Dömötör Tekla
A NÉPSZOKÁSOK KÖLTÉSZETE

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

Dömötör Tekla

A NÉPSZOKÁSOK KÖLTÉSZETE

A mű azokat a különböző népköltészeti alkotásokat mutatja be, amelyek a népszokásokhoz kapcsolódva jelentkeznek: párbeszédek, szertartásos énekek, közmondások, szólások, mondák stb. Elemzi e népköltészeti alkotások funkcióit, esztétikai sajátságait, műfaji jellemzőit és a különböző irodalmi műfajokhoz való viszonyát. Szól a dramatikus szövegek és a régi magyar dráma összefüggéséről, a szertartásos énekek mitológiai jellegű jelképeiről. Betekintést ad a paraszti érzelemvilágba, a falusi életszemléletbe, amely magába foglalja a folklór szubjektív és formulává merevedett alkotásait egyaránt. Az első csoportba tartozik pl. a temetések részben improvizált költészete, az utóbbiba tartoznak a szószerint hagyományozódott varázsigék és énekek.

A kötet mind a néprajzkutatók, mind a nagyközönség érdeklődésére számot tarthat.

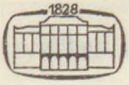
AKADÉMIAI KIADÓ
Budapest

DÖMÖTÖR TEKLA

A NÉPSZOKÁSOK KÖLTÉSZETE

DÖMÖTÖR TEKLA

A NÉPSZOKÁSOK KÖLTÉSZETE



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1974

Lektorálta

KLANICZAY TIBOR

ISBN 963 05 0409 X

Printed in Hungary

TARTALOM

ELŐSZÓ HELYETT

„Mélységes mély a múltnak kútja. Ne mondjuk inkább feneketlennek?

Feneketlennek még akkor is és talán éppen akkor, ha kizárólag és egyedül az ember az, akinek múltjáról kérdés és szó esik: ez a rejtélyes lény, aki a magunk természeti-gyönyörűséges és természetfeletti-nyomorúságos létének tartálya s akinek titka érthető módon minden kérdésünk és szavunk alfája és omegája s minden szavunkat hévvel és szorongással s minden kérdésünket izgatott sürgetéssel telíti. Mert éppen ekkor történik az, hogy minél mélyebben fürkészünk, minél messzebbre hatolunk s tapogatózunk a múlt alvilágába, az emberinek, történetének, művelődésének kezdeti alapjai tökéletesen megmérhetetlennek bizonyulnak, s mérőónunk elől, bármily kalandos távolságokba gombolyítjuk alá zsinegét, mindig újra és tovább húzódnak vissza a feneketlenségbe. Találóan mondhatjuk itt, hogy ‚újra és tovább', mert kutató buzgalmunkkal a kikutathatatlan incselkedő játékot űz: látszatmegállókat és úticélokat kínál, melyek mögött, amint elérjük őket, újabb múltszakaszok tárulnak föl, ahogy a partjáró bolyongása sem ér soha véget, mert minden egyes megmászott agyagos fövenykulissza mögött új távolságok csábítanak új hegyfokok felé.

Így vannak feltételes jellegű kezdetek, melyek bizonyos közösség, néptörzs vagy hitcsalád külön hagyományának őskezdetét jelentik gyakorlati-ténybeli értelemben, úgy, hogy az emlékezet, ha talán tudja is, hogy a kút mélyének evvel még korántsem ért komolyan a fenekére, nemzeti szempontból megnyugodhat s személyes-történeti megállapodáshoz eljuthat efféle őskezdet révén."

THOMAS MANN
József és testvérei
(Bp. 1959. I. k. 5—6.)
Fordította Sárközi György

BEVEZETÉS

E tanulmány középpontjában a népköltészetnek az a csoportja áll, mely a népszokásokhoz kapcsolódva jelentkezik.*

A 19. század, mely az európai népköltészetet felfedezte, a népköltészeti műfajok, műnemek meghatározására az irodalomban is általánosan használt terminológiát használta, — azt a terminológiát, mely maga is hosszú történeti fejlődés nyomán jött létre és főként az arisztotelészi poétika nyomán keletkezett, s a reneszánszban felújított antik műfajelmélet alapján állott. Ahol az élő irodalmi műfajok párhuzamai nem voltak kielégítőek, ott is többnyire az antikvitásból ismert görög-római definíciókhoz és terminológiához nyúltak vissza és ott kerestek az élő európai népköltészet olyan „primitívnek" tűnő jelenségeihez is párhuzamot, melyek a 19. századi irodalomban már nem voltak megtalálhatók.

Az európai népköltészeti műfajok közül kezdetben főként a mesére, balladára, népdalra s a hősepikának még fellelhető maradványaira irányult a figyelem. A 19. századi Európa számára elsősorban ezeknek összessége jelentette a népköltészetet. Esztétikai jegyeik idegenségükben is ismerősnek, definiálhatónak tűntek, meghatározásuk elé különösebb akadályok nem gördültek.

Bonyolultabbá vált a helyzet, mikor a tengerentúli népek körében gyűjtött költészeti anyag mennyisége nőtt. Hamarosan

* Köszönetet mondok mindazoknak, akik tanácsaikkal segítették e könyv létrejöttét: az azóta elhunyt Kardos Tibornak, továbbá Klaniczay Tibornak, Manga Jánosnak, Ortutay Gyulának és Voigt Vilmosnak. Köszönetet mondok adatközlőimnek és azoknak a kollégáknak, akik még publikálatlan népköltési anyagukat átengedték nekem: főként Cs. Pócs Évának, Eperjessy Ernőnek és Németh Imrének. Végül hadd emlékezzem meg néhai Dobrovits Katalinról, aki 1969-ben e könyv jegyzetanyagát összeállította.

világossá vált a kutatók előtt, hogy az Európában használatos műfaji elnevezések legtöbbje (mese, monda, ballada stb.) elvesztik érvényüket, ha az Európán kívüli népek folklórját vizsgáljuk. Hasonló eredményekre jutottak a Szovjetunió folkloristái is, amikor az európai területet elhagyva, kelet felé haladva az ázsiai népköltészet formai-tartalmi összefüggéseit vizsgálták.

A terminológiai zűrzavarból kiutat keresve megoldásnak látszott, hogy az Európán kívüli népek saját meghatározásából kiindulva teremtsenek új megnevezéseket és definíciókat. (E módszert különösen Malinowski és iskolája használta.) Azonban ez is sokszor kétes eredményekhez vezetett. J. Greenway *Literature among the Primitives* c. könyvének II. fejezetében sok szándékosan kiélezett, mulatságos példát említ azokról a kudarcokról, amelyek az „európai" típusú kultúrában felnőtt folkloristákat e kísérlet közben érték, „mert pl. egy araukán adatközlő történeteit így osztályozta: A rókáról szóló, vagy másfajta történeteket kívánnak?" — írja Greenway.[1] — A vinnebégók egy csoportjánál Paul Radin kétféle prózai elbeszélést talált: tragikusan végződő történeteket, melyeket bármikor el lehetett mondani (worak) és isteni lényekről szóló jól végződő történeteket, melyeket csak akkor lehetett elmondani, ha a kígyók nem voltak a föld felszínén.[2] Más indián adatközlők a történetek kezdetét vagy a főszereplő nevét adták meg, ha a „műfaj" iránt érdeklődtek a folkloristák.

Ezek a példák természetesen nem lepik meg a terepmunkában jártas európai folkloristát, hiszen pl. a napjainkban használatos népköltészeti műfajmeghatározások a mai napig is idegenek a falu legidősebb nemzedéke számára, míg a fiatalabbak már az iskolában tanulják őket, vagy a rádióból, televízióból értesülnek róluk. A magyar falu legidősebb nemzedéke napjainkig sem ismer pl. „mondákat", vagy „balladákat". Kivételt képez a mese (bár e szó a századok során szintén jelentésváltozáson ment keresztül). A magyar népköltészeti fejlődés egyik utolsó stádiumát jelezte gyöngyöspatai adatközlőnk, „Mese bácsi", aki ragadványnevét onnan kapta, hogy a faluban az utolsó volt, aki a tradicionális varázsmeséket ismerte s szerette még elmondani.

A műfaji vizsgálat új stádiumához érkezett, amikor azokat a népköltészeti formákat kezdték vizsgálni, melyek már nem

[1] *Greenway* 1964. II. fejezet 35 kk. — Vö. *Voigt Vilmos* 1972. 232 kk.
[2] *Radin* 1965. 118.

tekinthetők csak költészetnek, hanem más társadalmi tudatformákkal összefonódva jelentkeztek. Az illem, a tilalmak és előírások, a népi kozmogónia, a néphit képzetei egyaránt gyakran „költői" formában, esztétikai igényű megformáltságban jelentkeznek. Az epikusan megformált hiedelemtörténeteket például hazánkban csak mintegy két évtizede sorolják a mondák közé. Jóval tovább megy ezen Å. Hultkrantz, amikor a nem epikus, csupán „kijelentésként" elhangzó babonák formai-műfaji, költői vizsgálatát is sürgeti.[3]

Az utóbbi évtizedek folklórral foglalkozó (és vallástörténeti) folyóiratait olvasva minduntalan e kérdésekbe ütközünk. Az európai s Európán kívüli kutatók egymástól függetlenül vagy egymásnak felelgetve azt kérdezik: vajon az a terminológia, azok a definíciók, melyeket a folklór kutatás használ — helyesek-e? Az érdeklődést mutatják a műfajelméleti cikkeken s a szinte naponként megjelenő új elnevezéseken kívül a nemzetközi terminológiai enciklopédiák is. Új irányba terelte a műfaji vizsgálatokat a komunikációelmélet és a strukturális-tipológikus irányú műfajelemzés is.

A hiedelmeket, a népi kozmogóniát, a szokások költészetét még sokkal nehezebb definiálni, mint a tulajdonképpeni „költői" műfajokat, a dalt, balladát stb. Formai vizsgálatukra régebben ritkán került sor: elsősorban nyersanyagnak tekintették ezeket, melyekből pl. a népi vallásosságra, társadalmi struktúrára, néplélekre, etnogenetikai kérdésekre s a népi kultúra különböző aspektusaira következtetni lehet.

E sorok íróját elsősorban a népi színjátszás tanulmányozásával eltöltött évek tanulságai ösztönözték arra, hogy a népszokásokkal kapcsolatos költői formákat együttesen vegye szemügyre, szemben az olyasfajta kategorizálással, mely pl. a népi színjátékokat, rítusénekeket, aetiológiai elbeszéléseket, ráolvasásokat, rigmusokat stb. különböző „műfaji" csoportokban vizsgálja. Milyen feltételek között jött létre a „népszokások költészete"? Hogyan függ össze a cselekmény és a szó? Milyen szabályszerűségek mutatkoznak a népszokások cselekményei s a hozzájuk fűződő (költői) szöveg formája és szimbólumrendszere közt? Milyen földrajzi-történeti határok közt érvényes egy-egy

[3] *Hultkrantz* 1968. 67—68.

szimbólum? S végül, az „irodalmi" műfajok milyen viszonyban állnak ezzel, a szokásokhoz fűződő költészettel?

Talán szabad emlékeztetnünk a közelmúltban elhunyt M. P. Nilsson szavaira:

„Nem haszontalan megjegyezni, hogy a görög szellem legnagyobb teljesítményei közül kettő: a dráma és a bukolikus költészet az egyszerű falusi szokások közül nőtt ki."[4]

[4] *Nilsson* 1961. 36. „But it may not be useless to observe that two of the highest achievements of the Greek spirit, the drama and bucolic poetry, had their origin in simple rural customs."

I.

A NÉPSZOKÁS

A népszokás-kutatás megindulása egyidejű a néprajztudomány kialakulásával. A „népszokás" kezdettől fogva gyűjtőfogalom volt, mindazokat az idegenszerű kulturális jelenségeket, melyeket a tengerentúli népeknél találtak: intézményeket, házassági rendszereket, erkölcsi szabályokat, vallásos-mágikus, vagy másféle szertartásokat az európai megfigyelők az „erkölcs" és „szokás" kategóriába sorolták. A korai etnológiai leírásoknak már címében is általában szerepel e két szó. Cocchiara írja:

„A primitív és keleti népek tanulmányozása, szokásaik és erkölcseik összehasonlítása a nyugati népekével, a tévedések elleni harc, mely végső soron a tévedések, jobban mondva a tévedéseknek tartott szellemi megnyilatkozások (kritikai) tanulmányozásává lett — mindezt kétségtelenül úgy tekinthetjük, mint határozott indulást a szokáskutatások felé."[1]

Míg Lafitau művében, melyet Cocchiara a modern etnológia első dokumentumának nevez, még csak az erkölcs szó szerepel (Moeurs des Sauvages Amériquains, comparées aux moeurs des premiers temps), később a „szokás és erkölcs" szókapcsolás hosszú ideig uralkodó maradt a francia és német etnológiában (moeurs et coutumes, Sitte und Brauch).

Amikor a néprajzi kutatás az európai társadalom „nép"-nek nevezett kategóriáira is kiterjedt, a szokáskutatás itt is előtérben maradt. William John Thoms nevezetes levelében, melyben a folklór szó polgárjogot kapott, a régi idők „illeméről, szokásairól, előírásairól, babonáiról, balladáiról, közmondásairól" írt (1846).

Ezt a túlságosan tág szokás-kategóriát, amely jóformán a kultúra egészét átfogta, azután a néprajztudomány jelzős szerke-

[1] *Cocchiara* 1962. 99, 115.

zetekkel igyekezett szűkíteni. Így beszéltek az alkalom és funkció szerint temetési, lakodalmi szokásokról, jogszokásokról, újévi szokásokról, babonás-mágikus szokásokról, formájuk szerint színjátékszerű és szimbolikus szokásokról stb. Kialakult az „európai népszokás" fogalom is, mellyel elsősorban az európai osztálytársadalmak egyes osztályainak, illetőleg rétegeinek a „műveltekétől" eltérő viselkedésmódját jelölték. De ez a kifejezés is megmaradt nem pontosan körvonalazott formájában.

Hazánkban a Tudományos Gyűjtemény 1817. évi évfolyamában még a nemzeti szokásokról olvashatunk ilyen sorokat:

„A külömbféle szokásokat se hagyhattyuk említés nélkül: ezeknek is szoros közök van a Nemzeti Culturával. Akár külsők, akár belsők, akár erkölcsiek, akár Religyióbéliek legyenek bár, észrevetetlenül becsesekké, idővel mint egy törvényekké s második természetté válnak és kielégíttetésöket kivánnyák. E kéntetésöknél fogva pedig az erölködést, munkásságot, tökélletesülést mozdittyák elő."[2]

A nemzeti szokások mellett azonban a század elején megkezdődött a népszokások megfigyelése és leírása is.

Az első önálló magyar népszokásgyűjteményt Réső Ensel szerkesztette össze 1866-ben. Réső Ensel a kötethez írt bevezetőjében megkülönbözteti a „jó és rossz" szokásokat:

„A rossz szokásokat, mint melyek értelmi és erkölcsi fejlődéseinket gátolnák s népéletünkön különben is rágódó férgek valának, e gyűjteményből többnyire kihagytuk, a felosztásnál tárgyias betűrendet tartottunk, főszónak vettük a helynek, honnét a népszokás ered, vagy a tárgynak nevét, melyről a szokás szól, p. o. agárdiak lakodalmi szokásai, bika hajsz stb., de azért egybeállítvák ott a tavaszi népszokások, mint zöldelő májusfák állítása és körültáncolása, pünkösdi királyságok; a nyári népszokások mint aratási ünnepek; ősziek: méz-, gyümölcs-, borszüret örömei; téliek: pince látogatások, tor, tánc, lakmározás stb."[3]

Bár Réső Ensel könyvében főként a látványos szertartásos szokások leírását találjuk (első helyen a lakodalmi leírások állnak), jogszokások, ismerkedő szokások, naptári szokások, céhszokások stb. is szerepelnek a kötetben. A „hajdudorogi menyasszonyágy" pl. arról tudósít, hogy sártéglából készült ágyba

[2] Tudományos Gyűjtemény 1817. I. (A Nemzeti Culturáról közönségesen s a Magyar Nemzet Culturájáról különösen) 40—41.

[3] *Réső Ensel Sándor* 1867. VIII—IX.

fektetik a fiatalasszonyt. Megemlékezik az 1755-ös határhányásról, a zilahi szőcsök báljáról és hasonlókról is.

A szokás fogalmáról, kulturális jelentőségéről, funkcióiról Ruth Benedict 1929-ben írt tanulmányában *(The Science of Custom)* a következőket jegyezte meg (ezt később a *Patterns of Culture* c. könyve előszavában megismételte):

„A szokást általában nem szokták valami lényeges tárgynak tekinteni. Nem tartjuk pl. olyan fontosnak, mint saját agyunk működését, amelyről azt gondoljuk, hogy nagyon is megérdemli a vizsgálatot. Úgy véljük, hogy a szokás a legközönségesebb viselkedésmód. Valójában azonban éppen fordított a helyzet. A hagyományos szokás, ha szerte a világban vizsgáljuk, egy sor viselkedésmód-részletből áll, melyek sokkal megdöbbentőbbek, mint amit bármely egyén személyes viselkedésmódjában tapasztalhatunk, bármilyen aberráns legyen is az. De ez ennek a tárgykörnek csak legtriviálisabb oldala. A legfontosabb az, hogy milyen jelentős szerepet játszik a szokás a tapasztalatban és a hitben."[4]

A különböző társadalomtudományok közül elsőnek a kultúrantropológiát említjük, mely kezdettől fogva különösen nagy figyelmet szentelt a szokás fogalmának és szívesen használta a szót is. Felix M. Keesing kézikönyvének egyenesen ezt a címet adta: *Kulturantropológia: A szokások tudománya (Cultural Anthropology: The Science of Custom).*

[4] *Benedict, R.* 1947. New York. 1—2. Továbbá: The Science of Custom. Reprinted from the Century Magazine, 1929. 641—649. Közli: *Dundes* 1968. 180. (Now custom has not been commonly regarded as a subject of any great moment. It is not like the inner workings of our own brains, which we feel to be uniquely worthy of investigation. Custom, we have a way of thinking, is behavior at its most commonplace. As a matter of fact, it is the other way around. Traditional custom, taken world over, is a mass of detailed behavior more astonishing than any one person can ever evolve in personal acts no matter how aberrant. Yet that is a rather trivial aspect of the matter. The fact of first-rate importance is the predominant rôle that custom plays in experience and in belief. No man ever looks at the world with pristine eyes. He sees it edited by a definite set of customs and institutions and ways of thinking. Even in his philosophical probings he cannot go behind these stereotypes: his very concepts of the true and the false will still have reference to the structure of his particular traditional customs. . . There is no social problem it is more incumbent upon us to understand than of the rôle of custom in our total life. Until we are intelligent as to the laws and the varieties of customs, the main complicating facts of human life will remain to us an unitelligible book.)

Mi tehát a népszokás? A társadalomtudományok számtalanszor definiálták; itt csak néhányat — inkább az antropológia és etnológia köréből — idézünk e definíciók közül. Elsőnek mindjárt Keesing meghatározását:

„A kultúrantropológus megvizsgál egy sor kérdést, melyek az emberek érdeklődését fölkeltették a paleolitikus barlangtól kezdve a városi felhőkarcolókig. Miért viselkednek az emberek úgy, ahogy viselkednek? Hogy alakulnak ki saját csoportom szokásai? Miben különböznek ezek a környező népekétől, akiknek szokásai minden esetben más „világnézetet" képviselnek?"[5]

Åke Hultkrantz etnológiai szótárának definíciója szerint „a szokás: viselkedés vagy viselkedési minta, amelyet a társadalmi csoport helyesnek és jónak tart, mert megfelel az élő kulturális hagyománynak".[6]

Hultkrantz még egy sor további definíciót is idéz.

Malinowski szerint „a szokás a viselkedésnek standardizált módja, amelyet hagyományosan rákényszerítenek egy közösség tagjaira".[7]

Sapir szerint „a *szokások* szót azoknak a viselkedési formáknak az összességére szokták alkalmazni, amelyeket a hagyományok közvetítenek, s amelyek az egyén alkalomszerű ténykedésével ellentétben egy adott közösségre jellemzők. Nem alkalmazható azonban e megjelölés a közösség olyan cselekvési formáira, amelyeket nyilvánvalóan biológiai okok határoznak meg.

A *szokás* szó egyébként egy olyan pontosan nem definiált fogalom közkeletű megjelölése, amely alapul szolgált a *kultúra* pontosabban körülírt embertudományi fogalmának a kialakításához . . . Ha mégis saját társadalmunkkal kapcsolatban használjuk, rendszerint a viselkedés olyan viszonylag nem fontos,

[5] *Keesing* 1958. 1. (The cultural antropologist examines, . . . a series of questions which have challenged human curiosity from paleolithic cave to urban akyscraper. Why do humans behave the way they do? How do the customs of my own group develop? What makes us different from peoples around us whose customs represent in each case another „view of the world".)

[6] *Hultkrantz* 1960. 87. (Custom: A behaviour or behaviour pattern considered right and good by the social group because of its confirmity to the living cultural tradition.)

[7] Idézi *Hultkrantz* 1960. 87. (Custom: a standardized mode of behavior traditionally enjoined on the members of the community.)

szokványos formáira alkalmazzuk, amelyek az egyéni szokások és a társadalmi intézmények között találhatók . . . Saját társadalmunk esetében egyébként talán azért nem nevezünk válogatás nélkül mindenfajta szokás jellegű — de nem okvetlenül kollektív természetű és kevésbé fontos — viselkedési formát szokásnak, mert vagy az individuális szemlélet befolyásol bennünket akaratlanul is, s ilyenkor az *egyéni szokás* megjelölést használjuk, vagy pedig a társadalom racionális és formailag szabályozott közösségeire gondolunk, s ilyenkor az *intézmények* szót tartjuk helyénvalónak.

A *szokások* szót gyakran használják *konvenciók*, *tradíciók* és *erkölcsök* jelentésben is, de e terminusok teljes jelentéstartalma nem fedi egymást . . . A *szokások*, az *intézmények*, a *konvenciók*, az *erkölcsök* és a *tradíciók* fogalmát igen nehéz pontosan meghatározni tudományosan. Mindegyikőjük visszavezethető társadalmi szokásokra, vagy — ha szívesebben használunk antropológiai terminusokat, mint lélektaniakat — kulturális mintákra *(cultural pattern)*. Az *egyéni szokás (habit)* és a *kultúra* jelentése pontosabban meghatározható. E terminusok tudományos művekben helyettesíthetik a *szokások* terminust. Az *egyéni szokások* terminus természetszerűleg az individuális vonatkozásokra utal, a *kulturális minta* vagy *kultúra* viszont a társadalmi vonatkozásokat hangsúlyozza.

Azt, hogy valamilyen egyéni szokás miként alakul át társadalmi érvényű szokássá, sokkal könnyebb elméletileg kikövetkeztetni, mint a gyakorlatban bemutatni. Különbséget kell tennünk hosszú életű és rövid életű szokások között. Ez utóbbiakat a *divat* névvel jelölhetjük. A divatot vagy valamely erősebb egyéniség vagy pedig egyének valamilyen csoportja indítja útjára. Ha az ilyen divatok elég hosszú ideig tartják magukat, s lényegtelenné válik, hogy honnan és kitől erednek, akkor viselkedési mintákká alakulnak át . . .

Az egyén sokrétű jogaival és kötelességeivel kapcsolatos szokások kialakulása a jogok rendszerét hozza létre. Mindaddig azonban nem célszerű a *jog* terminust használnunk — miként ezt tenni szokták nem egészen helyesen a primitív társadalmak esetében —, míg a szokás jellegű tevékenység végrehajtása nincs ráruházva bizonyos egyénekre vagy testületekre."[8]

[8] *Sapir* 1971. 221 kk.

Paul Geiger szerint a szokás olyan cselekvésmód, melyet hagyományozás következtében az emberek egy csoportja helyesnek vagy kötelezőnek tart.[9]

Van Gennep szerint a folklórtudomány foglalkozik a szokások tanulmányozásával. Szerinte a folklór legjobb definíciója ez: „Az erkölcs és szokás módszeres tanulmányozása, vagyis tudománya. A népi jelzőt felesleges is hozzátenni, mert a szokások közösségi jelenségek . . . Az erkölcs azt jelenti: életmód mindenféle politikai vagy morális értékelés nélkül. A szokás azt jelenti: életmód, amely megfelel az íratlan vagy írott szabályoknak, melyeket a közmegegyezés elfogad."[10]

Richard Weiss a szokásnak két aspektusát: a cselekvést és a magatartást hangsúlyozza. (Brauchmässiges Verhalten und Tun. — Brauchmässige Haltung und Handlung). Dünninger szerint a szokás „közösségi cselekvés, melyet a hagyomány őriz, az erkölcs követel, formája előre kidolgozott, formákkal erősödik, belső tartalmat szimbolikusan fejez ki, funkcionálisan időhöz vagy alkalomhoz kötődik".

Richard Wolfram 1972-ben megjelent *Prinzipien und Probleme der Brauchtumsforschung* című könyvében szintén külön fejezetet szentel a szokás-definícióknak. Az általam már említett szerzők mellett elemzi pl. I. Weber-Kellermann, Walter Hävernick, Hans Trümpy legújabb szokásmeghatározásait, a szociológusok meghatározását is, mely szerint a szokás „intézményesített társadalmi magatartás".[11]

És így folytathatnánk a sort más definíciókkal, melyek a szokások normatív funkcióját hangsúlyozzák. Az ún. primitív népeknél a szokások a társadalmi viselkedésmódot általában sza-

[9] Idézi *Hultkrantz* 1960. 88. Forrása: *Geiger, P.:* Deutsches Volkstum in Sitte und Brauch. Deutsches Volkstum. V. Berlin-Leipzig 1936. (Brauch: eine Art zu handeln, die durch Überlieferung in einer Gemeinschaft von Menschen als richtig oder verpflichtend empfunden wird.)

[10] *van Gennep* 1943. I. 106—107. (La meilleure définition du folklore. . . est: étude méthodique, donc science, des moeurs et des coutumes. Il est inutile d'ajouter populaires parce que les moeurs et les coutumes sont des phénomènes collectifs généraux . . . Moeurs signifie: Manières de vivre, sans aucune évaluation politique ni éthique. Coutumes signifie: manières de vivre conformément à des règles non écrites ou écrites admises par le consentement général.)

[11] *Weiss, Richard* 1946. 155., — *Dünninger* 1967. 2575. — *Wolfram* 1972 passim.

bályozzák, a jog, az erkölcsi szabályok és a kultusz is differenciálatlanul, főként szokások formájában jelentkeznek.

A szokásoknak a kultúrantropológusok vagy szociológusok által a primitív társadalmakra szabott tág definíciója azonban nem felel meg annak a regulatív funkciónak, melyet az ún. *nép*szokások az osztálytársadalmak „népinek" nevezhető rétegeiben betöltenek. Európában pl. a paraszti élet legfontosabb területein már igen régóta nem népszokások, hanem állam és egyház kodifikált törvényei és szabályai szabták meg a közösség viselkedésmódját. Bár a társadalmi konvenciók, jogszabályok, intézmények *lényegüket* illetően nem térnek el a primitív népek hasonló intézményeitől, erősen eltérnek azoktól megjelenési formáikban. (A szabályok írásos rögzítése, kodifikációja, ezeknek fenntartására szolgáló intézmények, stb.)

Amit a *mai* közép- és kelet-európai ún. népszokások szabályoznak, az csupán a paraszti élet néhány olyan területe, ahol a régi szokások érvénye még fennmaradt vagy azért, mert a paraszti közösség számára annyira életbevágóak, hogy nem mondhattak le róluk, vagy pedig olyan elhanyagolt területek, melyekre sem állam, sem egyház nem fordított különösebb figyelmet.[12]

Éppen ezért a népszokás fogalom az európai néprajzban — ha a „primitívek" szokásaival hasonlítjuk őket össze — sokkal szűkebb. A közbeszédben, ha népszokásról beszélnek, főként szertartásos cselekményekre gondolnak, melyeknek cselekménysorozata eltér a városi kultúra hasonló megjelenési formáitól, továbbá az archaikusnak tűnő babonás-mágikus szokásokra. Ezek mellett a népi erkölcs és illem is beletartozhat a szokásfogalomba.

Jelen tanulmány, amikor a népszokás szót használja, szintén elsősorban ezekre a kategóriákra gondol, mert ezek azok, melyekhez költői szövegek is fűződnek. A szintén a szokásokhoz sorolható más jelenségeknek, pl. az öltözködési vagy étkezési szokásoknak ugyan van esztétikailag vizsgálható összetevőjük, de költői szöveg nincs jelen. Természetesen merev határt nem vonhatunk, mert egy és ugyanazon szokásnak lokálisan lehet költői megnyilvánulása is, egy másik helyen pedig nincs.

Sajátos magyar jelenség, hogy a népi színjátszást is nagyjábólegészéből a szokás kategórián belül vizsgálják, szemben azokkal

[12] *Dömötör T.* 1964/b.

az országokkal, ahol a szokásoktól némileg független népi színjátszás is létezik, tehát a néprajzi kézikönyvekben a színjátszás külön címszó alatt szerepel. Viszont éppen annak következtében, hogy a magyar paraszti színjátszás a szokások körén belül valósul meg, a magyar etnográfia különös érdeklődéssel fordult a céljukat tekintve nem színjátékos, de formájukban dramatikus szertartásos szokások színjátékos elemei felé is. Ortutay Gyula a *Kis Magyar Néprajz*ban például három fejezetben szól a szokásokról. Ezek közül az egyiknek a címe: *Népünk színjátékszerű szokásai*. Mindhárom fejezetben igen jellemző példákat találunk az előbb említett tendenciára, tehát a szertartásos szokások dramatikus összetevőinek vizsgálatára. Néhány példa erre:

„A parasztélet rendjét, ahogy Luby Margit találóan elnevezte, a régi paraszti kultúrában szintén szigorú, s a közösség ítéletével védett hagyományos formák, előírások határozták meg . . . Ahogy a régi falu életmenete ünnepeinek és nehéz hétköznapjainak ritmusában kibontakozik előttünk, egy kötött feudális társadalmi rendet ismerünk meg, mely az ünnepek és hétköznapok minden mozzanatát meghatározza, szabályozza. Valóban nem jogtalanul hasonlíthatjuk ezt a parasztéletet az udvartartások bonyolult, mereven körülírt életrendjéhez, hol minden mozdulatnak előírt szabályai és formái vannak, s áthágásuk nemcsak modortalanság, hanem az életstílus lényege elleni bűn is . . ."

„Sor kerül majd a következőkben annak a kifejtésére is, hogy a magyar parasztság életét is, mint minden parasztságét egyaránt, főbb mozzanataiban a közösség törvényei irányították. Volt, aki ezt a szigorú közösségi rendet a színjáték meghatározott előadási formáihoz hasonlította: a parasztok mint egy kötött szerep játékosai az előírásnak, a ‚szerepnek' megfelelően viselkednek életük során, a születéstől a halálig."[13]

A szokásmodell

A népszokások cselekményei realizálódásukban lehetnek egyéniek és közösségiek. Amennyiben egyéniek, hagyományozódásuk akkor is közösségi, pl. a rontó cselekményeket egyének vég-

[13] *Ortutay* 1958. 106—107, 60.

zik, mégpedig rejtve, formájukat tekintve azonban ezek is hagyományosak, a rontó készen kapja a titkos rontó eljárást és szöveget a közösségtől, amely maga is tanulta azt.

A hagyományozódás lehet intencionális, tehát tudatos tanulás eredménye, továbbá észrevétlen belenevelődés, átvétel útján is történik. Mindkét esetben a szokások modelljét hagyományozzák, egy olyan modellt, amely különböző mértékben valósul meg a konkrét esetekben. Ismét Ortutayt idézem:

„Ezekben a dramatikus játékokban is jelentkezik a paraszti kultúra sajátságos, nehezen megragadható kettőssége: a hagyomány szigorú alakja mindig magára ölti, pillanatnyi valósulásakor az egyéni eset vonásait, egyszeri színeit, hogy nyomban levetkőzze azokat, s a legközelebbi aktualizálódásig ismét csak a törvényszerű alak, a hagyomány ‚alapvető' — majdnem azt szeretném mondani, bármennyire történetietlen szó is — ‚időtlen' formáit öltse magára. (Természetesen ‚időtlenségről' nincsen s nem is lehet szó: ez az állandóság csupán egy-egy nagyobb történeti korszakra vonatkozik, azon belül van állandó alakja a hagyománynak, amely maga is változó a gazdasági, társadalmi, történeti erők hatására.) A paraszti műveltségben az idea és valóság állandó feszültsége, kapcsolata ezeken a pontokon is kitűnően érvényesül, mint ahogy a mesélésben, éneklésben s a művészkedés legkülönbözőbb területein egyaránt."[14]

A szokásmodelleknek a megvalósuló konkrét szokásokhoz való viszonyát szociálantropológusok, etnográfusok, szociológusok egy sora vizsgálta az utóbbi évtizedben; hazai szokáskutatóink közül pl. az utóbbi években Manga János, Ujváry Zoltán, Németh Imre végeztek néprajzi szokásmodellvizsgálatot.[15]

Természetesen szokásmodell nem egy, hanem többféle is létezhet egy és ugyanazon időben. Egyfajta modell létezik egy konkrét közösségben a szokás résztvevői és nézői tudatában, de ez is változik pl. generációk szerint; az idősebbek számára a modell fogalmát a régebben realizálódott konkrét szokások befolyásolják még, a fiatalabbak számára pedig ugyanaz a modell már mást jelent, mert annak régebbi megjelenítését már nem élték át.

A szokásmodell megalkotásánál az etnográfusnak sokszor segítségére lehet, ha meghallgatja a hozzá fűzött magyarázatot,

[14] *Ortutay* 1958. 66—67.
[15] *Manga* 1968; *Németh Imre* 1965. 1966; *Ujváry Zoltán* 1969.

aetiologikus történetet, ez azonban szintén többsíkú lehet s a szokás értelmét és célját néha inkább eltakarja, mint feltárja. Pl. a busójárás szokásának eredetét a törökkel való harcokra visszavezető eredetmagyarázó történet nem feltárja, hanem takarni igyekszik annak mágikus-erotikus értelmét. (Vö. a következő fejezetet.)

A szokáskutató etnográfus igyekszik minél objektívebben megközelíteni a szokást fenntartó közösség (nem egységes) szokásmodelljét, ugyanakkor azonban saját szokásmodelljei is befolyásolják az arról alkotott képet.

A szokásmodell realizálódásánál a szövegek néha stabilabbnak tűnnek, mint a cselekmény, éppen formulás voltuk következtében könnyebben megjegyezhetők és fenntarthatók. Ez azonban másként is történhet s néha a szokáscselekmény marad meg, a szöveg elhal, vagy változik.

A szertartásos népszokások összetevői. — A cselekmény

Az általános szokásdefiníciók mellett sok kísérlet történt a szokások egyes összetevő elemeinek definiálására is. Ezt megnehezítette a túlságosan tág szokáskategória, amelyről az előbb szólottunk.

Minthogy azonban itt elsősorban nem a népszokást, mint társadalmi jelenséget vizsgáljuk, hanem a népszokásokhoz fűződő költői formákat, figyelmünk középpontjában azok a (főként szertartásos) közösségi cselekmények állanak, melyekhez költői formák fűződnek.

Ezek legteljesebb formájukban 3 fő részből állnak:

1. *szokáscselekményből (szokáscselekedet, rítus),*
2. *a szokáscselekményt magyarázó szövegből (eredetmagyarázó, aetiologikus történet, elbeszélés, monda stb.),*
3. *a rítussal kapcsolatosan elmondott, ehhez fűződő szövegből (rítusszöveg; Marót Károly fogalmazása szerint: „mondott rítus").*[16]

E három összetevő közül először a *cselekményt* vesszük szemügyre.

Elnevezései közül a rítus szót a vallás szókészletéből kölcsönözte a néprajz. Használata a népszokásokkal kapcsolatosan éppen azért gyakran nem pontos. Van Gennep és mások a rítus

[16] *Marót Károly:* A magyar néprajzkutatás feladatai . . . 276.

szót csak a néphit körébe tartozó cselekménynek tartják fenn. Mások azonban a „rituális" jelzőt közönségesen hagyományos-szertartásos értelemben használják akkor is, ha vallásos-mágikus jellege nincsen. Pl. a társadalmi érintkezés formáit is nevezik rituálisnak, beszélnek rituális étkezésről, öltözködésről, amikor tulajdonképpen csak annak hagyományos voltát akarják hangsúlyozni. Ilyen értelemben a politikai életnek, a katonaságnak, a jognak és más társadalmi jelenségeknek is van „rítusa".

A pontatlan elnevezés egyik oka egyébként többek között a „néphit" elnagyolt definíciója is. Ezért egyes kutatók – mint pl. nálunk Szendrey Zsigmond – az európai paraszti szokások esetében rendszeresen a „vallás és mágia" kapcsolást szokták használni, ezzel is jelezve, hogy a népszokások sok mozzanata valamilyen módon a laikus valláshoz, a néphithez, a mágiához tartozik anélkül, hogy valóban vallásinak volna nevezhető. Sartori ezt így fogalmazta:

„A tulajdonképpeni népszokás nagy részben a vallásban gyökerezik (a legtágabb értelemben) vagy korábban ezzel szoros kapcsolatban állt. Mint mondják, a ‚mindennapi élet kultuszává' vált. Ezért a népszokás olyan kötelező érvényűvé válhat, hogy megsértését bűnnek tekinthetik."[17]

Pfister szerint a centrifugális erő, mely a vallás fejlődése során hat, bizonyos vallásos jelenségeket fokozatosan a vallás szférájából kiszorít, amikor is azok elvilágiasulnak és profanizálódnak. Így a vallásos rítusok is lassanként profán szokásokká válhatnak. A profanizálódásnak különböző fokozatai lehetségesek, vagyis különböző távolságra lehetnek a vallásos központtól. Vannak népszokások, melyek már nem vallásos rítusok többé, de még mindig többé-kevésbé felismerhető mágikus jelentőségük van, mások puszta népi szórakozássá váltak.

Ami a rítus előírásainak szigorúságát illeti, a fejlődés során ez erősödhet vagy gyöngülhet. Így primitív rítusok, melyek nem illenek egy magasabb kulturális vagy szellemi fokhoz, elmaradnak, az újítások félretolják őket, vagy csökevényesen élnek tovább a népszokásokban.[18]

Mint már mondottuk, a rítus szót a vallás szókészletéből vették át és alkalmazták a népszokások területén, holott a népszo-

[17] *Sartori* 1927. 1511—1512.
[18] *Pfister* 1935/36. 741—742.

kások elemei közül soknak *nincs kapcsolata a vallással (még a legtágabb értelemben sem)*. Åke Hultkrantz az etnológiai szótárban anélkül, hogy világos definíciót adna, két fogalmat különböztet meg: *a szokáselemet és a rítust*. A szokáselemet csak akkor nevezi (Richard Weiss-t idézve) rítusnak, ha annak hittartalma is van.

„Brauchelement — according to R. Weiss the dramatic expression in which certain customary behaviour manifests itself. He argues that ‚gewisse einfache Äusserungsformen oder Darstellungsmittel als Bestandteile des festlichen Brauches immer wiederkehren von ältesten Vegetations-oder Totenkulten bis zu modernsten Festbräuchen . . . Altbäuerlicher Fruchtbarkeitszauber und gegenwärtige Stadtfeste, kultische Prozessionen und moderne Parteiveranstaltungen bedienen sich immer wieder derselben Formen, derselben Brauchelemente, die man *als Riten bezeichnen kann wenn sie Glaubensinhalte ausdrücken*'." (Kiemelés tőlem.)[19]

A *szokáselemet* a magyar kutatók közül Ujváry Zoltán így definiálja:

„A szokásnak azt a legkisebb részét, mely még önálló tartalommal, funkcióval rendelkezik, függetlenül a szokás többi formai vagy funkcionális részétől (vagyis nem függve a szokás többi alkotóelemétől) szokáselemnek nevezhetjük. Lényeges tehát az önálló funkció és az, hogy valamely szokásból kiszakadva formailag is önálló egységet alkosson."

A szokáselem mellett Ujváry Zoltán *funkcióelemről* beszél:

„A funkcióelem lényegében a szokáselem tulajdonságát foglalja magába. A funkcióelem sokkal inkább kifejezi a folyamat, az átvitel lényegét. Egy szokáselem átvitelét, megjelenését egy bizonyos helyzetben valójában a funkció indítja el. Szinte teljesen lényegtelen, hogy az átvitelre kerülő elem milyen szokásban fordul elő és mi a formája. A döntő az, hogy mi a funkciója, szerepe, mit fejez ki, milyen cél szolgálatában áll, és így megfeleljen az új helyzetben kívánt állapot előidézésének, az eredmény megvalósításának."[20]

(Itt jegyezzük meg, hogy Ujváry idézett cikkében a rítus szót is használja, anélkül, hogy külön definiálná.)

[19] *Weiss R.* 1946. 160; *Hultkrantz* 1960. 37.
[20] *Ujváry* 1963/b. 146—147.

A népszokások közönségesen rítusoknak nevezett cselekményelemei társadalmilag kialakult és elfogadott cselekmények, melyeknek többnyire egy kultúrán belül, egy közösségben van csak egyértelmű jelentése.

Kétségtelen, hogy a rítusoknak van biológiai összetevője. Bizonyos impulzusokra, bizonyos szituációkra az emberek spontán mozdulatokkal, cselekményekkel reagálnak, az érzelmeknek van ösztönös, általánosan érvényes gesztus-sora. Ezekkel azonban elsősorban nem a néprajz foglalkozik, hanem a biológia, pszichológia, szemiotika stb., bár eredményeik a néprajztudomány szempontjából igen fontosak.

A néprajztudomány közvetlen feladata azonban a tudatosan ismételt, kulturálisan hagyományozott szokáscselekmények vizsgálata, melyekben a biológiai tényezőnél nagyobb jelentőségű a társadalmi, s melyeket tanulás útján sajátítanak el a közösség tagjai. A rítust végrehajtóknak érteniök kell a rítus „nyelvét", s e rítusnyelv elsajátítása tanulás útján történik.

A népszokások rítusainak „többértelműségére" pl. Marót Károly szolgáltatott egy sor példát, amikor a szentiváni tűzgyújtást vizsgálta, az ünnepi tűzgyújtás „értelme" ugyanis közösségi megállapodástól függ, lehet örömtűz, tisztító szertartás, gyógyító eszköz, vagy a fény növekedését fenntartó, analógiás mágián alapuló cselekmény része stb. Ujváry Zoltán a vízleöntés különböző funkcióit vizsgálja lakodalomban, munkaalkalmakkor és egyéb alkalmakkor, továbbá a mágikus kör különböző helyzetekben való előfordulását.[21]

Ugyanígy a rituális vesszőzés vagy öntözés lehet termékenyítő vagy tisztító hatású, de fenyítő jellegű is. Hogy tehát egy rítuselem egy bizonyos szokásban milyen értelmet nyer, az már a közmegegyezés kérdése.

A rítusok közösségi értelmezése földrajzi-történeti határokon belül mozog. Így pl. a vízzel való öntözés és vesszőzés egyaránt jelképezheti a gonosz elűzését, a megtisztítást és a termékenyítést, ezért találunk pl. még hazánk területén belül is húsvéti locsolás mellett azonos pozícióban húsvéti vesszőzést is. E két

[21] *Marót Károly:* Szent Iván napja és *Ujváry* 1963/b, továbbá 1969. 159—160; *Wolfram* 1972. 68 kk.

rítus egymást helyettesítheti, de nem helyettesíthető másfajta rituális cselekményekkel, pl. körbenjárással vagy maszkviselés-sel.

Előfordulhat természetesen, hogy egyes kultúrák igen különböző módon értelmeznek egy-egy rítust. Mégis azt hiszem, nem volna lehetetlen egy rítusszótár elkészítése, mely a rítuscselekmények lehetséges jelentéseit deskriptív módon foglalná össze.

A rítusok jelképrendszerével az utóbbi évtizedben sok tudományág foglalkozott. A szemiotikai kísérletek közül idézek a nyelvész Roman Jakobson cikkéből:

„Az emberrel foglalkozó diszciplínák belső logikája lényegében a természettudományok összefüggéseihez hasonló, sorszerű elrendezést igényel. A nyelv a jelrendszerek egyike, a nyelvészet pedig mint a verbális jelek tudománya, része a szemiotikának, a jelek általános tudományának, amelyet Locke sejtett meg, határolt körül és nevezett el mint ‚σημειωτικη'-t, vagyis a ‚jelek doktrínáját', amelyek közül a szavak a legszokásosabbak. Charles Sanders Peirce, aki meg volt győződve arról, hogy Locke Esszéjének néhány része egy mély elemzés első lépéseit tette meg, átvette Locke terminusát, a ‚szemiotikát', és újra mint a jelek tudományát definiálta. Peirce, az új diszciplína honfoglalója és úttörője tette az első kísérletet a jelek rendszerezésére, és egy életművet szentelt a ‚lehetséges szemiózisok alapváltozatainak és lényegi természetének' tanulmányozására. Mivel ezek a szemiotikai vázlatok csak Peirce hagyatékának posztumusz kiadásában láttak napvilágot, Ferdinand de Saussure aligha ismerhette őket, amikor amerikai elődjéhez hasonlóan felismerte egy általános jeltudomány szükségességét, amelyet feltételesen ‚szemiológiának' nevezett el, és amelyet nélkülözhetetlennek tekintett a nyelv, valamint a nyelv és a többi jelrendszer viszonyának értelmezéséhez. ‚Mivel a szemiológia még nem létezik, nem tudjuk megmondani, hogy milyen lesz, de van létjogosultsága és helye előre meg van határozva . . . a szemiológia révén nemcsak a nyelvészeti problémára fog fény derülni, hanem — véleményünk szerint — a rítusok, szokások stb. is, ha jelként szemléljük őket, szintén más megvilágításba kerülnek; szükségesnek látszik tehát ezeket a szemiológián belül csoportosítani, és e tudomány törvényeinek segítségével magyarázni' . . ."

„A szemiotika egy további területe az idiomorf rendszerek széles skáláját öleli fel, amelyek csak közvetetten kapcsolódnak

a nyelvhez. A beszédet kísérő gesztikulációt Sapir a jelek ‚kiegészítő' osztályaként határozta meg. Annak ellenére, hogy a gesztikuláció általában a verbális megnyilatkozásokkal jár együtt, *a két kommunikációs rendszer között nincs kölcsönösen egyértelmű megfelelés.* A testi mozgásoknak ezenkívül vannak olyan szemiotikus sémái, amelyek függetlenek a beszédtől. Ezeket a sémákat, mint általában minden jelrendszert, amelynek struktúrája független a nyelvétől, és a verbális eszközökkel történő érintkezésen kívül is funkcionálhat, összehasonlító elemzés tárgyává kell tenni, amelynek során tisztázni kell a nyelvhez és a többi szemiotikai rendszerhez hasonló, illetőleg az azokétól eltérő tulajdonságaikat."[22]

Lehetséges továbbá a rituális cselekményeken belül még kisebb egységeket is meghatározni. Turner pl. afrikai tapasztalatai nyomán a rítusokon belül *rítus-szimbólumokat* különböztet meg:

„Rituálén előírt formális viselkedésmódot értek olyan alkalmakkor, melyeknek nincs technológiai rutinjuk, s melyek misztikus lényekbe vagy erőkbe vetett hitre vonatkoznak. A rituálé legkisebb egysége a szimbólum, mely még fenntartja a rituális magatartás specifikus tulajdonságait, ez a végső egység, melynek specifikus struktúrája van egy rituális kontextusban . . . A szimbólumok, amelyeket terepmunkán megfigyeltem, tárgyak, cselekmények, viszonylatok, események, gesztusok és térbeli egységek voltak egy rituális szituációban . . .

Úgy találtam, hogy nem tudtam analizálni a rítusszimbólumokat anélkül, hogy más ‚eseményekkel' való időbeli viszonylatukban is vizsgáljam őket. Mert a szimbólumok lényegükben társadalmi folyamatokhoz kapcsolódnak. A rítus lejátszódását úgy láttam, mint társadalmi tevékenységek meghatározott fázisait, amelyekkel egyes csoportok alkalmazkodtak a belső változásokhoz és alkalmazkodtak külső környezetükhöz. Ha ebből a szempontból nézzük, a rítus-szimbólum a szociális tevékenység faktora, pozitív erő egy cselekvés-mezőben. A szimbólum összekapcsolódik emberi érdekekkel, célokkal és eszközökkel, akár kimondottan meghatározzák ezeket, akár ezeket ki kell következtetni a magatartásukból. A szimbólumok struktúrája

[22] *Jacobson* 1969. 22—23, 24; *Voigt V.* 1967/b, 1969/a, 1969/b, 1969/c, 1969/d.

és tulajdonságai dinamikus egységet képeznek, legalább is a cselekményen belül.

A fontosabb szimbólumok jelentése maga is lehet szimbólum, s mindegyiknek saját jelentésrendszere van."[23]

Csoportosítási kísérletek

Az általános szokáskategória meghatározásával, a szokáscselekményeknek, illetőleg ezek jelrendszerének rendszerezésével, mint láttuk, több tudományág is fogalkozik. Mégis egyetérthetünk Stith Thompsonnal, mikor így ír: „A népi rítusok összehasonlító vizsgálata világviszonylatban még a jövőre vár. Léteznek-e valóban univerzális rituális minták?"[24]

Az európai szokások néprajzi csoportosítása többnyire alkalom és funkció szerint történik. Általában külön szokták csoportosítani az emberi élet állomásaihoz fűződő szokásokat, a naptári évhez vagy a gazdasági évhez fűződő szokásokat és a munkaalkalmakhoz fűződő szokásokat. Elkülönülnek az egyének által külön végzett szokáscselekmények s a közösségben együttesen elvégzett szokáscselekmények is.

[23] *Turner* 1964. 20—23. (By „ritual" I mean prescribed formal behaviour for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers. The symbol is the smallest unit of ritual which still retains the specific properties of ritual behaviour; it is the ultimate unit of specific structure in a ritual context . . . The symbols I observed in the field were, empirically, objects, activities, relationships, events, gestures, and spatial units in a ritual situation.

I found that I could not analyse ritual symbols without studying them in a time-series in relation to other „events". For symbols are essentially involved in social process. I came to see performaces of ritual as distinct phases in the social processes whereby groups became adjusted to internal changes and adapted to their external environment. From this standpoint the ritual symbol becomes a factor in social action, a positive force in an activity-field. The symbol becomes associated with human interests, purposes, ends, and means, whether these are explicitly formulated or have to be inferred from the observed behaviour. The structure and properties of a symbol become those of a dynamic entity, at least within its appropriate context of action. . . Some of the meanings of important symbols may themselves be symbols, each with its own system of meanings.)

[24] *Thompson, Stith* 1964. 359.

Richard Weiss pl. a következő fő csoportokat alkotta:

I. Az emberi élet szokásai és ünnepei,
II. Az év szokásai és ünnepei, tehát a munka, az egyházi év, továbbá az állam szokásai, ünnepei és emlékünnepei, amennyiben meghatározott időponthoz kötődnek,
III. Időponthoz nem kötött szokások és ünnepek:
1. Egyházi élet,
2. Állami élet (pl. jogszokások, katonaság szokásai).
3. Egyesületek, társulások (céhek, legényegyletek, szomszédság, családok szokásai; szórakozások, üdvözlési módok stb.)
4. Foglalkozások, munka- és hétköznapok. (Foglalkozások szokásai, kereskedelem és közlekedés szokásai stb.)

Szendrey Zsigmond, aki többször is osztályozta a magyar népszokásokat, két nagyobb csoportra osztotta őket: 1. mágikus-vallásos szokásokra és 2. más közösségi szokásokra. Az utóbbi csoportba sorolta az ismerkedő, időtöltő, gazdasági, közigazgatási szokásokat, a történelmi és társadalmi emlékszokásokat. A Szendrey-féle felsorolás magába foglalja az 1920-as évek legjellegzetesebb szokásait, melyek — mint már mondottuk — korántsem állíthatók közvetlen párhuzamba valamely, az osztálytársadalom előtti fokon álló közösség életét szabályozó szokásokkal.[25]

A szokások általános rendszerezésén kívül több kísérletet tett a néprajz a szokáselemek, szokáscselekmények, rítusok rendszerezésére is. Ugyanazok a rítusok ugyanis igen különböző szokásokban játszanak szerepet éspedig mint láttuk, különböző értelmezésben. A vallásos-mágikus szokásoknak, jogszokásoknak vagy a társadalmi szokásoknak egyaránt ugyanaz a rítus-tár áll rendelkezésére (pl. felvonulások, üdvözlési módok, eskütétel, rituális tárgyak használata stb.).

A cselekményeket két nagyobb csoportra is szokták osztani: mint fő kategóriát megkülönböztetnek *szimbolikus* és *utánzó*,

[25] *Weiss* 1946. 163; *Szendrey Zsigmond:* A magyar népszokások osztályozása 21.; A magyar népszokások ősi elemei 352.

ábrázoló szokáscselekményeket. Ez a felosztás a rítusokhoz fűződő költői formák kialakulása szempontjából is érdekes, az ábrázoló, felidéző, mimikus cselekmények ugyanis a drámai formák kialakulásának egyik fő forrását képezik.

A magyar népszokások rítusainak rendszerezésével hazánkban Szendrey Zsigmond és Szendrey Ákos több tanulmányban foglalkozott, ők teljes rítus-rendszer kialakítására törekedtek.[26] E rendszereknek, éppúgy mint a következőkben idézendő német rendszereknek sajátossága, hogy — bár általános szokáscselekmény-rendszer kialakítására törekednek — elsősorban mégis a „vallás" körébe tartozó rítusokról szólnak. Ennek egyik oka az is, hogy használhatóbb rítus-rendszerezést először a vallásfenomenológia alakított ki, s ennek következtében a népszokások szokáscselekményeit is azok szerint a kategóriák szerint szokták osztályozni.

A *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*ben Pfister pl. a „Kultusz" címszóban a következő fő kategóriákat különböztette meg:

Akusztikus mozzanatok (pl. zene, lárma, nevetés stb.)
A szó mint rítus (ima, eskü, névadás stb.)
Testmozdulatok, mozgás (tánc, ugrás, keresztvetés stb.)
Manipuláció tárgyakkal vagy emberekkel (vesszőzés, koszorú, eke, víz, vér rítusai, szent nász stb.)
Viselkedésmód (böjt, aszkézis, lemeztelenítés stb.)[27]

Friedrich Heiler vallásfenomenológiai kézikönyvében a „szent cselekvések" fejezetben a következő kategóriákról szól:

Apotropeikus rítusok: zajkeltés, köpés, tűzgyújtás, füstölés, varázskör húzása, varázsháló készítése, mozdulatok stb.
Eliminációs rítusok: átvitel, lemeztelenítés, eltakarás, elsöprés.
Tisztító rítusok: tűzgyújtás, vízzel való locsolás, mosás, fürdés, vérrel való tisztítás, tartózkodás evéstől, együtt hálástól.
Áldozás: ajándékok, füstölés, vér-, emberáldozat.
Egyesülési rítusok: érintkezés, csók, áldás, kézfeltevés, tánc, szexuális egyesülés, együtt evés.
A szent szó: ének, ráolvasás, jóslás stb.[28]

[26] Lásd az előző jegyzetet és *Szendrey Ákos* 1948.
[27] *Pfister* 1932—33.
[28] *Heiler* 1961. 176 kk.

A vallástörténeti kézikönyveket elhagyva forduljunk a szűkebb értelemben vett etnográfiai szakirodalom felé. Példaképp vegyük H. Siuts kategóriáit, melyek a német nyelvterület naptári köszöntő szokásaihoz kapcsolódó rítuselemek felsorolását tartalmazzák. (Megjegyezzük, hogy e felsorolás nem akar logikus rendszert alkotni, hiszen Siuts magukat a köszöntőszövegeket rendszerezi s nem a cselekményeket, rítusokat, sorrendjük is az ünnepek időbeli sorrendjét követi és nem valamiféle logikai rendet alkot.) Siuts ilyen kategóriákat használ:

Növényi zöld ajándékozása, eladása.
Felvonulás.
Köcsögduda (szötyök) használata.
Lámpások (répából, tökből, papírból) használata.
Csillagok (kivilágított, kirugatható) hssználata.
Más fények használata.
Feldíszített pálcák, fácskák használata.
Ostorcsattogatás.
Korbácsolás.
„Sajbózás".
Kerékhajtás.
Tűzgyújtás.
Halálkihordás, télkihordás.
Lombban, szalmában való alakoskodás.
Alak elégetése.
Pünkösdi király és királynő járás.
Júdás égetés (verés).
Ekehúzás.
Agonális tavaszi játékok.
Betlehem-hordozás.
Csillagozás.
Mikulás-járás.
Kúttisztítás.
Lövöldözés.
Lovasjátékok.
Maskarázás.
Az állatalakoskodó „kimúlása".
Tél—nyár küzdelme stb.[29]

[29] *Siuts* 1969. 139.

Hasonló körben mozog Joseph Dünninger csoportosítása is.

Dünninger mozdulatformákról beszél a szokás helye *körül* (körüljárás, körüllovaglás, körülszántás) és a szokás helyén *keresztül*.

Második kategóriája az érintés, kötés, ütés. Ezután a rítusban való „ölést" említi.

Külön kategória a tánc, bizonyos agonális cselekmények, a színjáték, az adománykérés, az ajándékozás, az evés-ivás, majd a lármázás, az éneklés és zene, az alakoskodás, a szokásokban használt tárgyi eszközökkel való manipuláció stb.

Bachmann gyűjtési útmutatójában két fő csoportot állít fel:

Az első kategóriában ilyen cselekmények vannak mint: harc és versenyfutás; játék; felvonulás; evés-ivás; ütés-érintés; lármázás stb. A második csoportban a cselekmények az elemekkel vagy bizonyos tárgyakkal kapcsolatosak. Pl. tűzszertartások, vízszertartások, növényekkel, állatokkal kapcsolatos szertartások, alakoskodás, maszkviselés, ékszerekkel, képekkel és más tárgyakkal kapcsolatos cselekmények.[30]

A deskriptív osztályozásokon kívül másfajta osztályozási kísérletek is történtek.

Érdekessége miatt említsük meg Arnold van Gennep rendszerezési kísérletét, amely híres könyvének, a Les rites de passagenak bevezetésében található (1909).

E rendszerezést egy, a könyv megírása idején újnak számító vallásetnológiai felfedezés magyarázza: a személytelen varázserőnek mint vallási alapfogalomnak felfedezése.

Van Gennep a Frazer-féle mágia-meghatározást és terminológiát kiegészíti az általa „dinamizmusnak" nevezett kategóriával. Ott, ahol a mágikus mechanizmus látszólag „automatikusan" működik (pl. az analógiás mágia egyszerű példáinál), van Gennep a dinamizmus fogalmát iktatja közbe.

