-démonok nem egyértelműen negatív lények: a lelkeket túlvilágra ragadó és betegséghezó halotti vonásaik mellett termékenységbiztosító szerepük is van, mint ezt a számukra és patrónusuk, Szent Tódor tiszteletére adott zab-, kukorica- és kalácsáldozatok, és az egészség-, szépségvarázsló és gyógyító rítusok bizonyítják, amelyeket húsvét után három héttel, *Todorusale* napján végeznek. Ismert olyan szerb hiedelem is, amely szerint a nyarat „Szent Tódor hozza”. *Todorusale* napján — román hiedelmek szerint — a *sântoade-ri* a *iele*-vel táncolnak. E hiedelmekben „Szent Tódor lovai”-nak archaikus kettőssége fejeződik ki, e démonok egyidejű szoláris és alvilági, halotti karaktere. Ez még kifejezőbb megfogalmazást nyer bánáti román legendákban: Szent Tódor tizenkét Tódor-lovással a napot üldözi, amely tavasz kezdetétől nem rendesen folytatja útját, hanem északra tér, tehát „visszatérítik” a napot. Egy másik legenda szerint hat fehér ló hat feketét üldöz, majd legyőzi őket.

A Tódor-lovakat néha egyenesen „ló-tündérek”-nek nevezik — és nem véletlenül. Durva, vad megnyilvánulásaikban, férfi mivoltukban különböznek ugyan a lóalakban megjelenő tündérektől, mégis, a tündérekkel való eredeti kapcsolataikat bizonyítja a Todorusale napján elképzelt közös táncuk. Ez nem egyedülálló a Balkán tündérvilágában: gondoljunk például a fentebb említett horvát férfi és női *vilák* közös táncára. A kapcsolatot magának az ünnepnek a Tódor-lovakra és a román *rusali* tündérekre egyidejűleg utaló neve és az — egyébként a tündérek megjelenési idején szokásos — egészség- és szépségvarázsló rítusok is aláhúzzák. A Tódor-lovakat ezek a rítusok, a nekik adott lisztes áldozatok, valamint „fonásellenőrző” szerepük egyaránt rokonítják a *Perchtákkal* és a szlovén—horvát *Pehtra babával*, *Luciával*. Ami a kétarcú Perchták „sötét” vonásait illeti, karintiai változataik közt a Tódor-lovakhoz hasonlatos, a házakba vadul berontó, az ablakokon lófejfel benéző, láncot húzó alakok is vannak; de a Wildes Heer, Wilde Jagd élőket túlvilágra ragadó kísértet-lovai is egy sorba helyezhetők a „halotti” Tódor-lovakkal — mint a szerb *todorci* adatait feldolgozó Zečević is utal erre.³⁷

A Tódor-lovak ambivalenciájának *sötét—világos* ellentéttel való kifejeződése általános sajátsága a Perchta-hiedelmeknek és -rítusoknak: ez az istennőszerű, termékenységhezó „fehér” Perchta-alakok és alvilági, „fekete”, sokszor „állati” kíséretük kettősségében, a maszkos felvonulásokon megjelenített „sötét” és „világos” Lucák, vagy a „csúnya” Perchtákat üldöző „szép” Perchták rítusaiban és hiedelmeiben nyilvánul meg. Talán ugyanennek a halotti—isteni

ambivalenciának egy másfajta megfogalmazása a Tódorlovak és lovas *férfiak* közös tánca a tündér-*nőkkel*.

A Balkán tündéreinek hiedelmeiben egymás mellett él a két réteg: a tündérek halotti őseinek archaikus — állat- és vihardémon — változatai és a velük az újkori tudatban is többé-kevésbé azonosított „szép” nimfatündérek. A tündérek sötét, halotti és világos, termékenységhezó „oldala” olykor kettészakadt *jó és rossz* vagy *fehér és fekete* tündérek egy-egy helyen egyidejűleg számon tartott alakjaira, mégis általában *egy ambivalens* alakban őrzik ezt a kétarcúságot. Nemcsak a Tódor-lovakkal, állatdémonokkal rokon zoomorf tündérek, hanem a tavaszi—nyári nimfatündérek is egyszerre halotti, démoni és termékenységhezó lények. Újkori alakjaikban túlsúlyban van a „világos” oldal: a szép, fehér ruhás, táncos megjelenés, szemben a fenti démonok feketeségével, torzságával. Ezt a szembenállást még inkább kisarkítja a démonok pokolbeli túlvilágának és a tündérek „aranyos, boldog mennyországának” — még később említendő — elképzelése. Ez a vihardémonok és zoomorf tündérek archaikus rétegéhez képest ugyanúgy másodlagos fejlemény, mint a „fekete démonok” pokla.

Jó tündérek, őrzőszellemek, istennők

A kétarcú tündérvilág pozitív oldala: az emberi közösségek jólétét, termékenységét biztosító vonásaik. Ezek a vonások az újkorban már meglehetősen homályosak, töredezettek: a kereszténység árnyékában fennmaradt tündér-őrzőszellemek

és „istennők” már régóta nem az emberi közösségek jólétének fontos letéteményesei, legfeljebb néhány ilyen irányú archaikus maradvány őrzői. Termékenységbiztosító vonásokat általában is tulajdonítottak, megkülönböztetés nélkül, mindenfajta tündérnek; a hiedelmek bizonyos fajtái azonban a táncos, éneklő nimfatündérekhez kötődnek. Az adatok e csoportja a rendszeres időközönként visszajáró halottak vonásait is örökölt tündérek emberek közé látogatásának termékenység-, szerencsehozó aspektusára világít rá.

Horvátországi, dalmáciai adatok szerint szerencsét, jólétet hoznak a ház népére a fölöttük repülő, éneklő vagy az udvarukon táncoló tündércsapatok. Letaposott tánchelyük kör alakú nyomaiban bujábban nő a fű, újra kinőnek a letaposott növények, vagy: a fű táncuktól elszárad, de újra nő. Másrészt tánchelyükön „fejszét”, „kalapácsot”, „ollót” és más hasonló eszközöket hagynak: ezek tulajdonképpen növények, amelyeket azután gyógyfüvekként használnak fel. Táncukból maradt tárgyaknak tartják a kőkori baltákat, lyukas köveket is — ezek szintén hasznosak mindenfajta pozitív mágiára.

Némely adatunk a tündérek táncos „lakomáinak”, „ebédjeinek” tulajdonít termékenységvarázsló hatást. Ezeket a tündérebédeket — úgy látszik — a valóságos „tündéráldozatok” mintájára képzelik el: a Dráva menti horvátok szerint a búzában táncoló tündérek „kis kerek ágyacskát készítettek, arra kendőt terítettek; abban az évben sok búza termett”. A *iele* „zöld fűvű kertekben” táncolnak, vagy a „vetésen, ahol aztán asztalt terítenek”. A tündérek étkezőhelyein hagyott tárgyak: a „kanál”, „tányér”, „szita” — amelyek szintén

növények — érinthetetlenek: aki hozzájuk nyúl, valamilyen „tündérbetegséget” kaphat, másrészt azonban éppen ezek a növények jók a betegségek gyógyítására, a tündérek ártó hatásának kivédésére. Hasonlóképpen gyógyhatásúak vagy szépségvarázslásra, jóslásra használhatók a tündérek *idejéből* származó füvek, virágok. A tündérek napjain: húsvétkor, pünkösdkor, Szent György- és Szent Iván-napon a Balkán minden népénél termékenységvarázsló rítusok szokásosak — ezek során a fenti növényeket hazaviszik és egy évig, a tündérek következő megjelenéséig őrzik, miközben különböző mágikus célokra alkalmazzák őket.

Az általános balkáni tündérfogalomtól többé-kevésbé elválnak az egy-egy falu vagy nemzetség, család termékenységet őrző, biztosító, *őrzőszellem* szerepét betöltő tündérek: Dráva menti (magyarországi) horvát adataink szerint minden falunak megvannak a saját *vilái*, akik védik a falut: „jó asszonyok”, „őrzik a termést”, a körtét, ezen kívül ők őrzik a makkot, a disznótartáshoz nélkülözhetetlen takarmányt. „Őrzik a mezőt nyáron”, különösen jégverés idején, „jobban, mint a csősz”, sőt „nemcsak a mi határainkat őrzik, hanem egész Magyarországot”. A bolgár *szamodivák* a veteményesekre vigyáznak, a Ruszália-héten; másrészt fáikba gyűjtik a vizet, hogy a falu jó termése érdekében vízzel árasztthassák el a földeket. A dalmáciai Policában a folyó fölötti méhzsongást a tündérek énekének vélték: ilyenkor a halászok a vízre siettek, mert tudták, hogy jó halfogásra számíthatnak. A görög *nereidák* — mint saját területük őrzőszellemei — a szomszédos, idegen terület „gonosz” *nereidáival* csatákat vívnak: szombatoként talál-

koznak a hegyi és tengeri tündérek csapatai, hogy saját területük jólétéért harcoljanak; a vesztes csapat védelmezetteinek „szenvedés jut osztályrészül”. Máskor a tengeri és hegyi nereidák küzdenek: a csata győztesének pártfogoltjai „jobb kedvűek” lesznek. Ez a részegség különböző fokozatait jelenti — eredetileg talán jobb bortermésről volt szó.

Ezek a hiedelmek többfelé ágazó kapcsolatokat mutatnak, más típusú, *nem-tündér őrzőszellemek* felé, amelyek azonban a tündérekkel többé-kevésbé összeolvadtak. Több esetben azt is feltételezhetjük, hogy itt szintén a balkáni tündérek táncos nimfákká egységesített alakjainál archaikusabb, „tündérelőtti” mitikus lények tündérhiedelmekben is, ezen kívül is fennmaradt halvány, funkciót veszített alakjairól, tehát tulajdonképpen a tündérhiedelmek egy részének gyökeréről van szó. Más esetekben világos, hogy a tündérképzetektől alapvetően eltérő, de azokkal másodlagosan kontaminálódott mitikus lényekkel van dolgunk.

Az őrzőszellem-vonások egy része az egész Balkánon a tündérek alakjába olvadt „sorsasszonyok”-ra vezethető vissza. Az ógörög *moirák*kal azonosult *Parcae* (párkák) és *Fatus* vagy *Fata* (a megszemélyesített sors) továbbélő hagyományai — feltehetően hasonló szláv hiedelmekkel ötvöződve — a mai napig elevenek. A *moirák* neve az újjörögöknél még él, a *Fata* az albán *Fatite*, *Fatije* 'sorsasszonyok' nevében maradt fenn (és az újlatin nyelvek tündérelnevezéseiben, vö. pl. a francia *fée*). A szláv „sorsasszonyokat” az orosz *Rozsanicának* megfelelő, feltételezett ószláv születés- és szülésistennőre vezetik vissza, akinek vonásai a Balkánon Moira-tulajdonságokkal keveredtek.³⁸ A görög *moirák*, a

szláv neveket viselő szerb—horvát *urisnica, nerusnica, sudnica*, szlovén *rojenice, sojanice*, bolgár *urisznici*, román *ursitoare, ursae*, valamint albán *ora* nemcsak az egész területen elterjedt *sorsmondák* szereplőiként, hanem — különösen a görögöknél és a románoknál — az újszülött további sorsát meghatározó „valóságos” hiedelemalakokként is ismertek, akiknek kedvező döntését áldozattal is befolyásolják; de van szerepük a házasságkötéskor is, a „harmadik moira” pedig sokszor lélekvezető, a halál angyala. Emellett közismertek tündérekbe olvadt alakjaik is, akik gyönyörű nőkként hoznak az emberekre áldást vagy betegséget. A görög moirák sokszor a tündérekhez hasonló „jó hölgyek”, a szerb sorsasszonyok „szépek, mint a világ”, a horvát sorsasszonyok az újszülött bölcsőjét 7-8-as létszámú tündércsapatként állják körül, gyakran a román sorsasszonyok is tizenkettes csoportban jelennek meg. A bolgár, szlovén, albán, görög sorsasszonyok egy világvégi, hegy teteji, mennyei „tündér-túlvilágból” érkeznek az emberek közé a gyerek sorsát meghatározni, vagy hegyi palotáikban döntenek az emberek sorsa és a jövő évi termés felől.

A moirákkal összefonódott tündérek elsősorban az emberek egyéni őrzőszellemének szerepét töltik be: már a klasszikus görög „három nagy moirá”-n kívül is álltak „kisebb moirák” az emberek mellett mint jó és rossz sorsának megszemélyesítői, később jó és rossz őrzőangyalai. E szerepükben mai napig ismertek a szerb—horvát, albán, bolgár *hősepikában*: a nemzetség hősének személyes, a csatákban mellette álló segítői, őrzőangyalai. A sorsasszony-tündérek pártfogoltjaikat szoptatják, nevelik. Az erős lesz, mint egy



6. Diana, Montana város patrónusa. II—III. századi thrákiai márványszobor

sárkány. Ha szolgálatot tesz nekik, „testvériesülnek”, *probratinsvot* kötnek vele. E tündér-pártfogó neve *vila posestrina*. Ez a „tündérnövér” mindig segítségére van; ha a csatában megsebesül, gyógyítja; megjósolja halála óráját.

A szerb—horvát hiedelmekben e hősepikai szerep kitágult: a moira-tündérek a magukat tőlük származtató személyek és családok termékenységőrző, szerencsehozó pártfogóivá, sokszor az egész falut őrző „jó asszonyokká” lettek. A moirák család-, törzs-, néppatronáló szerepe régi sajátsága a moira-tündér hiedelmeinek. Ez, mint Liungmann megállapítja, összefoglalva az erre vonatkozó kutatásokat, annak köszönhető, hogy az ókor „sorsistennői” *Diana* alakjával összeolvadtak. Dianára mint a falu védőjére, a törzs patronálójára az I—II. századi kelta—római régészeti emlékek gazdag anyagát ismerjük a mai Horvátország és Bulgária területéről;³⁹ e szerepet vették fel tehát a moira-tündérek.

A tündérhiedelmeknek az általános tündérfogalomtól határozottan elkülönülő csoportját jelentik a házimunkában segítő, csecsemőket ápoló, valamint a földi férfiakkal házastársi kapcsolatba lépő, velük családot alapító tündérek szerb—horvát, görög, bolgár hiedelmei és a hősepika erre utaló motívumai. E tündérek szoros együttélése az emberekkel ellentmondásban van a tündérvilág emberi világtól való elhatárolódására vonatkozó nézetekkel. Míg az elkülönülés a tündérek „halotti” eredetével függ össze, e segítőkész házi-asszony-tündérek eredete feltehetően az egyéni őrzőszellem-, segítőszellem-szerepet betöltő *moira*-tündérekhez köthető. Ezt a feltételezést a szlovén, osztrák *Seligen*, *Zalik Žene* nevű

tündérek, vagy a bevezetőben említett, kelta—római eredetű — kora újkori történeti forrásokból ismert — Abundia és Satia, vagy „Bonnes Dames” nevű tündérszerű lények hasonló vonásai, és szintén „sorsasszonyokkal” kapcsolatba hozott múltjának párhuzama is támogatja.

A tündérek mindezeketől eltérő őrzőszellem-kapcsolatai a Balkán sárkányalakjai felé vezetnek. A mezőt jégveréstől óvó horvát őrzőszellem-tündérek, valamint a saját területükért egymás között csatákat vívó *nereidák* közeli párhuzamai *sárkány*, *sárkánykigyó* őrzőszellemek, amelyek a Balkán délkeleti részén, különösen a szerb, bolgár és román néphitben ismertek. Mint vihardémonok a felhőben repülnek, jégesőt hoznak, de saját területüket „jó sárkányként” védik: óvják nemzetségük, falujuk termését, a „szőlőskertek hasznát”, a szántót, a mezőt körüljárva védik a jégveréstől, a „rossz”, vihart hozó sárkányoktól. Ilyen a bolgár *zmej*, szerb *zmaj* (‘kigyó’), a szerb *ala* és *vlva*, a bánáti román *vîlvă*. Egymás területének átlépésekor harc tör ki köztük, ami viharban, jégverésben nyilvánul meg, a győztes fél pártfogoltjai számára pedig biztosított a megfelelő időjárás és a jó termés.

Ezek voltaképpen azonosak a vihardémonok kapcsán említett „rossz” sárkány-alakokkal: ez esetben a *saját* őrzőszellem a „jó”, aki a törzset, nemzetséget, falut pártfogolja a szomszéd terület *idegen*, „rossz” őrzőszellemével szemben. Valószínűnek látszik, hogy ezek az egész Délkelet-Európában és Elő-Ázsiában ismert vihardémonok *kigyó* alakjuk révén nyertek — talán itt a Balkánon — közösségi őrzőszellem szerepet. A *kigyó*alak ugyanis nagyon jellemző

azokra a lényekre, amelyek a nemzetség, család „jó” őseinek lelkéből váltak a közösség állat-örzőszelemeivé.

A sárkány-örzőszelemekkel kapcsolatban is ismertek „a nemzetség őse” hiedelmek. Például egy szerb adat szerint az *ala* sárkánykígyó „saját rokonai” vetését védi. A bolgár *zmej* — és néha a szerb *zmaj* — sárkány pedig nemcsak hogy állatalakban megjelenő ős, hanem egyenesen *állatős*: a samanisztikus varázslók egyik balkáni típusa; a *zmej* vagy *zmajevit csovek* (‘sárkányos ember’) nemcsak pártfogoltja a *zmej*-sárkánynak, hanem az ő — földi nőtől született — *fia* is. Hogy itt nem a vihardémon-sárkány-, hanem az állatős-hagyományok az elsődlegesek, bizonyítja, hogy a *zmej*-sárkánynak *sas*, *daru*, *kakas* alakváltozatai is vannak, és mindez nyilvánvalóan bolgár-török eredetű *totemisztikus* hagyományok lecsapódása a Balkánon. Jelen témánk kereteiben azonban mindebből elsősorban a *kígyó* mint a közösség halottaival kapcsolatban lévő *örzőszelem* az érdekes.

Sokszor csak nevében különül el a sárkányoktól a közösség őseinek lelkéből — „árnyékából” — lett kígyó, sárkánykígyó és egyéb állatok, valamint forgószél, szélvihar alakjában is megjelenő *örzőszelem*. Ilyen a bolgár és szerb *talaszom*, *talazon*, vagy a *sztihija*, *stoicheion*, *stihio*, *stafia* stb. (‘árnyék’) neveket viselő lények. A görög, macedón, román, bolgár néphitnek ezek az alakjai voltaképpen a nemzetség, törzs „jó” ősei, az állatdémonok kapcsán említett, saját közösségükre támadó „rossz” ősök, „árnyékok” pozitív párjai. Különösen a görög hiedelmekből világos, hogy ugyanazon mitikus lény két aspektusáról van szó. Figyelemre méltóak azok a görög adatok, amelyek a fent említett *nereida*- és sárkánycsatákhoz

hasonló *stoicheion*-küzdelmekről adnak hírt: a két törzs stoicheionjai közti csata kimenetelétől függ a két törzs jövődöbéli haláleseteinek száma, másrészt a terület időjárása: lesz-e hideg tél, hóvihár.

Noha ezek a lények — a tündérek halotti vonásaitól eltérően — a közösség *saját* halottaiból keletkezett, *saját* nemzetséget óvó szellemek, sokszor összeolvadtak a tündérekkel: például a görög *stoicheion* azonos lehet a forrásoknál, fáknál lakó *nereidákkal*, a bolgár *sztihija* a folyók, tavak vízi *szamodiváival*. A kontaminációk kialakulását bizonyára segítették az egybeeső állatalakok is; de ugyanezen a ponton a *werwolf*-hiedelmek is hatottak. A keveredések eredményeképpen — az újkori néphitben legalábbis — sokszor csak elméletben választhatók szét a kategóriák, a kígyó-örzöszellem éppúgy minősíthető a *werwolf* egy sajátos változatának, mint *talaszomnak* vagy állatalakot öltött örzöszellem-tündérnek. Ami pedig a sárkányokat illeti, a *zmej* — Dukova bolgár sárkányokra vonatkozó kutatásai szerint⁴⁰ is — keveredett némileg a nemzetséget, falut óvó tündérek alakjával; ennek oka és eredménye egyaránt lehet a közös kígyóalak. Másrészt a sárkánykígyó-örzöszellemek (vihardémon mivoltukban) gyakran éppúgy egybefolynak a vihardémon-tündérek alakjával, mint a „rossz sárkány”-vihardémonok. Ezért többnyire lehetetlen megállapítani, hogy vihardémon-örzöszellemekre, ezek egymás közti csatáira vonatkozó adataink melyik fajta mitikus lény alakjához köthetők. Egy ilyen adat például Szlovéniából: egy-egy vidék *komboljai*, *obilnjakjai*, *brgantjai* „vagdalják egymást” villámlás vagy



7. Bolgár sárkánykígyó-ábrázolás a Szent Mihály arkangyal templomból,
1846

mennydörgés esetén: amelyik vidék *obilnjakja* győz, ott bő termés lesz.

Mindenesetre világos két különböző, egymással a Balkán hiedelmeiben találkozó vonal: egyrészt a közösség természet, jó időjárását védő őrzőszellemek mint a viharban vonuló lelkek pozitív aspektusának képviselői, eredendő vagy másodlagos összefüggésben a tündérek halotti oldalával; másrészt az állatalakban vagy sárkánykígyóként megjelenő ősök mint „jó” őrzőszellemek.

A táncos nimfatündérek és őrzőszellemek pozitív vonásai mellett kimondottan termékenység-istennőre valló nyomokat

is őriz a Balkán tündérvilága. A nimfacsapatát vezető Artemisre emlékeztető „tündérkirálynő” szerb, görög és román hiedelmeknél kívül elsősorban a román *iele* némely vonása érdemel figyelmet. Ezek a tündérek hintóval, a régiesebb adatok szerint szekérrel, vagy ekét húzva száguldoznak. Az emberek közti megjelenésük napjain „bejárják a világot”, „egyetlen éjszaka bejárnak kilenc tengert és kilenc országot”, évente egyszer visszatérnek azokra a helyekre, ahol előző évben jártak; körtáncuk tavalyi helyére mennek vissza a következő évben — azonos időpontban — táncolni. A kocsi-val, ekével száguldozó *iele* ismétlődő világbejárásából egy agrár-termékenységbiztosító, „világügyelő” mennyei istenség körvonalai rajzolódnak ki. Ezeket a *iele*-vonásokat a keleti magyar (gyimesi) *szépasszony*nak tulajdonítva is ismerjük: a „szépasszonyok tudják a jövőt, múltat, a világ tetején járnak, hogy lássák meg, hogy hol mi történik”.

A „világ tetején járó” tündérek közeli párhuzama a román *Zîna Magdalena* nevű tündér, akinek alakját egy lakodalmi *kolinda*-szöveg⁴¹ a világfával hozza kapcsolatba:

A pirosuló ég alatt
áll egy nagy, virágzó fa,
csúcsa az égig ér,
ágai a tenger fölé nyúlnak.
Ki volt a fán?
Ott ült Zîna Magdalena.

A hiedelmek *Zîna Magdalina*t *Ileana Cosînzeana*val, vagyis „Tündér Ilonával” és a „hajnalok tündérével” helyezik egy

sorba. Mindezek a különböző nevekkkel illetett rokon lények a *sinziene* nevű jó tündérek közé tartoznak, akik egy évben egyszer, a nyári napfordulón — a *Drăgăica*-napon — jönnek az emberek közé. Közülük különösen Ileana Cosînzeanának tulajdonítják, hogy „éjjel fölkel és hozza a nappalt”, továbbá nap-szemei vannak, ezenkívül ő a szép és jól tejelő tehének úrnője.

A bolgár és keletszerb *ruszalkák* a Ruszália-héten hoznak termékenységet az embereknek: Szerbiában „évente egyszer felkerekednek víz alatti lakóhelyükből, hogy nagyobb termést hozzanak a földeknek”; a bolgár ruszalkák „a világ végén élnek, és évente csak egyszer jönnek hozzánk, tavasszal, . . . hogy gazdag kenyérgabona-termés legyen. Harmatot csepegtetnek, hogy a kalászkok kenyeret adjanak. . .” Miután behintik a szántókat harmattal, elmennek. „Tőlük függ, hogy sok, vagy kevés termést hoznak-e majd a szántók, azaz lesz-e kenyérbőség, vagy sem.”

Ezek a világbejáró-termékenységhozó vonások egybevágóan *Perchta* és *Holda* hasonló vonásaival, azzal a különbséggel, hogy azok „világbejárása” a téli évkezdő dátumhoz kötődik, ellentétben a román és bolgár tündérek tavaszi—nyári érkezésével: karintiai adatok szerint Perchtának a Wilde Jagd csapatával vízkereszt éjszakáján háromszor kell a világot körüljárnia, másutt Holle járja évente egyszer körbe a szántó földet — ezzel a veteménynek termékenységet hoz; vagy a lenföldet járja be Hulda és csapata.

Mindezek háttérben termékenységistenség őst vagy ősoket lehet sejteni, mégpedig bizonyos tekintetben a Perchták és a tündérek közös őseit. Ha *Diana* fent említett —

a Balkánon sokáig fennmaradt — közösségpatronáló vonásaira gondolunk, figyelemre méltónak találhatjuk a *sînziene* tündérnév „szent Diana”-ból (és a *zîna* stb. nevek „Diana”-ból) levezetett etimológiáját.⁴² Duerr a fán ülő Zîna Magdalínát a „fában tisztelt” *Artemissel* hozza kapcsolatba.⁴³ Gyér adatainkból nem vonhatunk le messzemenő következtetéseket, annyi azonban bizonyos, hogy a „világfán székelő tündér” a kelet-európai népköltészet azon motívumai közé tartozik, amelyek a világ közepén — az *omphalos*-kövön („föld köldöke” = föld közepe) — vagy az életfán, világfán, a fa alatt ülő termékenységhozó mitikus nőalakokra utalnak. Ezek a folklórban sokszor Szűz Mária — máskor tündérek — alakját öltik magukra, de feltételezett őseik között kis-ázsiai Magna Mater-szerű istennőket is számon tartanak, köztük a fára tekerődző kígyóként is ábrázolt ephesosi Artemist vagy a kezében napot-holdat tartó asszonyt: a paphosi Artemist.⁴⁴

A „téli”, naprabló démonok és a „nyári”, fényhozó tündérek, valamint a „termésrablók” és „terméshozók” hiedelmeiben megnyilvánuló *tél—tavasz/nyár* és *sötét—világos* ellentétek a fentebb, a Tódor-lovakkal és a Perchtákkal kapcsolatban említett oppozíciók sorozatába illeszkednek, és felvetik a kapcsolat lehetőségét a *tél—nyár* és *tél—tavasz* küzdelmét „sötét—világos” csatákkal is megjelenítő rítusokkal, amelyeket több kutató a *Dionysos* mint vegetációisten halálát és feltámadását megjelenítő rítusok feltételezett thrákiai, illetve balkáni hagyatékaival hozott kapcsolatba.⁴⁵ Dionysos kultuszának maradványait egyéb szálakon is őrzi a balkáni tündérvilág, a már említett halotti vonásokon kívül elsősorban a tündérek és elragadottjaik zenés-táncos extá-

zisában, amelyre még részletesebben kitérünk. Nem teljesen megalapozatlan tehát a termékenységhozó tündérek hiedelmeiben is keresnünk e nyomokat.

Az alvilági démonok és tündérek ellentétét még hangsúlyozottabbá teszi a nyári napforduló *sînziene* tündéreinek szoláris karaktere. Ezek a fényhozó, naphozó tündérek, mint az alvilági, naprabló démonok isteni legyőzői (vö. a fentebb említett kolinda-motívumokat), a téli napfordulón születő — *karakondzuli* démonokkal szemben álló — *Fény-Krisztussal* is egy sorba kerülnek. A Balkán tündéreinek a horvát—szlovén—osztrák Perchtákkal és Luciákkal egyező „termékenységhozó” vonásai és a fentebb taglalt halotti, vihardémon-tulajdonságaik „istennő” mivoltuk eredetének egyéb lehetséges irányait is jelzik. Bleichsteiner⁴⁶ hívta fel a figyelmet a Perchták távoli, de feltűnően sok hasonló vonással rendelkező tadzsik rokonaira: chthonikus istennőszerű, „fonásellenőrző” mitikus lényekre, akik jóindulatát a Perchtáknak, Luciáknak adott lisztes áldozatokhoz hasonlókkal biztosítják, valamint egy, a tadzsikoknál és szomszédaiknál ismert valamikori ég- és viharistennőre. Ez utóbbi a halottak uraként gyermeklelkek csapatát vezeti, egyúttal a női munkák: a kender- és tejfeldolgozás pártfogója. E távoli párhuzamok — önmagukban — természetesen nem bizonyítanak közvetlen rokonságot, de egyéb feltűnő egyezések is mutatnak iráni nép- és nyelvcsoportok hagyományai felé, mint még a későbbiekben látni fogjuk. Közvetlen thrák—görög—iráni vagy török—iráni, szláv—iráni kapcsolatoknak megvoltak a lehetőségei; ezek pontos mibenlétét tündéreink vonatkozásában megvizsgálni még a jövő feladata.

Kapcsolatok a két világ között

Az emberek és a „kintiek”

A Balkán népeinek gazdag démon- és tündérvilága az emberi világhoz való viszonyát tekintve egy kettős rendszer kereteiben írható le. Európa hiedelemrendszereiben mindenütt sok nyoma van ennek az archaikus szisztémának, amely a Föld sok népénél mutat meglepő tipológiai egyezéseket. Az 1930-as évektől több kutató, legutoljára V. V. Ivanov írta le⁴⁷ ezt az általa „mitikus-kozmogonikus”-nak nevezett világképet, többek között az *élet—halál, fent—lent, nappal—éjszaka, világos—sötét, férfi—nő* bináris oppozíciókkal; egy bizonyos kulturális szinten egy-egy nép mitológiája és mindennapi hiedelmei egyaránt ezen ellentétes elvek dualizmusának megfelelően rendeződnek. Démonaink és tündéreink „túlvilága” és az ettől szigorú határokkal elválasztott emberi világ kettőssége is egy ilyen rendszernek a része. A bemutatott mitikus lények emberekkel való „találkozásának” hiedelmei és a kapcsolatteremtés rítusai az *élet—halál, bent—kint, emberi világ—túlvilág, halottak világa* és az *emberi, profán idő—halottak ideje, szent idő* oppozíciókkal jellemezhetők. Ebben a démon- és tündérvilág lényegében

halotti eredete játszik közre: ezek az archaikus gyökerek élnek tovább a „találkozásokról” szóló mondák mégoly légiés, tündéries leírásaiban is.

A démonok és tündérek „ideje” — a fent említett naptári dátumok, napszakok és órák — mint természetfölötti, halotti idő az emberi idővel váltakozva ismétlődik. Erre a kettősségre utal az emberekre veszélyes démonikus lények általános görög „rossz óra”, „veszélyes óra” elnevezése is. Az idő kettősségével szorosan összefügg az emberi világ és az ettől szigorú határokkal elválasztott démon- és tündérvilág dualizmusa.