„Ez lehetővé teszi, hogy a szimpatetikus rítusok mellett és az animisztikus alapú rítusokon túl megállapítsuk a dinamisztikus rítusok létezését (ezek olyan ritusok, amelyek egy nem megszemélyesített erő képzetén alapulnak, amilyen pl. a mana)" — írja. Gondolatmenetét később, mint látni fogjuk, von Sydow folytatta több tanulmányában. Mindkettőjüket az a törekvés vezérelte, hogy megállapítsák, mikor működik a rítus

[30] *Dünninger* 1967; *Bachmann* 1956.

„automatikusan" és mikor tételezik fel, hogy a rítus által elérni akart célt valamely külső, természetfeletti lény közreműködésével érik el, mely a rítus által kényszeríttetik egy pozitív vagy negatív irányú cselekvésre.

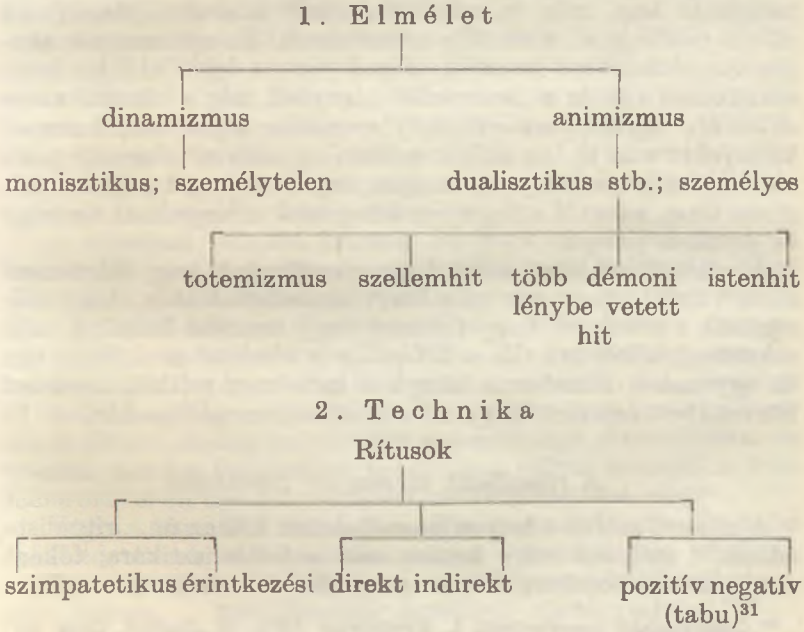
Van Gennep így a következő rítus-csoportokat állítja fel:

Animisztikus rítusok

Szimpatetikus rítusok	„Ragályossági" rítusok
Pozitív rítusok	Negatív rítusok
Direkt rítusok	Indirekt rítusok

Dinamisztikus rítusok

Ennek megfelelően az elméletben (vallás) és a technikában (mágia) van Gennep a következő fő csoportokat állapítja meg:



[31] *Van Gennep* 1960. 9—14.

E példákból már kiderült, hogy a néprajztudomány a népszokások rítusainak rendszerbe foglalásakor kezdettől fogva más tudományágakat is segítségül hívott: a vallásfenomenológiát, szociológiát, lélektant, újabban a szemiotikát, információelméletet stb. Hiszen más és más eredményeket kapunk, ha a rítusokat eredetük szerint, formai, tartalmi vagy pszichológiai stb. szempontból osztályozzuk.

Speciálisan néprajzi feladat viszont annak a megállapítása, hogy egy adott közösségben, vagy egy etnikumnál a rítusok, illetőleg rítus-sorozatok, szertartások milyen formát öltenek, milyen értelmezést kapnak s milyen szerepet töltenek be a kultúra egészében. Mint ugyanis már előbb leszögeztük, a rítusok használatában és értelmezésében a biológiai tényezőnél jelentősebb a kulturális s ennek elemzése már speciálisan néprajzi feladat, hiszen egy-egy rítussor kialakulása bonyolult történelmi-társadalmi fejlődés eredménye. A rítus más és más pozícióban más tartalmat kap, más és más „üzenetet" közvetít. Maradjunk előbbi példánknál, a rituális vesszőzésnél. Ez aprószentek napján vagy húsvétkor nevetést, elégedettséget, legfeljebb kis boszszankodást vált ki a „szenvedő" alanyból, míg a büntető szándékú (és ugyanolyan erősségű) vesszőzés fájdalmat, haragot, könnyeket vált ki. Az előbbi esetben ugyanis az „üzenet" pozitív, a rituális verés a jó egészséget, termékenységet serkenti mágikus úton, azontúl a legények látogatása a lányoknál tisztelgő és erotikus jellegű.

Álarcot ölteni lehet azért, hogy elrejtőzzünk vagy félrevezessünk valakit, vagy egy más lényt testesítsünk meg, hogy elősegítsük a révületet, hogy félelmet vagy nevetést keltsünk, szórakoztató célból stb. Ez a két példa is rámutat arra, hogy egy és ugyanazon rítusforma hányféle tartalmat rejthet, üzenetet közvetíthet, aszerint, hogy mi a közösségi megállapodás.

A ritualisták és magyar képviselőik

A rítusról szólva e helyen is említenünk kell az ún. „ritualista iskolát", melynek nagy hatása volt a folklorisztikára, főként azonban a mítoszkutatásra és a vallástörténeti kutatásra.[32]

[32] Összefoglaló ismertetését l. *Fontenrose* 1966. és *Raglan, Lord* In: Myth. A symposium. Továbbá *Meletyinszkij, Je.*: A huszadik századi nyugati mítosz-elméletek. Ethn. 1973. 104—114.

E ritualista iskolát kezdetben főként ókortudósok alkották, akik az ókori görögséggel, a közel-keleti kultúrákkal foglalkoztak; később a vizsgálat kiterjedt a primitív népekre is. A rítus és a mítosz kapcsolatával foglalkozva arra a következtetésre jutottak, hogy a két tényező közül a rítus az elsődleges és a mítosz a másodlagos. Később ezt a kutatást kiszélesítették több irányban is. A ritualista iskola szélsőséges képviselői már nemcsak a mítoszt, hanem más folklór-műfajokat, így a hősénekeket, hősmondákat, meséket, gyermekjátékokat stb. is rítusból származtattak. Másrészt a rítus és mítosz vizsgálatából általános következtetéseket igyekeztek levonni, általában a cselekmény és a hozzá fűződő költői szöveg viszonyára.

A ritualista iskola jeles magyar képviselője *Marót Károly* volt, aki egy sor tanulmányban (pl. Szent Iván napja; Rítus és ünnep; A magyar néprajzkutatás feladatai; Survival és revival; Der Eid als Tat stb.) foglalkozott a rítusok létrejöttével, továbbá diffúziójával és továbbélésével.

Marót terminológiája szerint a rítusképződés kezdő fázisa „szublogikus" folyamat, a rítus magyarázata pedig már logikus, racionalizáló. Marót Károly „cselekedett és mondott" rítusról beszél, tehát rituális cselekményt és rituális szövegeket különböztet meg, s mindkettő létrejöttét szublogikus folyamatnak tartja, a rítust magyarázó szöveget pedig utólagosnak és racionálisnak.

Rítus és ünnep című tanulmányában így ír:

„A rituálissá válandó jelenség rendesen az emberi cselekvés hatáskörén kívül eső előzményekben (dögvész, szárazság, hideg stb.) és az ebből eredő belső konfliktusokban, faji vagy egyéni lélek-konstellációkban (fájdalom, epedés, kétségbeesés, rettegés stb.), illetve az ezeknek megfelelő feszült tehetetlenségi érzésekkel kezdődik . . . Így torkollik a rítus a második, tulajdonképp fő fázisába, abba a lelki pillanatba, ‚amelyben valami elintézetlen és elviselhetetlen indulat egy a feszültséget dinamikusan, az értelem minden különösebb bevonulása nélkül levezető, a lelki felborulás ellen biztosító dramatikus kirobbanásba megy . . .' "

„Végre a harmadik fázisban uralkodó vonása lesz a rítusfajta cselekedeteknek; a másodikban, azaz a gondolkodás területén kívül létrejött exlex cselekvésnek . . . a folyamat belső szükségessége szerint . . . következendő gondolati ‚törvényesítése'."[33]

[33] *Marót Károly:* Rítus és ünnep. 153—154, 155.

Marót Károly kitért a rítusok terjedésének és hagyományozásának kérdéseire is. Ő a *survival* közkeletű fogalmával szembeállította a *revival* fogalmát, mely ebben a speciális jelentésben a rítusok alkotó átvételét és nem mechanikus tradálását jelentette.

„Az ilyen költői ‚archetypusok' vagy helyesebben menetek és vallásos rítusok sohasem azért ‚élnek', mert ősöknél vagy szomszédoknál előzően egyszer megvoltak, hanem fordítva: a továbbvitel igazi alapja szükségképpen csak az átvevőnek ‚elébemenése' lesz s emellett az idegen gondolat (a ‚hagyomány') legfeljebb mint esetlegesen tudomásunkra jutott és tudatosító segítség vagy erősítés, akkor jöhet számba, ha lelkünkben — akár téves vagy elhamarkodott azonosítás útján is — mint egy éppen érő konfliktusunknak maradéktalan elintézése kelthetett visszhangot."

„Tehát: minden artefactum is a. m. egy eredetileg szublogikus és jó esetben szimpathetikus visszhangozásra, vagyis sűrű újrázásra predesztinált ‚népszerű' gesztus, illetőleg gesztusprolongáció, amely strukturálisan hasonló pillanatok felmerültével mindig, ha nem is épp azonos, de hasonló értelmezések alkalmát is kínálva, mindig újra teljes joggal megelevenedhet."[34]

Marót Károly a maga idejében nagy hatású elméleteinek a háború utáni időszakban komoly folytatása nem volt, mert az 50-es évek más természetű kutatásokra irányították a figyelmet. A legutóbbi években azonban részben éppen a strukturalista vizsgálatok és a szemiotika újra a rítusok vizsgálatára terelték a figyelmet, és nem tekinthetjük véletlennek, hogy hosszú évek után most jelent meg az első monográfia, Ujváry Zoltán: *Az agrárkultusz kutatása a magyar és az európai folklórban* c. könyve, mely több fejezetben foglalkozik az agrárrítusok létrejöttével, adaptálásával, diffúziójával stb.[35]

Visszatérve Marót Károly munkásságára, megállapíthatjuk, hogy amikor a rítus „szublogikus" gyökereit vizsgálja, a rítus prioritása mellett foglal állást, és így a ritualista iskola követőjének lehet tekinteni. A ritualista iskola sok egyoldalúságát viszont elkerüli. Mint láttuk, Marót nemcsak a rítus és a mítosz kapcsolatáról beszél, hanem ennél általánosabb kategóriákat

[34] *Marót Károly:* Survival és revival. 3—4, 8.
[35] *Ujváry Z.* 1969.

vizsgál, s egy csoportnak tekinti a „cselekedett és mondott" rítust, tehát szerinte a rítusképződés primer fázisában a cselekmény és a szó egyaránt bennfoglaltatik, csak a rítusmagyarázatot tartja már „logikus" későbbi fázisnak.

A mítosz--rítus korreláció mechanikus értelmezői viszont még arról a kérdésről sincsenek teljesen egy véleményen, hogy mit nevezzünk „mítosznak". Jane Harrison, az angol ritualista iskola egyik fő kezdeményezője pl. a rítus alkalmával mondott szavakat, melyek parancsot vagy óhajt fejeznek ki, nevezte az *igazi* mítosznak, a rítust magyarázó szöveget pedig aetiologikus mítosznak.[36] Az iskola más képviselői viszont néha egyáltalán nem tisztázzák, hogy a mondott rítusra vagy a rítusmagyarázatra gondolnak a mítosz fogalmánál, s a kettő közül azt használják fel, amelyik éppen alkalmasabbnak látszik elméleteik bizonyítására.[37]

A rítus és mítosz kapcsolatát vizsgáló ókortudósoknál, vallástörténészeknél tágabb kategóriát vizsgálnak azok az antropológusok és nyelvészek, akik a rítuscselekményeknek és az emberi nyelv kialakulásának általános összefüggéseit vizsgálják.

E kérdés részletes vizsgálata távol vinne e tanulmány célkitűzésétől. Talán elég, ha Livingstone-nak a Current Anthropology hasábjain megjelent összefoglaló tanulmányára hivatkozunk, mint példára.[38]

Livingstone szerint ha elfogadjuk azt a tételt, hogy a nyelvnek két fő funkciója az érzelmet kifejező és a leíró funkció, akkor azt találjuk, hogy érzelmet kifejező hangszisztémát az állatoknál is találunk, azonban a deskriptív funkció egyedül az embernek szimbólumalkotó képességéből fakad. A rítus, a zene s a nyelv más emotív funkciói megelőzték a tisztán leíró funkciót, mely feltehetőleg a rítus továbbfejlesztéséből jött létre. *A rítus újra eljátssza az elmúlt eseményeket és előre eljátssza a kívánt jövőbeli eseményeket**, tehát a szimbolikus viselkesédmód, amely a múlt „rendezett emlékét" alkotja meg, feltehetőleg a cselekmény ezen arculatából jött létre. Ebből az következik, hogy a rítus a szimbólumalkotás szükséges előfeltétele (tehát a nyelv előfel-

[36] *Harrison* 1962. és *Fontenrose* 1966. 27.
[37] *Fontenrose* 50 kk.
[38] *Livingstone* 1969. 47.
* (Kiemelés tőlem.)

tétele is). (Livingstone itt ismertetett fejtegetésében főként J. B. S. Haldane műveire hivatkozik.)

Ezekre a kérdésekre azért volt szükséges kitérni, mert olyan népszokások vizsgálatába kezdünk, amelyek cselekményekből és hozzájuk fűződő költői szövegekből állanak, s igyekeztünk megismerkedni a cselekmények és a hozzájuk fűződő mondott szó általános kapcsolatának törvényszerűségeivel.

A következőkben azonban rátérünk szűkebben vett tárgyunkra, a népszokásokhoz fűződő költői szövegek kérdésére. —

II.

A KÖLTŐI SZÖVEGEK

A szokáscselekmény mellett most vegyük szemügyre az együttes másik két tagját: a rituális szöveget, melyet Marót Károly mondott rítusnak nevezett, és a rítust magyarázó szöveget. Ideális esetben mindhárom tényező együtt jelentkezik, de együttes megjelenésük nem okvetlenül szükséges.

A cselekményhez fűződő vagy a cselekményt magyarázó szöveg esetleg el is maradhat. Előfordul az az eset is, amikor a cselekmény tűnik el, a szöveg azonban tovább él, esetleg funkciót változtatva, s a cselekménytől független szórakoztató elbeszéléssé, gyermekmondókává stb. válik.

A cselekményt magyarázó szöveg része lehet a rítusszövegnek is, elmondása kötelező lehet s maga is feltétele lehet a cselekmény hatékonyságának. Más esetekben azonban ez a magyarázó történet elmondásra nem került, csak a cselekmény elvégzőinek tudatában él, vagy pedig teljesen feledésbe ment.

Példaképpen elemezzünk egy dramatikus jellegű, szertartásos népszokást, a Nyugat-Magyarországon ma is gyakorolt tuskóhúzást a hozzá kapcsolódó tréfás lakodalmi szertartással (rönkhúzás, faházasság, mókaházasság stb.).[1]

Ez a következő elemekből áll:

Cselekmények:

a) Valamely fa kidöntése, az ágak eltávolítása, a tuskó feldíszítése,

b) A leányok vagy a legények, vagy leányok és legények együtt elhúzzák a tuskót egy meghatározott helyre,

c) A leányok és legények közül kiválasztott párt szatirikus

[1] A tuskóhúzáshoz vö. *Dömötör T.* 1969/b, utóbbi bő irodalommal. Továbbá *Klier* 1953. *Dömötör Sándor* 1960. stb.

paródia keretében házastársaknak nyilvánítják,

d) A tuskót elárverezik.

A rítusszöveg első része a tuskó elhúzása előtt hangzik el. Ekkor a „kötelező" rítusszöveg éppen a cselekményt megindokoló eredetmagyarázó történet, mely így részévé válik a rítusszövegnek. (Miért kell tuskót húzni?)

A rítusszöveg második része a „lakodalom" alkalmából elhangzó tréfás eskető szöveg, mely a farsangban elmaradt „igazi" lakodalmat kell, hogy pótolja. Tehát valójában termékenységvarázsló mágikus aktus, e mellett azonban szatirikus játék is, mert kigúnyolja a fiatalok viselkedését, erkölcseit s ezen túl az igazi esketési szertartást is.

A tuskóhúzásnál s a hozzá kapcsolódó tréfás lakodalmi szertartásnál az együttes mindhárom mozzanatát megtaláljuk, azonban a „mondott rítus" el is maradhat (néha a szokáscselekmények éppen egyik jellemző vonása, előírása, hogy „néma" legyen). A magyarázó szöveg éppenséggel gyakran elmaradhat, például azért, mert annyira közismert, hogy felesleges felidézni, vagy azért, mert már alig-alig tudott, vagy teljesen feledésbe ment.

P é l d a : A rönkhúzás szövegei Rábatótfalun, 1968 farsangján.[2]

Öreg bíró szerepe az Akasztó-dombon, indulás előtt:

Tisztelt Közönség!

Községünkben az a szokás, hogy farsang táján mindig a legszebb lány megy először férjhez. De községünk legszebb lányát elrabolták és ebbe az oduba zárták (a rönkre mutat).

A falu apraja-nagyja hónapokig nyomozott az elveszett lány után, míg végre tegnap egy kéthetes csecsemő és egy kilenceven éves öregasszony egyszerre megálmodták, hogy az emberrablók hova rejtették községünk szépségét.

A rablóktól egész éjszakai harc után elfoglaltuk a lány börtönét, de a börtön olyan erős, hogy onnan kiszabadítani nem tudtuk. Azért most börtönöstől elvisszük haza.

Ugyanis amíg a község legszebb lánya pártában van, a többi sem mehet férjhez. Pedig mindegyik szépnek képzeli magát, van, amelyik még szebbnek is.

[2] A szövegeket — a helybeli régebbi szövegeket felhasználva — összeállította Gáspár Károly és felesége, Rábatótfalu. Gyűjtötte: *Dömötör T.* — *Eperjessy E.* 1968. február 25.

Ezt az őrtornyot (a rönkre mutat) most elvisszük Rábatótfaluba és kedves közönségünk közreműködésével az oda bezárt széplányt kiszabadítjuk, hogy megtörjön a varázs és a községünk többi lánya is esztendőre férjhez mehessen. De a varázs csak úgy törik meg, ha ezt az őrtornyot a házasulandó fiatalok húzzák községünkbe.

De addig is, amíg a községbe érkezünk, mindenki nagyon vigyázzon, mert kémeink jelentették, hogy a leánykereskedők nagy támadásra készülnek ellenünk és még több lányt is el akarnak vinni.

Felhívom minden kedves jelenlevő tizennégy—hetven éves korú kis- és nagylány figyelmét, hogy ha valaki idegen férfiszemély minden kétséget kizáró ajánlatokkal közeledne feléjük, arról azonnal értesítsék fővédnökünket, a körünkben és mindenhol jelenlevő ördögöt — Lucifer urat. A többit aztán bízzák rá.

Most pedig hajrá! Feszüljenek neki fiaink és leányaink a köztük levő rúdnak, és minél előbb érjük el a birodalmunkat!

Az ál-menyasszonyok és vőlegények üdvözlése Szentgotthárdon:

Tisztelt Közönség!

Üdvözlöm mindnyájukat, öregeket és fiatalokat, amiért ilyen szép számmal egybegyűltek és itt, országunk legsárosabb községében találkozhatunk.

De miért is gyűltünk össze, miért is találkozunk? Azért, hogy lássuk, miként is teszi jóvá Rábatótfalu ifjúsága azt a mulasztását, amellyel a mostani farsangban vétett a természeti törvények és társadalmi szokások ellen.

Községünkben ugyanis ebben a farsangban nem volt házasságkötés, amiért bennem mint a község bírájában sok harag gyülemlett össze, s ezt szeretném itt a nagyközönség előtt kiönteni. Megkérdezem ezért minden itt jelenlevő házas és nem házas férfi társamtól, elmondhatom-e mindazt, ami szívemen, nyelvemen felgyülemlett?

A hölgyeket meg sem kérdezem, ők kíváncsiságuknál fogva úgyis kitalálják, hogy mit akarok mondani. No, meg ők egymás között nálamnál huszárosabb beszélgetést folytatnak a két nemet illetően.

Mondhatom tehát? Igen? . . . Köszönöm.

Intő szavam elsőnek a leányokhoz szól. Hát idehallgassatok, ti, kencefice öreganyáitok lánygyerek unokái! Szüleiteknek életetekben csak egyszer szereztetek örömet, születésetek előtt kilenc hónappal. Igaz, sokan vagytok, s azt hiszitek, hogy szépek is vagytok, ügyesnek, háziasnak, takarékosnak képzelitek magatokat. Meg vagytok arról győződve, hogy otthon nélkülözhetetlen segítőtársai vagytok drága jó anyátoknak. (Bár tudom, a gotthárdi lányok sem különbek!)

Pedig az egészből csak annyi igaz, hogy sokan vagytok. Ügyesek? Semmi esetre sem vagytok, mert akkor férjet is találtatok volna. Mi lett volna, ha édesanyátok is ilyen szerencsétlen lett volna? Akkor ti most nem lennétek!

Háziasak sem vagytok. A legények azért kényszerülnek üzemi konyhákra. A fehérneműtöket is édesanyátokkal mosatjátok, no, meg hát miért van a Patyolat? Harisnyát stoppolni minek? Inkább nem húztok

harisnyát. Hogy a hajatokkal is kevesebb gondotok legyen, levágattátok rövidre. De még azt is összegubancoljátok és ráfogjátok, hogy ez a divat! Szegény divat! Még jó, hogy van, mert arra mindent rá lehet fogni.

Takarékosságról jobb nem is beszélni. Amióta megemelték a szeszes italok árát, azóta mégegyszer annyi fogy az ÉVA presszóban. De hol is fogyhatna máshol? Amikor Szentgotthárdon olyan jó a vendéglátó ellátás, hogy csak egy ÉVA presszó van.

Azt hiszitek, hogy odahaza nélkülözhetetlenek vagytok? Tévedtek. Ha jó anyátokat igazán szeretnétek, akkor férjhez mennétek és nem lógnátok most is anyátok nyakán. Nem kellene aggódnia: szegény lányom, mi lesz veled, ha én már nem leszek?

A cipőtisztítást csak hírből ismeritek, pedig volna mit tisztítani és eltakarítani a házak előtt. Igaz, egyszerű a megoldás: gumicsizmát vásároltok, s beléptek a tócsába; ki tudja megállapítani, milyen volt a lábbelitek? Tiszta-e, vagy sáros?

Úgy tudom, hogy a naptárral és az évszakokkal is hadilábon álltok. Az időből és a divatból mindig kikéstek. Télen miniszoknyát, nyáron pedig nadrágot hordtok. Egyesek csipkekesztyűben szedik a markot az arató után. De mire is való a kombájn?

A KŐJÁL-nak is akadt dolga veletek, ugyanis a minap valamely leányzó ujjáról leolvadt a körömlakk, és megfestette a tej színét pirosra.

Folytassam? Áh, nem teszem. Csak maradjatok magatoknak, mert így csak édesanyátok kínlódik veletek, ellenkező esetben mennyi átok érne benneteket a leendő férjetek részéről. De azért óvva intelek, változtassatok magatartásotokon! Ezután legyetek közvetlenebbek a férfiakhoz, mert különben nem lesz létjogosultságtok az új mechanizmusban!

No, az is igaz, hogy nem sokkal több jót tudok mondani a fiúkról sem. Ti csak ne vinnyogjatok! Aki nem talál magának való lányt, az húzza be a . . . a hasát.

Kényelmesek vagytok! Esténként dologtalanok. Miért kellett a határban kiszáradni hagyni huszonkét hold málnát? A fűztelepre miért kellett a szentgotthárdi gimnazistákat mozgósítani? Udvarlás és munka nélkül még az új gazdasági reform közepette sem lehet megélni. Ezért kényszerülnek a lányok kifalusi legényekkel meséltetni maguknak. Pedig azok a nadrágos kakasok nemcsak kapirgálni járnak községtekbe, hanem . . . óh! Ugye, kedves közönség, ugye maguk is tudják, hogy mire gondolok, hogy ezekből a kapirgálásokból mennyi hibrid csirke származik?

Kényelmesek vagytok. Hát igen, hova is lett Rábatótfalu híres ifjúsága, futballcsapata?

És ha netán a szomszédos határőrsöktől kaptok segítőt, irigykedve nézitek sikereit. Nem különb a helyzet, ha Magyarlakról vagy Rábafüzesről odatéved egy-egy fiatalember. Csurog a nyálatok. Pöffeszkedtek, ha azok hosszúnyakúból töltögetnek az anyós- vagy az apósjelöltnek.

Sokan közületek már a borbélyhoz sem járnak, ahhoz is lusták, inkább olyan frizurát viselnek, mint az árpaszalmán télen tartott tehén szőrzete. Álcázzátok magatokat, nehogy rá lehessen ismerni, hogy melyik nemhez is tartoztok. Nem csoda tehát, hogy rönköt húztok, hogy itt vesződünk vele Szentgotthárd utcáin. Gondoljátok csak meg magatokat, vegyetek példát azokról, akik 65 éves korukban kemény kiállással meg mertek nősülni és javítani népszaporodási statisztikánkat!

Igaz az is, hogy a földművesszövetkezet, vagy ahogyan újabban mondják: Általános Értékesítő és Fogyasztási Szövetkezet — miért ne legyen komplikáltabb a neve? — vezetősége is többet tehetne az értékesítés és a fogyasztás érdekében. A rábatótfalui italboltban ugyanis legtöbbször nincs mit értékesíteni, a vendégeknek pedig mit fogyasztani. Józanul pedig házasságot kötni — ugy-e, idősebb sorstársak? — a múltban sem lehetett?

Félreértés azért ne legyen, ma rendkívüli világnap van a községünkben. Étel-ital bőven, mint ahogy erről értesülhettek a falragaszokról, a meghívó plakátokról. A szövetkezet vezetősége ugyanis a nyárról megmaradt készletét mind odairányította, no meg a rendezőség is gondoskodott finom badacsonyi rizlingről, melynek finom ízéről mindenki meggyőződhet, néhány pöngő forint ellenében.

Reméljük, hogy ez a bőség, jó áldás, aratásra, cséplésre sem fog megfogyatkozni, tartós valóság lesz a jó szikvízellátásunk is!

Éhezniök sem kell a mai napon. Nem, mintha máskor nagyon böjtölnének. Rábatótfalu főterén már ott kínálja — piros pántlikával a nyakán — levágásra, ki tudja, hány kilós malac magát. Ennek finom pecsenyéjéből bárki is csillapíthatja jó étvágyát. Mi, község vezetői, s én mint bírája, gondoskodtunk arról, hogy mindenki jól érezhesse magát. Annak a reményében tesszük mindezt, hogy ezzel is elősegítjük a tavaszi hónapokra minél több házasságkötést.

Mondhatnám még a mondókámat, de nem szeretném türelmüket túlzottan igénybe venni és ezért megkérem az anyakönyvvezetőt, falu körjegyzőjét, hogy az itt kínlódó, házasulni nem akaró párt akaratuk ellenére is kösse össze. (Szertartás.)

A nagy esemény, amire kíváncsiak voltunk, megtörtént. Fiatalok, mutassátok meg, mire is vagytok képesek. Induljunk!

Esketés szövege:

(Az esketés Szentgotthárdon magyarul folyt, Rábatótfalun pedig szlovén nyelven.)

Jegyző: Tisztelt jegyesek!

Házasságkötés céljából álltok előttem. Nekem, mint ezen kisded gyülekezet (a tömegre mutat) által életfogytiglanra ítélt, de külön is erre a célra felkért főnótáriusnak, az a hivatali tisztem, feladatom és kötelességem, hogy a mohácsi vész utáni nemzeti elkeseredéskor létrejött házassági törvény alapján megállapítsam és kihirdessem és írásba foglaljam azon ténykörülményt, miszerint a tervbe vett házasságnak nincsen-e valamilyen komoly akadálya?

Hivatalos szaglálás ürügyén azért ütöm most orrom bizonyos dolgaitokba, hogy később ti verhessétek a fejeteket a falba, amiért most nagy bolondságtokban házasságra kívántok lépni.

Figyelmeztetlek benneteket, hogy kérdéseimre csak a színtiszta igazságot mondhatjátok, egymásnak még nem hazudhattok, mert még nem vagytok házasok!

Jegyző: Első kérdésem: Mondjátok meg igaz hitetekre, szeretitek-e egymást?

Vőlegény: Ezt a perszónát utálom a legjobban a faluban!

Menyasszony: Rá sem tudok nézni erre a málészájúra.

Jegyző: Az első kérdésemre helyesen feleltetek, mert ha véletlenül szeretnétek is egymást, ez komoly akadálya volna annak, hogy amiként a mai fiatalok közt szokás, egy félév múlva el tudjatok válni.

Második kérdésem: A magatok akaratából álltok-e itt, vagy szüleitek taszigáltak ide?

Vőlegény:
Menyasszony: (egyszerre) Magunktól ugyan sosem lennénk itt!

Jegyző: A második kérdésemre is okosan feleltetek, mert ha csak a magatok és nem a szüleitek akaratából jelentetek volna meg, ez megint csak komoly akadálya lenne a stafirung meg a hozomány kiadásának.

Harmadik kérdésem: Jól meggondoltátok-e házassági szándékotokat?

Vőlegény: A rendezők biztatására, szüleim unszolására. Tegnap.

Menyasszony: Tegnap éjjel határoztuk el az ötödik féldeci után.

Jegyző: Ez a válasz is helyes, hiszen ki kötne házasságot, ha alaposabban belegondol.

Miután pedig mind a három találós kérdésemre szépen megfeleltetek, úgy látom, semmi akadálya annak, hogy megkössem ezt a jól induló, boldognak ígérkező házasságot. Ezért most a felkért, meg az itt jelenlevő (mutat a tömegre) sok becsületes hamis tanú jelenlétében nyilatkoznotok kell, hogy kívántok-e egyáltalán házasságot kötni?

Felhívom figyelmeteket, hogy az újabb szokás szerint nem szükséges most mindjárt nyilatkozni, megtehetitek ezt egy hónap múlva is, ha majd visszajöttetek a nászútról. Mi idősebbek ugyanis megértjük, amit a fiatalok csinálnak, csak ne a mi gyerekünkkel történjék.

Szóval, akartok-e most nyilatkozni?

Menyasszony anyja: Most akarnak nyilatkozni, csak kicsit szégyenlősek. (Egy kicsit megtaszítja a fiatal párt.)

Jegyző: Vőlegény, nyilatkozz: kellene-e feleségül az itt levő menyasszony?

A vőlegény apja: De mennyire, hogy kellene!

Jegyző: Menyasszony, nyilatkozz: kívánod-e férjednek az itt jelenlevő vőlegényt?

A menyasszony anyja: Hű, még mennyire kívánom!

Jegyző: Miután ilyen szép egybehangzással kinyilatkoztattátok azon saját szándékotokat, hogy egymással házasságot kívántok kötni, ezen perctől fogva házastársaknak nyilvánítlak benneteket, untodiglan, untáiglan.

Most pedig ismertetem kötelességeiteket és jogaitokat:

Kötelességetek lesz, hogy egymással ne törődjetek, egymás dolgaiba be ne avatkozzatok.

Jogotok van arra, hogy továbbra is éljétek külön-külön a magatok életét, egymásnak felelősséggel nem tartoztok és most már addig hazudhattok egymásnak, amíg a másik rá nem jön. Ha ezeket az előírásokat megtartjátok, boldog és hosszú lesz a házasságotok, bár nem árt tudnotok, hogy Szentgotthárdon is működik ügyvédi munkaközösség, nemcsak Körmenden, így a válás költségeit csökkenteni lehet.

Ti pedig, itt levő fiatalok, lelkesedjetek fel az új házasok példáján, kövessétek őket!

Kérdés, hogy egyáltalán jogosult-e a szokásokhoz fűződő költői szövegeket, tehát a mondott rítust éppúgy, mint a szokásmagyarázatot egységesen vizsgálni, egy kategóriának tekinteni, mint ez a tanulmány teszi. Hiszen e költői szövegek lehetnek versesek vagy prózaiak, énekeltek vagy elmondottak, epikusak, lírai jellegűek, himnikusak, párbeszédesek, drámaiak stb. Sőt a nagyobb kategórián belül sokszor még a kisebb egységek is nagy változatosságot mutatnak, amit a terminológia sokfélesége is bizonyít. (Párhuzamosan használt megjelölések, például: rítusének, rítusdal, szertartásos ének, szokásdal, szokásbetét, köszöntő ének, házaló-adománykérő ének. Vagy: népi dráma, dramatikus játék népi színjáték, népi játék, folklór dráma stb.)

A népszokásokhoz fűződő különböző költői szövegek sem eredet szempontjából, sem formai vagy tartalmi szempontból nem tekinthetők egységesnek. Csupán funkciójuk közös, tehát az, hogy olyan szövegekről van szó, amelyek a népszokásokhoz kapcsolódva azt magyarázzák, vagy pedig maguk is szerves részei a rítusnak. Ha a népszokások változnak, változnak a szövegek is, a szokás megszűntével pedig vagy eltűnnek, vagy funkciót változtatnak, pl. a lakodalmi énekből szerelmi ének lesz, a varázsszóból gyermekjáték, a párbeszédes szöveg pedig elszakadva a szokástól mint önálló színjáték léphet új fejlődési szakaszba.

A népköltészet egyes ágainak rituális kötöttsége a társadalmi fejlődés foka szerint változó. Általában primitívebb fokon a népköltészet nagyobb százaléka kötött szokáshoz, rítushoz, mint fejlettebb fokon, és a népköltészetnek a szokásoktól, alkalmaktól való elszakadása a zárt paraszti kultúra fellazulásának egyik tünete.[3]

Megállapíthatjuk általános szabályként, hogy a szűkebb értelemben vett szokásköltészeten kívül a jelenben más népköltészeti alkotások is fűződhetnek a szokáshoz anélkül azonban, hogy ezeket valóban a szokásköltészethez kellene számítanunk, tehát a népszokások előfordulási alkalmat nyújthatnak „független" népköltészeti alkotások előadására is. A magyar lakodalmakon például a vendégek jeleneteket, „színdarabokat" adnak elő egymás mulattatására.[4] Ezek azonban nem tartoznak szorosan a

[3] Vö. *Katona Imre:* A népköltészet általános problémái. In: Dömötör—Katona—Ortutay—Voigt 1969.

[4] *Újváry* 1968. és 1957; továbbá *Ferenczi—Újváry* 1962. és 1966.

lakodalomhoz, és például a pornográf halottas játék éppúgy lehet lakodalmi játékbetét, mint farsangi játék.[5]

Ugyanígy a román balladaéneklés egyik fontos alkalma a lakodalom volt. Mint Faragó József írja: „Olténiában és Munténiában a balladaéneklés legkiemelkedőbb alkalma napjainkban is a lakodalom, különösen vasárnap este a menyegzői lakoma; ilyenkor négy-öt balladára is sort kerítenek".[6] A hagyományosabb népi kultúrában a népköltészet általában alkalomhoz, szokáshoz kötve realizálódik, a mesemondásnak, a mondák felelevenítésének meghatározott ideje, szokásalkalma van. Fontos alkalma volt a hagyományos folklórkincs felelevenítésének pl. a halottvirrasztó, a fonó, a fosztó stb. Mégis félrevezető lehet, hogy Gaál Károly a legnyugatibb magyar nyelvterület balladáit Dalok a fonóban (Spinnstubenlieder) címen tette közzé,[7] utalva ezzel arra a tényre, hogy ezek elsősorban a fonóban jutnak szerephez. Azonban a balladák nem kapcsolódnak szervesen a fonókhoz, csak ebben a konkrét, Gaál által vizsgált esetben nevezhetők fonódaloknak.

Természetes, hogy amikor a következőkben a népszokások költészetéről szólunk, nem ezekre az alkotásokra gondolunk elsősorban, amelyek kapcsolódhatnak szokásokhoz, de azoktól függetlenül is jelentkezhetnek, hanem olyan alkotásokra, amelyek a népszokásokhoz kapcsolódva és csakis velük együtt tölthetik be szerepüket.

A magyar népszokások dallamvilágának publikálása terén zenefolkloristáink végeztek példaadó munkát, amikor a *Magyar Népzene Tára* első 5 kötetét kiadták. E kötetek elsősorban szokásdalokat tartalmaznak, ezen túl azonban pl. szokásokhoz fűződő párbeszédes játékokat is, amelyeknek jelentősebb zenei vonatkozása van, de természetesen csak alkalomszerűen utalhatnak a zenével nem kapcsolatos mondókákra, párbeszédes és prózai szövegekre stb.

Bartók Béla így írt a szokásdalokról:

„A népköltészet dallamai eredetileg valószínűleg az éneklési alkalmak szerint élesen elhatárolt csoportokra oszlottak, s ezek mindegyikének eléggé határozott egyéni jellege volt. Így nálunk

[5] *Ujváry* 1968.
[6] *Faragó* 1960. 17.
[7] *Dégh Linda* 1962. 110 kk.; *Gaál* 1966.

magyaroknál megkülönböztethetők: 1. több csoport szertartáshoz kötött ének (az ún. regösénekek, amelyeket a karácsony és újév közti időszakban énekelnek; a lakodalmi dalok; halotti siratók, aratási dalok stb.); 2. a táncdallamok csoportja és 3. a tulajdonképpeni „dalok" lírikus vagy epikus szövegekre és semmiféle szertartáshoz vagy különleges alkalomhoz nem kapcsoltan."[8]

A román népzenéről írt tanulmányában is kitért a szertartásos költészet kérdésére:

„Az emberi élet minden fontosabb eseményének: a karácsonyi ünnepeknek, aratásnak, lakodalomnak, halálozásnak stb. elmaradhatatlan kísérői bizonyos ősrégi szertartások. Ezeknek fontos és szerves részei a megfelelő énekek; minden ilyen esemény szigorúan a meghatározott előírások szerint történik, mint valami vallásos szertartás. Időtöltésül egyáltalán nem illik ilyen dalokat énekelni."

„Tisztázatlan kérdés még, hogy az egész román dallamanyag mintegy 12 %-át kitevő kolinda dallamok és valamiféle (esetleg bizánci) egyházi zene közt van-e összefüggés."

„Fontossági sorrendben a szertartásos énekek közt a halottsiratók következnek. . ."

„Az eddig tárgyalt csoportokat vallási szertartásos éneknek tekinthetjük, a táncdallamokat viszont világi szertartásos énekeknek."[9]

A szövegfolkloristák álláspontja sokkal határozatlanabb. Van, aki külön kategóriának tekinti a szokások költészetét, mások viszont az egyes csoportokat a líra—epika—dráma hármas főtagolás különböző alosztályaiba sorolják.

Amennyiben külön csoportnak tekintik, akkor is többféle nézet van e csoportnak a népköltészet egészében elfoglalt helyéről.

Több munkámban hivatkoztam mint példára, hogy a Magyarság Néprajzában Viski Károly a szokások költészetét a drámai jellegű hagyományok közé sorolta, éppen azért, mert ezek az alkotások cselekményekhez fűződnek. E csoportban tárgyalja tehát a párbeszédes formájú betlehemezés, gergelyezés mellett

[8] *Bartók* 1966. 77.
[9] *Bartók* 1966. 477, 479, 480.

a rítusénekeket (regölés, szentiváni ének) s néhány dramatikus jellegű gyermekjátékot is.[10]

Viski tehát a fenti hármas tagolás közül a szokások költészetét nagyjából a „dráma" kategóriához tartozónak tartja.

V. Csicserov kézikönyvében a szokásdalokat a *líra* fejezet egyik alcsoportjaként tárgyalja. Külön fejezetben szól az orosz *népi színjátszásról*, megjegyezve azonban, hogy a népi színjátékok egy része biztosan a szokásokból vált ki. A *szokások költészete* fejezetben a következő csoportokról szól: szólásmondások, rigmusok, melyek az időjárásra, mezőgazdasági munkára vonatkozó regulákat tartalmazzák. Újévi jósló énekek. Tulajdonképpeni házaló-adománykérő szokás- és játékdalok, évszakok, ünnepek szerint csoportosítva. A családi szokások költészete (pl. lakodalmi költészet, siratók). Ráolvasások, imák, varázsigék.[11]

Ismét más csoportosítást találunk Hermann Bausinger *Formen der Volkspoesie* c. könyvében, aki egy csoportban tárgyalja a szerencsekívánó-adománykérő formulákat, egy másikban a „kultikus" formulákat (ima, ráolvasás, varázsige stb.), a „játékformula" csoportban írja le a dramatikus gyermekjátékokat és ismét külön főcsoportban a színjátékos szokást (szcenikus és zenei formák).[12]

Érdekes eredményt ad a lexikonok, terminológiai szótárak áttanulmányozása is. A *Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore* sem szokásköltészet, sem rituális költészet címszót nem tartalmaz, a drámai jellegű anyagot viszont a „rituális dráma" címszó alatt foglalja össze.[13]

Bødkernek a germán nyelvű folklorisztikai művek terminológiáját összefoglaló kézikönyve is igen tisztázatlan szempontokról árulkodik.[14] „Szokásköltészet" összefoglaló címszót itt sem találunk. A szokásdalokról szól a „Brauchtumslied", mely a lírainak nevezhető formákat definiálja. „Népi dráma" címszó egyáltalán nincs.

A nála idézett megjelölések forrása lehet a népi terminológia vagy a folkloristák által alkotott műszavak. Mindkettőnél szem-

[10] Magyarság Néprajza III. 322 kk; *Dömötör T.* 1968. bő irodalommal és *Dömötör—Katona—Ortutay—Voigt*, 283 kk.
[11] *Csicserov* 1965 passim.
[12] *Bausinger* 1968.
[13] L. a Ritual Drama címszót és *Dömötör* 1968.
[14] *Bødker* 1965. passim.

pont lehet a szokás neve, ideje, funkciója, a szokásnál használt tárgyi anyag stb.

A szokás *idejére* utal pl.: Adventslied, Allerseelenlied, Christmas carol, calendric song, driekoningenlied, Dreikönigslied stb.

Funkciójára: Ansingelied, Brauchtumslied, calendar dite, calendar fict, Heischelied stb.

A szokással kapcsolatos *tárgyra:* Rummeltopflied.

A népi szokásterminológia konkrét elemzésére is történt etnolingvisztikai kísérlet: Dieter Lutz a német farsang táji terminológiáit elemezte.[15]

Végül e tanulmány számára legmegfelelőbbnek látszik a Preminger szerkesztette irodalmi lexikon „szájhagyományban élő költészet" címszavának rendszere, melyben *Lord* az irodalomban használatos líra—epika—dráma felosztás helyett a szóbeli költészetet rituális, lírai és elbeszélő csoportokra osztja. (All oral poetry can be divided into three general classifications: ritual, lyric and narrative.)

Majd így folytatja: „A szóbeli költészet nem-elbeszélő fajtái magukba foglalják *a)* a ráolvasást, *b)* a szerelmi éneket, *c)* a siratót, *d)* a rituális esküvői éneket, *e)* más rítusénekeket különleges ünnepi alkalmakra. Valójában mindezek a típusok, a szerelmi éneket beleértve rituálisak eredetükben és végső céljukban."[16]

SZOKÁSMAGYARÁZÓ TÖRTÉNETEK

A népszokások költészetéből először a szokásmagyarázó szövegeket vesszük szemügyre. Ezeket különféle szempontok szerint lehet csoportosítani.

A magyarázat vonatkozhat egy ünnepre vagy szokásra, vagy a szokás egy elemére, cselekményére, rítusára, vagy pedig az ezekhez fűződő egyes előírásokra vagy tilalmakra vagy bármely közösségi viselkedési, magatartás-szabályra.

A csoportosítás általában megfelel a kutató elméleti szemszögének; mi érdekli jobban: a cselekmény vagy a hozzá fűződő

[15] *Lutz* 1966.

[16] *Lord* 1965. 591. (The nonnarrative types of oral poetry include *a)* incantation or charm *b)* the love song *c)* the lament *d)* the wedding ritual song *e)* other ritual songs for special festivals. Indeed all these types including the love song are ritual in origin and in ultimate purpose.)

magyarázat. A ritualista iskola képviselői számára például a cselekmény tűnik döntőnek, míg a népi elbeszéléseket kutató folklorista a magyarázó történet tárgyából, formájából indul ki.

A legegyszerűbb és leggyakoribb csoportosítás a szokások ideje, alkalma, funkciója, vagy egy-egy kiemelkedő rítuscselekmény szerint történik. Így például beszélnek a kiszehajtást magyarázó történetekről, vagy általában a „szalmabábu elpusztítása" rítust magyarázó történetekről, vagy a koratavaszi szokásokat magyarázó történetekről, vagy a téli, tavaszi, nyári, őszi szokásokat magyarázó történetekről, átmeneti rítusokat magyarázó történetekről.

A jellegzetes *szokáscselekmény* szerint beszélhetünk például maszkos alakoskodásokat magyarázó történetekről, rituális tűzgyújtást kísérő történetekről, agrárrítusokat magyarázó történetekről stb.

Ha a szokásmagyarázó *történetekből* indulunk ki, találunk történeti elbeszéléseket, vallásos legendákat, hiedelemmondákat, tanító jellegű vagy tréfás elbeszéléseket.

Egy és ugyanazon szokáscselekmény magyarázatára igen különféle jellegű magyarázatok jöhetnek létre, még egy országon vagy csoporton belül, lokálisan is. Ilyen például a zalaegerszegi nagyheti határjárás, mely egyházi eredetű és jellegű, országosan ismert szokáshoz a vallásos magyarázaton kívül lokálisan történeti jellegű szokásmagyarázat is fűződik.

A kiszehajtáshoz nyugati szláv szomszédaink általában hiedelemmondákat fűznek szokásmagyarázatképpen, míg nálunk inkább tréfás aetiologikus történettel magyarázzák.

A szokáscselekményt magyarázó szövegek az egyszerű kijelentéstől kezdve élményelbeszéléseken át a kikristályosodott epikus formákig, a költői *fabulat*-ig különböző formában jelentkezhetnek. A történetek jelentős része az *aetiologikus elbeszélés*, *eredetmonda* kategóriával mutat rokonságot. Gyakran e történeteket a folkloristák az eredetmondák egy speciális csoportjának fogják fel; ahogy más eredetmondák a világ, az élőlények, emberi tulajdonságok keletkezésének kérdésére adnak választ, hasonlóképpen magyarázzák e történetek a szokások létrejöttét.

A szokásmagyarázó történetek viszonylag ritkán adnak választ a szokás valódi okára, létrejöttére vonatkozólag.

Természetesen arra is van példa, hogy a valódi okra emlékeznek, ha nem régen keletkezett szokásról van szó, vagy például

egyházi vagy történelmi emlékszokásról, s a valódi okot tartja fenn a közösség emlékezete. Például hazánkban egyes községek fogadott ünnepeinél néha meg tudják pontosan okolni, hogy mióta és minek emlékére tartják az ünnepet, esetleg figyelmeztető történeteket is mondanak, melyek azt ecsetelik, milyen büntetés érte azokat, akik nem tartották meg az ünneppel kapcsolatos kollektív fogadalmat.

A szokásmagyarázó történetek megalkotásánál néha nyilvánvalóan a kíváncsiság, az ok és okozat keresése látszik fő mozgatóerőnek, máskor azonban csak az a törekvés, hogy minél érdekesebb, csattanósabb történetet találjanak ki. Ilyen például az idézett rábatótfalui rönkhúzás eredetmondája s még sok más aetiologikus történet, amely nem tart arra igényt, hogy valónak tartsák, s láthatólag szórakoztatni, gyönyörködtetni akar. Különösen a tréfás jellegű történeteknél világos, hogy a történet elmondója s hallgatója egyaránt „költészetnek" tekinti a történetet, s ebben az esetben a folklorista álláspontja is egészen egyértelmű lehet csak: maga is a „költészet" kategóriába sorolja.

Az európai népszokásokat magyarázó történetek és a szokások összefüggéséről több helyütt írtam már, azt elemezve, hogy ezek mennyiben felelhetnek meg a kezdetlegesebb társadalmi fokon jelentkező mítosz-rítus fogalompárnak. A múlt században ugyanis az a felfogás uralkodott, hogy a szokások jó része a hozzájuk fűződő rítusszövegekkel és a magyarázó jellegű hiedelemmondaszerű történetekkel együtt az európai népek ősvallására vezethetők vissza, abból együtt nőttek ki, tehát nagyjából megfelelnek az európai népek ősi rítusainak és eredetmagyarázó mítoszainak. Az előző fejezetekben már említettem van Gennep és von Sydow nevét. Mindketten sokat foglalkoztak azzal a jelenséggel, hogy a rítusmagyarázatnál néha animisztikus képzetek bukkannak fel, máskor azonban egyszerű mágikus mechanizmus látszik működni. Ezt az egyszerű mágikus mechanizmust — a Frazer-i fogalmazás szerint a szimpatetikus mágiát — mindketten a személytelen varázserő formáival, az analógiás és ragályossági mágia fogalmával hozzák kapcsolatba; van Gennep dinamizmusról, von Sydow vivizmusról, orendizmusról beszél.[17] (Lásd tanulmányaimat: *Zur Frage der sogenannten Kausalfiktionen; Animistic Concepts and Supernatural Power in Hungarian Folk Legends*

[17] *Van Gennep* 1960; *von Sydow* 1948.

and Folk Customs.)[18] Von Sydow éppen ezért bírálta azokat, akik összefüggő ősi európai hitvilágokat, mítoszokat sejtettek e szokásmagyarázó történetek mögött, főként pedig Mannhardt ellen irányult kritikája. Von Sydowtól származnak az ilyenfajta megjelölések: aetion fabulates, motival ficts, jocular ficts, calendar ficts, pedagogical fiction, aetiological dite stb. E nevekkel az európai népek költői képzeletének azokat a megnyilvánulásait jelölik, amelyek valamely szokás vagy hiedelem eredetére nézve fiktív magyarázatokat hoznak utólagosan létre. E magyarázatok az epikus megformáltság különféle stádiumát mutatják. Némelyek közülük nyilvánvalóan kitalált történetek, gyermekijesztők, tréfás vagy pedagógiai fikciók, metaforák. Másoknál, mint a von Sydow által naptári fikciónak, tabufikciónak nevezett formák esetében, „szekunder" természetfeletti lények, allegorikus megszemélyesítések jönnek létre és látszólag hasonlóan viselkednek, mint a néphit démonai, kísértetei, természetfeletti alakjai. Ez főként olyan esetekben áll elő, amikor a szokás végrehajtásánál animisztikus motiváció nem volt, például a kezdő szokásoknál, ahol mechanikus analógiás mágia működik. (A mágikus gondolkodás szerint az év kezdetén vagy más „kezdő" periódusokban végzett cselekmények automatikusan előidézik a többi hasonló esetet, ezért kell például újév napján egymásnak jót kívánni, egymást megajándékozni, sokat enni-inni, hogy csak a legtriviálisabb példát említsem, — vagy pedig akkor, ha a szokás eredeti funkcióját teljesen elfelejtették és ezért pszeudotermészetfeletti lényeket konstruálnak saját maguk, vagy pedig csak a gyermekek, vagy a be nem avatottak számára. E konstruált szellemvilág jó része azonban metafora.)

„Ich nenne diese kurzen dichterischen Einfälle des Volkes in behauptender Form Fiktionen, da sie Glauben nur fingieren, ohne solcher zu sein, wenn sie auch unter gewissen Umständen in sekulären Glauben übergehen können" — írja róluk von Sydow.[19]

Ha most konkrétan a magyar szokásokat vizsgálva vetjük fel a kérdést, hogy a népszokások cselekményei hogy viszonyulnak a szokásmagyarázatokhoz, akkor mind a három esetre találunk példát.

[18] *Dömötör T.* 1965/b, 1967/a.
[19] *von Sydow* 1948. 80.

1. A szokásmagyarázó történet egy szokáscselekmény magyarázatára jön utólag létre. (Ide tartozik pl. a következőkben elemzett történelmi szokásmagyarázatok túlnyomó része.)

2. A szokás, illetőleg rítus valamely történet illusztrálására jön létre. (Ide tartoznak a bibliai történet, illetőleg a keresztény legendák ismert történeteit megelevenítő szokások, mint a betlehemezés, csillagozás, a különböző misztériumjátékok. Ezek a cselekmények többnyire ábrázolóak, bár van közöttük szimbolikus rítus is.)

3. A szokás és magyarázata egyazon gyökérből — főként a néphitből — párhuzamosan látszik kiágazni. Ilyen például a lucaszék készítése a hozzája fűződő mondaanyaggal, a lidércről szóló történetek és a lidérc távoltartására vagy kiűzésére szolgáló rítusok, a hazajáró halottakról szóló történetek és a kapcsolódó előírások, vagyis a halottakkal való érintkezés előírásai, tilalmai, rítusai. Ezeknél az eseteknél nagyon nehéz vagy lehetetlen megállapítani, hogy melyik az elsődleges, melyik a másodlagos, annyira szervesen összetartoznak.[20]

Kérdés például, hogy az esővarázslás célját szolgáló, *dodolának* nevezett alakok körüljárásakor és vízzel való megöntözésekor a szokást gyakorlók szerint mi hozza létre az esőt? Az, hogy a lombokba burkolt, a növényzetet ábrázoló alakokat vízzel öntözik, s ez az analógiás varázslás mechanizmusa következtében megindítja az esőt is?[21] Vagy a dodolák valamely természetfeletti alak, vegetációs démon képviseletében lépnek fel, a Mannhardt-i felfogás szerint?

A mai népi tudatból nehéz választ kapni ezekre a kérdésekre. Ha rákérdezünk, azonnal működésbe lép a kontroll-reakció és a kapott válasz vagy racionalizáló (például a mágikus szokásnak történelmi magyarázatot adnak), vagy pedig valamely vallásos okra hivatkoznak. Az analógiás mágia elve szerint működő epikus bevezetés nélküli ráolvasásoknál is — amilyenek például a visszafelé számláló ráolvasások — a ráolvasást gyakorlók Istenre és a szentekre hivatkoznak, akik a gyógyítást véghez-

[20] Vö. pl. *Dégh Linda* 1964. továbbá *W. D. Hand* professzor előadása 1969-ben Bukarestben az International Society for Folk Narrative Research V. kongresszusán: The Interrelationship of Folk Belief, Custom and Legend.

[21] *Dömötör T.—Eperjessy E.* 1967. további irodalommal, és *Dömötör T.* 1966/a.

viszik, hogy a babona látszatát is elkerüljék; illetőleg a ráolvasást imával, keresztvetéssel, vallásos formulával fejezik be.

A szokás és a szokásmagyarázat egy adott időszakban úgy jelentkeznek, mint egy történeti fejlődés során kibontakozott kultúra egyidejű alkotóelemei. Az egyes elemek történeti és genetikus vizsgálata mellett tehát úgy is tekinthetjük őket, mint egy konkrét közösségnek meghatározott időpontban és egyidejűleg használt szimbólumrendszerét. Akik e rendszert használják, nincsenek tudatában az eredet sokféleségének, sem az egyes kategóriák esetleges ellentmondásainak.

A kiegyenlítő folyamatban fontos szerepe volt a keresztény egyháznak is. A keresztény egyházak az ellentmondásokat úgy hozták harmóniába, hogy a néphit természetfeletti lényeit a „gonosz", az „ördög" szférájába utalták, s a személytelenül ható mágikus mechanizmust szintén dualisztikus és etikus jellegűvé formálták át, amikor megkülönböztettek jó varázserőt, mely az istentől származik, és rosszat, mely a gonosztól származik. A kereszténység dualisztikus szemlélete, amely feltételezi a jó—gonosz ellenpárt, jó vagy gonosz erőt formált az eredetileg személytelen varázserő fogalomból is.

Akárhogy is áll a helyzet, az európai paraszti rítusok jórésze már sokféle vallási rendszert megért, és a sokféle alakváltozásra éppen az tette alkalmassá, hogy a rítusok értelmezése nagymértékben a társadalmi megegyezéstől függ (lásd az első részt), s a magyarázat ennek megfelelően sokrétű.

Szokás és szokásmagyarázat tehát vizsgálható genetikusan, formájuk, struktúrájuk szerint is, de vizsgálhatjuk őket funkció szempontjából is, aszerint, hogy egy adott időpontban a szokáscselekmények a közösség számára milyen jelentéssel bírnak.[22]

Aetiologikus történeti mondák

a) A törökök emléke

A *történeti* jellegű szokásmagyarázatoknál a szokás okát hazánkban leggyakrabban a *törökökkel* vívott harcokban keresik.

Ezeknek sémája gyakran a következő: valamely feltűnő, látványos szokást, alakoskodást, maskarázást, zajkeltést állítólag

[22] *Dömötör T.* 1965/b, 1967/a.

azért ismételnek meg évről-évre, mert ezzel valaha törököket sikerült félrevezetni, megfélemlíteni, kiűzni. Ennek emlékezetére ismétlik évről évre a szokást.

Néhány példa erre:

Az óévtől való búcsúzás

Az óévtől való búcsúzást az ó- és újvilág sok népe lármázással, zajkeltéssel ejti meg. A zajkeltés oka sokféle lehet, pl. a gonosz, a régi kiűzése, eltávolítása, vagy más mágikus ok, vagy csak az általános ünnepi féktelenség.[23] Az óévtől való búcsúzásnak lármás szokása még hazánk fővárosában is él a mai napig. Hazánk egyes területei a szilveszteri lármázást a törökökkel hozzák kapcsolatba.

Hajdúszoboszlón pl. azt mesélik, hogy ez az évbezáró szokás a török háborúk idejére megy vissza. A férfiak hadbavonultak, és az asszonyok és gyermekek által lakott Hajdúszoboszló felé a török éppen az év utolsó napján közeledett. Az asszonyok akkor meghúzták a harangot, összeverték a tepsiket, és az így keletkezett zajjal félrevezették, megrémítették a törököket. Ezért azóta is, minden év utolsó estéjén hasonló zajkeltéssel búcsúznak az évtől.[24]

„Szoboszlón a gyerekek, suhancok és legények pergőkkel, kolompokkal, csengőkkel, dudákkal, ostorokkal s mindenféle más eszközökkel felszerelve összegyűltek a piacon s itt, valamint az utcákon járkálva rettenetes zajt csaptak. Közben lövöldöztek is. Ezekhez járult még a torony, az ablakok kivilágítása, csillagszórók, világító rakéták lövöldözése.

A szájhagyomány szerint a szokás a törökvilág eseményével függ össze. Nevezetesen 1660. december 31-én török martalócok támadták meg a várost. A szoboszlói hajdúk nemcsak visszaverték a támadást, hanem még űzőbe is vették a rablókat. Közben beesteledett s sűrű köd ereszkedett. Az otthonmaradtak féltek, hogy a vitézek a sötétben nem találnak haza, ezért csaptak nagy lármát, harangoztak, kivilágították a tornyot s az ablakokat. Más változat szerint a török támadás elől a város határában levő nádasban elbújtatott asszonyok és gyerekek sikoltozása és kongatása azt a hitet keltette a támadókban, hogy a Szoboszlót védők nagyon sokan vannak s a megrémült törököket a várost védelmező néhány vitéz visszaverte, sőt elkergette Kaba felé. Hogy aztán ezek visszataláljanak, ezért a toronyba lámpát tettek. A szokás a kántálással együtt ma is megvan."[25]

[23] Részletesebben *Dömötör Tekla* 1965/b.
[24] Saját gyűjtésemből, 1963.
[25] *Igmándy József* 1941. 122—123.

Nagyszombati határkerülés, körmenetek, fogadalmi ünnepek

A nagyheti határkerülés már a középkorban egyházi szokás volt és arra szolgált, hogy a szántóföldek mágikus körüljárásával a zsendülő vetést védjék a feltámadás ünnepe körüli időben.[26] Ez az egyházi szokás is népszokássá lett. Zalaegerszeg városában a szokáshoz történeti mondát fűztek. Eszerint a szokás a 16. századba nyúlnék vissza, mikor a törökök fenyegették Zalaegerszeget. Mikor nagyszombaton elindult a feltámadási körmenet, hozzájuk csatlakozott a vár fegyveres csapata is. A lakosság egész éjjel járta az utcákat, éktelen lármát csapva. A török csapat azt hitte, hogy nagy katonaság őrzi a várost és megrémülve elvonult. A zalaegerszegiek azóta is minden évben nagyszombaton egész éjjel sípolás és lövöldözés közben körüljárják a várost.

Szendrey Zsigmond és Ákos szerint nemcsak Zalaegerszegen, hanem Tiszaszentmártonban, Zsurkon és Szegeden is a törökök, tatárok visszaveréséhez fűzték a nagyszombati határjárás eredetét.[27]

Gönczi így írja le az egerszegi szokást:

„Megmaradt egy egészen sajátságos húsvéttáji határjárás a Göcsej északkeleti határán fekvő Zalaegerszegen. E szokás egyesek feltevése szerint a XVI-ik századba nyúlik vissza, midőn a török uralom hazánkban mind szélesebb gyűrűkben kezdett terjedni. A szájhagyomány szerint, ezen időben a portyázó török csapat Zalaegerszeg várát is szerette volna hatalmába venni és pedig kevés véráldozat mellett, csellel.

Nagyhéten a város akkori nádas, mocsaras berkeiben rejtőztek el a törökök s várták a feltámadási körmenetet, hogy az abban résztvevő lakosságot s talán a várőrség nagyrészét is felkonczolhassák. Egy erdőpásztor vagy éjjeli bakter azonban, kit a törökök megvesztegettek volna, figyelmeztette a lakosságot a közelgő veszedelemre. A lakosság tehát elővigyázatból a proczessióra fölfegyverkezetten ment el; csatlakozott hozzája a vár fegyveres csapata is, a ‚sánczregement'.

A török csapat a lakosság fegyveres felkészüléséről semmit sem tudva, a körmenetet megtámadta. De vesztére, mert az egerszegiek erősen megverték; a futamodókat egész éjjel üldözték, más verzió szerint tökéletesen megsemmisítették a kószáló csapatot. Csak a basa maradt volna életben, ki egy darabig az Egerszeg mellett elterülő besenyői erdőben bujdokolt, hol egy kanász — midőn éppen makkért hajolt le — szekerczéjével egy csapásra ketté vágta.

[26] *Dömötör Tekla* 1964/c, 193; *Bálint Sándor* 1938. további irodalommal.

[27] A Magyarság Néprajza IV. kötet, 298.

A zalaegerszegi nép vezére ezen ütközetben, állítólag, az a pásztor volt, a ki a törökök szándékáról értesítést adott, az alább közlendő dal szerint pedig a ,viczispán'.

Egy másik elbeszélés szerint a portyázó török csapat a várostól 4 kmnyire fekvő Besenyő faluig jött s ott a hegy alatt táborozott. A vár lakossága a veszély láttára cselhez folyamodott. Apraja-nagyja egybeverődött s éktelen lárma mellett egész éjjel járta az utczákat, síppal dobbal, trombitával. A török csapat az ellentállókat nagy tömegnek vélvén, megrémülve elvonult.

E szerencsés megmenekülés, illetőleg győzelem emléke volna, a hagyomány szerint, a *zalaegerszegi* különös *határjárási* szokás. E szokás régebben így folyt le: esteli 10—11 órakor nagy zaj, dobolás és sípolás mellett gyülekeztek a városháza elé, hol vezetőjük, a kapitány, miheztartás végett kellő utasításokkal látta el őket. A kapitány rendesen egy öreg pásztor volt. A csapat tagjainak a vállán puska volt, kalapjukon pedig puszpáng. Puskáról mindegyik maga gondoskodott. Előhozták a régi zászlót, melyet minden ilyen alkalommal használni szoktak. E zászlóról azt tartják, hogy valamikor a törököktől vették el.

A regement a hajdani csata helyére vonult. Itt a vezér a határjárás eredetét ismét elbeszélte, azután a csapat vezényszóra lőtt s végül sípolás és lövöldözés közben a szőlőhegyekbe vonultak, hol, mint régente, most is ide-oda barangolnak. A csapat reggel felé jut vissza a városba. A várostól délnyugatra eső Kálvária-téren — hol valaha a török csapaton győzelmet arattak — sorrendbe állanak s proczessióval vonulnak a városba. Utoljára a város főterén ismét sorakoznak s azután szétoszlanak."[28]

„A török husvét napján a lovát Mária kebelébül akarta abrakoltatni. Tanakottak az egerszegiek, hogy micsinállanak. Összebeszétek, hogy sippe, dobbe mennek a török elébe és megijesztik. Ugy is történt. Sipótak, dobótak, lüdöztek, ugy járták meg a határt. Elkergették a törököket, a zászlójukat is elvették. Mai napig is megjárják az egerszegiek husvét napján ennek emlékére a határt."[29]

A törökök, tatárok elleni harcokkal, azok visszaverésével magyaráznak egy sor fogadott ünnepet, körmenetet és szokást, így a harangok félreverését is.

„A törökök mikor elfoglalták Dobsinát, este kilenckor jöttek be a hagyomány szerint, — ennek emlékére ma is csengetnek a bányatemplomban, este kilenckor és hajnali háromkor is, mikor a törökök továbbmentek, de akkor a kisharang szólal meg."[30]

A *Magyarság Néprajzá*ban Szendrey Zsigmond és Szendrey Ákos egy sor ilyen példát említ: pl. Szatmáron, Nagybányán

[28] *Gönczi Ferenc* 1914. 245—247.

[29] Gyűjtötte Szentmihályi Imre Zalabesnyőn (Zala m.) 1956-ban. Adatközlő: *Némethi Sándor*. EA. 6210, 2—3.

[30] Gyűjtő: *Nagy Dezső*. Adatközlő: Ludak András, Rudabánya (Borsod-Abaúj-Zemplén m.) 1957. EA. 6338, 1—2.

augusztus utolsó vasárnapján tartottak körmenetet; Nagyváradon augusztus 1-én pisztolyos, lármás körmenetet,[31] melyeknek eredetét török-tatár támadással magyarázták.

Pünkösdi alakoskodások — Szőlőőrzés — Farsang

A törökök kiűzésével szokták továbbá megokolni alakoskodó szokások létrejöttét is, amilyen a pünkösdi királyválasztás vagy a farsangi maskarázás, továbbá társadalmi szokások létrejöttét, amilyen a sárközi szőlőőrzés.

„Szép és érdekes szokás divik az abaújmegyei Csenyéte község ifjúsága között.

A legöregebb emberek emlékezete szerint is ősidőktől fogva áll fenn az a szokás, hogy a legények pünkösd másnapjának hajnalán lóháton, — éspedig ki-ki a saját lován, — magyar ruhában, cigányzenével kimennek az erdőre zöld gallyért. Körüljárják az erdőt, egyik-másik szomszédfalut, aztán hazatérnek s valamelyik gazda udvarán várják őket a lányok magyar ruhában, minden legény lova kantárát egy lány fogja meg, aztán eléneklik a Himnuszt, majd lóról szállva táncra perdülnek.

A szokás eredetét nem tudják magyarázni. Hihetőleg onnan származik, hogy valamelyik törökjárás idején éppen így, pünkösd táján érkezhettek haza a vitézek a közeli regéci vagy boldogkői várból, s zöldgallyas csapatukat örömmel várták a szép csenyétei lányok."[32]

„A török basa játékot nálunk ismerik. Még a következő mondát is elmondják róla, ennek az emlékére játsszák ezt a basa-játékot:

Van egy kút Sopronhorpácson, ami be van kerítve kőlábakkal. Ott pihent meg a török, mikor Kőszeget ostromolták. Bejött egy török fiú, aki sánta volt. A legények megfogták, megkötötték láncra és másnap a faluban végigvezették.

Az öregek féltek, hogy baj lesz ebből, mert máshol is történt ilyen és a török megbosszulta: az egész falut kipusztította. Ezért iparkodtak a törököt meggyógyítani. Volt egy öregasszony a faluban, az ápolta, meg is gyógyította. Aztán ennek az emlékére játsszák ezt a török basa-játékot.

Ez a török fiú, aki meggyógyult, a másik évben fel is kereste aztán Sopronhorpácsot, mert hálás volt a horpácsiaknak, hogy meggyógyították."[33]

A török harcokkal magyarázzák a sárközi *szőlőőrzés* eredetét is:

[31] A Magyarság Néprajza IV. 298. L. még: Népmondatípusok és tipikus motívumok. Ethn. 1933. 58.

[32] *Hegyaljai Kiss Géza* 1926.

[33] Gyűjtötte *Dobos Ilona* 1966 júliusában Sopronhorpácson. (Győr-Sopron m.) Adatközlő: Énekes Kálmán tanító 77 éves.

„Mikor a mohácsi nagy veszedelem után — tudni való, hogy az csütörtöki nap volt — negyednapra a falu alá érkezett a török, épp akkor templomban volt az egész nép. A török körülfogta a templomot, de nem merte bántani a népet, mert azt még a pogány is tiszteli, mikor az ember imádkozik. Csak azt várta, hogy vége legyen; majd mikor jönnek ki szép rendben, elkapkodhassa a leányokat. De a lányok hirtelen ruhát cseréltek az öreg asszonyokkal, azután fejüket jól bepatyulálva kétrét görnyedve, botra támaszkodva jöttek ki a templomból, azután ki a faluból, fel a hegyre valamennyien. Mikor már mind kitakarodott, kérdi a török:

— Hát a lányok hol vannak?

— Most mentek ki, felséges szultán, fölsége szemei láttára.

— De hiszen azok vénasszonyok voltak mind!

— Csak a ruhájuk volt vénasszonyi ruha — mondá a bíró, s nagy hirtelen egy kis hazugságot gondolt ki hozzá, — mert minekünk az a törvényünk, hogy új kenyértől új borig az eladó leányoknak férfival vagy legénnyel szóba sem szabad állani. Annak okáért kiküldjük őket szőlőt őrizni a hegyre; még pedig egyenesen a templomból kell nekik odamenni.

— Te hitetlen kutya, te most énnekem hazugságot mondottál, és én neked ezért fejedet vétetem. Mert hát mire való volt nekik vénasszony ruhába bújni?

— Grácia fejemnek, fölséges szultán, az asszonyi öltözetet azért kell fölvenniök, hogy ezzel eltitkolhassák leányi voltukat és megőrizzék tisztességüket. Mert sok a csatangoló és a világi nép romlott.

Mikor a szultán látta, hogy a magyarok milyen nagyon őrzik lányaik tisztességét, megkegyelmezett a falunak; még csak a templomot sem gyújtotta fel, még most is úgy áll, mint akkor. Egyszersmind kidoboltatta, hogy halál fia lesz, aki a szőlőhegy felé csak nézni is mer a törökök közül, de viszont amely leány hat héten belül be mer jönni a faluba, azt menten kapják el és vigyék el Krimiába. Minthogy pedig mégis gyanakodott, hogy hátha bolonddá tették, azt is kihirdettette, hogy a ki pedig a leányoknak ételt mer vinni, karóba huzatja.

Bizony éhen is haltak volna a szegény leányok mind, ha a legények nem hordtak volna fel nekik ennivalót titkon. Életveszedelemmel.

Mikor aztán hat hét múlva kitakarodott a török, a legények hírül vitték a lányoknak, hogy most már hazajöhetnek bátran. Haza is mentek szép énekszóval éppen újborra.

Ettől fogva az őcsényi, decsi leány mind a szőlőt őrzi hat hétig."[34]

Hasonlóképpen a törökök kiűzéséhez fűzhetik *farsangi* alakoskodó szokások eredetét is. Ezek közül legismertebb a mohácsi délszlávok, sokácok látványos farsangi alakoskodása, az ún. busójárás.

[34] *Katona Imre* 1962. 152—154. Forrásai: *Baksay S.:* Ráchel. — Összegyűjtött irodalmi dolgozatai. III. kötet. (Bp.) 1917. 284—285. Ugyanezt szóról szóra közli, de forrásmegjelölés nélkül: *Zolnay Vilmos – Komáromi János:* Magyar történelmi anekdoták. (Bp.) 1927. „Az őcsényi leányok" címmel. 18—20.

A szokás eredetét itt is történeti mondával magyarázza a lakosság, melyet a 16. századra rögzítenek. Az elbeszélés szerint az első mohácsi álarcokat a törökök elől a nádasba rejtőző sokác férfiak készítették pudvás fából. A férfiak ruháját itt is kitömték szalmával, hogy ijesztőbbek legyenek. Ebben az öltözetben éjjel csónakon átkeltek a Dunán és rátörtek a törökökre. A törökök megrémültek az álarcos szörnyalakoktól, azt hitték az ördögök törnek rájuk és ész nélkül menekültek. Ennek az eseménynek emlékére minden évben farsang vasárnap a mohácsi sokácok faálarcot öltenek.[35]

E szokásmagyarázat nyilvánvalóan úgy keletkezett, hogy e történettel egy mágikus szokásnak akartak racionálisabb magyarázatot adni, hiszen a szokás mágikus-erotikus jellege a szokást gyakorlók számára nyilvánvaló volt, a busójárás időleges szexuális szabadossággal járt együtt, még a ma élő legidősebb generáció emléke szerint is.

A környező népek hasonló szokásmagyarázó történeteit a közelmúltban Dagmar Klímová-Rychnová gyűjtötte össze és adta ki. Katalógusában szerepel pl. a következő: A legények az elfogott törökök ruhájában mennek harcba, de rozmaringot hordanak, hogy felismerjék egymást (pušeljci); pünkösdkor Krakkón keresztül körmenetet rendeztek a török-tatár elleni győzelem emlékére (Lajkonik); húsvét hétfőjén narancsokat dobált a ljubljanai ifjúság a török elleni győzelem emlékére (Turški jami). Másutt a húsvéti tűz eredetét, a harangozás eredetét, búcsújárások eredetét magyarázzák a török elleni harcokkal, Grazban egy bábut égettek el (Taterman) a tatárok elleni küzdelem emlékére stb.[36]

A törökökkel való háborúskodás távolabbi európai népek szokásainak magyarázatánál is gyakori. Különösen Délkelet-Európában magyaráznak sokféle szokást a törökök elleni harcokkal. De a törökökkel vívott harcok emléke él azoknak a népeknek ünnepi szokásaiban is, melyek a törökkel közvetlen kapcsolatban nem voltak.

A török helyett a mórok is szerepelhetnek ugyanazokban a szokásokban. Törökök vagy mórok szerepelnek a moreszka-típusú játékos párviadalokban, ahol a hős ellenfele, akivel megvív,

[35] *Mándoki László* 1963.

[36] *Mándoki László* 1963; *Dömötör* 1965/b. — A szláv anyaghoz: *D. Klímová-Rychnová* 1971.

többnyire török vagy mór király.[37] Ez a játéktípus Mexikóba és Dél-Amerikába is eljutott, főként spanyol közvetítéssel és még ma is népszerű.

Összefoglalva az eddigieket látjuk, hogy hazánkban igen különféle szokások eredetét vezették vissza a törökök elleni harcra, alakoskodó, társadalmi, vallásos szokásokat egyaránt.

b) Más történeti mondák

Ritkábban *másféle, történelmi neveket tartalmazó elbeszélésekkel* is magyaráznak egyes szokásokat, előírásokat vagy tilalmakat. Idézzük a következő, a Baranya megyében telepített moldvai csángóktól gyűjtött történetet:

„Oton nálunk Pusztinábo őseink ugy mesték, hogy régebb a húshagyatról, hoty Szent László kirájról, hogy mért van húshagyat kedden. Azért van húshagyat kedden, hoty Szent László kiráj elvót a pogá hadokot észokra elverte és veresége, vereség után kedre tért haza. Kedden kikérte a jó Istentől, hogy engeggye meg neki es, hogy a szüleivel húst hagyasson. A jó Isten neki megengette, és kedden este a szüleivel húst hagyott. És hőseink mongyák tovább, hoty hol a Dunán átkelt, ot ma mái napig es teccik a kárgyának az áthuzás heje."[38]

Szendrey Ákos *Adatok a magyar búcsújárás néprajzához* című tanulmányában egy egész sor templombúcsút, fogadalmi búcsút, továbbá protestáns társas-kirándulást, mulatságot említ, amelyeknek eredetét valamely jelentős történelmi eseményre vezetik vissza.

„Ilyen a torockószentgyörgyi a Torockói Illés mongolok felett aratott győzelme emlékére . . ., aztán a fitodi, a tatárverő Xántus Keresztély királybíró kápolnájánál, a csikszentdomokosiak bünbánó bucsuja Báthori Endre agyonveretése miatt, a csiksomlyóiak pünkösdi búcsúja a Silátorkápolnához, a János Zsigmond protestáns térítőinek visszaverése napján, de egyéb történelmi események búcsúval való megünneplésére is vannak adataink. Ilyen a szépvizi búcsú, amelyre a Somlyóról kivándorolt kilenc moldvai falu lakossága az elköltözés fordulóján minden évben megjelenik, s Nagyszöllősön Szentháromság napján a feketehegyi búcsú a Perényi Pétertől legyilkoltatott barátok lelkének kiengesztelésére.

[37] *Dömötör T.* 1966. 35 kk.

[38] Lészped Forrás: *Hegedűs Lajos*: Moldvai csángó népmesék és beszélgetések. 69. — Ezt a mondatípust csak a bukovinaiak és moldvaiak ismerik, ezzel magyarázzák a katolikus és görögkeleti böjt kezdetének időbeli eltérését. Vö. *Lükő Gábor*, Ethn. 1936. 48 kk.

Meg kell azonban itt említenünk azokat a búcsúszerü társaskirándulásos mulatságokat is, amelyeket egyes protestáns községek lakói rendeznek valamely történelmi esemény emlékére, mert nem lehet tudnunk, vajjon nem katolikus koruk emlékei ezek? Ilyenek a debreceni civisek nagyerdei ‚kálvinista búcsúja' állitólag annak az emlékére, hogy elrabolt lányaikat itt mentették meg a váradi basa janicsárjaitól s ilyen a homoródi ‚unitárius búcsú' a Zsengére hegyén az újbuza úrvacsorájának örömére, stb."[39]

A *népi színjátszás Európában* c. tanulmányomban egy sor olyan példát említek, amikor alakoskodó, színjátékszerű szokásokat történelmi eseményekkel hoznak kapcsolatba; e magyarázatok megfelelhetnek a tényeknek, többnyire azonban áltörténetiek. Ilyenek pl. a svájci Tell Vilmos-játékok is, amelyek szintén valamely régi mágikus célú tavaszi játéktípus helyébe léptek.

Aetiologikus hiedelemmondák

a) Maszkos alakoskodások

A történelmi irányú szokásmagyarázó elbeszélések után vizsgáljuk meg a másik nagyobb csoportot, mely a néphit és vallás területéről meríti a szokásmagyarázatot.

E csoportban először az álorcás — maszkos — alakoskodások szokásmagyarázatait vesszük szemügyre.

Az előbbiekben már láttunk néhány olyan példát, amikor a maszkos alakoskodó szokást történelmi okra vezették vissza (például a törökök magyarországi tartózkodására, a törökökkel való harcokra).

A maszkos alakoskodást magyarázó mondák azonban más természetűek is lehetnek. A maszkos alakoskodót azonosíthatják az általuk megjelenített természetfeletti lényekkel. Az alakoskodók azért jelenhetnek meg, hogy valamely előírást vagy tilalmat ellenőrizzenek, tehát büntessenek vagy jutalmazzanak.

Máskor a magyarázó történetek a maszkos alakoskodás veszélyeit hangsúlyozzák. Az álarcviselést gyakran a természetfelettiek provokálásának, a gonosz kihívásának minősítik. E történetekben a maszkos alakoskodók közt egy démoni lény vagy az ördög jelenhet meg, aki a maszkosokat veszélyes tettekre, őrültségre biztatja, és életükkel fizetnek vakmerőségükért.[40]

[39] *Szendrey Ákos:* Adatok a magyar búcsújárás néprajzához. 87.
[40] *Dömötör T.* 1964/c. 83 kk.

Máskor a maszkos alakoskodók jóindulatú démonokat, természeti erőket vagy halott ősöket testesítenek meg s nyomukban termékenység fakad.[41] Azonban lényük ekkor is ambivalens, bár áldást hoznak, ugyanakkor félelmesek is.

A maszkos alakoskodást magyarázó történetek közé tartoznak az ünneprontókról, istentelen táncosokról, farsangosokról szóló és már a középkorban is ismert történetek. E történetek egy csoportja biztosan egyházi találmány, figyelmeztető példázat. *Naptári ünnepek — népi színjátszás* című könyvemben teljes szövegében idézem Temesvári Pelbártnak egy Kapos melletti faluba lokalizált történetét. Ez Temesvári szerint 1480-ban történt, amikor több fiatalasszony férfiruhában és másfajta ruházatba öltözve álarcos játékot űzött. Egy láthatatlan démon vezetőjüket a táncolók köréből elragadta, és az asszony a Kapos mocsaraiban eltűnt.

E csoportba tartozik a Pest megyei Tökön gyűjtött két történet, melyek a Luca-napi alakoskodás veszélyeit vázolják. Míg a következő csoportban a munkát, illetőleg munkatilalmat ellenőrző Luca álarcos megjelenéséhez fűzött történeteket ismertetjük majd; a Tökön gyűjtött történetek a Luca-alakoskodás veszélyes voltát ismertetik.

„Nagykovácsin vót ez. Egy legíny felőtözött Lucának. Egy bikának a nedves bőrét húzta magára. Mentek a legínyek, 12 óráig mentek. Bömbőt ez a legíny is, mint a bika. Az ment elő, a többiek mind utána szalattak. Mikó emut a 12 óra, le akarja vetni. Nem tudja. Orvos sem tudta levenni rúla. A 12 óra a varázslat ideje. Azér marat rajta. Soha többé nem tudta levetni. (Kovácsin fő nem őtözik Luca napján egy Luca-gyerek se, mer ránő, azt hiszik. Lucakor ki se menne.)"[42]

„A Luca székit Luca napján csinájják. Avva gyün megy a Luca mindenfelé. Katólikusok félnek a Lucátó, nem mernek kimenni.

De ez a Lucifer, hogy mér Luca, az ugy vót: Nevet egy református rektor egy szegény gyereket. Ammindég spekulát, hogy üvé legyen a rektornak a holmija. Hát mikor ehat a rektor, az üvé lett minden. Azé a nevet gyereké. Nagy dáridót csapott, de nem soká, mer efogyott a rektornak a holmija. Szeginy gyerek már odakerüt, hogy neki kell dógozni.

Az utósó éccakán nagy dáridót csapott. Ijje 12 órakor eküte a kollégáit. (De egy ebujt, és nizte, hogy micsiná.) Hát ő meg meghívta a Lucifert. Elatta a lelkit a Lucifernek, de csak oly föltételle, hogy mindent megtesz

[41] *Schmidt L.* 1955/a, 1965. passim.; *Weiss, Richard* 1946. 163 kk. — *Ujváry* 1969, passim.

[42] *Loschdorfer* 1935. 73.; *Dömötör Tekla* 1967/b stb.

a kedvire. Lucifer ígirte, hogy mindent megtesz. Akkó fővágta a legíny az ujja hegyit. Abbó csak úgy csöpögött a vir. Avva irták a szerződést. Akkó monta a Lucifer: ,Most micsinájjak, mi kő neked?' Hát mindenfélit parancsót. De egy kikötés vót, hogy nem szabad megnősülni a legínynek.

Mindig mulatott a legíny, mer mindig vót a rendelkezisire egy János. Az mindig adott, mikó pízre vót szüksége. De azt senki se látta. Amikó neki tetszett, akkó csinát szemfínyvesztést.

Ecce, mikó ment az úton, — e kicsit mámoros vót — ment elötte egy szénásszekér. Aszonta: ,Mit diceg-döcög ez itt?' Azt akarja, hogy tírjen ki. Ammeg nem akart kitirni. Hát aszonta: ,Ha nem fogadsz szót, enyellek!' Ugy enyete a szekeret, hogy senkise látta . . . Mikó kimentek a többi nípek, hát akkó látják, hogy a szénáskocsi ballag befelé. Jó összeszidták azt az embert, hogy minek beszít olyan bolondokat.

Mikó kialudta magát a legíny, megin csak ment a kocsmába. Szíp, kellemes leány vót ottan. Belije szeretett. Hát a leány mingyár azt kirte: ,Végy el'. De a János monta neki, ne tegye. De a legíny azt monta: ,In nem bánom, in elveszem'. Ijje aztán 12 órako meg ment a Lucifer: ,Vedd tudomásul, hogy ha ellenszegüsz, lerágom a husodat! Ha nem veszed el a leányt akkó maradhacc!' Azt mondta a legíny: ,Nem veszem e!' Nem járt többet abba a kocsmába.

Mikó a másik kocsmába ment, sok ember egy hordót gurétott a pincébe. Emmeg kicsiny ember vót. Aszonta nekik: ,In egyedül legurétom.' Fogadtak 25 liter sörbe meg borba. De alattomba ott vót a Jancsi, ez segétette, mer mondom, ez ottan vót. Akkó megnyerte. Mikó hazafele gurétották a sört meg a bort, ő is ballagott hazafele. Amint ballag, nagyon elgondúkozik. Azt monta magába, ha csak lehet megszabadú ezektű. Már nem sok ideje vót hátra. Azt gonduta, megnősül. Talát vóna is leányt. Mikó jött a Lucifer; akkó már harmadmagáva vót. Aszonta a Lucifer: ,Látod, ha többedmagaddal is vagy, ín vígzek veled!' Nagyon megijet a legíny a Lucifertő. Nagyon szeretett vóna ílő maradni. De azir csak ement az ablakhó a leánnyal beszíni. Aszondja neki a Jancsi: ,Ne menny oda, má csak három napod van, mit kockáztatod az iletedet?' Akkó nem ment.

Hát akkó három napig mindég mulatott. Összehívta a kollégáit, az egisz bandát. Mikó má az utósó 12 óra gyütt, mind eküte űket. De az az egy, aki előszö ebujt, akkó is ebujt. Látta, hogy micsinának evve a legínynye. Lerágták rula a húst. Ott maratt a csontya. Az, aki ebujt, mindent vigignézett, hogy mi lesz avva, aki Lucifernek aggya e magát.

Ettő fogva van a nagy Luca minden ívben. Ennek az emlíkire."[43]

A Luca képében való megjelenéshez hasonlóan veszélyes az ördögök képében való megjelenés is. A következő történet a 17. századi *Névtelen Comico Tragoedia* moralitás újkori népi előadásához fűződik. (Dúsgazdagolás, ördögfarsangos.) Tanulsága, hogy veszélyes ördögálarcot embernek magára ölteni.

[43] *Loschdorfer* 1935. 73.

„Egyszer a legények színházat játszottak. Úgy hitták a darabot: A dúsgazdag. Játékosok voltak: a dúsgazdag, a szegény Lázár, egy angyal és három ördög. Az egyik ördög egy szolgalegény volt. A játék után aludt a góc alatt, gazdája pedig a sód mellett üldögélt . . . A szolga álmában valamit mormogott. Egyszerre mintha puskából lőtték volna ki, felugrott és futni kezdett. A gazda nevén kiáltozott. De nem hallgatott rá, hanem még erősebben futott. Felébresztette a gazda a fiát is. A fiú talpra ugrott és szaladt a legény után. De az már az utcán volt. A szomszéd épp akkor ment fáért az erdőre. A fiú rákiáltott, hogy fogja meg a legényt. Utána is futott, de a legény megharapta a kezét, rugott és kapált, hogy tovább futhasson. Ezalatt a fiú is oda ért és a szomszéddal valahogy hazavitték. De a különben beles legény, olyan beteg lett, hogy három napig semmit sem evett; egy hétig csak tejet eregettek a szájába. Nagy lázában mondott szaggatott szavakat: Soha! . . . Ne verjenek olyan erősen! . . . Nem leszek többet ördög! . . . Teli van a ház! . . . Mennyien vannak! . . . Az eresz teli van! . . . Ne! Jaj, jaj! . . . A háziak egy kicsit megijedtek: Na nézze meg az ember! Ne, te ne, csak nincs teli a házunk ördöggel?! Mikor felgyógyult, kérdezték tőle, mit látott? A legény elmondta, hogy a ház teli volt hosszú, fekete ördögökkel. Akkorák voltak, hogy csak kétrét görbülve fértek el a házban. Éppen úgy voltak öltözve, mint ők e a játékban, tiszta feketék, a fejükön magas csúcsos csákó, arról hosszú fehér toll lógott, a foguk hosszú fehér toll. Ahányan voltak, mind földhöz verték őt, úgy, hogy, mikor jobban lett, akkor sem bírta sokáig mozgatni kezét, lábát. Fogadtatták vele, hogy többet nem csúfolja az ördögöket." (Csik-Bánkfalva).[44]

E motívum a 16. században is ismeretes volt már, hiszen Szerémi György így búcsúztatja el a tragikus sorsú II. Lajos királyt: Aztán márványkoporsóba helyezték, mert gyermekkorától kezdve rosszra szoktatták, s minden évben farsang utolján húshagyókor a rossz szellemek fejedelmévé tették . . . Szerémi a király szájába adta ezeket a szavakat: Ráadásul engem, a királyt bolonddá tettetek, minden évben húshagyókor, Luciferi fejre, ökörszarvakat tettetek, ökörlábakat adtatok és gólyaorral kígyófarkat, ami Isten ellen volt és minden szentek ellen.[45]

Ugyanebbe a csoportba tartoznak Tirolban a Perchta-alakoskodás (Perchtlspringen) veszélyeit előadó történetek. A maszkos alakoskodók, akik maszkviselés közben eksztatikus állapotba kerülnek, vezetőjük ösztönzésére vakmerő cselekedetekre ragadtatnak, pl. átugorják a kutat. Az álarcosok közül egy a kútba esik, vízbe fúl, vagy más módon meghal. Ekkor derül ki, hogy álarcos vezetőjük nem eleven ember volt, hanem maga a meg-

[44] *Versényi* 1901. 822.

[45] *L. Kardos Tibor:* Régi Magyar Drámai Emlékek. I. 155. és *Kardos T.* 1953.

testesült gonosz, aki az álarc védelme alatt közéjük furakodott, ő a „létszámfeletti".[46]

E csoportba tartoznak az álarcos alakoskodó halálát és feltámadását magyarázó történetek is. E rítusok alakoskodói egyaránt megjelenhetnek emberek, démoni lények, vagy állatok képében.[47] Hazánkban pl. a halál- és feltámadás-játék szerepel a bukovinai székelyek álarcos betlehemes játékában: a csobánolásban, szerepelt a szintén álarcos borica-táncban. Szerepel továbbá számos farsangi játékban, melyek egy állatmaszkos szereplő (pl. kecske vagy ló) elpusztulását és életrekelését mutatják be.

Hazánkban ennek a játéktípusnak összefüggő vagy egyértelmű aetiologikus magyarázata nincs. A farsangi játékban az állatalak pusztulását és új életre kelését többnyire tréfás szöveg kíséri; pl. az állatot gazdája el akarja adni, az állat az alkudozás közben megdöglik, majd a zene (pl. furulya) hangjára felugrik és táncolni kezd.

A halál—feltámadás játék sok európai országban párviadallal van összekötve, ez előzi meg a hős halálát. Ide tartoznak azok a játékok, amelyek kardtánccal vannak összekötve, a moreszkatáncok nagy része, ide tartozik az angol Mummers'play. Ez utóbbi játéknak hőse Szent György vagy György király; ellenfele különböző neveken szerepelhet (pl. Török lovag, a Mór, a Fekete herceg). A játék tipikus lefolyása körülbelül a következő: miután a játékosok bemutatkoztak, György király megvív ellenfelével és meghal. Ezután orvosért futnak; az orvos gyakran Bolond néven szerepel. György király föltámasztása fejezi be a játékot, mely rituális bajvívással, kardtánccal lehet összekötve.

A halál—feltámadás játék nyomai jobban vagy kevésbé körvonalazottan minden európai népnél felbukkannak, jelentkeznek a Balkánon és Kisázsiában is. Az anatóliai törökök „fehér—fekete" játékában egy fiatal és egy öreg férfi küzd egymással. A fiatalabb megöli az öreget. Ezután egy női ruhába öltözött alakoskodó egy szem szőlőt tesz a halott szájába. A halott ettől újra éled, ismét megküzd a fiatallal és előzi azt.[48]

[46] *Dömötör T.* 1964/c. 84. kk., további irodalommal.
[47] *Dömötör Tekla* 1967/b. további irodalommal.
[48] *Dömötör T.* 1966/a. 9.

Minthogy e halál—feltámadás játékoknak egyértelmű aetiologikus népi magyarázata nincsen, illetőleg ha van, kétségtelenül másodlagos magyarázatról van szó, az európai folkloristák, vallástörténészek különféle elméleteket alkottak a játék magyarázatára. Gondoltak pl. a Dionüszosz-kultusz népi továbbélésére, a vegetációs démon látszólagos pusztulására és új életre kelésére, az allegorizált idő-fogalom színrehozására (az év vagy a természet látszólagos halála és megújulása), a szakrális királyölés dramatizálására stb. Valószínűnek tűnik, hogy ez a játéktípus a különböző európai népeknél valóban nem külön-külön jött létre, hanem egy játéktípusból ágaztak szét, mert nemcsak a fő-, hanem a mellékszereplők is feltűnnek egész Európában, így a lóalakoskodó, a „jegyespár" a kisbabával, a bolond stb.

Több munkámban elemeztem már a karácsony-újév táján megjelenő maszkos alakoskodó csoportok tevékenységét is, akiknek megjelenése a halottkultusszal és a termékenységvarázslással áll kapcsolatban. Ilyen alakoskodó szokások elszórtan a magyarságnál is jelentkeznek, különösen a keleti nyelvterületen, főként aprószentek vagy szilveszter ünnepén, de nem lehetetlen, hogy a regösök megjelenése is ennek a jelenségnek egy immár álarc nélküli elágazása. E maszkos alakoskodásnak hazánkban epikus aetiologikus magyarázata nincs, míg más népeknél, pl. a görögöknél bőségesen találunk a téli maszkosok megjelenését magyarázó eredetmondákat.

Kétségtelen, hogy a karácsonyi terített asztal elkészítésével kapcsolatos szokások e maszkos alakoskodók megjelenésével is kapcsolatosak, ha hazánkban ez a kapcsolat nem is közvetlenül felismerhető. A karácsonyi asztalt a legtöbb európai népnél karácsony éjjelén megterítve hagyják, hogy az ilyenkor hazalátogató „halottak", illetőleg „angyalok vagy szellemek" az élők vendégei legyenek. E „természetfeletti látogatók" egyaránt lehetnek láthatatlan szellemlények és az ő képükben fellépő maszkos alakoskodók (a prioritás kérdését itt nem akarjuk felvetni).

A „karácsonyi asztal" rítusait és ezek magyarázatait Cs. Pócs Éva gyűjtötte Magyarországon össze.[49] Tanulmányából kitűnik, hogy a szokásnak nálunk összefüggő epikus magyarázó mondája nincs, azonban hiedelmek, babonák szép számmal gyűjthetők a karácsonyi asztal hiedelemköréről.

[49] *Cs. Pócs Éva* 1965.

b) Tabu-mondák

A falu élete, ahogy ez a két világháború közti időszakban még világosan észlelhető volt, telve volt rituális előírásokkal és tilalmakkal, melyeknek védő jellege volt: igyekeztek valamely baljóslatú eseményt távoltartani, a gonosz, a szerencsétlenség ellen óvták az embereket. Ezek többnyire szokáscselekmények és azokat magyarázó történetek formájában is jelentkeztek.

A tilalmak és előírások az egyén és a közösség egész életét befonták. Már az újszülöttet is a tilalmak egész sora vette körül, melyek az anya magatartására és az újszülöttel való bánásmódra vonatkoztak. Hasonló előírásokat és tilalmakat találunk szinte az év minden napjára, a hét napjaira, a napszakokra vonatkozólag is. Ezek úgyszólván mágikus kört vontak az emberek köré, hogy kívül rekesszék az ártó hatalmakat.

Éppen ezért sokféle tilalom jelentkezik cselekményekben éppúgy, mint kerek epikus történetben, monda-fogalmazásban. E csoportba tartoznak pl. a váltott gyermekekről szóló mondák, melyek figyelmeztetőek és arra tanítják a fiatal anyát, hogyan védheti meg gyermekét a gonosztól, vagy pedig, ha a baj megtörtént és a gyermeket már elcserélték, milyen eljárással tudják ismét visszaszerezni. Mondák figyelmeztetik az asszonyokat, mi történik velük, ha elhajtják magzatukat.

Hasonló figyelmeztető történetek fűződnek pl. a halottakhoz is. Számos epikus formájú vándormonda figyelmeztet azokra a veszélyekre, melyek akkor következnek be, ha a halottakkal kapcsolatos tilalmakat és előírásokat nem tartják be az élők.[50]

Hasonló kerek epikus mondák figyelmeztetnek pl. arra a veszélyre, amely akkor következhet be, ha valaki délben elalszik a mesgyén és (egy nálunk csak bizonytalanul körvonalazott) démoni lény betegséget bocsájt reá.

A tilalmak ismét az egyén—közösség dialektikus viszonyában jelentkeznek. A terhes asszony, a fiatal pár, a haldokló hozzátartozói mint egyének hajtják végre az előírásokat, tartják be a tilalmakat. Vannak viszont az egész közösség számára egyformán veszélyes periódusok, mikor mindenki ugyanazt a cselekményt köteles végrehajtani (pl. minden házban eloltják a tüzet). Más-

[50] *Körner Tamás* 1970.

kor egy-egy korcsoport, vagy az asszonyok, vagy a férfiak számára tilalmas vagy kötelező valamely cselekmény vagy a magatartás.

E csoportból először bizonyos *munkatilalmak* aetiologikus magyarázatát fogjuk ismertetni.

E történetek csoportosítása többféle elv szerint történhet. Kiindulhatunk a munkatilalom időpontjából (karácsony, újév, a téli tizenketted, húsvét, úrnapja, Luca napja, fogadott ünnep stb.). Kiindulhatunk a munka jellegéből is: pl. férfi-női munka, mezőgazdasági munkák, halászat, vadászat, kenyérsütés, söprés, mosás, fonás, varrás stb.

Kiindulhatunk a *büntető személyé*ből és a *büntetés mód*jából is. Ha ez utóbbi tényezőket vesszük figyelembe, akkor két nagyobb csoportot nyerünk.

1. Amennyiben a tilalom olyan ünnepi periódusban jelentkezik, amelynek szokáscselekménye *maszkos alakoskodással jár együtt, akkor a magyarázó mondában az antropomorf természetfölötti lény, akit a maszkos alakoskodó megszemélyesít, gyakran maga jön bosszút állni a tilalom ellen vétőn* (pl. Luca, Borbála, a Mikulás).

2. Amennyiben a tilalmas időszakban *nincs maszkos alakoskodás*, akkor az aetiologikus magyarázat szerint a munka végzőjét valamilyen büntetés éri, vagy munkája eredménye megsemmisül, *de a tilalom elrendelője személyesen nem jelenik meg.* (Különböző egyházi ünnepeken való munkatilalmak, pl. úrnapi kenyérsütés.)

A vallásos ünnepekkel kapcsolatos munkatilalmak magyarázatai gyakran egyházi eredetűek és nyilvánvalóan irányítottak. Máskor azonban a népi fantázia itt is új, az egyházitól eltérő megokolást, epikus történeteket hoz létre.

A munkatilalom maszkos alakoskodással jár együtt:

Példaként a Luca napi és Borbála napi munkatilalmakkal kapcsolatos aetiologikus történeteket idézem. A Lucára vonatkozó hiedelmek és szokások az egész magyar nyelvterületen ismertek, Luca napi alakoskodás pedig az ország sok területén fellelhető.

A Borbála nap hiedelmei magyar, délszláv és szlovák nyelvterületen egyaránt ismeretesek. Borbála napi alakoskodás vi-

szont hazánkban csak a délszláv, illetőleg szlovák falvakban szokásos.[51]

A következőkben idézendő Luca és Borbála napra vonatkozó aetologiai történetek közös sajátja, hogy a munkatilalom megtartását maga az ünnep védszentje: Luca, illetőleg Borbála jár ellenőrizni, ő bünteti meg azokat, akik e tilalomnak nem tesznek eleget. A magyarázó mondáknak ez a formája párhuzamos az alakoskodó szokással. A maskarákat viselő „igazi" Lucák és Borbálák is a nőket figyelik meg, főleg a fiatal lányokat: hogy viselkedtek, s így érthető, ha a mondákban is nekik jut az ellenőrző szerep.

A magyarországi Luca-alakoskodó általában fehér leplet hord, arca elé vagy fejére szitát helyez, vagy szarvakat visel. Borbála napi alakoskodás a magyarországi délszláv falvakban ismeretes: a Borbála hasonló öltözetben jelenik meg, mint másutt a Luca. 1966 decemberében Horvátkimlén (Győr-Sopron m.) volt alkalmam a falu Borbála-alakoskodását megtekinteni. Borbála tiszta fehérben jelent meg, arcát fehér fátyol takarta, kezében fakanál volt. Ugyanitt Luca is fehérbe öltözve jár a házakhoz, de kezében fakanál helyett sodrófát tart.[52]

Szlovák, cseh-morva és osztrák területen a Lucák madárcsőrűek lehetnek vagy másfajta félelmes álarcot öltenek.[53]

Az ellenőrző és büntető Lucára vonatkozó aetiologikus mondák országosan ismertek, a Borbála hasonló szerepére vonatkozó történetek viszont a hazai délszlávoknál tűnnek fel.

A munkatilalmak főként az asszonyi munkákra, mosásra, fonásra, szövésre vonatkoznak.

„Eccer egy asszony átment a szomszédba, hát látja, hogy a szomszédasszony mos. Mongya neki:
— Há maga mos? Máma Luca van!
— Ó, mire a Luca-puca ejön, addig haccó kimosok.
Ahogy azt kimonta — éppen a kezibe vót a sulyok — kővé vát."[54]

[51] A következőkhöz l. *Treutlein* 1932. — *Dömötör T.* 1969/a, 1970.; *Eperjessy E.* 1969.; *Róheim Géza* 1920.; *Diószegi Vilmos* 1958/a, 1963.
[52] *Dömötör T.* 1967/b.
[53] Bő irodalom található: *Dömötör T.* 1969/a. Lásd még az 51. sz. jegyzetet is. Továbbá: *Kretzenbacher* 1959.
[54] Feljegyezte *Égető Melinda.* Soltvadkert (Bács-Kiskun m.) 1963. Adatközlő Tóth Mihályné (MTA Néprajzi Kutatócsoport mondaarchívumában).

„Luca napján megen csak valamikor ugy történt, hogy Lucanapkor párolt az asszony. Aztán jön egy asszony, aszongya:
— Hát te mit csinálsz?
Azt mondja:
— Mosok.
— Tudod-e, mi van ma?
— Tudom, — azt mondja, — Luca van. Mire az ideér, addig én ki mosok, kipárolok.
Azután a párolósajtárt Luca a hegyibe borította büntetésbül."[55]

A kővé vált mosónő motívumát Ipolyi is említi már:

„Hontban a szántón hővízforrások közt látható egy lugozókatlan alakú szikla, fölötte álló emberi alakkal, alóla pedig kénköves forróvíz bugyog elő; a rege szerint Luca napján a szokás ellenére lugozott, egy komámasszony szomszédja látta, megbotránkozott s rá kiálta:
— Hej komámasszony, mit lugoz kié Luca napján!
— Míg Luca megjő — felele a másik — meg lugzom én addig, — de alighogy kimondta, máris kővévált lugzójával együtt."[56]

Egy sor történetben a Luca az ő napján dolgozónak orsót dob be az ablakán, vagy pedig az addig elvégzett munkáját megsemmisíti.

„Ugye nem szoktunk dolgozni egyáltalán. Egy nő dolgozott, a Luca ott megjelent neki és kérdezte, hogy mér dolgozik máma? Nem tuggya, hogy Luca van. Felel, hogy: Mire a Luca ideér, addig én elvégzem a szövést. — A Luca bizony előbb odaért és azt a kicsiny kis darabkát nem tudta bevégezni. Volt talán még egy méterre való szövés és azt nem tudta elvégezni."[57]

Hasonló történetek fűződnek a Borbála napi munkatilalmakhoz is. Borbála a fonó nőhöz hajítja az orsót, kóccá változtatja a fonalat, bevarrja a tyúkok tojókáját stb.

Nemcsak a női munkák tilosak ilyenkor, hanem bizonyos férfimunkák is, pl. nem szabad Luca vagy Borbála napján hajdinakását törni, mert a fejszenyél lejön a fejszéről, „szóval mindig lötyög, akárhogy ékelik, mindig lepottyanik".[58] (Ez nyilván a szexuális tevékenység eufemisztikus körülírása.)

Hasonlóképpen tilos a Luca esti tűzgyújtás.

[55] Feljegyezte *Dömötör T.—Eperjessy E.* 1967. Szentmihályhegy, (Somogy m.)
[56] *Ipolyi Arnold* 1929. I. 191.
[57] Felj. *Dömötör—Eperjessy* 1964, Harkány (Baranya m.). Adatk. Várhegyi Vendelné.
[58] Felj. *Dömötör T.—Eperjessy E.* 1963-ban Szentmihályhegyen (Somogy m.). (MTA Néprajzi Kutatócsoport mondaarchívumában.)

„Még legény vótam, mikor én ezt csináltam. Kilenc Luca este kezdtem eztet, megraktam a tüzet, akkor bekiáltottak a kéményen, hogy: Nem ótod el azt a tüzet! Én akkor kiáltottam: Nem!

Fogta, megint kiáltott a kéményen. Bizon akkor mán egy kicsit féltem, mikor mán másodcor kiáltott. Fogtam a tüzet, szétszórtam, akkor engemet az ajtóhoz vágtak. Akkor oszt az öregek megijedtek, hogy mi van. Kiáltottam, hogy engemet bevágtak az ajtóhoz.

— Mér' csináltad, mikor nem szabad ilyet csinálni!

Fogtam, többet nem fogom megcsinálni — mondtam."[59]

Munkatilalom olyan ünnepeken, amikor alakoskodás nincs:

Ezek a munkatilalmak főként egyházi ünnepeken végzett különféle munkára vonatkoznak, de vannak közöttük olyan népi dologtiltó napok is, amelyeknek egyházi magyarázata nincs. Bizonyos ünnepeken nem szabad varrni, vagy ollót használni, sőt az ollót összekötözik, hogy „bevarrják a farkas, a vad száját".[60] Ide tartoznak a fogadott ünnepek munkatilalmai is, továbbá a hét egyes napjaihoz fűződő munkatilalmak. Minthogy ez az anyag igen tekintélyes, csak néhány példát idézünk, amelyeknek számos változata él ma is az ország különböző vidékein.

Minthogy az előző csoportban főként az asszonyi munkatilalmakról szóltunk, folytassuk ezt a témát.

„Nagycsütörtökön se vót szabad mosni, mert a Szüzanya ahogy kisérte Jézust az utósó uttyára, elesett a szappanyos vizbe és aszt mondta: átkozott legyen minden asszony, aki nagycsütörtökön mos. Mert ezelőtt meg az uccára öntözgették ki a kapu alatt a vizet."[61]

„Szent kereszt napján nem szabad kenyeret sütni. Egy asszony nem törődve ezzel, mégis sütött s mikor már gondolta, hogy kisült, kiszedi, s meg akarja vágni, rémülve veszi észre, hogy a kenyere kővé vált. Elásta a kőkenyeret, de a föld kivetette. Elásta más helyre, de a föld ismét nem fogadta azt be. Elvitte a paphoz, ki beszentelte, az egyházfi elásta, s a kenyér ott is maradt."[62]

[59] Felj. *Ferenczi I.* 1960-ban Újhután (Borsod-Abaúj-Zemplén m.). Adatk. Balogh. (MTA Néprajzi Kutatócsoport mondaarchívumában.)

[60] Például: Udvarhely m. Vö. Ethn. 1905 (16) 40. (*Balásy:* Udvarhely vármegyei babonák.) Vö. *Dömötör T.* 1969/a; *Trencsényi-Waldapfel Imre* 1966/b.

[61] Felj. *Balogh Judit* 1967-ben Kiskundorozsmán. (Csongrád m.) (MTA Népr. Kutatócs. mondaarchívumában.)

[62] *Benkóczy Emil,* Egervidék, Ethn. 1907 (18) 151.

„Ünnepnapon nem szabad kenyeret sütni. Egy asszony Poklondoson, Halászi mellett mégis sütött. Mikor kivette a kenyeret, hallotta, hogy nagyon lötyög. Mikor felvágta, hát véres volt."[63]

A délszlávokkal határos, vagy vegyes lakosságú területeken gyakran kígyó jelenik meg mint büntető. Az újhold péntekjén vagy vasárnapján kendert mosó asszonyt kígyó fenyíti meg.

„Elment az asszony kendert mosni. Azt mondja, hátha hétfőig elázik a kender s akkor már nem lesz jó. És ahogy mossa a kendert, ez az asszony az Irén, odajött egy koldus ember. Mondja neki:
— Te asszony, tudod-e mi van ma?
— Tudom.
— Akkor miért csinálod?
— Azért jöttem reggel korán, hogy mise előtt ezt elvégezzem. Mert holnapig hátha elázik a kenderem.
— Hát — aszongya, — mit szeretnél jobban? Gyereket szoptatni, vagy mindjárt meghalni?
Azt mondja az asszony:
— Hát akkor inkább gyereket szoptatok.
És ezen pillanat alatt a kígyó kigyütt a vízből és körültekeredett a derekára és szopta az asszonyt."[64]
„Voltak a szerbek azelőtt. És akkor ugye szerb ünnep vót, és az az asszony kiment dolgozni a határra. És egy kicsit lefeküdt pihenni és aszongya, amikor fölébrett, egy nagy kígyó vót a kötényébe beletekerve ugyi. És akkor az asszony mikor fölébredt, látta azt a nagy kígyót, annyira megijedt, és másnap meghalt. És aszonták: soha senki ezeken a nagy ünnepeken, senki ne dolgozzon, mert mind így jár, mint ő."[65]

Térjünk most át a férfiakra vonatkozó munkatilalmakra. Tilos vasárnap kapálni, pünkösdkor halászni, éjféli mise alatt vadászni, s még számos más tilalom ismeretes kerek epikus történet formájában is.

„Aki vasárnap dógozik, a gonoszlileknek adta a lelkit. A Cserén történt, hogy egy gazda a felesígivel meg a három fiával vasárnap kiment a fődre kapálni. Egyszer csak az árokbúl három kecske ugrott elibük. Akárhogy siettek, akármere próbáltak kitérni, a kecskék csak mindig ott táncoltak előttük. Mikor a fődjükhö írtek, má nekiek is táncolni kelletett, akármennyire nem is akarták. Ott táncoltak estig, akkor a kecskék eltüntek, űk meg csak lezuppantak a fődre, osz csak hajnalba tudtak haza ván-

[63] Gyűjtötte *Gémes Balázs* 1959-ben Újdombrádon (Szabolcs-Szatmár m.). Adatközlő Svéger Pál. (MTA Népr. Kutatócsoport mondaarchívumában.)
[64] Gyűjtötte *Dömötör T.—Eperjessy E.* 1963-ban Szentmihályhegyen.
[65] Gyűjtötte *Körner Tamás* 1967-ben Szebényben (Baranya m.). Adatközlő: Aut Jánosné. (MTA Néprajzi Kutatócsoport Mondaarchívumában.)

corogni. De még hetekig betegek vótak utánna, azalatt meg tönkrement a fődjük."[66]

„Evvel Kis János bámmal történt, komának az édesapjával. Pünkösd reggel mentek el halásznyi. És aztán mikor elmentek halásznyi, pünkösd napján, annyi hal jött elibek, hegyibek, hogy elöntötték volna az egészet. Annyi volt a hal. De ugy köllött nekiek, amiért halásztak. Ezt is sokszor emlegette az édesapám. Mind ellepték az egészet, de egyet se bírtak megfognyi."[67]

„Régön történt. Mondták egy embörnek, ne mönjön el karácsonykor vadászni, de elmönt. Látott egy nyulat, oszt rálütt a nyulra. Amikor rálütt, a nyul felállt, kétlábra. Akkor megfenyögette a nyul a két lábával az embört. De a nyul az csak ott maradt, állva. Ammeg rá lütt, de nem mönt el se a nyul, átt. Ameg hazagyütt, oszt kilelte a hideg féltibe."[68]

Az ünnepnapon való vadászat, halászat veszélyeiről rengeteg történet szól. Ezek általában kerek epikus vándormondák. Az éjféli mise alatt vadászókat nyulak tömege veszi körül és fenyegetik (Sármellék, Zala m.). A húsvét napján vadászót vaddisznó helyett háromlábú fehér ló várja, melynek alsó állkapcája hiányzik stb.[69]

Hetény János az Ethnographia 1948-as évfolyamában tanulmányban foglalkozott a Sopron megyei Fertőhomok község fogadott ünnepének munkatilalmával s az ehhez kapcsolódó aetiologikus történetekkel, melyek egyaránt foglalkoznak a fogadott ünnep eredetével és a fogadott ünnep munkatilalma ellen vétők büntetésével. Például:

„Ez valamikor fogadott ünnep vót és a bíró a kösség bikáinak a réttyén, . . . le vótak kaszáva és nem akarta aszt, hogy vasárnapon ottmaraggyon, és megparancsóta, szombaton délután összegyüjtenyi. Szép napos idő vót, és mikor ekesztek dógozni, keletkezett egy fölhő és a bíró szobájába ütött a villám az asztal alá, a gyermek az asztalon vót, nem történt neki semmi baja. És tovább tartották a fogadalmat. Ez már egy pár száz éve. Én hallottam már az öregapámtól."[70]

Szándékosan foglalkoztam hosszasabban az ünnepi munkatilalmat magyarázó történetekkel, ez ugyanis az egyik leggazdagabb

[66] Tóth Lajos, Nagyszalonta. MNGY XIV. 1924, 251—252.

[67] Gyűjtötte *Dégh Linda* 1960-ban Sármelléken (Zala m.). Adatközlő Antal Lászlóné. (MTA Néprajzi Kutatócsoport mondaarchívumában.)

[68] Gyűjtötte *Nagy Ilona* 1966-ban Szilvásszentmártonban. (Somogy m.) Adatközlő: Lukács József. (MTA Néprajzi Kutatócsoport mondaarchívumában.)

[69] E történetek jelentős része folklorizálódott példázat, figyelmeztető történet, nemzetközi párhuzamaik is ismertek.

[70] Hetény 1948, 153.

csoport, hasonlóan sok tabu-monda csupán a halottakkal szembeni viselkedés előírásaihoz és tilalmaihoz fűződik még. Ugyanakkor azt tapasztalhatjuk, hogy bár a maszkos alakoskodás veszélyeit ecsetelő tabu-mondák szintén ismeretesek, ezek mennyiségileg messze elmaradnak az előző csoport mögött. Sőt, az alakoskodások sok formájához nem fűződik semmiféle magyarázó történet, holott rendkívüliségük önkéntelenül is felveti a „miért" kérdését. A magyarázó mondák gyakorisága, úgy látszik, elsősorban a bennük rejlő tanulságtól függ: minél fontosabbnak tartják a tilalom betartását, annál több a figyelmeztető történet.

Ezek néha verses formában is megjelennek. Berzencén (Somogy m.) például Szent György napján, vagy előtte levő este, mikor a boszorkányok ellen nyírfaágakkal tűzdelték meg az ajtót, ablakot, istállót, a következő éneket is énekelték:

Szent György napkor üngöt varrtam,
Márok napján mögvakutam.
Lányok, lányok vigyázzatok,
Szent György napkor ne vargyatok!

„Ez igaz is vót. Egy asszony ezen a napon sütött kenyeret. Ahogy a kemencébe be akarta ő tenyi, tiszta fekete lött. Egy szürke ló meg mindönt összetört neki a konyhába."[71]

A *szokásokban használt rituális tárgyak s az ezekkel kapcsolatos cselekmények aetiologikus magyarázata*

1. Ebbe a csoportba sorolhatók azoknak a rítusoknak magyarázó történetei, melyekben valamely bábuval manipulálnak a szokást végzők. Például egy bábut felöltöztetnek, ünnepélyes menetben körülviszik. A bábut esetleg elpusztítják, megégetik, vízbe dobják, mint az „óévet", vagy a „farsangot" eltemetik. Ide tartoznak a nyugat-európai, körmenetben körülvitt óriások, szörnyek, mechanikus gépezetek (pl. hajók) aetiologikus mondái is.

E szokások közül Közép-Európában legnagyobb irodalma a nálunk *kisze*-nek nevezett bábuk kihordásának van. Mint már

[71] Gyűjtötte *Eperjessy Ernő* 1962-ben Berzencén (Somogy m.). Adatközlő Jankovics Imréné.

többször megírtam, e szokásnak a magyaroknál epikus formájú összefüggő aetiologikus magyarázata nincs. A szokáshoz fűződő rítusének a böjti étel kiviteléről és a sonka behozataláról szól, ami megfelel a szokás naptári pozíciójának, e szokás nálunk ugyanis virágvasárnap, a böjti periódus lezárásakor játszódik le. A rítushoz kapcsolódó hiedelmek viszont különböző, ettől egészen eltérő képzetekre utalnak: a szokás elmaradása jégverést, döghalált okozhat, a szokás megtartása viszont elősegíti a lányok férjhezmenését. A szomszédos országokban e szokás a tél kivitelére, nyár behozatalára, a halál kivitelére stb. utal. A szokásnak ez a jelentése hazánkban megint csak nem mutatkozik aetiologikus magyarázatban, csupán abban a tényben, hogy a kisze kihordását a villőzés, a zöldág behozatala követheti, tehát maga a rítuscselekmény utal az évszakok változására, s nem a rítushoz fűzött magyarázat.