A tündérek az emberi világot körülvevő „túlvilágban” élnek: mint természeti szellemek a természet egy-egy rájuk jellemző helyén, mint halottak, istenségek távoli hegyeken vagy a világ végén épült palotáikban, kertjeikben. A *benti* emberi világ *kinti* túlvilággal való szembenállását fejezi ki a görög, román, albán tündérek „kintiek”, „kinti kisasszonyok” tabuneve is, vagy a „mi”-vel szembeállított ’ők’ jelentésű *iele*. Amikor a tündérek megjelennek az emberi településeken, a tündér-idők tartamára mintegy kijelölik az emberi világon, a kultúrán belül a túlvilágaikat szimbolizáló tündér-helyeket, kvázi-túlvilágokat: a réten, legelőn, szántóföldön, ösvényeken, mezsgyén, árokban, keresztutakon; az udvaron, eresz alatt, a háztetőn. Az újkori mondák tündérei e „tündér-helyeken” üzik jellegzetes tevékenységüket: táncolnak, vonulnak, repülnek; táncmulatságokat, lakomákat, „ebédeket” tartanak. Túlvilági palotáikban tartott lakomáik — román hiedelmek szerint — aranytálakkal, -serlegekkel díszített „mennyei asztal” mellett folynak. A

faluban tartott mulatságaik legbelső tere általában az udvar. A mondák legelterjedtebbjei véletlenül észrevett, meghallott, kilesett, hegyről hegyre, völgyről völgyre vonuló-táncoló, vagy a házak udvarán éjjel „lakomázó” tündérekről szólnak; akik az „idő” lejártakor, kakasszóra vagy a kereszt jelére eltűnnek. Például a *iele*: „Messzi erdőkben és a berkekben élnek, és amint egyik berekből a másikba repülnek a levegőn keresztül, a fák csúcsai fölött, hallatszík ahogy énekelnek és zenélnek hegedűvel, furulyával vagy dudával. . .” Vagy a Dráva menti horvátok *vilái*: „Valamikor az én udvaromon keresztül, ez régen volt, jártak át. . . többen is lehettek. . . Az udvaron átmentek. . . Ott sokáig kólót táncoltak és énekeltek. . . Amikor befejezték, akkor a mi udvarunkon át az erdőbe mentek. . . senki nem merte, nem akarta őket megszólítani.”

Ami az embereket rendszeresen látogató démonokat illeti: a „kereszteletlenek”, a *karakondzuli* a rájuk jellemző „halotti időben” mintegy átveszik a terepet, az emberekre is kiterjesztik halotti világukat, aminek természetes következménye, hogy ilyenkor tilos minden tevékenység (vö. a fent említett tabukat), nem születhet és nem is foganhat ember: tilos a nemi élet és az ekkor születettekből *karakondzolos* válik (hasonlóképpen: werwolf lesz a „farkasok óráján” születettekből).

Ugyanez az elv nyilvánul meg a tündérek idején érvényes tabukban. A tündérek helye ilyenkor az *ember* és tevékenysége számára tilos. Ember nem mehet a tündérek forrásaihoz, fáihoz, nem léphet be a rét táncuk nyomaival kijelölt köreibe, nem végezhet semmiféle hétköznapi tevékenységet sem a

természeti környezet, sem a lakóhely „tündér-helyein”. A tilalmak különösen szigorúak a tündérek idejében: az eresz alja vagy az udvar nappal az embereké, éjjel a tündéreké; éjjel tehát nem ajánlatos kimenni a házból. A keresztút, a mezsgye, az ösvények délben a *vilák* helyei, akkor nem jó keresztülmenni rajtuk. A fent említett naptári időszakokban tilos mindféle mezei és házimunka, így a szántás-vetés, favágás, mosás, takarítás, fonás-szövés.

Mint fentebb említettük, az emberek iránt „rossz” démonok negatív magatartása elsősorban abban nyilvánult meg, hogy betegségeket hoztak az emberekre, másrészt károsították az állatvilágot, termést. Kultúraromboló tevékenységük a *natura*—*kultúra* opozíciójával jellemezhető: megjelenési idejükben — halotti világukat kiterjesztvén az élők világára — a csigát és nyers kutyahúst: a természet táplálékait fogyasztó démonok tönkreteszik a kultúra vívmányait, a ház berendezését elrontják, a természetett növényeket, a tenyésztett állatokat elrabolják, megkárosítják. E hiedelmek különböző történeti gyökereit nem ismerjük. Csak annyit szögezhetünk le, hogy ami ebből bizonyosan „halotti” vonásaikhoz köthető, az a túlvilági, vagy éppen alvilági eredetű betegségek „magukkal hozása” az emberi világba (ennyiben a valóban „alvilági” eredetű — babiloni, iráni alvilági démonoktól származó — betegségdémonok rokonai).

A tündérek e tekintetben élesen elhatárolódnak minden „rossz” démontól. A tevékenységükre vonatkozó újkori hiedelmek meglehetősen egységesnek mutatják a duális rendszer kereteiben megnyilvánuló ambivalens természetüket

és magatartásukat. Az ember- és tündérvilág mintegy csereviszonyban volt egymással: a tündérek rosszindulata csak a határaikat, tabuikat megsértőket sújtotta; jóindulatuk a megfelelő rítusokkal, áldozatokkal biztosítható volt. Itt is kutatatlan, megoldatlan kérdések állnak előttünk, de valószínű, hogy a tündérek „isteni” őseiknek köszönhetik ezt az ambivalens távolságtartást. Ezzel a csereviszonnal mintegy az embert ért csapások — elsősorban a betegségek — eredetének és okának fontos mitikus magyarázatául szolgáltak, egyben a természetfeletti igazságszolgáltatásnak is letéteményesei voltak.

Általános volt az egész Balkánon különböző betegségeket és az időjárás csapásokat a tündéreknek tulajdonítani — akik ezzel mintegy a határ- és tabusértőket büntették. A Ruszália-heti, húsvét—pünkösöd közti tilalmak ellen vétőket vaksággal, eszelősséggel, villámmal, jégveréssel sújtják. Például egy román adat szerint a Ruszália-héten „senkinek sem kell dolgoznia, mert bosszút állnak és bénítanak, megtörnek, kiszedik a szemedet, megsüketítenek és megboldítanak, ha nem tartod meg napjaikat”. Megtorlásokat von maga után a tündérek „kilesése”, távoli énekük-zenéjük meghallása. A *nereidákat* észrehevő személy süket vagy vak lesz, hidegrázást kap, kezén fekete foltok keletkeznek. Különösen az „Úrnő”, a „Szép hölgy” meglátása veszélyes. Hasonló bántalmak érik a *iele* vagy a *vilák* táncát kilesőket. Aki meglátja őket, maradjon néma, mozdulatlan, hogy elkerülje a bajt.

Ami a „tündér-helyeket” illeti: a táncköreikbe, „ját-szóhelyükre”, „ebédjükre” lépni, vagy áthaladni a kereszt-

úton, vonulási útjaikon, vagy lepihenni forrásaiknál, ösvényeiken, az árokban, elaludni a mezsgyén, eresz vagy a tündérfák alatt éppoly veszélyes lehet, mint a forgósél, szélrohamok útjába kerülni. Mindez a láb és a kar bénaságát, fekélyeit, kiütéseit, a kéz-láb görcseit, összezsugorodását okozhatja; a tündérek bosszúból „kiszedik az ereket”. Máskor nyilukkal „ütik meg” a határsértőket: ez „eszelősséget”, epilepsziás rohamokat, gutaütést, bénaságot, száj-„félrehúzódat” egyaránt jelenthet. Különösen súlyos megtorlással jár a tündérek helyére vizelés és forrásaik összepiszkítása. Ez fokozottabban érvényes a tündér-időben, elsősorban éjszaka, amikor egyáltalán a házból kimenni, de különösen kint aludni veszélyes, mert „elrepülhetnek felette”. Tilos az ember számára a tündérek egyik fő tevékenysége, az éneklés, de igen kockázatos fütyülni is, vagy megszólítani őket. A *iele* „elveszik a hangját” annak, aki éjjel a szabadban énekelni merészel. A délben elkövetett kihágás napszúrást von maga után: a „vilák nyila”, „neridák nyila” éri a tündér-ösvényekre merészkedőt.

A betegségek oldaláról nézve a dolgot: különösen a váratlan magasba szökő lázat, rosszsulléteket, napszúrást, mozgásszer-
vi bajokat, az idegrendszeri ártalmak hirtelen fellépő tüneteit (mgebénulás, látás és hallás elvesztése) és az epilepsziás rohamokat magyarázzák úgy, hogy az illető a tündérek helyére lépett, útjukba került, kocsijuk elütötte, forgószelük sodra vagy nyiluk érte. Nyilvánvaló, hogy ha egy ilyen betegségmagyarázó elvnek általános érvénye van, korlátlanul kiterjeszhető minden, embert ért váratlan bajra, hiszen a tündérek bármikor „elrepülhetnek” valakinek a feje felett,

nem lehet pontosan tudni, melyek az udvar vagy a rét „rossz helyei”, melyik forrásból nem szabad éjjel inni, mert éppen a tündérek használják; vagy mikor lép valaki éppen „a nyomukba”, elhagyott ebédmaradványaikra. Az elv ilyen kiterjesztését jelzi például az a román adat, amely szerint, ha betegeskedő gyermek van a háznál, úgy vélik, hogy „a iele útjába van téve”.

A tündérek — „idejükben” való — ártó hatásának kivédésére az egész Balkánon alkalmaztak mágikus elhárító eszközöket. Legfontosabb, mindenütt közismert szer a fokhagyma, ezenkívül különböző vastárgyak, vagy üröm, bodzafa, hársfa és egyéb növények részei. A görögök vallásos amuletteket is használtak. A románoknál fontos volt a lókoponya, amelytől a tündérek „különösen féltek”, de a délszláv gyakorlatból is ismerjük a tündérektől óvó „lófejeket”.

A tündéreknek általában csak *emberi* betegségek okozását tulajdonították: a *iele*, a *szamodiva* az „állatokat nem bántja”. Állat és termés „megrontására” csak szórványadatok utalnak és a „fekete”, „rossz” tündérek néhány adaléka; ez eredetileg feltehetően más természetfölötti kártevők: a „terméslopó”, gabonát kiszárító, nyáját elrabló sárkányok, werwolf-démonok hatáskörébe tartozott. Egyedül a termést verték el jéggel nemcsak tabusértés büntetéseként, hanem mintegy öncélúan is — talán a vihardémon-sárkányok hatására, talán saját vihardémon-természetükből következően. A tündérek egyébként nem károsítják az állatot és termést, amelynek ők a védői és biztosítói: ha ezt tennék, mintegy ellentmondásba kerülnének saját „termékenységistennő-” vagy őrzőszellem-vonása-

ikkal. Ezzel szemben a tabuk megsértése tulajdonképpen az ember jogtalan behatolása a szimbolikus túlvilágra; a behatolás következménye a túlvilági, halotti eredetű betegségek megszerzése: a tündérek halotti természetének „adománya”. A tündérek e halotti oldala (és a „rossz”, „fekete” tündérek) a fenti opozíciók „sötét”, „halotti” párjai alá rendelhető, de „a” tündérek általában — mint már több nézőpontból megvilágítottuk — alapvetően kettős, „világos és sötét” lények.

A tündér- és démonvilág nagyon másodlagos és „kevert” újkori állapotában sok átmeneti jelenséggel is találkozunk, amely nem a tündérek eredeti ambivalenciájának, hanem a velük többé-kevésbé ellentétes démonikus lényekkel való másodlagos összeolvadásnak köszönhető. Egyes mondák szerint a *vile* csapatai az emberek lakásain is tartanak multságokat: a kulcslyukon bebújnak és házról házra vagy borpincéről borpincére járnak. A *nereidák* éjjel a házba behatolva zürzavart keltenek, a fonás-szövés eszközeit összetörik, a fonalat összegabalyítják. A rendbontó tündérek mondai motívumai idegenek a tündérvilágra általában jellemző távolságtartástól; feltehetően a „fekete” démonok hiedelmeiből származnak, csakúgy, mint azok az adatok, amelyek szerint éjjel az udvaron táncoló *iele* és *nereidák* az ablakon át kiáltanak be a házakba, hogy kicsalogassák a bentieket (a hívásra felelni, kimenni egyaránt veszélyes).

A „rossz” tündéreknek tulajdonított öncélú károkozás — például betegségek okozása tabusértés nélkül — szintén lehet a démonok hatása, akiknek emberekkel szembeni negatív attitűdje könnyen befolyásolhatta a tündérek és emberek

kapcsolatait, mivel a kapcsolatok mindkét fajta mitikus lény esetében az emberi és természetfeletti világ dualizmusának azonos tér-idő kereteiben valósultak meg. Megjelenési helyük, idejük gyakran azonos: a keresztút tündéri hely és a démonok helye, a húsvét, pünkösöd mindkét fél megjelenési ideje, és így tovább. A tündéreket mint ugyanazon tér- és időkeretekben működő lényeket megkülönböztetik a démonoktól a kapcsolatteremtésnek *csak* a tündérekhöz kötődő rítusai is: a beavatott varázslók áldozati és gyógyító szertartásai, amelyeket a tündér-helyeken, a tündérek periodikus visszatéréseinek alkalmával: az emberi idő „szüneteiként” értelmezhető „szent” időben végeznek. Erről egy későbbi fejezetben lesz szó; előbb a két világ közti kapcsolatok általánosabb vonásairól kell beszélnünk.

Elragadottak, „könnyű árnyékúak”, tündérmennysország

A két világ közti kapcsolatok egyik archaikus, a Balkán népeinek minden halotti-démoni és tündéri lényére jellemző alapformája: *az élők halottak általi elragadása*. Ez esetben is „halotti” gyökereik révén kerülnek a tündérek közös nevezőre a démonokkal, és itt is „isteni”, „mennyei” mivoltuk különbözteti meg őket.

Európa minden népe ismeri a rendkívüli halállal meghaltakból lett démonok hiedelmeit vagy általában a halottak élőket magukkal ragadó — német szóval *Nachzehrter* — természetét. A fent taglalt duális rendszerben az „elragadás”

értelme: aki a számára tilos természetfölötti területre, halotti időbe jut, már mintegy „oda” tartozik: a halottak, démonok ezért magukhoz veszik, tehát meghal. Ez lehet igazi halál: a halál egyik itt ismert magyarázó elve az, hogy valakit „elragadtak a tündérek”, a „kereszteletlenek” és a többiek. Aki a démonok, tündérek idején a szabadba megy, „helyeikre” lép, útjukba kerül, ez lehet a sorsa: például a kereszteletlen démonok vagy a Tódor-lovak menetéhez „csatlakozik” — és hozzájuk hasonló démonná válik. Egy ezzel kapcsolatos horvát tündérmonda a Dráva mentéről: „Egyszer éjjel a legények lovakat őriztek, és sok tündér jelent meg. Nagyon szépen énekeltek és táncoltak és hívták a legényeket, hogy menjenek velük. Amelyik legény velük ment, az soha többé nem tért vissza.” A levegőben, forgószelemben megjelenő vihardémonok vagy tündérek elragadottjai a levegőben-szelemben vonuló lelkekhez csatlakoznak, azok viharfelhőtűvilágára jutnak, úgy mint a szintén vihardémon-természetű Perchták vezette démonikus menetekhez csatlakozók. Akit vízkeresztkor a Wütendes Heer, Wilde Jagd csapatai a szabadban, vonulási útjukon találnak, „viszik magukkal”, „kocsijukkal elragadják” — mint erről számtalan osztrák, szlovén, svájci monda tanúskodik.

Halotti időben ember nem születhet: aki ilyenkor születik, a kettős tér-idő szerkezetnek megfelelően „oda tartozik”. Ez párhuzamos azzal a ténnyel, hogy a halottak a területükre lépőt — mint közéjük tartozót — elragadják. Ezért lesznek a karácsonyi tizenkettedben — a *karakondzuli* démonok megjelenési idején — születettekből vagy az ekkor fogantakból *karakondzuli*; vagy werwolf a „farkas-időkben”: újhaldkor,

pünkösdkor, húsvétkor világra jöttekből. Hasonló elv alapján válnak démonok a kereszteletelekből, akik a keresztelő egyházi értelmezése szerint „emberi” státusukat a keresztelelssel nyernék el: a kereszteleetlen gyermek „nem ember”, tehát könnyen elragadható. Mindenfajta démon és tündér „elviszi” a kereszteleetlen gyerekeket, természetesen elsősorban az éppen róluk elnevezett, az ő lelkeiből lett „kereszteletelenek”. Egyéb státus nélküli személyekre is érvényes ez: például olyan életszakaszban lévőkre, akik mintegy a „szimbolikus halál” állapotában vannak.⁴⁸ Ilyennek tekinthető a gyermekágyas anya is az egyházi asszonyavatásig (ami rendszerint a szülés után hat héttel következik be), őt szintén könnyen ragadják halálba a démonok (elsősorban az e tanulmányban nem tárgyalt „gyermekágyas démonok”).

Az elragadás nem mindig végleges halál. Különösen a tündérek által elragadottak adatai szólnak *ideiglenes, átmeneti túlvilágra jutásról* is: az elvitt személy egy idő múlva visszajön — mégpedig sokszor ugyanabban az időpontban (a következő napon vagy héten). Ebben a „természetfölötti idő” mintegy időn kívüli, öntörvényű folyamatossága nyilvánul meg. Egy horvátországi *vila*-mondát idézünk erre: „egy docani lakos mesélte, hogy megboldogult apja és Jele nénje Splitbe mentek. Amikor a Brizanin melletti kútnál jártak, nagy szél támadt. Az öreg — mivel legelől baktatott — nem is vette észre, hogy a húga eltűnt. Hiába kereste... Másnap ugyanazon a helyen, ugyanabban az időben, mint ahogy eltűnt, megjelent. Semmi baja sem történt, csak a főkötőjén volt néhány sárga és más folt. Nem mondott semmit a vele

történekről, csak jóval később: valami lányok vitték el, akiknek lába a nagy szélben sohasem érintette a földet.”

Adataink szerint minden balkáni nép tündérei ragadnak el kisgyerekeket is. A gyerekek meghalnak: a tündérek nevelik fel őket túlvilági lakóhelyeiken; vagy napok múlva más helyen, például egy hegy tetején találják meg őket.

Az „ideiglenesen” elragadottakra vonatkozó mondák legáltalánosabbjai szerint ezek a személyek úgy térnek vissza, hogy a „túlvilágról” betegségeket hoznak magukkal; mintegy a „határsértések”, a tabumegszegés büntetéseként. A tündérek elragadják a napjaikon dolgozókat, a forrásaikhoz, keresztutakra, forgószélbe tévedőket, az éjjel kint járókat, a zenéjüket véletlenül meghallókat; álmukban ragadják el az éjjel vagy délben fáik alatt, a mezsgyén, árokban alvókat, „felragadják”, örvénybe „ragadják” őket; „fölemelik az embert, hogy csontjai ficamlanak”, „nyújtogatják és göngyölgetik”, hegyről hegyre dobálják. Az elragadottak tönkretéve, betegen kerülnek haza. Ezek az egész Balkánon ismert elbeszélések sokszor tartalmazzák az eltévedésnek és az idő kitérülésének a motívumát: az elragadott személy utat téveszt, „elvezetik”, össze-vissza kering, visszatérte után más, idegen helyen találja magát, és a tündérekkel töltött időt az emberi idővel összehasonlítva hosszabbnak véli. Mindez az emberi térből-időből való „kiesés”, a természetfeletti világba, „túlvilágba” jutás szimbolikus megfogalmazása.

Ahol általános volt az embereket időszakosan meglátogató démonokba, tündérekbe vetett hit, kézenfekvő volt az ember halálát — egyebek mellett — e többé-kevésbé a halottak birodalmába tartozó mitikus lények „tevékenységével” kap-

csolatba hozni. Magyarázatot igényel azonban az „ideiglenes halál” kérdése. Milyen elképzelésekre utalnak ezek a mondai motívumok? Szórványosan az egész Balkánról tudunk olyan személyekről, akik a tündérekkel és egyéb mitikus lényekkel büntetlenül érintkezhetnek. Ezekből az adatokból kikövetkeztethető, hogy az „elragadás” — mint átmeneti vagy végleges halál — eredetileg a testtől elszakadó *árnyéklélek* időleges vagy végleges túlvilágra jutását jelenti. Ezen adatok szerint a tiszták, ártatlanok, a gyerekek, öregek, betegek büntetlenül láthatják a tündéreket, „tárgyaikat” büntetlenül érinthetik. Tehát olyan személyekről van szó, akik még/már, vagy egész életük folyamán „nem e világra valók”, életükben kvázi-halottak, inkább „oda tartoznak”, ezért a túlvilágra szabad és jogos betekintésük van. A görögök az ilyen személyeket — R. és E. Blum⁴⁹ közölte adatok szerint — „könnyű árnyékú”-nak, „könnyű elméjű”-nek (*elaphroiskiotos/elaphroistichos*) hívják. A születésüknél fogva ilyen személyek gyerekes és egyúttal beteges egyének, akik különösen ki vannak téve a nereidákkal és az *exotika* (‘a kintiek’) egyéb fajtáival való veszélyes találkozásoknak. Anélkül, hogy területeikre lépnének, „megütik”, „elragadják” őket, könnyen esnek önkívületbe, gyakran vannak vallásos látomásaik. Az élőknek nem szabad a túlvilágot látnia, de a könnyű árnyékú láthatja, mert „tisztasága óvja a veszélyektől”, mert „isteni hatalommal van megáldva”, „mert közel van a halálhoz”. Az így születetteken kívül ilyen állapotban lehetnek a gyermekágyasok, az új házas asszonyok, a halálos betegek, nagyon öregek, valamint a keresztleetlen újszülöttek, tehát a fent említett státus nélküliek, kvázi-

halottak, vagy a halálhoz közeledők, akik már egyébként is (általánosan ismert hiedelmek szerint) kezdenek behatolni a titokba: megjelennek számukra elhalt rokonaik és egyéb túlvilági követek. Görög adatok szerint a halottaknak is „könnyű árnyékuk” van.

A könnyű árnyék a halottak esetében nyilvánvalóan az árnyéklélek, amely a halál beálltakor elszakad a testtől. Ezt a „kereszteletlen” démonok elragadottjainak hiedelmei is igazolják: A bolgár *navi* például úgy okozza a beteg halálát, hogy „árnyékát” rabolják el. Az ilyen személy árnyéka kódorog (tehát már halála előtt elszakad testétől), majd az illető 2-3 hét múlva meghal. A betegről az agónia beálltakor azt tartják, hogy „a navák ragadták meg, a navák vitték el”.

Ebből logikusan következik, hogy az „élő” könnyű árnyékúak elragadása, túlvilágra való betekintési képessége is a testtől elszakadó árnyéklélek „utazása”. Néhány adatunk konkrétan is utal erre. Egy bolgár híradás szerint például, ha valaki Ruzália-héten (a tündérek földi tartózkodásának idején) a szabadban alszik, lelke elhagyja testét. Az orosz *ruszalkák* hasonlóképpen, a pünkösöd hetében kint, a földön alvók lelkét elvitték „saját birodalmukba”.

Az elragadás *technikáját* megemlítő adatok mindegyike a testből kiszálló lélek levegőbe emelkedésére, *szél általi elragadására* utal. Egy szemléletes bolgár példa: „A forgószelek, szélviharok a szamovilák nővérei... a szamovilák kérésére asszonyokat rabolnak el és felviszik őket a hegyekbe a szamovilákhoz.” E hiedelmek azt a feltevést sugallják, hogy a lélek elragadásának elképzelése eredetileg a tündérek vihardémon-vonásaihoz, még „eredetiben” a viharban,

szelben tartózkodó lelkek archaikus képzetéhez tartozik. A lelkeket magával ragadó Wildes Heer idevágó vonásai is ezt támasztják alá.

Az „átmeneti halál”, „ideiglenes lélekutazás” sok erre vonatkozó hiedelem szerint *beavatást* jelent: ha valaki egyszer betekintett a túlvilágra — például meglátta a tündéreket, akiket élő ember nem láthat —, attól kezdve mint beavatottnak jogos betekintése van; a beavatás halál- és újjászületésmozzanatát átélt *mediátor* — evilág és túlvilág közti közvetítő — lett belőle. A könnyű árnyékúak „látják” a tündéreket, és kapcsolatot is tudnak velük teremteni. A születésénél fogva könnyű árnyékú mintegy potenciális mediátor az élők és halottak, tündérek közt. Míg a ténylegesen működő mediátorokra természetszerűleg a tudatos, szándékos kapcsolatteremtés képessége jellemző, az elragadottak hiedelmei általában szándéktalan, akaratuk ellenére történő „beavatásra” utalnak. Egy elragadott és „visszatért” horvát dudásnak — saját szavai szerint — azt mondták a tündérek „odaát”: „Vigyázz, amit ezentúl meglátsz, mind meg tudod csinálni, mert mi olyan hatalmat adunk neked.”

A túlvilági beavatás szimbolikus mondai kifejeződései a tündéreket „kilesők” tudománynyeréséről szóló elbeszélések. Ezek szerint az emberi világban kijelölt túlvilágaikon megjelenő tündérek meglesése, kihallgatása az „igazi” túlvilági beavatódással egyenlő értékű. A *iele* táncának meglátása betegséget, halált hoz, emellett azonban elterjedt román hiedelem, hogy aki termékenységét táncukat meglátva a megfelelő jókívánságot mondja („Nagyra nőjön a játék”), annak szerencséje, vagyona, jó termése lesz, vagy a szép ének

és jóslás adományát kapja. Hasonló albán hiedelemről is tudunk: a táncoló tündéreket meglátva 'növelje Isten táncotokat' jelentésű tabunevükön kell őket megszólítani. Erre vonatkozhat az a horvát adat is, amely szerint valaki meglátta a vilákat táncolni a dülőben, és „attól kezdve sok állata és földje lett”.

További „beavatási” motívum ugyanezen a másodlagos, mondai szinten a *feldarabolás, csontkiszedés és felélesztés*. Ez a motívum az észak- és közép-ázsiai sámán túlvilági beavatásának „halál és újjászületés” mozzanatát jelenti;⁵⁰ elég meglepő, hogy itt, Közép- és Délkelet-Európában is ismert (természetesen nem az ázsiai sámánavatás hagyatékaként). Mint látni fogjuk a következő fejezetben, a működő tündérvarázslókhöz fűződő hiedelmekben is vannak nyomai. Az elragadottak mondáiban ez is mintegy a „határsértők”, a jogtalanul „behatolók” büntetése: A *iele* a „körükbe”, lakomájukba lépőnek, vagy a kocsijuk útjában fekvőnek a lábából kiszednek egy csontot (esetleg a löcs vagy kerékküllő pótlására). A kiszedett csontot egy év múlva ugyanott — az ismétlődésében folyamatos mitikus időben és helyen — visszateszik. E *iele*-hiedelmek párhuzama a vízkeresztkor a *Wilde Jagd* vagy a *Perchták* útjába kerülő ember lábába vágott kampó elterjedt osztrák mondája. Ebben nem kimondottan a „feldarabolásról” van szó, de hogy talán mégis e körbe tartozik, azt vele rokon tiroli mondák bizonyítják, amelyek szerint a *Perchták* az útjukba kerülőt megölik, szétszedik, majd összerakják. Összerakáskor egy kéz- vagy lábcsont hiányzik, amit fából pótolnak; a feldarabolt személy felébredés után sápadt, gyenge. Egy másik tiroli monda

szerint vízkereszt éjszakáján a „Vad Berchta” útjába kerülő személy transzba esik, majd felébresztése után a jövő évi termésre jósol. Az utóbbi adat már nem is szimbolikus-mondai, hanem tényleges beavatásra utal.

A „büntetesként” beavatás nyilvánvalóan másodlagosan alakult ki és illeszkedett a halottak-tündérek terének-idejének tabuira vonatkozó hiedelmek közé. Arra a kérdésre azonban gyér adataim birtokában nem tudok választ adni, hogy létezett-e elsődlegesen „ideiglenes” túlvilági utazás, a lélek időleges elragadása, *nem* beavatás értelemben; és a tündérekkel, halottakkal való érintkezésnek ehhez az archaikus technikájához eredendően is hozzátartozott-e ez a kétarcúság: a „tudás” megszerzése mellett a halottak-démonok valóságos vagy szimbolikus túlvilágairól hozott betegségek. Az elragadás hiedelmeinek egy másfajta kettőssége azonban világos: a beavató elragadás „technikailag” ugyanaz, mint a halálba ragadás. Míg előbbi a „pozitív” felsőbbrendű lényekhez, utóbbi a negatív lényekhez, „rossz démonokhoz” kapcsolódik. Olyan ambivalens alakoknál, mint a tündérek, a vihardémon-örzöszellemek vagy a Perchták vezette lélekcsapatok, az elragadás mindkét aspektusa jelen van: ezért a sok kétarcú hiedelem, ahol ingadozik az elragadás pozitív és negatív értelme, az „elvitték”, „csatlakozik hozzájuk” kétféle jelentése: a démonok, tündérek „útjába” kerülők, a kritikus időben születettek, a keresztlelenek meghalnak, démonokká válnak, vagy beavatott varázslókká lesznek.

A tündérek elragadottjainak mondáiban a pozitív, „isteni” aspektus leginkább az énekekkel-táncokkal elcsábított férfiak és az

elragadott muzsikuskok mondáiban lelhető fel. Ezekben fontos többletelem a halottak, vihardémonok általi elragadáshoz képest a *nimfák* elragadta *menádok* extatikus boldogsága, „nympholeptos” állapota, talán a „táncos Artemis” és Dionysos kultuszának továbbélő hagyományaként. A *nympholeptos* (‘nimfák által elragadott’) kifejezést már Platón is a „boldogság” szinonimájaként használta, mint Lawson⁵¹ utal erre, aki a *nereidák* által elragadottak újkori adatait szintén dionysosi és artemisi hagyományokkal hozza kapcsolatba.

A dionysosi extázis eredetileg az istenség általi *megszállottság*,⁵² tehát nem a lélek távozta a testből a fenti értelemben. A megszállottságra is van példánk a tündérek elragadottjaival kapcsolatban: a szerb Ruszália-héten kint alvókat *megszállják a ruszalkák* és halálra táncoltatják; ha valaki megszegte a tilalmakat, a „ruszalkák azzal büntették, hogy míg ők ott tartózkodtak, az illető táncrohamokban szenvedett”. A nimfatündérek megszállottjaira, megzavarodottjaira vonatkozik — Eliade⁵³ véleménye szerint — a román *zinatec* terminus. (Figyelmet érdemel, hogy a „tündérbetegségek” közt is igen nagy számban szerepel a „megőrül”, „elveszti az eszét”, „zavarodottá válik” betegség-megjelölés.)