2. A rituális tárgyak használatát magyarázó történetek közül a leggazdagabb csoport a *lucaszék* készítésével s annak következményeivel foglalkozik. A lucaszékre vonatkozó mondák — szemben a tabu-mondákkal — általában a lucaszéket készítők sikeréről számolnak be s nem büntetésükről: A boszorkányok felismerése sikerrel jár, a szék készítője megmenekül, a közösség tehát helyesli, elismeri cselekedetük jogosságát.

A lucaszékről szóló történeteknek kerek epikus formája van, és az esetek többségében élményelbeszélés formájában hangzanak el. A közösség egy-egy vállalkozó szellemű tagja kíváncsiságtól ösztönözve még ma is hajlandó a rítust végrehajtani, tehát elkészíti a lucaszéket, hogy segítségével megpillantsa a boszorkányokat.

A lucaszékről szóló történetek hazánkban közismertek, csak emlékeztetőül idézek néhányat saját gyűjtésemből:

„Csinálnak lucaszéket. Dehát az karácsonyig mindig készül. Aszt akkor elmennek vele az éféli misére, asztán akkor ráállnak, aszt megláttyák rula, hogy ki a boszorkány.

Az láttya meg, aki a széken áll, Luca székin. Aszongyák, hogy ilyen szarvak vannak a boszorkának. Egyenes. De kettő. Asztá akkor mikor vége van a misének, éjféli misének, akkor megy a lucaszékkel, mákot hullajt utánna, hogy had kapkoggyák a boszorkányok, ne érgye utol ütet, mer akkor agyonüti." (Gyöngyöspata, Heves m. 1964.)

„Aszongya a felesége ennek az embernek:

— Ne csiná te semmit, mert éjféli misén akkor lehet látni, ki boszorkán, ki nem. — Aszongya: — Rosszu jársz!

Na ja, hát én kezdem. Szóval Luca napkor elkezdi, mert tizenkét nap vót vissza, szóva karácsonyig a Luca naptul. De minden nap valamit. Hogy Ádám s Éva napján befejeznyi. Szóval hogy éféli misére kész legyen ez a szék. Hát meg is lett ezalatt a tizenkét nap alatt. Akkor veszi aszt, elment a misére.

— Hohó! Asszon, nem is gondolsz, ki boszorkány!

— Ki?

— Hát ejis, meg ajis, meg ajis. Igen, én láttam üket — aszongya." (Drávasztára, Baranya m. 1967. Adatközlő: Kovács Anna.)

„Ugy csinálták, hogy minden nap csináltak rajta. Karácsony bőjtjén lett kész. Akkor a tulajdonosa elmegy az éjféli misére, ráül a székre, amennyi boszorkány arra megy, azt mind meglássa. Valaki csinált, elvitte a misére. Cseléd volt. Mennek befelé, nagy szarva volt az ő gazdaasszonyának. De a boszorkák is meglátják, azért korábban kell kijönni, mert szétszedik. Visz kását, lencsét, kendermagot, azt szedik fel a boszorkák, ő előbb érhaza." (Kishartyán, Nógrád m. 1953. Adatközlő: Antal Jánosné 58 éves.)

A szokások tárgyi anyagának vallásos vagy tréfás magyarázata előfordul:

„Miért piros a húsvéti tojás?

Eléáll egy öreg néni s mondja a következőket:

— Jaj, ugy van az lelkem; tudja, mikor a mi urunkat, Jézust, keresztrefeszitették és ott vergődött az ártatlan, oda ment egy asszony, épp kosár tojást vitt és megszánta a szegény Üdvözitőt, letette a kosarat s elkezdett imádkozni. Abban a percben egy csepp vér hullt le a keresztről és rácseppent az egyik tojásra, hogy az piros lett tőle. A szegény asszony oda se ügyelt, csak akkor csodálkozott el, mikor imádságát elvégezve kezébe vette a kosarat és abban — uramfia! — minden tojás piros volt. Ugy ám, lelkem, annak az emlékére festik pirosra a tojást húsvétkor!"[72]

A húsvéti öntözködésről Manga János feljegyzése szerint Pereszlényben[73] és másutt is azt mondják, hogy annak emlékére tartják, mert a Jézus sírját őrző katonák vízzel öntötték le a feltámadás hírét vivő asszonyokat.

„Hogy miért van a husvéti locsolkodás? Eztet annak az emlékezetire tarcsák, hogy mikor Jézus Krisztust felfeszitették és feltámadott, hát az asszonyok meg népek összeálltak, gyerekek, emberek, oszt mondták, hogy:

— Te! Feltámadt a Jézus!

Ugy csoportokba vótak. Akkor csak kiszaladt egy udvarral egy zsidó, oszt felvett egy veder vizet, osztán vizet öntött közzéjek, oszt lelocsolta

[72] Ethn. 1927, (38):124. Feljegyezte *Bartunek János*. Ismerték a Buda környékén lakó németek is.

[73] *Manga* 1968, 149.

őket, hogy mennyenek széjjel, mit beszélnek, hogy a Jézus feltámadt. — Ennek az emlékire tarcsák a husvéti locsolkodást." (Taktaszada, Borsod-Abauj-Zemplén 1967. Adatközlő: Balog Gusztáv. Gyűjtő: Szabó Lajos.)

A népszokások tárgyainak tréfás aetiologikus magyarázatát is hallottam. Szanyban (Rábaköz) pünkösd másodnapján a fiúk kocsikerekeken forgó életnagyságú bábukat húztak. Ez a szerkezet általában a farsangi ünnepkörhöz kapcsolódik, a mohácsi busójárás alkalmából is megjelenik, Rábaközben több helyütt a pünkösdi alakoskodó felvonulás része lett, Szanyban a fiúruhás bábut Pásztornak, a leányt Böskének nevezik. A Pásztor gatyában van, Böske pöttyös szoknyában. Magyarázatul ezt mondották a községben: „Volt valamikor egy Böske, aki a pásztorok pénzét elmulatta." Rábaszentandráson (Győr-Sopron m.) Kanász-Böskének nevezik.

Az emberi élet átmeneteinek rítusaihoz fűződő aetiologikus történetek

Az eddig említett példák főként a naptári év ünnepeinek, jeles napoknak különféle szokásaira, tilalmaira és előírásaira vonatkoztak. Azonban az emberi élet szokásaihoz, az átmenetek rítusainak egészéhez vagy egyes szokáselemeihez is fűződhet magyarázat, mely az egyén életét szabályozó rítusokat szankcionálja.

A primitív népek aetiologikus mítoszainak jelentős része éppen a *felnőtté avatás* rítusainál kap jelentős funkciót. Ilyen, az avatáshoz fűződő aetiologikus történetet Dunaremetén (Győr-Sopron m.) gyűjtött Németh Imre. E szöveg, hasonlóan a már idézett rönkhúzás magyarázó mondájához, *egyszerre rítusszöveg és szokásmagyarázat.*

Megemlítjük, hogy Dunaremetén a legényavatást az aprószentek napi korbácsolással kapcsolják össze, s így a szokásmagyarázat is egyszerre több síkon értelmez: a vallásos példakép által (a vesszőzés az ártatlan kisdedek meggyilkolására emlékeztet), másrészt a legények vesszővel ütik a lányokat, s ez a nagyon is átlátszó szimbolikus cselekmény igen szervesen kapcsolódik a legények felnőtté válásának tényéhez, a szexuális érettség próbájához. Érdekessége miatt ennek a szövegnek két különböző időben két különböző személy által elmondott változatát ismertetjük.

1964. december:

Kiss Mihály: Dicsértessék a Jézus Krisztus!

Legények: Mindörökké, Ámen!

Kiss Mihály: Isten jóvoltából megírhettük ujra, hogy ujra egy aprószenteket ünnepelhessünk. Sokan hallották má és tudják, hogy aprószentek van, de nem tudnák megmondanyi, miért és kik vótak az aprószentek.

(A következő szövegrészt úgy mondja, hadarva, mint iskolásgyerek a bemagolt leckét:)

Az időbe Augusztus római császár parancsot adott ki, hogy irasson essze az egísz világ. József és Mária Názáretbe laktak, Betlehembe születtek. Elindul József nehéz és terhes jegyesével Betlehembe, hogy beirassák magokat. Odaírnínek Betlehembe, de má minden szállás el vót foglalva, nem talál helet magánok, városon kívül vót uradalmi zsöllérek egy majra, ott huzódta meg magát. Elírkezik az üdő, szüli a Megváltó Jézus Krisztust éjfélkor. Az angyalok jelennek meg az égen, semmi pártfogója nem vót, s hirdetik, hogy megszületett a maszületett Jézus Krisztus. Jámbor pásztorok virrasztottak a tanyán, azok vótak első látogatói a Jézus Krisztusnak. Na de most vót egy gonosz Heródes heltartó (a szövegmondás az előző mondattal mesélővé vált), aki azt megtutta, megszületett a Jézus Krisztus. Megölessük! Elrendeli, hogy minden Judeábo minden két éven aluli gyereket meg kell ölni.

A korbács... amivel mennek a legínyek... a korbács azt jelkípezi, hogy a hóhérok karddal jártok. A szalag azt jelkípezi, hogy minden házon, ahun nem vót fiugyerek, szalagot tüztek ki. Persze vót ollan is, aki meg akarta oldani, átjácconi a hatóságokat, ugy min most, a mai világbo is, ölök disznót, meg igy, meg ugy... de elárujja a szomszíd, ugye!... Barnabásná megőtík egísz családot, még a nyócvankilenc esztendős nagymamát is, azér, mer fiugyerek vót és kitüztík a szalagot. Mámo ezt ünnepeljük.

Legyünk böcsületessek, a hogy... Miér vagyunk mi fírfiak?... Mi csak azér, fogjunk össze és tisztöljük egymást.

(Ez lett volna a beszéd befejező gondolatsora. A felavatandó legényt közrefogó két keresztapa észrevétlenül teletölti a poharakat, hogy leüléskor a keresztelendő fejére öntsék.)

Kiss Mihály (tovább beszél): Vagyon azon a tartományon egy Vajk nevü katonatiszt, akit szent Istvánnok neveztek kísőbb, akit má tennap ünnepeltünk. A vót a Krisztus első hitbajnoka. A kínyszeritette ezt a Vida nevű zsöllért (!), adja oda a szamarát, hogy Jézus Krisztus, Szent József és Mária ezen menekültek. A gonosz Heródes azt vílte, hogy köztök van a Jézus is azoknak a megöletett gyerekeknek, pedig nem vót köztök. Mer elszökött. Ezért Szent Istvánt megköveztík. Aki tennap hallgatta a misét... az ollan gyönyörű vót, a meghalhatta. A vót a Krisztus első vírtanuja. Második a aprószentek.

Kírem! Ahogy mostan!... a gyerekek vagy a legínkék be járgyák a házokat ez azt jelkípezi... annak össze borravalót, hust annak sorba, mer mikor ez Judiábo megtörtínt, utánna való legalább ötven esztendeig mindig mikor fiugyermek született, akkor mindig lakomát rendeztek. És nekem a hozzászólásom annyi, az én barátoimho, fírfiak foggyunk össze, mer nő vértanu még nem vót egy se, mer Jézus Krisztusnak nem vót hitbajnoka senki nő, ugye!

Fírfiak foggyunk össze! Legyünk böcsületessek, tisztöjjük elöljáróinkat, böcsüjjük meg föjjebbvalóinkat! Hatóságnok fejet hajtsunk! Mer mindig vót akármijen rendszer, ne nízzük le erőssebb vagy gazdagabb, . . . volna egy kis rövid még egy példám, amit elmondaník . . .

Valamikor Brazilijábo a meleg vidíken az oroszlán, az vót a világ ura. Alutt, mer ott még emberek nem jártok, alutt a fa alatt, és egy egérke ott jáccodozott. Ráesett szegín az oroszlánnok, az állatok királánok az orráro. Fölbődült: Te nyomorult, — azt mongya, — megeszlek! Ammeg térdenáva szabadozott: mast ne egyél meg, mer én áldott állapotba vagyok, lesznek kicsinkéim. Bocsássál meg!

— Menny, te hitván!

Jól van, megszülettek a kisegérkék. Eltelik egypár hét, az egerek megnyőtek és megin újra ott jáccodoztak a fa tetejin. Eccer egy óriási bődülíst hallanak, az állatok királa guzsba verve fekszik, mert ugye: Mindent el lehet nyomnyi! Az egér megnízi:

— Gyertek gyerekek, megmentenyi az állatok királát!

Lemennek, rággyák. A bennszülöttek má lakomát ünek rájo, hogy megvan az oroszlán. Rágják a szálokot, rágják . . . Eccer aszongyák:

— Uram király!

— Hm! — az oroszlán elbőditette magát, a sok fegyver ottmaratt, az emberek elfutottak!

Ezér nem szabad sohase a gyöngét sohase az erőssel, hogy ez ilyen vagy olyan, e téesz elnök, ez ilyen, ettül fíjjünk! Ne fíjjünk senkitül se! (Nagy nevetés.) Tarcsunk ki, mindenki mellett és legyünk barátok. Mindenkor és akármilyen bajba is vagyunk. Mer fírfiak, a fírfiak nem fognak össze, mindig a fírfi veszit . . . lehet egy forradalom . . . egy ellenforradalom, lehet egy háboru, a nők megmaradnak.

Én azt akarom mondanyi, ho legyünk . . . tartsunk ki . . . aggyuk meg az állomnak, ami állomé, istennek, ami istené, és akkor a kisded Jézuska mindenkire egyformán ossza áldását. Ámen.

Legények: Ámen!"

(Gyűjtötte: Németh Imre)

1967. december:

Bán Frigyes: Dicsértessék a Jézus Krisztus!

Legények: Mindörökké, Ámmen!

Bán Frigyes: Tisztelt legínykoszoru, kedves vendégek. Egy év eltelte utánn, Isten jóvoltából megérhettük azt, hogy ismét aprószentek-napját ünnepelhessük. Az, hogy aprószentek, ez a szó, ezekbe a napokba nagyon sokszor . . . fiatal, gyermek, idősebb . . . vagy legínyek ajkárul nagyon sokszor elhangzott. De itt köztünk is vannak ojanok, hallották, tudják, hogy aprószentek . . . De hogy kik? S miért vótak aprószentek? — lehet hogy . . . nem tudják!

Abba az üdőbe, Agusztus római császár parancsot adott ki, hogy írasson össze az egísz világ. Ekkor József és Mária — Betlehembe születtek ugyan, de Názáretbe laktak. József elindult terhes jegyesével, áldott állapotba, Betlehembe, hogy összeírassák magokat. De mikor Betlehembe értek, minden szállás el vót foglalva. Ők a városon kivül csak egy majroki (majorban fekvő, majori) istállóban találtok szállást. Ekkor, éjfélkor, érkezett el az a pillanat, mikor Mária megszülte eggyetlen fiát, Jízus

Krisztust. A pásztorok, akik a környíken voltak, ők tudták meg először, angyalok hirdetísiből, hogy megszületett a megváltó Jízus Krisztus. Ez a hir szájról szájra terjedt, amit megtudott Judeának hejtartója, Heródes. Ő, ekkor, parancsot adott ki, azzal, ho megszületett Jízus Krisztus a zsidók kirájo, fétette állását, és Judeábo éllő minden két éven alulli gyereket megöletett.

Mikor elindultak Heródes hóhérjai, kardda és ott minden ártatlant, akik még az életrül csak nem is tuttak, kivégeztík. Azzal a szándékka, hogy ezek között ott lesz Jízus Krisztus is.

Közbe, Szüzmáriának és Szentjózsefnek angyal hirül vitte ezt, és akkor . . . egy katonatiszt parancsot adott egy Vida nevü zsöllérnek, aki szamarat adott Szent Józsefnek és Szüz Mária alá, és ük ezen a szamáron menekültek meg, vagyis mentek Heródes hóhérai elü, azér, hogy Jízus Krisztus megmeneküjön.

Most . . . az a korbács, legínyek, amivel mi aprószenteket köszöntve járunk, az jelkípezi Heródes hóhérjainak a kardját, ammivel ezeket az ártotlan kisdedeket lemészárolták. Az a szallag, amivel jelenleg a legínykoszoru van diszitve, jelkípezi: azt lányok adják, azér mer Heródes parancsára abba az üdőbe, amejik háznál nem vót fiugyermek, hanem lánygyermek volt, szallagot tüztek a ház faláro. Ezért a lányok a szallagot ma is adják, leginyek, azzal a tisztölettel, hogy böcsülik és tisztölik a fiugyermeket még ma is . . . A lakoma, amit most itt ülünk, ez nem más, mint abba az időbe, Judeába, mikor fiugyermek született, ez évtizedekig fönnállt, mindig lakomát ütek annak tisztöletire, hogy a csecsemők kivízgíse után ismét fiugyermek lett a családtag. Most legínyek! Ez a lakoma, amit ma itt látunk, vagyis tartunk, ez jelkípezi azt, miközénk is született, és befogadjuk a család tagja közé azokot az ujszülötteket, akiket itt ma legínyek sorábo beveszünk. És ez, nem más, mind abba az időbe fiugyermek születésiné lakomát ütek.

Most ezekhe az ujszülöttekhe szeretník még egypár szót szóni. Ugy mind családtag, fogadjanak szót az idősebbeknek, fogadják meg a jótanácsokot, ne nézzék azt, hogy családtag vagyok én is, nekem ez bátyám, vagy öcsém, vagy testvérem. Időssebb, hallgassák meg a jószavát, mer az az idősebb nem akarja azt, az a csecsemő, vagy az a testvérje rosszat tanujjon tőle. És legények, mi . . . ! Ezután is mind eddig, tartsunk össze, és ne nézzük azt, hogy a család tagjai között egyik a másikat bántso. Értsük meg egymást továbbra is, még nagyon sok évig, ammi a fejünk fölött eltellik. Ezutánn is legyen igy! Adja isten, ugy legyen! Dicsértessék!

Legények: Mindörökké!

(Gyűjtötte: Németh Imre — Dömötör Tekla)

Ünnepek, intézmények eredete

A primitív népeknél ez a kategória rendkívül gazdag. Az ausztráliaiaknál, észak-amerikai indiánoknál, eszkimóknál néha az egész ünnep létrejöttét *kultúrhéroszoknak* tulajdonították; ők

ajándékoztak egy-egy csoportnak, nemzetségnek, törzsnek egy-egy rítust, kultikus táncot, szertartást. Az eszkimó aetiologikus történetben a sas ajándékoz az embereknek kultikus táncot, az észak-amerikai indiánoknál a bölény ajándékozza az ezoterikus rítust, vagy az embereket, mikor révülésbe esnek, a szellemek ajándékozzák meg egy-egy rituális tánccal. Ezek a történetek is kerek epikus elbeszélés formájában jelentkeznek. Ugyanezeknél a népeknél gyakori az is, hogy a legkülönbözőbb prózai elbeszélések: mítoszok, hősmondák, állatmesék váratlanul egy-egy szokás magyarázatába torkollnak.

Ilyen aetiologikus történetek Európában is feltűnnek. Itt jegyezzük meg, hogy az európai eredetmondák „kultúrheroszainak" gyakran Krisztust és Szent Pétert tekinthetjük, akik a földön járván megváltoztatják a világ képét, állatokat, növényeket teremtenek, intézményeket hoznak létre. De hasonló szerepet játszhat az eredetmondákban Noé is és az ördög is.

Minthogy nálunk ez a kategória nem nagyon gazdag, saját gyűjtésemből közlök egy epikus történetet, az ún. „koporsós mise" eredetének magyarázatáról. Műfaji besorolása elég nehéz, a mese, legenda és aetiologikus monda határán áll. Motívumai közül a kígyó és az „élesztőfű" kapcsolata már az ókori görög irodalomból is ismert, sőt valójában már a Gilgames-eposzban is feltűnik.

„Eccer egy suszternak vót egy komája, meg vót egy leánya. Most ezek a gyerekek összeszerelmeskettek, még kicsikék vótak, és kérem, az a gazdag lánynak a szülei nem engették, hogy elvegye.

Na, mikor a gyerek fölnőtt, nagy lett, nem engették.

Akkor aszt fogatta a lán, megfogatták ketten, hogy ők hűk lesznek, de gyereknek el köll menni hazulrul.

Gyerek el is ment, kujtorgott világnak, minden. Egyszer bement egy városba. Nagy üzlet vót, minden, bement abba züzletbe.

— Hát fiam — aszongya —, mi van?

Hát meséli, hogy hogyan járt, miképp, minden.

— Hát — aszongya, — édes fiam — aszongya, — nekem gyermekeim nincsenek. — Aszt mongya: — Ha jól viseled magadat, én örökbe fogadlak.

Na kérem, mikor az a gyerek bement abba züzletbe, hát nagyon jól ment az a züzlet. Nagyon kedves vót kiszolgálás, minden, jó vót.

Na most, kérem, eccer látta, hogy ott van mégeggy fiu. Hát ők asztá összebarátkosztak, mind az édes testvérek, mer az is fogadott fiu vót. Az egy gazdag, gazdag ur vót, vót neki üzletje, füszer, meg ruha, meg mindenféle vót, hát ez nagyon kedves és nagyon jó ment s nagyon meg is szerették őket.

Na most ezek az öregek meghaltak. Elhaltak. Ez a vagyon, minden, ez kérem, őrájuk maratt. Sok pénz, vagyon, minden. Na most kérem, eggyik mongya: nősüjjön. Másik mongya: nősüjjön.

Aszmongya zeggyik:

— Igen, én megnősülnék, de az enyim nagyon messze van. És én másikat nem veszek el. Mind eszt.

— Hát mere van, meg mikép?

Hát mongya.

Namost fogták ük esztet, elattak mindent. Üzletet, mindent elattak. És akkor ük asztán elindultak. Hát abba világba még nem vót autó, meg minden, hun mentek vonaton, meg hát igy, amugy. Na, eccer odaértek az ü falujukba. Mikor beértek a faluba, lakodalom van ott a faluba, egy házná. Ementek oda, hát kijé, mijjen lakodalom vót ez? Ez a lány ment férhöz, akivel hát megbeszélték, hogy megvárják egymást, s igy tovább.

Bement a, mekkérte a lakodalmasokat, hogy szabad-e üneki is bemenni. Nagyon szivessen megengették. El is mentek. Nahát annyira ment az ügy, hogyhát ü is, neki is szabad a menyasszonnyal táncóni. Na asztá, mikor ü megtáncót a menyasszonnyal, észrevette a gyürüt, megösmerte, mer ennek is vót egy gyürüje, meg annak is. Csak annyit mondott:

— Te vagy az?

Mongya:

— En vagyok.

Aszongya:

— Mikor kerüté?

Aszongya:

— Most kerütem. Én azér jöttem, megnősülni. Evettelek vóna, dehát mosmá késő minden.

Akkor a lán nagyon rosszu lett és abbamaratt a tánc. Elment, lefekütt. És a lány szívfájdalmába meg is halt. Meghalt.

Hát jó van, meghalt. Hát most hogyan lessz, miként lessz? Hát ük elmentek a lakodalmasháztu, minden. Jó van. Meghalt. Hát ők esztet el fogják vinni a templomba. Koporsóba tették s eviszik a templomba. A halottat. Hát ugy is vót.

Ő meg aszt álmotta, hogy ha ő bemehetne a templomba, és ott a koporsóná imátkozna, az a koporsó fő fog nyillani s akkor egy kigyó fog hozni szájába egy virágot. Aszt vegye ki a kigyónak a szájábul és tegye a halottnak az óra alá. És az föl fog ébredni és akkor ő mehet vele, ahova akar.

Na most jól van, most ő eszt megálmotta. Monta az ő testvérjének, mer úgy éltek, mind a testvérek, hogy hogy tuggyák ük eszt megoldani most. Na mindenhogyan sok pénzt igértek a harangozónak, csak nyissa ki a templomot, hogy ük bemehessenek a templomba. Hát sok pénzér megtette. Adott neki pénzt. Ö is ott lehet, nem visznek ük el semmit. Na asztá akkor kinyitotta zajtót, odament és letérdet és imátkozott. Eccer fölnyillik a koporsó és kérem gyün a kigyó, hozza a virágot, kiveszi s odateszi az óra alá a halottnak. S imátkozik. S eccer asztán fölkel a halott.

Fölkel a halott és kérem, fölemelkedett, de akkor má a harangozó odavót egésszen. Má a halott. Félig halott vót ijettségibe. De hát asztá akkor monták, ne féjjenek semmit. Semmit ne féjjen, vigasztaták, minden.

Főket a halott és kérem kivezették és elmentek. Bezárták a izét, a harangozó ement haza. És avval elmentek. Utnak indutak ugy, hogy soha

senki annak hirit-hamvát nem hallották. És állitólag azuta van a templomba ez a koporsó, halott mise. Hogy halottak miséje. Mongyák, akkor van koporsó és hát állíttólag azuta van.

Hát a mesének vége van.

Most hogy mi történt, hogy hugyan étek, hugyan se, aszt nem tudom, mer én má otthattam üket."

(Szalánta, Baranya m. 1965. Dallos Ferenc közlése.)

Tréfás-aetiologikus történeteket is találhatunk az egyházi ünnepek eredetét magyarázó magyar eredetmondák között: Ortutay Gyula például Bátorligeten jegyzett fel Baracsi Jánosnétól tréfás eredetmagyarázó elbeszélést a református, a római és a görög egyházi ünnepek létrejöttéről.[74]

A RÍTUSSZÖVEGEK (MONDOTT RÍTUS)

A rítust magyarázó szövegek után most a rítus véghezvitele során mondott szövegekre térünk át.

Rítusszöveg nem minden szokáshoz fűződik. Azoknak a (főleg a magatartást szabályozó) szokásoknak, amelyeknél a rituális cselekmény is kevés (vagy a tilalmak esetében éppen semmi), lehet aetiologikus (eredetmagyarázó) történetük, de rítusszövegük általában nincs. (Ilyenek voltak az idézett példák között pl. a munkatilalmakat s az ezekkel kapcsolatos előírásokat magyarázó történetek, a temetéssel kapcsolatos cselekményeket és előírásokat magyarázó történetek, bizonyos intézményeket magyarázó történetek stb.)

A magyarázó történeteknek a rítusszöveghez való viszonya is különböző. Láttuk, hogy a szokásmagyarázat néha kötelezően előadásra kerül a szokás végrehajtása közben s ilyenkor az aetiologikus történet maga is rítusszöveggé válik. Ilyen volt pl. a dunaremetei legényavatás avató szövege, mely előadta a rítus eredetét és célját. (Részben ez a tény magyarázza azokat a vitákat, amelyek a körül a kérdés körül folytak: melyik az „igazi" mítosz, a rítusszöveg vagy a rítust magyarázó szöveg?)

[74] Az élesztőfű motívuma a görögöknél: *Bolte J.—Polivka G.:* Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm, IV. kötet. 114. — Az ünnepek eredetéről szóló történet: *Ortutay* 1958, 110.

Ha a szokást legtágabb értelemben vesszük figyelembe mint szabályozott közösségi viselkedés- és magatartásmódot: a „parasztélet rendjét", akkor ez olyan óriási területnek tűnik, hogy a hozzájuk fűződő költői formák egységes rendszerezése eleve megoldhatatlan feladatnak látszik. Valójában azonban a szokások igen nagy százalékának nincs számottevő rítusszövege.

Az illemszabályok, a viselkedésmód költői kifejezésformája leginkább a szólás, a közmondás, ahogy ezt már Réső Ensel Sándor is felismerte, amikor a népszokásmonográfia bevezetésébe számos, a szokásra vonatkozó szólást, közmondást illesztett: „Ki mint szokja, akkép ropja. Amint szokja, úgy fogja. Amint szoktunk, úgy élünk. Természetté válik a szokás. Ami szokás, illendő is. Régi szokás mindig megtér. Jó szokás gazda a háznál; stb."[75]

Ugyanez indokolja, hogy Csicserov a szokások költészetéről szóló fejezetben külön csoportban tárgyalja az ünnepekre, jeles napokra vonatkozó népi tudás, szólás vagy rigmus formájában megnyilvánuló kifejezését.[76] Ilyenek pl. az időjárásra, a gazdasági élet rendjére vonatkozó közismert versikék, csíziók. Ezeknek jósló jellege is lehet. Ugyanígy a jogszokásokhoz, egyes foglalkozások szokásaihoz is fűződnek szólások, reguláik, vagy a népi tudást summásan rendszerező mondások és rigmusok.

Az egyénileg végzett — bár közösségileg hagyományozott — rítusok költészete úgy tekinthető, mint egy üzenet, melynek kommunikációs rendszerében a címzett csak a szavakat mondó tudatában létezik és láthatatlan, tehát monológszerű. Imákat, ráolvasásokat mormol magában a gyógyító, titkos varázsigéket a rontó, varázsszavakat mond az új házat építő vagy a magot vető férfi, a kenyérsütő asszony, az újszülöttet fürösztő bába.

A költői formák kialakulásának igazi alkalmát a közösségi szertartásos szokások alkotják. A szertartásokhoz fűződő költői szövegek lehetnek deskriptívek; ebben az esetben szóban is elmondják, hogy a szertartásos cselekmény keretében mi minden történik, éppen a rítussor melyik tagjánál tartanak. A legteljesebben és részletesebben kidolgozott népi szertartás: a lakodalom egyes fázisait pl. illusztratív énekek kísérhetik, melyek regisztrálják, esetleg kommentálják a cselekményt:

[75] *Réső Ensel* 1867. VIII.
[76] *Csicserov* 1968. 209.

Mér gyüttetek tik ide, fölvégiek,
Mikor nektek kardotok nincsen?
Nem gyüttünk mink ide kardoskodnyi,
Csak gyüttünk mink ide szép lyányt kérnyi.[77]

Amott jön egy kocsi,
Fénlik az oldala,
Fénlik az oldala,
Négy ló van befogva.

Benne ül egy szép lyán,
Hazavivő szép lyán,
Benne ül egy szép lyán,
Hazavivő szép lyán.[78]

Kocsira ágyom,
Kocsira ládám,
Magam is fölülök.
Jaj, idös anyám,
Szerelmes dajkám,
De hama elvisznek![79]

Ilyen deskriptív énekek nemcsak a lakodalomhoz, hanem más szertartásos szokásokhoz is fűződhetnek. Bartók Béla gyűjtötte a következő, a májusfa felállítását ismertető éneket:

Hallottátok-e már hirül
Kaszai Sanyi legénységül?
Bicskával vágja a nyárfát,
Hogy ne hallják dobogását.

Fel-felveszi a vállára,
Viszi Róza ablakára:
Kelj fel Róza, itt a májfa,
Egész éjjel vigyázz rája!

Az anyja az ajtót nyitja,
Az apja a gyertyát gyujtja,
Róza a kendőt keresi,
Sanyi a májfára köti.[80]

Ugyancsak a lakodalom költészetéhez tartoznak pl. az ún. „csujogatások", kurjantások, amelyeknek több funkciója is

[77] Magyar Népzene Tára III/A. 1955. 226. sz. 248. Gyűjtötte *Kodály Zoltán* 1906. Ghymes (Nyitra m.)

[78] Magyar Népzene Tára III/A. 238. sz. 264. Gyűjtötte *Kiss Lajos* 1955. Hugyag (Nógrád m.).

[79] Uo. 347. sz. 404. Gyűjtötte *Kiss Lajos* 1954. Báta (Tolna m.).

[80] *Ortutay* 1955. I. 113. Vésztő (Békés m.). Adatközlő Kocsis Juhász Róza.

van: a jókedv emelése, a féktelen öröm, vidámság kifejezése, a mozgást ritmikus szöveggel kísérik, de feltehetőleg ezeknek is volt eredetileg mágikus funkciójuk is. A csujogatások feldicsérik a menyasszony és a vőlegény szépségét, jótulajdonságait, néha pajzán, gúnyos, csúfolkodó jellegűek. Ilyen kurjantások sűrűn hangzanak fel tánc közben is, keresztelői csujogatást is jegyeztem fel Magyarvistán.

Lakodalmi kurjantások:

Ez az élet ugyse sok,
Ijjik a fiatalok,
Ijjik, ijjik, nem bánom,
Tiszta szivből kivánom,
Ujujujujuj!

Szomszédba megyünk leányér,
Adnak egy pipa dohányér.
A menyasszony kis kertjébe,
Piros rózsa nyilik benne.
Piros rózsát leszakasztom,
Megesküttt már a menyasszony,
Ujujujujujujuj.

Édesanyám forralj tejet;
Apriccs bele zsemlebelet;
Hogy egyem egy vig vacsorát,
Amit édesanyám csinált,
Ujujujujuj!

Bárcsak ez az éjszaka
Szentgyörgy napig tartana;
De ha addig tartana,
Pengyejem se maradna,
Ujujujujuj!

Kiszáradt a vadalmafa,
Nem terem több alma rajta.
Idesanyám gyenge karja
Nem takar be több hajnalba.
Ujujujujuj.

A menyasszony vetett ágya,
Üvegből van a négy lába.
A vőlegény belefekszik,
A négy lába összetörik,
Ujujujujuj.

Keresztelői csujogatás:

Kiskománé arra kérem,
Kisfiára jól ügyeljen.
Nevelje fel szépen nagyra,
A leányszem kapjon rajta,
Ujujujujuj.

(Magyarvista — Vistea, Románia.
Adatközlő: Kocsis Andrásné 65 éves)

A leíró jellegű énekek, csujogatások mellett leánybúcsúztatók, vendéghivogató rigmusok, ételköszöntők, mulatóénekek, tánc- és bordalok, szerelmi énekek, alkalmi énekek stb. kísérik a lakodalmat. Ezek közül az első három kategória szorosan a lakodalomhoz tartozik, míg a további csoportok a lakodalomtól függetlenül is előfordulhatnak. (Pontosabb csoportosítást a *Magyar Népzene Tára* III/A-B. kötetei adnak.)

Az eddig említett kategóriákon túl a szokásköltészet igen jelentős csoportja valójában varázsige, mágikusan ráhatni, serkenteni, elhárítani, rontani stb. kíván. Az e csoporthoz közelálló „egyéni" varázsigéket általában nem szokták a szorosabb értelemben vett szokásköltészettel együtt vizsgálni, hanem pl. az imákat, áldásokat, ráolvasásokat s más kategóriákat külön vizsgálják; mint láttuk, így járt el Bausinger is, aki ezeket részben a „kultikus formulák" csoportban vizsgálta. A „kultikus formulák" és a közösségi szertartásos szokások varázsénekei és varázsszavai közt azonban nem lehet világos határvonalat húzni, amit már Cs. Pócs Éva is felismert amikor ezt írta: „Az ünnepi szokásainkhoz fűződő rítusénekek, illetve köszöntőversek eredeti céljuk (általában valami pozitívum biztosítása), sőt gyakran megjelenési formájuk révén is a ráolvasások közeli rokonainak tekinthetők. A közösségi jelleg az a lényegesebb jegy, ami ezeket a ráolvasástól elválasztja. Akár egy személy, akár nagyobb csoport adja is elő, illetve akár egy személy vagy család, akár nagyobb közösség jelenlétében folyik is előadásuk, mindenképpen kollektíva által gyakorolt, fenntartott szokásról van szó, szemben a ráolvasás egyénileg gyakorolt, mindig újra jelentkező, konkrét egyéni szükséglet által fenntartott gyakorlatával." Ugyancsak ő vizsgálja a ráolvasásoknak és a mindennapi élet sztereotip jókívánságainak, az átkoknak, eskünek, imádságoknak, áldásszövegeknek stb. közös vonásait és a megkülönböztető

jegyeket. Ugyanis nemcsak funkcionális egyezésekről és hasonlóságokról van szó, hanem szövegegyezésekről is, amennyiben az imákat, ráolvasásokat felhasználja a szokásköltészet rítusszövegként is. A rítusszövegek jelentős része funkcionálisan éppen ebbe a csoportba tartozó szöveg, s ez az arculat kisebb-nagyobb mértékben jut kifejezésre; valójában ezek azok a szövegek, amelyeket szorosabb értelemben vett „rítusszövegnek", mondott rítusnak lehet nevezni.

A szokásköltészet e csoportja (tehát a varázsló rítusszövegek) fő részükben jelen vagy jövő idejűek, felszólító, óhajtó módot használnak, kívánságot, kérést, parancsot fejeznek ki, egyes vagy többes szám első személyben szólalnak meg.

Emellett azonban ezek is tartalmazhatnak múlt idejű részleteket. A jelen és jövő idejű és mellette a múlt idejű részből álló szövegrészek megfelelnek a rítus két fő funkciójának: „a rítus a múlt események újra-megelevenítése, vagy egy remélt jövő idejű esemény előre eljátszása". Éppen ezért a szokások költészetének vizsgálatánál valójában a mítoszokat sem volna szabad e vizsgálatból kirekeszteni s ha itt nem foglalkozunk velük, annak oka az, hogy a társadalmi fejlődésnek abban a szakaszában, amit jelen tanulmány vizsgál, „európai mítoszról" a szó szoros értelmében nem beszélhetünk.

A múlt felidézése viszont a legszorosabb kapcsolatban áll a remélt események előre eljátszásával, mert azt bizonyítja, hogy a kívánt, óhajtott esemény a múltban már megtörtént, tehát megismétlődése lehetséges. Igen sokféle rituális szöveg tartalmaz ilyen részt, mely a múltbéli precedensre hivatkozva óhajtja elérni a kedvező jövőbeli eseményt: a gyógyító ráolvasások éppúgy, mint az ünnepi szertartásos rítusénekek.

A mitikus múlt időről sok szó esett a mítoszelemzésekkel kapcsolatosan. Egyes kutatók, mint Bascom,[81] a mítosz és a monda közti különbséget elsősorban abban látják, hogy a mítosz az előidőkben játszódik, mikor „a világ még kialakulóban volt", a monda pedig abban az időben, amikor a világ már nagyjából olyan volt, mint ma.

Bascomnak és másoknak ez a megkülönböztetése azonban inkább elméleti értékű és az európai népköltészet szemszögéből

[81] *Cs. Pócs Éva* 1968. 259 kk.; *Bausinger* i. m.; *Bascom* 1965.

nézve nem helytálló. Az az idő, mikor pl. „Krisztus és Szent Péter a földön járt" éppoly bizonytalan előidőt jelentett az európai parasztság számára, mint amilyen a primitív népek mítoszaiban a világ kialakulásának ideje. Azok a múltban lejátszódó események, melyek a még élő európai rítusénekek vagy ráolvasások múlt idejű részleteiben találhatók, funkciójukban pontosan megfelelnek a mítosszal élő népek paradigmatikus előidejének, álomidejének s nem kevésbé távoli időpontot jelznek, mint amilyen pl. az ausztráliaiak számára az az idő, amikor a kultúrhéroszok jártak a földön.

A múlt időben lejátszódott példaszerű esemény felidézésére jó példa a moldvai csángók hejgetése. Ennek rítuscselekménye az, hogy a legények, férfiak ostort csattogatnak, jelképesen „ekét húznak", tehát az új esztendő mezőgazdasági munkájának kezdetét jelzik. A rituális szöveg viszont a búza élettörténetét mondja el a mag elvetésétől a kenyér elkészültéig, példát adva arra, hogy az egyszer már kedvezően lejátszódott esemény a jövőben hogyan ismétlődjék meg.

Múlt idejű epikus részleteket bőven találunk a siratókban is, akár a temetési szokások költészetére, akár a menyasszonysiratókra gondolunk. A halottsiratók felidézik az elhunyt tetteit, életének fontosabb eseményeit, azokat költői módon rendezik, megszépítik, sztereotip jelzőkkel látják el.

Bár a narratív részletekben ismét a harmadik személyes elbeszélés lép előtérbe, a siratókban, halotti búcsúztatókban az egyes szám első személy is gyakran szerepel. A sirató személy saját nevében beszél, siratja el a halottat, azonban megszólalhat a halott nevében is. Mint középkori krónikáinkból kiderül, úgy látszik, a honfoglalás utáni századokban is a siratókban néha a halott nevében beszélt a sirató személy, magát az elhunytat szólaltatta meg, *jelenítette meg*. Erre a jelenségre rengeteg párhuzamos példát lehet idézni más népek temetési szertartásaiból is, hiszen pl. a rómaiaknál — mint Polybios erről tudósít — az előkelő családokban a temetési menetben „részt vettek" a gens elhunyt tagjai is, illetőleg ezek képmását élő emberek vették fel, az ő maszkjukban vonultak fel a temetési menetben.[82]

[82] Vö. *Trencsényi-Waldapfel Imre* 1959/b, 225 kk. (Terentius vígjátéka L. Aemilius Paulus temetésén (további irodalommal). — Továbbá *Jakubovich* 1931.

A jelenidejűség különösen feltűnő a párbeszédes rítusszövegeknél. Ezek előadásánál a régen megtörtént eseményt is a jelenbe transzponálják, a dramatikus szöveg csak jelenidőt ismer. A rituális dráma megjelenítheti az évszakok szabályszerű váltakozását, a felnőtt korba lépés rituális modelljének éppen soron levő konkrét változatát, a démonikus lények epifániáját. A jelenben valósítják meg a múltban megtörténtet éppúgy, mint az elérni kívántat, a jövőt: tehát a jósló jellegű szövegek is a jövőben elérendő eseményeket jelen időben adják elő.

Mint azt *Naptári ünnepek — népi színjátszás* című könyvemben már kifejtettem, ez a „mondott rítus" egyaránt lehet énekelt vagy recitált, verses vagy prózai, állhat egyetlen mondókából vagy hosszabb verses vagy prózai részből, mely jellegét illetően epikus vagy lírikus lehet, állhat továbbá párbeszédből, vagy több szereplő szájába adott „drámai" szövegből.

Mindezeket formulák fejezik be, melyek azonosak lehetnek a fent felsorolt formai megoldások mindegyikében. Ez a formulás rész összegezi az elérni kívántakat, kiemeli a rítus fő célját (pl. Boldog új évet kívánunk! Ekkora legyen a kendtek kendere! — Bort, búzát, békességet! stb.), továbbá a jelenlevőket adakozásra buzdíthatja. Az ajándékokat az előadók gyakran nem saját nevükben, hanem egy természetfeletti lény nevében kérik. Amennyiben az ajándékozás nem történik meg, az áldás átokra fordul, s a kívánt jók helyett ennek fordítottjával fenyegetik a szűkmarkúakat.

Hasonlóképpen formulás rész állhat a rítusszöveg elején is. Ebben a szöveget elmondók bemutatkoznak, felfedik, hogy milyen szerepben jelennek meg, vagy milyen természetfeletti lény követeként jelentkeznek. („Eljöttünk, eljöttünk, Szent István szolgái, régi szokás szerint szabad elmondani. . .") E bevezetésre különösen akkor van szükség, ha a rítusköltészet előadása házról házra járva történik, s a házba bekopogók ismertetni akarják jövetelük célját, küldetésüket.

A ma élő magyar adománykérő formulákra a századok során hatással volt kántorok koledálása, iskolások mendikálása, illetőleg inkább kölcsönhatásról beszélhetünk, mert az egyházak és iskolák maguk is a megfelelő népi formulákat alakították tovább saját céljaiknak megfelelően, körülményes és előkelőbb frázisokkal díszítették őket, melyek azután újra visszaszálltak a népköltészetbe.

Fejtegetésünk egyik legnehezebb pontjához értünk, mikor a rituális költészetből kiágazó műfajok kérdését vizsgáljuk.

Az első nehézség az, hogy ez a tanulmány nem az ókori európai kultúrákkal vagy valamely tengerentúli törzs rituális költészetével foglalkozik, hanem elsősorban a magyar parasztság szertartásos költészetével. S mindenki előtt világos, hogy egy, már ezer éve az európai osztálytársadalom körülményei között élő nép rituális költészete nagy mértékben elüt a fenti kategóriáktól.

Az osztálytársadalom kialakulása előtt a mitológia, a költészet, a jog és a népi tudás egyaránt a szertartásos költészetben kap kifejezést. A társadalmi fejlődés során, amikor a „szokások" részben kodifikált szabályokkal rendelkező intézményekké alakulnak, a szokásköltészet metamorfózisa következik be. Egy részük átalakul szent könyvekké, dogmákká, vallásos irodalommá vagy kodifikált jogszabályokká, a kozmogóniai mítoszokból tudomány, filozófia lesz. Más kategóriák bevonulnak az irodalmi műfajok közé.

Mindennek ellenére Kelet-Európában (sőt bizonyos szórványokban Nyugat-Európában is) a mai napig is funkciójában vizsgálhatjuk a rítusköltészet néhány példáját. Igaz, hogy gyakran csak töredékeket, félreértett maradványokat találunk. Mégis él (vagy legalább is tegnap, tehát a mi generációnk ifjúsága idején még élt); még regölnek dunántúli falvakban, még járnak az állatalakoskodók szerte az országban, még létezik tuskóhúzás és legényavatás, még gyógyítanak varázscselekménnyel és ráolvasással, Biharugrán és környékén még színjátékos formában folyik a népi bíráskodás. S ha ez a szertartásos költészet hasonlítatlanul kisebb terjedelmű és funkciójú is, mint az osztálytársadalom előtti fokon álló közösségek rituális költészete, mégis bizonyos alapvető egyezéseket mutat a régebbi társadalmi fejlődési fokok költészetével; Európában elsősorban az ókor, főként a mediterrán világ rituális költészetével, mely utóbbiról maradtak ránk egyedül részletesebb írásos adatok, hiszen Közép- és Észak-Európa népeinek ősi szertartásos költészetét csak rekonstruálni tudjuk kisebb-nagyobb mértékben.

A rituális költészet a társadalmi fejlődés megfelelő állomásán megváltozik, egyrészt irodalmi műfajok lesznek belőle, másrészt vallásos vagy tudományos irodalom. A műfaji változás azonban

úgy megy végbe, hogy ugyanakkor a rituális költészet megmaradhat eredeti funkciójában, a rítushoz kötve is, tehát párhuzamos jelenségek állnak elő. Így lehetséges az, hogy az osztálytársadalomban egy és ugyanazon funkciójú szertartásos költészet sok történeti rétege egyidejűleg is jelen lehet. Például a mai magyar faluban még megtalálható egymás mellett a hagyományos rögtönzéses siratás, mellette a különböző egyházak „hivatalos" temetési énekei, kántorok, falusi versfaragók egyes szám első személyű búcsúztatója, azontúl folklorizálódott egyházi-irodalmi eredetű temetési énekek, továbbá kórusok által előadott, nemvallásos (esetleg szintén folklorizálódott) temetési énekek, munkás-gyászindulók stb.

Az előbbiekben többször megemlékeztünk már a szertartásos költészet formai változatosságáról, mely az egyszerű kijelentéstől a párbeszédes szövegekig terjed. Ez magyarázza, hogy a rituális költészetből nem egy, hanem egy egész sor költői műfaj ágazott ki. Ez a folyamat történeti szakaszonként megismétlődhetett, tehát a rituális költészetnek az irodalomban való betorkollása Európában is többször megismétlődött. A görög antikvitás egyértelműen a rituális költészetre vezette vissza nemcsak a tragédia és a komédia eredetét, de más műnemeket is. Kapcsolat áll fenn pl. a lakodalmi termékenységi varázsénekek és a szerelmi líra közt, a siratóénekek és a hősepika kialakulása közt is. Végül az ún. „ritualista iskola" még egy sor epikus műfajt és műnemet is a rituális költészetből származtat: pl. Merkelbach a misztériumnovellában keresi az antik regény eredetét, Raglan és mások a rituális költészetből eredeztetik az európai hősepikát, varázsmesét stb.[83]

E műfaji szerteágazás közül legtöbbet a drámának a rituális költészetből való kiválását vizsgálták, amely az európai kultúra történetében többször is igen jól megfigyelhető. Ugyanakkor azonban azok a primitívebb formák, amelyekből a tragédia és komédia s más színi műfajok kifejlődtek, nem tűntek el, hanem tovább éltek.[84]

Ugyanígy a dráma másodszor is létrejött az európai középkorban a keresztény istentisztelet bizonyos párbeszédes liturgikus

[83] Összefoglaló irodalmat ad például *Fontenrose* 1966; Myth: A Symposium, passim; *Ungváry Tamás:* Poétika 35 kk., — *Merkelbach* 1962.; *Raglan* i. m.; *Trencsényi-Waldapfel* 1952. stb.

[84] Irodalmát ld. a IV. részben.

szövegeiből s a kapcsolódó, részben szimbolikus, részben ábrázoló cselekményekből, anélkül azonban, hogy ezek a részek a liturgiából azonnal eltűnnek volna, hanem továbbra is megmaradtak az istentiszteleten belül is.

Végül az európai reneszánsz dráma egyik fontos gyökere a szintén rituális — főleg termékenység-varázsló jellegű — farsangi játék, melynek szerepét az újkori színjátszás kialakulásában hazánkban Kardos Tibor világította meg.[85]

A rituális költészetnek az irodalmi műfajokba való átfejlődését igen sokan leírták. Lukács György pl. *Az esztétikum sajátossága* c. műve első kötetének ötödik fejezetében, főként a fejezet harmadik pontjában foglalkozik e kérdéscsoporttal. (Az esztétikai kategóriák spontán létrejötte a mágikus mimézisből.)[86] Elsősorban a mágiától a költészetig vezető út kérdéséről szólnak e fejtegetések.

Ez a fejlődéssor azonban az újkori európai dráma s más újkori irodalmi műfajok kialakulása után megállt, legfeljebb arról lehet szó, hogy a szokások költészetét tudatosan beillesztik irodalmi alkotásokba, a folklórt témaként vagy díszítőelemként használják föl. Így tehát az európai népszokások költészetét egy olyan időszakban vizsgáljuk a továbbiakban, amikor ezeknek továbbfejlődéséhez már nincsenek meg a társadalmi feltételek: az európai népszokásoknak ez a fejlődésvonala lezárult.

A mondott rítus funkciója

A tulajdonképpeni rítusszövegek jelentős része a cselekménynyel együtt nemcsak esztétikai hatáskeltésre törekszik, hanem még valamely más közvetlen célt is el akarnak érni, például varázsolni, gyógyítani, elhárítani, általában valamire hatni akarnak. Amennyiben ilyen hatásra nem törekszenek, az élet ünnepélyes alkalmait kívánják emelkedetté, ünnepivé tenni a költészet segítségével, vagy valamely istenséget, természetfeletti lényt, elhunytat vagy élőlényt kívánnak dicsőíteni. Céljuk lehet továbbá az oktatás is, vagy valamely jogi formula vagy társadalmi intézmény szankcionálása.

[85] *Kardos Tibor* 1953. és a Régi Magyar Drámai Emlékek Bevezetésében.
[86] *Lukács György* 1965. I. 373 kk.

A rítuscselekmények végrehajtásának és a rítusszöveg elmondásának pszichológiai hatása van a közösség tagjaira, serkenti őket, növeli önbizalmukat és egyben segít a közösség kohézióját erősíteni, integráló hatása van.

Ez az integrációs funkció magyarázza meg, hogy miért alakítanak kis és nagy közösségek egyaránt új és új rítusokat és rítusszövegeket. Éppen ezért a legértelmetlenebbnek látszó rítus és formulás rítusszöveg is a látszatfunkció mellett valódi funkciót is tölt be. A mondott és cselekedett rítus ugyan nem segít pl. az eső előidézésében szárazság esetén, vagy az egészség helyreállításában, az évszakok megújításában, de a közösségnek az a hite, hogy a rítussal mindezt elősegítik, már csökkenti a reménytelenséget, különösen amikor olyan tényezőkről van szó, melyekre az emberek reális úton nem tudnak hatni.[87]

A rituális költészet ezen túl a helyes magatartásra tanít. Hogy viselkedjen az ember a véletlennel, a természetfelettiekkel szemben? Milyen szabályokat tartson be? Hogy tartsa távol magától a balsorsot? Másrészt milyen viselkedésmód helyes a veszélyes periódusokban, pl. a kezdő időszakokban: újévkor, nagy ünnepeken vagy az emberi élet fordulóin? Milyen magatartás illik a lakodalomhoz, temetéshez, milyen magatartást tanúsítsanak az élők a holtak iránt? E nehéz helyzetekhez a rituális költészet kész formulákat nyújt, s a varázsszavak közül egyet sem szabad elfelejteni. Éppen ezért a rituális költészet telve van formulákkal.

A rituális költészet elsősorban a mágikus-mitikus világban hatékony, abban a világban, amely egyszerre idegen és ismerős az emberek számára. Veszélyes világ ez, törvényeit az ember fel nem foghatja; ide tartozik a jószerencse és balszerencse, élet és halál. A rituális költészet elsősorban az embernek a végzettel, a természettel való összeütközésekor hatékony. De szó van benne az embernek saját énjével való találkozásáról is, a személyiség egyensúlyáról. A személyiség harmonikus alakulását segítik elő az átmenet rítusai. Ezért kell az emberi élet veszélyes átmeneteit is rituálisan rendezni: a felnőtt korba, a házasságba és a halálba való átmenetet cselekedetekkel és szavakkal szabályozni. A rituális költészet segítséget ad nemcsak a külvilág, hanem a belső zűrzavar ellen is.

[87] E funkcióhoz vö. *Spiro* 1966. 114.

A rítusok pszichológiai funkciójára a legjobb példákat éppen az ókori görög dráma adja, tehát az a műfaj, amely maga is csak nemrég — akkor még emberemlékezeten belül — vált rituális szövegből „irodalmi" műfajjá. Euripidész *Bakkhánsnők* című drámája világítja meg egyebek közt Dionüszosz kultuszának egyik funkcióját és mutat rá, hogy az emberi személyiség egyensúlya egyaránt függ „Apollón" és „Dionüszosz" tiszteletétől, a racionális és az ösztönös egymáshoz való helyes viszonyától, mindkettő rítusait végre kell hajtani, hogy a személyiség harmóniája megteremtődjék s fennmaradjon. A tragédia kibontakozása a rituális költészetből is így érthető: a belső feszültség feltárásával és feloldásával.

A rituális költészet humanizálja a természet ellenséges erőit éppúgy, mint a belső zűrzavart, a szent részegséget, az ösztönöket és indulatokat. Megőrzi az emberi közösséget a halottaktól való rettegéstől, a félelmet. tébolyt, extázist formuláival rendezi, s a szép rendet őrzi.

A tulajdonképpeni rítusszövegek közt van egy igen nagy csoport, melynek *elsődleges* funkciója a pozitív vagy negatív varázslás: tehát a gyógyítás és rontás, a serkentés vagy elhárítás. Más csoportokban a mágikus funkció más funkciókkal együtt fordul elő és kevésbé világosan jelentkezik. A naptári ünnepekhez fűződő kollektív énekekben és párbeszédes jelenetekben a mágikus és esztétikai funkció általában együtt jelentkezik és a mágikus összetevő kevésbé világosan bontakozik ki, mint az egyének által alkalmanként gyakorolt ráolvasásokban, bájolásokban.

Hasonló a helyzet a siratóknál, lakodalmi énekeknél is. Itt is van többnyire mágikus cél; a siratóknál a halott túlvilági útjának biztosítása, vagy az élők védelmezése a halottakkal szemben, a lakodalmi énekekben a termékenység előidézése, serkentése; azonban ezek másféle pszichológiai és esztétikai összetevőkkel párosulnak.

A tulajdonképpeni varázsigék kategóriái az imák, a ráolvasások, a „bájolások" vagy bájoló imák, az áldás, az átok, az eskü, jósló szövegek, a káromkodások stb.

E különböző varázsige kategóriák elkülönítésével, mint említettem, a közelmúltban Cs. Pócs Éva foglalkozott[88] s ugyancsak ő kísérelte meg e kategóriákat az ünnepi szokásokhoz fűződő

[88] *Cs. Pócs Éva* 1968.

rítusénekekkel hasonlítva is meghatározni. Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy sem a népi, sem a tudományos terminológia nem következetes e kategóriák megkülönböztetésénél. Kallós Zoltán feljegyzése szerint pl. az archaikumot leginkább őrző csángók két fő elnevezést ismernek: a gyimesiek az „olvasást", az északi moldvaiak a „bájolást". E két szóval jelölik az igézés, kígyómarás, betegségek és a jégeső, a „nagy idő" ellen használt varázsigéket.[89]

A népi elnevezések is általában a funkcióból indulnak ki, s a tisztán mágikus jellegű gyógyító, rontó és elhárító igéket általában más néven nevezik, mint az év ünnepeihez, vagy az emberi élet átmeneti rítusaihoz tartozó szövegeket, amelyeknek szintén van mágikus funkciója is, de emellett más, például esztétikai tényezők is fontos szerepet játszanak.

Ennek ellenére hasonló formai megoldásokat és képalkotó módszert ismerhetünk fel mindezen csoportokban. A bevezetésben ott találjuk a mitikus mintára, előképre való hivatkozást, s ezt követi a tulajdonképpeni varázsló rész. Mindegyik bőven használja az alliterációt, és szívósan ragaszkodik már értelmét vesztett költői képekhez is, mert csak a hagyomány fenntartása biztosíthatja a varázslás sikerét. Közöttük az átmenet is gyakori. Ugyanazokat a verssorokat, szakaszokat és költői képeket különböző csoportoknál különböző együttesekben találhatjuk meg. A „Jesse fája" motívum például egyaránt előfordul gyógyító ráolvasásokban, imákban és névnapi köszöntőkben, szó szerinti egyezésben, ahogy azt a következőkben konkrét példán mutatjuk be. Ugyanazokat a sztereotípiákat használják a természetfeletti, az istenség, a jó és rossz, a szerencsés és szerencsétlen kifejezésére, ugyanazon eszközökkel igyekeznek a gonoszt megkötni, tehetetlenné tenni, s a jót elhozni.

Ezek a formulák megfelelnek a mágikus eljárásoknak is. Az analógiás mágia mechanizmusból érthető pl. a pünkösdi királynőjáráskor elhangzó: „Ekkora legyen a kendtek kendere" varázsszó. Az egyénileg előadott tulajdonképpeni varázsigék és a közösségi ünnepek varázsköltészete inkább az elérni való cél pontosabb vagy elmosódottabb meghatározásában tér el egymástól. Az egyénileg végzett varázslás igéiben ugyanis a cél teljesen konkrét (egy bizonyos betegség gyógyítása, vagy baj elhárítása, egy

[89] *Kallós Zoltán* 1966. passim.

egyén megrontása stb.), míg a közösségi varázsköltészetben általában az egész közösséget érintő serkentésről, vagy veszély elhárításáról, eltávolításáról van szó, s így kevésbé pontosan körülhatárolt, tehát a jókívánságoknak is olyanoknak kell lenniök, hogy mindenkire egyaránt érvényesek legyenek: öregre és fiatalra, asszonyra és férfira.

Éppen ezért talán régebbi stádiumnak tekintjük a kelet-európai kolinda-költészetet, amelynek külön köszöntő szövegei vannak a gazdák és gazdasszonyok, a legények és lányok számára, s ezek természetesen konkrétabbak, mint azok a magyar karácsonyi-újévi énekek, amelyeknek varázsló része nem differenciált, hanem mindenkinek szól.

Ugyanakkor az egyénileg végzett mágikus eljárások varázsigéinek formai lehetőségei is körülhatároltabbak, s például a párbeszédes forma szerepe kevésbé jelentős, mint a több személy által előadott szertartásos szövegeknél.

A közösségi ünnepeknél azonban általában nagyobb lehetősége van a párbeszédes formák kialakulásának, s az esztétikai irányban való kiteljesedésnek, továbbá az éneknek, táncnak, pantomimnek; látványosabbak is és a közösség nagyobb erőbefektetést és anyagi áldozatot hoz ezek előadására. Éppen ezért a művészetbe való átfejlődés ennél a csoportnál észlelhető a legkönnyebben.

A legtöbb paraszti kultúrában a legkidolgozottabb rituálé és költészet a nagy átmenetekhez fűződik: az emberi életen belül a felnőtt korba való átmenethez, a házasságba való átmenethez, a halottaktól való elbúcsúzáshoz, vagy az év átmeneti periódusaihoz, legyen az újév, az évszakok változása, vagy a gazdasági év kezdete vagy befejezése.

Mennyiben tükrözheti napjainkban ez a szokásköltészet a mindennapi élet valódi, reális tényeit, a konkrét társadalmi viszonyokat? Természetesen jóval kisebb mértékben, mint a szokáscselekményekhez nem kötött „szabad" műfajok, pl. a líra, ballada.

A konkrét társadalmi és termelési viszonyokra, műveltségi szintre utalnak pl. a jókívánságok, amelyek a közösség elvárását, igényeit fejezik ki. A magyar rítusénekek jókívánságai pl. többnyire megmaradnak a magyar paraszti lét keretei között. A magyar betlehemesekben a pásztorok ajándékai: a bárány, sajt, boglárka sem lépik túl a magyar szegényparaszti élet sanyarú körülményeit. A pünkösdi királynő-járás rítusszövege csutora borocskát és kalácskát ígér a hallgatóknak.

A lakodalmi énekekben a menyasszonyt, vőlegényt, aranybáránynak, aranykosnak nevezik. Jó példát adnak a valódi életkörülményekről a siratók is, amelyek a paraszti élet gondját, szegénységét, nélkülözését tárják elénk.

A reális életkörülményekről vallanak a szatirikus énekek is. Az ismert újévi mondókát (Újesztendőbe bújj a kemencébe, szedd ki a pogácsát . . . stb.) a következő módon alakították át Nagyhalászban az ínséges háborús időben:

Újesztendőbe
Bújj a kemencébe,
Szedd ki a málét
Rongyos lepedőbe:
Adj egyet belőle![90]

A kelet-európai kolindaköltészet sztereotípiái mutatják meg azokat a korlátokat, hogy meddig mehet el a rituális költészet a paraszti élet költői megszépítésében. A román és ukrán kolindák a gazda és udvara költői leírásában szinte a végsőkig mennek: nemcsak királyi személyeknek mutatják be a megtisztelt ház népét, hanem egyenesen azt éneklik, hogy Isten és a szentek maguk is leszállnak s együtt vigadoznak velük. A legényeknek szóló kolindákban királyleányt ígérnek házastársul a megtiszteltnek, és így tovább.

Ilyenfajta elemek a magyar rítusénekekben ugyan ritkábbak, de itt sem hiányoznak teljesen. A regösének szerint: Isten szállott a házra, kíséretével:

Kelj fel, gazda, kelj fel!
Szállott Isten házadra
Sokával, seregivel,
Szárnyas angyalával,
Teli poharával,
Vetett asztalával.

Az ilyen sztereotípiák azonban ritkák, s általában a gazdának legfeljebb sok ökröt, disznót ígérnek az énekek, a béresnek pedig arany ostornyelet.

Az egyénileg előadott ráolvasások általában nemzetközibbek, mint a kollektív ünnepek varázsigéi. Ez utóbbiakban több eltérést, etnikus sajátosságot találhatunk: mint például az előbb

[90] Gyűjtötte *Dobrovits D.* 1969-ben. Nagyhalász (Szabolcs-Szatmár m.).

említett költői túlzásokban, vagy ezek hiányában. Eltérő továbbá a mitológikus képek használata és gazdagsága is. Az eltérésben persze az újkori európai népköltészetben nagy szerepet játszik az egyházi költészet példaadása, s a katolikus és a keleti egyház némileg eltérő motívumkincse és formulái nagymértékben befolyásolták a szokások népköltészetét is.

Béeresztesz-e, jámbor gazda?

A rítusszövegek előadása a rítus lefolyásának megfelelően igen változatos formában, sokféle „színpadon" történhet. A lakodalmi szövegeknek a lakodalom egyes fázisai szerint más és más a színhelye. Egyes részek a központi helyeken összegyűltek előtt, pl. a lányos háznál, a lakodalmas háznál, mások felvonulás közben kerülnek előadásra. A szentiváni tűzgyújtás a kísérő énekfüzérrel együtt egy középponti helyen összegyűltek előtt játszódik le. A kisze-bábu elpusztításánál az asszonyok, lányok menetben vonultak a folyóhoz, ahol a bábut vízbe dobják; a rítusének előadása menet közben történhet.

A rítusszövegek egyik legáltalánosabb előadási formája Európában a házról házra járó köszöntés. Házról házra járva adják elő a betlehemes játékot, fonóról fonóra jártak Szabolcsban az állatalakoskodók farsangkor, házról házra járva énekelték a regöséneket, kotyoltak Lucakor, házról házra járva történt az aprószentek-napi korbácsolás a kísérő varázsmondókával stb.

Ez az előadásmód ókori európai örökségnek nevezhető. Már a görögöknél is ismerték a házról házra járó, gyakran rituális tárgyak körülhordásával összekötött adománykérő előadási formát. Ennek keretében egyaránt elhangozhatnak mondókák, jókívánságok, rítusének és párbeszédes szövegek. A házról házra járó csoportok általában nemek és korcsoportok szerint különülnek el.

A rituális költészetnek ez az előadási formája letelepedett földművelő, falusi-városi közösséghez fűződhetett csak, hiszen nomadizáló gyűjtögetőknél vagy vándorló állattenyésztőknél nem jöhetett létre, nem is funkcionálhatott.

Az ókorból ennek a szokásformának több említése maradt fenn, melyet az európai kutatók, hazánkban elsősorban Trencsényi-Waldapfel Imre, joggal vetettek össze a ma is élő kelet-

európai szokásokkal. Ilyen például a rhodoszi fecske-énekről fennmaradt említés. Rhodosz szigetén tavasz kezdetekor a fiúk fecskeképmást vittek körül és ilyesfélét énekeltek: „Eljöttek a fecskék, elhozták a jó évszakot és a jó évet." Ezután bort, kenyeret, sajtot, kását kértek a házak lakóitól, s ha nem kaptak ajándékot, fenyegetőztek.[91]

Hasonlóképpen fiúk hordták körül Apollón késő tavaszi ünnepén az eiresionét, a feldíszített ágat Szamosz szigetén és ajándékot kértek. Ilyesfajta énekeik voltak:

„Gazdag ember házához érkeztünk, nyissátok ki az ajtókat, mert a Vagyon érkezik, vele együtt Öröm és Békesség. Legyenek tele a korsók, házasodjék a legény, a lányok drága szőtteseket szőjjenek.[92]

Ugyanerről a szokásformáról a bukolikus költészet Szirakuzába lokalizált aetiológiai mondái is beszámolnak. Idézem Trencsényi-Waldapfel Imre tanulmányából (Vergilius pásztori múzsája):

„Eszerint a kifejezetten bukolika-nak nevezett énekeket úgy éneklik, hogy állatalakúra formált kenyereket akasztanak az énekesek a nyakukba és tarisznyát, telve a vegetáció gazdagságát jelentő panspermiával, mindenféle mag keverékével; kecsketömlőkben bort is cipeltek magukkal, hogy rákköszöntsék a szembejövőkre, fejükön koszorú, homlokukra előreálló szarvasagancs volt tűzve . . . Az énekesek dalversenyben vesznek részt, a győztes megkapja a legyőzött kenyerét . . . míg a legyőzötteknek a környékbe kell szétmenniök, hogy élelmüket összegyűjtögessék. S ezek gyermekded tréfával teli dalokat mondanak, hogy aztán ilyen áhítatos szavakra váltsák a tréfát:

‚elfogadd a jószerencsét, elfogadd az egészséget amit elhoztunk az istennőtől, amit ő maga idézett magához.' "[93]

A házról házra járó köszöntésnek ez a tradíciója Délkelet- és Dél-Európában az ókortól fogva töretlenül fennmaradt. Ami Európa más tájáit illeti, a germán, szláv, kelta, finnugor stb. ókori formákat nem ismerjük; az azonban valószínűnek tűnik,

[91] *Trencsényi-Waldapfel Imre* 1938., bevezető; 1959/b. 322 kk. és *Nilsson* 1961. 38.

[92] *Nilsson, M. P.* 1961. 36—37.

[93] *Nilsson, M. P.* 1961. 30.; *Trencsényi-Waldapfel* 1938. és *Trencsényi-Waldapfel* 1966/b.

hogy e szokásforma elterjesztésében a keresztény egyházaknak jelentős része volt.

Különösen az év hidegebb évszakaiban volt nyilván nagy szerepe a rítusszövegek ilyesfajta előadásának, míg a nyári ünnepeknél, mikor mindenki úgyis a szabadba kívánkozik, népszerűbbek a szabadban felvonuló vagy központi nyílt téren előadott rítusszövegek. Dél-Európában s az enyhébb éghajlatú nyugat-európai országokban a szabadban való körmenetes előadásnak igen gazdag tradíciója van.

Nem valószínű, hogy a sátorlakó, téli és nyári szállást váltó, nomadizáló nagyarságnál elterjedt lett volna letelepedése előtt ez a házról házra járó szokásforma, hanem valószínűleg itt, mai hazánkban honosodott meg, már jó egynéhány évszázada.

Cselekmény és szöveg

Következő feladatunk annak a megállapítása, hogy a szokáscselekmények egyes csoportjai leginkább milyen szövegformát vonzanak: párbeszédes, narratív, vagy „lírainak" nevezhető formákat, vagy a szorosabb értelembe vett varázsigéket.

Természetesen leginkább a mimetikus (ábrázoló, utánzó) cselekmények azok, melyek a párbeszédes szövegek kialakítására alkalmat adnak. A rituális harc, párviadal, már eleve magában hordja a párbeszéd kialakításának csíráját. Más mimetikus cselekményekhez (pl. maszkos alakoskodáshoz) azonban egyaránt járulhat párbeszéd, narratív szöveg, köszöntő vers vagy felszólító módban elmondott varázsige. Továbbá nemcsak a mimetikus, hanem a szimbolikus cselekményekhez is fűződhetnek párbeszédes szövegek. Ennek megvilágítására egy serkentő agrárrítus formai változatait és a hozzáfűződő szövegformákat tekintjük át.

A gyümölcsfákkal kapcsolatos téli-kora tavaszi, mágikus serkentő rítusok korán felhívták magukra a figyelmet. Hazánkban már a néprajztudomány kialakulása előtt hallunk róluk. 1803-ban Fábián József *Természeti tudomány a' Köznépnek* című Veszprémben megjelent könyvében a 177.§.-ban a következőket írja:

„A köznép között még most is uralkodik sok hellyeken az a haszontalan szokás, hogy Ujj Esztendő éjtszakáján megbabo-

názzák a gyümöltsfákat. Némellyek ekkor semmit se szóllanak, mások pedig holmi áldásokat mondanak a fákra és bizonyos tzeremóniákat követnek el azok körül. Mind ezeket olly véggel tselekszik, hogy a fák a következendő nyáron annál több gyümöltsöt teremjenek. Nézzétek! mire nem viszi az embert a babonaság!"[94]

Az érdekes szokás nemcsak hazánkban hívta fel magára korán a figyelmet. Európa különböző területeiről már a 19. században újabb és újabb híradások érkeznek a rítusról. Különösen behatóan foglalkozott e kérdéssel Wilhelm Mannhardt, akinek ahhoz az elméletéhez, hogy az európai népek fában lakó szellemeket tisztelnek, e rítus döntő bizonyítéknak tűnt.[95] A *Wald und Feldkulte* című könyvének már első fejezetében (Die Baumseele) egy sor példát említ erre a szokásra. Így pl. ezt írja: „A morva parasztasszony megsimogatja a gyümölcsfát a karácsonyi tészta készítésétől ragadós kezével és azt mondja: ‚Fácska, hozz sok gyümölcsöt.' — Szilveszter estéjén a gyümölcsfák *körül ugrándoznak* és táncolnak és így kiáltanak:

‚Örülj fácska
Eljött az újév . . .' "

A gyümölcsfák serkentésének más rítusaira a *Der Schlag mit der Lebensrute* c. fejezetben hoz példákat is, ahol leírja a gyümölcsfák serkentő megvesszőzését Mecklenburgban, Tirolban, Angliában, Nyugat-Flandriában stb.[96]

Mannhardthoz hasonló szellemben és őt követve, Frazer *Aranyág* c. művében is hosszasan kitér a gyümölcsfák serkentésének kérdésére. Ő az európai példákhoz már japán és maláj párhuzamokat is említ.[97]

A 19—20. századi magyar népszokáskutatók is újabb és újabb adatokat hoznak a fák mágikus serkentéséről, anélkül azonban, hogy ezeket rendszerezni próbálták volna.

Szendrey Zsigmond írta: (a téli évnegyedben) „sokkal kevesebb adatunk van a növényi termés-varázslásra. Elsősorban a gyümölcsfákra gondolnak: Lucakor rongyot kötnek rájuk,

[94] *Fábián J.* 1803. 224—225.; *Dömötör T.* 1964/b. 165.
[95] *Dömötör T.* 1972. — *Mannhardt W.* passim; *Ujváry Z.* 1969. passim; *Dömötör T.* 1964/b.; *Dömötör T.* 1970. 129 kk.
[96] *Mannhardt* I. 9.; 276.
[97] *Frazer* 1925. 113—114.

tövükre öntik a karácsonyi morzsát s azt a vizet is, melyben a bővedesti mákostésztát főzték, néhol meg a karácsony este asztal alá tett szalmával körülkötik vagy újévkor megfüstölik őket, s itt-ott a tavaszi fafenyegetés is karácsony éjfelére csúszott: a gyerek vagy az eladólány megrázza, megbiztatja vagy megáldja a gyümölcsfákat." (A tavaszelő ünnepkörében) „a gyümölcsfák bő termésére vonatkozó analógiás jókívánságaikat úgy szimbolizálják, hogy bizonyos napokon bizonyos terheket raknak rájuk: húshagyókor követ, a hajnalban lemorzsolt kukoricacsutkát, virágvasárnap a templomi szemetet és húsvétkor a szenteltek csontjait. A fafenyegetés vagy faijesztés: a gyümölcsfák megrázása Fausztin napján, húshagyókor, a nagypénteki kerepelés alatt vagy a nagyszombati harangmegszólaláskor történik, néhol fejszefokkal veregetik meg a fákat."[98]

Minthogy az adatok száma Frazer óta jelentősen megnövekedett, azt gondolom, érdemes e rítus kérdésére visszatérni s eurázsiai összefüggéseiben vizsgálni.

Mannhardt is, Frazer is a gyümölcsfák serkentésének rítusait elsősorban a „fában lakó szellem" képzettel kapcsolatban vizsgálták, s nem vetették fel azt a kérdést, hogy a különböző területeken megjelenő rítusoknál tipológiai párhuzamról van-e szó, mely különböző, gyümölcstermeléssel foglalkozó eurázsiai területeken újra meg újra létrejött, vagy pedig egy igen régi, egy helyen kialakult rítus diffúziójával, mely együtt terjedt a gyümölcskultúrával. A kérdésre való feleletet megnehezíti a feljegyzett adatok egyenlőtlensége. A hatalmas ázsiai kontinens sok, évezredek óta gyümölcstermeléssel foglalkozó területéről való leírásaink ugyanis esetlegesek, s így a rítus terjedési útjának felvázolása e pillanatban még hipotetikusnak tűnik. Ami meglep, az a rítus aránylag kis variabilitása; Japántól egész Angliáig ugyanazokat a rítuscselekményeket találjuk, s például egy japán szokásleírást nyugodtan felcserélhetnénk egy magyarországi palóc szokásleírással.

A gyümölcsfák serkentése a mérsékelt égövi területeken általában a téli-kora tavaszi időszakban történik, hazánkban pl. Lucától (dec. 13.) húsvétig terjedhet. Ebben az időszakban a legkülönbözőbb ünnepi dátumokon történhet: újévkor (a japánoknál is a téli évkezdetkor), továbbá Európában karácsonykor,

[98] *Szendrey Zs.* 1941/a. 17; 1941/b. 105—106; továbbá: Ethn. 1931: 98.

vízkeresztkor, húshagyókor, nagypénteken, nagyszombaton, húsvétkor stb. Szórványosan nyári dátumokra is van példa.

A rítusnak két fő formája van. Az egyik a gyümölcsfák *fenyegetése*, ijesztése, verése, a másik a gyümölcsfák *biztatása*, megtisztelése, felköszöntése, etetése-itatása. Európában e két fő forma annyira összefonódott, hogy nehéz lenne akár területi, akár etnikai elkülönítést tenni.

Minthogy Európában a szokás gyakran karácsonykor jelentkezik, összefonódott más karácsonykor gyakorolt rítusokkal is. Így hazánkban a karácsonyi morzsát a fák tövébe hintik, a fákat a karácsonyi szalmával hintik körül, azt a vizet, amelyben a karácsonyi tészta kifőtt, a fák alá öntik, a gyümölcsfát a lencsekeverő kanállal ütögetik stb.[99] Hasonló cselekmények ismertek szomszédainknál is.

Richard Wolfram hosszabb tanulmányban foglalkozott pl. a gyümölcsfák karácsonyi etetésével (Weihnachtsgast und Heiliges Mahl),[100] melyet régi germán hagyományra próbál visszavezetni. Ezt megnehezíti az a tény, hogy Európa nem germán területein is „etetik" a gyümölcsfákat, s másrészt az etetés együtt jelentkezik a ritus más formáival: a megtiszteléssel és a vesszőzéssel, fenyegetéssel. Mindenesetre úgy tűnik, hogy míg a fenyegetés és főként a veregetés ázsiai és európai területen egyaránt általános, addig az etetés (különösen a karácsonyi ételekkel való etetés) inkább európai jellegzetesség.

Az etetés mellett előfordul az itatás is. Angliában és Normandiában almaborral kínálják, öntözik az almafákat. Ugyancsak e területeken lövöldöznek is a fák tiszteletére.[101]

Ami a fenyegetést, verést illeti, a japán, maláj példák mellett oszmán-török,[102] balkáni, közép- és nyugat-európai példákat egyaránt ismerünk. A verésnél-vesszőzésnél azonban néha nem lehet megállapítani, hogy fenyítő verésről van-e szó, vagy pedig termékenyítő ütögetésről.

A rituális cselekményhez szöveg is járulhat. A következő fő szövegformákra találunk példákat:

1. P á r b e s z é d . Két személy mondja: az egyik közülük a fa tulajdonosa, vagy pedig azt képviseli, — a másik a gyümölcsfa

[99] *Cs. Pócs Éva* 1965. 136 kk.
[100] *Wolfram* 1962. és 1972.
[101] *Mannhardt* 1904. I. 276; *van Gennep, A.* 1958. 3047—48.
[102] *Mészáros Gy.* 1906. 145.

képviseletében beszél. Ez a dialogizált forma egymástól igen távoleső területeken jelentkezik.

Bogatyrev 1929-ben a kárpátaljai ukránoknál írta le a szokást és a párbeszédet. „Karácsony előestéjén, két fiatal ember megy egy szilvafához: az egyik szalmát visz magával, a másik baltát. Meglóbálja az utóbbi a baltát s így szól: ‚Ki akarlak vágni.' A másik válaszol: ‚Ne vágj ki, gyümölcsöt fogok teremni.'"[103]

Tehát az egyik szereplő fenyegetésére a másik a fa nevében megígéri, hogy teremni fog.

Ezt a párbeszédes formát találjuk meg a bulgároknál is. A bulgár gazda fenyegetően lóbálja a baltáját a nem termő gyümölcsfa előtt, míg egy másik férfi a megfenyegetett fa szószólójaként bő termést ígér. Ezt háromszor ismételik meg.[104]

Ugyanez a párbeszéd hangzik el újévkor néhány japán faluban is. A szokás neve „nariki-zeme" (a gyümölcsfák kínzása). Újévkor a gazda kissé megsebez egy gyümölcsfát, amely kertjében nő, azután megkérdezi:

„Adsz-e gyümölcsöt, vagy nem?

A fa mögött rejtezkedő férfi a fa nevében felel:

„Teremni fogok."[105]

Frazer az *Aranyág*ban maláj és japán párhuzamokat említ a szokáshoz. A *Tree-spirits* c. fejezetben írja:

„Az indonéziai duriánfa, amely gyakran a 80—90 láb magasságot is eléri anélkül, hogy sima törzséből egyetlen ág nőne ki, igen finom zamatú, de nagyon visszataszító szagú gyümölcsöt terem. A malájok, akik a fát gyümölcse kedvéért termesztik, sajátos szertartást végeznek, hogy termékenységét fokozzák. Jugra közelében, Selangorban van egy kis duriánliget, ahol egy külön e célra kijelölt napon a falusiak összegyűlnek. Az egyik helybeli varázsló baltát fog és néhány erős csapást mér a legkevesebbet termő fa törzsére, mondván:

‚Nos akarsz-e teremni vagy sem? Ha nem lesz gyümölcsöd, kidöntelek.'

A fa erre egy másik férfin keresztül válaszol:

‚Igen, most már teremni fogok. Kérlek, ne vágj ki.'"[106]

[103] *Bogatyrev P.* 1929. 29.
[104] *Frazer* 1925. 113—114.
[105] *Ōtō Tokihiko* 113.
[106] *Frazer* 1925. 113—114.; 1965. 70—71.

2. Néha a párbeszédnek csak egyik fele, a *fenyegetés* marad meg. Ilyen pl. a következő, palóc területen gyűjtött mondóka: „Aggyon Isten jó rögvelt, te hűtlen fa, aki nekünk a gyümölcsödet mé soha meg nem mutattad. Most még csak mekkopogtatlak evvel a széles szerszámval, de ha most egy esztendőre nem termesz, Isten bizony kiváglak!" (Balta fokával veregetik a fát.)[107]

3. Az almafa tiszteletére elmondott verses *köszöntők*, énekek, ébresztő és serkentő versek. Ezek a rítus mindegyik formájához járulhatnak: a veréshez, etetéshez-itatáshoz, üdvözléshez.

Ezek közül a legismertebb és legjelentősebb csoport az angol wassail-song.

Carhamptonban január 17-én meglátogatták az almafákat, almabort öntöttek a fa tövére, egy darab tésztát raktak a faágakra, az ágakon keresztül lövöldöztek, s közben énekeltek.

Roadwaterben, az almafát üdvözlők, a gyümölcsösből hazatérve mindig a hátsó ajtón át léptek a házba, s miután a háziak egészségére ittak, a főbejáraton át távoztak.

Sussexben, Devonshire-ben, Mannhardt feljegyzése szerint szilveszter estéjén botokkal verték az almafákat.[108]

Számos, az almafák tiszteletére elmondott angol ének ismeretes.

A wassail, a wassail throughout all this town,
Our cup is white and our ale it is brown,
Our wassail is made of good ale and true,
Some nutmeg and ginger, the best we could brew.
. . . . . .

We hope that your apple-trees prosper and bear
So we may have cider when we call next year,
And where you've one barrel I hope you'll have ten,
So we can have cider when we call again.

(Üdvözlő ének hangzik az egész városon át,
A kupánk fehér és a sörünk barna,
Italunk jó sörből készült, amely hamisítatlan,
Van benne szerecsendió, gyömbér, olyan jót készítettünk
amilyen csak tőlünk tellett.
. . . . . .

[107] *Istvánffy* 1911. 299.
[108] *Hole* 1944—45. 93; *Mannhardt* I. 276.

Reméljük, hogy az almafák növekednek és jó termést
hoznak,
S ha jövőre újra jövünk, lesz almabor..
S ahol most egy hordóval van, reméljük jövőre tíz lesz,
Kapunk majd almabort, ha újra látogatóba jövünk.)

A másik változat így varázsolja a fákat:

Bud and blossom, bud and blossom, bud and bloom and bear,
So we may have plenty and cider all next year,
Hatfuls and in capfuls and bushel-bags and all,
And the cider running out of every gutter-hole.[109]

(Hozz bimbót és virágot, bimbót és virágot és termést,
Hogy legyen elég almaborunk az egész évben,
Tele a kalap, a sipka, a véka és a zsák,
És almabor folyik ki minden csatornalyukon.)

Mannhardt is könyvében az üdvözlő versek egész sorát közli közli:

Stand fast root, bear well top,
Pray God send us a good howling crop.
Every twig apples big,
Every bough apples enough,
Hats full, caps full
Full quarter sacks full![110]

(Erős légy gyökér, teremj jól, fa koronája.
Adjon Isten nekünk roppant jó termést.
Minden ágacskán nagy alma
Minden ágon elég alma
Tele a kalap és a sapka,
Tele a zsák, sok mázsányival.)

Tirolban a karácsonyi „ébresztő" versek általánosak:

Baum, wach auf und trag
Morgen ist der heilige Tag![111]

(Fa, ébredj és teremj,
Holnap lesz a szent nap!)

Normandiában, vízkereszt előestéjén fáklyásmenetekkel mentek a gyümölcsösökbe. Van Gennep egy 1844-es leírást idéz, amelyben a fiúk és a lányok egymásnak felelgetve énekeltek.

[109] *Lloyd* 1967. 101—102; *Dömötör* 1970. idézett hely.
[110] *Mannhardt* I. 276.
[111] *Wolfram* 1962. 9 kk.

A fiúk ezt énekelték:

Des pommes à chaque branquette
Tout plein ma pouquette.

(Alma minden ágacskán,
Tele van a tarisznyám.)

A lányok így folytatták:

À chaque bourgeon
Tout plein mon cotillon.

(Minden ág termésével
Tele van az alsószoknyám.)

Majd együtt folytatta a kórus:

Taupes et mulots
Si tu viens dans mon clos
J'te brûle la barbe et les os.[112]

(Vakondok és egér
Ha bejössz a gyümölcsösbe,
Megégetem a bajuszod és a csontod.)

Gyümölcsfát köszöntő énekek Nyugat-Flandriából s más területekről is ismeretesek.[113]

Az ismertetett rítusokra és szövegekre számtalan példát, változatot lehetne felsorolni. A szokás legmeglepőbb vonása — mint már mondottuk — az óriási elterjedés és viszonylag kis variabilitás. A gyümölcsfák megbabonázása mintegy klasszikus példája a serkentő rítusoknak, mely egyszerű és közérthető módon fejezi ki a rítus értelmét: a jobb gyümölcshozam érdekében a fát fenyegetik, verik, vagy hízelegnek neki; „áldozatot" mutatnak be.

Ha most az általunk felvázolt serkentő rítus földrajzi elterjedését akarnók vizsgálni, elsősorban Ázsiában s a gyümölcstermelés és nemesítés klasszikus területein, a történeti s mai adatok alapos feltárására lenne szükség. Éppúgy szükséges lenne annak a vizsgálata is, hogy e rítus csak az ember által gondozott gyümölcsfákkal kapcsolatban jelentkezik-e vagy pedig vadon növő gyümölcsfákhoz is kapcsolódhat. Csak ez a vizsgálat adhatna

[112] *Gennep A.* v. 1958. 3047—50.
[113] *Mannhardt* I. 276.

feleletet arra, hogy a rítus eurázsiai elterjedése diffúzióval magyarázható-e, vagy pedig egymástól függetlenül létrejött hasonló formájú és tartalmú rítussorozatoknak kell őket tekintenünk.

A rítus magyarországi elterjedéséből nem kapunk világos képet arról, hogy honnan került hozzánk e szokás, hiszen minden környező nép ismeri e rítusok egyik-másik formáját. Mindenesetre úgy tűnik, hogy a fenyegető formák kelet felől, az „etető" formák pedig inkább nyugat felől érkeztek hazánkba. Lehetséges, hogy a katolikus egyház december 27-i János-napi gyümölcs- és boráldása is hozzájárult a szokás elterjedéséhez és fenntartásához. Dunántúlon a gyümölcsfák serkentése ugyanis főként a karácsonytól újévig tartó időszakban jelentkezik. Gyakori jelenség, hogy a nép az egyházi rítusok mellett a maga mágikus praktikáival is igyekezett előmozdítani a következő évi termést, pl. a tavaszi búzaszentelésnek, határjárásoknak is egymás mellett találjuk egyházi és népi formáit, s lehetséges, hogy az egyházi és népi kultusz ebben az esetben is egymást erősítette.

Ilyesfajta konkrét vizsgálatot még sok más, ma is élő szokáscselekménnyel kapcsolatban lehetne végezni. Ezek a vizsgálatok az eddiginél pontosabban feleletet adhatnának arra a kérdésre is, hogy a „ritualista iskola" képviselői által feltételezett kapcsolat a rituális költészet és a különböző más költői műfajok közt — melyről az előző fejezetekben részletesebben szóltam — valóban igazolható-e.

A szálláskereső istenség

Az előbbiekben egy serkentő rítust kísérő szövegcsoport formai változatait vizsgáltam. A következőkben diakronikus vizsgálatot végzek: egy témának formai változatait kísérem nyomon különböző történeti korokon keresztül, azt figyelve, hogyan veszi fel a mondott rítus a „drámaibb", vagy „epikusabb", vagy „líraibb" formát, s mikor lépi át a rituális költészet határait.[114]

E. Drioton, a neves egyiptológus a harmincas évektől kezdve többször felvetette azt a kérdést, hogy létezett-e dráma az ókori Egyiptom költészetében. Az általa „drámainak" nevezett szö-

[114] Bővebben *Dömötör T.* 1964/c, 209 kk.

vegek főként a rituális költészet párbeszédes szövegei közül kerülnek ki. Ezek közé tartoznak pl. a Metternich sztélé skorpiómarás ellen használt jólismert varázsszövegei.[115]

Ezek közül a Drioton által leginkább „drámainak" tartott szöveg egyes szám első személyű elbeszéléssel kezdődik. Az elbeszélő maga Ízisz istennő. Ez a bevezető rész a mitikus előképet tartalmazza és azt bizonyítja, hogy Ízisz a skorpió mérge okozta bajt már egyszer hatásosan gyógyítani tudta, tehát ami a múltban már megtörtént, az megismétlődhet napjainkban is. Az epikus részt felszólító módú varázsige követi, mely hatástalanítani igyekszik a skorpiók mérgét.

A történet szerint Ízisz hét skorpió társaságában egyszer útnak indult. Induláskor megtiltotta a skorpióknak, hogy út közben bárkinek ártsanak. Este szállást keresnek; egy előkelő nő nem ad szállást az istennőnek és kísérőinek, egy deltabeli szegény leány viszont kinyitja előttük düledező háza ajtaját. Ekkor az egyik skorpió Ízisz tilalma ellenére megszúrja bosszúból a gazdag asszony fiát, magában egyesítve a többi skorpió mérgét is. Ízisznek azonban megesik a szíve a kisgyermeken és elmondja a varázsigét:

„Jőjj, Tefenet mérge, folyjál a földre. Ne keringj, ne hatolj be! Jőjj Befenet mérge! Folyjál a földre! Én vagyok Ízisz, az istennő, a varázslat ura, aki varázsol, s akinek bűvös ereje van a szavak mondásában. Hallgat rám minden harapós kígyó. Ess ki Mesztet mérge! Ne légy gyors, Mesztetef mérge! Ne emelkedj fel Petet és Tjetet mérge! Ne mozogj, Matet! Ess le te, aki szája vagy annak, aki harap. . ."[116]

Ezután bekövetkezik a gyógyulás és a gazdag asszony hálából elhozza vagyonát Ízisznek, megtölti a deltabeli szegény leány házát is.

Kákosy László, akinek könyvéből a varázsige fordítását idéztük, helyesen az epikus bevezetésű gyógyító ráolvasásokkal hozta kapcsolatba ezt a szöveget. A magyar gyógyító ráolvasások közül a „gyékényágy-kőpárna" típust idézi párhuzamul. E ráolvasás-típusban az istenség (Jézus, esetleg Szent Péterrel együtt) a földön járva szállást keres. A jámbor gazda kaputnyit neki,

[115] Vö. *Drioton, E.* 1954.; *Sethe:* Dramatische Texte zu den altägyptischen Mysterienspielen. Leipzig, 1928.
[116] *Kákosy* 1969. 117.

a szívtelen gazdasszony azonban irigyli tőle a szállást és gyékényre, kőpárnára fekteti a vendéget. A gazdasszonynak megfájdul az éjjel a dereka és melle, esetleg gelka (golyva) lesz a kőpárnából az asszony nyakán, de Péter kérésére Jézus megbocsájt neki és meggyógyítja. A ráolvasás tehát a derék- és hátfájás, vagy a gelka gyógyítására szolgál.

„Mikor Jézus Krisztus a földön járt, volt neki gyékényágya, kőpárnája, jámbor gazdája, haragos gazdasszonya. Bevándorolt egy kis házba. Az ágyára fejét lehajtja. Uram, drága Jézusom, a Te szent igéddel mondom: ahogy elmondtam a te kis versedet, úgy távolítsd el tülem ezt a veszélyt. Környékezzen meg az Atyaisten, környékezzen meg a Fiúisten, környékezzen meg a Szentháromság Úristen. Vigye a földbe ezt a betegséget, e fődi élőlényt többet ne kínozza meg." (Bármely betegség ellen.)[117]

„Krisztus urunk elindula Szent Pétervel. Bémenének egy házhoz s vettek ké ágyat s ké párnát. Átkozott fehérnép, jámbor férfiu, Krisztus Jédusnak sitetlen pogácsa, fétlen kása. Krisztus Jédusnak egészséges ágya, kébél lett párnája. Kérem Krisztus Jédust, vedd ki ennek Márikának kébél lett párnáját. Nyaka alól vidd el készikláklra. A beteg maradjon egészségesen, hogy az Isten atta."[118]

Drioton, amikor „drámainak" nevezte az óegyiptomi szöveget, tehát valójában arra a jelenségre utalt, hogy a ráolvasás és a dráma magja egyaránt benne rejlik az első személyben előadott rituális varázsigében, amely igen könnyen párbeszédes formát is ölthet.

Ez az epikus ráolvasás-bevezetés hazánkban külön prózai elbeszélésként is jelentkezik, mégpedig abba a közismert elbeszéléstípusba tartozik, melyben Krisztus és Szent Péter álruhásan vándorol a földön. E történetek nagy része eredetmondának fogható fel, vannak azonban olyan történettípusok, melyekben az elbeszélés nem végződik „teremtéssel". Berze Nagy János magyar népmesetípus katalógusába ezeket a történeteket is beiktatta. A fenti ráolvasás-bevezetés a 779 XXI* típusszámot kapta,[119]

[117] *Cs. Pócs Éva* 1964. 180. (Zagyvarékas, Szolnok m.)

[118] *Kallós* 1966. 151. (Lészped, Moldva, elmondta: Bráz Erzsi.)

[119] *Berze Nagy János* 1957, II. 353. — Vö. még: AaTh 750c (az első kiadásban 473). — A 18. századi feljegyzés: MTA Kézirattára MS 10077. A boszorkánypert közölte *Nagy Szeder István* Kiskunhalas története című művében, utal rá *Szilády Áron* Nyr. 2.

címe: *Krisztus köve.* A történet tartalma ez: Az inkognitóban földön vándorló Krisztusnak egy asszony szállást ad, de alája gyékényt, feje alá követ tesz. Az asszony emlője másnap megfájdul. Krisztus tanácsára a feje alá tett kőből tesz mellére, s ilyen módon meggyógyul.

A fenti magyar ráolvasástípust a szakirodalom általában úgy említette, mint amely csak hazánkban ismeretes, mégpedig a 18. század óta, amikor is egy boszorkányperben említették; ez azonban nem így van, mert párhuzamait Itáliában is megtaláljuk. Igaz, itt a történet hőse többnyire nem Krisztus és Szent Péter, hanem más, álruhában érkező szent. Hogy azonban egy és ugyanazon ráolvasástípusról van szó, azt bizonyítja a „kegyes gazda – kegyetlen gazdasszony" formula szó szerinti ismétlése. (Buon uomo, cattiva donna — buona accoglienza, cattiva accoglienza.) A ráolvasást elsősorban gyomorbántalmak gyógyítására használják.

Idézem Ernesto de Martino leírását:[120] Volt egyszer egy szent (néha Jézus maga), aki inkognitóban utazott és szállást keresett. A férfi udvarias volt, de az asszony nem engedelmeskedett a vendégszeretet előírásainak. A szent úgy büntette meg, hogy hasfájást bocsátott rá, de a férj kérésére a szent ismét meggyógyítja az asszonyt:

Jó férfi, rossz asszony,
Jó fogadtatás, rossz fogadtatás,
Odaégett kenyérhéj,
„Megkeresztelt" bor,
A hal az ablakban,
A szalma nedves.
Fájdalom, menj el X. Y.-hoz
Mintha soha nem lettél volna . . .

Stiglianoban így hangzik a ráolvasás:

Szent Márton Rómából jött,
Megázott az esőben,
Ave Maria-t mondva
Új házhoz érkezett.
A férj befogadta, az asszony elküldte.
Főtt halat evett
Víz alatt, a venyigék fölött,
Oszlasd el az én hasfájásomat.

[120] *De Martino* 1963. 38—39.

Viggianoban így hangzik a formula:

Jézus Krisztus Rómából jött
A fogadóban szállt meg.
Halszálkát kapott enni,
Eloltott tűznél melegedett.
Múljék el a te hasfájásod.

A történettípust tehát így foglalhatjuk össze: valamely istenség álruhában, inkognitóban szállást keres. A kegyetlen asszony nem ismeri fel az istenséget s rosszul fogadja, ezért büntetésből betegség száll rá. Az istenség később megkönyörül rajta és meggyógyítja. Ez a mitikus előkép, mely a konkrét varázsige bevezetéséül szolgál — ahogy valaha a szent megbocsátott a szívtelen asszonynak s meggyógyította, úgy gyógyuljon meg a hasonló betegségben szenvedő is.

Amint látjuk, a magyar, itáliai és óegyiptomi ráolvasásokat, amelyeket idéztünk, más és más célra használták: skorpiómarás, hasfájás, hát- és mellfájás, illetőleg torokbajok gyógyítására.

Ami hasonló bennük, az az epikus bevezetés menete, amelyet röviden így nevezhetünk: *az álruhás istenség szálláskeresése.*

Ez a motívum azonban nem csupán ráolvasás-bevezetésként tűnik fel, hanem a legkülönbözőbb műfajokban: mítoszokban, mondákban, mesékben, balladákban, kolduló énekekben, dramatikus játékokban stb. is.

Teljes gazdaságában nyomon követni e motívumot csak egy monográfia lenne képes, hiszen e történettípus az ókori mediterrán kultúrákban éppúgy, mint az európai középkorban s az újkori folklórban igen általános.

Először szóljunk néhány szót e történettípus létrejöttéről és funkcióiról:

A mítoszok *egyik* funkciója abban az időben, azon a fokon, ahol a mítoszok valódi társadalmi jelentőséggel bírnak, a különböző intézmények, jogszokások szankcionálása. A most elemzett történettípus fő célja véleményem szerint a vendégjog szankcionálása lehetett olyan korban, amikor ennek a jognak érvényesítésére megfelelő intézmény még nem volt.

A civilizációs folyamat egyik fontos állomásának tekinthetjük, amikor az idegent már bizonyos jogi védelem veszi körül, megszületik a vendégjog fogalma, szemben azzal a primitívebb fokkal, amikor az idegent a közösség automatikusan ellenségnek tekinti, foglyul ejtik, vagy elpusztítják.

A kereskedelemnek, más csoportokkal való mindennemű társadalmi együttműködésnek egyik előfeltétele a vendégjog. Ennek az intézménynek szentesítésére jöhettek létre azok a történetek, melyekben az istenség idegen vándor képében álruhásan jelenik meg. Aki az idegen vándorral jól bánik, az elnyeri jutalmát, aki rosszul, elnyeri büntetését.

A görög—római mitológiából a mitikus történetek egész sorát lehetne idézni, melyek álruhás szálláskereső istenekről szólnak. Az idegen (Xenos) Zeus Xenios oltalma alatt állt. Az erről szóló történetek azt példázzák: meg kell becsülni az idegent, még ha szegényes is a ruhája, mert hátha valamely istenség rejtőzik a kopott ruhában. Csak egy példát: amikor pl. Démétér istennő a földön bolyongott Korét keresve, Keleos király leányai szegény öregasszony alakban találtak rá és házukba fogadták.

A római mitológiában és költészetben is számos változata élt e történetnek. Ovidius *Átváltozások* című művében (Metamorphoses) egy sor olyan elbeszélésre bukkanunk, melyek ezt a történettípust dolgozzák fel. Az egyik legismertebb az agg Philemon és Baucis története, akik tudtukon kívül Jupitert látták vendégül szegényes házukban. Jutalmuk az volt a vendégek befogadásáért, hogy egyszerre érte őket el a halál, s haláluk után mindketten fává változtak.

Az északi germánok mitikus történeteiben, pl. a verses Eddában, Odin isten is álruhásan ellenőrzi a halandók viselkedését (Grimnir-ének). Hasonló történeteket sok nép mítoszaiban, legendáiban találunk, ahol az idegen utazók védelme a közösség érdeke lett. E történetek azután demitizálva is tovább éltek, s már nem istenségek jelennek meg álruhában, hanem történeti személyek, uralkodók, akik így akarják megtudni, hogy bánnak alattvalóik a szegényekkel. A legtöbb ilyen történet Magyarországon az álruhás Mátyás királyról szól.

A történet később másfajta hangsúlyt kaphatott, s már nem a szállást kereső jövevény idegensége, hanem szegénysége lesz a fontos mozzanat, s a történetek azt hangsúlyozzák, hogy jámbor dolog hajléktalan szegény vándorokat éjszakára befogadni.

Érdekes, hogy míg a több ezer évvel régebbi egyiptomi szövegnél a gazdag—szegény ellentét már fontos motívum, addig a magyar és olasz ráolvasásokban inkább a könyörületesség és keményszívűség, vagy férfi és nő ellentétéről van szó. Az egyiptomi szövegben a gazdag nem ad szállást, csak a szegény, a

magyar ráolvasásban a jámbor gazda segít a vándorokon, felesége pedig rosszul bánik velük.

A gazdag—szegény ellentét is előfordul a magyar népköltészetben, de nem a „Krisztus és Szent Péter a földön vándorol" kezdetű aetiologikus mondákban, hanem a karácsonyi ünnepkörhöz fűződő költészetben.

Ezek az ún. *szálláskeresés* játékok, amelyek a magyaroknál a betlehemes játékhoz fűződhetnek, de attól külön is megjelennek katolikus falvakban: így Tápén, Jászladányon szokás volt december 15-től karácsony estéig kilenc családnak naponta összejönni, hogy a szent családot ábrázoló képnek szállást adjanak. A szálláskereső szentképet előbb megáldotta a pap. Amikor a szentkép az új családhoz érkezik, a házioltárra helyezik, imádkoznak előtte, majd másnap tovább viszik a képet. A kilenc esti ájtatosság után a képet a templomba viszik, vagy az egyik család őrzi a következő adventig.[121]

A betlehemes játékokban, a szálláskeresés-motívum a játék elejére kerül. József és a gyermekét váró Mária szállást keresnek Betlehemben. A királyok, gazdag emberek elutasítják a szegény vándorokat, amíg végre az istállóban kapnak menedéket.

Hadd idézzünk egy példát erre a játéktípusra az igen archaikus karácsonyi játékból, amelyet a Bukovinában élő székelyek őriztek meg, majd Magyarországra való áttelepülésük után új hazájukban is előadtak.[122]

József: Egészséggel gazda, nyisd meg az ajtódat
Ereszd bé megszürkült te jóakaródat.
E világ urának éltető dajkája
Mert az utazásban igen elfáradott.
Király: Egy szózatot hallok mostan az ajtómon,
Mi légyen az oka, bizonnyal nem tudom.
Jelen vagy-e, szolgám?
Szolga: Jelen vagyok, uram, parancsolatjára.
Király: Parancsolom, szolgám, lásd meg sietséggel
Ki zörget ajtónkon ily nagy bátor szívvel?
Szolga: Ki vagy, mi vagy, honnat jöttél,
miféle ember vagy?
Feleletet nékem mindnyárást erre adj!

[121] *Bálint Sándor* 1938. 109—110; *Schmidt, Leopold* 1962. passim.
[122] A csobánolás szövegét közöltem: *Dömötör—Katona—Ortutay—Voigt* 1969. 368 kk. A „Cilicius" név helyett a változatokban más név is szerepel.

József: Cilicius császár parancsolatjára,
Jöttünk Názáretből a beiratásra.
Hogyha befogadnál az egy éjszakára,
Bizony megfizetne az egeknek ura.

. . . . .

Szolga: Felséges királyom,
Oly emberekre találtam ajtódon,
Nem hiném jőnek országunkban,
És ha befogadjuk, elvész a hatalmunk,
És az ékes városból épen kipirulunk.
Király: No, ha így van szolgám, zárd meg az ajtót,
s épen be se ereszd.
Szolga: Hogy én bé eresszelek, abban nálam nem kapsz,
Város uccán kívül ámbár ha meg is facc.
József: Kemény kősziklához hasonló nemzeccég,
Még a pogánynál is van engedelmesség,
Hát hogy tenálad nüncs uradhoz kegyesség . . .

Az erdélyi változatok közé tartozik a „bőkovács" vagy „bölcs kovács" néven ismert, párbeszédes vagy elbeszélő formában egyaránt megjelenő, karácsonyi köszöntés. Mérán párbeszédes betlehemes játékként hozták színre; Boncidán pedig éneket mondtak a „bölcs kovács"-ról:

Elindult Mária karácsony estéjén
Szállást kérni a gazdag kovácshoz:
Aggyál nékünk szállást!
Szállást nektek nem adhatok,
mert sok a vendégem.

Volt a bölcs kovácsnak
Egy szép vak leánya.
Elvezette Szűzanyánkot
Barmok jászojához.

Tizenkét órakor
Megszületett Jézus.
Tizenkét szép őrzőangyal
Köti a bokrétát.

Arra járt Szent József,
Befogta szamarát.
Elvezette Szűzanyánkot
Barmok jászojához.

„Jóreggelt bölcs kovács!
Mért nem attál szállást?
Mért nem attál Szűzanyánknak
Éjszakára szállást?"

„Ha én tuttam volna,
Hogy te vagy Mária,
Aranyból is, ezüstből is
Szállást attam volna.
(Én pediglen hideg földre
Lefeküttem volna.)

Süjjeggyen el házad,
Süjjeggyen el barmod,
Csak a te szép vak leányod
Holtig legyen boldog!"

A szálláskereső istenséget segítő „vak leány" motívum feltehetőleg vak énekes koldusok repertoárjából került az énekbe, hiszen Sztripszky Hiador 1908-ban feljegyezte koldusének-változatát is.[123]

Az említett példák korántsem merítik ki a motívum magyar népköltészeti változatait. Zala megyében mint vallásos ballada bukkant fel a motívum. Itt ismét Jézus és Szent Péter vándorolnak a földön és keresnek éjszakai szállást. Több elutasítás után a jámbor Veronika asszony ad nekik éjjeli szállást és ekkor csoda történik: mikor Jézus elalszik, fejénél felkel a ragyogó napvilág, lábánál a tündöklő holdvilág. (Az utóbbi motívum interetnikus kapcsolatait Vargyas Lajos vizsgálta.)[124]

Ezzel ismét visszatértünk az ókori mediterrán mítoszok hangulatához. Az isteni vendégeket befogadó földieket valamely csodás jel világosítja fel arról, hogy nem közönséges halandó lépte át a ház kapuját. Ahol az istenek jelen vannak, különös jó illat terjed szét. Más csodajelek is hírt hozhatnak az istenek jelenlétéről, amikor pl. Dionüszosz hajóra száll, repkény és szőlő fut fel a hajó árbocán, ahogy erről az egykorú ábrázolás is tudósít. Illő tehát, hogy az álruhás Jézus kilétét is a nap és hold megjelenése fedje fel, hiszen a régi himnusz szerint „Krisztus nap és világ".

Az utolsó kérdés, ami felmerül, az lenne, hogy az óegyiptomi, itáliai és a XVIII. század óta ismert magyar ráolvasás-típus genetikailag is összefügghet-e, vagy egymástól külön létrejött epikus bevezetés-típusokról van szó.

[123] A bő kovács ének és játék: *Makkai-Nagy* 1939. 71; 77; A koldusének forrása: *Sztripszky*, 1908. 350.

[124] A szálláskereső Jézus balladai változata: *Csanádi—Vargyas* 97. lapon. Vö. még *Vargyas* 1967. 35.; *Ortutay—Kriza* 1968. 439—441 (105 sz.).

Mind a két lehetőség fennállhat, azonban a magyar ráolvasás-bevezetés minden bizonnyal összefügg az olasszal, amit a *jó férfi — rossz asszony* formula ismétlődése bizonyít, s az itáliai és óegyiptomi közötti kapcsolat hellenisztikus variánsok során keresztül szintén elképzelhető.

Mindenesetre ez a ráolvasás-típus azok közé tartozik, amelyek az analógiás mágia mellett erkölcsi intést is tartalmaznak, s ezeknek száma nem túlságosan nagy.

A ráolvasások szövegstabilitása általánosan ismert, hiszen a varázsszó hatékonyságának egyik biztosítéka a szó szerint való ismétlés. A nyelv- és vallascserét sokszorosan túlélhetik a ráolvasás-formulák. Ezek olyan közismert tények, amelyekre aligha kell bizonyíték. Így egy ráolvasás-típus fennmaradása két és fél ezredéven át nem lenne egyedülálló eset.

Az európai ráolvasások epikus bevezetésének egyik gyakori kezdő szituációja az istenségek, természetfeletti lények, betegségek stb. utazása, vándorlása. Így kezdődik a legtöbbet elemzett európai ráolvasás, a *II. merseburgi varázsszó* is, melynek korai magyar változatait ismerjük. A vándorló istenségek, útjukon találkozhatnak a betegséget előidéző démonokkal vagy a beteggel. Mindezek olyan általános típusok, hogy példák felsorolására alig van szükség. Már a 15. századi, bagonyai, lófekély elleni magyar ráolvasás is így kezdődik: Krisztus a földön jár, egy úton elmegy, protomártír Szent Istvánnal találkozik.

A Bornemisza Péter által feljegyzett 16. századi ráolvasások egy része is az istenség utazásával kezdődik. Az áldott Úristen megy a regös nagy úton s találkozik a hetvenhét féle veres csúzzal. — Boldoganya bemegyen az ő templomába. — Úristen felüle az ő szent szamarára s elindula paradicsomba stb.[125]

Az utazónak szállásra is szüksége lehet s vándorlás közben betérhet egy házba. A barátságtalan vendéglátás s annak következménye mint ráolvasás-bevezetés csupán egy a vándorlás során előfordulható epizódok közül, amelyhez azután a jó szegény—rossz gazdag, vagy a jó férfi—rossz asszony ellentét, s az ebből fakadó morális tanulság csatlakozik.

[125] *Horváth Cyrill* 1921. 151, 436 kk.; *Hampp* 1961. 216 kk.

III.

A MAGYAR RÍTUSÉNEKEK MOTÍVUMKINCSE

A TÉLI ÜNNEPKÖR

Az év ünnepi ciklusaihoz fűződő szerencsekívánó, adománygyűjtő varázsénekek között jelentős helyet foglalnak el a télközépi ünnepkör énekei.

A karácsonyi-újévi szertartásos adománykérő énekek már régen felkeltették a folkloristák figyelmét. A himnikus és lirikoepikus vallásos énekek mellett különösen Kelet-Európában a nem vallásos motívumok gazdagsága, a mitikus és fantasztikus jelképek keltettek különös érdeklődést.

A magyar folklórban található télközépi, szerencsekívánó és adománygyűjtő énekek közbenső helyet foglalnak el a kelet- és nyugat-európai típusok közt. Nyugat-Európához fűzik őket a katolikus és protestáns, egyházi-irodalmi eredetű folklorizálódott karácsonyi-újévi énekek, amelyek általában szintén adománygyűjtéshez vannak kötve, és sokszor ezeket is mágikus, szerencsét hozó hatásúnak tartják (bár adománygyűjtés nélküli karácsonyi-újévi énekek éneklésére is akad elég példa).

A kelet-európai „kolinda"-hagyományhoz kötik viszont az epikus jellegű, a nyugati kereszténység vallásos képzeteitől elütő fantasztikus motívumok.

Ebből következik, hogy a magyar folkloristák az érdekesebb énektípusokat (mint pl. a sokat elemzett *regős*-énekeket) keleti és nyugati összefüggésükben egyaránt igyekeztek megvilágítani. Ez ismét a magyar népi kultúra sajátos átmeneti helyzetéből adódik. Ortutay Gyula írta a *Kelet és Nyugat között* c. tanulmányában:

„. . . a magyar parasztság társadalmi szerkezete eltérő, elkésett fejlődést mutat a nyugatihoz képest, s mégis, közvetítő rétegek állandóan munkáltak Nyugat és Kelet között s e magyar forgóponton a kulturális közvetítés, újrateremtés, átalakítás kulturális munkája állandó volt.

... az összehasonlító kutatás egyik legtermékenyebb szempontját találjuk ebben a történelmi-társadalmi és kulturális helyzetünkben. Úgy látjuk, hogy a nagy eurázsiai térségben s ezen belül Európában a magyar nép egy etnikailag igen érzékeny gócpontot, befogadó és kisugárzási központot jelentett, s jelentette mindenképp az alakításnak, formálásnak egyik érdekes állomását a közös európai hagyományok útvonalán."[1]

Így volt lehetséges, hogy Sebestyén Gyula a regösének párhuzamait a messze távolkeleten is kereste, Vargyas Lajos francia újévi énekekkel, Trencsényi-Waldapfel Imre ókori görög énekekkel vetette őket össze, hogy csak néhány példát említsünk e páratlanul gazdag irodalomból.[2]

A kérdés egyik döntő mozzanata természetesen a dallamanalízis; Bartók Béla sokat és behatóan foglalkozott pl. a román kolinda-költészettel, melyből a *Cantata Profana* c. kompozíciójának ihletét is merítette.

Ha itt a dallamok vizsgálatától eltekintünk, s a szövegekkel foglalkozunk, akkor azt látjuk, hogy az európai télközépi szertartásos költészet két fő részre osztható.

Az első csoportba tartoznak a folklorizálódott egyházi énekek, melyek igen különböző évszázadokban kerültek az európai népek ajkára. (A legrégebbi magyar vallásos népénekeket pl. a 15—16. századig tudjuk nyomon követni.)

A második csoportba tartoznak azok az énekek, illetőleg a szorosabban vett vallásos énekeken belül az egyes motívumok, melyek a keresztény vallásból nem értelmezhetők. A „nem vallásos" motívumoknál gyakoribbak a „nem keresztény", mitikus és mágikus motívumok: antik kultuszok emléke és autochton pogány hiedelmek, fantasztikus és pszeudovallásos elemek szövevényei. Ezek is többnyire vallásos keretben jelentkeznek, illetve gyakran azt tapasztaljuk, hogy *azok a képzetek, amelyeket a keresztény vallás más vallásokból vett át, a rituális költészetben ismét alkotóelemeikre bomlanak és önálló életre kelnek.* Ha ezekhez a főként Kelet-Európában jelentkező motívumokhoz elsősorban az ókori görög—római és keleti mitológiákat szokták pár-

[1] *Ortutay* 1964. 39—40.

[2] *Sebestyén* 1902/a és 1902/b; *Trencsényi-Waldapfel Imre* 1938 és 1966/b; *Kardos Tibor* 1957; *Vargyas L.* 1957; *Leader* 1967. 55 kk; *Dömötör T.* 1964/c. 174 kk, további irodalommal.

huzamként felhozni, ez nem jelenti azt, hogy más európai népek kereszténység előtti hitvilágából hiányoztak ilyesfajta mitikus, kozmogóniai képzetek. *Nem is az antik motívumok közvetlen továbbéléséről van itt szó.* Az antik képzetekkel való összevetés kényszere abból a tényből adódik, hogy a kelet-európai rituális költészet mitikus motívumainak párhuzamait elsősorban az antik vallásokban tudjuk konkrétan felfedezni és néven nevezni, míg más mitológiákat és kozmogóniákat csak hipotetikusan közelíthetünk meg.

Más elemek pszeudomitologikusak: naptári megszemélyesítések vagy asztrológiai spekulációkból származó allegóriák. Példaként említjük a megszemélyesített Karácsony szerepét, aki a román és ukrán kolindákban az ünnepi asztalnál a házigazda mellett foglal helyet. Az erdélyi magyar karácsonyi énekekben csak a tréfás gyermeki köszöntésben fordul elő ez a megszemélyesítés: „*Eljött a Karácsony borzas szakállával.*"

A következőkben a télközépi, adománykérő, szerencsekívánó énekek képalkotó módszerét és néhány mitikus mozzanatát elemezzük. Elsősorban az epikus bevezetésről fogunk szólni, melytől az énekben foglalt jókívánságok és az adománykérés formulája (vagy az adomány megtagadása esetén az átkozódás) jól elkülöníthetők.

A vallásos énekek himnikusak, líraiak, epiko-lírikusak, bukolikusak stb. Az evangéliumi történet mellett legendák, apokrif evangéliumok is képezhetik a bevezetés tárgyát, s igaza van van Gennepnek, amikor azt írja, hogy a köszönteni járó személyek már a nagyobb adomány elnyerése érdekében is igyekeztek minél érdekesebb, szebb, invenciózusabb vallásos énekkel szórakoztatni és gyönyörködtetni azokat, akiket felkerestek.[3]

Más epikus bevezetők azonban a keresztény vallással semmiféle kapcsolatban nincsenek. A román kolindák néha a rituális költészettől függetlenül is jelentkező önálló balladák, mint a jól ismert „Báránykа" (Miorița). Sokszor azonban a ráolvasások epikus bevezetőjéhez hasonló szövegekre találunk, a formulák néha szó szerint egyeznek.