A *nympholeptos*- vagy *zinatec*-elragadottság egy archaikus magyar (gyimesi) példáját közölte Salamon Anikó. A monda három *szépasszony* által táncsalított legényről szól, aki „elkezdte a szépasszonyok énekét énekelni, mert szép”. Azután „. . . eljött egy suhogó szél, s három asszony . . . olyan szépek vótak, mint a nap sugára — te bódog világ! — s

kezdtek táncoltatni s táncoltatni s táncoltatni s táncoltatni — végtelenségig. . . eszeesett a legény. Akkor eszeesett. No dehát szólani nem tudott. . . Beteg, beteg, csak szuszogott, egyebet nem tudott csinálni. . . Ő már túl vót azon az értelmen es, hogyha arról van szó. Az értelme el vót menve. . .”

A zenés-táncos elragadás mondáiban a megszállottság mellett — vagy helyett — elsősorban az elragadottak *túlvilágra jutásának* gondolata fejeződik ki. A tündérek „mennyországaiba”: hegyi palotáikba vagy természeti helyeken kijelölt szimbolikus túlvilágaira: a fák tetején, levegőben táncoló csapataikba jutnak, mégpedig általában álomban vagy extázisban megélt *lélekutazással*. A tündérek énekével „elandalított” férfi nem tud a csábításnak ellenállni, több napra magukkal viszik, „ártanak neki”, tönkreteszik, „elveszti erejét” (férfiasságát), „csúffá teszik”; sokszor elrepülnek vele, és három napig „velük jár”, majd tönkretéve, betegen kerül haza. A táncos extázis túlvilági lélekutazással való kapcsolatának emlékét őrzik talán olyan kifejezések, mint a fenti gyimesi monda „értelme el vót menve” kitétele, vagy a gyors mozgással, például táncsal, rohanással kapcsolatba hozott „lélekszakadva” kifejezés. Például egy taktaszadai mondában, Szabolcs megyéből: éjjel 12 órakor „elragadták” a kisasszonyok az útról; másfél órát kellett velük táncolnia, hogy „majd kiszakadt a lelke”.

A Balkán minden népénél közismertek a muzsikusnak „elragadott” legényekre vonatkozó hiedelmek; leggazdagabb az erre vonatkozó román és horvát mondaanyag. A tündérmulatságokhoz a zenekíséretet földi férfiak szolgáltatták; „a

világból összeszedett legügyesebb muzsikusok mennek velük". A dudásnak, furulyásnak elragadott pásztorfiúkat „hegyi tanyájukra”, palotájukban, kertjükben tartott multságokra hurcolják; napokra eltűnnek, majd összetörve, félholtan találják meg őket, sokszor távoli, ismeretlen helyen. Volt olyan dudás, aki kilenc évig állt a *iele* szolgálatában, „járt velük”. Ez a mondai tündér-túlvilág sokszor kimondottan „vágyvilág-mennyország”; a csábos szépségű tündérnök által elragadott férfiak erotikus gyönyörökkel és extatikus tánccal fűszerezett tündérlakomákon vesznek részt. Így nyilatkozik egy horvát — *vilák* által elragadott — dudás: „Volt tánc, minden volt, volt bor, pálinka. Minden bőségesen. Nekem zenélnem kellett nekik.” A földi vágyakat beteljesítő boldog túlvilág gondolata az „igazi” halál magyarázataiban is helyet kaphat: az eltűnt vagy meghalt személy nem halt meg, „mert a nereidák vitték el”.

A „férfi-vágyvilág” mellett egy „gyerekparadicsom” képe is megjelenik: az elragadott gyerekeket a tündérek „jól tartják” túlvilági táncos lakomáikon. Nilsson⁵⁴ hívta fel rá a figyelmet — nimfákkal körülvett gyermekek hellenisztikus ábrázolásaival kapcsolatban —, hogy a nagy gyermekhalandóság mellett milyen fontos szerepet tölthetett be a kisgyerek „boldog túlvilágra” elragadásának reménye.

Itt tehát a lélek halottak, démonok általi elragadásának archaikus hiedelmei ötvöződtek a dionysosi zenés-táncos extázissal és egy pozitív, boldog túlvilágba jutás gondolatával. Hogy a dionysosi elragadottságnak mikor és hogyan lett része a „vágyvilág-mennyország”, nem tudjuk, mindenesetre Nilsson kutatásai szerint a dionysosi miszticizmusnak a

hellenisztikus korban már lényeges alkotóeleme volt az „örömteli elveszés” egy — orphikus tanok hatására — „mennyeivé” vált, Aphrodité gyönyöreivel fűszerezett túlvilágban.⁵⁵ Tehát talán az „elragadottak” extatikus *lélekutazásainak* eredetét is kereshetjük — a táncos extázis egyéb hagyományaival együtt — Dionysos kultuszának a Balkánon továbbélő hagyományaiban is.

A táncos „elragadtatás” — akár megszállottság, akár „lélekutazás” — mindenképpen a túlvilággal, istenséggel való kapcsolatteremtés. Ezért természetes, hogy beavatásra utaló mozzanatok ezekben a mondákban is megjelennek, különösen az elragadott muzsikusokról szólókban. A *iele* táncába kényszerített dudás „tudós” lesz, hangszerének mestere; a vilák dudása hasonlóképpen a tündérektől kapja tudományát. A furulyás beavatása úgy történik, hogy a *iele* „énekkal elandalítják”, álomban elragadják, és a „nóta adományáért” teste egy tagját kell adnia; vagy „elveszik a kisujját”, „mert elvette az éneküket”. A fentebb említett adatok fényében lehetségesnek látszik, hogy a test egy tagjának elvétele a „tudásért” szintén „csontkiszedésre” — beavató feldarabolásra — utal.

A „tudós muzsikusok” mondái természetesen nem tükröznek valamikori mediátori *gyakorlatot*. A hangszer-tudás mint a „túlvilági beavatás” tárgya és célja viszont a zene és tánc Dionysos és Artemis — és a zenés-táncos tündérvilág más őseinek — kultuszában betöltött fontos szerepére vall.

Tündérvarázslók, gyógyítók

A bevezetőben röviden említettem már a Balkán különböző varázslótípusait: a *tündérvarázslók* — a tündérek beavatottjai — mellett a burokban született, samanisztikus *termékenységvarázslókat*, akik túlvilági lélektázaikokon közösségük jó terméséért „viaskodnak”; akiknek észak-itáliai rokonai a *benandante* nevű, hasonló képességű varázslók voltak. A *benandanték* XVII—XVIII. századi peranyagát feldolgozó Carlo Ginzburg megkülönböztette egy másik típusukat is, akik a Perchta-, Holda-szerű lények halotti meneteihez, a „kereszteletlenek” menetéhez csatlakoznak, s azok „elragadják” őket halotti gyűléseikre. Ezek a többnyire női *benandanték* e női istenségek „beavatottjaiként” rendszeres túlvilági utazásokat tesznek, és az ott látottakról tudósító *halottlátó*ként működnek. Lélektázaikból hiányzik a „termékenységvarázsló” típusra jellemző csata, azokkal kapcsolatban viszont nem ismeretes őket pártfogoló termékenységistennő-szerű mitikus lény. A „termékenységi” és „halotti” vonalat képviselő két típus néha egybeesik, például a svájci *Frau Saelde*, *Frau Zälti* kultuszával kapcsolatban; e két típus különbségei Ginzburg szerint lényegében a *Perchták*, *Wildes Heer*, *Wilde Jagd* germán és a burokban született varázslók szláv hagyományaira vezethetők vissza. A két „vonal” találkozását sejtí a Nyugat-Balkánon is, olyan adatok alapján, melyek szerint a szlovén—horvát, a *vilákkal* kapcsolatban álló, tőlük gyógyítást tanuló *kresnik* és egyéb varázslók a tündérek beavatottjai.⁵⁶ Mint láttuk, a balkáni tündéreknek valóban vannak a Perchtákkal

rokon istennő-vonásaik, mediátoraik azonban eredetileg *nem* a termékenységvarázslók, hanem olyan gyógyítók, akik szintén túlvilági lélektudáson nyernek beavatást, de „utazásaikból” hiányzik a viaskodás, és „lélek-kiküldő” képességükben nincs a buroknak szerepe. A tündérek és beavatott varázslóiknak *ez* az eredetinek minősített kapcsolata lelhető fel a balkánihoz nagyon hasonló formában Henningsen említett XVI—XVII. századi szicíliai anyagában: a tündérkirálynő beavatottjai gyógyító varázslók, akik rendszeres éjszakai lélektudásaik alkalmával áldozati lakomákon, zenés-táncos „multságokon” vesznek részt. Túlvilági és földi gyógyító rítusaikban egyaránt szerepe van a zenének és a táncnak.

Mindazonáltal bizonyos kapcsolatok mégis vannak a tündérek és a tündérvadászlók, valamint a termékenységvarázslók között, mint már a bevezetőben is utaltam erre. Az alábbiakban elsőként megkísérlem bemutatni a *par excellence tündérvadászlót*: a tündérek beavatottját, azután azokat, akik feltevésem szerint csak különböző eredetű hiedelemrendszerek kontaminációja révén kerültek kapcsolatba a tündérekkel. Mivel *a* tündérek mint homogén, azonos gyökerű hiedelemrendszer mitikus lényei nem léteznek, ez a feladat csak körülbelül oldható meg: sok határesettel és bizonytalan feltevéssel jelölhető ki egy-egy „istenség/örzöszellem és beavatottja” páros. E párosokra a „két világ” közti kapcsolatok egy-egy sajátos módozata vagy többféle kapcsolatteremtési lehetőség sajátos együttese jellemző.

Viszonylag gyér számú adatomból is megállapítható, hogy a Balkán majd minden népénél működtek a tündérekkel



8. Bolgár gyógyítóasszony áldozatot mutat be a tündéréknek

túlvilági lélekutazások révén kapcsolatot tartó gyógyítók. A *beavató elragadtatásról* legrészletesebb leírásunk Marienescu erdélyi románokra vonatkozó közléséből származik; múlt század végi, kérdőíves gyűjtésének adatai arra vallanak, hogy egy akkor még meglehetősen elterjedt jelenségről volt szó. E

román adatok szerint az a gyógyító (*descantatore*) képes igazán hathatósan kezelni a „tündérbetegségeket”, bemutatni a tündéráldozatokat, aki „földre rogyott”, „el van ragadtatva”, néhány óráig vagy napig magánkívül fekszik, míg lelke a tündéréknél jár: velük repül, táncol, vendégeskedik, megtanítják mindenféle varázslatra, gyógyító áldozatok bemutatására. Nem szabad beszélnie a tündérek táncáról, lakomájáról, mert elveszti hatalmát, és a tündérek bosszút állnak.

A beavatás lényege a tündérbetegségek gyógymódjainak megtanulása. Görög adatok szerint sok gyógyító a *nere- idáktól* tanulta mesterségét; hasonlóképpen a horvát *vilák* „akit szeretnek, megtanítják varázsolni, jövendölni, gyógyítani, füvekkel bánni”. A bolgár *szamovildzsii* — a tündérbetegségek gyógyítói — éjszaka a folyók, tavak partján találtak a *szamovilákkal*, hogy a gyógyfüvek használatát megtanulják. Strausz adatai fényt vetnek ezeknek az „éjszakai találkozásoknak” a technikájára: ő olyan bolgár gyógyítókról ad hírt, akik „deliriumos állapotban betegen fekszenek, és ilyenkor sok túlvilági gyógyszerről szereznek tudomást”; tehát nyilvánvalóan transzban vagy álomban tett „lélekutazásról” van szó ez esetben is. Egy „elboszorkányosított” tündérmonda Dalmáciából: „Mikor a gyerek betöltötte hetedik évét, jött éjjel tizenkét boszorkány és boszorkánymester sárga szekérrel, ellopták ezt a lázas gyereket, és tündérkosijukban az égbe vitték, az Arsanj hegyre... majd hazavitték, hogy gyógyítsa betegségeiket.”

Lehetséges, hogy a beavató lélekutazáshoz a feldarabolás, csontkiszedés fentebb már említett mozzanata is hozzátartoz-

zott: a horvát jóst, „Djurit a tündérek a Vele bit hegyen megölték és újra felélesztették, hatalmat adtak neki”.

Horvát adataink a varázslók beavató lélekutazását követő rendszeres kapcsolattartásra vallanak. Ardalić közlése szerint például „többekről köztudott, hogy tündérekkel jártak ennyi és ennyi évig, nem egyfolytában, hanem évente néhányszor: úgy eltűntek, hogy nem lehetett hallani és tudni, hogy hová mentek. Mikor visszatértek, tudni lehetett róluk, hogy tündérekkel voltak, mert akit ők [a tündérek] magukhoz vesznek, az képes valamire, és arra kényszerítik, hogy velük dolga legyen. Ez később ismer minden gyógyfüvet, és úgy nevezik, hogy tündérországból való” („s vilovske strane”). Károlyváros vidékén olyan — férfi vagy női — „kuruzlókról” tudtak, akik négy évig „szolgáltak a hegyi tündéreknél, akik megtanítják a gyógyfüvek hasznára”. A kuruzló „köteles időnként a tündéreket meglátogatni és nekik hírt hozni, jó-e a sora a szegény paraszt népnek”. Bolgár papok is prédikáltak a „szamodivákkal és brodnicákkal járó” nők ellen — ez is rendszeres kapcsolattartásra vall.

Itt jegyezzük meg, mintegy zárójelben, hogy a görög, dionysosi-orphikus boldog túlvilág-képzetek a bizánci, illetve pravoszláv vallásos víziókban is továbbéltek.⁵⁷ A szentek általi elragadottság, túlvilági tudásba való beavatás alapsémái sokszor nagyon hasonlóak a tündérek általi beavatáshoz, a „tündérekkel járáshoz”, és azonos lehet a betegségeket gyógyító tündérvarázslók és „vallásos elragadottsággal” tudományhoz jutó „szent asszonyok” gyakorlati szerepe a tündérbetegségek gyógyításában, legalábbis görög és ma-

cedón adataink szerint. Egy görög „szent asszonyt” például álmában megjelenő szentek hívnak el a templomba, hogy nekik szentelje magát; ettől kezdve éjjelente (álmában, „lélekben”) Szent Athanasios hegyére járt; „arra volt rendelve, hogy szent legyen”.

A jelenkori magyar néphitből nem ismerünk tündérvárázslóra valló nyomokat. Itt közölt adataink fényében azonban tündérvárázslónak, mégpedig a balkáni gyógyítók közeli rokonának minősíthetünk egy 1720-as egri boszorkányperben vádolt asszonyt. Vallomásában tudományszerző túlvilági beavatását mondja el: „... eő 9 napigh halva feküdvén elragadtatott az más világra az Istenhez, ottan nagy gyönyörűségben volt és vendégségben, s jól volt dolga; de azért jött vissza, hogy az Isten küldte eőtet, hogy gyógyítson és orvosoljon . . .” E „kilenc napra elragadtatott” személyt az eddigi kutatás — a *révülés* ténye miatt — *táltos*nak tekintette.⁵⁸ Az asszony túlvilági utazásából azonban hiányzik a magyar táltosra jellemző motívum: az állatalakban való viaskodás; ehelyett a tündérvárázslók gyönyörűséggel teljes mennyországához hasonló túlvilágra ragadtatik el, és ott a gyógyítás tudományát kapja.

Ha a magyar tündérhiedelmek másodlagosságára, töredezettségére gondolunk, nem tarthatjuk valószínűnek, hogy akár a múltban is nagyon általános lehetett nálunk a „tündéristennőkkel” tudatos, szándékos kapcsolatot tartó varázslók gyakorlata. Jellemző, hogy itt idézett egyetlen adatunkból is éppen maguk a beavató tündérek hiányoznak. A későbbiekben tárgyalt magyar elragadás-mondák legfeljebb szimbolikus-mondai megfogalmazásokban utalnak a

tündérvilággal fenntartott kapcsolatokra; semmi sem vall bennük valódi, gyakorolt kapcsolatteremtő rítusokra. Igen valószínű, hogy ez a magyarság múltjában is többségében *csak* mondai hagyomány volt.

A balkáni tündérvarázslók beavatására, lélekutazásos kapcsolatteremtésére vonatkozó, ma már szintén jórészt mondai hagyománynál több és világosabb adatunk van korunkig fennmaradt gyógyító gyakorlatukra. Néhány görög és albán adat arra világít rá, hogy gyógyító eljárásaik során kapcsolatba lépnek az őket pártfogoló tündérekkel, meg tudják idézni őket a „tündér-időkben”, a „tündér-helyeken”, vagy a tündér-túlvilág szimbolikus létrehozásával: a keresztúton vagy a tündérfák alatt visszafelé rajzolt körökkel. A túlvilág szimbolikus létrehozása egyenértékű a tündérek „helyeire” jutással: a maguk köré rajzolt körben állva már „odatartozók”, kapcsolatot tudnak velük tartani. Egy Mantheos nevű görög varázsló például „összegyűjti és kényszeríti őket, hogy mondják el neki, mit tettek és hogyan gyógyítsák meg a beteget”. Ugyanerről a varázslóról egy további érdekesség: egy alkalommal nem tudta meggyógyítani betegét, mert kiderült, hogy nem a saját — őket pártfogoló — tündérek, hanem *török nereidák* okozták a betegséget. Egy másik görög varázslónak „hatalma van a fa szellemei... felett. Össze tudja őket gyűjteni éjfélkor, megtudakolja tőlük, miért sújtották bénasággal a falubeli beteget, majd visszavonásra kényszeríti őket.” Egy albán tudós asszony elhagyott helyre viszi a beteget, fehér ruhában letérdelteti az előre megrajzolt körben, ő pedig köszönti a tündéreket. Teljes csendben várnak, miközben az asszony titkos jeleket figyel,

majd jó éjszakát kívánva a tündéreknek, a beteget visszafelé vezeti a körön.

A tündérbetegségek gyógyítását egyébként is lehetőleg ott végezték, ahol a baj érte a beteget, ahol tehát a tündérek ismételten megjelenhetnek, egy év vagy egy hét múlva ugyanazon a napon, vagy a következő napnak ugyanabban az órájában; tehát ott és akkor, ahol a mitikus idő folyamatossága, ezért a „túlvilággal” való kapcsolatteremtés lehetősége biztosított. Például eresz alá helyezik a *szamodivák* által az eresz alatt megbetegített gyereket. A „nereidák ütötte” személy egy év múlva, ugyanabban az órában aludjék ugyanazon a helyen. Vagy: „meggyógyulnak a iele okozta betegségtől, ha a következő évben ugyanoda mennek és ott ülnek egész nap”.

Elsősorban az ortodox (bolgár, román, görög) területekről ismerjük az *áldozatokat*, amelyeket a tündérbetegségek gyógyítására mutatnak be, vagy a felségterületek megsértése esetén a várható bajt kívánják megelőzni. Ha nem tudták, hol történt a baj, a tündérek szokásos helyein: keresztutakon, fáknaál, forrásoknál, kutaknál végezték a szertartást, lehetőleg jellegzetes megjelenési idejükben, például délben. Az áldozati étel legáltalánosabban kenyér vagy kalács és só volt, továbbá méz, egyéb édességek és tej. Amint említettük, az áldozatok bizonyos tekintetben a tündérek elképzelt termékenységarázsló „ebédjeinek” utánzásai (és fordítva); másrészt nagyon hasonlóak a halotti emlékünnepeken adott halotti áldozathoz, a „halott etetésének” ortodox módszereihez. Például a görögök az alá a fa alá, ahol a tündérek ártottak, fehér abroszt terítenek, erre tálat, kenyeret, mézet, bort, kést,

villát, poharat helyeznek és gyertyát gyújtanak, csakúgy, mint a temetőben tartott halotti ünnepeken. A halotti *pománával* egyezik a *iele* forrásánál végzett tündéraldozat is: földre terített fehér abroszra „fehér”, halotti ételeket helyeznek: tojást, tejet, sajtot, levágott fehér tyúkot, és minden arra járót megkóstoltatnak vele. A beteg házában is lehet „fehér”, „tisztá” áldozatot adni a tündéreknek: tojást, fehér tyúkot, lisztet, sót helyez el szerdán vagy pénteken, alkonyat után kilenc nő a szobában, majd kilencszer körüljárják a házat, és kilencszer ráolvasnak a betegre.

A betegágyánál elhelyezett áldozatok sokszor egyeznek a *moirák* vagy *moira*-tündérek számára a szülés utáni első éjszakán készítettekkel, de más kapcsolataik is vannak: Lawson hívta fel rá a figyelmet, hogy a tündéreknek a keresztúton adott áldozatok görög gyakorlata majdnem pontos mása Hekaté kora középkorig ismert keresztúti áldozatainak,⁵⁹ amely azonban — Hekaté alvilágiságának megfelelően — „fekete áldozat” volt: fekete kutya és fekete bárány megölését is tartalmazta. Ez a hekatéi-ördögi vonal jelenik meg a fenti román „fehér áldozat” párjaként leírt, vagy hasonló bolgár, „rossz tündéreknek” adott „fekete áldozat”-ban is. Egyébként a gyógyítók keresztúti tündéridéző módszerét is befolyásolhatták a keresztúton megjelenő alvilági Hekaté, majd pedig a tudós mágia Hekatéhoz és az „ördögi Dianához” kötődő ördögidéző módszerei.

Könnyen elképzelhető — de adatok híján nem bizonyítható —, hogy e „szimbolikus túlvilágokon” létrehozott kapcsolatokhoz is hozzátartoztak a testtől elszakadó lélek, a

túlvilági lélekutazás hiedelmei; hogy e túlvilágot reprodukáló módszerek annak rituális keretei voltak. Ezt a feltevést támogatja a román *tudós muzsikusok*nak tulajdonított módszer: ők a keresztúton megidézett tündérekkel „megtáncoltatják furulyájukat”. Az adat moldvai magyar megfelelőjéből (Diószény) kiderül, hogy ez a művelet beavatással egyenértékű: a furulyás ettől kezdve éjjelente „eljár” a szépasszonyokkal.

Tündérvarázslók működésének hiányában természetes, hogy „tündéráldozatra” utaló magyar adataink mindegyike értelmetlen, másodlagos kontextusban került elő. Az 1711-es debreceni táltos-per vádlottja vallomásában egy „mezőben” terített asztalról beszél, szőnyeggel, lepedővel, kaláccsal. Ez világosan az erdélyi románoknál szokásos mezei tündéráldozat. Az elbeszélő olyan reális színekkel ecseteli ezt, hogy azt kell hinnünk, hogy valóban látott ilyet a mezőn a tündérek számára elhelyezve, de ő maga sem értette, hogy mire való.

Az itt elmondottak arra vallanak, hogy a zenés-táncos extázis az újkori Balkánon mind az elragadottak hiedelmeinek, mind a varázslók transzban-álomban megélt túlvilágélményeinek lényeges alkotóeleme. További kutatást igénylő kérdés, hogy ez hol, milyen mértékben volt a gyógyítók *tényleges* gyakorlatának része. Hogy része lehetett, azt a *călușari* és *ruszália* extatikus rítusai valószínűsítik.

A „tündérvarázslók” egy-egy közösség gyógyítójaként, általában gyógyító*asszony*aként betöltött mindennapi szerepét a Balkán keleti — ortodox — területén a Ruszália-héten vagy egyéb, húsvét—pünkösd közötti időpontokban rituális társaságok: a román *călușari* és az ezzel rokon szerb és bolgár

ruszália veszik át. Romániában elsősorban Olténia és Munténia déli részén, továbbá Észak-Bulgáriában és Macedóniában volt ismert. A legáltalánosabb formától eltér a kelet-szerbiai román, Dubokában gyakorolt *ruszália*: itt három férfi és három nő adja elő. Bulgáriában néhol nők vagy női ruhát viselő férfiak a *ruszália* tagjai.

Gyógyító gyakorlatuk a mindennapi tündérvárázslókéhoz sok tekintetben hasonló, de szerepük összetettebb: a termékenységhezó tündérek beavatottjaiként a rituális megjelenítés szintjén egy-egy közösség „termékenységvárázóinak” szerepét is betöltik. Maszkos ünnepi rítusaik a tündérhiedelmek egyes, más vonatkozásban már fel nem lelhető archaikus mozzanatait is tükrözik. A *călușari* 11 fős, a *ruszália* 3, 7 vagy 11 tagú férfi- vagy legénycsapatai egyes adatok szerint *Doamna Zinelor* vagy *Irodeasa* pártfogoltjai. Ezek kegyét a beavatási esküjük alkalmával mondott fohászokkal és gyógyító rítusaik során bemutatott áldozataikkal nyerik meg. Az eskütétel szimbolikusan létrehozott „tündér-helyeken” — kvázi-túlvilágokon — folyik, például három határ találkozásánál, vagy fordított körbejárással bekerített helyen, keresztúton. Ez jelzi az eskütevők — Kligman kifejezésével — ideiglenes természetfeletti státusát. Kligman éjjel, álmában elhívott *călușarról* is tudósít: az előkészületi idő első éjszakáján valaki tündérek zenéjét hallotta, amit egyébként embernek tilos hallania; erre — mint már jogos beavatottjuk — tudta, hogy mennie kell: felkelt és csatlakozott a többiekhez.⁶⁰ A beesküdött tagok az előkészületi időt félreeső helyen töltik, tabuknak alávetve; különösen „az eskü titkát” nem szabad elárulniuk. A *călușari*-társaságok feje a *vataf* ('ka-



9. Révülésből ébredő, jövendőlo ruszália, kezében gyógynövényekkel.
Duboka, Szerbia

pitány'); a tagok közt egyéb katonai rendfokozatok is vannak: például hadnagy, adjutáns. Fontos szerepet tölt be a „néma”: felügyel a rendbontókra, egyben, mintegy antivatafként, szabadosabban viselkedhet, mint a többiek. Rítusaik legfontosabb mozzanata a nyúlborrel, fokhagymával és gyógynövényekkel feldíszített fehér zászló körüli tánc. Ez olykor az extázisig fokozódik, vagy legalábbis imitálja az extázist. A gyógyítás legfontosabb mozzanata a beteg körül táncolása. A *ruszáliák* az eszméletlenségig táncolnak, az eszméletét veszített „elragadott” személy a tündérekkel



10—11. Călușarok tánca. Teleorman, Románia

érintkezik: megszállják őt a *vilák* vagy *ruszalkák*. Mikor magához tér, jósol, tudósít a halottakról. A *ruszália* gyógyító rítusaihoz tündéráldozatok is tartoznak, ezeket éjszakára a szabadban lefektetett betegek mellé helyezik.

Mind a *călușari*, mind a *ruszália* táncainak egy része kimondottan termékenységvarázsló tánc. Házról házra járó csapataikat mindenki szívesen látta, azt tartották, hogy táncuk szerencsét hoz a családra, jó termést a falunak. A *călușarok* dramatikus játékokat: „halál—feltámadás”-t és nemzetek közötti csatákat is adtak elő. Egy-egy falu csapata közti találkozás a határon verekedéshez vezethetett, amely olykor a termékenységért folytatott rituális csata alakját öltötte: a hiedelmek szerint a győztes csapat faluja jobb termésre számíthatott a következő évben.

Eliade figyelt fel rá, hogy a *călușarok* táncukkal, termékenységvarázsló, gyógyító rítusaikkal bizonyos szempontból a tündérek létét és viselkedését utánozzák, ezzel viszont ellentétben van „ló” mivoltuk, amit gyakori lómaszkjuk, phallos-szimbólumként használt lófejes botjuk, az első két táncos valószínűleg 'ló', 'kis ló' jelentésű *căluș* neve⁶¹ hangsúlyoz. A tündérek ugyanis „félnek a lótól”: a lókoponya fontos *tőlük óvó* mágikus eszköz. Ez azonban csak látszólagos ellentét. A *călușari*-játék nem *csak* a tavaszi—nyári termékenységhozó tündérek megjelenítése. Erdély, Bukovina, Macedónia sok helyén a téli napforduló idején adják elő. A szintén ez idő tájt eljátszott román *turkát*, a bolgár farsangi vagy böjti *kukeri*-játékokat, valamint a *kallikantzarit* és a *Szent Tódor lovait* megjelenítő maszkos szokásokat sok rokoni szál fűzi a *călușari*hoz és *ruszáliá*hoz,



12. Román démonmaszk. Vintileasca, Okr. Vrancea

mindenekelőtt az, hogy a ló- és kecskemaszkos játékosok mindegyikben a télközépi démonok és az ilyenkor visszajáró halottak megjelenítői is. Ha bízhatunk Beza tudósításában, a macedóniai románok kimondottan a *karakondzuli* megjelenéséhez kötik a *călușari* karácsony és újév közti előadását. Senn az év fordulóján hazajáró lelkek farkas- vagy lómaszkos megjelenítői közé sorolja a *călușari* szereplőit, sőt, igazi idejének a télközépi időt tartja, nyugat-európai megfelelője, a *moreszka* előadási időpontja alapján.⁶² De közelebbi párhuzamot is hozhatunk: az Alpok vidékének *Perchta-*, *Wilde Jagd-*, *Wildes Heer*-hiedelmei és maszkos megjelenítésük közti kapcsolatot. E maszkos rítusoknak a tündér- és Perchta-hiedelmek közti rokoni szálak révén sok közös vonásuk van a *călușari* és *ruszália* rítusaival, emellett nyilvánvaló bennük a karácsony—vízkereszt közti időszakban megjelenő halottak, démonok megjelenítése.⁶³ A *călușari* és *ruszália* tagjai másrészt valóban *azonosulnak* a tündérekkel, mint istennő-patrónusaikkal *is*; akiknek ambivalens alakjában a fekete démonokkal közös halotti vonások mellett a „fekete démonok legyőzői” vonatkozás is benne foglaltatik. A *călușari*-társaság tagjai ennek az ambivalenciának a képviselői, a „pártfogók” és az „ellenfél” kettős megjelenítői. Zečević — a szerb *ruszália*-rítusokról írván — világosan megfogalmazza ezt, amikor arról tudósít, hogy a részt vevő lányok a ruszalkák megszemélyesítői voltak, egyikük „királynőjüket képviselte” — másrészt: a „ruszália-héten tartott szertartások célja a ruszalkák káros működésének megakadályozása volt”.

Több elemében közös a ruszáliával a szlovén—horvát

pünkösdi *kraljice* ('kis királynő') vagy *ljelje* szokása. Ezeket a pünkösdkor megjelenő tündérekkel kapcsolatot tartó, őket megszemélyesítő rituális társaság beavatott tagjai adják elő. A tündéretet *férfinak* maszkírozott lányok alakítják. Ugyanaz a kettős megjelenítés jellemző a *Drăgăica*-napi (június 24.) maszkos felvonulásokra. E napon, a *sînziene* nevű „jó” tündérek napján Románia több helyén magukat az ő megjelenítőiknek tartó, virágfejékes, ünneplőbe öltözött lányok járják végig furulyázva, táncolva a házakat. E „tündércsapatok” az útkereszteződéseknél vagy két falu határán férfiruhás, kaszákkal felfegyverkezett lányok csapatával küzdenek; vagy — más adatok szerint — két-két tündérnek, illetve kaszás legénynek öltözött lány táncol egymással. A tánc neve többek között „ördögök tánca”.