A szertartásos énekek és a ráolvasások epikus bevezetése — mint már mondottuk — azonos célt szolgál. Az ősidőben lejátszódott aktus felidézésével igyekeznek elősegíteni a varázs-

[3] *Gennep, van* 1958. 2979—80.

cselekményt, mert ami egyszer már megtörtént a mitikus előidőkben, az újra realizálódhat. A közösség tudásának ismétlő felidézésével egyúttal integrációs szerepet is töltenek be. A rítusénekek epikus bevezetése és a ráolvasások esetében is meglepő az a szívósság, mellyel a már esetleg évszázadok óta érthetetlen varázsformulák generációról generációra öröklődnek. A varázsformulákba vetett hit mellett fenntartja az énekeket a mitikus képalkotás esztétikai hatása is. A mai magyar Dunántúlon senki sem tudja már, hogy mit jelent a regösénekben a „csodatévő szarvas", mely a napot, holdat és csillagokat viseli testén, de e motívum saját megfigyeléseim szerint ma is esztétikai hatást vált ki, „szép"-nek tartják.

Míg a ráolvasások elsősorban az egyén problémáihoz nyújtanak segítséget (betegség gyógyítása, rontás vagy annak elhárítása, szerelemvarázslás stb.), addig a rítusénekek — bár konkrétan egyéneknek is szólnak — mégis mondanivalójukkal olyan problémákat érintenek, melyek az egész közösség számára jelentősek (termékenység és jó idő biztosítása), ezért lehet házról házra járni ugyanazokkal a szövegekkel. Mégis a kelet-európai téli köszöntő-költészetet jellemzi a specializálódás: vagyis más énekek szólnak a gazdának és gazdasszonynak, legényeknek és lányoknak, továbbá a gyermekeknek.[4]

Ami a magyar anyagot illeti, ilyen nagyfokú specializálódásról nincs szó, különösen a vallásos énekek esetében, melyek gyakorlatilag minden házban elmondhatók. Mégis hazánkban is felismerhetők olyan télközépi rítusénekek, melyek főként egyik vagy másik csoportnak szóltak csak, pl. a regös-énekekkel elsősorban azokhoz a házakhoz jártak a legények regölni, ahol eladó lány volt, a Luca-napi mondóka elsősorban a háziasszonynak szólt stb.

A szertartásos télközépi énekek minden változatosságuk ellenére néhány alapgondolatot variálnak: a kezdés, születés, újulás eszméje áll középpontjukban. Ide tartozik az év, az évszakok születése, újulása; az istenfiú és a nap születése, megújulása. Egy ilyen általános kezdő-újrakezdő periódusban varázsszóval kell biztosítani az egyén jószerencséjét és sikerét is. A születés, újulás kifejezésére azonban másféle szimbólumokat használnak

[4] *Caraman* 1933. passim; *Birlea* 1967; *Faragó* 1971.

a vallásos és a nem vallásos téli rítusénekek. Lényegében ezekről a jelképekről szólunk a következőkben.

A magyar télközépi szertartásos énekek ünnepek szerint csoportosítva a következő fő csoportokra oszlanak:

Luca-napi köszöntők (csak Nyugat-Magyarországon);

Szorosan vett karácsonyi énekek (országos, igen sok típussal);

Regölés (Nyugat-Magyarország, régebben Erdély is);

Istvánok, Jánosok névnapi köszöntése (országos, több egymástól független típus);

Aprószentek-napi énekek korbácsolással összekötve (országos, szórványos);

Szilveszteri, újévi énekek (országos, több típussal, egyik altípusa a moldvai csángók szilveszteri hejgetése);

Vízkereszti énekek, főként csillagozással (szórványos, valaha feltehetőleg országos).

Luca-napi köszöntők

A Luca-nap (december 13). az egész magyar nyelvterületen jelentős nap, melyhez a szokások, hiedelmek, alakoskodások, jóslások egész sora fűződik. A Luca-napi szokásokról eddig már két helyen szólottam, részben a Luca-napi női munkatilalmakkal, másrészt a lucaszék készítésével kapcsolatban; mindkettőhöz számos magyarázó történet fűződik. A következőkben viszont a Luca-napi varázserejűnek tartott köszöntőkről, mondókákról lesz szó.[5]

Kérdés, hogy jogosult-e a Luca-napi köszöntőket a télközépi rítusénekekkel együtt tárgyalni? Hazánkban bizonyosan igen, ezek ugyanis nem választhatók el élesen más, az évkezdésre utaló szerencsekívánó, adománygyűjtő énekektől. Különösen a dél-dunántúli Luca köszöntők kapcsolódnak a karácsonyi szokásokhoz és köszöntőkhöz. A Luca-napi köszöntést a „kotyolás" és más magyar nevek mellett sok helyütt „palázolásnak", „parázsolásnak" is nevezik; ez a név különböző környező szláv

[5] Az énekes köszöntők legnagyobb gyűjteménye a Magyar Népzene Tára II. kötetében. — A Luca-napi szokások magyarországi formáiról: *Róheim* 1920; *Dömötör T.* 1964/c. 196—202; *Dömötör T.* 1967/a. és 1967/b, és 1967/c; *Diószegi* 1963/b. stb.

népek karácsonyi szokásaira utal. A délszlávoknál például a néphit szerint az első karácsonyi látogatónak férfinak kell lennie, ez hoz szerencsét a háznak, ezért karácsonykor fiúgyermek járt a házakhoz köszönteni (polaznik, poležaj, polaženik). Ma Lucanapon szokásos a „tyúkok megpiszkálása" is, ezt egy 16. századi adat még karácsonyhoz fűződve említi, de a 18. században már Zala megyében a Luca estvéjén való palázolást egy boszorkányper mint régi szokást említi.[6]

Bár mint említettük, a Luca-nap az egész magyar nyelvterületen jelentős ünnep, köszöntőket azonban a keleti nyelvterületen nem ismernek. Diószegi Vilmos az öt összefüggő fő köszöntő szövegtípusnak több mint 800 változatát tette közzé, ez a szám még tetszés szerint növelhető, mert a Luca-napi köszöntés a Dunántúlon élő szokás.[7] A Luca-mondókát fiúk adják elő recitálva kora hajnalban. Szalmát vagy fát visznek magukkal, s arra térdelve mondják el a varázsszavakat. A fiúk által hozott szalmát, fát, általában a tyúkok megvarázslására használják fel a háziak. Északabbra, Hont, Nógrád és Pest megyében más mondóka járja, a „Hoztam keteknek acélt, vasat . . ." kezdetű, mely szlovák szokásokkal mutat kapcsolatot.

A magyar Luca-napi köszöntő szokást L. Kretzenbacher már európai összefüggésében vizsgálta.[8] Leírta, hogy a gyermekek a tyúkok hangját utánozva mennek a háziasszonyhoz, akinek sok baromfit kívánnak, továbbá köszöntőjükben kitérnek a disznók és más háziállatok szaporodására is.

Kretzenbacher leírását némileg ki kell egészítenünk. A Lucanapi jókívánságok valóban elsősorban a baromfiak s más háziállatok termékenységére vonatkozó jókívánságokat foglalják magukban. A magyar Dunántúlon azonban ezen túlmenőleg tréfás-erotikus részleteket tartalmaznak, melyek az emberi termékenységre, a férfiak szexuális képességére, a lányok külsejére vonatkoznak. Ezek a mondókák sem öncélú tréfák, hanem mágikus hatásúnak tartják őket, ezek illenek Luca ünnepéhez.

[6] *Schneeweiss* 1961. 122; A tyúkok karácsonyi „megpiszkálásához" vö. *Dömötör* 1964/c. 200. — A Zala megyei 18. századi adat: *Schram:* Magyarországi boszorkányperek II, 619.

[7] *Diószegi* 1963/b.

[8] *Kretzenbacher* 1959. 23, 34—35, 119—121. — Részletesebben *Dömötör T.* 1969/a. és 1970.

Mint zalaistvándi adatközlőm mondta, a mondókának minél több ilyen részletet kell tartalmaznia!

Luca, Luca kity-koty, tojjanak a tikjok,
A ti lányotoknak akkora segge legyen, mint a
kemence szája!
Lity-loty, kity-koty.
A ti lányotoknak akkora csöcse legyen, mint
a bugyigás korsó!
Úgy megálljon a maguk fejszéjük a nyelibe,
mint az én tököm pöcsöm a helibe!
Annyi pénzük legyen, mint a pelyva,
Annyi csirkéjük legyen, mint a fűszál!
Lity-loty, kity-koty, ..." (1957.)

Ki ez a Luca, akinek ünnepén ilyen félreérthetetlen utalások történnek ember és állat szaporodására? L. Kretzenbacher könyvében, amely a Luca kultuszra vonatkozólag alapvető tényeket tisztáz, két Luca-alakról beszél: a katolikus szentről, szirakuzai Luciáról, akit „világos"-nak nevez, s akinek kultusza a katolikusoknál, főleg Itáliában élő, továbbá a népi tudatban élő „sötét", boszorkányos Lucáról, akit a szlovén, osztrák, horvát, magyar és szlovák falvak ismernek. A kettő alakja az említett népeknél nem különül el, hanem egy ambivalens alakban egyesül, aki egyszerre „világos" is és „sötét" is.

A Luca-hiedelmek magyarázatára többféle hipotézis is jött létre; a német kutatók általában összekapcsolják e kérdést a Perchta, Holle és más, német nyelvterületen ismert, téli démoni nőalakok eredetének kérdésével. Akik ezekben az alakokban valamely antik női istenség kultuszának továbbélését keresik, azok elsősorban Artemisz—Diána—Hekaté, vagy Déméter kultuszának késői népi továbbélésére gondolnak, mert már a középkorban is sor került ilyesfajta azonosításra. Kísérlet történt továbbá ezeknek a germán, szláv, illír stb. hasonló kultuszokból való eredeztetésére is. Mások (pl. Mannhardt, von Sydow) főleg naptári megszemélyesítéseknek, allegóriáknak tartják őket,[9] részben a növő fény allegóriájának (Luca és Perchta neve egyaránt a „fény", fénylő" fogalmakkal kapcsolatos), vagy pedig a téli asszonyi munkatilalmak allegorizált ellenőrzőinek. Kretzenbacher lényegében az európai népeknek egy közös alapeszméből

[9] *Liungman* 1937—38. II. 18—19. fejezet; *Mannhardt* II, 186; *Sydow, von* 1948. 85; *Treutlein*, i. m. passim.

kinőtt kultuszára gondol, mikor így ír: „Mindezeknek a népeknek hiedelmeiben szerepelhetett egy ‚télközépi nőalak', aki azért jelenik meg éppen a tél közepén, mert egy ilyen nőalakban elképzelt mitikus alak . . . kétségkívül összefügg úgy a halottkultusszal, mint a termékenységkultusszal."[10]

Kretzenbacher eme megállapításával nagyjából egyetértve, felvetem a Luca-ünnepnek az antik *Lucina* tiszteletével való kapcsolatának lehetőségét.

Lucinát Juno mellékalakjaként tisztelték, ő volt a születésnél segédkező „szent bába", akit a szülő nők segítségül hívtak. A kettőjük közötti kapcsolat feltételezésére nemcsak az jogosít fel, hogy mindkettő neve a latin *lux* (fény) szóval függ össze. Amennyiben azonban Eduard Norden interpretációja helyes, az antik Lucina nemcsak az emberek, hanem az *Aion* születésénél is segédkezett a mítosz szerint és így naptári ünnepe az évkezdésre, tehát a téli napforduló körüli időre eshetett.[11]

Ebben az esetben tehát olyan csillagászati, allegorikus-mitikus mozzanatok egybeolvadásáról lenne szó, melyeknek az antikvitásban kialakult együttese fennmaradt a kereszténység elterjedése idején is, sőt néhány római tartományban az e vidékre később költözött népek is átvették ezt a képzetet s a mai napig is megőrizték a népi tudatban.

Igaz, hogy a szirakuzai Szent Lucia és az antik Lucina alakja közt látszólag más kapcsolat nem áll fenn, mint az, hogy mindkettő neve és tevékenysége kapcsolatban áll a fénnyel. Míg azonban az antik Lucina az új korszakot jelképező Aion születésénél segédkezik, szent Lucia szűzlány, a fényt appercipiáló szem patrónusa.

Egészen más a helyzet, ha a „sötét" vagy „boszorkányos" Luca alakját vizsgáljuk. Ez jellegében sokkal közelebb áll az antik Lucinához, mint a katolikus szenthez. A mai magyar néphitben szereplő Luca tipikus anyaistennő, a női munka ellenőrzője, a szaporodás patrónusa; mint ahogy a pszichológus Jung meghatározta az anya-archetípus jellegét:

[10] Vö. *Kretzenbacher* 1959. 23, és az előző jegyzetben felsorolt irodalom. — „Denn sie alle dürften eine ‚Mittwinterfrau' unter ihren Glaubensvorstellungen gehabt haben, die deswegen zur Mittwinterzeit umgeht, weil ein solches weiblich gedachtes Mythenwesen . . . unzweifelhaft mit dem Toten- und Fruchtbarkeitskult wesentlich zusammenhängt."

[11] *Norden* 1953. 20, 146.

„Tulajdonságait jellemzi az ‚anyai' általában: a nőiség mágikus autoritása, az értelmen túli bölcsesség és szellemi nyugalom, a jóság, védelemadás, ő a növekedés és termékenység elősegítője, a tápláló, a mágikus átváltozás helye, az újjászületés, a segítségre siető ösztön vagy impulzus, a titkos és rejtező, a sötét, a mélység, a megelevenedett alvilág, az elnyelő, félrevezető és mérgező, a félelmes és elkerülhetetlen."[12]

(A Luca-alak pszichológiai értelmezését különben Róheim Géza már 1920-ban kiadott hosszabb tanulmányában megkísérelte.)[13]

Egy ilyen anya-archetípusnak megfelelő démoni nőalak jobban illik a legrövidebb napok — leghosszabb éjszakák idejéhez, mint az Itáliában tisztelt mártír szűzleány alakja.

De térjünk vissza Nordenhez. Ő Vergilius negyedik eklogáját (továbbá Horatius *Carmen saeculare*-jét) elemezve jut el arra a következtetésre, hogy Lucina (görög nevén Eileithyia) a párkákkal együtt segédkezik az isteni gyermek születésénél:

Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet ac toto surget gens aurea mundo,
Caste fave Lucina: tuus iam regnat Apollo.

. . . . . .

'Talia saecla' suis dixerunt 'currite' fusis,
Concordes stabili fatorum numine Parcae.

„Daß in einem Gedichte von der Geburt eines Kindes die Geburtsgöttin angerufen wird, — caste fave Lucina, — ist ein Zug aus dem Leben selbst . . . Doch die Worte, die er hinzufügt: tuus iam regnat Apollo, — erhebt das Irdische sofort in die himmlische Sphäre: die Verpflichtung der Lucina zur Hilfe wird mit dem Hinweise begründet, ihr Bruder Apollo führe bereits das Regiment. Welcher Sinn mag in dieser geheimnis-

[12] *Jung* 1939. 412. „Seine Eigenschaften sind das' Mütterliche' schlechthin, die magische Authorität des Weiblichen, die Weisheit und die geistige Hohe jenseits des Verstandes; das Gütige, Hegende, Tragende, Wachstum-, Fruchtbarkeit-, und Nahrungspendende, die Stätte der magischen Verwandlung, der Wiedergeburt, der hilfreiche Instinkt oder Impuls, das Geheime, Verborgene, das Finstere, der Abgrund, die belebte Unterwelt, das Verschlingende, Verführende und Vergiftende, das Angsterregende und Unentrinnbare."

[13] *Róheim* 1920.

vollen Verknüpfung liegen? Unsere Erkenntnis der siderischen Bedeutung des apollinischen Regiments ermöglicht uns die Antwort. Eileithyia — dies war in den griechischen Sibyllinum Lucinas Name — steht in besonderer Beziehung zu eben jenem Tierkreiszeichen, dessen Bedeutung für den Antritt der Heliosherrschaft wir festgestellt haben. Von den Astrologen wird nämlich unter den Sternbildern die neben dem Steinbock aufgehen . . . keines so häufig, keines so geheimnisvoll genannt, wie Eileithyia; sie sitzt auf einem Stuhle und hält in ihren Armen ein Kind."[14]

Megemlítendő még, hogy Lucina ünnepét a római matrónák régen március elsején, tehát a régi újévkor ünnepelték.[15] Ez is megfelel annak az elképzelésnek, hogy Lucina segédkezik az új korszak „megszületésekor".

Végezetül még egy helyileg távoleső pédát említek a gyermek (és a fény) születésénél segédkező bába motívum-együttesének párhuzamára.

A skandináv régiségben a szülésnél segédkező bába neve „fény-anya" volt. Nils Lid e kérdésről írt tanulmányában[16] párhuzamként szintén a római Lucinára utal, akitől a szülő nők segítséget kértek, miközben tiszteletére lámpást gyújtottak.

Lid szerint a skandináv elnevezés eredete abban a szokásban keresendő, hogy a bába az újszülöttet világrajöttekor lámpás fényénél vizsgálta meg. Mindenesetre különböző európai népeknél itt is egy régi mitikus képzet körvonala bontakozik ki, mely kapcsolódik a „fény születésénél" segédkező démoni nőalak, istenség motívumához, s gyakran nem is egy, hanem három nőalakban testesül meg.[17]

Összefoglalva mindezt a következőket lehet megállapítani: A kelet- és közép-európai népeknél az október-novembertől vízkeresztig tartó időszakban egy sor egyházi ünnepnek külön népi kultusza és szokásanyaga is alakult ki, amely csak nagyon lazán kapcsolódik az ünnep egyházi jellegéhez. Ezek egy része asszonyi ünnep: női dologtiltó napok (lásd az előző fejezeteket), másrészt ilyenkor jósolnak a lányok, hogy mikor és kihez mennek férjhez.

[14] *Norden* 1953. 20.
[15] *Gagé* 1963. 63 kk.
[16] *Lid* 1946.
[17] *Lid* 1946., továbbá *Brednich* 1964. passim.

Ezek az „andrásoló napok" (november 21. András, Katalin, Borbála, Luca napja) a keleti egyházhoz tartozó népeknél pedig egy sor más novemberi-decemberi ünnepnap is.

Nem tartom tehát járható útnak, hogy Perchta, Holle, Lucia alakját csupán egymagában (vagy együttesen) vizsgálják, figyelembe véve az antik kultuszokat, a germán, szláv stb. feltételezett kereszténység előtti képzeteket, vagy a nyugati egyházak ünnepeit, hanem ezeket együtt ki kell vizsgálni a keleti egyházakhoz tartozó népek hasonló jellegű ünnepeivel.

Csicserov, az orosz naptári ünnepekről szóló könyvében így ír:

„A forradalom előtti falu mindennapi életbeli és agrárkalendáriumának október-decemberi periódusában . . . kiemelkednek olyan dátumok, amelyeket az asszonyok részéről különösen tiszteletbe tartott napokként tartanak számon, amelyeket az asszonyok úgy tekintettek, mint sorsukban, életükben, munkájukban patrónusuk ünnepeit. Ezek a napok a következők: szeptember 1. (Istenanya napja), október 14. (Sáros Paraszkova), október 21. (Kazáni Szent Szűz), október 28. (Pjatnica), november 21. (Mária bemutatása), november 24. (Katalin), december 4. (Barbara), december 9. (Anna fogantatása).

Hónapról hónapra követhető tehát egy sokarcú, de lényegében az asszonyok segítőjének és patrónusának egységes alakja. Vele együtt, valamennyi kiemelt napon lezajló szokásban előfordul a házasság és az új élet születésének témája . . ."

„Az Istenanya és a vele összefonódó szentek . . . átalakulása házasságszerzővé, a családi béke megőrzőjévé, a bábaasszony szerepének neki tulajonítása, a női munkák területén neki tulajdonított jártasság mind annak következménye, hogy a keresztény legendák alakjait a nép sajátos módon értelmezte."[18]

Feltűnő az is, hogy a keleti egyházakhoz tartozó népeknél e napok már szeptembertől jelentkeznek, nyugatra haladva pedig későbbre tolódnak; a németeknél Perchta ünnepe már vízkeresztre esett. A Luca-kultusz december 13-án mintegy átmenetet képez a keleti és nyugati időpontok közt. Ezeket a dátumeltolódásokat a naptárreformokból, egyházi ünnepekből s a kapcsolódó böjtökből és munkatilalmakból nyilvánvalóan történetileg is magyarázni lehet.

[18] *Dömötör* 1969/a; *Csicserov* 1957. 72—73. (Magyarra fordította *Istvánovits Márton*, kéziratban.)

Ezek az ünnepek — a növekvő fény allegóriáján kívül — elsősorban a házasodás, születés, megújulás gondolatkörét ölelik fel, tehát a fény és az élőlények születésének gondolatkörében mozognak.

Ezeken a téli ünnepeken démonikus nőalakokat találunk a néphitben. Hazánkban Lucának nevezik ezt a nőalakot, s neve megegyezik az ünnepnap katolikus védszentjének, Szirakuzai Szent Luciának nevével, jellegében azonban inkább anyaistennő, akitől ember és állat szaporodása függ. Szemben tehát a karácsonyi történet „szűz" anyjával, ez az anyaistennő a nemzés és szülés nagyon is „testi" mozzanataira utal:

Lucát hoztam kéteknek
Vas legyen fazékjok,
Cin legyen tányérjok,
Ólom legyen kanalok,
Bornyas legyen tehenjek,
Csikózzon meg a lovok,
Fiazzon meg az asszonyok.
(Palást, Csehszlovákia)[19]

A fa

A karácsonyi-újévi köszöntő énekekben — hazánkban épp úgy, mint más európai népeknél — nagy szerepet játszik a csodálatos fa képzete.

Ez a fa igen különböző együttesekben jelentkezik. Allegorikus formában nem is igazi fa, hanem családfa, genealógiai ábrázolás, Jesse fája, melyről Ézsaiás próféta szavai szerint Krisztus leszármazott. (Isaiah XI. 1: Et egredietur virga de radice Jesse et flos de radice eius ascendet.) A népi képzelet ezt a vallásos művészetben gyakran felbukkanó ikonográfiai motívumot összekapcsolta más, a népi tudatban szereplő csodafákkal.

A legtöbb karácsonyi-újévi énekekben a fa-motívum összefügg a paradicsomi fával és a szent-kereszt legendával.[20]

Az ünnepkörnek a paradicsomi fával való kapcsolata kézenfekvő, hiszen Ádám-Éva napján szokták előadni a bűnbeesést

[19] *Diószegi* 1963/b. 266/a. sz. mondóka (Palást, Hont m.); *Petrikovits* 1965.

[20] *Éliade* 1964. 232 kk; *Wünsche* 1905 passim; *Berze Nagy* 1958; *Kardos* 1967. 132 kk; *James* 1960; *Holmberg* 1922—23; *Diószegi* 1967 és 1969.

színrehozó népi misztériumot is. E játékokban a tudás fája kap szerepet, rajta a kígyóval.

Nem ilyen világos a helyzet már a szent-kereszt legenda változataiban. Az ótestamentumi szövegben ugyanis két fa is szerepel: a tudás fája, melyről Éva gyümölcsöt szakított, s az élet fája, mely Ádámnak az egyéni halhatatlanságot biztosította volna, ha erről is sikerül gyümölcsöt szakítania. (Ez az eredetmítosz sok párhuzamot mutat a halál eredetéről szóló, a primitív népeknél ismeretes mítoszokkal. Az ember azáltal, hogy evett a tudás fájáról, elvesztette az egyéni halhatatlanságra való jogát s a növényi elhalás-megújulás faji halhatatlanságát választotta.)

Az évezredek költői képzelete az ótestamentumi történetet továbbköltötte s a paradicsomi fát összekapcsolta Jézus keresztfájának történetével, de a középkori legendákból sokszor nem derül ki világosan, hogy melyik paradicsomi fáról van szó: a tudás fájáról, melyről Ádám evett, vagy az életfáról, melynek gyümölcsét nem ízlelhette meg.

A szent-kereszt legendának azokat a vonásait, melyek a magyar szertartásos énekek szempontjából lényegesek, a következőkben foglalhatjuk össze:

A megöregedett Ádám halála előtt elküldi fiát, Séthet, a paradicsomba. Séth megpillatja ott a tudás fáját, mely körül a kígyó tekeredik. Harmadszori visszatérésekor az addig csupaszon álló fa új lombokat ereszt, és csúcsán Séth újszülött gyermeket pillant meg. Megtudja, hogy e gyermek Isten fia, aki egykor Ádám bűnét eltörli.

Séth a paradicsomi fáról három magot kap azzal az utasítással, hogy Ádám halálakor tegye e magokat Ádám szájába. A halott szájában elültetett magról kinövő facsemeték különböző történelmi szerepet játszanak, végül is ezekből készítik Krisztus keresztfáját.

Ez a szent-kereszt legenda, mint látni fogjuk, ma is szerepet játszik a magyar karácsonyi népénekekben.

Szerepelnek továbbá a karácsonyi-újévi európai népénekekben más fa-motívumok is, melyek e népek régi kozmogóniájába tartozó képzetek emlékét őrzik: a világ közepén felnövő, egetföldet összekapcsoló kozmikus fák, életfák, sámánfák.

Először egy Dunántúlon 1968-ban gyűjtött karácsonyi népéneket idézek, melyben a Jesse fája még allegorikus értelemben szerepel:

Gyertek, menjünk Betlehembe,
A kisdedhez örömtelve.
Kivirágzott Jesse ága
Jézus e világra,
Ó tekintsünk jászolára.
Mily hideg az ágya.

(Nemeskér, Győr-Sopron m.)

A Jesse fája motívum igen általános az István- és János-napi köszöntőkben is. Ezek a köszöntő szokások — december 26—27-re esve — a karácsonyi ünnepkör lényeges vonását jelentik. Tekintettel arra, hogy e két férfinév Magyarországon igen népszerű, az István-és János-napi köszöntés baráti ünneplő alkalom, amikor legények, házaspárok sorra látogatják a Jánosokat és Istvánokat.

Ezekben a köszöntőkben általában szerepet kap a mennyországban nőtt fa. A Pest megyei típusból idézünk egy szakaszt:

Paradicsomkertbe ma virágzott egy fa,
Annak az ágán nyölt egy szép piros alma.
Annak leszödője a Szent István vala,
Szent Istvány áldása szálljon erre házra.[21]

A paradicsomban nőtt fa motívumát variálja a nyugat-magyarországi névnapi köszöntő is:

Eljöttünk mi jó este, jó este
István köszöntésére.
István légy egészségben.

. . . . .

Gyertek lányok, menjünk el, menjünk el,
Mennyországot járjuk be.
Szent Istvánnak udvarán, udvarán
Van egy szép nagy almafa:
Gyökér hozta fáját,
Fája hozta ágát,
Ága hozta levelét,
Levél hozta bimbóját,
Virágja meg almáját,
Alma szülte Szent Annát,
Szent Anna meg Máriát,
Mária meg szent fiát.
Köszöntsük a szép szűz Máriát!

(Sármellék, Veszprém m. 1960.
Adatközlő: Pócs Károlyné)

[21] Változatai a Magyar Népzene Tára II. kötetében, 891—892. sz. alatt, 1002 kk.

Ez az ének végső soron a középkori latin szekvenciákra megy vissza:

felix Jesse gignens prolem,
virga florem, virgo solem
flos designat salvatorem,
virga florens virginem.

Vagy:

virga Jesse floruit
radix virgam, virga florem
virgo profert salvatorem
sicut lex praecinuit . . .[22]

Ez a genealógiai felsorolás azonban igen régen varázsformulává lett, mely a betegség elleni varázsmondókák, ráolvasások egész sorában szerepel. Így pl. kelés, pokolvar, Szent Antal tűze ellen a következő ráolvasást mondják :

Tengerszögegyibe ződ fa szütte ágot,
ága szütte levelit,
levele szütte virágját,
virágja szütte szent Annát,
szent Anna szütte Máriját,
Mária szütte szent fiját . . .[23]
— — — —

Ág szülte ágát,
Ága szülte virágját,
Virág szülte Szent Annát,
Szent Anna szülte Máriát,
Világ világosságát.[24]

Ez a ráolvasás-formula nemcsak a magyar népköltészetben ismeretes, ismerjük középkori latin, német stb. változatait is: „Anna peperit Samuelem / Elisabeth Johannem / Anna peperit Mariam / Maria peperit Christum. (Könnyű szülésért.)

Anna peperit Mariam / Elisabeth peperit Johannem / Maria autem Christum. In nomine Jesu cesset sanguis ab hoc famulo vel ab hoc famula. (Vérzés ellen.)"[25]

[22] *Raby* 1953. 372—373; *Bálint* 1938, 114—115.

[23] Gyűjtötte *Gulyás Béla*, Erk (Heves m.) EA 871, 195. Köszönetet mondok *Cs. Pócs Évának*, aki a ráolvasások kiválasztásában segítségemre volt.

[24] *Luby* 24.

[25] A latin ráolvasások: *Haver* 1964.

Egy Kaarle Krohn által idézett mordvin varázsigéből hiányoznak ugyan a keresztény elemek, a motívum azonban hasonló: „Egy nagy, nagy halom, a halom tetején almafa, gyökerei körülfogják a földet, tetején az ágak, az ágak hegyén levelei, a levelek közt az almák: ha az almák magját megszámolják, ha a földet körülfogó gyökereket megszámolják, akkor legyen hatásos az átok."[26]

A tulajdonképpeni gyógyító ráolvasások mellett a laikus imádságokban is előfordul a motívum:

Ágfa szülte virágát,
virágja szülte szent Annát,
szent Anna szülte Máriát,
Mária szülte szent Fiát.
Fiam, fiam, szerelmes szent Fiam,
hozz kelhet, kenetet, papi méltóságot,
Urat magamhoz vehessék.
Piros vére hulladék.
Aki ezt este lefektire, reggel felkeltire elmondja,
Lészen a paradicsom kertjibe. Ámen.

(Karancskeszi, Nógrád megye.
Adatközlő: Zsidai János)

Kimenek az ajtó elejbe,
feltekintek a csillagos égre,
ott látok egy gámfát,
gámfa viszi gallyát,
gallya viszi levelét,
levele viszi virágát,
virágja viszi a szép szűz Máriát. Ámen.

(Karácsond, Heves megye)[27]

De térjünk vissza egy másik motívumra, melyet az előbbi gyógyító ráolvasásban találtunk: a tengerből kinőtt fa motívumára. Ezt is ismerik például a karácsonyi-újévi európai énekek. Egy francia karácsonyi ének így szól (L'ile d'Oléron):

Dans la mer y-a-t-un un arbre,
Qu'on a jamais vu le pied.
La bonne Vierge en est les branches
Jésus-Christ en est le pied.

[26] *Krohn* 1924. 10.

[27] E szövegeket *Cs. Pócs Éva* bocsátotta rendelkezésemre a Magyar Néphit-Topográfiából. — Hasseltben (Belgium) napjainkban is tartanak „Virga Jesse" körmeneteket, élőképekkel. Vö.: De Virga Hesse van Hasselt. (De Vlaamse Toeristische Biblioteek.) 1968. Gent.

Ah tâtez dans la poche
Et tâtez jusque'au bout,
S'il n'y a plus de liards,
Les sous en seront bons.[28]

A tengerből kinőtt fa sokféle szertartásos énekben és betegség elleni ráolvasásban szerepet kapott. E gondolatkörbe tartozik a szintén mágikus hatásúnak tartott német „Álom a fáról" (Der Traum des Baumes), az óangol „Dream of the Rood" is.[29]

A tengerből kinőtt fa képzete azután már a teremtésmondákban szereplő világfa-képzethez vezet, amely Észak-Eurázsiában ismert. Egy ukrán kolinda így szól:

Amikor még a világ kezdete nem volt,
Nem volt sem ég, sem föld,
csak a kék tenger volt
és a tengerben egy zöld jávorfa.
A jávorfán három galamb,
Tanácskoznak, hogy teremthetnék meg a világot . . .[30]

Az ős-óceán közepén kinövő fa egy sor kozmogóniai mítoszban szerepel. Kurt Schier írja:

„Az őstenger közepén levő fa (vagy a fát egy oszlop, cölöp vagy kő is helyettesítheti) a víz-kozmogóniákban különféle formákban lép előtérbe. Nemcsak a föld középpontját jelöli, hanem egyesíti magában a világegyetem lényegét s így megfelel a föld köldöke más formáinak . . . A tenger közepén levő világfa megfelelője az a világfa, melynek folyamából a világ minden folyója ered."

[28] *Gennep, van* 1958. 2883.
(A tengerben van egy fa,
Amelynek még soha nem látták az alját.
A szent Szűz annak az ága,
Jézus Krisztus annak az alja.

Ah, kutassatok a zsebetekben,
Nyúljatok egész a mélyére,
Ha nincs többé egy fitying sem,
Annak a garasa jó lesz.)

[29] *Lumpkin* 1965. 65—68. E kérdéshez lásd még JAF 1965. 346—349.
[30] *Schier* 1963. 330.

Ennek a képzőművészetileg is igen frappáns jelenségnek érdekes költői példáját egy erdélyi magyar karácsonyi énekben találjuk, mely sok változatban ismeretes. Mint az ének utolsó szakasza is jelzi, ez az ének a már elemzett szent-kereszt legenda költői feldolgozását tartalmazza. Említettük már a szent-kereszt legendáknak azt a részletét, amikor a paradicsomba jutott Séth a fa tetején megpillantja az újszülött gyermeket, aki majdan Ádám vétkét eltörli. A következőkben elemzendő ének a legendának ehhez a mozzanatához kapcsolódik. A paradicsom mezején egy aranyszőnyeg van leterítve. A szőnyegen bölcső, ebben fekszik a kis Jézus. Egyik kezében aranyalma van, másik kezében aranyvessző. A gyermek megzúdítja a vesszőt, vagy feldobja az almát, erre megrendül a világ, zúg az erdő, mező. Az ének az utolsó szakaszban a keresztfára való alluzióval ér véget:

Paradicsom mezejében
Arany szinye (szőnyeg) leterítve.
Azon vagyon rengő bölcső,
Abba fekszik az Úr Jézus.
Jobb kezibe aranyvessző,
Bal kezibe aranyalma.
Megsuhintja a vesszejit,
Zúg az erdő, cseng a mező.
Sose láttam szebb keresztfát,
Mint Úr Jézus keresztfáját,
Mert az vérrel virágodzik,
Szentlélekvel gyümölcsözik.[35]

Néhány változatban a paradicsom mezeje, szegletje helyett a paradicsom *kőkertje* szerepel, itt fekszik a Jézus.

Ennek egyik korai változatát Sztripszky Hiador 1908-ban — vak koldus asszony és béna koldus előadásából lejegyezve — publikálta az Ethnographiában. E változattal Kodály Zoltán is foglalkozott.

Paradicsom kőkertyébe
Arany szőnyeg leterítve.
Közepiben arany bölcső,
Abba fekszik az Úr Jézus.
Jobb keziben arany vessző,
Bal keziben arany alma.

[35] *Manga János* gyűjtése; Magyar Népzene Tára II. 548. sz. További változatok a Magyar Népzene Tára II. kötetében; A legendához: *Röhrich* 1966. 38.

Fölhajítja, ki-kikapja,
Még magában kapogatja.
Sose láttam szebb termőfát,
Mint Úr Jézus keresztfáját;
Mer' az vérrel virágodzik,
Szent lélekkel gyümölcsödzik.[36]

Az ének e változata további részében egy búcsúsénekkel kontaminálódott. (Vö. Kodály Zoltán: *Visszatekintés* II. 57. *Búcsúének a kolozsvári könnyező Szűz kegyképéhez.*)

Kőből születő Mithrász. (Karlsruhe, Badisches Landesmuseum)

Az ének további változatai általában a keleti nyelvterületről, főleg Erdélyből származnak. A *Magyar Népzene Tárá*ban szereplő feljegyzések változatosak. Lajtha 1941-es feljegyzésében *Paradicsom közepibe* . . . szerepel, egy régi almásmálomi feljegyzésben *Paradicsom szegeletje*, Faragó József 1945-ös pusztakamarási feljegyzésében *Paradicsom nagy kertje*, viszont a múlt századi székelyföldi feljegyzésben (Török F. 1896) ismét csak *Paradicsom kőkertje.*[37]

Véletlen szövegtorzulásnak is vélhetnénk a *paradicsom kőkertje* kifejezést, azonban alighanem nem ez a helyzet, mert a

[36] *Sztripszky* 1908. 350. — *Kodály* 1964. II. 57.
[37] Magyar Népzene Tára II. 508, 512 sz. 648—651.

régibb változatokban szerepel a kőkert s az újabbakban másféle kifejezés, amikor a *kőkertet* már az éneklők sem értették.

A kőkert kifejezést valószínűsíti, hogy az erdélyi románok karácsonyi kolindáiban is szerepel a „kőből kikelő Jézus" motívuma. E kolindákban Máriának seprűt kell szereznie, a seprűvel lesöpri az eget és földet, megtisztítja az eget a felhőktől s a földet a ködtől, a kőre üt, s akkor a széthasadó kősziklából kikel Jézus s felrepül az égre éppúgy, mint a kőből születő Mithrász napisten, a *Mithras saxigenus*.[38]

Bartók gyűjtéséből közlünk egy ilyen kolindát, ismét G. Habenicht német fordításában:

Pă su d-umbra cĭerĭului Sus în poarta raĭuluĭ	Im Schatten des Himmels, Oben, unter der Himmelspforte.
Dar în poarta ciňe şede? Şede-şĭ Pătru diiacu. Da dă lucru ce-jĭ lucrează! Tăt cete şĭ-adivere,	Jedoch wer steht unter der Pforte? Es steht Petrus der Kirchensänger. Jedoch welche Arbeit verrichtet er? Er las stets und bestätigte,
Pă tătĭ sfinţi adivere Numai nu-sĭ d-adivere Pă fieşu maĭcii. In ce tatră daştrămată Şede-şĭ maĭca d-încotată	Er bestätigte alle Heiligen, Bloß bestätigte er nicht Der Mutter Sohn. In jenem zerfallenen Stein Sitzt die Mutter, blickt starr vor sich hin (?)
Suspinân' şi lacrămân'. Şi lacrămile maĭciĭ Mare-s, mare-s ca merele Şi dă grele-s ca penele. Şi fiĭ din tatră grăie: — Căt îi, maică, suspina, Io de-aice n'oi zbura, Pănă, maĭcă, ce tu-ĭ mere La târgu la Târgovecĭ Şi dĕ-acolo-ĭ tărgui	Sie seufzt und weint. Und der Mutter Tränen Sind groß, so groß wie Äpfel Und so schwer wie Federn. Und der Sohn aus dem Stein sprach: — So lange du, Mutter, seufzt, Werde ich von hier nicht wegfliegen, Bis du, Mutter nicht gehst

[38] *Vermaseren* 1965, 75 kk. — *Dömötör T.* 1970; — A román kolindáknak a Mithrász-motívummal való kapcsolatára először Mailand lett figyelmes. (Mailand 1891.) Vö. még *Popescu* 1958; *Faragó József* 1971. 25. Köszönetet mondok *Ion Taloş* és *Faragó József* kolozsvári kollégáimnak, akik jelentős adatokat adtak e témához.

D-o mătură dă d-aur
Cu bangrije (sic!) dă
d-argint,
Şi tu, maică,-i mătura

Şi poalele ceruluĭ
Şi faţa pământuluĭ
Îi da dă tri ŭori in tatră,
Io dĕ-aici-oĭ zbur'odată.
Maĭca-şi dedĕ-a mătura
Şi poalele ceruluĭ
Şi faţa pământuluĭ
Şi dede tri ŭori in tatră,
Fiĭ de-aicĭ zbura odată

Sus in cer pintre ingerĭ
Pă scaunu Domnului
Dĕ-a direapta Tatălui.

Auf den Markt von Târgoveci
Und von dort einhandelst
Einen goldenen Besen
Mit Silberfäden (?),
Und du, Mutter, kehrst

Auch des Himmels Saum
Und der Erde Fläche,
Dreimal auf den Stein schlägst,
Dann werde ich auf einmal von
hier fortfliegen.
Die Mutter begann zu kehren
Auch des Himmels Saum
Und der Erde Fläche
Und schlug dreimal auf den Stein,

Der Sohn flog auf einmal von
hier auf,
Hinauf zum Himmel, unter
die Engel,
Auf Gottes Stuhl,
Zur Rechten des Vaters.[39]

[39] *Bartók* 1968. 288—289.

(Az ég árnyékában
Fenn az ég ajtajánál.

De ki áll az ajtó alatt?
Ott áll Péter, a templomi énekes
És milyen munkát végez?
Olvasott és igazolt,

Igazolta a szenteket,
Csak egyet nem igazolt,
Az anya fiát.
Abban a szétomlott kőben
Ül az anya magába roskadva,

Sóhajt és sír.
És az anya könnyei
Nagyok, nagyok mint az almák
S oly nehezek, mint a toll.
És a fiú a kőből beszélt:
Amíg anyám, te sóhajtasz
Nem repülhetek el innen,
Míg anyám, nem fogsz elmenni

A magyar változatok közül a Sztripszky által feljegyzett ének híven tükrözi a „Mithrász születése" ikonográfiáját.

Mint Campbell írja:

„Egy mezítelen fiúgyermek kel ki egy durva sziklából. Általában tőrt tart jobb kezében, s fáklyát a balban, illetőleg a földgömböt a fáklya helyett . . .

A gömb az isten kezében meglehetős biztonsággal utal arra, hogy aki azt tartja, az kosmokrator . . . Ilyen gömböt tart Mithra invictus vagy a Legyőzhetetlen Nap (Sol Invictus)."[40]

A magyar karácsonyi ének második szakasza szinte ennek az ikonográfiai ábrázolásnak versbe szedett változatát tartalmazza, ahol a tőrnek a „vessző" felel meg.

A magyar karácsonyi ének és a román kolinda bizonyára függetlenek egymástól, hiszen ugyanazon alapgondolatnak igen eltérő fogalmazását adják. Úgy látszik azonban, hogy az egyházak által standardizált fogalmazásokon túl tovább élt az a képzet is, hogy a születő gyermekistennek valamiféle kapcsolata van a

---

Targoveci piacára,
Targoveci piacán
Nem szerzel magadnak
Egy arany seprűt
Ezüst szálakkal (?)
És anyám, nem söpröd le
Az ég peremét
S a föld színét,
Háromszor ütsz a kőre,
Akkor innen elrepülök.
Az anya söpörni kezdette
Az ég peremét
S a föld színét
És háromszor a kőre ütött.
A fiú egyszerre felrepült,
Fel az égbe az angyalok közé,
Isten székére
Az atya jobbjára.)

[40] *Campbell* 1968. 272, 279. — (The head and torso of a naked male youth or infant emerges from a rough rock formation. The god usually holds a dagger in his right hand and a torch in his left [or a sphere for the torch] . . . A globe held in the hand by a god indicates with fair certainty that the holder is a kosmokrator . . . Such a ball is held by Mithra Invictus or Sol Invictus. —) Vö. még: *Kerényi Károly* 1939. — *Nagy Tibor* 1950. — *Benz*, 1935.

kővel is, hiszen közismert, hogy a korai kereszténység felfogása szerint Jézus „barlangban" született, s ezt később váltotta fel az „istálló" mint születési hely. A gyermekisten születéséről szóló történetekben sokféle antik reminiszcencia maradt fenn, amelynek bőséges irodalmából itt elsősorban Ernst Benz tanulmányára utalunk (Benz, 1935); Kardos Tibor például — a Bucsu-i regöséneket elemezve — a bölcsőben fekvő Dionüszosz (Dionysos liknites) motívummal való kapcsolatra hívta fel a figyelmet.[41]

A késő antik kultuszok születés-motívumai azonban nem csupán az egyházak által adaptált formákban éltek tovább: a kelet-európai kolinda-költészet sok olyan motívumot tartalmaz, amelyek semmiféle egyházi hagyományból nem magyarázhatók. Sőt, azt a lehetőséget sem lehet teljesen elvetni, hogy a fennmaradt „Mithrász születése" ábrázolások képezték a költői képalkotás kiindulópontját. Igaz, hogy a kőből kikelő isteni gyermek csak egy a Mithrász legendát ábrázoló képsorozatból, s méreteiben is többnyire jóval kisebb, mint a képsor központját képező bika-jelenet. Mégis, Vermaseren 1960-ban megjelent *Corpusá*ban csupán Dáciából 13 „kőből kikelő gyermek Mithrász" ábrázolást regisztrál, melyek ma is léteznek még (No. 1920, fig. 501; No. 1930, fig. 504; No. 1958. fig. 512; No. 1974; No. 1991; No. 1994; No. 2026, fig. 530; No. 2042, fig. 158; No. 2046; No. 2091; No. 2164; No. 2170; No. 2184.), ezekben a „glóbus" nem fordul elő, melyre Campbell utal, hanem tőr és fáklya. Megvizsgálandó még az a kérdés is, hogy a román kolindák más érthetetlen jelenetét nem lehet-e a Mithrász-képsorozat egy másik (félreértett) ábrázolásából értelmezni?

A magyar karácsonyi ének tehát a szent kereszt legenda mellett Jézusnak mint gyermek-napistennek motívumát is fenntartotta, aki akár Mithrász, glóbust és „vesszőt" (tőrt, fáklyát) tart kezében, s akinek mozdulatára megrendül a világegyetem.

A szarvas

A télközépi szertartásos énekeknek eddig a következő mitológiai mozzanatait vizsgáltuk:

[41] *Kardos Tibor* 1957, 210 kk. és Régi Magyar Drámai Emlékek 49 kk. — *Vermaseren*, 1960, passim.

1. A gyermek (napisten, új korszak, Aion) világrajöttét démonikus nőalak, szent bába segíti, aki az emberi és állati termékenység védője és elősegítője is.

2. A csodafa, illetőleg a Paradicsomban nőtt fa, melyről a gyermek Jézus mint „gyümölcs" is származik.

3. A kőből született gyermek-napisten.

Ezek közül a motívumok közül az első és a harmadik szorosan a téli napforduló képzetköréhez tartozik.

A csodafa természetesen előfordulhat egészen más naptári összefüggésben is. Azonban asztrológiai spekulációk régen összekapcsolták a téli napforduló ünnepével; a karácsonyi ünnephez való kapcsolódásáról pedig már bővebben szóltunk.

A kelet-európai évkezdő szertartásos énekekben az eddig felsoroltakon kívül természetesen más motívumok is szerepelnek: például az évkezdő ekehúzás, mely a következő év mezőgazdasági munkáinak megkezdésére utal.

A kelet-európai kolindákban éppúgy, mint a magyar regösénekben fontos szerep jut a *szarvas*nak is. Tiszta folyóvíz vagy tó keletkezik, melyet pázsit fog körül. Ezen csodafiúszarvas (vagy több szarvas) legelészik. Szarvának ezer ágabogán ezer misegyertya magától meggyullad s elalszik. Testén a napot és holdat viseli.

A regösének szarvas-motívumának sok mozzanatával már régebbi tanulmányaimban foglalkoztam.[42] Itt kitértem a magyarok eredetmondájában szereplő szarvas kérdésére, a keresztény Hubertus és Eustachius legendákkal való kapcsolatra, a templomalapítási szarvasmondákra, melyek magyar és lengyel középkori krónikákban maradtak fenn és az Árpád-házi királyokhoz fűződnek. Itt csak azokra a kérdésekre szeretnék kitérni, amelyek közvetlenül kapcsolódnak tárgyunkhoz: hogyan viszonylik a regös-ének szarvas-motívuma a kelet-európai kolindákban szereplő hasonló motívumhoz, továbbá a szarvasnak mint asztrális szimbólumnak milyen jelentősége van.

(A „világfa" és „szarvas" motívumok kapcsolódására már az előbbiekben is utaltam.)

Már Sebestyén Gyula összehasonlította a regös-énekeket a kelet-európai kolinda költészet képviselőivel. Bolgár kolindákat

[42] *Dömötör Tekla* 1958/a, 1958/c, 1964/b.

is idézett, ahol az üldözött szarvasokról kiderül, hogy szentek, és ezek a szarvasok is égitesteket viselnek magukon.[43]

Az ukrán, bolgár, román kolindákban különösen a legényeknek szóló köszöntőkben szerepel a szarvasvadászat. Ezekben az énekekben a nagy erejű „csodaszarvas" azzal dicsekszik, hogy legyőzhetetlen. A felköszöntött legény azonban erősebb és ügyesebb a csodaszarvasnál is.

Mitológiai jellegű szarvasénekeket a román költészet az állatalakoskodó szokásokkal kapcsolatban is ismer.[44] A *Cantata Profana* alapját képező kolinda is jól ismert hazánkban, Bartók saját fordításában és átdolgozásában.

Mindezeknek a szarvas-énekeknek igen régi mitikus képzetek képezik a hátterét, melyek nemcsak európai és ázsiai népeknél, hanem az észak-amerikai indiánoknál is feltűnnek.

A szarvas jelképezheti az egész égboltot vagy a csillagképeket egy speciális konstellációban, vagy a nap fogatát húzó állat lehet, vagy pedig szarvai a napsugarakat jelképezhetik.[45] A szarvas ezen kívül lehet speciálisan a téli égbolt jelképe is, mégpedig a téli napforduló körüli égbolt jelképe. Ezt nemcsak a magyar regölés, vagy a kelet-európai kolindák mutatják, hanem ez következik a kapcsolódó rítusokból is.

A vogul népköltészet szerint a szarvas fényes szent állat az égen.[46] Szarvas húzza a nap kocsiját a skandináviai bronzkori sziklarajzokon, az észak-itáliai prehisztorikus sziklarajzokon. Nap és szarvas együttes ábrázolása látható a nyugat-szibériai sziklarajzokon is. Pausanias szerint szarvasok húzták Artemisz fogatát stb.[47]

Még feltűnőbb a szarvas-álarcban való alakoskodás kapcsolódása a téli ünnepkörhöz. Minthogy ennek a kérdésnek igen bő szakirodalma van, itt csak utalok a Calendae Januariae ünnepkörrel kapcsolatos „Cervulum facere" tilalmára, az angol népnél napjainkig is fennmaradt szarvas-alakoskodásra. A téli ünnepkörben azonban nemcsak Európában volt szokásos szarvas-

[43] *Sebestyén* 1902/a 210; *Brătulescu M.*: Citeva considerații asupra colindelor cu cerb. Revista de Etnografie și Folclor, 1969, 117 kk; *Faragó József* 1971. Bevezetés, további irodalommal; *Vrabie* 1970 passim.
[44] *Adăscalitei* 1969.
[45] *Rosenfeld* 1963. 278.
[46] *Karjalainen* 1927. III. 20—24.
[47] *Dömötör* 1964/a; *Csernyecov* 1951. 5.

nak felöltözni. Jelentős volt a szarvas-maszk, a szarvas-tánc a mongoloknál, az észak- és középamerikai indiánoknál is. Theodor Preuss például egy fél évszázaddal ezelőtt a kora indiánok januári szarvasalakoskodását és a hozzá fűződő szertartásos éneket írta le. A szarvas ebben a játékban és énekben a csillagok jelképe, melyet a hajnalcsillag (ill. nap) győz le.[48] Az is kétségtelen, hogy az asztrális szarvas valamilyen módon kapcsolatban van a „csodafa, világfa" jelképpel is, melynek szintén lehet asztrális vonatkozása. (Szarvas futkos pl. az izlandi mítoszban szereplő Yggdrasil fa lombján, szarvas legelész a kora-középkori mozaikokon a paradicsomi fa tövében stb.)

Ennek a szarvasmotívumnak az élő magyar néphitben hiába keressük a magyarázatát. Az énekesek az éneken kívül semmit sem tudnak e csodaszarvasról, mely így mítoszból, asztrális szimbólumból esztétikai értékű költői formula lett.

E fejezetben a téli szertartásos énekek néhány mitikus jelképét, szituációját vizsgáltuk meg. Ismételjük mégegyszer: nem közvetlen kapcsolatokat, motívum-vándorlást kerestünk, hiszen ezek a mitikus jelképek, melyekről szóltunk, igen régóta ismertek, az európai népek közkincsének nevezhetjük őket, melyből a népköltészet, elsősorban a rítusénekek mindig újra és újra meríthettek. Az eredetileg mitikus motívumok költői közhellyé váltak; különösen a fa-motívum esetében nyilvánvaló ez, mely a vallásos népénekekben (pl. a Jesse fája motívum) egyszerű díszítőelemmé is válhatott. Ugyanígy Istennek és a szenteknek látogatása a kelet-európai karácsonyi énekekben már nemcsak mitikus kép, hanem a gazda előkelőségének kifejezője; a mitikus szarvasvadászat az ifjak kősiességének jelképe.

Ilyen módon nem szóltunk arról sem, hogy mit tartunk sajátosan „magyar"-nak e jelképek közül. A sajátosan magyar vonásokat elsősorban a dallamban, a költői megformálásban, nyelvben kereshetjük, nem pedig az epikus motívumokban.

Kétségkívül a honfoglaló magyarok kozmogóniájában és hitvilágában is léteztek azok az elemek. melyekhez az európai mitikus motívumok kapcsolódhattak: ismerték a csodafa (világfa, életfa, sámánfa) jelképét, ismertek mitikus szarvasmondákat,

[48] *Schneider* 1920—21; *Trencsényi-Waldapfel Imre* 1938 és 1966/b; *Niessen* I/289, I/3 1122, 1124; *Preuss* 1906, 964.

feltehetőleg volt olyan anyaistennő-alakjuk is, akinek szférájába a születés, emberi termékenység tartozott.

Mindezeket az elemeket a téli napforduló ideje körül kialakult ünnepsorozat — a karácsony és újév — maga köré vonzotta, és költői képsorozat alakult ki, mely minden európai nép rendelkezésére állott saját rituális énekei kialakításánál.

A TAVASZI ÉS NYÁRELEJI ÜNNEPEK RÍTUSÉNEKEI

A tavaszi, nyáreleji ünnepkör a naptári év szakaszainak megfelelően több periódusra oszlik. Az első a télvégi, tavaszkezdeti időszak, mely magába foglalja farsang végét és a böjtöt. Ezt követi a húsvét, majd a májusi-pünkösdi ünnepkör, s végül az egész szakaszt lezárja a nyári napforduló ünnepe. Az időszak nagyrészén áthúzódnak az énekes-táncos leányjátékok, melyeket hazánk egyes területein böjti vasárnapokon, másutt a húsvéttól pünkösdig tartó időszakban szoktak játszani (napjainkban azonban ezek többnyire már alkalomhoz és időhöz nem kötött játékokká váltak).

A nyári napforduló e ciklusnak tetőpontját s egyben befejezését is jelenti. Hazánkban ez a gabona érésének, az aratás kezdetének ideje, s egybeesik a korán érő gyümölcsök szüretelésével is. Európa északi, illetőleg déli országaiban e munkafolyamatok hetekkel későbbre vagy korábbra is eshetnek, anélkül, hogy az egész ciklus általános jellege megváltoznék, legföljebb a cikluson belül bizonyos rituális cselekmények időpontja változik (pl. az állatok első kihajtásának időpontja, az aratás kezdete stb.).

Csak általánosságban mozgunk, ha az egész ciklus jellemzésére a vegetáció növekedésének serkentését említjük mint legfőbb gondolatot. Természetes, hogy a tavaszi időszakban a legfőbb gond a jövő évi termés sikerének, a gabonának, a kerti veteményeknek, a gyümölcs bőségének a biztosítása, de ezt a különböző periódusok más és más szertartásokkal, formulákkal és énekekkel igyekeznek elérni.

A *farsangvégi* szertartásos költészet feltűnő vonása *a párbeszédes, dramatizált formák* túlsúlya. Az európai paraszti színjátszás százalékban is legjelentősebb csoportja a farsangvéghez fűződik. E jelenség kialakulásában több tényező is közrejátszott. Az egyik az, hogy az európai, különösebben a délebben lakó népek jó részénél az évkezdet valaha március elejére esett (a régi ró-

mai újév időpontja a Julius Caesar-féle naptárreform előtt szintén március 1. volt), tehát a farsangvégi dramatikus játékok és maszkos alakoskodások egy jelentős része bizonyára az európai népeknek az óévből az újévbe való átmenete kereszténység előtti rituális formáit őrizték meg.

Másrészt az egyházak a kényszerű böjt előtti időben kénytelenek voltak egy olyan periódust engedélyezni, mikor a játékra, szórakozásra, lakodalmakra sor kerülhetett. Minthogy a mezőgazdasági munkák tavaszi szakaszának nehezebb része is inkább már a farsang utáni időszakra esett, a farsangvég még különösen alkalmas volt a kollektív drámai formák kialakítására.

A farsang végének és a böjtnek Közép-Európában egyik jellemző szokása a tél és tavasz allegorikus megütközése. Ez nálunk a „kisze" kihajtásában s a villő (zöld ág) behozatalában mutatkozik.[49]

A nagyheti-húsvéti énekek hazánkban leginkább folklorizálódott egyházi, vallásos tartalmú énekek, vagy iskolai hatásról tanúskodnak. Ugyanezt mondhatjuk a Gergely-napi köszöntőkről is.

Ami a májusi-pünkösdi ciklust illeti, legjelentősebb rítusai: a májusfa behozatala és felállítása és a pünkösdi megszemélyesített alakoskodások.

Szemben a télközépi, karácsonyi-újévi és a húsvéti ciklussal, ahol a legkülönbözőbb szertartásos énekek motívumai a keresztény szimbólum-rendszerhez kapcsolódva jelentkeznek, a farsangi dramatikus játékok éppúgy, mint a májusi-pünkösdi szertartásos énekek sok, nehezen megmagyarázható mozzanatot tartalmaznak, melyeket már évszázadok óta a rítusok előadói, az énekek éneklői sem tudnak racionálisan értelmezni, azonban a népi kultúrában még mindig funkciót töltenek be, kollektív esztétikai igényt is elégítenek ki. Álarcot ölteni, májusi fát felállítani, leányokat „királynő"-nek öltöztetni ugyanis olyan rítusok, amelyek önmagukban is kifejezőek, bármi légyen történeti-vallástörténeti hátterük.

Az egyházak természetesen már igen régóta megkísérelték ezeket az ünnepköröket is valamilyen módon asszimilálni. Ez a farsang esetében annyira nem sikerült, hogy a középkorban a farsangot az „ördögök ünnepének" tartották.

[49] *Manga J.* 1969.

A májust a katolikus egyház megtette Mária hónapjának és a májusi leányünnepek részben vallásos színezetet nyertek, azonban a fehér ruhában, fátyolban megjelenő Mária-leányok sem tudták teljesen eltakarni az ünnepkör régebbi mágikus-erotikus jellegét.

A tavaszi ünnepi ciklusok és jeles napok nem választhatók el az énekes-táncos tavaszi leányjátékoktól. Ezek egy része párosító játék s így jól beleillik a tavaszi ünnepek általános hangulatába.

A böjtben, virágvasárnap, május elsején, pünkösdkor és más alkalmakkor is felbukkanó „zöld ág behozatala" a kapcsolódó énekkel pl. a leányjátékokban is állandó motívum. A zöld ágat egyrészt valósággal is meghordozzák a lányok, másrészt a leánykarok formálnak jelképesen kapukat, „zöld ágakból".

A tavaszi leányjátékok jelentős része abba a típusba tartozik, amelyet „labirintus-tánc"-nak is neveznek. A labirintus-játékok és -táncok kérdése „divatos" téma, az utolsó évtizedekben számos monográfia jelent meg e kérdésről.[50] Ezek körvonalazzák azokat a motívumokat, melyek a mitologémát alkotják. A labirintus-táncok és a kapcsolódó énekek részben párosító táncok, s bennük a téma fő mondanivalója csendül fel: a hős elindul menyasszonyt keresni, eljut a labirintusban rejtőzködő szörnyhöz, legyőzi, s most már elnyerheti a fogva tartott leányt, a „menyasszonyt" is.

Emellett azonban a labirintus-táncok utánozzák a nap, az égitestek mozgását, a madarak repülését; a labirintusba való bejutás jelképezi az anyaméhbe jutó magot és a labirintusból való kijutás a születő gyermek útját; illetőleg mindez az avatási szertartásokra, az avatandó jelképes halálára és újjászületésére is utal.

Természetesen ezek a jelképek a 20. századi gyermekjátékokban világosan, „eredeti" formában nem juthatnak kifejezésre, — ha ugyan eredeti formáról egyáltalán beszélhetünk a mitologémák esetében, melyek kezdettől fogva alapvetően több értelműek. A bonyolult jelképrendszer néhány alapvonása azonban jól felismerhető a tavaszi énekes-táncos leányjátékokban. Az európai kutatók a labirintus-játékok szférájába utalják nemcsak

[50] *Kerényi K.* 1950; *de Vries* 1957; *Santarcangeli* 1970.

a csavarodó, csigavonalban fejlődő játékokat, hanem a körjátékok, a bújj-bújj zöldág típusú és a hidasjátékok jó részét is.[51]

A tavaszi szertartásos énekeknek éppúgy, mint a leányjátékoknak jelentős része valamely akadályon való átjutásra céloz: várba való bejutásra, kapun, hídon való átjutásra. Ezek is talán a labirintus-téma változatainak tekinthetők. Gyakori a növényi jelképek: zöld ág, virágok említése. A májusi énekekben új motívumként csendül fel az eső-hívogatás témája is.

Különös nehézséget jelent a tavaszi rítusénekek értelmezésénél, hogy a májusi-pünkösdi ünnepkör történeti hátterét még nem sikerült megnyugtatóan tisztázni, valójában alig jutottunk túl azokon a gondolatokon, amelyeket már Mannhardt a múlt században felvetett.[52]

Naptári ünnepek — népi színjátszás című könyvemben már részletesen foglalkoztam ennek az ünnepkörnek motívumkörével, rámutatva, hogy az általános erotikus és termékenységvarázsló jellegen kívül május elseje előestéje fontos gonoszjáró idő, májusra pedig Kelet-Európában több halotti ünnep esik.[53]

Utaltam arra is, hogy hazánkban „magyar" hagyománynak leginkább a májusi, pünkösdi lóversenyek, sportversenyek tekinthetők, amelyek megfelelnek az ázsiai pásztorkodó, különösen lovaspásztor népek hasonló tavaszi versenyeinek is.[54]

Ugyancsak utaltam arra is, hogy az ünnepkört kapcsolatba szokták hozni a római Floralia ünneppel, az Ambarvalia ünnepségekkel, a Maïoumas ünneppel.[55]

Kiegészítésül megjegyzem, hogy James a májusi-pünkösdi szokásokat, a májusfa állítását éppúgy, mint a májusi királynő választásának szokását, akit „sátor alatt" mozdulatlanul hordoznak, Rómában meghonosodott keleti kultuszokkal próbálja magyarázni, annak ellenére, hogy dátumszerűen ezek nem egyeznek, s az idézett római ünnepségek korábbi időpontra esnek, mint a mai májusi szokások. A májusfáról ezt írja:

„Más jellegűek, de kitartóbbak s ugyanazt a célt szolgálják a májusi szertartások a nyár elején, középpontjukban a Májusi Királlyal vagy a Zöld Emberrel, a Királynőjével, továbbá jel-

[51] *de Vries* 1957; *Spence* 1947. 55, 87; *Toschi* 1955. 442 kk.
[52] *Mannhardt* I. 261, 312 kk., 318 kk.
[53] *Dömötör T.* 1964/c. 128—129.
[54] *Dömötör T.* 1964/c. 124 kk.
[55] *Dömötör T.* 1964/c. 121 kk.

képével, a májusfával s zöld növényekkel díszítve. Ahogy a szent fenyőt, mely az önmagát férfiatlanító Attist képviselte, körmenetben vitték Kybele erdejéből az ő templomába, Rómában a Palatinus dombra a március 22-i tavaszi ünnepen, ugyanúgy Európa sok részében a parasztifjak az erdőbe indultak éjfél után, május hónap első hajnalán, hasonló célból."[56]

A májusi királynőknél James a Claudius császár által Rómában meghonosított Magna Mater-kultusz késői továbbélésére gondol. A frígiai Magna Mater ünnepségei azonban március 15—27-ig tartottak.

„A Májusi Királynak és Királynőnek menyasszony és vőlegény alakjában való ábrázolása emlékeztet a Magna Mater ünnepség szent nászára, és ahogy Kybele volt felelős a mezők felvirágzásáért, ugyanúgy ült a Májusi Királynő egy virágokkal felkoszorúzott lugasban, vagy a templom előcsarnokában, úgy feldíszítve, mint római-frígiai megfelelője, aki hegyi lakában ült és virág-áldozatokat kapott imádóitól."[57]

Másrészről feltehető, hogy a régi kelta évkezdés bizonyos emlékei is fennmaradtak a nyugat-európai májusi szokásokban. René Nelli pl. egy, erotikus szabadossággal összekötött, asszonyi ünnep emlékeit próbálja felfedezni a provence-i szokásanyagban:

„A régi tavaszi ünnepeknek . . . úgy látszik, egyforma fő jellegzetességei voltak Occitániában és Andalúziában. A középkorban városokban és falvakban, leányok és asszonyok egyaránt megünnepelték május elsejét, — mely a keltáknál egybeesett

[56] *James E. O.* 1961. 309. (Rather different in their character but more persistent and performed for much the same purpose are the May Day celebrations at the beginning of Summer, centering in the May King or Green Man, his Queen and his symbol, the Maypole, decorated with greenery. As the sacred pine tree representing the self-emasculated Attis was taken in procession by the dendrophori from Kybele's wood to her temple on the Palatine Hill in Rome at the Spring Festival on March 22nd, so in many parts of peasant Europe youth have repaired to the woods after midnight at the dawn of the month of May for a similar purpose.)

[57] *James E. O.* 1961. 311. (The representation of the May Queen and May King as bride and bridegroom is reminiscent of the sacred marriage in the Magna Mater Festival and as Kybele was reponsible for the flowering of the fields, so the May Queen sat in an arbour wreathed with flowers, or in the porch of the church similarly adorned like her Romano-Phrygian counterpart seated in her mountain abode and receiving floral offerings from her votaries.)

Beltane ünnepével, — mégpedig olyan szertartásokkal, melyek alig lettek még kereszténnyé . . . Egész május hónapban a szertartás főszerepét a nők játszották a népi ünnepeken."[58]

Német és szlovén nyelvterületen — könyvem megjelenése óta is — foglalkoztak a májusi szokásokkal, s elsősorban a „vetélkedés" motívumát, az első és utolsó szerepét vizsgálták a szokásokban.[59]

Cirese a májusi-pünkösdi leányünnepek jósló mozzanatairól írt érdekes tanulmányt.[60]

Növényi jelképek

A tavasz i ünnepek szertartásos énekeiben éppúgy, mint a tavaszi gyermekjátékokban, leggyakrabban növényi jelképeket emlegetnek. Ezek közül a legjellegzetesebb a „zöld ág" motívum, melyet a tavasz általános jelképeként fognak fel, a zöld ágat „behozni" a rítus nyelvén annyit jelent, mint a tavaszt „behozni". Erősítette a szokást a virágvasárnapi egyházi gyakorlat is a pálmaágak körülhordozásával.

A zöldág-hordás mellett gyakori a zöld lombokba való burkolt alakoskodó megjelenése is. Ez többnyire esővarázslással függ össze, a zöld ágba burkolt személyt vízzel öntözik meg.

Ennek a szokásnak női alakban megjelenő képviselői a hazai délszláv falvakban a *dodolák*.[61]

Fiúgyermekek öltöztek viszont „borzakirály"-nak Győr-Sopron megyében. Egyházasfaluban „borzafából" harangszerű köpenyt csináltak, ami felfelé szűkült, ezt bazsarózsával s más virágokkal is feldíszítették. Ebbe bújt a borzakirály, két másik gyermek hordozta. A szokás párhuzamai nyugat felé mutatnak.[62]

[58] *Nelli* 1963. 30—31. (Les anciennes fêtes du printemps . . . ont eu, semble-t-il, les mêmes caracteres généraux en Occitanie et en Andalousie. Pendant tout le haut Moyen âge dans les villes et dans les campagnes, les femmes et les filles on célébré le Premier Mai — qui avait coincidé chez les Celtes avec la fête de Beltane — par les cérémonies à peine christianisées . . . Pendant tout le mois de mai le principal rôle cérémoniel revenait donc aux femmes dans les réjouissances populaires.)

[59] *Sauermann* 1968; a szlovéneknél: *Kuret* 1968/69.

[60] *Cirese* 1960.

[61] *Dömötör T.—Eperjessy E.* 1967.

[62] Egyházasfalu (Győr-Sopron m.) 1968. Adatközlő Kiss József: „Hát borzafábul csinyátak egy ojjan harangszerű valamit, köpenyt. Föntt

A *zöld ág* különböző tavaszi szokásokban (villőzés, virágvasárnapi zöldág-hordás, májusfa állítás, pünkösdölés) és a kapcsolódó énekekben fordul elő. A játékdalokban is állandó formula.

„Virágvasárnap, litánia után jártak *villőzni* a lányok. Egyikük színes pántlikákkal ékesített fűzfaágat visz. Házról-házra mennek. Estefelé készítenek egy szalmabábot, felöltöztetik rossz kabátba, régi kalap is akad rá. Ez a ‚kicevice' (kice: zsupszalma). Néhányan felkapják, megkerülik a falut, kert megől is, uccán is. Azután kiviszik a határba. A többi lány velük, közben folyton énekelnek. Kint elégetik a bábot, imádkoznak egy Miatyánkot és Üdvözlégyet.

Ez ki háza? Jámbor Gál János háza.
Kireleiszom.
Vár' meg kereszt, vár' meg mind
ruzsás pallagon.
Kireleiszom.
Hagy fonjam be sárhajam, hagy vegyem
rám gyócsingem.
Kireleiszom.
Kicevice villő,
gyüjjön rád a himlő.
Behoztuk a zöld ágat,
Kivisszük a kicevicét.
Kicevice villő,
gyüjjön rád a himlő.
Határainkat a jégeső el ne verje!
Kicevice villő,
gyüjjön rád a himlő!"[63]

Zöldág-járás: „*Húsvét vasárnap* délután a falu három végén gyülekeznek a leányok. Koronavirágból zöld ágat készítenek, azzal a falu közepére vonulnak. Az egymás kezét fogó lányok lánca átbújik a másik feltartott karjai alatt:

Gyüjj el, gyüjj el, te szép *zöld ág* zöld levelestül!
Átal mennék, átal mennék, hogyha nyitva volna.
Nyitva vagyon aranykapu csak bujj átul rajta,
Bujj-bujj bokrostul, bokrod itt maradjon,"...[64]

---

szűk lenn bőjebb. Ezt kidugulták virággal, bazsarózsa mindenféle virággal. Két gyerek volt, benne volt a borzakirál. Csöngettek: Szabad-e a borzakirált köszönteni?" (A mondókára nem emlékszik, csak erre a mondatra: „Víz hozta kerék, hajtotta Piti Pál.")

[63] *Kodály Zoltán* Béd (Nyitra m.) Ethn. 1909. 120—121.

[64] *Kerényi György* MNT II. 150. sz. Kékkút (Zala m.) és az ének jegyzete az 1096. lapon — Vö. még *Kerényi György* 1962.

Pünkösdi ének:

Bujj bujj *zöldág*,* stb.
Jőjj átu, jőjj átu
Te szép arany búza,
Ma vagyon, ma vagyon
Pünkösd első napja.
Holnap lesz, holnap lesz
A második napja.[65]

Víg a Noé kis galambja,
Hogy megtért az önvíz (özönvíz) habja.
Zöld ágat viszen szájába,
Nyugvást téve le bárkába.
Én is most mint e zöld ággal,
E pünkösdi királynéval
Beköszöntök kiáltással:
Légyen az Isten e házzal.
Szívemből kívánom![66]

A *rózsa* is részben a tavaszi vegetáció jelképe, részben erotikus vagy vallásos szimbólum. Számos szertartásos énekben és játékdalban előfordul Szent Erzsébet neve is. Talán az ismert rózsa-csodához asszociálva került a tavaszi énekekbe. Szerepe általában az, hogy leánynézőbe jön.

A rózsa főként a pünkösdi énekekben jut fontos szerephez.

Szabad-e pünkösdözni?

Elhozta az isten piros pünkösd napját,
Mi is meghordozzuk királykisasszonykát.
Jácintus, jácintus tarka tulipánus
Nem anyától lettem
Rózsafán termettem,
Piros pünkösd napján,
Hajnalban születtem.
Jácintus, jácintus, tarka tulipánus.
Hintsetek virágot az isten fiának,
Éljen a királykisasszony![67]

A pünkösdi énekek igen feltűnő motívuma a „rózsafán termett" lény. Ezt Pálóczi Horvát Ádám gyűjteményében megtoldva találjuk; a mai népi pünkösdölőkben csak az első négy sora található.

[65] L.: *Gönczi* Ethn. 1929. 110. Nagycsepely (Somogy m.)
[66] *Hubay Bertalan* Taktaköz (Szabolcs m.) Ethn. 1901. 414—415.
[67] Gyűjtötte *Tátrai Zsuzsanna* 1966. Sé (Vas m.).

* Kiemelések tőlem.

Nem anyátul lettél,
Rózsafán termettél,
Piros pünkösd napján
Hajnalban születtél.
Eb anyátul lettél
Kökényfán termettél,
Tátos Luca-napján
Éjfélben termettél.

(Az ének a gyűjteményben az angyal-ördög címet viseli.)[68]

A *pünkösdi rózsa* kihajlik az útra,
Gyere kisangyalom, köss bokrétát róla.
Kötöttem bokrétát mezei szekfűből,
Azt is annak adom, kit szeretek szívből.

Szeretlek igazán, igazán megvallom,
De csak mások előtt titkolni akarom.
Titkold a szerelmet, félj az árulástól,
Mert minket kettőnket tiltanak egymástól.

A csenyétei utca végig bazsarózsa,
Szállj le legény a lovadról, szakíts egyet róla.
Lám én leszállottam, rózsát szakajtottam,
A csenyétei lányok közül egyet választottam.[69]

Mi van ma, mi van ma,
Piros pünkösd napja.
Haónap lesz, haónap lesz
A második napja.

Ne tipegj, ne tapogj,
Mer' ha me'ttapodod
A pünkösdi raózsát,
Megadod az árát.[70]

Utazás akadályokkal. Leányszerzés, várkerülés, hídon való átkelés

E csoportba tartozik a tavaszi játékdalok jelentős része. Szövegük erős affinitást mutat a pünkösdi királynő-járás énekeivel. Dunántúlon például a virágvasárnapi zöldág-hordozáshoz, a pünkösdi királynő-járáshoz, a „lilázáshoz", a hidasmester-já-

[68] *Pálóczi Horváth Ádám:* Ötödfélszáz énekek. Bp. 1953. 370. sz. (432–433).
[69] *Hegyaljai Kiss G.* Csenyéte (Abaúj m.) Ethn. 1926. 90–91.
[70] *Istvánffy Gy.* Mátravidéki palóc szokások. Ethn. 1894. 125.

tékhoz egyaránt hozzátartozhat a „Bújj-bújj zöld ág . . ." kezdetű ének s a kapcsolódó játék.

De a pünkösdi királynő-járás rítusénekéhez kapcsolódhat a „Lányok ülnek a toronyban arany koszorúban . . ." kezdetű ének, a „Mit visztek, mit visztek selyemsátor alatt?", az „Itthon vagy-e hidasmester?", továbbá a „Hugom, édes hugom, szent Erzsébet asszony . . ." kezdetű énekszakasz stb. is.[71]

Kérdés, hogy jogosult-e ezeket az egész Európában ismert körjáték-típusokat „labirintus-játékoknak" nevezni? Jan de Vries, Gomme és mások elsősorban az „ugróiskolát" nevezik labirintus-játéknak.[72] Más részről labirintus-táncnak tartják a rituális körtáncok egy csoportját is, amelyekkel a mi tavaszi körjátékaink is kétségtelenül összefüggnek.

E kérdésre egyértelmű feleletet egyetlen európai nép tavaszi játékanyagából sem lehet adni. Az ógörög „darutánc" és társai, amelyet az antik szerzők a labirintus-motívummal kötnek össze,[73] koreográfiájukban megfelelhettek annak a játékformának, melyet hazánkban „rétes"-nek is hívnak.

A szövegek általában erősen romlottak, nálunk is, más népeknél is, azonban e széténekelt szövegből is kitetszik még az, hogy valaha összefüggőbb epikus szöveget is énekeltek e játékok közben. Gyakran a leánykérők útjáról, kalandjairól van szó az énekekben. A hidasjátékok ezen túl egy másik világba való átlépésre céloznak.

Néhány általánosan ismert formulára emlékeztetünk:

Járom az új várnak az alját
Járom másodmagammal.

Nyisd ki rózsám kapudat, kapudat,
Hadd kerüljem váradat, váradat.

Miért kerülöd, fordulod az én házam tájékát?
Szép lányodat kéretem.

Hej, szénája, szénája, széna szakadékja,
Lányok ülnek a toronyba, gyöngyös koszorúval,
Arra mennek a legények sárga sarkantyúval.[74]

[71] E kérdést vizsgálta *Tátrai Zsuzsanna* kéziratos szakdolgozatában: A pünkösdi királynő-járás dunántúli és a pünkösdölés alföldi változatainak szöveg- és játékmenet alapján történő rendszerezése. 1968.

[72] *Spence* 1947. 88—89; *de Vries* 1957.

[73] *Kerényi Károly* 1950. 37 kk; *Santarcangeli* 1970. 186 kk.

[74] A játékszövegeket lásd Magyar Népzene Tára I. kötetben, pl. az 507, 592, 255—258, 588, 1148. számú énekek.

Itthon vagy-e hidasmester?
Itthon vagyok, csak most jöttem.
Eressz át a hidad alatt!
Nem eresztlek, mert leszakad.
Ha leszakad, megcsinálom.
Miből tudnád megcsinálni?
Hozok neked arany ágat.
Honnét hozol arany ágat?
Elmegyek a zöld erdőbe.[75]

Itthon vagy-e, te hidasi mestör?
Itthon vagyok csak mast gyüttem.
Eressz által te hidadon!
Nem ereszlek mer leszakad.
Ha leszakad mögragaggyuk,
Mivel tunnád mögraganni?
Gyűrűgyönggyel, gyöngyharmattal.
Hol vennéd a gyűrűgyöngyöt?
Isten adná jobbkezéből. . .[76]

Vigyetek át jó budai révészek . . .
Nem viszünk át, nem viszünk át, nem tudjuk ki népei vagytok.
Lengyel László a mi jó királyunk.
Az is nékünk ellenségünk. Múltkorjában itt voltak, a hidat összetörték, meg se csinálták . . .

A nálunk általában „hidasjáték" vagy „Lengyel László játék" néven emlegetett énekes gyermekjáték nem választható el a „zöldág" játéktól, mert a két dal gyakran együtt jelentkezik, egymás után éneklik el őket. — Az európai hidasjátékokról a múlt század óta sokat írtak, anélkül azonban hogy a különböző nyelvű játékdal-változatokat valaha is összegyűjtötték volna. Így természetesen az értelmezés is bizonytalan maradt: összekapcsolták pl. a játékot és a játékdalt az új hídnak bemutatandó áldozat hiedelemével, a halottak túlvilági útjával, a lélekvándorlással, az igazi hídvámmal, az újévbe való átmenettel stb. Hazánkban különösen a Lengyel László névről írtak sokat,[77] azonban Kiss Lajos és Kardos Tibor jó összeállítása után is még elég tennivaló akad e játékkal kapcsolatosan. Itt csak megjegyez-

[75] *Volly* MNT. I. köt. 514. sz. 180. l.
[76] *Kiss Géza* Ormánság (Baranya m.) MNT. I. 516. sz.
[77] A hidas játékokhoz l. pl. *Kardos Tibor:* Régi Magyar Drámai Emlékek I. 52.; *Dömötör T.* 1964. 218; *Kiss Lajos* 1953. továbbá *Paul G. Brewster* 1971 és JAF 1952. No 255. 89; *Mannhardt, W.* Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde IV, 302—309; *Saintyves P.:* Les liturgies populaires, Paris 1919, 156 kk. (újesztendei szent táncnak tartja).

zük, hogy a játékdal lengyel variánsai nem tudnak Lengyel Lászlóról, azonban a német változatok tudnak a „lengyel hídról". A hidat e változatokban az aranyműves legkisebb lánya vagy a királylány törte el, más német változatok arany hídról beszélnek, vagy a magyar változatokhoz hasonlóan a híd kijavításához van szükségük aranyra s drágakőre.

Wir woll'n die pol'sche Brücke baun
Wer hat sie denn zerbrochen?
Der Goldschmied, der Goldschmied
Mit seiner jüngsten Tocher.

—

Die polnische Brücke ist entzwei.
Mit was sollen wir flicken...

—

Ziehe durch, ziehe durch
Durch die goldne Brücke.
Sie ist entzwei, sie ist entzwei
Wir wollen sie beschmücken...

—

Steinerei, Steinerei
Durch die steinerne Brücke.
Sie ist zerbrochen, sie ist zerbrochen
Woll'n sie wieder bauen!
Aus was, aus was?
Mit lauter Gold und Edelstein...[78]

[78] A német változatok a Freiburg i. Breisgau-i *Deutsches Volksliedarchivból* származnak, ahol még további variánsok vannak.

(Fel akarjuk építeni a lengyel hidat
Ki törte el?
Az aranyműves, az aranyműves
És a legkisebb lánya.)

(A lengyel híd kettétört.
Mivel javítsuk meg? ...)

(Vonulj át, vonulj át
Az arany hídon át,
Kettétört, kettétört
Díszítsük fel...)

(Kő, kő
A kőhídon át.
Eltörött, eltörött,
Építsük fel újra.
Miből, miből?
Aranyból s drágakőből...)

Jellegzetes motívuma a villőzésnek, a pünkösdölőknek és a tavaszi játékdaloknak a *selyemsátor* is:

Villő, villő
Falu végén selyemsátor ...

Ma vagyon, ma vagyon
Piros pünkösd napja.
Holnap lesz, holnap lesz
A második napja.
Mit visztek, mit visztek selyemsátor alatt?
Leányokat viszünk selyemsátor alatt ...

A pünkösdi királynőt is „szentségsátor" alatt viszik, négy botra kendőt tűznek és ez alatt vonul a királyné. A tavaszi játékok, rituális táncok gyakori motívuma a selyemsátor, a baldachin, Európa más népeinél is. Cirese írja a szardíniai lányok májusi ünnepségéről:

„Ozieri-ben, a Szardínia szigetének északi részén fekvő városkában, május elsején vagy május első, illetőleg második vasárnapján a fiatal lányok egyedül vagy a legényekkel összegyülekeznek s leülnek körben a ház ajtaja előtt egy baldachinféle alatt." (Ez a kép megfelel a magyar játékdal „selyemsátor alatt ülő" leányainak.)[79]

Esővarázslás

Az eddigieknél ritkábban előforduló motívum hazánkban. Egy 1902-ben Kecskeméten feljegyzett pünkösdölőben így hangzott:

Hej szőlővessző,
Drága szőlővessző,
Nem járt erre felhő?
Járjon erre felhő
A magas egekből.[80]

[79] *Cirese* 1960. 169. (A Ozieri, petite ville dans le nord de l'ile de Sardaigne, le premier jour de mai ou bien le premier ou le deuxième dimanche du mois, les jeunes filles, ou bien seules, ou bien avec des jeunes hommes se réunissaient, et s'asseyaient en cercle devant la porte de la maison sous une sorte de baldaquin.)

[80] *Darányi Ferenc* Kecskemét. Ethn. 1902. 356—357.

Német nyelvterületen gyakoribb motívuma a pünkösdölő énekeknek:

Es steigt a schwarze Wolke auf,
i glaub es wird bald regnen drauf . . .

Tut uns nur begiessen,
Tut uns nit verdriessen.[81]

(Fekete felhő kerekedik
Gondolom, hamar esni fog. . .

Csak öntözzetek meg minket,
Nem vesszük rossznéven . . .)

Kérdéses, hogy valaha sikerül-e megfejteni e tavaszi rituális játékok, körtáncok énekeinek összefüggéseit, mert a múlt században még jól gyűjthető és földrajzilag-történetileg elkülönülő variánsok az iskolai énekoktatás és más külső hatások következtében elszegényednek, egységes országos típusok állnak elő, melyek kézikönyvekből kerülnek vissza a falusi és városi iskolásgyermekekhez.

A SZENTIVÁNI ÉNEK

A szentiváni rítusokat és a szentiváni éneket magyarázó történetekről (úgy is mondhatnók, hogy a „hosszú szentiváni ének"-ről való szólásmondás eredetmondáiról) *Naptári ünnepek — népi színjátszás* c. könyvemben hosszasabban írtam, de nem tárgyaltam magát az éneksorozatot. Ezzel ugyanis három évtizede Marót Károly foglalkozott részletesen.[82] Tanulmánya tudománytörténetileg is igen érdekes, századunk húszas-harmincas éveitől ugyanis mindenütt revízió alá vették a múlt század úgynevezett mitológiai iskolájának eredményeit, melyben az asztrálmitológia, a naptisztelet s a napfordulók kérdése túlságosan nagy szerepet kapott.

[81] *Siuts* 1968. 373, 374. Az esővarázsló mondókák a fiúk pünkösdöléséhez tartoznak. Ezeket a gazda vízzel öntözi, hogy az eső meginduljon. Hasonló rítus nálunk Győr-Sopron megye néhány községében volt ismeretes.

[82] *Marót Károly* 1939 és 1940/b; *Dömötör T.* 1964/c. 142 kk.

Az etnológiai vallástörténet a 19. században Max Müllernek és iskolájának nyomán hajlamos volt az ókori mediterrán s az indoeurópai mítoszokat éppúgy, mint az európai parasztság hiedelmeinek és rítusainak egy jelentős részét is a nap, hold, égitestek tiszteletével magyarázni. A június 24-i (hazánkban szentiváninak nevezett) tűzgyújtást is könnyen és tetszetősen lehetett a napkultusz egy részének felfogni s így értelmezni.

Fent említett könyvemben már kifejtettem azt a nézetemet, hogy Eurázsia középső, mérsékelt égövű zónájában a napfordulók közvetlenül nem észlelhetők, s az európai parasztság gondolatvilágában a nyári napforduló különösebb „kezdő" vagy „záró" jelentőséggel nem bír, a kezdő vagy záró időszak a gazdasági évben az ősz és a tavasz. Ahol tehát a paraszti költészetben és rítusban a nyári napfordulóra való utalás van, az általában vallásos-tudományos eredetű, az egyházon s a művelt rétegeken keresztül került a parasztsághoz. (Más a helyzet az északabbra lakó népeknél, ahol a nap „fordulása" közvetlenül észlelhető, s nagy szerepe van a népi gondolkodásban is.)

Az európai napfordulók ünneplése s a hozzájuk fűződő mitikus-allegorikus spekulációk az ókori közel-keleti népektől indultak ki, melyeknél a matematika, a csillagászat, a naptárkészítés először ért el magas fokot. A csillagászati spekulációk eredményét jól észlelhetjük e népek mítoszaiban is. Kétségtelen, hogy a hold-hónapokról a napév szerinti időszámításra való áttérés a vallásban is a napra irányította a figyelmet; hasonló jelenségre találunk pl. Amerikában a prekolumbián indián magaskultúrákban is.

A közel-keleti napmítoszok azután meghonosodtak a Római Birodalomban is és a hellenisztikus kultuszokban a naptisztelet görög és római formáival találkozva új színkretikus formák jöttek létre. Tetőpontját a naptisztelet időszámításunk első négy századában érte el. Mithrász, Héliosz, Szerápisz tisztelői, a keresztény szekták, a gnosztikusok, a manicheizmus, a kereszténységtől elforduló Julianus Apostata egyformán a nap-szimbólumot helyezik a kultusz középpontjába.

A kialakuló keresztény egyházak e mítoszok, jelképek jelentős részét maguk is átvették azzal a különbséggel, hogy Istent, illetőleg Krisztust a nap fölé helyezték, de a költői azonosítás hamar megtörtént, s a keresztény naphimnuszok nem sokban különböznek a „pogány" naphimnuszoktól. Feltételezhetjük, hogy a

naptiszteletet és az égitestekkel kapcsolatos megszemélyesítések és költői képek jó részét az egyház közvetítette később azokhoz az európai népekhez is, amelyek soha nem tartoztak a Római Birodalom keretébe.

Nem tudjuk, hogy ez a jelentős nap-kultusz mikor érintette először a magyarok elődeit. Nagyon is elterjedt képzetekről van itt szó, melyeket megismerhettek régebbi lakhelyeiken is. Az első ismert emlékek már a mai Magyarország területéről, a középkorból származnak és keresztény színezetűek.

A középkori keresztény naphimnuszok hazánkban is elterjedtek, magyarra is fordították őket. Az egyházi himnuszoktól a 19. században feljegyzett népi rítusénekekig vezető út sok állomása homályban van, s az egyházi költészet különböző stílusrétegeinek foszlányai fedezhetők fel a paraszti rítusénekekben is. A szentiváni rítusénekekben kétségkívül fellelhetők még a misztikus napszimbolika egyes vonásai. Ha eredetileg nem is volt nálunk népi gyökere a naptiszteletnek, a tűzgyújtás rítusának már elemzett sokértelműségéhez a jelképek mitikus sokértelműsége is járult: a fény, a nap, a hold, a hajnal, az aranyhajú Mária, a mitikus nász költői jelképei a magyar parasztságnál is visszhangra találtak. Az egyház a századok során maga is gazdagította ezt a misztikus napköltészetet.

A szentiváni szertartások és a kapcsolatos énekek jelképrendszerében sok minden szerepel: így Keresztelő Szent János legendája és a napforduló allegóriája. A tűz mint jelkép ugyanakkor lehet tisztító jellegű is. A tűz kapcsolatba kerülhet az éppen nyíló virágokkal, füvekkel, a megérő gyümölcsökkel. A szerelmi varázslás nyíltabb vagy burkoltabb jelképei is megjelennek. (Bizonyos affinitás mutatható ki a szentiváni tűzgyújtás és a lakodalmi hajnali tűzgyújtás: a menyasszonyporkolás közt, mely utóbbi különösen palóc területen él még. A 16. században Istvánfi Pál a lakodalmi tüzet is szentiván tüzének nevezte.[83]

A szentiváni énekek egyes mozzanatait a magyar folkloristák már régebben a párosító énekkel hozták kapcsolatba (Magas a rutafa. . ., Ki lovai vannak. . ., Roppanj dió, mogyoró. . .). A „virágok vetélkedése" motívum jól ismert a rítusénekben kívül is.

[83] *Istvánfi Pál:* Historia Regis Volter 1539. Vö. Régi Magyar Költők Tára. II. 1880. 35. Idézi: *Dömötör T.* 1964/c. 144.

A szentiváni énekeknek a tűzgyújtásra vonatkozó szakaszai csak kevés típusból állnak; többnyire néhány genetikailag összefüggő szöveget variálnak.

Ezek a részek gyakran deskriptívek, éppúgy, mint a gyógyító erejűnek tartott növényekre, füvekre, gyümölcsre vonatkozó, szórványosan előforduló énekek, mondókák.

A Szent Jánosra és a rövid éjszakára vonatkozó strófák már többértelműek, mert a rövid éjszaka említéséhez a szerelemmotívumot is asszociálják: ezek a motívumok a vallásos elemekkel együtt találhatók az énekekben.

Az énekek néha leírják a tűzgyújtás körülményeit:

Tyüzet megrakájuk, négyszögre rakájuk.
Egyik szögin űnek szíp öregasszonyok,
A másikon űnek szíp öreg emberek,
Harmagyikon űnek szíp hajadon lányok,
Negyediken űnek szíp ifju leginyek.[84]

A következő példa már a rövid éjjelre utal:

Tyüzit megrakatya velágos Szent János,
Velágolj, velágolj, csak aggyig velágolj,
Mig én nálad leszek. Ha én tőled elmék te is
elalugyál.[85]

Virágos Szent-János,
Éjszakád világos;
Míg előtted leszek,
Tiszteletet tészek,
Csak addig világos,
Légy aztán homályos.[86]

Tyüzit megrakatjuk, velágos Szent János,
Velágos, velágos, csak agyég velágos,
Míg én oda megyek, oda megyek.
Mihán oda megyek,
Mingyá elalugyon,
Mihán oda megyek, elalugyon.[87]

[84] Gyűjtötte *Kodály Zoltán*, Kolon, Ethn. 1909. 116. Vö. ehhez *Dömötör T.* 1964/c. 151. Ma már az énekek többnyire csak a szlovákiai magyar falvakban gyűjthetők.

[85] *Kodály Zoltán* Ghymes, Nyitra megye Ethn. 1909. 34.

[86] *Résö Ensel Sándor* 1867. 269. Változata: *Kálmány*, Szeged népe. 1881. I. 107. (Szillér)

[87] *Atovich F.* Csitár (Zoborvidék) Ethn. 1900. 223—224.

Világodj, világodj, világos Szent János!
Ha én elaluszok, te is elaludjál,
Ha én fölocsudok, te is velágljjá.[88]

Varázslás füvekkel

Szent Ivánkor rakják a tüzet szalmából, s a leányok, legények, gyerekek a tisztesfűvön, árvacsalánon és székfűvirágon kívül borzékot (bodza) és papsajtot is tartottak a füst fölé, ezt mondogatva:

Szen' Pál, szen' Péter,
Füstöd meg a fűvecském,
Tisztesid meg, hasznosid meg; (vagy)
Tisztes légy, hasznos légy,
Majoranna bukros légy."[89]
(Mercse, Borsod m.)

Az alvó Mária

A szentiváni ének egyik jellegzetes motívuma, mely a Nyitra megyei (szlovákiai) változatok egész sorában szerepel:

Tik apró gyiákim, lassan csengessetek,
Hagy aludjon Mária napfőkőtyig.

Mária, Mária, az szép szűz Mária,
Dicsérendő az atya e világon![90]
(Béd)

Lassan csendéjetek én apró diákim,
had aludjon Mária napfőkőtig.
Mind azt mondják az angyalok, hogy meghót Mária;
De nem hót meg, csak elaludt Jézus.[91]
(Geszte)

Ahol a nap nyugszik, ott Mária alszik napfölkeltyig,
Lassan csengessetek, ti apró gyiákok.
Had aludjon Mária napfölkeltyig.[92]
(Zsére)

[88] *Kodály Zoltán* Bodok (Nyitra m.) Ethn. 1909. 32.
[89] *Istvánffy* Ethn. 1911. 302.
[90] *Kodály Zoltán* Ethn. 1909. 30—31.
[91] *Kodály Zoltán* Ethn. 1909. 31.
[92] Magyar Népzene Tára II. 269. sz. 316. l. *Manga János* 1937.

Megrakta a Szent János a Szent Iván tüzét,
Hej világi, világi világi Szent János!
Elmek anyám, elmek Máriját szolgálni,
Máriját szolgálni, Szent Fiját dajkálni.[93]
(Tésa, Hont megye)

Ha ja gyivo megirik
A levele lehullik
Koppán gyivó mogyoró level alatt,
Ahol a nap nyugszik,
Ott Márija alszik napfékötyig!
Lassan csengessetek ti apró gyiákok
Hagy alugyon Márija napfékőtyig.[94]
(Zsére)

Költőiségében, mitikus összefüggéseiben különösen jelentős a Kelecsény József által 1854-ben közölt változat Kolonból:

Lassan csendéjetek én apró deákjaim,
Hogy aludjék Mária napfelköltig.
Arany hajó Mária rendítsd alább a napot,
Hozd estére a holdat a hol az nap elnyugszik,
Máriában elnyugszik.
Roppanj gyivó, mogyoró levél alá.[95]

A magyar szentiváni ének most idézett szakaszainak változataiban lényegében kétféle kozmikus azonosítást találunk egymás mellett. Az egyikben Mária ott alszik, ahol „a nap nyugszik", egészen hajnalig, tehát a nap fölkeltéig. A másikban maga Mária az, aki a napot „alárendíti" s a holdat felhozza. Mária megjelenését tehát egyrészt a hajnallal, a napfelkeltével hozzák párhuzamba az énekek, másrészt pedig az éggel, főként az éjjeli égbolttal.

Ezek a szimbólumok részben a keresztény jelképrendszerből magyarázhatók. Mindkettőnek megtaláljuk párhuzamait a katolikus himnológiában, ha nem is tartoznak a leggyakoribb motívumok közé. Különösen a hajnallal való azonosítást nevezhetjük inkább magyar jellegzetességnek, hiszen a himnuszok többnyire nem Máriát, hanem Krisztust azonosítják a hajnallal, ahogy erre még később is kitérünk.

[93] Magyar Népzene Tára II. 218. sz. 270 l.
[94] Magyar Népzene Tára II. 262. sz. 312 l.
[95] *Kelecsény József:* Kolonyi népszokások. In: *Kubinyi Ferenc—Vahot Imre:* Magyarország és Erdély képekben I—IV. Pest 1853—54. III. 29. Idézi a Magyar Népzene Tára II. 255 l.

A férfi alakban elképzelt ég-istenek mellett az anyaistennőknek az égbolttal való azonosítására is sok mitológiai rendszerben van példa, párhuzam, s feltételezhetjük, hogy az európai népeknek már a kereszténység előtti mitológiai képzeteiből sem hiányoztak az ilyesfajta jelképek.

Különösen az éjjeli égboltnak az anyaistennővel való azonosítása gyakori. A csillagruhába öltözött Mária párhuzamait megtaláljuk például az ókori Egyiptomban (Nut), azután az ókori görögöknél, földrészünkön kívül pedig a régi inka és mexikói mitikus ábrázolásokon is.[96] Az anyaistennő gyakran az éjszakai ég, amely az új fényt, a hajnalt, a napot újra meg újra megszüli. A fényt szülő szűzanya képzete a gnosztikusoknál éppúgy, mint a keresztény egyházakban újra meg újra előtérbe került.[97]

Neumann az „anyaistennő" képzetekről szólva írja:

„. . . a matriarchális szféra kedvelt szellemi szimbóluma a hold az éjszakához való viszonyában és az éjjeli ég Nagy Anyja. A hold — mint az éjszaka világító aspektusa — őhozzá tartozik, az ő gyümölcse, az ő szublimációja mint világosság, lényegének kifejezője. A matriarchátusban a nappalt és a napot úgy tekintik, mint a Nőiség gyermekeit, amely mint a sötét éjjel és a hajnal a világos aspektus anyja."[98]

A katolikus egyház középkori jelképrendszerében Mária az ég királynője, az ég kapuja, ablaka (coeli fenestra) stb. Ahogy az üvegablakon áthatol a fény, anélkül, hogy az üvegen nyomot hagyna, úgy hatolt a Szentlélek Márián át. A latin himnuszok és nemzeti nyelvű változataik számtalanszor variálják e gondolatokat. Mária a fénynek, a világ fényének szülőanyja:

Ave regina coelorum
Ave domina angelorum,
Salve radix, salve porta,
Ex qua mundo lux est orta.[99]

[96] *Neumann* 1963. 125. 55 kk.
[97] *Drews* 1929. 33 kk.
[98] *Neumann* 1963. 55—56. (. . . the favoured spiritual symbol of the matriarchal sphere is the moon in its relation to the night and the Great Mother of the night sky. The moon, as the luminous aspect of the night belongs to her, it is her fruit, her sublimation as light, as expression of her essential spirit. Day and sun are seen in the matriarchate as children of the Feminine which as dark night and as morning is the mother of the bright aspect.)
[99] *Horváth Cyrill* 1921, 199.

Iduoezlégy menyeknek kyralne azzonya,
Iduoezlegy angeloknak azzonya.
Yduezlegy zent gyevkeer.
Kybevl tamadot ez velagnak velagossag.[100]

Idwezleg dychesseges zyz
napnal feniesb chillag. . .[101]

„Mária, mennynek boldog kapuja", „Mennyeknek megnyílt kapuja" és így tovább.

Az elvont jelképeket a kegyképek és szobrok, később a metszetek, aprónyomtatványok, „szentképek" tették szemléletessé a nép előtt. Szűz Mária ikonográfiai ábrázolása gyakran János „Jelenések Könyvét" követi, s Máriát napba öltözötten ábrázolja, lábai alatt a hold és fején tizenkét csillagból korona. Különösen Dürer metszet-sorozata népszerűsítette ezt az elképzelést, míg a keleti egyház sokáig nem fogadta el a Jelenések Könyvét hitelesnek, és ikonográfiájából is általában hiányzik ez az ábrázolás. Az Apokalipszis viszont nyilvánvalóan régi, mitikus és asztrológiai képzeteket követett, s később maga is hasonló képzetek és spekulációk forrása is lett.[102]

Bár Máriát gyakran nevezik a szép hajnalcsillagnak (stella maris, stella matutina), ritkább Máriának az éjféltől hajnalig tartó időszakkal való közvetlen azonosítása, amely a magyar vallásos népköltészetben tűnik fel.

Más népek himnuszai, adventi énekei is aposztrofálják ugyan hajnalnak Máriát (Du aufbrechendes Morgenrot, Ave Maria minniclicher morgenrot), mégis magyar területre jellemző a *Cantus Catholici* 1651-es kiadásában található magyar nyelvű gregorián himnusz, a Hajnali Ének Bóldog Aszszonyról, éppúgy, mint annak latin megfelelője:

O fennyesseges szép Hajnal
Ki nékünk menyből adatál
Üdvözlegy tellyes malasztal.
(Cantus Catholici 1651, 7.)

[100] A Cornides-kódex magyar változata (1514); *Horváth Cyrill* 1921. 198.
[101] *Horváth Cyrill* 1921. 504—505.
[102] *Lehmann—Nitsche* 1933; *Rahner* 1944; L. a képmellékleteket.

(O aurora lucidissima
Mater Christi virgo pia.)[103]

Domokos Pál Péter, aki e hajnali énekkel foglalkozott[104], a szentiváni ének általunk elemzett szakaszát is párhuzamként vizsgálódási körébe vonta. Népi változatát Erdélyi Zsuzsanna pl. Baranya megyei gyűjtésből idézi:

Ó fényességes szép hajnal
Akit így köszönt az angyal:
Üdvözlégy teljes malaszttal.[105]

Ugyanennek a vallásos éneknek más 16—17. századi, főleg a protestáns változataiban azonban már „Jézus Christus az igazi hajnal",[106] s nem Mária, ami jobban megfelel az általános jelképrendszernek.

Szűz Máriának a hajnali időszakkal valóösszekapcsolása igen feltűnő a laikus imákban, búcsújáró énekekben, vallásos köszöntőkben is. Egyaránt előfordul különböző „esti imákban", a Fehér rózsa Mária. . . kezdetű imákban, s Mária álmáról szóló imákban és énekekben, melyekben Mária előre megálmodja a keresztrefeszítést.[107]

Az esti imákban, úgy tűnik, Máriára elsősorban az éjféltől hajnalig tartó periódus őrizete hárul:

Hét kereszt alatt lefekszek,
Hét kereszt alatt felkelek.
Őrizz angyal éjfélig,
Boldogságos szűz Mária virradtig,
Jézus Krisztus mindétig.

(Szirénfalva) Ptruksa[108]
(Csehszlovákia)

[103] *Csomasz Tóth* 1958. 118. sz. jegyzete a 656. lapon. Az O aurora lucidissima latin szövege is csak magyarországi kiadványokból ismert. — *Szabolcsi Bence* 1950. 21. — *Szomjas-Schiffert* 1972. 150—151.

[104] *Domokos P. P.* 1961.

[105] *Erdélyi Zsuzsanna* 1961. 183. Szárász (Baranya m.). A népköltészetben ma is országosan ismert.

[106] *Csomasz Tóth* 1967. 206, 296. A protestáns énekes könyvekben mindig Krisztus szerepel Mária helyett.

[107] Ezekhez az imákhoz vö. *Leopold Schmidt*, 1971; *Erdélyi Zsuzsanna* 1970; *Cs. Pócs Éva* 1968.

[108] E szöveget s a következőket *Cs. Pócs Éva* volt szíves a Magyar Néphit-Topográfia anyagából rendelkezésemre bocsátani. (MTA Néprajzi Kutatócsoport archívumában.) Variánsa: *Erdélyi Zsuzsanna* 1970. 86. Nagyberényből.

Ugyanezeket a sorokat Berze Nagy János Baranya megyében mint Mindenszentek napi imát jegyezte fel:

Názáretbeli Jézus zsidóknak királla,
Veszödelömben forgóknak Istene!
Mögtestesült szent Ige! Szent Isten!
Ne hagyj a bűnbe elveszni!
Hét köröszt alatt lefekszem,
Hét köröszt alatt főkelök,
Őrizz angyal éjfélig,
Boldogságos Szűz Mária virradtáig,
Jézus Krisztus mindétig.[109]

Ezt a motívumot más európai népek laikus imáiban is megtaláljuk. Egy litván esti imában Keresztelő János őrzi az alvót kakasszóig, Szűz Mária hajnalig és az Úr Isten „mindétig".[110]

A *Mária álmá*ról szóló énekek és imák német változataiban a „hajnal" motívum nem szerepel. Itt a szövegek Mária felébredésével és a Jézussal való párbeszédével kezdődnek, míg a magyar változatokban a felébredést szinte automatikusan követi a „hajnal" motívum.

Ó hajnal, hajnal, szép piros hajnal,
akibe a Mária nyugodik,
Krisztus Jézus születik.
Úristen eleven ostya, néked adom lelkemet,
fekete földnek testemet,
tőled várom lelki üdvösségemet.
Fehér rózsa Mária,
aki engem találván,
szent igével igézi,
aranygyűrűvel pecsétli.
Krisztus Urunk az ajtóban,
Szűz Mária az ablakban.
Őrizz, angyal, őrizz,
míg a kakas meg nem szólal.
Szép piros hajnal hasad már,
Szűz Mária kelj fel már . . .[111]

[109] *Berze Nagy János* 1940. III. 291.

[110] A litván ima: *Jurgis Dovydaitis:* Dainos (Kaunas 1931) 45 l. 51 sz. és 334 l. jegyzet. Német fordítása: Freiburg i. B. Deutsches Volksliedarchiv-ban.

[111] Varsány (Nógrád m.) (MTA Néprajzi Kutatócsoport archívumában.)

Búcsújáró ének:

Oh hajnal, hajnal,
szép piros hajnal,
kibe boldogságos Szűz Mária nyugoszik,
pokol töredezik. . .[112]

Piros hajnal hasadék
kiben Mária nyugodék
Úr tőle születék.[113]

Szép piros hajnal hasadá,
kibe Szűz Mária nyugodá,
hol tüle születék,
világ tüle terjeték,
pokol tüle töreték.
A kakas megszólal,
kelj fel Mária, kelj fel stb.[114]

Hajnal, hajnal
de szép piros hajnal
kibe Mária nyugszik
szent fiával.[115]

Ó hajnal hajnal,
Szép piros hajnal,
Kakasok szóljanak!
Angyalok kiáltanak,
Kelj fel Mária
Jézust elfogták. . .[116]

Anyám, édesanyám
Ébredj álmaidból!
És kelj fel álmodból,
Szól a kakas éjféltájban.[117]

[112] Füzérkomlós (Borsod m.) (MTA Néprajzi Kutatócsoport archívumában.)
[113] Szöllősardó (Borsod m.) (MTA Néprajzi Kutatócsoport archívumában.)
[114] Szalonna (Borsod m.) (MTA Néprajzi Kutatócsoport archívumában.)
[115] Ór (Szabolcs m.) (Este-reggel elmondandó ima. MTA Néprajzi Kutatócsoport archívumában.)
[116] Nagybárkány (Nógrád m.) (MTA Néprajzi Kutatócsoport archívumában.)
[117] Nagyberki (Somogy m.) (Esti ima. MTA Néprajzi Kutatócsoport archívumában.)

Fehér rózsa Mária,
minket Jézus találja,
szent igével igézte,
arany gyűrűvel pecsételte,
ajtón szentséges szép szűz Mária,
ablakon négy szép őrző angyal,
midőn a kakas megszólal,
piros hajnal meghasad. . .[118]

Paradicsomban csengetnek,
angyalkák énekelnek.
Kelj fel Mária
szól a kakas.[119]

A Mária kultusznak ezek a ma már a laikus kultuszhoz tartozó imái és énekei különösen a barokk korszakban voltak népszerűek, bár egy részük középkori eredetű lehet. Osztrák barokk nyomtatványokban pl. gyakran együtt jelenik meg Mária álma az ún. „Kelemen áldással". A német nyelvterület imái és énekei egyébként kétféle Mária álmot is ismernek: az egyik típusban Mária azt álmodja, hogy fa nő a szíve alatt, a másikban pedig előre megálmodja Krisztus kínszenvedését.

A „fehér rózsa Mária" és a kapcsolatos fény-misztika Dante *Isteni Színjátéka* „Paradicsom"-részében, a XXIII. énekben találta legklasszikusabb fogalmazását, s századok óta foglalkoztatja a filológusok és vallástörténészek képzeletét is. Inkább csak emlékeztetőül idézzünk fel néhány szakaszt:

„Mérthogy szemeddel arcomra fonódsz csak?
miért nem nézed a sok szép virágot,
amelyek Krisztus napjától bimbóznak?

Itt van a rózsa, melyben amaz áldott
ige testté lőn; s liljomok, amellyek
illata vitte jóra a világot!"

Így Beatrice; s készen, hogy figyeljek
szavára én, fölnéztem, hogy kiállva
a fényt, gyengeségemmel harcrakeljek.

Mint napsugárban, mely tört felleg árnya
mögül jön, aki látja dús növényzet
rétjét s árnyékból néz napos viránya:

[118] Zétény (Zemplén m. ma: Szlovákia) (MTA Néprajzi Kutatócsoport archívumában.)
[119] Kóspallag (Pest m.) (MTA Néprajzi Kutatócsoport archívumában.)

úgy láttam én ott felhőit a fénynek,
mely mind felülről világítva égett,
de napjukat fenn nem láthattam én meg.

Áldott erő, mely átitattad őket!
fölemelkedtél, hogy fényét ne vedd el
szememnek, amely nem bírt volna téged —

A szent Virág neve, mely este-reggel
zendül imámban, erőm visszaadta
a felsőbb lángig szállnom e szemekkel.

S amint szemem lefestve megmutatta,
mekkora és milyen a drága Csillag,
mely győz az égben, mint győzött alatta:

az égből íme egy tűzcsóva illant
le s koszorúnak csavarodva körré
fején egyszerre mint korona csillant.

. . . . . .

S mint gyermek nyújtja karját, hogy repessen
a mama felé, kinek szívta mellét:
kifelé-áradt lelkükkel tüzessen

repestek a fények, hogy fölemeljék
lángjukat Máriához: így mutatta
mindannyi hozzávonzó nagy szerelmét.

Így látásomban soká megmaradva
oly édesen zengték: „Regina coeli...",
hogy kékje szívem máig el se hagyta.[120]

A szentiváni rítusének elemzett motívumsora természetesen nemcsak a vallásos költészettel és jelképrendszerrel áll kapcsolatban, hanem — mint erre már előttem is többen utaltak — a „világi" hajnal-énekekkel, továbbá a katonai őrségek és az éjjeli őrök hajnalkiáltásával, hajnali énekével is.[121]

A hajnalozók, hajnali énekek (aubade) az európai nemzeti nyelvű szerelmi líra középkori kibontakozása óta, sok századon át jelentős szerepet töltöttek be az európai költészetben. Hogy hazánkban mikor jelent meg először ez a forma, azt pontosan nem állapíthatjuk meg, de a magyar népköltészetben a mai

[120] A Dante idézet *Babits Mihály* fordításában.
[121] *Szomjas-Schiffert György* 1972.; Vö. továbbá *Papp Géza* 1970.

napig is sokféle formában ismert: mint vallásos hajnali ének, bakternóta, alkalomhoz kötött hajnali lakodalmi ének s alkalomhoz nem kötött szerelmi ének. A vallásos és világi hajnalozók formulái természetesen hatottak egymásra is. Így az idézett szentiváni énekszakasz és az apokrif imák formulái (intik a természetet és az embereket, hogy ne keltsék fel az alvókat, a piros hajnal invokációja, a kakasszó említése stb.) természetesen előfordulnak a „világi" hajnali énekekben is.

A magyar hajnalozók egyik hazai gyökerének feltehetőleg a katonai őrségek hajnalkiáltását kell tekintenünk. A hazai régiségben is több adat utal erre a szokásra, a nemzetközi érdeklődést azonban Grimm *Német Mitológiá*ja hívta fel e jelenségre. Merseburgi Ditmar krónikájában, az 1017. évhez fűzött megjegyzésében ugyanis megjegyzi, hogy az ottani pásztorok „Hennil vigilia" kiáltással visznek házról házra egy feldíszített botot. Grimm felvetette azt a lehetőséget, hogy az említett 'Hennil' szó a magyar 'hajnal' szó torzított formája lenne.

Ennél a hipotetikus adatnál sokkal fontosabb Carolus Clusius németalföldi botanikus leírása. Clusius az 1570-es években tartózkodott Nyugat-Magyarországon és Budán is járt. Feljegyezte, hogy hazánkban éjjel a katonai őrök egymást a „Szólalj, szólalj virrasztó" kiáltással tartják ébren, mikor pedig hajnalban az őrállásból visszavonulnak, azt éneklik:

„Majd megvirrad, hajnal vagyon, szép piros hajnal, hajnal vagyon."

A fenti két adatnak már nagy irodalma van hazánkban. Ipolyi Arnold a *Magyar Mythologiá*ban Grimm nyomán foglalkozik e kérdéssel, később Katona Lajos, Takáts Sándor, Domokos Pál Péter s még mások is visszatértek a hajnali kiáltás szokására. Domokos elsősorban a szokás lengyel elterjedéséről s a hajnal szónak a lengyel és szlovák szövegekben való megjelenéséről értekezik. Szomjas-Schiffert György könyvében az énekes várvirrasztók továbbá az órakiáltók, „bakterek" zenei hagyományát vizsgálja.[122] Ehhez még hozzáfűzhetjük, hogy a Niko Kuret által a közelmúltban publikált délszláv pünkösdölő szövegekben is felbukkan a hajnal szó, amelyet sem a szokás résztvevői, sem a publikáló nem tudtak értelmezni.[123] — A „Hajnal vagyon, szép

[122] *Szomjas-Schiffert* 1972; *Ipolyi* II. 32 kk.; *Takáts Sándor* 1915. II. 98—102.; *Katona Lajos* 1895; *Domokos Pál Péter* 1961. stb.
[123] *Kuret* 1968.

piros hajnal" formula azonban fennmaradt a népköltészet vallásos és világi formáiban is, ahogy arra a már idézett példák elég bizonyítékot adtak.

Annyi bizonyos: a hajnali énekek sok évszázad óta a magyar kultúra szerves részét képezik, s a szentiváni énekekben is régi formulák őrződtek meg, a vallásos és a világi motívumok együttesen jelentkeznek, amit pl. Szűz Mária említése és ugyanakkor a „Koppanj dió, mogyoró, levél alatt!" formulával való összekapcsolása is igazol.

Megkíséreltük tehát a „hajnalban nyugvó Mária" motívumot többféle összefüggésben is nyomon követni. Természetesen segítségünkre lehet e munkában a szomszédos népek rítusénekeinek elemzése is, hiszen a szlovákok, délszlávok is ismerik a szokást s ehhez szertartásos énekeket is kapcsolnak. A szlovák énekekben is felcsendülhet a „hajnal" motívum.[124]

A Magyarországon lakó délszlávok is énekelnek a mai napig is „hosszú" szentiváni énekeket, amelyek azonban nem tartalmazzák a fenti mitológiai motívumokat, viszont a szentiváni virágokra, növényekre s más motívumokra való célzások gazdagon vannak képviselve. Néhány példa jól mutatja a magyar énekekkel való egyezéseket és különbségeket is:

Na Ivansko, na večerje,
De su dekle na perjene.
Tiho je leto, dober je Bog.
Tiho je leto, dober je Bog.

Na Ivansko, kresa lozi!
Na Ivansko na večerje.
Tiho je leto, dober je Bog.
Tiho je leto, dober je Bog.

(Szentivánnap estéjére,
Hol a lányok fonogatnak.
Csendes a nyár, jó az Isten.
Csendes a nyár, jó az Isten.

Szentivánkor rakjunk tüzet!
Szentivánnap estéjére.
Csendes a nyár, jó az Isten.
Csendes a nyár, jó az Isten.)

Prózai szöveg a gabona tűzbe szórása után:

„Drage dekle i dečke!
Po starom običijo, da na ivanskog, na večerje, preskočite ognja, da bude više rodila pšenice, kukuruze, konoplje, i grozdje, i da se dekle prije dobro udajo, a momci oženijo."
(Kedves lányok és fiúk!
Régi szokás szerint, szentiván estéjén ugorjátok át a tüzet, hogy legyen több búza, kukorica, kender és szőlő, a lányok jól menjenek férjhez, és a fiúk nősüljenek.)

(Szentmihályhegy, Somogy m. 1954.
Gyűjtötte és fordította Eperjessy E.)

[124] Pl *Holuby J. Ludovit:* Národopisné prace. Bratislava, 1958. 99.

Ivanjsko cveće,
Ivan ga bere,
Majci ga nosi,
Majka ga plete,
Na kuću baca.

Szentiván virágát,
Iván leszakítja,
Anyjának hozza,
Anyja hogy fonja,
A házra feldobja.

(Pomáz, Pest m.)