E rituális csaták csúnya—szép, férfi—nő párosaiban a nyári napfordulón megjelenő *sînziene* és az „ördögi” téli démonok szembenállása, másrészt a kétarcú, termékenységhozó és halotti lények önmagukban rejlő kettőssége fejeződik ki, ugyanaz, ami a fentebb említett *iele-sântoaderi*-tánc hiedelmeiben, vagy a világos—sötét *Lucák*, szép—csúnya *Perchták* maszkos rítusaiban.

Említettük már e *nyár/menny/világosság/nap—tél/alvilág/sötétség* ellentétet is kifejező „sötét—világos” rítusok esetleges kapcsolatát Dionysos kultuszának a Balkánon fennmaradt nyomaival: a rítusok télközépi és nagybőjti—farsangi időpontjai körülbelül megfelelnek a kis vagy falusi Dionysia, a Lemea, Anthestheria és a városi vagy nagy Dionysia, és különösen a római Dionysia helyére került Brumalia és Kalendae Januariae, illetve a Saturnalia időpont-

jainak. A rítusok kapcsolatait Lawson XII. századig ismert egyházi források adataival bizonyítja.⁶⁴ Még világosabban kifejezik a „dionysosi” eszmét a *călușari* vagy a bolgár *kukeri* keretében előadott „halál—feltámadás” játékok. A Dionysos-kultusz továbbélő hagyományait vizsgáló Nilsson a két falu csapatai közti rituális termékenységi csatákat vagy a „nemzetek közti csatákat” is e hagyományok közé sorolta; ezzel közös nevezőre hozta a két terület képviselői közti, *saját—idegen* oppozícióval jellemezhető csatákat a *sötét—világos* viadalokkal. A lehetséges közös gyökerekre olyan szemléletes példa utal, mint a két vidék (athéniek és boiotiaiak) közt egy földdarabért vívott csata a két felet képviselő *Xanthos* (‘szöke’) és *Melanthos* (‘fekete’) kecskék maszkos megjelenítői közt. A két falu közti rituális csaták a „termékenységért” a karintiai — a Perchtákat alakító — *Perchtenlaufen* rítusaiban is megjelennek; hasonló svájci és szlovén szokásokat is ismerünk, például a *Pehtra babát* megjelenítő társaságok gyakorlatából.

Amellett, hogy a *călușari* és *ruszália* maszkos csapatai termékenységvarázsló rítusaikkal a közösség termékenységvarázslóinak szerepét is betöltik, zenés-táncos extázissal kapcsolatos gyógyító rítusaikat — tehát a tündérekkel való kapcsolatletteremtés módját — tekintve elsősorban *tündérvarázslók* a fenti értelemben. Ami a *ruszália*-tagok „megszállottságát” és általában a zenés-táncos extázist illeti, egyes szálak itt is Dionysos kultuszához vezetnek, mint ezt már említettük a „tündérmennyországba elragadottak” hiedelmeivel kapcsolatban: e Thrákia területén sokáig élő kultuszban fontos szerepe volt a táncos elragadtatásnak, az

„istenséggel azonosuló” *mainesthai* állapotnak.⁶⁵ Egyes szólások bizonyítják, hogy a Drăgăica-napi *sînziene-táncokból* sem hiányoztak az extatikus elragadottság elemei; és hogy megint a nyugati rokonokra hivatkozunk: a *Perchtenlaufen* több változatából ismerünk, ha nem is extázist, de elragadtatást imitáló táncokat.

A Dionysos-kultusz esetleges egyéb továbbélő hagyományaival kapcsolatban figyelmet érdemelnek még a hellenisztikus dionysiák katonai felépítésű szervezeti egységei, a *speirák*, melyeknek felvonulásokat szervező, bankettek rendező tisztségviselőiről sok jegyzék maradt fenn Thrákia és Dácia területéről: a katonai tisztségeken kívül voltak elnökök, borgazdák és konyhafőnökök, voltak (Silenost megjelenítő) „ló” szereplők, továbbá a rendőr szerepét ellátó, kötelező hallgatást fogadó „némák”. Kísértő gondolat, hogy itt kapcsolatot tételezzünk fel a *călușari* tisztségeivel, de talán lóalakjaival is; de e vonatkozásban még magukra a „borivó-bankettek”, a hellenisztikus kor megszélidült orgiáira is gondolhatunk.⁶⁶

A *călușari* és *ruszália* rítusainak viszont a tündérhiedelmekre volt hatása: a rituális eredetet biztosra vehetjük például a román tündérkirálynő csapatának rendfokozataiban: a királynő seregét *zászlótartó* vagy *dudás* vezeti. A csapatba tartozó *vataf* lehet egy személyben dudás és a csapat vezetője, a lakoma „főnöke”. Egyes adatok szerint társaságukban *kocsis*, *hírnök*, *hadnagyok* vannak, lakomáikon *kapus* áll őrt. Valószínűleg a maszkos megjelenítés hatása a *iele* és *vile* viselte csengők, virágfejékek elképzelése; de talán a házról házra vonuló, táncoló tündérek mondáiban is kereshetjük a

felvonuló táncos csapatok emlékeit; aminthogy a tündércsapatok „lakomáinak” elképzelésébe is belejátszhattak „földi képviselőik” valóságos, rítuszáró lakomái. A maszkos rítusok természetesen másfajta hiedelmekre is hathattak: könnyen lehetséges, hogy a „téli démonok” számlájára írt vadságok, például a házakba behatoló durva, felforgató tevékenység, vagy a házról házra, borpincéről borpincére vonulók multságai, vagy a démonok falut járó, dobszóval kísért meneteinek hiedelmei rítus eredetűek.

Nem szabad azonban egy lehetséges dionysosi eredeztetésbe túl egyoldalúan belemennünk: hiszen a dionysosi orgiák extatikus elragadottsága nem lehet *egyedüli* öse egy tündérkirálynő pártfogolta rituális társaság karizmatikus gyógyító tevékenységének. Itt újra gondolnunk kell a már többször említett istennő ősökre, közülük — a névazonosság okán — különösen a boszorkányvadásokban szereplő *Diana* „társaságának” egy lehetséges, boszorkányság előtti, *pozitív* változatára. Artemis és Diana kultuszának maradványai a Balkánon Nilsson⁶⁷ kutatásai szerint paraszti szokásokban maradtak fenn legtovább; például famaszkot hordó, női ruhát viselő férfiak és férfiruhát viselő nők phallikus táncairól beszél; ez mind ismerősünk a „tündértársaságok” rítusaiból. Az Artemis és nimfái — a tündérkirálynő és csapata — által elragadottak és a tündérvarázslók „túlvilági utazásainak” „tündérmennyországáról” már fentebb szóltunk. Később még részletesebben visszatérünk arra, hogy ezek a tündérmennyország-képzetek milyen fontos alapjai voltak a Balkán népeinél a „boszorkánytársaság”-elképzeléseknek: a Diana csapatához csatlakozókkal szembeni boszorkányvá-

dak tárgyának. Mindez erősen valószínűsíti, hogy a *călușari* és *ruszália* rítusainak egyik fontos szála valóban Artemis és Diana kultuszában gyökeredzik.

Termékenységvarázslók

Így nevezzük a túlvilággal rendszeres kapcsolatot tartó varázslóknak azt a típusát, amelynek feladata a közösségek termékenységének: a gabonának, a szőlőnek, az esőnek és a takarmánynak a biztosítása. E célból a túlvilágra „küldött” lelkük ellenséges démonokkal folytat csatát. Ilyen varázslók voltak a többször említett észak-itáliai *benandanték* is: az ellenük lefolytatott perekből világosan kitűnik tudatosan vállalt és gyakorolt közösségi funkciójuk, amely egy évszázad leforgása alatt aktualitását veszítette; a kihallgató inkvizíció szemében — és lassan saját szemükben is — károkozó boszorkánnyá váltak: a perek szabályos boszorkányperekké alakultak át.

Ezek a varázslók a Balkán keleti, ortodox területein néhol egészen a XX. századig működtek. Transzban megélt túlvilági lélekutazásaik és csatáik hiedelmői nagymértékben egyeznek az Észak- és Közép-Ázsiából leírt „klasszikus” samanizmus hasonló jelenségeivel; ezért nevezzük őket samanisztikus varázslóknak. Itt jegyezzük meg, hogy sok rokon vonás fűzi őket a magyar *táltos*hoz, a magyar néphit mediátor-alakjához is. A táltos hiedelmét a magyar kutatás általában a magyarság honfoglalása előtti, „ősvallási” hagyatékeként, finnugor és altáji samanizmus örökségeként tartja számon.⁶⁸

A balkáni varázslók hasonló vonásai azonban nem a magyar táltostól származnak, — inkább fordított folyamatokról van szó: a magyar táltos eredeti sajátosságai mellett rendelkezett a balkáni varázslóktól kölcsönzött tulajdonságokkal is, mint ezt már Klaniczay Gábor is kimutatta fent említett tanulmányában. Klaniczay balkáni varázslókkal kapcsolatos vizsgálatai az Északnyugat-Balkán már csak hiedelemmondákból kikövetkeztethető emlékein alapultak. A varázslók „boszorkánnyá válásával” — és eredeti szerepükkel — kapcsolatos feltevéseit teljes mértékben igazolják a kelet-balkáni varázslókra vonatkozó adataink. Emellett — ezen adatok birtokában — tovább tudunk differenciálni: a termékenységvarázslók négy típusát tudjuk megkülönböztetni.

A Maja Bošković-Stulli által bemutatott szlovén—horvát *kresnik* vagy *krsnik*,⁶⁹ csakúgy, mint a szlovén *vedomec* és a horvát—szlovén *kudlak* vagy *vukodlak* a benandantékhoz hasonlóan burokban született. Ez a tény jelenti „születés általi kiválasztottságukat”, és a burok biztosítja számukra a lélek kiküldésének képességét: mintegy a „székhelye” a testtől ideiglenesen is elszakadni tudó második, „szabad lélek”-nek.⁷⁰ A Balkán burokban született varázslói egyúttal *werwolfok* is: időről időre állatalakot öltő emberek, akik azonban állat mivoltukban nem a vérengző fenevadak hordájához csatlakoznak, hanem túlvilági lélekutazásukon öltik farkas, kutya, bika, kecske, vadkan, kígyó vagy — a Balkán gazdag *werwolf*-hiedelmeinek megfelelő — bármilyen egyéb állat alakját. Emberfarkas mivoltukra vall elnevezésük is, egyedül a *kresnik* kivétel, aki ’határvédő’ jelentésű nevét a

hősepikából kapta.⁷¹ E varázslók werwolf voltára — és a „jóindulatú werwolf” egyes Balkánon kívüli párhuzamaira — már Klaniczay Gábor is felhívta a figyelmet, említett tanulmányában. Az egyik párhuzamot Roman Jakobson szolgáltatta a XI—XII. századi orosz bilinák és krónikák hőséneke, a dicsőséges Vseszlav hercegnek a bemutatásával, aki burokban vagy kígyótól született werwolf volt, a másik párhuzam a balkániakhoz minden vonásában igen közel álló livóniai varázsló: Thiess, az 1691-es werwolf-per vádlottja.⁷²

Ezek a varázslók szoros kapcsolatban vannak a fentebb taglalt *werwolf-démonokkal*, akik elhívó, beavató szellemeik. Ez legvilágosabb a *vedomec* mondáiból: egy bizonyos életkorban, vagy a werwolf-démonok megjelenési idején: újholdkor, az utolsó negyedben, a karácsonyi tizenkettőben jönnek a *vedomec*-ért, elragadják, „mennie kell” velük (vagy azoknak a *vedomec*eknek kell csatlakozniuk a „*vedomec-démonokhoz*”, akik ilyenkor születtek). Az elhívó szellemek állatalakjai azonosak a werwolf-varázsló *saját* túlvilági állatalakjával: tehát — ahogy Åke Hultkranz a „klasszikus samanizmus” példáiból is leszűri — sajátos ingadozás-egybeesés tapasztalható a sámán állat alakú segítőszelleme és az állatalakban megjelenő szabad lélek között.⁷³ Az elhívó szellem másrészt lényegében azonos a fentebb bemutatott, őrzőszellem-szerepet betöltő „jóindulatú” ősből lett werwolf-démonnal is. Erre utal például egy Krk szigeti adat, amely szerint „minden törzsnek egy *kudlakja* [őrzőszelleme] és egy *kresnikje* [vele kapcsolatot tartó, általa patronált varázslója] van”.

A varázslók túlvilági utazásán a — szintén a klasszikus samanizmusból ismert — beavatási mozzanat: a „feldara-

bolás—csontkiszedés—felélesztés” motívuma is megjelenik. A werwolf-démonok általi elragadás e pozitív aspektusa: az ideiglenes túlvilági utazás mint beavatás — de legalábbis e lények mint werwolfok pozitív értékelése — a *vircolac*, *pricolici*, sőt halványan a *kallikantzaros* hiedelmeiből is nyomon követhető; lehetséges tehát, hogy minden fentebb taglalt werwolf-alak hiedelmei mögött rejlenek — ma már elhalványodott — „pozitív varázsló”-nyomok.

A kétarcú werwolf-démonok, mint a nemzetségre, falura támadó „rossz ősök”, a varázslók túlvilági lélekcsatáin az *ellenfél* szerepét töltik be; összemosódva — a kísérszellemből — varázsló azonosulásnak megfelelően — a szomszéd falu „ellenséges” varázslójának állatalakot öltött lelkével. A túlvilági lélekcsata mindenképpen két azonos, de különböző színű, *világos* és *sötét* lélekállat (kutyák, lovak, vadkanok, kecskék és a werwolf egyéb lehetséges alakváltozatai) között zajlik. Az ellenséges — sötét — állatok sokszor egyértelműen a „fekete démonok” fentebb taglalt alvilágias változatai, akik a „halotti időkben” támadják meg az embereket és nyájukat, rabolják el a termést, és viszik el világvégi vagy pokolbeli birodalmukba. A varázslók feladata az ellopott termés visszaszerzése: a lélek-csaták mondai megfogalmazásaiban a pokolba vitt termés megszerzéséért folytatott harc mitikus képei is megjelennek. A mondai színhely gyakran a Hekaté óta hagyományos szimbolikus alvilág-bejárat, a keresztút; a rendszeresen visszatérő időpontok pedig egyeznek a werwolf-démonok megjelenési idejével. Szlovén mondák szerint a *kresnik* a „kutyafejűek boszorkányaival” vív csatát a barlangjukba elvitt termésért, vagy az idegen országba „átlo-

pott” gabonáért. Hogy e mondai megfogalmazások valamikori valóságos varázslói gyakorlatot tükröznek, arra kellő bizonyíték a fent említett livóniai werwolf-per is, amelynek során a vádlott Thieß vallomásában transzban átélt túlvilági utazásairól és termés-csatáiról számol be.

A varázsló-mondáknak van még egy figyelemreméltó motívuma: a csatákat — az ellenfél égitestfaló és -rabló mivoltának megfelelően — a nap elsötétülése és a világosság visszatérte kíséri. A nap—alvilág ellentét a világos—sötét



13. Sárkányölő Szent György. Bolgár relief a radomiri Szent Demeter-templomból

állatok csatájában, a világos állat győzelmében is kifejeződik. Tehát a farkas-démon legyőzője egyben „napszabadító” is, e tekintetben párhuzamai a termésrabló és égitestfaló sárkányok mitikus legyőzői, a Balkán folklórában Szent György és Szent Illés.⁷⁴ Így ezek a mondák — a sárkányharc-legendákkal együtt — a kozmosz rendjét fenyegető ellenfelek elleni harc fent említett indoiráni, illetve elő-ázsiai eredetű mitológéájának nyomait is tartalmazzák. Az ezzel kapcsolatban említett román kolinda-szövegekben az alvilágba küldött napvisszaszerző hős a szlovén—horvát mondák „napszabadító” werwolf-varázslójának párhuzama, a kolindák világfáján pedig egy női istenség — vagy éppen tündérkirálynő — őrzi a napot: aki tehát mintegy a napszabadító hőst pártfogoló tündéristenség.

Itt kínálkozik a kérdés: vajon igazolódik-e ezzel Ginzburg sejtése, miszerint a *kresnik* és társai eredetileg a tündérek beavatottjai voltak. Nem merjük azt állítani, hogy ezek a román szövegfolklor-párhuzamok igazolhatják a szláv hagyományokban gyökeredző, burokban született werwolf-varázslók artemisi—dionysosi „tündér-patrónusait”, itt inkább e mitológéma különböző területeken véletlenül továbbélő mondai nyomairól lehet szó. Van azonban a tündérmítológia és a samanisztikus varázslók rítusainak egy olyan közös vonatkozása, amelynek kapcsán talán tényleges múltbeli érintkezési pontok is feltehetőek: a periodikusan visszajáró halottak, démonok elleni *sötét*—*világos* csatákkal a *kresnik*, *kudlak* típusú varázslók bekapcsolódnak a *nap/nyár/világos*—*alvilág/tél/sötét* oppozíciókkal a vegetáció halálát és feltámadását kifejező, agrártermékenységet biz-

tosító, régi földművelő kultúrákban gyökeredző rítusok rendszerébe. Gondoljunk itt a *călușari* és *ruszália* rítusaival kapcsolatban említett dionysosi hagyományokra; akár a sötét és világos kecskék küzdelmére, amely a kresnik és kudlak lélekcsatáinak rituális párhuzama. Itt valószínű a két különböző eredetű rendszer találkozása, mindamellett a samanisztikus varázslók — werwolf mivoltukban — eredendően valószínűleg a werwolf-démonszerű közösségi őrzőszellemek és nem a tündérek pártfogoltjai. Ezt olyan hagyományok is bizonyítják, ahol világos az állat-őrzőszellem pártfogoló szerepe: mégpedig a *zmej*, *zmaj* nevű sárkánynál már említett *zmej* vagy *zmajevit csovek* nevű varázsló esetében.

Ez a bolgár—szerb varázsló túlvilági lélekcsatáin kígyó, sárkánykígyó vagy gyík, sas alakját ölti. Már csecsemő korában rendelkezik azzal a képességgel, hogy vihar közeledtekor transzba esve, lelkét a felhőbe küldje a vihardémon-sárkányok elleni küzdelembé, mintegy betársulva a *zmej*-sárkányok és -sasok légi csatáiba. A mennydörgés, villámlás kísérté harc kimenetelétől függ faluja jó időjárása, termése. A túlvilági csatákba elhívó, pártfogoló szelleme a *zmej*-sárkány (vagy -kígyó, -sas, -kakas), amely egyben a közösség termékenységére ügyelő *állatős*-őrzőszellem. E kérdés bolgár-török eredetű totemisztikus vonatkozásaitól itt eltekinthetünk, fontos azonban a *zmej* werwolf mivolta: ez a varázsló a werwolf-varázslók *kígyótól született* típusa. A kígyó apától születésnek a burokkal azonos szerepe van a lélekutazás képességében, mint ezt már Jakobson kimutatta említett munkájában; a burokban született Vseszlav hercegnek némelyik bilina-változat szerint kígyó apja van. Számunkra

ebből az a lényeges, hogy itt, a Kelet-Balkán eleven hagyományvilágában teljesen világos, hogy a werwolf-varázsló eredendően az ő túlvilági állatlelkéhez hasonló állat-örzöszellemekkel van mediátori kapcsolatban. Tündérekről mint a varázslókat pártfogoló örzöszellemekről a *zmej* esetében csak annyiban lehet szó, amennyiben ezek a kigyó- és sárkánykigyóalakok a tündérek archaikus zoomorf alakjaival, ez esetben *kigyó* alakjával keveredtek, összemosódtak.

Kérdés ezek után, hogy mi rejlik azon adatok mögött, amelyek szerint a *kresnik* a „vilák rokona”, akit a vilák „szeretnek”, másrészt a „falú védője”, közbenjáró a vilák felé. Itt valószínűleg a *moirákkal* egybeolvadt egyéni örzöszellem-tündérek és pártfogoltjaik *probratinstvo* jellegű kapcsolatáról van szó: a *kresnik* mondai megjelenítése sokszor összefolyik az epikus énekek tündérek pártfogolta hőseinek alakjával. A *moira*-tündérek — különösen Horvátországban — az egész közösséget védő örzöszellemekké, a falut védő, jégveréstől óvó „jó asszonyok”-ká tágult szerepükben is kapcsolatban lehetnek a közösség varázslóival. Egy Dráva menti horvát varázsló — saját szavai szerint — az időjárásért „tehet valamit”; nem verte el a jég a falut, mert ő nem engedte. Ez a személy azt állítja, hogy „akkor beszélek velük [a vilákkal], amikor akarok”. Ugyanitt „mezőörzök” őrzik a termést a jégveréstől. Egy innen származó monda szerint a *vilák* aratás idején pár marok búzát felvesznek, megnézik, hogy milyen: ha rosszul őrizte a mezőörző, megbüntetik. A mezőgazdasági tanácsadó szerep máshol is ismert, ahol a tündérek *moira*-vonásokat viselnek: például a szlovén—osztrák *Seligen* és *Zalik Žene* hiedelmeiből. Ezek a varázslók

azonban nem feltétlenül a fenti, *kresnik*, *vukodlak* típusú werwolf-varázslók, tehát nem bizonyítják a moira-tündérek eredeti pártfogói kapcsolatát azokkal. Más adatok mégis ilyen „moira—werwolf”-kapcsolatot sejtetnek: a moirák talán — mint a születendő gyermek sorsának meghatározói — a samanisztikus varázslók hivatásának elrendelői is lehettek. Burchard von Worms 1025-ből származó megjegyzése szerint a három párka a születő gyermeket werwolffá teheti.⁷⁵ Feltételezhetjük, hogy a burokban született werwolf-varázslók sok vonását örökölt román boszorkány, a *strigoi* születésekor jelenlévő *bábák* ilyen sorsmeghatározó moirák vonásait viselik. A *strigoi* világra jöttekor ők ügyködnek a burok körül és elrendelik, hogy a gyerek milyen fajta — például tej- vagy gabona-rontó — *strigoi*-já legyen, de pozitív irányú tevékenységeket is meghatározhatnak, sőt, „látó”-ként is elrendelhetik sorsát. Nem látszik lehetetlennek, hogy a születés általi, illetve az „anyaméhben” kiválasztottság samanisztikus varázslókkal kapcsolatos szerepe általában is a sorsmeghatározó *moirákra* vezethető vissza. A moirák e feltételezett vonásait örökölték az „elragadottak” mondáiban megjelenő sorsasszony-tündérek is. Ezekben a mondákban az elragadottak fölött hármás ítélet hangzik el. Például a *iele* — mikor „elandalítják énekükkel” az elragadottat — három körtáncot lejtenek körülötte, és háromszoros átkot mondanak rá: ne legyen álma, menjen el az esze, ne találjon orvosságot többé. Hasonló mondák ismertek a bolgároknál, horvátoknál. Egy *nereida*-monda szerint: ha a házból kihívott személy vonakodik kimenni, megtanácskozzák sorsát: ket-jük vízbe fulladásra, a harmadik életben maradásra ítéli.

Amennyiben az elragadás beavatás: szimbolikus halál és újjászületés, a születéskor és az átmenet rítusai alkalmával az ember további életsorsát meghatározó moirák megjelenése e kontextusban — mintegy beavató szellemként — szinte törvényszerű: könnyen elképzelhető, hogy elfoglalták helyenként-koranként — a különböző hiedelemrendszerek találkozásának eredményeképpen — a werwolf-varázslók elhívó, beavató állatlelkeinek helyét is.

A „tündér—varázsló”-kapcsolatok más típusai követhetők ki a *sztuha*, *sztuva*, *zduhač* és *vjedogonja*, *vetrovnjak*, *vjetrovito* stb. ('szeles') nevű varázslók adataiból. Ezek Szerbia több területén még az újkorban is falujuk termékenységét samanisztikus rítusaikkal biztosító közösségi funkcionáriusok voltak. Tulajdonképpen kétféle varázslóról van szó: egyik a „szél”-lel kapcsolatos nevekkel rendelkező *szélvarázsló*; a *sztuha* nevű varázsló egyik fajtája is ide tartozik. E varázslók lélekkiküldő képességében nem játszik szerepet a burok. A transzba eső ember kiszálló lelkét a *viharban vonuló lelkek* ragadják el, ők tehát mintegy „könnyű árnyékúak”: a *zduhač*nak „áttetsző lelke van, képes a jövődöt meglátni”. Lelkük szándékosan a vihardémonlelkek tartózkodási helyére jut: „Sztuva minden olyan ember, aki azzal a tulajdonsággal rendelkezik, hogy árnyékával (lelkével) képes a szélben szállni, úgy hogy teste a földön van.” A *zduhač* a szélben vonuló lelkek közé felemelkedő kelet-európai varázslók — a lengyel, ukrán *planetnyk*, *chmurnik* ('felhőember') — körébe tartozik, de rokona a Wilde Jagd, „keresztetlenség” által elragadottaknak, így például a *benandanték* nem burokban született típusának is.

A viharban vonuló lelkek nemcsak károkozó démonok: különösen a kelet-európai varázslókkal kapcsolatban tudunk olyan adatokról, amelyek szerint a közösség őrzőszellemének szerepét is betölthetik. Lengyel, ukrán hiedelmek egy-egy vidéket pártfogoló lélekcsapatok közti mitikus csatákról is tudósítanak. A saját területük jó időjárásáért, a „rossz felhővezető lelkek” elűzéséért folytatott küzdelmet viharos szél, fák kitépése, háztetők elsodrása kíséri. Hogy délszláv területen is voltak jó, közösséget pártfogoló „viharlelkek”, azt a *sztuha-*, *zduhač*-varázslóval azonos nevű szellemre vonatkozó szórványos adataink bizonyítják: ezek a *sztuha*-varázsló és az őt pártfogoló, elragadó, beavató *sztuha*-őrzőszellem kettősére vallanak. De erre vall talán az is, hogy a *sztuha* szó görög *stoicheion* őrzőszellem nevéből ered,⁷⁶ és „árnyéklélek” mivolta meg is felel a *stoicheion* másodlagos ’árnyék’ jelentésének. A *stoicheion* típusú őrzőszellemnek — mint fentebb taglaltuk — vannak vihardémon alakjaik is (gondoljunk például a két szomszéd közösség *stoicheion*jainak légi csatáira), másrészt a közösség őseiből váltak őrzőszellemekké. Tehát a *sztuha* olyan vihardémon-lelkekkel tartott kapcsolatot, amelyek a „kereszteletlenek” és egyéb, viharban tartózkodó lelkek pozitív megnyilvánulásait képviselik. A halálba ragadó „gonosz” árnyékok és a beavató „jó” árnyékok párhuzamos meglétére — a vihardémon-lelkek kétféle aspektusára — utalnak azok az adatok, amelyek szerint vigyázni kell, hogy a *zduhač* lelke vissza tudjon térni testébe (őrizni kell őt a transz idején), mert különben meghal. Ugyanezt a kettőséget fejezik ki a *zduhač* — területileg — legközelebbi rokonaira: a *benandantékra* vonatkozó hiedel-

mek: testükbe vissza nem tért lelkükből *malandante*: a „kereszteetlenek” menetéhez csatlakozott „rossz” démon válik.

A *zduhač* beavatásának eredménye, amint ezt egy — már erősen „boszorkányosított” — hercegovinai adatunkból megtudjuk: az ördögök olyan nagy hatalmat adtak neki, „hogyan akkorát tud fújni, hogy egész házakat dönt össze”. A szélvarázslók tehát vihart „fújnak”; a viharok idején betársulnak a vihardémon-lelkek meteorológiai jelenségekkel kísért légi csatáiba: a „legnagyobb *zduhač*-verekedések forgószelek és hosszan tartó viharok alakját öltik, kavariják és magasba emelik a port”. Az élő, közösségi szerepet betöltő — gyógyítóként is működő — *sztuhára* emlékező szerb adatok érzékeny, magábavonuló emberként festik le, aki vihar közeledtekor félreeső helyre húzódik, és mély álomba merül; a vihar elmúltával fáradtan, kimerülten ébred. A *sztuhák* a *kresnik*kel ellentétben nem állatalakban és nem is a werwolf-démonok megjelenésekor, hanem a tavaszi és őszi viharok idején viaskodnak; a csata nem két lélekállat, hanem két *lélekcsapat* közti küzdelem. Fegyverül fahasábokat, kirántott fatörzseket, ágakat használnak. Van a túlvilági viaskodásoknak olyan változata is, amikor nem is az időjárásért, hanem a termésért, sőt, a törökök, albánok, montenegróiak *zduhač*ai által ellopott termés visszaszerzéséért harcolnak. Ilyenkor katonai rendben gyülekeznek, katonai rendfokozataik is vannak; miután a szomszédos területek *zduhač*aival találkoztak, kapitányuk — vagy őrzőangyaluk — vezetésével vonulnak az idegen *zduhač*-lelkek ellen. Közlekedési eszközeik ezekben a termés-csatákban lóca, seprű és egyéb

háziesszerek. Olykor háziállatokon: tehéneken, lovon, kutyán vonulnak. Vödörket és vékákat is visznek magukkal, amibe felfogják a megszerzett gabonát.

A „könnyű árnyékú” *zduhač*, *sztuva* mellett tudunk azonos nevű, *burokban született* varázslókról is. Valószínűleg ezekkel hozhatók kapcsolatba a Szerbia és Crna Gora több helyéről ismert *zduhač-állatok* hiedelmei. E tehének, lovak, kosok, ártányok vagy kutyák, kecskebakok feladata a nyáj, falu vagy család védelme; nem szabad őket megölni, szerencsét hoznak a házra, falura. A varázslók lélek-csataival egyidejűleg — vagy azoktól függetlenül — csatákat folytatnak a szomszédos falu vagy legelő hasonló állataival, ami a külső szemlélő számára abban nyilvánul meg, hogy álmukban nyeritenek, bőgnek, ugatnak. Tehát mintegy a varázslók segítőszellemeként, alteregóiként viselkednek: a *werwolf*-varázslók túlvilági állatalakjának megfelelői, másrészt tulajdonképpen azonos lények a *stoicheion*-szerű őrzőszellemek állatalakjaival. Itt megint a „klasszikus samanizmusra” utalhatunk, ahol a sámán állat alakú segítőszellem, illetve állat alakú szabad lelke bizonyos tekintetben a sámán alteregója, amely reprezentálja pártfogoltja életét.⁷⁷ Ez az állatlélek valószínűleg összefügg a *burokban születéssel* (a burok az állatalakot öltő szabad lélek „székhelye”), és lehetséges, hogy ez a varázsló képviseli a *burokban született* samanisztikus varázslók eredeti, archaikus változatát, míg a *werwolf*-varázslóknál az elhívó-kísérőszellem/saját állatlélek ingadozó, egybemosódó megtestesülései találkoztak, egybeolvadtak a *werwolf* állatalakjaival. Feltűnő, hogy a *zduhač*-állatoknak olykor tündérekre utaló elnevezésük van, például *vilenjak*, *vilac*. Ez

arra vall, hogy a zoomorf tündérek archaikus, „nimfatündér” előtti alakjai valamiképpen kapcsolatban lehettek ezzel a varázslótípussal (amint hogy a *stoicheion*-örzőszellemeknek is voltak ilyen vonatkozásaik). Ennek az esetleges összefüggésnek a történeti gyökerei azonban homályban maradnak előttünk.

Mindenképpen „eredetibb” a kapcsolat a *szélvarázsló* és a tündérek között. A szélben megjelenő halottak, vihardémon-örzőszellemek a balkáni tündérek eredetének is egyik szálát jelentették. Néhány szórványadat arra vall, hogy a *zduhač* a vihardémon-tündérek mediátora. Például a szélbe emelkedésnek tündérekkel kapcsolatos változata is ismert: a horvát *vjedogonja* a viharba emelkedve a tündérek kólójába jut. Más hiedelmek a vihardémon-tündérek tulajdonságait tulajdonítják a *zduhač*nak, aki a tavaszi viharok vagy egy bizonyos növény virágzása idején jelenik meg; „tündérek és ördögök alakjában él a hegyen”. Vagy: „ha vihar van, vigyázni kell, nehogy a *zduhač* elkapjon a kólójába”.

Tehát a *sztuha* vagy *zduhač* nem a balkáni tündér, a zenés-táncos nimfa beavatottja, de feltehetőek régi kapcsolatai a balkáni tündérek többfajta ősével. A balkáni „varázsló—tündér”-kapcsolatok tágabb kontextusára vet fényt egy horvát adat. Egy Dráva menti monda szerint a *vedovnjak* (‘látó’) lopja el — faluja sertésállománya számára — a tündérek őrizte makkot: „Akkor ez a látó ment valahova, ahol a tündérek makkot osztanak. Akkor ő elvett egy egész makkot, amikor valaki eldobta. Akkor abban az évben annyi makk termett, hogy senkinek sem kellett kukoricával etetni...” Nem tudjuk, milyen típusú varázslóról van szó, a

„termésszerzés a tündértől” motívum viszont a *zduhač* termésért harcoló típusának *kaukázusi* megfelelői felé mutat: a „termés megszerzése az istenségtől/túlvilágról” mitológéma samanisztikus túlvilági utazáshoz kötött változata ismert az oszéteknél és grúzoknál. Kazimierz Moszyński és Istvánovits Márton⁷⁸ közléséből értesülünk az oszétek sámánjairól, akik újévkor mély álomba esnek, és lelkük túlvilági utazásra indul, hogy gabonát lopjon a gabonát és betegségeket osztó istenségtől. Háziállatokon vagy különböző házieszközökön (lócán, seprűn, áson, macskán, kutyán) vonuló lelkük csapatokba tömörülve harcol a szomszéd, ellenséges törzs lélekcsapataival, a hegy szelleme vagy angyalok vezetésével. A győztesek megszerzik egy marék gabonát, amit szétszórnak hazájuk irányában. Felébredve — a csata kimenetelétől függően — bőséget vagy ínséget jósolnak a következő évre. Ez — mint erre már Moszyński is felhívta a figyelmet az adat közlésekor — a *zduhač*ok túlvilági utazásának nagyon közeli párhuzama. A fő különbség az, hogy itt a *zduhač*-hiedelmekből nem ismert istenség őrzi a termést; a két törzs varázslói közti, termésért folytatott csata egyúttal a gabonának a termést biztosító *agráristenségtől* való megszerzése. Az oszétek sámánjai egy másik verzió szerint nem a szomszéd törzs varázslóival, hanem a *halottakkal* csatáznak a termésért, akik azt békén nem engedik át, továbbá betegségeket is hozhatnak magukkal a túlvilágról. A sámán alteregójaként viselkedő állatlélek-lovak a *zduhač*-lovak megfelelői: az oszét sámán istállóba kötött lova — a túlvilági utazással egyidejűleg — verejtekezik, nyihog, kimerül, „mintha száz versztát futott volna”. Istvánovits keleti grúz hegyi törzsektől

származó adataiból hasonló gabonaörző istenségre derül fény, aki az aranyárpát osztja az emberek számára az „istenfiak” között. Az egyezések oly szembeszökőek, hogy biztosra vehetjük a történeti kapcsolatot, még ha nem is tudjuk, hogy ez konkrétan hol és mikor jött létre. A *gabona- és makkörző vilák* mindenestre egy ilyesféle agráristsenség vonásait is örökölték.

További fontos párhuzamok a *zduhač* csoportos lélekcsatáihoz a román boszorkánynak, a *strigoia*knak tulajdonított hiedelmek. Ezek szerint a *strigoia* mély álomban fekvő testét légy-, méh-, madáralakban elhagyó lelke túlvilági csatákon vesz részt. Ezek időpontjai részint a werwolf-démonok, részint a tündérek megjelenési idejével esnek egybe. Itt nincs szó termésszerző célról, a *strigoia*ok lélekcsapatai, feltehetően másodlagosan, a werwolf-varázsló elboszorkányosodása következtében, mintegy öncélúan csatáznak. A túlvilági harc egyetlen eredménye: a vesztesek halált, járványos betegséget hozhatnak közösségük számára (mint az oszét sámán). A használt közlekedési eszközök és fegyverek a kaukázusi sámánokéval egyeznek: amellett, hogy kutyán és macskán (a „tejrontó női *strigoia*ok” tehénen, bivalyon) lovagolnak, közlekedési eszközül és részben fegyverül a földművelés, szőlészet, kendermunka eszközeit használják: tilót, tilónyelvet, nyüstöt, gerebent, cséphadarót, gereblyét, kaszát, darálónyelet, hordót. A kaukázusi analógia alapján feltételezhetjük, hogy ezek az eszközök a terméslopás, termésvisszaszerzés agrártevékenységével függnek össze, és valamely *agráristsenség* felé mutatnak. A tilón lovagló, tilóaggal verekedő *strigoia*, valamint a tehénen, bivalyon száguldozó „tejrontó

strigoi” a Perchták távoli rokonaként említett tadzsik, tej- és kendermunkát pártfogoló istenséget idézi fel, de eszünkbe juttatja a *sînziene* tündérek „jól tejelő tehének úrnője” vonásait is. A románok ismernek egy „*kedd este*” nevű, a mai hiedelmekben rosszindulatú, de sok tekintetben a Perchtákhoz, Luciákhoz hasonlatos lényt is, akit már Bleichsteiner is kapcsolatba hozott mind a Perchtákkal, mind az említett tadzsik mitikus lényekkel. Ha ezek a párhuzamok történeti kapcsolatok következményének bizonyulnának, a Balkán tündéreinek és a Perchtáknak lehetséges „istenség”-elődei — vagy oldalági rokonai — is tovább szaporodnak. Mindez és a *benandanték* egyik típusának kapcsolatai a viharban vonuló, lélekvezető Perchtákkal, másrészt a *benandante*-csaták nagyfokú hasonlósága a *strigoi*- és *zduhač*-csatákkal azt a feltevést sugallják, hogy talán a kaukázusi—iráni népeknél léteztek olyan agrár-, valamint halotti és viharistenségek, akiknek *zduhač*—*benandante*-szerű samanisztikus varázslók voltak a mediátorai, és ez a „páros” bizonyos szempontból őse a mi „Perchta/tündér—varázsló” párosainknak. A Perchták és a balkán tünderei is viselik talán ilyen istenségek vonásait, de különösen a másik fél: a *varázslók* tevékenysége őrződött meg a Balkán és az Alpok rituális rendszereiben. Más — további kutatásokat igénylő — kérdés, hogy milyen népmozgások, kulturális hatások eredményei e párhuzamok, és hogy viszonyulnak ezek a Perchta-hagyományok a Liungmann feltételezte *illir* közvetítéshez, a tündérhagyományok thrák—görög—szláv gyökereihez és a werwolf-varázslók feltehetően szláv eredetű sajátságaihoz.

Mindez nem látszik igazolni azt a feltevést, hogy a

belátható múltban létezett a Balkánon a „tündér és mediátor: a túlvilági csatákat vívó samanisztikus varázsló” párosa; ez a páros csak esetleges, inkább a különböző tündér-ősökre nézve létező, mintsem a „nimfákkal egységesített” tündér fogalmához tartozó jelenség; a balkáni tündérhiedelmek csak véletlenszerűen őrzik az eredeti kapcsolatok töredékeit.

Boszorkányok

Károkozó tündér és boszorkányrontás

A tündér—boszorkány-kapcsolatok egyik kulcsponti kérdése az emberek iránt ambivalens tündérek „kárt okozó oldalának” boszorkányba olvadása. A tündérek az embert ért károk természetfölötti magyarázatával szolgáltak; a boszorkányság intézményébe olvadásuk az embert ért váratlan csapásokat természetfölötti hatalommal rendelkező *ember*-hez kötötte. Ezáltal a mindennapi életet szabályozó természetfeletti normarendszer átadta helyét az emberi egymás mellett élés szabályainak, a földöntúli büntetés pedig mágikus képességű személyek emberi rosszakaratának. Ennek során a tündérek „jó” oldala, közösséget óvó, termékenységet biztosító szerepe megszűnt. Ezzel párhuzamosan „rossz” oldaluk — mint az embert ért szerencsétlenségek magyarázata — tovább élt, de a tündérek emberiesült, elboszorkányosodott alakjához kötve.

Mint a bevezetőben említettem, a tündér boszorkánnyá változásának folyamata horvát, szlovén területeken is nagyjából úgy mehetett végbe, ahogy azt a magyar szépaszszony és boszorkány vonatkozásában az alábbiakban bemu-

tatom. A szerb boszorkányhiedelmek kevesebb „tündérvonást” tartalmaznak, a román *strigoi* pedig alig-alig rendelkezik tündér-tulajdonságokkal. Ennek fő oka valószínűleg a tündérhiedelmek eleve sége, korunkig eredeti funkciójában való működése a Kelet-Balkán ortodox területein. F. S. Krauss sok adatát közölte az általa is tündér eredetűnek tartott délszláv boszorkányalakoknak és -tulajdonságoknak; leírta például a vihardémon-vilák párhuzamaként a vihart hozó boszorkányt, és a vízi vilák „vízi boszorkánnyá”, a földi vilák „földi boszorkánnyá” válását.⁷⁹ Minden szerb—horvát és szlovén boszorkány-publikációban található adatokat a madáralakban repülő, fák alatt gyűlést tartó, az embereket „tündérmulatságba” elragadó boszorkányokról.

A boszorkány tündér eredetű vonásainak vizsgálatát bonyolítja, hogy mind a délszláv—román, mind a magyar boszorkány démoni vonásaihoz eleve negatív, csak „károkozó” démonok is hozzájárultak; egyebek mellett a fent említett *karakondzuli*, „kereszteletlenek”, *werwolf*-démonok és rokonaik. Ezek hiedelmei részint közvetlenül, részint a délszláv és román boszorkány közvetítésével lettek a magyar boszorkány tulajdonságaivá. Önálló hiedelemalakokként — a tündérekkel ellentétben — kevésbé lettek talajra a magyar néphitben. Elsősorban a balkáni démonok megjelenési idejében, a karácsony és vízkereszt vagy a Luca napja, (december 13.) és karácsony között, valamint újholdkor megjelenő határozatlan, részben kísértetszerű, részben démonikus boszorkánynak képzelt rossz lényekként ismertek. Leggyakoribb megnevezésük, körülírásuk is *rosszak*, *gonoszak* vagy *rossz lelkek*. Például egy Somló-vidéki adat szerint

a „rosszak járásának ideje az advent”. Vagy: „Lucától karácsonyig, vagy karácsonytól szilveszterig a rossz lélek mind szabadon van” (Nógrádsipek, Nógrád m.). A magyar néphitben nagyon másodlagos hiedelmeikre sokszor csak időpontjaik, időszakaik „rossz” időként, és fontos megjelenési helyük, a keresztút „rosszak helye”-ként, „rossz hely”-ként való számontartása utal. Boszorkányperekben olykor még eredeti mivoltukban is felbukkannak a Balkán e sötét démonai; a nyelvterület déli részén fekete emberekként, fekete gyerekeként jelennek meg a *karakondzuli*, a „kereszteletlenek”. Egy 1741-es simontornyai boszorkányper tanúja például a boszorkánymulatságon vélt látni tüzes szemű fekete gyerekeket.

Mint említettük, ezek a démonok különösen az ortodox területeken a keresztény ördög alakjának egyik fontos népi gyökerét jelentették: a délszláv és román néphitből is ismerjük már ördöggé vált változataikat. Ezek a gyermekrabló, a házba a karácsonyi tizenketted idején behatoló, vihart hozó ördögök nagymértékben a *karakondzuli*, farkasdémonok, ló-démonok vonásait viselik. Hasonló ördögfigurákat a magyarság is ismert: a göcseji néphit ördöge, a horvát—szlovén *werwolf*-démon kutya, ló, tyúk, macska alakjában jelenik meg. Az erdélyi ördögalak sok vonása a román *priculici*-csal vág egybe: kutya, ló, farkas, macska és kígyó alakját öltheti, farkokkal születik. Az 1737-es szegedi boszorkányper tanúvallomása nagy fogú, nagy fülű — a szerb *karakondzuli*hoz hasonló — ördögöt idéz. Gyimesi hiedelmekben a román „kereszteletlen” démon, a *moroi*, valamint a *priculici* módszereit követő, a kürtön

át a főzőedényekbe piszkító, a pálinkába belehugyozó ördög jelenik meg.

Ezeknek a *werwolf*- és *sântoaderi*-ördögöknek a szerepe a boszorkányhiedelmek szempontjából is fontos: amennyiben a demonológia ördögszövetség-tanának délkelet-európai népi keretei és párhuzamai az ő hiedelmeikben is kereshetők; a boszorkánygyűléseken megjelenő, a boszorkányokkal fajtalankodó, velük szövetséget kötő Sátán alakjában gyakran ismerhetők fel ezek a csak nevükben ördöggé vált démonok. Legfontosabb szerepük azonban nem a magyar néphit heterogén, nem túl jellegzetes ördögalakjának kialakításában való részük, hanem a magyar boszorkány démonikus oldalának gazdagítása.

Ami a boszorkányság rendszerébe integrálódásukat illeti, bonyolítja a helyzetet az a tény, hogy a román boszorkány, a *strigoi* — mintegy közvetítő láncszemként — a magyar boszorkány e démonoktól származó vonásainak fontos közvetítője. A *strigoi* sajátosan kettős lény. Mint *élő* és *holt* *strigoi*, az emberboszorkány és démonikus boszorkány kettősét *egy* kétarcú hiedelemalakban egyesíti. Míg az *élő strigoi* sok *werwolf*- (román *priculici*), illetve eredetileg pozitív indulatú *werwolf*-varázsló vonást visel, a *holt strigoi* — vámpír-sajátságai mellett — elsősorban a *werwolf*-démonok és a román „kereszteletlen” démon, a *moroi* attribútumaival rendelkezik. „Keletkezésének” körülményei, alakváltozatai, megjelenési ideje, termésrabló, állatállományt károsító vonásai egyaránt farkas-démonra utalnak, míg az emberek iránti magatartása (a házba kéményen, zárt ajtón behatol, mindent felforgat, összerondít, az embereket éjszaka házukból kihívja,

durván bántalmazza) és „alvilági” tulajdonságai (zajos, pincéről pincére járó borivó mulatságai) mindegyik említett rosszindulatú démonéval közös.

A *strigoi* e vonásai a magyar boszorkány szempontjából az előbb említett démonokkal egyenértékűek voltak. Különösen a nyelvterület keleti részének boszorkányhiedelmeiben ismerhetők fel a *strigoi*, *priculici* és *moroi* rontó módszerei, délen, délkeleten pedig a délszláv *karakondzuli* és „kereszteletlenek” hasonló vonásai. A magyar boszorkány állatalakjai közül különösen keleten gyakori a kutya és a farkas, a ló, a kígyó, sőt a kecske, medve, disznó; ez megfelel a *priculici* és a *strigoi* legfontosabb alakváltozatainak. A boszorkány farkassá, kutyává változása bukfencsel, karikán átugrással *werwolfra* utal. Erdélyben és Moldvában, Bukovinában megjelenik a farkkal-szarvval rendelkező — *priculici*-csal és *strigoi*-jal egyaránt rokon — boszorkány. Békés és Bihar megyei, valamint kolozsvári boszorkányperek vallomásai a boszorkánynak tulajdonítják a *moroi* és *strigoi* macskalakban elkövetett, zürzavart keltő tevékenységét: például az ablakon beugró macska-boszorkány mindent szétrugdos; az istállóban táncoló macskák megvadítják a lovakat; egy farkas macska jön le a fáról, miközben a padláson nagy ropogás hallatszik. Egy 1756-os Arad megyei boszorkányper tanúvallomásában a szabadban járók hátrára ugró, magukat vitető „árnyékok” jelennek meg, akiket itt boszorkánynak neveznek. A lakókat a házból éjjel az udvarra csalogató ló-boszorkányok vagy a karácsony körüli időben ló-démonként megjelenő boszorkányok *karakondzuli*-szerű lényekre emlékeztetnek, például egy karancskeszi (Nógrád

m.) adat szerint karácsonykor „táltosló” ereszkedik le a kéményből.

Keleti boszorkányhiedelmeinkben fontos szerepe van a „Tódor-lovaknak” is: a *sântoaderit* idéző boszorkányoknak ló vagy kentaur alakjuk van: „...mutatja magát... kutyaiban, lóban... Volt rá eset,... hogy a feje ember volt, de a hátsó része állat volt...” (Andrásfalva, Bukovina). A ló képében „nyomó”, vagy láncot húzó-csörgető boszorkány alakja is kapcsolatban lehet velük: például egy moldvai adat szerint a boszorkány mint gyönyörű pejló „jött le a hegyről, nagy hosszú lánc utána”.

A „fekete”, „téli” démonok zajos tevékenységének, durva multságainak hiedelmei elsősorban a boszorkánytársaságok leírásában kaptak helyet. Erre még később visszatérünk; előbb azonban nézzük meg a *tündérek* boszorkánnyá fejlődésének kérdését. Ez a fejlődés bizonyos szempontból párhuzamos volt a démonok boszorkánnyá változásával: a többféle démoni és tündéri lény hiedelmei sokszor már szétválaszthatatlanul összefonódva járultak hozzá a magyar boszorkány démonikus oldalához. Mégis megkíséreljük az alábbiakban a tisztán tündér eredetű vonásokat különválasztani, de hangsúlyoznunk kell, hogy ezek a vonások mintegy ad hoc-szerűen színezték a magyar boszorkány alakját; nem jött létre a magyar néphitben egy sajátos, körülhatárolható „tündérboszorkány” képződmény. Még leginkább a *szépasszony* félig boszorkánnyá vált alakja tekinthető ilyennek, de a szépasszonynak tulajdonított hiedelmek mindegyik — különböző mértékben „boszorkányi” — fokozata fellelhető a boszorkány fejlődésének egyes szintjein is.

Nem tudjuk, volt-e a magyar *szépasszony*-hiedelmeknek egyáltalán első, tisztán és teljesen „tündéri” fokozata, melyre a Balkán tündéreinek természeti szellem- és nimfa-, időjárásdémon-, közösségi őrzőszellem- és termékenységbiztosító istennő-vonásai is jellemzőek lettek volna. Jelenkori adataink igen kevéssé vallanak erre. Legfeljebb a szépasszony (és boszorkány) természeti szellem szerepe jelent némi kivételt. A magyar nyelvterület keleti részén a természeti környezet tündérelnevezései — forrás, mint „szépasszonyok kútja”; barlang, mint „szépasszonyok lika” — utalnak természeti szellem-vonásokra, de erre vall a szépasszonyok kapcsolata az időjárás jelenségeivel is: például ha jó kedvük van, szép az idő, ha rossz kedvűek, csúnya idő várható. Az erdélyi, moldvai, bukovinai magyar szépasszony kevésbé „boszorkányos” lény, mint a magyar szépasszony általában, de rá sem jellemző a Balkán tündereinél még nyomokban fellelhető teljesség és sokoldalúság. Minden magyar tündérhiedelemre érvényes, amit egy közelmúltbeli, Baranyában gyűjtött adat így fejez ki: „A szépasszonyok is boszorkányfélék voltak, olyan tündérek.”

Az új boszorkányszerepben a tündérek betegséghezó, károkozó oldala aktuális maradt, sőt, eredeti hatáskörén túlterjedt, univerzálódott. A balkáni tündérhiedelmek által képviselt archaikus duális rendszernek megfelelően a tündérek kártételei csak területük és idejük megsértőit sújtják. Ez az elv a magyar *szépasszony* emberekhez való viszonyára is jellemző, sőt, a szépasszony-hiedelmek napjainkig legelevenebb területét éppen a helyek-idők megsértőinek büntetésére vonatkozó adatok képezik: az útjukban

fekvőket, „ebédjükre”, tánckörükbe, a forgósél útjába, a délben „ösvényeikre” lépőket, a mezsgyén, árokban elalvókat sokféle baj, különösen bőrbetegségek, végtagbántalmak, idegrendszeri ártalmak, „megzavarodás” sújtják. Például egy ormánsági monda szereplői a szép selymes fűvű réten leültek, majd indultak haza, de háromszor eltévedtek, mert a „szépasszonyok tálába léptek”. Dávodon (Bács-Kiskun m.) följegyzett adat szerint egy, délben a forgósélen keresztülhaladó gyereket fölkapott és elvitt a forgósél; sánta lett, „megcsapta a szépasszony szele”.

A tündér-helyekhez, -időkhöz kötött „rontás” a magyar *boszorkány* kártételeinek is igen jelentős hányadát képezi; a boszorkány „tündér” eredetét sokszor éppen e keretekhez kötődése bizonyítja: „A Pince-parton voltak olyan zöld karikák, azt mondták, ott táncolnak a boszorkányok. Az apám, ahogy átment rajta szekérrel, valaki pofon vágta” — mesélték az Ormánságban. Vagy Mezőkövesden: „Szent György nap éjszakáján, no most jönnek a boszorkányok Szentistván felől. . . Az öregek mondták: De az eresz alól ki ne menjen senki, mert akkor hatalmuk van a megrontásra. . .” Egy, a dévai csángóknál feljegyzett adat szerint: valaki „nem állott ki a forgósél útjából. Erre a boszorkány úgy megharagudott, hogy az asszonyt felkapta a levegőbe. . . úgy össze volt törve, hogy mozdulni is alig bírt”.

A fennmaradó tér- és időkereteken belül a tündérártalom boszorkányrontássá válását az jelzi, hogy rosszindulatú *emberi mágia* eredményének tulajdonítják. Mind a boszorkányperек tanúvallomásaiból, mind pedig jelenkori adatainkból sok példát idézhetnénk a tipikusan tündér-

szituációban ártó boszorkány emberként való felismerésére, ismert boszorkányként való azonosítására. Például: „Az elmúlt nyáron egy déli álmában mint hideg szél valaki Oláh Mihályné ábrázatjában reá ment . . .” — vallotta 1727-ben a Komárom megyei Kamocsán egy tanú. Egy jelenkori, háromszéki adatunk szerint a szépasszonyok emberként, boszorkány módjára fenyegetik meg a helyükre merészkedőt: „Leültem egy helyre, a fejem fölött a szépasszonyok kezdtek mozsikálni . . . s egyszer olyant kiáltottak reám, hogy kelj fel, mert ebbe a helybe nyomnak meg, ülnek fel reád . . .”

Boszorkánypereink számos adata vall a démonikus tér- és időkeretekben ártó emberre. Az 1728-as szegedi per szerint például „. . . pünkösöd tájban egy nagy forgószél támadván, abban lévő boszorkányok pofon ütötték a fatenst. Az időtül fogvást a szeme világátul megfosztatott . . .” A vihardémon-tündérek emberboszorkánnyá válásának folyamatát illusztrálja például az 1653-as, Vas megyei boszorkányperből, Szalónakról származó adatunk. Több tanú szemléletesen elmagyarázza, hogy „csinálják” a boszorkányok a „köesöt” (vagyis a jégverést), hogyan lett a démon okozta csapásból rosszindulatú emberi mágia: Körtefánál gyülekezve köveket szedtek kosárba, majd a fára felmenve madárfészekbe ültek, innen vitték magukkal — kánya képében repülve — a köesöt. Egy 1755-ös köröstarcsai per tanúja azt vallja, hogy Jancsóné bábaasszony indította meg a forgószelet.

Hasonló jelenség, amikor a „szépasszony köpködése” nevű tündérbetegséget (amelyet a tündérek helyére lépő kap) egy 1730-as szegedi boszorkányper tanúi a boszorkány rosszindulatú tevékenységként magyarázzák: „Sokat köpdöstek”

Sika István menyére, aki ezután „összezsugorodott és bele is halt”. Vagy: „az tálat megköpdöste” az egyik boszorkány, minek következtében valaki „a boszorkányok tálába hágott”, „kifakadozásféle betegségbe esett”.

Szép tündérek — szép boszorkányok

A Balkán tündérvilágának pozitív oldala gyakorlatilag hiányzik a magyar *szépasszony* — és természetesen a boszorkány — hiedelmeiből. Istenség- és őrzőszellem-vonásaikra a „világügyelő szépasszony” már említett gyimesi adata mellett csak néhány, szintén a keleti területekről, az elevenebb *iele*-hiedelmek szomszédságából felbukkanó adat utal. Egy moldvai adat szerint például a *szépasszonyok* a falut betegségdémonoktól óvják, ha azok bejönnek a faluba, összegyűlnek és elhajtják őket. Vagy talán az ekén száguldozó *iele* megfelelői a hatlovas ekével megjelenő boszorkányok egy Szabolcs megyei perben, Balkányon, de ezek az adatok a szépasszony-hiedelmek egészének kontextusába nem illő funkciótlan szórványok.

A hegyről hegyre, rétről rétre, házról házra járó tündércsapatok termékenységhozó aspektusa teljes mértékben hiányzik a magyar *szépasszony*-hiedelmekből. A magyar nyelvterület egészen ismert, váratlanul felbukkanó, majd eltűnő, csapatosan vonuló, repülő, táncoló, éneklő tündérekről, szépasszonyokról szóló elbeszélések funkciótlan, „szép” jelenségként mutatják be a tündérvilágot. Az udvarhelyi Siklódon például a „Szépasszonyok olyan tündérek, akik éjfélől kakasszóig

járnak a levegőben, énekelnek, néha láthatók is”. Máskor — dél-alföldi és Nógrád megyei adatok szerint — patakban fürdő, fésülködő, aranyhajú nők, vagy erdő fölött szálló, „lila, lulu, i, i” hangokat adó vadludak, a réten a holdfényben körtáncot járó szép lányok. A velük való találkozásról szóló mondák a természetfeletti félelmetességét is gyakran kifejezik, de ritkán tartalmazzák a balkáni találkozás-mondák jellegzetes motívumát: a tündéreket meghallók-meglátók büntetésül „tündérbetegséget” kapnak. Egy ilyen értelemben teljes adat, Egyházaskozárra (Baranya m.) települt moldvaiaktól: valaki a keresztútnál hallgatta a tündérek táncát, „de ott nem lehetett mást látni, csak nagyon kopogtak a cipők. Szörnyű sokan vótak. . . Nem engedtek át a hidon. . . Hát beteg is lettem belüle attól a nagy ijedtségtül. Abbul engemet egy esztendeig rázott a hideg, abbul a félelembül. . .”

Más irányú elszegényedés tanúi lehetünk, ha a kísértet-mondákkal kontaminálódott tündér-mondákat vesszük szemügyre. Ezek azt jelzik, hogy a magyar néphit mai napig elevenen élő kísértetalakja sokszor magába olvasztotta a tündérek halotti vonásait. Azok, elveszítvén tündér karakterük többi jellegzetességét, egyszerűen halottakként, kísértetekként jelennek meg. Egy ilyen monda részlete Háromszékből: „. . . a hegy oldaláról nagy zenezót hall. . . kísértetek jöttek bé nagy zenezóval. Kilencen vótak, fehér lepedővel valami fehérnépfélék. . .” Vagy egy zempléni mondában: „fényes délben” fehér ruhás lány jelenik meg az úton, akit csak ketten látnak, és „félelmet ereszt” az őt meglátóra.

A tündércsapatok „szép jelenéseinek” emberi vágyakat kifejező szerepe is segített fenntartani ezeket „elboszorkányo-

sodva” is; a boszorkány feltételezett gonoszsága, kegyetlenkedései közt is felcsillanó vágyvilág-szigetekként. Boszorkánynak tulajdonított tündér-tulajdonságokkal, -megjelenéssel a boszorkányperек tanúvallomásaiban ugyanolyan nagy számban találkozunk, mint jelenkori boszorkányhiedelmekben. A legegyszerűbb esetben a tündéri külsejű lényeket — akik tündérként is viselkednek — egyszerűen „boszorkány”-nak nevezik. Például: a göcseji boszorkányok „egyes napokon összegyülekeznek s ilyenkor dal és zene mellett nagyot mulatnak... A levegőben utaznak, duda-, hegedű- s cimbalomszó mellett...” Vagy: Nógrádsipeken valaki „... az erdőn... olyan gyönyörű nótát hallott... olyan szép nótát. Azt mondták ... hogy bizton mulattak a boszorkák...”

„Igazi” boszorkány akkor lesz a tündérből, amikor szép külsejű alakváltozata az emberboszorkány mágikus alakváltoztatási képességének bizonyítéka. Rósa Dániel szegedi boszorkányperében hangzik el a kérdés: „Kicsodák volnának azon szép asszonyok?” A felelet: „A boszorkányok összejövelelein egy sincs rút vagy vén személy közöttük, hanem mind szépnek látszik.” Egy 1739-es hódmezővásárhelyi perben: „ide haza akar melly csunyák és szurkosak legyenek, de az gyülekezetben mindnyajan szép és gyenge színűeknek latczának, és ambar ide haza való rongyos ruhajaban legyenekis, ottan mindazon által ruházattyok merő szépségbül áll.” A perек tanúvallomásaiból sok adat idézhető ilyen módon boszorkányosodott tündérhiedelmekre: amikor a tündéri szépség, ruházat, a tündérré jellemző közlekedési módszerek a boszorkány alakváltoztató képességének megnyilvánulásai.

Például: a boszorkány varjú vagy forgószél képében repül, fecskéfészekben ül, ott hol kicsinek, hol nagyoknak látszik, majd eltűnik; fák tetején jár, mint a szél, olyan sebesen; az egész boszorkánytársaság „varjúkra változnak, az fűzfákon nyugosznak”, fák tetején, zöld hintón vagy a levegőben szálló lepedőn közlekednek.

Noha „szép tündérek” különböző okokból fennmaradtak a boszorkány egyre nagyobb teret hódító alakja mellett is, jellemző, hogy nem ismeretes a magyar néphitben „nem szép” állattündér, például ló, tehén, kígyó, kecske. Az állatokat kizárólag a „szép jelenség” fogalmába illő madarak: varjak, hollók, vadludak, hattyúk képviselik. Egyéb állatalakok — ha egyáltalán voltak a magyar néphitben — az állatdémonok, a werwolf alakváltozataival együtt a boszorkány megjelenési formáivá lettek.

A tündér boszorkánnyá válási folyamatának egy másik jellemzője a Balkán lovas tündéreiének sajátos magyar változata. A dél-alföldi, baranyai és a moldvai, bukovinai szépasszony is nyargal lovon, de ez a ló nem örök tulajdona, mint a „lovas Diana” tündéreknek, hanem az istállókból szerzi meg, nyergeli fel éjszakai lovaglásaihoz. Ezzel a lovat „megrontja”: az nem eszik, lesoványodik, sőt elhullik; ezért éjszakára lókoponyával, fokhagymával kell védeni ettől a rontó boszorkánnyá vált tündértől.

A tündérvilág elfunkciótlanosodása, elboszorkányosodása a tündér- és embervilág duális rendszerben való jellegzetes szembenállásának az egyensúlyát bontotta meg. A tündérek „jó” oldala értelmét veszítette vagy megszűnt, bár a helyhezidőhöz kötöttség keretében a tündérek pozitív hatására utaló

nyomok megőrződtek még a boszorkányhiedelmekben is. E hiedelmek azonban szinte sohasem mint termékenységhozó felsőbb lényekre utalnak a tündérekre, pusztán „hasznos”, „jó”, pozitív célú rítusok végzésére alkalmas időpontokként és helyekként őrzik a tündér-helyek és -idők emlékét. Így ismert az innen származó növények gyógyhatásába, de — jellemző módon ezzel párhuzamosan — ugyane növények ártalmas voltába vetett hit is. Kálmány Lajos dél-alföldi adataiból tudjuk, hogy a „tündér-helyekről” származó „szépasszonyok tenyere”, „füve” vagy „kalácsa” nevű növények gyógyerejűek; Zentai Tünde baranyai adatai szerint viszont: „Megkülönböztetik még a szépasszonyok fűvét, ami szorosan kapcsolódik az eltévedés tényéhez, rossz fű néven is emlegetik.” Hasonlóképpen él együtt a keresztúton végzett „rontás” sokféle módszerével a keresztúton végzett munkák hasznosságának tudata, vagy a keresztútról szedett növények gyógyító hatásának hite. Így például Babóton, Győr megyében úgy tartják, hogy keresztúton sikeresen lehet vajjat köpülni, vagy Besenyőtelken (Heves m.) „a keresztutaknál található gyógyfüveket különféle orvosi kezelésekhöz használták fel”.

A teljes „elboszorkányosodás” fokozatát jelzi a tündérek és boszorkányok „tündér-helyeken és -időkben” megnyilvánuló — mintegy személyükből fakadó — „rossz” hatása, eredeti „jó”, áldáshozó szerepük helyett. Táncuk helyén nem nagyobbra nő a fű, hanem „Ahol táncolnak, sehol fű nem nő, hanem csak vörös gomba, azzal is élnek” — vallja az 1728-as szegedi boszorkányper egyik tanúja. A tündérek éjszakai fürdése idején a szabadban lévő vizek az ember számára

tilosak. Amikor a tündér helyett „már” a boszorkány fürdik benne, azért nem jó, mert „Szent György éjjelén minden boszorkány megfürdik a vízben és piszkos lesz tőlük...” (Matolcs, Szatmár m.). Hasonlóképpen vált „rossz helyé” a keresztút, a termékenységhezó „tündérebédek” egyik színhelye. De a keresztút-hiedelmeket az is befolyásolta, hogy ezt egyidejűleg az alvilági démonok, a „rosszak” megjelenési helyeként is számon tartották. Mindenesetre a magyar szépasszony-hiedelmek legrégebbi változatai szerint a keresztúton ebédelő tündéreket nem szabad megzavarni: „Oda ne lépj, mert megbetegszöl — merthogy ott főztek a szépasszonyok” (Ormánság). A „szépasszony ebédje” értelmetlenné válik, amikor a szépasszony rontó szándékkal helyez valamit a keresztútra — tehát végeredményben emberboszorkánynak tulajdonított mágikus tevékenységet folytat. Ugyancsak ormánsági adat szerint: „A szépasszony lábat mos, abban a vízben babot főz. Azt kiönti a keresztútra; aki belelép, keléses lesz”, vagyis „belelépett a szépasszonyok tálába”. Ugyanez boszorkány-változatban Galgamácsáról (Pest m.): a boszorkányok „keresztutakon gyülekeztek. Sárga kását, lencsét főztek össze, azt szórták szét. Ha valaki belelépett, kelések lettek rajta.” Kálmány Lajos múlt század végi, egyházaskéri (Torontál m.) adatközlője határozottan ki is mondta, hogy a szépasszony miért jár az emberek közt a déli és éjféli „tündér-időben”: „nappali tizenkét óra közibe, éjjel tizenkét óra közibe jár a szépasszony, elveti a rontást”.

A tündérek negatív oldalának univerzálódásához, eredeti hatáskörén túli kiterjedéséhez a házról házra vonuló tündércsapatok feltételezett eredeti tartalmukat — termé-

kenységvarázsló aspektusukat — elveszített hiedelmei adták az egyik keretet: a károkozó tündér vagy boszorkány kártételeinek fontos alkalmait, színhelyét. A tündér- és embervilág válaszfalai megszűntek, a természetben és az emberi települések „tündér-helyein” tartott multságok benyomulnak a házba, az emberek közé. Néhány — boszorkánypereinkből származó — adat: egy Esztergom megyei per tanúja szerint „... a szépasszonyok táncoltanak a pitvarban” ... „olyan nagy hegedűjük van... dudájuk is nagy...” Három Komárom megyei boszorkány — 1627-ben — „nagi tanczot kerekeittenek ot az hazban”. Egy 1716-os Bihar megyei tanú ablaka alatt hallott „sípót, dobot”, majd a dobos bebújik az ablakon, és a tanú egyszerre csak azt veszi észre, hogy három menyecske táncol a házban; egy hódmezővásárhelyi boszorkányt prémes, zöld bársonyszoknyában látnak táncolni a pitvarban és hallják, amint „sok hopp-hopp”-ot kiált. Az 1756-os telegdi (Bihar m.) boszorkányper adata konkrét bizonyítékot szolgáltat arra nézve, hogy itt valóban elértelmetlenedett tündérmultságról van szó: éjjel „a kis házban olyan sípolás táncolás vagy on...”, majd reggel az ajtó mögött „ott a sok kalán”, ami a „tündérek ebédjének” szokásos hagyatéka (noha metaforikus jelentésére itt nem derül fény). A tündértánc gyakran eldurvul, erőszakosan ragadják táncba a háziakat: „... ágyról le vette és tanczolni kelet véle...” Máskor az értelmét vesztett „termékenység tánc” egyenesen rontó módszerré lesz: „azonnal Vadkerti János képében tánczban vitték és háromszor a szoba ágost megkerülték véle. Azután mindjárt kilenc hétig való betegségbe esett” (Szeged, 1737).

A tündérek emberektől elhatárolódó légies, szép jelenései máskor átadják helyüket az emberboszorkány brutális rontó módszereinek. A tündérek ártó aspektusának effajta kiterjesztésében a „rossz” démonok emberhez behatoló, durva, felforgató módszereire vonatkozó hiedelmek hatása is nyomon követhető. Ehhez valószínűleg még hozzájárultak a démonokat és a tündéreket megjelenítő maszkos felvonulásoknak a tündér- és démoncsapatok képzeteibe olvadt emlékei. Mindezekből együttesen alakult ki a boszorkánymulatság-hiedelmek, illetve -mondák egyik jellegzetes típusa, amely különösen boszorkánypereink tanúvallomásaiban lelhető fel. E különböző eredetű motívumok egyvelegeként felépülő történetek a tündérjelenéseket és a démonok durvaságait, a valóságos maszkos multságok emlékeit egyformán egy, az álmvilág és a valóság határán összemosódó élményként adják vissza, az emberek közé látogató tündérek „túlvilágaira” utaló motívumokkal. A „tündéri jelenés” általában csak egy színfoltja a *karakondzuli, strigoi* „lakomáira” emlékeztető sütésnek-főzésnek, evésnek-ivásnak, a rájuk jellemző durva kínzásoknak. Egy 1755-ös öcsödi boszorkányper kárvallottjának tanúvallomása szerint éjjel, alvás közben — mintegy álombeli látomásként — „az házban nagy világosság” támad, és három csillogó ruhájú személy ül a ládán sípolva, majd „járta a táncott, mindenkor csak láb uj hegyin”. A „mennyei” jelenés azonban hirtelen megszakad; a három — emberboszorkányként felismert — személy egyszer csak kiragadja a kárvallott öléből kisgyermekét, és fejét az ajtóhoz veri. Egy 1741-es hódmezővásárhelyi tanúvallomásban a varjúvá változó, rostában utazó „tündérboszorká-

nyok” zsineggel húznak ki egy gyereket az ablakon, majd hintóhoz kötik, lovagolnak rajta, tüzet tesznek a szájába. Egy 1709-es Borsod megyei per boszorkányai kihívják a házból a kárvallottat, az udvaron terített asztalnál látják vendégül, majd táncba kényszerítik. Közben gyötrik, zsákra fektetve hurcolják, majd kakasszókor véget érven a tánc, a falhoz csapják, és „hogj ott legyek ha hol akarom” varázsszavakkal eltűnnek. Egy 1716-os konyári (Bihar m.) per vallomása szerint síp- és dobszóra táncoló három menyecske tündéri jelenésével egyidejűleg disznó képében ront be egy falubeli asszony, feldönti a bort, ráül az eceteshordóra és belevizel, mígnem a kakas megszólal és mindnyájan eltűnnek.

A tündérek boszorkánnya válása természetesen a hiedelemrendszernek azokon a pontjain is végbement, ahol nem kellett a tündér- és embervilág valamikori válaszfalait lerombolni. A Balkán még eredeti szerepben élő tündérvilágában a születő gyermek sorsát meghatározó, vagy a háztartásban, csecsemőápolásban segítő *moira*-tündérek vagy a hősénekek földi férfiakkal házasodó tündérei „bejártak a házakba”. Ezeknek az embereket segítő — olykor személyes őrzőszellemként is fellépő — tündéreknek a vonásai is felismerhetők a magyar *szépasszony*-hiedelmekben. Így feltehető, hogy a csecsemőápoló tündérektől származtatható a moldvai, gyimesi és dél-magyarországi szépasszony gyermekrontó boszorkányként ismert alakja, aki éjjel belopakodik a csecsemőhöz és megszoztatja — az hasmenést kap, „zöldet fosik”, kiszárad, meghal. Valószínű, hogy ebbe belejátszottak a csecsemőket, újszülötteket és gyermekágyas anyákat bántalmazó „kereszteletlen” és egyéb démonok

hiedelmei is, de ez esetben mégis csak a *tündér* boszorkánnyá válása a fő folyamat; ezt a hiedelmek *szépasszony* alakjához kapcsolódása bizonyítja. Ami pedig az újszülöttek sorsát meghatározó *moirák*at illeti, ezek boszorkánnyá vált alakja a dél-alföldi — Szeged környéki — *szépasszony* hiedelmeiből ismert. Kálmány Lajos gyűjtéséből tudjuk, hogy „a Szépasszony a ház körül ólalkodik, mikor az asszony le akar betegönni, de ha be bir mönni, bemén a házba is oszt az ablakon adja ki a gyerököt a boszorkányoknak”; sőt, leveszi az anyát az ágyról, és fölkoncolja. A szépasszony e vonásai-
ban sejthető *Lilith*, *Gello* és egyéb „gyermekágyas démonok”⁸⁰ hatása is, de nem nehéz felismerni bennük a *moirák* eredeti sorsmeghatározó szerepét és a moira-tündérek újszülöttről gondoskodó vonásainak eltorzulását sem.

Boszorkánymulatság a tündérmennyországban

A tündérek által elragadottak hiedelmei jelentős mértékben gazdagították a magyar boszorkány démonikus oldalát; gazdag adatanyag képviseli a magyar szépasszony- és boszorkányhiedelmekben mind eredeti, mind másodlagos, az emberboszorkány „rontásává” lett változataikat. Másrészt, a tündérek társaságába, multságába elragadottak hiedelmei fontos mitikus előzményül szolgáltak a *boszorkánytársaságok* elképzeléséhez.

A szépasszony elragadottjainak hiedelmeiben általában a két világ közti határok megsértésének büntetése fejeződik ki. Egy gyimesi példa: „... Szent György nap előtt nem jó

lefeküdni [a szabadban] mert elviszik a szépasszonyok . . . úgy lehet akkor járnak ők. Mondták, hogy valaki lefeküdt, s elvitték messze, s meghordozták a hegyen. Mikor megebredett hát nem tudta, hogy hol van.” A „határsértők büntetése” — a tér- és időkeretek megtartásával — szinte változtatás nélkül boszorkányhiedelemmé válhatott. Például egy 1671-es Sopron megyei boszorkányper tanúvallomása szerint valaki a boszorkány által „felkapatott” egy óra tájban (= déli tündéridő) az utcán; repülve vitték a mezőre, majd egy magas hegyre és ott kínozták. Hasonló a helyzet a „csontkiszedéssel”, amely (már?) a balkáni tündérhiedelmekben is elsősorban a határsértők büntetéseként ismert. Például egy 1751-es kiskunhalasi per adata szerint pünkösdi éjjeli „tündér-időben” egy szabadban fekvő csontjait szedik ki a boszorkányok; máskor egy szurdokban elalvóét (az 1728-as szegedi perben).

A boszorkánnyá válásnak ezt a folyamatát is gyakran kíséri a duális rendszerre jellemző csereviszony megszűnte, a károkozás univerzálódása. Az elragadás öncélú rontássá fajul, mint egy Kis-Küküllő megyei adatunk szerint: „Másokat elvitt a boszorkánytanyára, megtáncoltatott, egész életére megsántult. Aztán felkapták a levegőbe, ledobták egy magas kőszikla tetejére, szakadék szélére, vagy sötét erdő közepébe.” Vagy egy háromszéki szépasszony-mondában: egy embert „felkapták s elvitték Árkos mellé. Ott belévetették egy árokba, ahol vadmacskák összekörmölték”.

Amikor az „elragadás” már nem a határsértők büntetése, hanem két személy közti konfliktus eredményeképpen bekövetkező megtorlás, a „tündérek általi elragadás” a szokvá-

nyos boszorkányság-konfliktusok keretei közé kerülhet. Egy jellemző példa: „Ez a Bana [a falu boszorkánynak tartott személye] a szomszédasszonyával nagyon haragba voltak . . . egyszer nekikerült, s a gyermeket magával vitte. Elvitte magával, három napig hordozta fenn a levegőbe . . .” (Isten-segíts, Bukovina). Egy mánfai (Baranya m.) monda szerint: Két menyecske egy embertől bort kért a szőlőben, kapott; majd újra kértek és nem kaptak többet. Erre elvitték, „Erdélyországba tették le, onnand toloncolták haza”.

A táncba ragadott férfiak, muzsikusok mondáiban megőrződött a balkáni tündérmondákra jellemző szexuális vágyvilág kifejeződése; az erotikus kaland azonban gyakran egyszerűen „boszorkányrontás”, mint egy gyimesi mondában: boszorkány táncol vele, „s akkor csúfot űz azon az illetőn . . . Vagy az eszét megtompiccsa, vagy valami erőtlenséget hagy rajta . . .” Vagy a Nagy-Sárréten: a boszorkány „. . . becsalogatta a legényt az érparti nádasba, ott elaltatva tönkretette, elvette az erejét . . .” A göcseji *szépasszonyok* az erdőben „kerítik a férfiakat szép, elbűvölően nyájas szóval hatalmukba. Vadlúd képében szintén járnak.” A tündéri csábító gyakran ezt az erotikus aspektust megtartva emberiesül, „alacsonyodik” földi nővé; ismert falusi asszonyá, boszorkánnyá. Egy karcsai mondában a libaalakot öltött tündér az elcsábítottba szerelmes falubeli lányként lepleződik le, aki el akarja vele vetetni magát feleségül. Egy hasonló témájú moldvai monda szerint a „csimpolyásnak” elragadott legényt „. . . Úgy esszetörték vót, hogy két hétig fel nem tudott az ágyból kelni. S akkor mondta, mikor esszetalálkozott avval a nővel hogy — Minek kellett elvigyél? Azt mondja

— Azért, hogy kedvem vót rád, s ha valakinek elárulod, mikor még egyszer elkaplak, akkor esszetéplek!”

A magyar néphitben legközismertebbek a muzsikusnak elragadottak mondái, az „eredeti” és elboszorkányosodott változatok széles skálájával. Mint Manga János írja dudásokról szóló tanulmányában: „Számptalan változata van a boszorkányok multságáról, táncáról szóló históriának, amelyben a dudás mindig szerepet kapott.”⁸¹ Már a boszorkányperek tanúvallomásaiban is meg-megjelenik a boszorkánymultságokon zenét szolgáltató, dudásnak, furulyásnak elragadott kárvallott. Például egy 1716-os Bihar megyei per szerint egy elragadott furulyásnak, aki három éjjel járt „azon ördögös compagniával”, egy fecskefészekben ülve kellett sípolnia a táncoló boszorkányoknak (kicsivé változása jelzi az elragadottság „túlvilágiságát”).

A tündérek és a boszorkányok elragadottjainak mondái sokszor őrzik a tündérek túlvilágain: hegytetőn, fák tetején, viharos szélben tartott multságok emlékét. A zenés-táncos extázis mellett az álomban megélt „túlvilági utazások”-ra utaló motívumokkal is találkozunk. Egy moldvai monda szerint éjjel álmában vittek el egy embert nádszálon, majd a csipkebokorban táncoltak vele. Vagy ugyanott: „... az ment éjjel haza, és ezek a boszorkányok egybevótak, és zenével vitték őt mindenhol, árokon föl, vizen és úgy zenéltek. Úgy álmában valaki szólt, álmában valaki kikiáltott: — Gyerünk Jóska, gyerünk Jóska ki!” (Mikor magához tért, mély vízben találta magát.) Talán még az a kép is a „tündéri mennyország” szépségeinek reminiszcenciája egy hódmezővásárhelyi boszorkányperben, amikor egy éjjel ló képében elragadot-

tat hordoznak, „mély vizeken, nagy hegyeken, nagy roppant városokon, bolt hajtások alatt. . .” Egy jelenkori, Darócon (Szatmár m.) feljegyzett mondában: valakit kocsin „állandóan sáson, cseren, bokron keresztül hurcolták a két hét alatt. . .”; nem emlékszik másra, mint hogy „jól élt”.

A tündér- és boszorkánytánc túlvilágiságára és a dionysosi extázis táncba ragadó örületére egyidejűleg utal az elragadott megzavarodása, térből, időből „kiesése”: elveszti esztét, utat téveszt, felébredve máshol találja magát, vagy megzavarodva körbe-körbe jár.

A tündérmennyország pozitív vágyvilágának fennmaradása mellett egy törvényszerűbb, a „boszorkányosodásra” jellemzőbb folyamat is végbement: a „tündéri mennyország” valódi túlvilágiságát elveszítve szemfényvesztéssé vált. Így számol be „túlvilági” kalandjáról egy kiskunhalasi boszorkányperben egy elragadott kárvallott: „de különb Ruhában voltam, ki szép és gyönyörű Dolog ott lenni. . . mert ettünk, ittunk akkor, bár mostis úgy ennénk innánk”. „Csak álmodtad te ezeket”, feleli rá komaasszonya; és az álom itt nem túlvilágélményt jelent az előbbi értelemben, hanem egyszerűen boszorkányos-ördögi szemfényvesztést. De még az ördögi szemfényvesztés kontextusában is jelen vannak sokszor a tündéri elragadottság motívumai vagy absztrakt tér-idő elemekkel kifejeződő túlvilág-szimbolikája: egy 1732-es szentesi per tanúvallomása szerint a dombon tartott „vendégség”-ben — ahol az ezüst- és aranyedényekből csak ettek-ittak, de nem laktak jól — „ugy teczet, mintha csak árnyék képek vólt vólna, az vendégség ugy teczet, hogy sokáig tartott, de csak hamar el mult”. Hasonló folyamatot jeleznek

a boszorkánymulatságok „mennyei” kellékeinek: az edényeknek, ételnek, itálnak, hangszereknek szemfényvesztő előállítására, majd ezek értéktelen tárggyá változására vonatkozó adatok. Ez akkor is tanulságos, ha nemzetközi boszorkánymonda-motívumként ékelődött be a tündérmennycsország „elboszorkányosodásának” folyamatába, mintegy kívülről jövő bizonyítékképpen.⁸² Jellemző példa — egy hódmezővásárhelyi perből — a boszorkányos szemfényvesztéssel előállított tündérdudára Tóth Erzsébet 30 éves asszony vallomásából: miután éjszaka „rajta ment” és megnyomta két boszorkány, a fülükből kihúzott cérnát tekerik Tóthné kéz- és lábujjaira, azt kell mozgatnia, így „dudál” nekik, míg ők táncolnak, és a tánc szüneteiben hintáznak. Itt a „tündérdudás” már annyira értelmét veszítette, hogy nővé változott! Manga János fentebb idézett tanulmánya szerint alföldi pásztorok olyan dudásokat emlegetnek, akiket levegőben vittek lakodalomba, ahol a kalács csonttá változott.

Ezekben a mondákban a tündérmennycsország-eredetre egyebek mellett a színhely is utalhat. Egy bősárkányi (Sopron m.) monda szerint „... égignyúló nyárfák közt állt a kastély... Gyönyörű ruhába vótak, röpködtek, táncoltak nappali fényességbe”; majd lószarrá váló fánkot kapnak, a kastély eltűnik, két nagy kutya kíséri haza őket. Hasonló motívum az elragadott dudás Nógrád megyei mondájában: ahelyett, hogy muzsikustudományba nyerne beavatást, reggel a fa tetején (a valamikori tündérmulatság színhelyén) találja magát, szép dudája helyett döglött kutyával.

A tündérmulatságok mennycsországa volt a magyar bo-

szorkánygyűlések félig emberiesült, a mindennapi környezetet és túlvilág-szimbólumokat sajátosan egyesítő felemás „túlvilágiságának” az egyik fontos alapja. A boszorkánytársaság-elképzelések szempontjából fontos tényező a tündérek *csoportos* megjelenése. Ennek révén nemcsak a boszorkánytársaság, hanem még a társaság tagjait „gyűlésükön” felismerő társak elképzeléséhez is indítékot adtak. Ezt szemléletesen bizonyítja egy moldvai monda, amely azt a román hiedelmet fogalmazza meg, amely szerint a tündérek a világ legügyesebb muzikusait szedik össze mulatságaikra. Itt az összegyűlt zenészek egymás jó ismerősei, akik — akárcsak a boszorkánygyűlések után — nem vallhatják ki, hogy kit láttak: „...egy nagy suhogás úgy ment, egy nagy szél, s őt elkapta az a nagy szél. Hát egy kocorbába feltették s elvitték egy igen nagy hegy tetejére Bákónál. Mikor oda letették, akkor minden faluból vót egy. Vót egy csimpolyás, azt es úgy vitték vót el a boszorkányok. Összetalálkozott Kákováról egy jóbarátjával, vót Nagypatakról, Gyószénből, Gejcsánából, Nyetresből, lábnnyiki vót talán a csimpolyás. Azt nem lehetett megmondani, hogy ha meg találja mondani, hogy ki viszi el őt, akkor összetépik, mondta az az asszony.”

Boszorkánytársaság, boszorkányavatás

Mind boszorkányperereink adatai, mind legújabb kori hiedelmeink arra vallanak, hogy a boszorkánymultság- és boszorkánytársaság-elképzeléseknek a *samanisztikus va-*

rázslók túlvilági lélekcsatái is fontos előzményei voltak. Ez elsősorban a *sztuha*, *zduhač* varázslóra áll: a boszorkánytársaságok katonai rendfokozatai, török—magyar csapatok közti csatározásai — egyebek mellett — ilyen „boszorkány ősökre” is utalnak.⁸³ A tilóval vagy a tiló „nyelvével” hadakozó társaságok közvetlenül a *strigoi* csatáinak emlékeit idézik, ezen keresztül azonban szintén samanisztikus lélekcsatákra vezethetők vissza, noha a „tilóharc” nálunk már sokkal kevésbé „túlvilági”, mint a román boszorkányok esetében, akik testüket elhagyó lelkükkel vesznek részt a küzdelemben.

Megjelennek a terméslopó werwolf-démonok és varázsló ellenfelek vonásai is a magyar hiedelmekben, lehet, hogy nem közvetlenül a délszláv démonok, hanem a szlovén, horvát, román boszorkány „termésrabló” vonásainak hatásaképpen. A magyar boszorkányperекből megismert társaságok „idő előtt” ellopják a búzát, elrabolják a termékenyítő harmatot, idegen országokba adják el a termést. Például Diószegen (Bihar m.) 1723-ban „... azon Asszony vitte el a búza termését ezen földről s meg vissza nem hozzák addig nem leszen termése a buzának”. A szegedi boszorkányok zöld búzából is tudnak kenyeret sütni, és a búzát eladják Törökországba; az 1728-as per egyik tanúvallomása szerint azért jöttek össze gyűlésükre, hogy „a föld termékenységét” elvegyék, „Szent Lucza napján szokták a föld zsirját elvinni”. Feltűnnek a délszláv sárkányok és „kutyafejűek” szőlőlopó, idő előtt új bort előállító alakjai is magyar boszorkányként: a szegedi boszorkányok Szent György napján megfúrják a szőlőtökét, és háromezrüknek is jut belőle elég bor. Ez az adat

még a Balkán werwolf-démonainál és sárkányainál is távolabbra mutat: a Dionysos bor-csodáit megjelenítő rítusok, a hellenisztikus kor nagy Dionysija felé, amikor a szőlő új virágzását, az új bor megkóstolását ünnepelték.

Ami általában a boszorkánymulatságok elbeszéléseit illeti, jellemző rájuk az eredetileg egymástól független „tündéri” és „samanisztikus” előzmények keveredése, mind a túlvilági kapcsolatok hiedelmeit, mind a lélekcsaták és tündérmulatságok túlvilágképeit illetően. Ezért nem tudjuk megállapítani, hogy például a tündérmennyországba elragadottak mondai hagyományai mellett mennyiben járultak hozzá a boszorkánytársaságba *avatás* hiedelmeihez a tündérvarázslók „valóságos” túlvilági utazásai. Magyar vonatkozásban feltehetően már csak a tündér-túlvilágra utaló hiedelmek voltak boszorkányságba olvadásuk pontosan meg nem határozható időszakában is, hiszen mint említettük, nem sok adat vall nálunk működött tündérvarázslókra. Fokozza a kép tarthatóságát, hogy ezekhez az előzményekhez valószínűleg hozzájárultak a magyar *táltos*-hiedelmek vagy a *táltos* tényleges kapcsolatteremtő gyakorlata is. Ezért például a testből távozó lélek adatai a tündérvarázslókon kívül bármely más, túlvilággal kapcsolatot tartó mediátor-típus emlékei lehetnek, ha nincs utalás arra, hogy az illető a „tündérmennyországba” ragadtatik el (mint például a fentebb említett egri boszorkányper varázslója). Mindenesetre feltűnő boszorkánypereinkben a testet elhagyó, túlvilágra „utazó” lélek adatainak gyakori feltűnése. Például: „... lelkében elragadtatva mint egy két nap és éjjel, lévén, az Teste mint egy darab fa, de kiragatta ell és hova vitetet, nem vallotta azt megh”

(Madar, Komárom m., 1721). Vagy egy kislányt „hordoznak” a boszorkányok, „... amikor rájött a dolog, nappal is mint egy holt Ember sokaig fekütt az földön” (Margita, Bihar m., 1714); „... el nyomattatván az álomtul, meg ragattatott” (Sopron, 1746); „... kérdezze megh, mit látott a Más világon, mert tudja hogy nem volt eő egy kevéssé ezen a világon”(Hódmezővásárhely, 1750).

Hasonlóképpen, a túlvilágra jutás archetipikus szimbólumai (mint például híd, keskeny út, alagút) vagy az emberi térből-időből „kiesés” motívumai éppúgy lehetnek tündérek általi elragadásnak, tündérvarázslók túlvilági utazásainak boszorkánymondákban őrzött emlékei, mint a termékenység-varázslók vagy akár a magyar táltos túlvilági utazásainak nyomai. Például: „sok szoros lyukakon köl által bujnia” a Törökországban, Mohácson, Gellérthegyen mulatságot tartó boszorkányok által elhurcoltnak (Csurgó, Somogy m., 1729), vagy „viaszrostélyon át” kell bújnia (Szentés, 1734); „keskeny pallókon mint a fél tenyere” mentek a Gellérthegyre (Kisvárd, Szabolcs m., 1737). Vagy egy mai, a „térén kívüliségre” az eltévedés motívumával utaló adat Mátraderecskéről: „Egy ember egyszer későn indult el a határból. Tízszer indult el a hármás úton, de vissza kellett mennie, mert a boszorkányok elvezették. Nem tudott hazamenni, mert éjszaka hurcolták a boszorkányok.” Ugyanezt mondhatjuk a túlvilági utazások „lelkeket szállító”, és feltehetően ezért a lehető legkisebbnek elképzelt közlekedési eszközeiről, a boszorkánymulatságra köleshéjban, dióhéjban, rostában, „patinggúzsban” utazókról, akikre Csongrád, Bihar, Komárom megyei pereink egyaránt szolgáltatnak adatokat.

A beavató „csontkiszedés” motívuma szintén ingadozik a „tündéri” és samanisztikus ősök között. A Luca-széken vagy Szent György napján a keresztúton beavatódó boszorkány sokszor a „beavatott” werwolf-varázsló jellemvonásaival rendelkezik; például egy Szatmár megyei adatunk szerint annak a személynek, aki Szent György éjjelén a keresztúton rajzolt körbe ül, és a „szörnyek” láttán nem ijed meg, megjelenik az ördög és olyan képességet ad neki, hogy bármikor állattá tud változni. Ebben a kontextusban a csontkiszedés is inkább samanisztikus varázslóra vall: a Luca-szék készítőjét elaltatják, „s tagjait szétszedik és úgy táncolnak vele kakasszóig, amikor hirtelen összerakják” (Nógrád m.). Olyankor, amikor az elragadott fölött hármastételemondó boszorkányok végzik a „csontkiszédést”, *moira*-tündérekre kell gondolnunk: például egy 1739-es hódmezővásárhelyi boszorkányper tanúvallomása szerint egy „agyai erdön” tartott „vendégségre” elhurcoltnak szedi ki három boszorkány a csontját, a moirákat idéző hármastételel kísérve.

A boszorkánymulatságba elhívtak, társaságukba elragadtak hiedelmeiben a tündérek archaikus állatalakjai, a lovas tündérek, a werwolf-varázslók „állatleke”, örzőszellemek, állatősök és segítőszellemek különös egyvelegével találkozunk: általában már nem ismerhetők fel az eredeti szerepek. A boszorkány állatalakot öltve embereket vagy állatokat ragad el. Például ló képében jön valakiért a tündérvonásokat viselő boszorkány: „... erdön jött keresztül. Aztán nem tudott kigyünni... Egyszercsak egy ló elnyerítette magát. Annak felült a hátára. Ahogy felült rá, már ment

vele . . . egy csipkebokorba vágta bele. Három napig tartott, míg hazaért” (Süttör, Sopron m.). Más boszorkányok a mulatságra menet istállóból elragadott állatokat használnak hátasállatul: a lovat éjszaka elviszik, „és Isten tudja, hol járnak vele” (Istensegíts, Bukovina). Keleti területeinken mind a szépasszonyok, mind a boszorkányok társas utazásaihoz általában elragadott tehének szükségesek, de gyakran tilón vagy a tiló nyelén és más ellopott házieszközökön vonulnak vagy repülnek a mulatságra, az elragadott, gyűlésükre hurcolt embereket is ezekre ültetik fel. Leggyakrabban eset, hogy állattá változtatott — „lővára tett” — embereken utaznak; ezek az adatok sokszor világosan a werwolf állattá változására, werwolf-varázsló „túlvilágra ragadására” utalnak. Alteredo-állatok is megjelennek: egyenesen a lélekcsaták idején kimerülő *zduhač*-állatok idézi egy jelenkori, Csongrád megyei, zánkányszéki monda: a boszorkány és elragadottja alvilági gyűlésekre kutyán lovagolnak — viszszatértükör az istállóban hagyott lovak „csurom vizesek voltak, csupa habok voltak”.

Ami magát a túlvilágot illeti: a legújabb kori boszorkányhiedelmeknek, csakúgy mint a boszorkánypercek tanúvallomásaiban elbeszélte boszorkánymulatság-történeteknek a túlvilágképe meglehetősen következetlen, hiszen ez az emberboszorkány elképzelt gyűléseinek és csatáinak nem szükségszerű színhelye, csak funkciótlan, fölösleges öröksége. A „világ végére” tehéneken utazó boszorkány (Szeged környékén) a werwolf-varázslók pokolbeli utazását idézi, míg az „ég végére” „Hegyes tehéneken” utazó kislány — egy kamocsai, Komárom megyei boszorkányperben — mintegy a tündér-

túlvilágra megy: vendégségről, vásárról és sátrakról — csak a tündérmennysországban szokásos kellemes élményekről beszél. Hasonlóképpen inkább tündéreket idéz ugyanezen per „Madármódgyára elrepült és elragadtatot” asszonya, aki „az Folyó vizeken farostába ülve haiokázott és mulatozott...” Lovon ragadnak el a boszorkányok embereket olyan mulatságba, amely inkább werwolf-gyülekezetre emlékeztet; például egy balkányi, Szabolcs megyei perben: „egy sárga lovat hoztak alá s arra ültették, az nyakában Farkasbőrt adtak, Pár puskát, kardot, ugj hordozták oda...” De a lovon hasonlóképpen elhurcolt ember tündérmennysországba is juthat: egy „boszorkányló” valakit az erdei fa alatt tartott „tündérmulatságba” ragad el (Galgamácsa, Pest m.).

Az „ősök” szerepeitől függetlenül, csak az látszik lényegesnek, hogy a „két világ” közti archaikus kapcsolatteremtési rendszerek megszűntével az állattá változás és mások állattá változtatása a boszorkány mágikus képességévé lehetett. A zoomorf tündérek és állatdémonok emberekkel való kapcsolatai: az „elhívás”, elragadás, beavatás a démonikus boszorkány rontó emberboszorkánnyá válásához, egyidejűleg a boszorkánytársasághoz csatlakozáshoz, boszorkányságba avatáshoz, a túlvilági utazásain állattá változó werwolf-varázsló pedig a boszorkány alakváltoztató képességéhez szolgált alapot.

Ami a boszorkányszombat-hiedelmek *rituális* előzményeit illeti, Eliade már említett tanulmányában kapcsolatba hozta velük a *călușari* „tündérkirálynő” pártfogolta titkos társaságát és rítusait, pontosabban ezek egyik valószínű előzményét, a középkori boszorkányvadás „Diana éjszakai

társaságá"-nak háttérben sejtett termékenységistennő-kultuszt. Konkrétan a *călușari* rítusai és a román boszorkányhiedelmek nem szolgáltatnak ehhez bizonyítékot. E rítusokat a jelenkorban is többé-kevésbé eredeti funkciójukban gyakorolták, és ezzel párhuzamosan éltek a román néphitben elsősorban a werwolf-varázslók túlvilági utazásait tükröző boszorkánytársaság-elképzelések, anélkül, hogy ezekben a tündérekkel kapcsolatot tartó *călușarok* beavatott társaságának és rítusainak különösebb hatása kimutatható lenne. A *călușari*, *ruszália*, a *turka* és egyéb, karácsony körüli és farsangi rítusok számottevő hatása mutatható azonban ki *magyar* boszorkányhiedelmekben, elsősorban éppen a boszorkánytársaság és -beavatás elképzeléseiben. A *călușari* házról házra vonuló, „tündértáncot” járó csapataira utaló elemek jelennek meg kelet-magyarországi (Zemplén, Szabolcs, Szatmár, Bihar, Heves megyei) perek tanúvallomásaiban, amelyek házaknál megjelenő boszorkánytársaságokról szólnak. Hasonló, rituális csapatokra utaló adatok dél- és nyugat-magyarországi boszorkányperекből is ismertek; ezekben azonban fokozottabban összemosódnak a különböző rítusok emlékei.

A *călușari*-szerű társaságokra leghatározottabban a boszorkánytársaságok tisztségei és a tisztségviselők őrizte rituális tárgyak, például a *dob* és *zászló* utalnak. (Ez természetesen nem zárja ki a *zduhač*-szerű varázslók „túlvilági” katonai rendfokozatainak hatását e hiedelmekre.) Egy Szabolcs megyei perben, Balkányon idézett állítólagos boszorkánytársaságnak „... Orosz Jánosné az Vezetékje vót az Galgóczy Istvánné kapitányok Csinálóssi Jánosné Zászló

tartólok...” Vagy a Zemplén megyei Mádon, 1725-ben: „valotta Nyitrainenak hogy ő Zaszló Tartó, a Zaszló aranyos, veres a nyele aranybul van, öszve megyen Dió hajban van, miolta meg fogtak Nyitrainet azolta vitte el reggel Lengyel Ferentzné Tallyara...” A *călușari* rítusaiban központi helyet elfoglaló zászló rúdját (vagy legalább annak egy darabját) a *vataf* őrzi a következő évig; még nagyobb körültekintéssel — sokszor e célra szolgáló külön helyiségben — vigyáznak a *ruszália*-társaságok dobjára, amelynek oly fontos szerepe van a táncos extázis előidőzésében. A szegedi boszorkánytársaságok peradatai sokkal inkább *erre* a rituális dobra, mintsem a táltos magyar kutatói által feltételezett *táltosdobra* — azaz sámándobra⁸⁴ — vallanak; annál is inkább, mert a dobra utaló többi adat, így a „sípbal, dobbal, nádihegedűvel...” való gyógyítást idéző gyermekdal is inkább a „tündérbetegségek” gyógyítóira vall.

A magyar boszorkánytársaságok katonai rendfokozatait Körner Tamás részletesen ismertette.⁸⁵ Ő a XVI—XVII. század fordulójának katonai rendtartásával is kapcsolatba hozza ezeket; a rituális társaságok tisztségeivel való kapcsolatot ez természetesen nem zárja ki. Az a Körner által megfigyelt tény, hogy „Homályos adatok mintha arra utalnának, hogy a jelöltnek bizonyos ideig tanulnia kellett”, szintén utalhat a *călușari*, *ruszália* beavatás előtti tanulási előkészületi idejére. Figyelemre méltó ilyen szempontból például a boszorkányságba, ördögségbe avatás húsvéti—pünkösdi időpontja. Valakinek például — egy keresztúri, Sopron megyei per szerint — „Pünkösdre köllött volna magara venyi az jelt” (az ördögtől). Egy kisvárdai boszorkánytársaság tagjai

kézben tartott karddal tesznek esküt, fogadnak titoktartást; zempléni perek szerint zászlóra esküsznek, mint a *călușarok*.

A boszorkánytársaság-hiedelmeknek a „tündér-időkben” és egyéb démonok megjelenési idejében véghezvitt ritusokra utaló mozzanatai a tündérvarázslók és más mediátorok túlvilágára utaló elemeket is tartalmaznak. A házban tartott boszorkánymulatság fentebb említett adataihoz hasonlóan ezek is a mítosz és rítus kettősségét összeolvasztó hiedelemmondák és élménytörténetek; ugyanaz a „felemás túlvilágiság” jellemző rájuk, mint azokra. Ez részben az eredeti mitikus-rituális kettősség tükré is lehet: a *călușarok* a tündérek beavatottjai, „túlvilágra utazó” mediátorai és egyben az őket megjelenítő ritusok gyakorlói. Másrészt ez egyszerűen a különböző típusú ritusokat és mitikus emlékeket őrző hiedelmek másodlagos, funkcióvesztésre jellemző keveredése. Egyazon boszorkánymulatság-elbeszélés egyidejűleg idézheti a városról városra, borpincéről borpincére vonuló boszorkánycsapatok mulatságával a samanisztikus varázslók lélekcsapatainak túlvilágát, a hegyről hegyre szálló tündércsapatokat és a faluról falura, házról házra járó *călușari-* és *ruszália*-tagokat és a ritusokat záró közös mulatságok emlékeit; de a több faluban, palotában tartott táncos mulatságok mellett — a borpincékben zajló dőzsölés képeiben — a „fekete démonok” alvilága is megjelenik, mint például egy kisvárdai, 1735-ös perben. Vagy mai gyimesi adatok szerint a világot egy éjjel bejáró tündéreket idéző boszorkányok kötőfékkal lóvá tesznek valakit, és több ország borpincéit járják be egy éjszaka. Tündérutazást idéz az a sűmegi tanúvallomás, amely szerint széleseben, hatlovas

hintóval járják be a borpincéket. Egy mádi (Zemplén m.) boszorkánytársaság aranyos zászlóval vonul, de tehén, disznó, kutya hátán, mint a *strigoi*-ok, majd a borivó dőzsölés közepette egyikük „beléganajlik egy pohárba”. Jellemzőek ezekben az elbeszélésekben a tündérvarázslók rituálisan létrehozott, szimbolikus „túlvilágai” is: a keresztúton, templomok körül táncoló boszorkányok adatai éppúgy utalhatnak ilyenekre, mint a *ruszália* csapatainak hasonló rítusaira. Vagy például túlvilági lélekutazásra utaló mozzanat egy rítusvégző lakomát idéző boszorkánymultság-elbeszélésben: Egy Zala megyei per tanúvallomása szerint az odahurcolt kárvallott kicsivé változva, azaz „lélekben” volt jelen: „... azt végezték magok között hogy Muraközbe menyének hordotis vigyének borért... csak mindoha ugy teczet e Fatensnek hogyaz kulcs likonis ki mehetne csak ell eresztenék” (Becsvölgye, 1747). A tündérek által elragadottak túlvilági multságát és a *călușari*-szerű társaságok vonulását és lakomáit idézi egyidejűleg például egy csornai per (Sopron m., 1733) tanúvallomása: a tanút húsvét előtti böjtben hívták a boszorkányok társaságukba; zászlóval, dobbal, trombitával vonulnak; valakinek a szállása előtt letelepednek, esznek-isznak, majd fürdenek; szélvész viszi őket egy másik hegyre stb. Hasonló adat egy németújvári boszorkányperben (Vas m., 1679): egy fehér lovon elragadott személy három évig jár a társasággal; fák tetején, hegyen-völgyön repülnek, mint a tündércsapatok; síppal-dobbal mulatnak, ahol megszállnak.

A *călușarira* emlékeztető északkelet-magyarországi boszorkánycsapatokról szóló élményelbeszélésekben a boszorkányok „kompániákra voltak felosztva, minden kompá-

niának fekete selyem zászlója lévén”. Az udvaron megjelenő boszorkányok általában zászlót ütnek fel és táncolnak. A táncosoknak „az fakardok is az oldalakon csörgött nyilván-
sagosan latta, és hallotta ezt a szokot mondvan azon Boszorkanyok Hip Hop”. Az udvaron tartott multság mindennapi jelenetei is valóságos rítusok emlékét idézik. Például: „karszékek vannak sorba rakva, melyeken veres rókás mentés asszonyok” (nézők?) ülnek. De a *călușari* rítusaiban is szimbolikus jelentőségű zászló elveszti mindennapiságát, tündéri-boszorkányos varázstárggyá lesz, szárnyai hatalmasra nőnek, az aranypettyekkel díszített, aranyrúdra tűzött vörös selyemkendő már önmagában is szinte az „aranyos” tündérmennyországot idézi.

Valószínű, hogy mindez a magyar nyelvterületen lett boszorkányhiedelemmé; nem tudjuk azonban, hogy nyelv-
szomszédaink vagy a magyarság rituális gyakorlatának emlékeit őrzik ezek a boszorkánytársaság-adatok. Nálunk — a *kukerivel* közeli rokonságot tartó hétfalusi *boricatánc*⁸⁶ kivételével — a történeti adatok nem bizonyítják ilyesféle rítusok valamikori meglétét. Van azonban egy egyedülálló Sopron megyei adatunk, Rácz Erzsébet 1745-ös csornai boszorkányperéből. Itt egy tanú említi az állítólagos boszorkánytársaságot, amelyről a vádlott „aszt mondotta, hogy nem boszorkányok azok, kiket annak tartanak, hanem Szent Ilona Szerzetibül valonak tartyak magokat”. Ez az adat, ha talán nem is *működő* rituális társaságra, de mindenesetre ilyen társaságok *ismeretére* vall. Külön érdekesség „Szent Ilona” említése, aki nyilvánvalóan nem egy „szerzet” feje — sokkal inkább lehet a *călușarokat* is pártfogoló „Tündér Ilona”. Szent

Ilona szerzetének öntudatos elhatárolása a boszorkányoktól mindenesetre egy „boszorkányság előtti” társaság „elboszorkányosodásának” egy állomását ragadja meg, és így támogatja a feltételezést: a túlvilágon csoportosan „mulató” tündérek hiedelmeivel párhuzamosan a tündérek „földi képviselőinek” a tündér-időkben zajló rítusai a boszorkánytársaság- és boszorkányszombat-elképzeléseknek egyik alapját szolgáltatták.

A magyar példa bizonyára nem egyedülálló. További kutatás során valószínűleg hasonló délszláv fejlődésre is fény derülne. Még ha Eliade feltevése a román boszorkányhiedelmekre nézve nem is igazolódott, valószínűleg érvényes Délkelet-Európa más területein, bizonyos módosításokkal: egy feltételezett termékenységistennő-kultusz nem *önmagában* volt a boszorkányszombat- és boszorkánytársaság-elképzelések alapja; ezeken a területeken a samanisztikus varázslók túlvilági lélekutazásai és csatái szintén komoly szerepet játszottak e hiedelmek kialakulásában.

Nem vonhatunk le délkelet-európai adatainkból túl meszesemenő következtetéseket, de ha az európai tündérhiedelmek közös elemeire, a kelet-európai tündérek közép- és nyugat-európai megfelelőire gondolunk, lehetségesnek tartjuk, hogy a tündérek boszorkánnyá válásának folyamata Európa más pontjain is hasonlóképpen ment végbe, s egy régi indoeurópai tündérkultusz a „diabolizált boszorkányszombat” eredetének *egyik* kulcsául szolgálhat — hogy újra Henningsen kifejezését idézzük. Diana és Holda „követőinek”, vagy a szicíliai és itáliai tündéreknek: „az éjszakai hölgyeknek”, a „kivülről jött hölgyeknek”⁸⁷ az adatai

egyaránt utalhatnak a tündérek, „istennők” mitikus túlvilágaira és „földi képviselőik” valóságos gyűléseire. Henningsen szicíliai adatai azt sugallják, hogy ilyen „túlvilági—földi” kettősök az itt vizsgált délkelet-európai térségen kívül is léteztek.

Kerülő utakon — és szigorú megszorításokkal — tulajdonképpen Murray problematikus elméletéhez jutottunk vissza: lehetséges, hogy a boszorkányság intézménye *előtt* Európa különböző helyein tündérszerű mitikus lények *termékenységkultusza* létezett. E kultusz *mitikus* és *rituális* emlékei fennmaradhattak, akár a Murray vizsgálta skót és francia „tündérperekben” is. Mindazonáltal ezek az emlékek csakis *szövegekben* — a boszorkánygyűléseket elbeszélő mondákban — megőrzött, funkciójukat veszített maradványok lehetnek, nem pedig *valóságos* boszorkánytársaságokra, -gyűlésekre valló adatok. Ha kelet-európai tapasztalataink alapján a nyugati perek boszorkányszombatról szóló vallomásaiban is a mitikus és rituális emlékek egyidejű kettősségét tételezzük fel, megoldódik a „földi” és „túlvilági” elemek összeférhetlenségének problémája is, amelyet Murray úgy vélt megszüntetni, hogy egyszerűen kihagyta a könyvében publikált perekből a „túlvilági” mozzanatokat: a repülést, állattá változást, vagy a kulcslyukon behatoló „lélek”-boszorkányok adatait, mivel a „földi”, valóságos boszorkánytársaságok létét akarta bizonyítani; mint ezt Norman Cohn felfedezte, mikor Murray adatainak eredeti forrásait felülvizsgálta.⁸⁸ Helybenhagyva Cohn jogos kifogásait Murray, Runeberg és mások „titkos varázslótársaság”-elméletével kapcsolatban, annyit azért itt meg kell jegyeznünk, hogy amint a Balkánon

léteztek a *ruszália-* és *călușari*-társaságok, és részük volt a boszorkányszombat-hiedelmek kialakulásában, ilyen társaságok máshol, például Skóciában és Franciaországban is működhettek, csakhogy létük ott sem bizonyítja a *bo-szorkány*társaságok valóságát, ahogyan nem bizonyította Délkelet-Európában sem.

Jegyzetek

¹ A boszorkányság társadalmi intézményét az afrikai és észak-amerikai indián boszorkányságot tanulmányozó szociálintropológusok irták le, *E. E. Evans-Pritchard* 1937-ben megjelent, *azande* boszorkánysággal foglalkozó úttörő munkája nyomán. Eredményeiket az európai boszorkányságra *Alan D. J. Macfarlane* alkalmazta először a Tudor- és Stuart-kori Essex boszorkányüldözésének sokszempontú társadalmi elemzésében (1970).

² Az orosz, ukrán boszorkányüldözés összefoglalása: *Kovács* 1973.

³ Például thrák, görög, római varázslónők „boszorkánnyá válásáról”: *Soldan—Heppé* 1911, I. 31—69; *Caro Baroja* 1961, 47—59. A paraszti mágia, a varázslók szerepéről az európai boszorkányságban: *Kieckhefer* 1976. A boszorkányüldözés-mentes Románia boszorkányának varázsló-vonásaira lásd például *Muşlea—Birlea* 1970, 244—271.

⁴ A boszorkányszombat hivatalos és népi eredetű vonásairól: *Cohn* 1975, 207—224; *Kieckhefer* 1976, 27—47; *Ginzburg* 1984, 341—343. A boszorkányvadakat tartalmazó középkori források közlése: *Hansen* 1901, 38—39; *Lea* 1957, I. 170—198.

⁵ *Eliade* 1974.

⁶ *Henningsen* 1985.

⁷ *Ginzburg* 1966.

⁸ *Klaniczay* 1983.

⁹ *Murray* 1921; követői közül itt elsősorban a tündérkultusszal is foglalkozó *Runeberg* 1947-ben megjelent könyve érdemel említést. Legújabb cáfolói közül legfontosabb *Cohn* 1975 és *Henningsen* 1988.

¹⁰ Henningsen 1988.

¹¹ Szendrey 1955.

¹² A szépasszony- és tündérhiedelmekről összefoglalóan lásd: *Róheim* 1925, 110—116; *Zentai* 1972—73, 1976; *Dömötör* 1981, 82—89. A magyar szépasszony délszláv kapcsolataira már *Kálmány Lajos* (1885) és *Strausz Adolf* (1897) felfigyelt; *Róheim Géza* és *Dömötör Tekla*, valamint *M. Pop* (1984-es rövid tanulmányában) egyaránt felhívták a figyelmet a román kapcsolatokra is.

¹³ A „tündér” szó eredetéről: *Pais* 1975.

¹⁴ *Róheim* 1920, 183—187; *Dömötör* 1981, 89.

¹⁵ *Filipović* 1982, 246.

¹⁶ *Liungmann* 1937—38, II. 569—626.

¹⁷ Az Abundia-, Bonnes Dames-, Satia- stb. hagyományok Matronae-kultusszal való összefüggéséről: *Nilsson* 1916—1919, 122—130; *Liungmann* 1937—38, II. 590—593, 668.

¹⁸ *Strausz* 1897, 105; *Schneeweiss* 1961, 78; *Vakarelski* 1969, 232. Mindnyájan *Veszeloovszkij* erre vonatkozó nézetét fogadják el.

¹⁹ *Strausz* 1897, 105, 126; *Vakarelski* 1969, 232.

²⁰ Herodias mint az „elátkozottak istennője”, boszorkánycsapat vezetője középkori és kora újkori forrásokban: *Lea* 1957, I. 176—190.

²¹ A tündérek Artemis és Diana alakjához kapcsolt vonásairól: *Lawson* 1910, 163—169; *Nilsson* 1911, 673; *Liungmann* 1937—38, II. 609—612; *Schneeweiss* 1961, 33.

²² *Zečević* 1981, 40—41.

²³ *Rohde* 1925, II. 412—413; *Moszyński* 1967, 651.

²⁴ *Zelenin* 1927, 368; *Haase* 1939, 150—154.

²⁵ *Rohde* 1925, II. 82, 420; *Liungmann* 1937—38, II. 579. A „déli démonokról” összefoglalóan: *Grau* 1966.

²⁶ *Candrea* 1944, 161.

²⁷ *Nilsson* 1911, 679—684.

²⁸ Hekateről: *Rohde* 1925, II. 80—87, 409—412; *Liungmann* 1937—38, II. 576—589; *Nilsson* 1940, 90—91; *Herter* 1950, 133. A harpya, lamia, keres, valamint a strinx, strix eredetéről: *Lawson* 1910, 211, 234—235; *Rohde* 1925, II. 410—420; *Liungmann* 1937—38, II. 576—613; *Herter* 1950, 118—123.

²⁹ *Lawson* 1910, 163—169.

³⁰ *Lawson* 1910, 216; *Liungmann* 1937—38, II. 614; *Zečević* 1981, 166.
Egyéb nézetek: *Puchner* 1977, 121—123.

³¹ *Megas* 1963, 33—37.

³² *Jakobson—Szeftel* 1966, 344—345; a közös szláv terminológia alapján közös ószláv werwolf-hagyományokat tételez fel, amelyre feltehetően a török farkaskultusz is hatással volt.

³³ *Hertz* 1862, 114—133; *Liungmann* 1937—38, II. 426—441; *Senn* 1982, 206—208.

³⁴ *Bartók* 1968, 278—281.

³⁵ *Eliade* 1976, 314—315.

³⁶ *Kretzenbacher* 1968, 127.

³⁷ *Zečević* 1981, 161.

³⁸ A sorsasszony-hiedelmek és -mondák összefoglalása *Brednich* 1964-es könyvében; az antik kapcsolatokról lásd elsősorban *Lawson* 1910, 121—141.

³⁹ *Liungmann* 1937—38, II. 590—595; *Čabej* 1941; *Alexandrov* 1981.

⁴⁰ *Dukova* 1970.

⁴¹ *Buhociu* 1974, 28.

⁴² *Eliade* 1974, 159—160.

⁴³ *Duerr* 1978, 185.

⁴⁴ *Mansikka* 1909, 178; *Harva* 1922—23, 84—97; *Lettenbauer* 1981, 22—23.

⁴⁵ *Nilsson* 1911, 674—679; *Liungmann* 1937—38, II. 867—868.

⁴⁶ *Bleichsteiner* 1953.

⁴⁷ *Ivanov* 1969. A duális kozmogóniai rendszerekről a legfontosabb irodalom összefoglalásával: *Veres* 1976.

⁴⁸ Nincs terünk itt kitérni az átmenet rítusainak először *van Gennepe* (1909) által megállapított szakaszaira; az átmeneti rítusokban manifesztálódó státusváltás 2. szakaszában, a „kirekesztett”, *liminális* szakaszban a személy „társadalmilag halott”, „szent” állapotban van (*Leach* 1972).

⁴⁹ A „könnnyű árnyékúakról”: *Blum, R.—Blum, E.* 1970, 49—63, 305—306.

⁵⁰ *Vajda* 1959, 466—468.

⁵¹ *Lawson* 1910, 142.

⁵² *Oesterreich* 1930, 336—337; *Portefaix* 1982, 203.

⁵³ *Eliade* 1974, 160.

⁵⁴ *Nilsson* 1957, 109—111.

⁵⁵ *Nilsson* 1957, 109—111. Az orphikus paradicsomról: *Frank—Fritzie* 1971, 87—89.

⁵⁶ *Ginzburg* 1983, 30—67, 142—143.

⁵⁷ *Lettenbauer* 1951, 401.

⁵⁸ *Diószegi* 1958, 77. Ezt a pert nem közlik a boszorkányperek forráskiadványai; *Diószegi* ezt a részletet — *Szendrey Ákos* közvetítésével — közvetlenül a levéltári forrásból közölte.

⁵⁹ *Lawson* 1910, 170; *Rohde* 1925, II. 87.

⁶⁰ *Kligman* 1981, 51—53. *Kligman* e tanulmánya a cáluşari legrészletesebb leírása a közelmúltbeli formáról, helyszíni megfigyelések alapján. A beavatás leírásában — és az egész rítus lefolyásával kapcsolatban — a „természetfeletti—emberi” tér és idő dualizmusát tekinti a rítus egyik alapvető szervező elvének.

⁶¹ *Eliade* 1974, 160. *Kligman* szerint (1981, 45) a „ló” szóból való eredeztetés nem biztos.

⁶² *Senn* 1982, 206—210.

⁶³ Így látja *Otto Höfler* (1934, 4—119) és a Perchták megjelenítőinek csapataiban „titkos társaságokat”, beavatási rítusok nyomait kereső *Karl Meuli* (1928) is.

⁶⁴ *Lawson* 1910, 229—232. A karácsonyi tizenketted maszkos felvonulásainak legújabb összefoglalása: *Puchner* 1977, 284—290. Részletesen taglalja az újkori görögség és a vele szomszédos népek anyagának ókori és hellenisztikus kapcsolatait, egyebek mellett a Dionysos-kultusszal való kapcsolatok lehetőségeit (139—141).

⁶⁵ *Nilsson* 1911, 679—683; *Megas* 1963, 125.

⁶⁶ *Liungmann* 1937—38, I. 251; *Nilsson* 1957, 50—67, 96—97.

⁶⁷ *Nilsson* 1911, 673—674.

⁶⁸ *Róheim* 1925, 7—40; *Diószegi* 1958.

⁶⁹ *Bošković—Stulli* 1960.

⁷⁰ *Jakobson—Szeftel* 1966, 345; *Klaniczay* 1983, 116—134.

⁷¹ *Lambertz* 1958, 97.

⁷² *Jakobson—Szeftel* 1966. A livóniai pert *Höfler* (1934, 345—351) közli teljes terjedelmében.

⁷³ *Hultkranz* 1967, 40.

⁷⁴ Szent György és Szent Illés mint sárkányölők: *Haase* 1939, 62—68; *Vakarelski* 1969, 233; *Dukova* 1970, 239—241.

⁷⁵ *Lea* 1957, I. 186.

⁷⁶ *Strausz* 1897, 169; *Schneeweiss* 1961, 11; *Blum, R.—Blum, E.* 1970, 303—304; *Dukova* 1970, 235. A 'szél' jelentésű albán és a 'fűjás' jelentésű szerbhorvát szóból való eredeztetés is felmerült: *Moszyński* 1967, 653 és *Schneeweiss* 1961, 26.

⁷⁷ *Vajda* 1959, 466.

⁷⁸ *Moszyński* 1967, 654; *Istvánovits* 1982.

⁷⁹ A szerb—horvát vila „boszorkányosodásának” sok adatát közli *Krauss* 1908, 36—38, 43—48, 69—71, 81—83.

⁸⁰ A gyermekágyas démonokról lásd *Pócs*, s. a.

⁸¹ *Manga* 1968, 171.

⁸² Német boszorkánymondákban: *Weiser-Aall* 1930—31, 1887. Horvát mondák hasonló motívuma: *Krauss* 1908, 45—48. Ismert délszláv és magyar tündérmondákból is: *Dömötör T.* 1968, 343.

⁸³ A boszorkány-csatákról lásd *Klaniczay* 1983.

⁸⁴ *Sebestyén Gy.* 1900; *Diószegi* 1958, 171—226.

⁸⁵ *Körner* 1969.

⁸⁶ A boricatánc leírása: *Horger* 1899. *Róheim Géza* is kapcsolatba hozta a kukerivel: 1984, 218—220.

⁸⁷ *Cohn* 1975, 216—220.

⁸⁸ *Cohn* 1975, 108—118.

Bibliográfia

- Abbot, G. F.*: Macedonian Folklore. Cambridge 1903.
- Alapi Gyula*: Bűbájások és boszorkányok Komárom vármegyében. Komárom 1914.
- Alexandrov, G.*: Montana. Sofia 1981.
- Alpenburg, J. N.*: Deutsche Alpensagen. Wien 1861.
- Ardalić, V.*: Vile i vještice [Tündérek és boszorkányok]. Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena 22, 302—311. Zagreb 1917.
- Arnaudov, M.*: Die bulgarischen Festbräuche. Leipzig 1917.
- Balassa Iván*: Karcsai mondák. Budapest 1963.
- Bandić, Dušan*: Samanistička komponenta rusalskog rituala [A ruszália samanisztikus elemei]. Etnološki pregled 15. Beograd 1977.
- Bartók Béla*: Melodien der rumänischen Colinde (Weihnachtslieder). Etnomusikologische Schriften. Faksimile-Nachdrucken IV. Budapest 1968.
- Berze Nagy János*: Baranyai magyar néphagyományok. I—III. Pécs 1940.
- Beza, M.*: Paganism in Roumanian Folklore. London—Toronto 1928.
- Bleichsteiner, Robert*: Perchtengestalten in Mittelasien. Archiv für Völkerkunde 8, 58—75. Wien 1953.
- Blum, Richard—Blum, Eva*: Health and Healing in Rural Greece. A Study of Three Communities. Stanford, California, 1965.
- Blum, Richard—Blum, Eva*: The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece. London 1970.
- Bogdan-Bijelić, P.*: Vještice (Konavle u Dalmaciji). [Boszorkányok a dalmáciai Konavle-ben.] Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena 13, 306—308. Zagreb 1908.

- Bošković-Stulli, Maja*: Splet naših narodnih praznovjerja oko vještice i popa [Válogatás boszorkányokról és papokról szóló babonáinkból]. Bilten Instituta za Prončavanje Folkloru 2, 327—342. Sarajevo 1953.
- Bošković-Stulli, Maja*: Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung. Fabula 3, 275—298. Berlin 1960.
- Bošković-Stulli, Maja*: Usmene pripovijatke i predaje s otoka Brača [Szájhagyomány és mondák Brač szigetéről]. Narodna Umjetnost XI—XII, 42—120. Zagreb 1974—75.
- Bosnyák Sándor*: A bukovinai magyarok hitvilága. I. Folklór Archívum 6. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest 1977.
- Bosnyák Sándor*: A moldvai magyarok hitvilága. Folklór Archívum 18. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest 1980.
- Bosnyák Sándor*: A gyimesvölgyi magyarok hitvilága. Folklór Archívum 14, 65—157. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest 1982.
- Brednich, R. W.*: Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalfrauen. FF Communications No 193. Helsinki 1964.
- Buhociu, O.*: Die Feiertage des Sommers und Herbstes in Rumänien. Zeitschrift für Balkanologie VI, 3—39. Wiesbaden 1968.
- Buhociu, O.*: Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie. Totenklage — Burschenbräuche und Weihnachtslieder. Hirtenphänomen und Heldenlieder. Wiesbaden 1974.
- Čabej, Eqrem*: Kult und Fortleben der Göttin Diana auf dem Balkan. Leipziger Vierteljahrschrift für Südosteuropa 5, 229—241. Leipzig 1941.
- Čabej, Eqrem*: Albanische Volkskunde. Südost-Forschungen XXV. 368—376. München 1966.
- Calverley, A.*: Notes on the Calușari Dancers of Romania. Man XLVI, 85—88. London 1946.
- Candrea, I. A.*: Folklorul medical român comparat [Román összehasonlító népi gyógyászat]. București 1944.
- Carić, A. E.*: Volksglaube in Dalmatien. Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina VI, 585—608. Wien 1899.
- Caro Baroja, Julio*: Die Hexen und ihre Welt. Stuttgart 1967. (I. kiad.: Las bruyas y su mundo. Madrid 1961.)
- Chloupek, D.*: Mogut. Zbornik za narodi život i običaje južnih slavena 37, 241—250. Zagreb 1953.

Cohn, Norman: Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt. London 1975.

Cristescu-Golopenția, S.: Drăgus. Un sat din țara Oltului (Făgăras). Manifestari spirituale. Credințe și rituri magice [Drăgus, egy falu az Olt vidékéről. Szellemi hagyományok. Hiedelmek és mágikus rítusok]. București 1944.

Dieterich, K.: Aus neugriechischen Sagen. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde XV, 380—398. Berlin 1905.

Diószegi Vilmos: A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben. Budapest 1958.

Djordjević, Tihomir R.: Veštica i vila u našem narodnom verovaniju i predanju. Vampir i druga bita u našem narodnom verovaniju i predanju [Boszorkány és tündér néphitünkben és néphagyományunkban. Vámpír és egyéb lények néphitünkben és néphagyományunkban]. Srpski Etnografski Zbornik 66, 5—255. Beograd 1953.

Dömötör Tekla: A vilák ajándéka. Filológiai Közlöny 1968, 339—346.

Dömötör Tekla: A magyar nép hiedelemvilága. Budapest 1981.

Duerr, Hans-Peter: Traumzeit: Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Frankfurt am Main 1978.

Dukova, Ute: Das Bild des Drachen im bulgarischen Märchen. Fabula 11, 209—252. Berlin 1970.

Eliade, Mircea: Some Observations on European Witchcraft. History of Religions 14, 149—172. Chicago 1974.

Eliade, Mircea: Die Religion und das Heilige. Darmstadt 1976. (1. kiad.: Traité d'histoire des religions. Paris 1949.)

Evans-Pritchard, E. E.: Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford 1937.

Fejős Zoltán: Hiedelemrendszer, szöveg, közösség. Néprajzi Közlemények XXVII—XXVIII. Néprajzi Múzeum, Budapest 1985.

Fekete Lajos: A jászkunok története. Debrecen 1861.

Filakovac, J.: Vjerovanja (Retkovci u Slavoniji). [Hiedelmek a szlavóniai Retkovci-ból.] Zbornik za narodni život i običaja južnih slavena 10, 144—149. Zagreb 1905.

Filipović, M.S.: Volksglauben auf dem Balkan. Einige Betrachtungen. Südost-Forschungen XIX. München 1982.

- Frank, E.—Fritzie, P. M.:* Sketch for a Natural History of Paradise. In: *Geerts, C. (Ed.): Myth, Symbol and Culture*, 83—128. New York 1971.
- Frankovics György:* Vile-történetek a Dráva-menti horvátoktól. Janus Pannonius Múzeum Évkönyve XVII—XVIII, 239—252. Pécs 1972—73.
- Fügedi Márta:* Emberfeletti hatalmú lények hiedelmei Mátraderecske faluközösségének hiedelmeiben. *Folklor Archívum* 14, 158—221. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest 1982.
- Gavazzi, Milovan:* Das Maskenwesen Jugoslaviens. In: Wildhaber, Robert (Hrsg.): *Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa*, 59—76. Basel 1968.
- Gennep, Arnold van:* *Les rites de passage*. Paris 1909.
- Georgieva, Ivanicska:* *Blgarszka narodna mitologija*. Szófia 1983.
- Ginzburg, Carlo:* *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Maryland 1983. (1. kiad.: *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino 1966.)
- Ginzburg, Carlo:* *Présomption sur le Sabbat*. *Annales* 39, 341—354. Paris 1984.
- Gönczi Ferenc:* *A Muraköz és népe*. Budapest 1895.
- Gönczi Ferenc:* *Göcsej, s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése*. Kaposvár 1914.
- Graber, Georg:* *Sagen und Märchen aus Kärnten*. Graz 1914.
- Grau, Dietrich:* *Das Mittagsgespent (daemonium meridianum)*. Siegburg 1966.
- Grgjić-Bjelkošić, L.:* *Volksglaube und Volksbräuche in der Herzegovina. Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* VI, 609—632. Wien 1899.
- Grohmann, J. V.:* *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren*. Leipzig 1864.
- Gunda Béla:* *A szépasszonyok kútja*. *Ethnographia* LVIII, 281—282. Budapest 1947.
- Haase, Felix:* *Volksglaube und Brauchtum der Ostlaven*. Breslau 1939.
- Hahn, Adalbert:* *Albanesische Studien*. Jena 1854.
- Hansen, Joseph:* *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*. Bonn 1901.

- Harva (Holmberg), Uno*: Der Baum des Lebens. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* XVI. B. Helsinki 1922—23.
- Hegy József*: Siklódi hiedelmek. *Ethnographia* XLVIII, 472—474. Budapest 1937.
- Henningsen, Gustav*: A kívülről jött hölgyek. Tündérek, boszorkányok és szegénység a korai modern Szicíliában. *Világosság* XXVI, 778—785. Budapest 1985.
- Henningsen, Gustav*: A boszorkányok ügyvédje. A baszk boszorkányság és a spanyol inkvizíció (1609—1614). Budapest 1988. [I. kiad.: *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609—1614)*. Reno, Nevada 1980.]
- Herter, Hans*: Böse Dämonen in frühgriechischen Volksglauben. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* I, 112—143. Bonn 1950.
- Hertz, Wilhelm*: Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte. Stuttgart 1862.
- Hódossy Imre*: Feltételes ítéletek boszorkányperekben. *Jogtudományi Közlöny* 37, 221—222. Pest 1902.
- Hoffmann-Krayer, E.*: Fruchtbarkeitsriten im schweizerischen Volksbrauch. In: *Kleine Schriften zur Volkskunde*, 160—189. Basel 1946.
- Horger Antal*: A hétfalusi csángók boricatánca. *Ethnographia* X, 106—110. Budapest 1899.
- Horváthová, E.—Urbancova, V.* (Hrsg.): Die slowakische Volkskultur. Bratislava 1972.
- Höfler, Otto*: Kultische Geheimbünde der Germanen. Frankfurt am Main 1934.
- Hultkrantz, Åke*: Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. In: *Diószegi Vilmos—Hoppál Mihály* (szerk.): *Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia*, 27—58. Budapest—The Hague 1967.
- Istvánovits Márton*: Halottak kultusza a Kaukázusban. *Előmunkálatok a Magyarország Néprajzához* 10, 123—130. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest 1982.
- Ivanišević, F.*: Polica. Narodni život i običaji [Népélet és népszokások Policában]. *Zbornik za narodni život i običaja južnih slavena* 10, 181—307. Zagreb 1905.
- Ivanov, V. V.*: A kettős szimbolikus osztályozásról. In: *Hoppál Mihály* (szerk.): *Nyelv, mítosz, kultúra*, 48—66. Budapest 1984. (I. kiad.:

- Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях. Народы Азии и Африки 1969, 5, 105—115.)
- Jakobson, Roman—Szeftel, M.*: The Vseslav Epos. In: *Jakobson, R.*, Selected Writings IV. Slavic Epic Studies, 301—379. The Hague—Paris 1966.
- Jankó János*: Kalotaszegi babonák. Ethnographia II, 273—286. Budapest 1891.
- Jankó János*: Torda, Aranyosszék és Torockó magyar (székely) népe. Budapest 1895.
- Juhász Péter*: A totemizmus csökevényei a magyar és bolgár hitvilágban. A kutyával és farkassal kapcsolatos hiedelmek. In: *Dobrev, C.—Juhász P.—Mitajev, P.* (szerk.): Tanulmányok a bolgár—magyar kapcsolatok köréből, 145—175. Budapest 1981.
- Kálmány Lajos*: Boldogasszony, ősvallásunk istenasszonya. In: *Diószegi Vilmos* (szerk.): Ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII—XIX. századi művekből, 319—352. Budapest 1971. (1. kiad.: Akadémiai Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből XII, Budapest 1885.)
- Kazinczy Gábor*: Megyaszói boszorkányok 1731-ben. Hazánk III, 372—375. Pest 1885.
- Kelemina, Jakob*: Bajke in pripovedke slovenskego ljudstva, z mitološkim uvodom [A szlovén nép mítoszai és mondái, mitológiai bevezetővel]. Celje 1930.
- Kieckhefer, Richard*: European Witch Trials. Their Foundation in Popular and Learned Culture, 1300—1500. London—Henley 1976.
- Klaniczay Gábor*: Benandante—kresnik—zduhač—táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. Ethnographia XCIV, 116—134. Budapest 1983.
- Kligman, Gail*: Căluș. Symbolic Transformation in Romanian Ritual. Chicago—London 1981.
- Kolumbán Lajos*: Babonás hiedelmek a dévai csángóknál. Ethnographia XV, 35—42. Budapest 1904.
- Komáromi Andor*: Magyarországi boszorkánypercek oklevéltára. Budapest 1910.
- Kovács Zoltán*: Die Hexen in Russland. Acta Ethnographica 22, 51—87. Budapest 1973.

- Körner Tamás*: Boszorkányszervezetek Magyarországon. Ethnographia LXXX, 196—211. Budapest 1969.
- Krauss, F. S.*: Slavische Volksforschungen. Leipzig 1908.
- Krauss, F. S.—Dragičević, Th.*: Guslarenlieder aus Bosnien und dem Herzogsland. Am Urquell I, 40—46. Berlin 1890.
- Kretzenbacher, Leopold*: Santa Lucia und die Lutzelfrau. Südosteuropäische Arbeiten 53. München 1959.
- Kretzenbacher, Leopold*: Kynokephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung. München 1968.
- Kretzenbacher, Leopold*: Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa. Sitzungsberichte. Bayerische Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-Historische Klasse) Heft 1. München 1971.
- Kuret, Niko*: Die Mittwinterfrau der Slowenen. Alpes Orientales V, 209—239. Ljubljana 1969.
- Kuret, Niko*: Volksglaube und Brauchtum der Slowenischen Bergwelt. Alpes Orientales VI, 59—68. München 1972.
- Kuret, Niko*: Frauenbünde und maskierte Frauen. In: *Escher, W.—Gantner, Th.—Trümpy, H.* (Hrsg.): Festschrift für Robert Wildhaber zum 70. Geburtstag am 3. August 1972, 334—347, 771—774. Basel—Bonn 1973.
- Kuret, Niko*: Die Zwölften und das wilde Heer in den Ostalpen. Alpes Orientales VII, 80—92. München 1975.
- Küppers-Sonnenberg, G. A.*: Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Zeitschrift für Ethnologie 79, 212—224. Braunschweig 1954.
- Laistner, L.*: Das Rätsel der Sphinx. I—II. Berlin 1889.
- Lambertz, Maximilian*: Albanische Märchen (und andere Texte zur albanische Volkskunde). Akademie der Wissenschaften in Wien. Schriften der Balkankommission. Linguistische Abteilung XII. Wien 1922.
- Lambertz, Maximilian*: Die Volkspoesie der Albaner. Eine einführende Studie. Zur Kunde der Balkanhalbinsel II. Quellen und Forschungen. Heft 6. Sarajevo 1958.
- Lawson, J. C.*: Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals. Cambridge 1910.
- Lea, H. Ch.*: Materials toward a History of Witchcraft. I—III. New York—London 1957. (1. kiad.: Philadelphia 1939.)

- Leach, Edmund*: Betwixt and Between. The Liminal Period in *Rites de passage*. In: *Lessa, W.—Vogt, A.—Evan, Z.* (Eds.): *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, 338—347. New York—Evanston—San Francisco—London 1972.
- Lettenbauer, Wilhelm*: Russische Visionsliteratur im 19. Jahrhundert. *Byzantinische Zeitschrift* 44. 397—404. München 1951.
- Lettenbauer, Wilhelm*: *Der Baumkult bei der Slawen*, Neuried 1981.
- Lilek, E.*: Familien und Volksleben in Bosnia und in der Hercegovina. *Zeitschrift für Österreichische Volkskunde* VI, 202—225. Wien—Prag 1900.
- Liungmann, Waldemar*: Traditionswanderungen Euphrat-Rhein. I—II. *FF Communications* No 118—119. Helsinki 1937—38.
- Luby Margit*: *Bábalelte babona*. Budapest 1936.
- Macfarlane, Alan D. J.*: *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. London 1970.
- Manga János*: Magyar dudák—magyar dudások a XIX—XX. században. *Népi Kultúra — Népi Társadalom* I, 127—186. Budapest 1968.
- Mannhardt, Wilhelm*: *Wald und Feldkulte*. I—II. Berlin 1876—1877.
- Mansikka, V. J.*: *Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen*. Helsingfors 1909.
- Margalits Ede*: Horvát népszokások és babonák Belovár-Kőrösmegyében. *Ethnographia* X, 124—126. Budapest 1899.
- Margalits Ede*: Horvát népszokások és babonák Károlyváros vidékén. *Ethnographia* X, 301—303. Budapest 1899.
- Marian, S. F.*: *Sərbătorile la Români*. I—III. [Román népszokások.] București 1899.
- Mariencescu, Athanáz*: *Az áldozatok*. Rumén népmítológiai képek és szokások. *Ethnographia* II, 2—12, 53—58. Budapest 1891.
- Marinov, Dimitër*: *Narodna vjara i religiozni narodni obicsai* [Néphit és vallásos népszokások]. *Szbornik za narodni umotvorenija i narodopisz* XXVIII. Szófia 1914.
- Megas, G. A.*: *Greek Calendar Customs*. Athens 1963.
- Meuli, Karl*: *Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch*. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 28, 1—38. Basel 1928.

- Mikac, J.*: Vjerovanja (Brest u Istri). [Hiedelmek az isztriai Brestből.] Zbornik za narodi život i običaje južnih slavena 29, 195—199. Zagreb 1934.
- Moldován Gergely*: Alsófehér vármegye román népe. Nagyenyed 1897.
- Moldován Gergely*: A magyarországi románok. Budapest 1913.
- Moszyński, Kazimierz*: Kultura ludowa słowian II. Kultura duchowa I. I. [A szláv népi kultúra II. Szellemi kultúra I. I.] Warszawa 1967. (I. kiad.: Kraków 1939.)
- Murray, Margaret*: The Witch-cult of Western Europe. Oxford 1921.
- Muşlea, I.—Bîrlea, O.*: Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Haşdeu [Folklórtipológia B. P. Haşdeu kérdőívére adott válaszok alapján]. Bucureşti 1970.
- Nilsson, M. P.*: Der Ursprung der Tragödie III. Diösyoskultus und Tragödie. Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur und für Pädagogik XXVII, 673—696. Leipzig 1911.
- Nilsson, M. P.*: Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtfestes. Archiv für Religionswissenschaft XIX, 50—150. Berlin—Leipzig 1916—1919.
- Nilsson, M. P.*: Greek Folk Religion. New York 1940.
- Nilsson, M. P.*: The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age. Lund 1957.
- Obreski, J.*: Ritual and Social Structure in a Macedonian Village. International Area Studies Programs. Massachusetts—Amherst 1977.
- Oesterreich, Traugott Konstantin*: Possession demoniacal and other among primitive races, in antiquity, the middle ages, and modern times. London 1930. (I. kiad.: Die Besessenheit. Langensalza 1921.)
- Pais Dezső*: Tündér. In: A magyar ösvallás nyelvi emlékeiből, 213—249. Budapest 1975.
- Pajek, J.*: Crtice iz duševnega žitka staj Slovencev [Karcolatok a stájerországi szlovének szellemi életéből]. Ljubljana 1984.
- Pócs Éva*: Lilith és kísérete. Gyermekágyas démonok elleni ráolvasások Délkelet-Európában és a Közel-Keleten. s. a.
- Pop, Mihai*: A szépasszonyok. In: *Balázs Géza—Hála József* (szerk.): Folklor, életrend, tudománytörténet. Tanulmányok Dömötör Tekla 70. születésnapjára. 232—334. ELTE Bölcsészettudományi Kar, Budapest 1984.

- Pop, M.—Eretescu, C.*: Die Masken in rumänischen Brauchtum. In: *Wildhaber, Robert* (Hrsg.): Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa, 36—50. Basel 1968.
- Popinceanu, I.*: Religion, Glaube und Aberglaube in der rumänischen Sprache. Nürnberg 1964.
- Portefaix, Lilian*: Concepts of Ecstasy in Euripides' „Bacchanals“. In: *Hohn, N. G.* (Ed.): Religious Ecstasy. Scripta Instituti Donnerianai Aboensis XI, 201—210. Stockholm 1982.
- Puchner, Walter*: Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Wien 1977.
- Ranke, Kurt*: Alp. In: *Hoffmann-Krayer, E.—Bächtold-Stäubli, H.* (Hrsg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I, 281—303. Berlin—Leipzig 1927.
- Reizner János*: Szeged története. IV. Szeged 1900.
- Rohde, Erwin*: Psyché. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. I—II. Tübingen 1925. (I. kiad.: 1893.)
- Róheim Géza*: A kedd asszonya. Ethnographia XXIV, 90—95. Budapest 1913.
- Róheim Géza*: Lucaszék. In: Adalékok a magyar néphithez. II, 29—227. Budapest 1920.
- Róheim Géza*: Magyar néphit és népszokások. Budapest 1925.
- Róheim Géza*: A magyar sámánizmus. In: Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata, 171—228. Budapest 1984. (I. kiad.: Hungarian Shamanism. In: Psychoanalysis and the Social Sciences III, 131—169. New York 1961.)
- Rómer Flóris*: Adalékok boszorkányperereinkhez. I—III. Győri történelmi és régészeti füzetek I, 176—185, 219—236, 322—333. Győr 1861.
- Runeberg, Arne*: Witches, Demons and Fertility Magic. Helsingfors 1947.
- Saineanu, L.*: Die Jele oder böse Geister im rumänischen Volksglauben. Donauländer I, 24—34, 97—104, 199—207, 274—286. Wien—Leipzig—Budapest 1899.
- Salamon Anikó*: Gyimesi mondák. In: Mai népi hiedelmek. Az ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek kiadványai 10, 65—156. Budapest 1975.
- Schmidt, Bernhard*: Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum. Leipzig 1871.

- Schneeweiss, Edmund:* Volksglaube und Volksbrauch. (Serbokroatische Volkskunde. I.) Berlin 1961.
- Schram Ferenc:* Magyarországi boszorkányperek 1529—1768. I—II. Budapest 1970.
- Schram Ferenc:* Magyarországi boszorkányperek 1529—1768. III. Budapest 1982.
- Sebestyén Gyula:* A magyar varázsdob. Ethnographia XI, 433—446. Budapest 1900.
- Senn, Harry:* Romanian Werewolves. Seasons, Ritual, Cycles. Folklore 93, 206—215. London 1982.
- Seres András:* Erdők, vizek csodás lényei Háromszéken és a környező vidékeken. Népismereti Dolgozatok 185—196. Bukarest 1981.
- Soldan, W. G.—Heppe, H.:* Geschichte der Hexenprozesse. I—II. Neu bearbeitet und herausgegeben von *Max Bauer*. München 1911.
- Strausz Adolf:* Bolgár néphit. Budapest 1897.
- Szabó Imre:* Az oláhok kedd asszonya (Marți Seara). Ethnographia XXI, 32—38, 167—172. Budapest 1910.
- Szabó Lajos:* Taktaszadai mondák. Budapest 1975.
- Szendrey Ákos:* Hexe — Hexendruck. Acta Ethnographica IV, 130—169. Budapest 1955.
- Szendrey Zsigmond:* Szatmár megye néphagyományai. Ethnographia XXXIX, 26—38. Budapest 1928.
- Szirmay Antal:* Szatmár vármegye fekvése, történeti és polgári esmérete. Buda 1809.
- Szűcs Sándor:* Boszorkánytörténetek a Nagysárrétről. Ethnographia XLVII, 151—155. Budapest 1936.
- Téglás Gábor:* Kalotaszegi oláh mítoszi emlékek. Ethnographia XXIII, 158—170. Budapest 1912.
- Tri zgodbe o vedomcih [Három hír a vedomecekről].* Ljubljanski Zvon III, 565—566. Ljubljana 1883.
- Udziela, S.:* Świat nadzmysłowy ludu Krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły. Chmurnik [A Visztula jobb partján élő krakkói nép transzcendentális világa. Chmurnik]. Wisła XII, 585—614. Warszawa 1898.

- Uhlisch, Gerda* (Hrsg.): Die Schöne der Erde. Albanesische Märchen und Sagen. Leipzig 1955.
- Urbas, W.*: Aberglaube der Slowenen. Zeitschrift für Österreichische Volkskunde IV, 142—152. Wien—Prag 1898.
- Vajda László*: Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. Ural-Altische Jahrbücher 31, 456—485. Wiesbaden 1959.
- Vakarelski, Hristo*: Bulgarische Volkskunde. Berlin 1969.
- Veres Péter*: Duális osztályozó rendszerek. Ethnographia LXXXVII, 348—358. Budapest 1976.
- Villányi Szaniszló*: Esztergomi boszorkánypörök. Esztergom és vidéke. Esztergom 1892, 54. szám
- Vlachos, Th.*: Geister und Dämonenvorstellungen im Südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XXV, 217—243. Wien 1971.
- Waschnitius, V.*: Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte. Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse 174, 2. Abhandlung. Wien 1913.
- Weiser-Aall, Lily*: Hexe. In: *Hoffmann-Krayer, E.—Bächtold-Stäubli, H.* (Hrsg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. III, 1827—1919. Berlin—Leipzig 1930—31.
- Wislocki, Heinrich*: Quälgeister im Volksglauben der Rumänen. Am Urquell VI, 17—19, 60—62, 90—92, 108—110, 142—144. Berlin 1896.
- Wolfram, Richard*: Altersklassen und Männerbünde in Rumänien. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 44, 112—128. Wien 1934.
- Zečević, Slobodan*: Mitska biča srpskih predanja [A szerb néphit mitikus lényei]. Beograd 1981.
- Zelenin, Dmitrij*: Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin—Leipzig 1927.
- Zentai Tünde*: Az ormánsági „szépasszony” helye a magyar néphitben. A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve XVII—XVIII, 223—227. Pécs 1972—73.
- Zentai Tünde*: The Figure of the „Szépasszony” in the Hungarian Folk Belief. Acta Ethnographica 25, 251—274. Budapest 1976.

- Zentai Tünde*: Ormánsági hiedelmek. Folklor Archívum 15. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest 1983.
- Zingerle, I. V.*: Sagen aus Tirol. 1—2. Innsbruck 1891.

Felhasznált kéziratok anyaga:

(Jelzet nélkül: MTA Néprajzi Kutató Csoport Néphit Archívuma)

- Csergő Bálint gyűjtése Klárafalván (Kis-Küküllő m.), Néprajzi Múzeum, Ethnológiai Adattár P 142/1983
- Diószegi Vilmos gyűjtése Bátyán (Bács-Bodrog m.), Abaúj-Torna megyében, Bősárkányon és Süttörön (Sopron m.), Galgamácsán (Pest m.), Mezőkövesden (Borsod m.), Egyházaskozáron (Baranya m.) pokolpatoki, diószéni és lábni ki telepeseiktől (Moldva)
- Grynaeus Tamás gyűjtése Bátyán (Bács-Bodrog m.)
- Kálmány Lajos gyűjtése Szeged környékén, illetve Egyházaskéren (Torontál m.), Néprajzi Múzeum, Ethnológiai Adattár 2813
- Mitók Kálmán gyűjtése Matolcson (Szatmár m.), Néprajzi Múzeum, Ethnológiai Adattár, 366
- P. Madar Ilona gyűjtése Sárrétudvariban (Bihar m.)
- Pócs Éva gyűjtése Csitáron és Nógrádsipeken (Nógrád m.)
- Süle Sándor gyűjtése a Somló-vidéken (Veszprém m.), Néprajzi Múzeum, Ethnológiai Adattár P 313/83
- Varga Ildikó gyűjtése Zákányszéken (Csongrád m.)
- Magyar Néphit Topográfia 9. kérdőívére adott válaszok Besenyőtelekről (Heves m.) és Karancskesziből (Nógrád m.)

Képek jegyzéke

- 1—2. Maszkos Pehtra baba vízkereszt estéjén. Podkoren (Gorejnsko), Szlovénia, 1968 (Foto © Helena Ložar-Podlogar)
3. Három nimfa. Thrák relief (Foto © Roza Sztaneva)
4. Artemis. Thrák relief (Foto © Roza Sztaneva)
5. Harpya, elrabolt újszülöttel. Xanthosi relief a British Museumból (*Soldan, W. G.—Heppe, H.: Geschichte der Hexenprozesse. I—II. Neu bearbeitet und herausgegeben von Max Bauer. München 1911 nyomán*)
6. Diana, Montana város patrónusa. II—III. századi thrákiai márványszobor a mihajlovgradi múzeumból (*Alexandrov, G.: Montana. Sofia 1981 nyomán*)
7. Bolgár sárkánykigyó-ábrázolás a Szent Mihály arkangyal templomból, 1846 (Foto © Hriszto Juszkeszeliev)
8. Bolgár gyógyítóasszony áldozatot mutat be a tündéréknek (Foto © Hriszto Juszkeszeliev)
9. Révülésből ébredő, jövődőlő ruzália, kezében gyógynövényekkel. Duboka, Szerbia (*Küppers, G. A., Zeitschrift für Ethnologie, 1954, 220. l. nyomán*)
- 10—11. Călușarok tánca. Teleorman, Románia (*Oprișan, H. B.: Călușarii. București 1969 nyomán*)
12. Román démonmaszk. Vintileasca, Okr. Vrancea (Népművészeti Múzeum, Bukarest)
13. Sárkányölő Szent György. Bolgár relief a radomiri Szent Demeter-templomból (Foto © Hriszto Juszkeszeliev)

Megjelent

Mandics György

Rejtélyes írások

Gonda Zsuzsa

Férfi? Nő?

Szórakoztató önismereti tesztek férfiaknak és nőknek

Robert Danton

Lúdanyó meséi

*

A nagy macskamészárlás

Weinbrenner Rudolf

Itt a világvége?

Hargitai Károly

Társbérlok a Naprendszerben?

L. Nagy Zsuzsa

Szabadkőművesek

Várkonyi Tibor

Az élet veresége

Dieter B. Hermann

A Sirius-rejtély

Lőrincz L. László

Démonok és varázslók Tibetben

Lammel Annamária—Nemes Csaba

Az istenanyák indiánjai

Szabó László

A géppuska regénye

Előkészületben

Magyar László András

Bevezetés a kísértettanba

Sz. Farkas Jenő

Drakula vajda históriája

Vassy Zoltán

A parapszichológia tudományos irányzata

A kötet a magyar boszorkányság archaikus előzményei közül a Balkán népeinek tündérekhez fűződő kultuszát és hiedelmeit mutatja be. Míg a magyar néphitben ennek az ősi indoeurópai hiedelem- és rítusrendszernek a nyomai főként boszorkányhiedelemként éltek tovább, a boszorkányüldözéstől mentes szerb, bolgár, görög, román területeken a tündérkultuszt tisztább formájában találhatjuk meg. A tanulmány részint a tündérhit még élő emlékeit mutatja be, részint a másodlagosan „elboszorkányosodott” magyar és balkáni hiedelmekből rekonstruálja a Balkán népeinek valamikori tündérkultuszát.

A legfontosabb fejezetek az emberek és tündérek mindennapi és rituális kapcsolatairól, a tündérvarázslók extatikus gyakorlatáról, a tündéreket megjelenítő rituális társaságokról és mindezeknek a boszorkányhiedelmekkel ötvöződött nyomairól szólnak. Ily módon fény derül a „boszorkányszombat”- és „boszorkánytársaság”-képzetek egyik fontos népi előzményére is.