Sveti Ivo krešu kreše,
Na Ivansko na večer.
Krešu kreše ljubu zove:
Hajde ljubo večerati,
Krke, prke pogačičke,
Na ivansko na večeri
Ja sam ljubo večerala,
Na ivansko na večer.
Oj ti care livadare,
Al što će ti te livade,
Okre kraja pokošene,
I u polak cmije rodi,
Cmije rodi i govori:
Na ivansko na večer.
Berite me divojčice
Podaj te me divojkama,
Divojke me lijepo naše,
Na ivansko na večer.
Mene deno za vuvašce,
Kad u večer doma dodu,
U čašicu u vedicu
Na ivansko na večer.
Al ja cveče bolje vanem,
Bolje vanem nego cvatem,
Na ivansko na večer.
Ne dajte me snašicama,
Snašice me mrsko naše,
Kad u večer doma dodu,
Mene daju svojoj deci,
S menom deca kućo meto,
Na ivansko na večer.
Al ja cveće bolje vanem,
Bolje vanem nego cvatem,
Na ivansko na večer. . .etc.

Szentivánkor rakjunk tüzet!
Szentivánnap estéjén,
Rakjunk tüzet, hívd a kedvest:
Gyere kedves vacsorázni,
Kerek piros pogácsákat,
Szentivánnap estéjén.
Én már kedves vacsoráztam,
Szentivánnap estéjén.
Ó te cár, a rétek ura,
Mért kellenek neked rétek?
Körös-körül kaszálgatni,
Felén szentivánfű terem.
Termő szentivánfű mondja:
Szentivánnap estéjén,
Szedj le engem a szűzeknek,
Adj engem a leányoknak,
A mi szép lányainknak.
Szentivánnap estéjén.
Nekem tedd a fülecskémhez,
Mikor este hazamegyünk,
Kis csészébe, tiszta vízbe,
Szentivánnap estéjén.
Én mint virág elhervadok,
Jobban hervadok mint nyílok
Szentivánnap estéjén.
Ne adj engem menyecskéknek,
Menyecske az gyűlöl engem.
Mikor este hazamennek,
Adj engem a gyerekeknek,
A gyerekek a házra tesznek
Szentivánnap estéjén.
Én mint virág elhervadok,
Jobban hervadok mint nyílok
Szentivánnap estéjén. . .[125])

(Felsőszentmárton (Baranya m.)

[125] A szövegeket *Eperjessy Ernő* gyűjtötte és fordította magyarra. Nyomtatásban: Narodni kalendar. Bp. 1968. 47—48. Vö. még *Bellosics Bálint* Ethn. XIII. 25 kk.

A „*Júlia szép leány*" címen ismert balladatípusnak a szentiváni ünneppel való kapcsolatára egy adatunk van.

Domokos Pál Péter feljegyzése szerint a harmincas években Csikszentdomokoson Keresztelő Szent János napján és éjjelén a gyermekek „jánosoltak", más névvel „angyaloztak". Minden szereplő búzavirágkoszorúval volt díszítve e szokásban. A szokáshoz Domokos feljegyzése szerint köszöntő tartozott, melyből két szakasz így hangzott:

Rózsafák völgyében vizek áradának,
Citromfák ujjultak, rozsmarint hajlottak,
Hol vagytok angyalok itten az egekben,
Hogy nem iszonyultok az új történetben?
Látjátok a Jézust talpig álló vérben,
Ő isteni szívét nagy keserűségben
Szántalan megszegték, fejét koronázták,
Tövissel kirakták s a fejébe nyomták.

Szent Jánoson kívül egy kerek dombocska,
Azon növelkedik egy édes almafa,
Édes az almája, csukros a rózsája,
Az alatt ül vala Szűz Anya Mária.
Úgy köti, úgy köti ékes koszorúját
Fejérrel, veressel, ha aval nem éri
Arannyal béfejzi.[126]

A Domokos által feljegyzett „jánosolás" második szakasza a „mennybe vitt lány" vallásos balladatípusnak egyik kezdő formulája, mégpedig ahhoz a változathoz tartozó kezdőkép, ahol a leányt általában Márton (vagy Marton) Szép Ilonának nevezik:

Ihol kerekedik egy kerek dombocska,
S azon nevelkedik egy édes almafa.
Édes az almája, csokros a virágja,
S az alatt ül vala szűzlán, mártírasszon.

Kötögeti vala maga koszorúját,
Énekeli vala tanult énekjeit.
Nihol ereszkedik egy arany ösvenke,
S azon ereszkedik egy fejér báránka,

[126] *Domokos P. P.* 1941. 258.

Szőre szálán viszi hatvan misegyertyát,
Jobboldalán viszi áldott napnak fényét,
Baloldalán viszi áldott holdnak fényét,
Szarva között viszi mennyeji harangot.

Hatvan misegyertya gyújtatlan meggyulnak,
Mennyei harangok huzatlan kondulnak.
Meg ne ijedj, ne ijedj Marton Szép Ilona
Hogy mink idejöttünk, Isten parancsolta.

(Bikal, Baranya megye.
Énekelte Demse Dávidné)

E variánscsoportban almafa alatt ül a leány, koszorút köt és énekli „tanult" énekeit. Ebben a szituációban következik be az égi jelenés: egy úton az égből bárány ereszkedik le, a napot és holdat viseli testén, szőre szálán misegyertyák (csillagok) ragyognak.

A másik bevezető szituáció, melyben többnyire a Júlia szép leány név szerepel, s amely az énektípusnak címét adta, búzavirág-szedés közben a mezőn mutatja be a leányt:

Júlia szép leány egykoron kimöne
Búzavirág-szödni a búzamezőbe,
Búzavirág-szödni, koszorúba kötni,
Koszorúba kötni, magát ott mulatni.

Föl is föltekinte a magos egekbe,
Egy szép gyalog-ösvény hát ott jődögel le,
Azon ereszkődék fodor fejér bárány,
A napot s a hódat szarva között hozván;

A fényös csillagot a homlokán hozta,
Két szép arany perec, aj, a két szarvába,
Aj, a két ódalán két szép égő gyertya,
Mennyi szőre-szála, annyi csillag rajta.

Szóval mondja neki fodor fejér bárány:
— Meg ne ijedj tőlem, Júlia szép leány!
Mert most esött héjja szűzek seröginek,
Ha eljőnél velem, én oda vinnélek,
A mennyei karba, a szönt szűzek közi,
Hogy bételnék veled azok kegyös rendi.
A mennyei kócsot adnám a kezedbe,
Első kakasszókor jőnék nézésödre,
Másod kakasszóra tégöd megkérnélek,
Harmad kakasszókor tégöd elvinnélek.
Az anyjához fordul Júlia szép leány,

Szóval mondja neki: — Anyám, édösanyám!
Én is csak kimönék búzavirág-szödni,
Búzavirág-szödni, koszorúba kötni,
Koszorúba kötni, magamot mulatni.
Föl is föltekinték a magos egekbe,
Egy szép gyalog-ösvény hát ott jődögel le,
Azon ereszködék fodor fejér bárány,
A napot és hódat szarva között hozván;
A fényös csillagot a homlokán hozta,
Két szép arany perec, aj, a két szarvába.
Aj, a két ódalán két szép égő gyertya;
Mennyi szőre-szála, annyi csillag rajta.
Szóval mondja neköm fodor fejér bárány:
Meg ne ijedj tőlem, Júlia szép leány!
Mert most esött héjja szűzek seröginek;
Ha elmönnék vélle, hogy oda vinnének
A mennyei karba, a szönt szűzek közi,
Hogy bételnék velem azok kegyös rendi;
A mennyei kócsot a kezembe adja,
Első kakasszókor jőnek látásomra,
Másod kakasszókor ingömet megkérnek,
Harmad kakasszókor ingömet elvisznek.

Sirass, anyám, sirass, éltömbe hadd halljam,
Hadd halljom éltömbe, hogy siratsz hótomban!
— Leányom, leányom! Virágos kertömbe
Első raj méhömnek gyönge lépecskéje,
Gyönge lépecskének sárguló viasza,
Sárog viaszának fődön futó füstje,
Fődön futó füstje s mennybe ható lángja!
A mennyei harang huzatlan szólalék,
A mennyei ajtó nyilatlan megnyilék,
Jaj! az én leányom oda bévezeték.[127]

(Udvarhely)

Van még néhány ritkább bevezető formája is az éneknek. A leányt Zsuzsánnának nevezik és a rózsamezőn sétál, mikor az égből alászáll a bárány, sőt van „Szép lány Márta asszony" variánssor is.

Az almafa alatt ülő és koszorút kötő leány bevezető szituációja egy olyan (látszólag töredékes) epikus énektípusban is ismert, melyben az „égi bárány" nem fordul elő. Az almafa alatt ülő kesergő leány itt is szózatot hall. A szót nem égi bárány, hanem egy „kevély katona" vagy egy „kevély idegen" mondja, aki a

[127] *Ortutay—Kríza* 1968. 161—163.

kesergő leányt el akarja hívni magával. A leány azonban nem hallgat rá, mert van már jegyese. Az egyik változatból nem derül ki, hogy földi vagy égi jegyesről van-e szó, akire hét éve vár, s ha addig sem jön el, apácának megy. Egy Erdélyi János által publikált moldvai változatban azonban kétségkívül földi mátkáról van szó, aki oda van „hadban hadakozni":

„Ne hitegetssz ingem, te kevély idegen,
Mert nekem isz vagyon jegyesszem, gyűrűsszem,
Jegyesszem, gyűrűsszem, jegybeli szép mátkám,
Ő lesz életemben nekem apám sz anyám,

Ki moszt isz oda van hadban hadakozni,
Hadba hadakozni, zászlót elhordozni,
Holnap délelőttre tán jó hírt fog hozni,
Hajnalkor akarok elibe indulni.[128]

A *Júlia szép leány*ról szóló ének külföldi párhuzamait sokan keresték; az utóbbi húsz év irodalmából elég Domokos Pál Péter, Faragó József, Fettich Nándor, Kríza Ildikó, Ninon Leader, Szabédi László, Vargyas Lajos tanulmányaira utalni.[129] Főként olyan párhuzamokra emlékeztettek, amelyben a fiatal leány „Krisztus jegyese" s a misztikus nász elé néz, azaz apácának megy, vagy a halálba készül. A párhuzamok részben germán nyelvű (svéd, dán, német, holland) népballadákban, részben a vallásos exemplum-irodalomban találhatók. Legismertebb párhuzamai a „Regina", a „Nagyváradi kapitány lánya", a „Török szultán lánya".

A leány álláspontját az égi hírnök szózatára hol keresztényi elragadtatásnak, hol dacos ellenállásnak (Szabédi) fogták fel. Faragó József, aki a változatok számát örvendetesen gyarapította s földrajzi rendbe sorolta, a régebben is említett párhuzamok közül ismét az Érdy kodex „Exemplum mirabile"-jét s ennek mesei változatait (A halhatatlanságra vágyó királyfi, A jóbarát a másvilágon) helyezi előtérbe. Ennek a témakörnek egyik fő gondolatát úgy nevezhetnők: az idő relativitása. A hős eljut a túlvilágra (illetőleg egy másik világra) s az ott eltöltött idő csak néhány órának tűnik előtte, a földre visszatérve azonban tapasztalja, hogy közben évszázadok teltek el.

[128] *Erdélyi J.* 1846. I. 422—423; továbbá MNGY III. 15.
[129] *Domokos P. P.* 1959; *Faragó J.* 1968; *Fettich N.* 1959; *Leader* 1967. 55 kk.; *Ortutay—Kríza* 1968; *Szabédi* 1954; *Csanádi—Vargyas* 444 kk.

Mi a *Júlia szép leány* alapszituációját egy másik — mitológiai — szituációval szeretnénk kapcsolatba hozni: az anyjától elszakított fiatal leány mítoszi szituációjával, amely a görög mitológiában legtisztábban a Koré elrablásáról, s anyjával, Démétérrel való újraegyesítéséről szóló történetben jut kifejezésre.

Akár a *Júlia szép leány*ban, úgy a Démétérről szóló ún. homéroszi himnuszban is a virágszedő fiatal leányért jön el az állat alakú követ — az alvilág vagy az ég, de mindenképpen egy „másik", halálos világ követe.

A Démétérről és leányáról, Koréról szóló mítosz többféle gondolatkörre is utal, például arra, hogy anya és leány viszonylatában a leány férjhezmenése mindenképpen egyenlő az elrablással, sőt a halállal: az elragadott leány anyja számára szükségképpen „meghal", akkor is, ha ez a rablás, a nász, szükséges az élet általános folytatásához.[130]

Emellett a mítosz — egy másik síkon — a gabona sorsát is példázza, melynek az alvilágba: azaz a földbe kell kerülnie, hogy az élet folytatódjék, s onnan tör ki újra, találkozván „anyjával", s ez a mitikus paradigma évről évre ismétlődni fog.

Széphajú Démétért, kegyes istennőt dalolom most,
őt s széplábú leányát, kit Hádés ragadott el,
mert neki adta a messzetekintő mennydörgő Zeus.
Távol aranykardú, széptermésű anyjától
játszott Ókeanos mélykeblű leányaival, szép
csokrot gyűjtött: rózsát, sáfrányt, szép violákat,
ékes nőszirmot s jácintot a lágyfűvű réten
s nárciszt, mit cselből termett Hádés örömére
Gaia a széparcú lánynak, Zeus rendeletére;
bámulatos fényben ragyogott a virág, az örökké
élőknek s a halandóknak ránézni csodás volt,
mert a virág gyökeréből száz bimbó feje sarjadt,
édesen illatozott, nevetett az egész levegőég
és az egész föld is meg a tenger sósvízű habja.
Elbámult a leány s a kecses játékszer után nyúlt
két karral — s a sokösvényű föld Nysa mezőjén
megnyílt s ott termett a leánynál nagy Polydegmón
isten, örök paripáin, soknevű sarja Kronosnak.
S vitte magával a védekező és sírva kiáltó
lányt aranyos szekerén; éles hangon kiabált ő,
apját híva, a legmagasabb Kronidést, a legelsőt.
Nem hallotta meg isten sem, sem földi halandó,
hogy sikitott a leány, sem a dústermésű olajfák,
csak barlangjából Persaios lánya, a gyengéd

[130] *Kerényi Károly* 1941.

gondolatú Hekaté, kit fényes fátyola díszít
s Hélios Úr, Hyperión fényes gyermeke volt, ki
meghallotta az apját hívó lányt. De Kronión
távol a többi olymposiaktól ült nagyon ékes
szentélyében s áldozatot fogadott el a néptől.
És a leányt, bár védekezett, Zeus rendeletére,
Zeus testvére, a nagy Polysémantór Polydegmón
vitte örök paripáin, soknevű sarja Kronosnak.
Míg csak látta a földet az istennő, meg az égbolt
csillagait s a halakkaltelt habzóvízű tengert
és a napot, még addig hitte, hogy egykor látja
anyját és az örökkéélő isteni népet,
bár búsult, a reménység elbűvölte a lelkét
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —
zúgtak a hegycsúcsok meg a tenger mélye az éles
isteni hangtól s meghallá azt anyja, az úrnő.
Éles kín szorította szívét el s drága kezével
ambroziás fürtjén szétmarcangolta a fátylat,
kék köpenyét mindkét válláról földrevetette
s úgy sietett el, mint a madár, lányát kikutatni
tengeren és földön s az igazságot nem mondta
meg neki isten, sem rövidéletű földi halandó
s nem jött biztos hírrel a jósmadarak közül egy sem.
Hosszú kilenc napon át kószált a mezőkön az úrnő,
Déó, két lobogó fáklyát hordozva kezében.
Ambroziát s édes nektárt nem ivott ezalatt, mert
búbamerült és fürdővel sem szórta be testét.
Ám mikor a tizedik fényes hajnal beköszöntött,
jött hozzá Hekaté, fáklyát hordozva kezében
és hírt mondott néki, eképpen szólt vala hozzá:
„Bőkezű Démétér úrnő, ki hozol nyarat és őszt,
Persephonét melyik égilakó, vagy földi halandó
vitte magával, kedves szíved megszomorítva?
Mert hallottam a hangját, ám nem láttam a rablót,
bárki is az, de amit tudok elmondom hamar és jól."
Így szólott Hekaté. Választ nem adott neki erre
széphajú Rheia leánya, hanem vele együtt azonnal
elsietett, két égő fáklyát tartva kezében.
Ég és föld figyelőjéhez ment véle, a Naphoz
és paripái előtt kérlelte az isteni úrnő:
„Istennő vagyok, Éelios, legalább te becsülj meg,
hogyha örültél már tettemnek, vagy szavaimnak;
drága virágszálam, szép lányom, drága szülöttem
tiltakozó hangját hallottam a meddő légben,
mint akit elhurcolnak, nem láthattam azonban.
Ám te egész földünket látod, látod a tengert,
isteni légben jársz, sugarakkal nézel, ezért hát
őszintén mondd meg, hogy láttad-e drága szülöttem
s hogy tőlem távol, ki ragadta magával erővel,
isten volt-e a lányrabló, vagy földi halandó."

És Hyperionidés neki választ adva ekép szólt:
„Démétér úrnő, szépfürtös Rheia leánya,
halld a szavam, mert tisztellek, sajnállak is érte,
hogy búsulsz széplábú leányod után — az a bűnös
nem más égilakó, de a fellegtorlaszoló Zeus,
mert ő adta a lányt nagybátyjához feleségül,
Hádéshoz, ki a ködbe, homályba levitte magával,
bár kiabált a leány, lovain hurcolta tovább őt.
Istennő, szüntesd meg a nagy sírást, sohasem kell
hasztalanul szörnyen haragudnod, nem méltatlan
férj az örökkéélők közt Hádés, Sokak-őre,
testvéred, veled egy helyről nőtt s tiszteletéül
nyerte a harmadik országot, kezdetkor a sorstól
s ott a lakása, azok közt kiknek most fejedelme.

(Devecseri Gábor fordítása)[131]

A túlvilágra való elragadást a magyar *Júlia szép leány* balladában az anya siratója követi. Ez a rész nem szokott szerepelni a germán nyelvű balladaváltozatokban, Ninon Leader egyetlen dán balladát említ, ahol az anya siratója is szerepel.[132] Annál plasztikusabban bontakozik ki a leányát sirató Démétér alakja a homéroszi himnuszban, ahol ő az ének főszereplője, s nem a Hadészba távozó leány.

Ha most az európai népballada-anyagot áttekintjük, akkor feltűnő, hogy ez az alapszituáció — tehát a leányát sirató anya, az összetartozó anya és leány szereplése — igen ritka. Anya és leány viszonylatában általában a kegyetlen anyára vagy a kegyetlen leányra találunk, akik egymás vesztét okozzák. (Szegény árva asszony, Gyönyörű Bán Kata . . ., Szép Örzsébet . . ., Nagy Bihal Albertné stb.)

Nem véletlen tehát, hogy Ninon Leader, balladai párhuzamok helyett rítusének párhuzamokra, a lakodalmi leánysiratókra, leánybúcsúztatókra gondol elsősorban, melyekben — a Júlia szép leány e helyéhez hasonlóan — a leány és anyja egymástól búcsúznak.[133]

A mitikus mag mellett (amely a nász és a halál azonosságára, az alvilágba szállásra utal, hiszen a leány „rituálisan" meghal, hogy mint asszony jelenjék meg újra) gondolhatunk az exogám

[131] Homéroszi Himnuszok Aphroditéhoz, az istenanyákhoz, Hestiához, a naphoz és a holdhoz. Bp. 1941. (Kétnyelvű klasszikusok) 163 kk.
[132] *Leader* 1967. 68 kk.
[133] *Leader* 1967. 68 kk.

házassági szokásokra is, melyekben a fiatal leány idegen helyre kerül, amelynek veszélyeit még nem is ismeri, s ahol teljesen védtelen. A menyasszonyt anyjától tehát mindig „elrabolják", akkor is, ha az elrablás csak rituális játék. Az európai—ázsiai költészet telve van leánysiratókkal, helyzetdalokkal, melyekben az idegenbe kerülő leány siratja boldog ifjúságát, anyja védőszárnya alatt, s kifejezi félelmét „elrablójával", vagyis a vőlegénnyel szemben. A leány és anyja egymástól való búcsúja tehát nem annyira balladai téma, hanem inkább lakodalmi rituális játék már.

A leány és anya egymástól való búcsúja a *Júlia szép leány* kezdetű változatokban általában szerepel, a *Márton Szép Ilona* nevet tartalmazó változatokban nem okvetlenül szerepel, de ott is gyakori.

Kivételt képez az az említett változatsor, ahol nem égi bárány, hanem egy földi idegen szólítja meg s akarja elvinni a leányt. Itt az egyik változatból világosan kitűnik, hogy árva leányról van szó, akinek jegyesén kívül nincs senkije. Csak kalandos vállalkozás lenne megkísérelni annak a megállapítását, hogy ez a változat félreértésből jött-e létre, vagy egy másik balladatípus kontaminálódott a Márton Szép Ilonával. A kapcsolódás az „idegen követ" személyén keresztül történhetett; az idegen hang egyaránt lehetett mennyei követé vagy kóbor katonáé a népi képzeletben.[134]

A *Júlia szép leány* tehát a lakodalmi rítusénekkel tart rokonságot, mely azonban misztikus-vallásos értelmet kapott, amikor a vőlegényt az „égi bárannyal", tehát Krisztussal azonosították. Már Leader is figyelmes lett arra, hogy a balladabeli szép leánynak anyjától való búcsúja szó szerint ismétlődik a lakodalmi leánybúcsúztatókban:

Márton Szép Ilona:	*Lakodalmi ének:*
...Vegyek bocsánatot	Anyám, édes anyám,
Apámtól s anyámtól,	Felnevelő dajkám,
Apámtól s anyámtól	Ki kilenc hónapig
Leány-barátimtól.	Hordozott méhibe
Leány barátimtól	Kilenc hónap múlva
Legény szeretimtől,	E világra hozott,

[134] *Kriza—Orbán—Benedek—Sebesi:* Székelyföldi gyűjtés. Bp. 1882. (MNGY III.) 15.

Isten megfizesse
Lelkem édesanyám,
Hogy kilenc hónapig
Méhivel hordozott,
Kilenc hónap múlva
E világra hozott,
Rengő bölcső mellett
Sokat virradozott.[135]

E világra hozott,
Nekem csicset adott. . .[136]

Az előbbi két példa a moldvai költészetből származott, ahol az egymásra hatás tényét könnyű magyarázni.

Sokkal árulkodóbb azonban a Nógrád megyei lakodalmi ének, ahol szintén a fa alatt ülő, koszorút kötő leány szólal meg, éppúgy, mint a Márton Szép Ilona balladában:

Hol felkerekedik
Egy kerek krisztomfa,
Krisztomfa mellett ül
Az a vivő szép lyán.

Az a vivő szép lyán,
Ne csudálkozz rajta!
Nem vagyok én csuda,
Ha te vagy a csuda.

Jaj Márta pajtásom,
Szerelmes virágom,
Szánod-e megválnyi
Te édesanyádtól

. . . . . .

Jaj, dehogynem szánom,
Csak hogy meg nem halok,
Jaj, dehogynem szánom,
Csakhogy meg nem halok.[137]

A „krisztomfa" alatt ülő leány és a „csuda" már teljesen meg nem értett említése valószínűvé teszi, hogy itt a Márton Szép Ilona típusú éneknek egy félreértett és elváltoztatott, lakodalmi énekké vált változatáról van szó.

További leánysiratókra a Magyar Népzene Tára *Lakodalom* kötete szép példákkal szolgál, amelyek mintegy párhuzamai a

[135] *Ortutay—Kriza* 165.
[136] Magyar Népzene Tára. III/A. 242. sz. *Domokos* 1953.
[137] Magyar Népzene Tára. III/A. 241. sz. Őrhalom, *Manga János.*

Júlia szép leány énektípusból ismert anya—leány párbeszédnek, illetőleg siratásnak:

...Sirjál te virág, no te szűz virág,
Most van miért sírnod!
Idegen apának, idegen anyának
Hol találod kedvit?...[138]

...Lyányom, lyányom, Nani lyányom,
De nat titkon tartottalak.
De nat titkon tartottalak,
Kalitkába foglaltalak,
Mégis ott sem tarthattalak.
Kieresztem sarhajadat,
Útnak ereszted magadat...[139]

Az egyes szám első személyű menyasszony-búcsúztatók előadásának szokása még ma is él. Magyarvistán (Vistea, Románia) András Erzsébet írja ezeket a búcsúztatókat s mint mondta, „minden menyasszonynak új búcsúztatót ír". Példának hadd idézzek saját helyesírásában e búcsúztató szövegekből, természetesen annak tudatában, hogy az ilyen hosszadalmas búcsúztatók és a klasszikusan tömör epikus fogalmazás, a Júlia szép leány és a Marton Szép Ilona típusú énekek közt a kapcsolat nem közvetlen és egyszerű, hanem hosszú folklorizációs folyamatot kell feltételeznünk, amíg egy-egy menyasszony-búcsúztató eljuthat a ballada-formáig.

MENYASSZONYI KÖSZÖNTŐ

Rokonok, vendégek egy kis csendet kérek,
Mert a drága szülőházamtól most búcsút veszek...
E drága kis hajléktól ahol felneveltek,
És mint dalos madarat szárnyamra engednek...
Úgy fáj a megvállás azén szüleimtől,
Kiknek elszakadok szerető szívüktől...
Oly sokat küszködtek dolgoztak érettünk,
Amíg elrendezték két leány gyermekük...
Nappal verejtékezve érettünk dolgoztak,
Éjjel meg a gondtól sokszor nem aludtak...

[138] Magyar Népzene Tára. III/A. 259. sz. 285. Pogány (Nyitra m.) *Kodály Zoltán* (1906).
[139] Magyar Népzene Tára. III/A. 276. sz. 319—320. Ipolyvarbó (Nógrád m.). *Bakó-Rajeczky* 1940.

Kedves idesapám hogy is köszönjem meg,
Azt a fáradságot amit érettünk tett...
Nem tudjuk mi gyermekek soha megköszönni,
Amit a szülő tud gyermekéjér tenni...
Feltört munkás keze sokat dolgozott,
A két nagy leánya sok gondot okozott...
Mindkettőnk nevébe mondok köszönetet,
Mert ő nem búcsúzott csak hirtelen elment.
Bocsásson meg nekünk hogyha megsértettük,
Ha nem fogadtuk szavát engedetlenkedtünk....
Drága idesanyám úgy megvagyok hatva.
Olyan kivételes számomra e nap ma...
Nem tudom mi nagyobb az öröm vagy bánatom
Csak hogy furcsa ma a lelki állapotom.
Ma lépek a lánysorból a menyecske sorba,
Ami máma lejár nem lesz többé soha...
Elrepülök innenn mint egy fecske madár,
Aki másuccába hű párjára találl...
Kedves idesanyám hogy is fejezem ki,
Amit én most érzek nem tudom kibeszélni.
Köszönöm először is hogy életet adott,
És bölcsömtől kezdve minden bajtól óvott...
Sokat harcolt az élettel amíg felnevelt,
És minden szükségessel bennünket rendezet.
Akkor sem pihent amikor beteg volt.
Megállás nélkül vart font dolgozott...
Idegen falusi nem volt itt senkije,
Sem az édesannya sem egy jó testvére.
Ne búsúljon idesanyám mert az idegenbe,
Van két leánya ki gongyát viselje.
Drága idesanyám most még egyre kérem
Hogy ha megsértettem bocsássa meg nékem..
Adjon a jó Isten kednek egészséget,
Sok számos évenn át minekünk tarcsa meg.
Mindig nagy szükség van egy jó édesanyára,
Szeretet segítség és pártfogására...
Most végzem kedtől búcsúm érettem ne sírjon,
Minden lába nyomán piros rózsa nyiljon..
Kedves jo Katink, egyetlen testvérem,
Köszönöm hogy segítettél és szerettél engem...
Ne változzon vízzé soha ami vérünk,
Szeressük segítsük egymást amíg élünk...
Hordozzuk szívünkön egymásnak a sorsát
Ha tán bajba leszünk pártoljuk meg egymást...
Adja a jó Isten, hogy mindig jót mondhassunk,
Panaszkodva könnyet soha ne hullassunk...
És hogyha kerülnek az életbe bajok,
Akkor sem csüggedjünk egymást vígasztaljuk...
Tiszteljük szeressük mindig ami szülőnk,
Ne feledjük el hogy mit küszködtek értünk...

Áldjon meg az Isten egészséget és minden jót,
Sógorommal együtt legyetek boldogok.
Kedves jó Makai özvegy nagyapám. . .
Kednek is köszönök szívemből igazánn. . .
Hogy szeretet minket sokszor kisegített,
Kívánok érte jót erőt egészséget. . .
Olyan egyedül van nincsen mán hű társa,
A koporsó fedél tőlünk már elzárta. . .
Mijen boldog lenne ha köztünk lehetne,
Tudom könnyes szemmel a szívére ölelne. . .
Négy nagy szülőm közül már csak egy van köztünk
Hármat a haláll elszakított tőllünk. . .
Ez az ember sorsa nincsen mit tenni,
Nyugodjanak csendesenn ennek így kell lenni. . .
Kedves Bözsi néném és drága hitves férje.
És egyetlen Ilus gyermekük ki a szemük fénye.
Nagyon szépen köszönöm az ajándékukat,
Nevelje meg Isten a kis leányukat. . .
És tarcsa meg örökké a szeretetet köztünk,
Hogy szeressük egymást mindig amíg élünk. . .
Ugyan ezt mondhatom jó Bözsi nénémnek,
És nemes lelkű sógoromnak a hitves férjének.
Áldja meg az Isten mind az egészüket,
Tartcsa meg sorjába az egészségüket. . .
Kedves Marci bátyám és Nyúl Penzsi ángyom
Hozzám való jóságukért mindörökké áldom. . .
Nem mullaszthatom el hogy meg ne köszönjem,
Az értékes tárgyakat amit vettek nekem.
De nem csak rám költöttek de sorba mindegyikre,
Adjon a teremtő ezer annyit érte
De ne feledjük el mi sem hogy nincsen gyermekük,
Ha majd rászorulnak mi kell gondviseljük
Nagy a rokonságunk szeretet van bennünk,
Jó tett hejet jót várj úgy lesz ez reméljük. . .
Kedves András Bátyám és drága családja
És egyetlen katona fia a messzi távolba
Kívánok neki hamar szabadulást,
És mind kettőjüknek hű társat semmi mást. . .
Kedves Penzsi néném Kati néném és Ilus,
Kiknek gyászol szívük mind szomorú és bús. . .
Vígságra készültünk és bánat lett a vége,
Nem tehetün semmit ez volt reánk mérve. . .
Mindegyiknek köszönöm amit értem tettek,
Adjon a jó Isten érte egészséget. . .
Minden jó rokonok szomszédok barátok,
Istennek áldása száljon le reátok. . .
Bocsássatok meg ha bárkit megsértettem,
Kívánjatok minyájan nagy szerencsét nekem. . .
Meg most is van nekem kihez kell szollani,
A drága keresztszülőm nem lehet ki hagyni. . .

Kis koromtól fogva mindég úgy szerettek,
Most is nekem szép ajándékot vettek. . .
Áldja meg az Isten mind a hármukat,
Egy igaz társal szaporítcsa a kis családjukat.
Kedves lánybarátim pártás gyöngyvirágok,
Tiközetek többé én már sosem állok. . .
Itt az idő közületek elkell nekem menni,
Szép gyöngyös pártámat lekell nekem tenni. . .
De nektek is nemsokára ez lesz a sorsotok,
Isten már veletek legenyek leányok. . .
Próbáljátok ti párotok meglelni,
Akor erzitek csak hogy érdemes élni. . . ! ! !
Írta András Erzsi

Térjünk azonban most vissza a homéroszi Démétér-himnuszra és a túlvilágról érkező állat alakú követre, aki a leánykáért jön, hogy elragadja anyjától.

Akár a téli rítusénekek vizsgálatánál, itt is ismétlem, hogy semmiféle közvetlen, genetikus kapcsolatra nem gondolok a görög Démétér-mítosz, illetőleg Démétér-himnusz és a magyar ballada között. Az alapszituáció: az anyjától elrabolt leány, a férjnek állat alakban való megjelenése és a leányát sirató, egyedül maradt anya motívumsora azonban kétségtelenül közös a kettőben.

Itt rá kell térnünk az állat alakban megjelenő kérő (vagyis elrabló) kérdésére.

Szinte önként adódnak az etnológiai párhuzamok, vagyis az a tény, hogy a nemzetségi társadalmak egy részénél az exogám házassági rendszer szerint a másik totemcsoport tagja jött el a leányért, s az „állat"-forma a vőlegény totemállatának jelképe is volt. Ez azonban olyan régi réteg, melyet már a régi görögségnél is elfedett egy antropomorf mítosz, a Júlia szép leány balladában pedig — néhány évezreddel később — egy keresztény legenda.

A görög mítoszban az Alvilágból jövő követ lovakkal jelenik meg a leányért, a magyar énekben pedig a misztikus égi házasságba siető leányért a Krisztus-jelkép: a bárány jön el. A bárány mint Krisztus-jelkép közismert. Csupán egy példára utalok: a Van Eyck fivérek híres oltárképére, a „Bárány imádására", ahol a Krisztus-bárány mellett ott látható a „szűzek serege" is, amelyre a magyar ballada céloz. (Lásd a képmellékletet.) Azt hiszem, a vallásos ikonográfia párhuzamai segítségével közelebb kerülhetnénk a Júlia szép leány-ének keletkezésének idejéhez is.

A „Bárány" mint vőlegény és a „misztikus nász" motívum egyes korokban eljutott a misztikus erotika legszélsőségesebb fokáig is. Példaképpen egy (feltehetőleg 11. századi) latin szekvenciát idézünk:

„Holocaustum Domino offerunt ex integro virgines castae, corpore mundae, immortalem sponsum eligens Chistum.
O felices nuptiae, quibus nullae maculae, nulli dolores partus sunt graves, nec pellex timenda nec nutrix molesta!
Lectulos harum Christo vacantes angeli vallant custodientes, ne quis incestus polluat illas, ensibus strictis arcent immundos.
Dormit in istis Christum cum illis, felix hic sommus, requies dulcis, quo confovetur virgo fidelis inter amplexus sponsi coelestis...
Ornatae tam byssina quam veste purpurea, laeva tenent lilia, rosas habent dextera...
His Agnus pascitur et his recifitur, hi flores electa sunt illus esca...
Crebros saltus dat hic Agnus inter illas discurrendo, Et cum ipsis requiescit in fervore meridiano.
In earum pectore cubat in meridie, Inter mammas virginum collocans cubiculum.
Virgo quippe cum sit ipse Virginique matre natus, Virginales super omnes amat et quaerit recessus...
Somnus illi placidus in earum sinibus, Ne qua forte macula sua foedet vellera...[140]

Látomás-formulák

A magyar kutatást a keresztény legendákkal és a nyugat-európai balladákkal való összehasonlításon kívül legfőként a *mennybe vitt leány* balladatípusban megjelenő bárány kérdése foglal-

[140] A misztikus nász a gnosztikusoknál: *Pulver* 1944. 278; — A közölt szekvencia forrása: *de Gourmont* 1922. 123—124.
(Az Úrnak felajánlották áldozatul testi épségüket, a széptestű szűzek, akik Krisztust választották halhatatlan jegyesüknek.
Ó boldog nász, melyen nincs folt, nincsenek a szülésnek kínjai, nincs félelmetes vetélytárs, sem kellemetlen szoptatás.
Amikor Krisztus elhagyja ágyukat, őrangyalok zárják el azt, hogy paráznaság ne szennyezze be és kardok tartják távol a tisztátlanokat.
Mert ezekben az ágyakban velük alszik Krisztus, boldog álom, kitűnő nyugalom, mely melengeti a hű szűzet, akit az égi hitves karja közé szorít.
Patyolatba, bíborba öltözve, baljukban liliom, jobbjukban rózsa...
Ott legel a bárány és ott felüdül, ételét e virágok képezik.
Játszik s ugrándozik köztük a bárány,
Velük nyugszik a forró délben.
Déli álmát az ő keblükön alussza, fekhelyét mellük közt készíti, mert szűz született szűzanyától s mindenekelőtt a szűz ölet keresi.
Nyugodt álma van az ő ölükben, mert semmi sem mocskolja be a bárány gyapját...)

koztatta. Ez a bárány ugyanis éppúgy, mint a regösének szarvasa, asztrális szimbólumokat, napot, holdat, csillagokat, „égő misegyertyákat" hordoz testén, szarván. Igen jellemző, hogy Demse Dávidné moldvai származású énekmondó asszony akkor énekelte el ezt az éneket, amikor csillag-eredetmondák után érdeklődtünk nála.

A balladatípus bárányának s a regösének szarvasának hasonlóságára már régen figyelmesek lettek, s a párhuzamokat messzemenően feldolgozták. E kérdésre itt nem is akarok kitérni.[141] Ami a regösénekből és a most elemzett balladatípusból kideríthető, az a természetfölötti megjelenését, az epifániát jelző formula.

Emitt keletkezik
egy fekete felhő,
abban legelészen
csodafijú szarvas.

Amoda is keletkezik egy sebes folyóvíz,
aztat körülveszi zöld selyem pázsit,
azon legelész egy csudaféle szarvas.

Amott keletkezett
egy zöld pázsit,
azon legeltetne
egy csoda szarvast.

Amott keletkezik egy sebes folyóvíz,
körülveszi aztat gyönyörű szép pázsit,
azon legeltetnek százezer szarvast.

Amott keletkezik egy homálos fölhő
Abban a fölhőben csodafiúszarvas.

Amott vagyon egy tó-állás
Azt is felveré az apró sásos
Arra is rászokván csodafiú szarvas.

Ihon nevekedék egy arany almafa,
Körülfolyta tövét gyenge gyopár virág.

Nehol kerekedik egy kerek dombocska
S azon nevelkedik egy édes almafa.

Ahol keletkezik egy ékes nagy út. . .

Nehol kerekedik egy gyalog ösvenke
S azon növelkedik egy fehér báránka.

[141] *Fettich* 1959.

Hol fölkerekedik
Egy kerek krisztomfa,
Krisztomfa mellett ül
Az a vivő szép lány.

E formulákkal Fettich Nándor is foglalkozott[142] s ezt a formulás részt az égben végbemenő jelenségek jelzése kezdőformulájának tartja. Megjegyezzük, hogy a magyar nyelvű egyházi látomás-irodalomban nem feltűnő ez a formula. Talán nem vagyunk túl merészek, ha ezt a régi magyar varázsénekekből származó formulának tartjuk, ami nem mond ellent Fettich feltételezésének, hiszen a természetfelettivel való találkozás is gyakran a „felső világban" (vagy egy másik, a mienktől eltérő világban) mehet végbe. A formulát nemcsak a rítusénekek, hanem a népi líra más csoportjai is alkalmazzák, pl. a rabénekek, ahol az üzenetet vivő madár-hírnök megjelenését szintén hasonló formulával jelzik („amott kerekedik egy fekete felhő, abban tollászkodik egy fekete holló"), azzal a különbséggel, hogy fekete felhő valóban kerekedik a szemünk előtt, míg a látomás-formulákban jelzett pázsit, csodaszarvasokkal vagy az almafa alatti leánnyal már valóságon túli élményre utalnak.

[142] *Fettich* 1959. 66.

IV.

A SZOKÁSOK KÖLTÉSZETÉNEK PÁRBESZÉDES FORMÁI

A mondott rítus párbeszédes formáira a folkloristákon kívül az esztétika, az irodalomtörténet, a drámatörténet kutatói egyaránt sokszor hivatkoznak; leginkább történeti, műfajelméleti összefüggésükben; pl. a dráma eredetére keresnek ebben a szövegcsoportban választ. A történeti összefüggéseket az ókori görög dráma, a középkori liturgikus dráma és az újkori reneszánsz dráma kialakulásának hármas példáján vizsgálták, s itt még arra sem vállalkozhatunk, hogy ezt a hatalmas irodalmat bibliográfiailag regisztráljuk. (Jelen tanulmány szempontjából különösen fontosnak tartjuk Hont Ferenc, Kardos Tibor, Marót Károly, Trencsényi-Waldapfel Imre tanulmányait, akik e történeti-műfaji vizsgálatnál példáikat bőven merítették a magyar szokásköltészetből.)

Magát az egész csoportot azonban — mint az osztálytársadalmak paraszti folklórjának egy részét s kapcsolatát a népi színjátékkal — csak kevesen elemezték s határozták meg. Csak néhány éve, hogy az első összefoglaló európai szöveggyűjtemény Leopold Schmidt összeállításában egyáltalán napvilágot látott.[1] „Das Volksschauspiel wird Gegenstand systematischer Sammlung und Forschung erst in einem Zeitpunkt, in dem alle Formen der Volkspoesie bereits weitgehende Betrachtung gefunden haben" — írja Bausinger.[2] Egy másik folklorista megjegyzi, hogy szemben a folklór más, „szerencsésebb" területeivel, például a mesékkel, találóskérdésekkel, népdalokkal, egyáltalán nincs a népi drámának általánosan elfogadott definíciója.[3]

[1] *Leopold Schmidt* 1965.
[2] *Bausinger* 1968. 224.
[3] *Litto, Frederic* In JAF. Vol. 81. No. 320. 1968. 168 l. Unlike more fortunate areas of folklore (folktale, riddle, folksong), there does not

Amennyiben definicióra találunk, ez is a paraszti színjátszásra mint tevékenységre s nem a tevékenység során előadott szövegekre vonatkozik. Így pl. a *Current literary terms* című terminológiai szótár így definiál: Folk plays: The name applies to the dramatic entertainements given at village festivals not by minstrels but by the villagers themselves,[4] tehát a név a falusi ünnepségek drámai jellegű szórakozását illeti, melyet maguk a falusiak s nem hivatásos mulattatók adnak elő.

Hasonlóképpen a tevékenységet s nem a szövegeket definiálja az Esztétikai Kislexikon, amikor ezt a meghatározást adja: Népi játékok: „Az európai paraszti társadalom körében kialakult és a ‚teljes színjátszás' (Hont F.) több, bár nem minden lényeges elemét tartalmazó, sokszor még az esztétikumon inneni kollektív megnyilvánulás. Rendszerint átmeneti állapotot képez a rítusokban érvényesülő mágikus mimézis és a hivatásos jellegű színjátszás közt."[5]

A pontos meghatározás hiánya arra mutat, hogy a párbeszédes rituális költészet éppúgy, mint az úgynevezett népi színjáték, nem homogén elemekből áll, hanem csak funkcionálisan összekerült szövegekből, hogy nem a tartalom és forma dialektikus egységén át kifejeződő benső összetartozás jellemzi őket, hanem csak az, hogy egy bizonyos tevékenységhez kapcsolódnak, de az a tevékenység, amihez kapcsolódnak, maga is átmeneti állapotot képvisel „a mágikus mimézis és a hivatásos jellegű színjátszás közt".

Az első kérdés az, hogy a párbeszédes formájú szokásköltészet egésze hogyan viszonyul az európai paraszti folklór „népi színjáték" kategóriájához.

Ha a funkcióból indulunk ki, akkor bizonyos történelmi-társadalmi körülmények közt az első csoport teljesen magába foglalhatja a másodikat. A magyar parasztságnál például az utóbbi évszázadban szokásoktól független népi színjáték nem volt, a paraszti színjátszás csak a szokásokhoz kapcsolódva jutott szóhoz. (Eltekintve természetesen a kívülről szervezett, művelő-

---

yet exist a satisfactory and generally accepted theoretical definition of ust what folk drama is.

[4] *Scott A. F.* Current literary terms. New York 1965. Folk Plays címszó.

[5] Esztétikai Kislexikon. Bp. 1969. 255.

déspolitikai szempontokat közvetítő ún. „öntevékeny" formáktól, melyek azonban nem képezik jelen vizsgálatunk tárgyát. Erről részletesebben írtam *A színjátszás funkciója falun* című tanulmányomban.)[6]

Másrészről, a szertartásos költészet párbeszédes formái nem egészen azonosak a népi színjátékkal.

A legfontosabb elkülöníthető csoport a párbeszédes varázsige. Az előbbiekben már idéztünk néhány szimbolikus cselekménnyel kapcsolatos párbeszédes varázsszöveget: például a gyümölcsfák megvarázslásánál, vagy a gyógyításnál használt párbeszédeket. Párbeszéd hangzik el pl. akkor is, mikor a gyermeket „eladják", vagyis életveszély esetében látszólagos személycserét hajtanak végre a „rosszak", a „betegség" megtévesztésére.

Idézem pl. Diószegi Vilmos feljegyzését a moldvai székelyekről: „Ha az anyának sok gyereke meghal és újból születik egy, akkor azt megveszik. . . Csak olyan veheti meg, akinek egy se halt még meg. . . Az édesanyja felkelt az ágyból, vette ölibe; a keresztanynya, keresztapja állott küel az ablakba s a gyereknek az édesanyja mondta:

— Legyen tihéd a gyerek.

A keresztanya mondta bé:

— Legyen tihéd az a pénz, amit attam neked.

Akkor béjött az ajtón és mondta:

— Enyém a gyerek, tihéd a pénz."[7]

Párbeszéd hangzik el a keresztelőről hazahozott gyermek átadása esetében is. Ezekben az esetekben a párbeszéd ellentétes erők jelenlétére, összeütközésére utal, anélkül azonban, hogy „színjáték"-nak lenne nevezhető.

Itt kell újra említenem az adománykérő vagy hódoló, tiszteletevő köszöntések drámai konfliktussal nem járó párbeszédes formáit. Ilyen párbeszédes köszöntők sokféle szokáshoz kapcsolódhatnak, mindenféle szimbolikus vagy ábrázoló cselekmény nélkül is, és sem a varázsige, sem a színjáték kategóriába nem tartoznak. E csoport irodalmi továbbfejlődésének egyik történeti lehetőségét az eklogaköltészet nyújtotta. Természetesen további párbeszédes kisformák is léteznek, így kérdés-felelet formában, például a gyermek-költészetben.

[6] *Dömötör T.* 1960.
[7] *Diószegi* 1960. 65—66.

Másrészt, mint már többször hangsúlyoztam, a színjátszó tevékenységhez kapcsolódó szöveg korántsem mindig párbeszédes. Mimikus, drámai konfliktust megjelenítő cselekmény létezik szöveg nélkül is, vagy kísérheti epikus elbeszélés, rítusének, mondóka stb.

Ez egyébként megfelel annak, amit Arisztotelész a görög tragédia és görög komédia kialakulásáról írt, mert hiszen azok a formák, amelyeket ő a tragédia és komédia előfokaként megjelöl, a rituális költészetbe tartoznak, de mint a *Poétikáb*ól kitűnik, korántsem mindig párbeszédesek.

Másrészről, a párbeszédes formáknak nem volt közös gyűjtőneve:

„Kezdetben — mint említettem — rögtönző jellegű volt a tragédia meg a komédia is. Azt a dithürambosz énekesei, ezt meg a sok városban most is dívó phallikus dalok előadói fejlesztették ki."[8]

Majd így ír a tragédiáról:

„Ami a terjedelmet és jelleget illeti: lassanként, rövid történetekből és nevetséges nyelvezetből fejlődött magasztossá a szatírjátékhoz illő jelleg megváltozásával; versmértéke ugyanakkor a tetrameter helyett a iambosz lett, eleinte ugyanis a tetrametert használták, mert a műfaj szatírjátékszerű és táncosabb jellegű volt. A párbeszéd megjelenésével maga a természet találta meg a megfelelő versmértéket. . ."[9]

„A szavak művészete csak prózát vagy verset használ, s ez utóbbi lehet vagy vegyes formájú, vagy végig azonos versmértékű, de *összefoglaló elnevezése máig sincs.* Nem rendelkezünk ugyanis közös elnevezéssel Szophrón és Xenarkhosz mimoszaira és a szokratészi beszélgetésekre, sem arra, ha valaki epikus vagy elégiai, vagy más afféle versmértékben végzi az utánzást. . ."[10]

Ezt az egész kérdéscsoportot több munkámban különböző nézőpontból közelítettem meg. *Naptári ünnepek — népi színjátszás* című könyvemben elsősorban az év ünnepi szokásaihoz kapcsolódó párbeszédes szövegformákat vizsgáltam. *A népi színjátszás Európában* című tanulmányban megkíséreltem a szokásokhoz fűződő színjátszáson kívül a népi színjátszás alkalomhoz nem

[8] *Arisztotelész* 1963. 13.
[9] *Arisztotelész* 1963. 14.
[10] *Arisztotelész* 1963. 6.

kötött laikus és félhivatásos-hivatásos formáit is áttekinteni s a hozzájuk fűződő költői alkotásokat tárgy szerint rendszerezni. Végül *Népi színjátéktípusok* című tanulmányomban megkíséreltem a „színjáték"-nak nevezhető szövegek tipológiáját felállítani.[11]

Hogy viszonyul tehát a párbeszédes rítusköltészet a népi színjátékhoz, melyek az utóbbinak specifikus jegyei? Székely György *Naptári ünnepek — népi színjátszás* című könyvemhez kapcsolódva szintén feltette e kérdést s többek közt ezt írta:

„. . .van-e minőségi különbség a 'még nem színjáték'-jellegű dramatikus szokás, alakoskodás és a népi színjátszás közt s ha igen, mi a minőségi különbség kritériuma? . . . Nem lehetne-e a 'konfliktusos cselekmény megjelenítését' ilyen kritériumnak tekinteni?"[12]

Azonban az előbbiekben láttuk, hogy a 'konfliktusos cselekmény párbeszédes szövegű megjelenítése' egymagában még szintén nem elég a népi színjáték definíciójához. Hiszen 'konfliktusos cselekményről' volt szó idézett példáinkban is, a gyümölcsfák megvarázslásának esetében, amikor az egyik szereplő a gyümölcsfát fenyegeti, a másik szereplő pedig a gyümölcsfa képviseletében beszél és cselekszik. A konfliktusos cselekmény azonban csak akkor lesz színjátékká, ha ehhez a párbeszédes megjelenítéshez tudatos művészi törekvés, a művészi kifejezésmód igénye is járul. A varázsszövegnél valójában nem fontos, hogy 'művészi', 'érdekes', hogy 'szép' legyen. *Ha számunkra mégis 'szépnek', 'művészinek' tűnik, ennek más oka is lehet. Művészi hatást keltenek ugyanis bennünk azok a formai megoldások is, amelyek az emlékezet segítségét szolgálják: pl. az alliteráció, kötött versforma, a rím, az ismétlődő formulák használata, amelyek nem mindig esztétikai igényből fakadtak, hanem azért használják őket, mert a varázsformula hatásosságához hozzátartozik a szöveg pontos reprodukálása is.*

A konfliktusos cselekmény megjelenítése mellett tehát a definíciónak magába kell foglalnia a művészi ábrázolás szándékát is, amely megkülönbözteti a szintén párbeszédes és drámai konfliktust tartalmazó varázsigéktől.

[11] *Dömötör Tekla* 1964/c; 1966/a; 1968.

[12] Erről az egész kérdéscsoportról bővebben: *Dömötör* 1968. és *Székely György* 1964 és 1965.

Az európai társadalmak *népi színjátékát* egyes szerzők *népi drámának* is szokták nevezni. Ez a megjelölés azonban félreértéshez vezethet. A dráma már az antik szóhasználatban is a specializálódás magasabb fokát jelenti: a kollektivitásból kilépő egyén tudatos alkotó szándékát tételezi fel. A hegeli meghatározás szerint a dráma „csak az olyan korszakoknak köszönheti eredetét, melyekben a szubjektív öntudat a fejlődésnek már magas fokát érte el mind világnézet, mind a művészi kialakulás tekintetében".[13]

„A színjátéknak társadalmi szükségletből fakadó. . . művészetéből bizonyos fejlődési fokon, igen kedvező viszonyok között virágozhatott csak ki a drámaírás, mint ennek a nagyszabású társadalmi cselekvésnek egyik legcsiszoltabb, írásbeliségében legmaradandóbb alkotói formája."[14] Könnyebbnek látszik egy olyan definíciónak kialakítása, mely egyaránt magába foglalja a primitív népek, az európai parasztság színjátékos tevékenységét és a mai színházban lejátszódó művészi tevékenységet, mint egy olyan definíció, mely a kapcsolódó szövegeket foglalja össze. A színjáték „az a térben és időben megvalósuló folyamat, amelyet a saját testén keresztül megnyilatkozó közvetlen vagy az idegen anyagokat felhasználó közvetett színjátszás egyéb színjátékalkotó tevékenységekkel együtt létrehoz".[15] „A színjáték-alkotóknak az alkotási folyamat kezdetén megjelenő 'látomása' az ember és világának négydimenziós, komplex, de már egy kifejező cselekmény- vagy eseménysorban sűrített képe. Benne a valóság drámaisága jelenik meg, lehet, hogy egy hősi figura életútjának egyetlen jelentős mozzanatában, lehet, hogy valamely éles összecsapás víziójában, de általában 'a cselekvő élet' képe."[16]

E definíciókat gyarapíthatnám, s azt találnók, hogy ezek általánosan érvényesek az európai színpad jelenlegi tevékenységére éppúgy, mint a paraszti színjátszásra s a primitív társadalmakra. Viszont a szöveg szerkezetében már csak ritkán felel meg az irodalmi dráma szerkezetének.

Ragadjunk ki most néhányat a dráma-definíciók közül.

A dráma „kicsinyben a cselekvő élet képe". (Vörösmarty)

[13] *Hegel* 1956. 385.
[14] *Székely György* 1965. 18.
[15] *Hont Ferenc* 1960. 107.
[16] *Székely György* 1965. 27.

„A dráma olyan írásmű, mely egy egy helyben összegyűlt tömegben emberek között lejátszódó megtörténések ábrázolása által közvetlen és erős hatást akar létrehozni." (Lukács György)[17]

„Mindazok a színjáték-típusok, melyek a komplex dinamikus színi kép kialakításának bármely eszközével. . . az emberi társadalom körén belüli megvívott harcot, legyen az győzedelmes vagy elbukásra ítélt, megmutatják" (Székely György);[18] „Konkrét emberek olyan kiélezett konfliktusa, melyben osztályok közötti vagy osztályokon belüli tendenciák ütköznek meg s melyben minden az alapvető konfliktus köré sűrűsödik" (Szigeti József).[19]

Az európai népköltészet keretében kevés olyan alkotás van, mely teljesen megfelel a dráma fenti definícióinak, viszont a népi kultúrában sok olyan jelenségre találunk, melyek megfelelnek a színjátszás fenti meghatározásainak.

NÉPI SZÍNJÁTÉKTÍPUSOK

A megjelenített konfliktusnak, küzdelemnek legegyszerűbb, de már művészi szándékú formáját az ún. *vetélkedő játékok*ban találjuk.

A vetélkedő játéknál fennáll a közlés eszközeinek cserélhetősége. Kifejezheti mondanivalóját a puszta cselekményen keresztül. A cselekményt kísérő szöveg magyarázhatja, vagy pedig a vetélkedő játék szópárbajra, szócsatára is redukálódhat. Ha a vetélkedő cselekményt több szereplő szájába adott, első személyes dialógus kíséri, ez a formai megoldás egybeeshet az európai irodalmi dráma megjelenési formájával.

A vetélkedő játék számtalan irodalom előtti — és irodalmi formában is — ismeretes. A *Standard Dictionary of Folklore* a „rituális drámát" (ami az itt vetélkedő játéknak nevezett színjátéktípussal azonos) a következőképpen határozza meg: „Értjük ezen a vetélkedést két sámán közt, ember és démon közt, vadállat és vadász közt, vagy az élet és halál megszemélyesített erői, a nyár és a tél, a jó és a rossz közt. Benne a találkozás,

[17] *Lukács György* 1909. 1.
[18] *Székely György* 1965. 133.
[19] *Szigeti József* 1961. 104.

a konfliktus, és a kifejlet világosan elhatárolva követik egymást."[20]

Hont Ferenc szerint: „drámai a vitatkozások, a törvényszéki tárgyalás, a harc, érzések, gondolatok összecsapása, egyenrangú vagy legalábbis majdnem egyenlő erejű ellenfelek összeütközése, emberek küzdelme emberekkel, szellemekkel, állatokkal, intézményekkel, a természettel és a társadalommal."[21]

Schmidt Leopold lényegében két megnevezést használ: a „jeu dispute" és a „jeu combat" szavakat, ezzel is jelezve, hogy a vetélkedő játék egyaránt magába foglalhatja a megjelenített cselekményes összeütközést és a tisztán szóbeli vitatkozást. *Le théatre populaire européen* c. antológia első részének, a szokásokhoz fűződő drámai szövegeknek mintegy kilencven százaléka e két csoporthoz tartozik.

A dialektikus ellenpár, melynek összeütközése előttünk lejátszódik, kapcsolatban állhat az idő fogalmával, a keletkezés és elmúlás tényével (óév és újév küzdelme, a hónapok vetélkedése stb.). Ezek is azonban többnyire az emberre vonatkoztatva jelennek meg, aszerint, hogy az emberi társadalomra nézve előnyösek vagy hátrányosak (hideg és meleg évszakok küzdelme). Hasonlóan társadalmi jelentősége van a farsangi és böjti időszak tréfás jellegű vetélkedésének, megütközésének (Konc és Cibere háborúsága).

A szembenálló erőket egyének vagy csoportok képviselik, a küzdelmet mimikusan eljátsszák vagy versenyjátékokkal teszik szemléletessé. A megjátszott küzdelem egyik leggyakoribb formája a kardtánc.

Az ellentétes erők perszonifikált megjelenése történeti köntösben is gyakori. Az európai népi színjátszás egyik tipikus alcsoportja a *moreszka*, melyben a megütköző fehérek és mórok (illetőleg törökök) és kísérőik különböző történelmi neveket is viselhetnek. A játék és a párbeszéd hasonló, mint a fenti típusoknál. Ilyen pszeudo-történeti játékok szüntelenül keletkezhetnek régi, mágikus játékok átértelmezése során is, hiszen csak napjainkban alakult ki a mohácsi busójárásban a „sokácok és törökök" megütközése.

[20] Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore 946–949. *(Prokosch-Kurath.)*

[21] *Hont Ferenc* 1960. 113–114.

Hasonló elv nyilvánul meg a vallásos játékok, a misztériumok és moralitások jó részében is, mikor az ellentétes erőket közérthető perszonifikációk, angyalok és ördögök, erények és bűnök képviselik. A középkor végén és az újkor kezdetén különösen népszerűek voltak az allegorikus vetélkedő játékok, amelyek könnyen átvezettek a reneszánsz-dráma kezdeti jellemábrázolásához. A korai reneszánsz-dráma színpadi hősei valójában sokszor történeti nevet viselő, de jól felismerhető allegóriák: a Hiúság, Hatalomvágy vagy a Kapzsiság perszonifikációi. A népi színjátszás az allegorikus játékok irodalmi divatjának eltűnése után is megtartotta ezt a konstrukciót. Jellemző, hogy a XVII. századi allegorikus *Comico-Tragoedia* egyik jelenetét századunk negyvenes éveiben is előadták még Erdélyben, mint farsangi játékot (Dúsgazdagolás vagy Ördögfarsangolás). A játék nyilván a ponyva nyomtatványból került a népköltészetbe, de a folklorizáció módja is igen tanulságos, éppúgy, mint a tárgyválasztás és a vetélkedő forma, hiszen az ördögök és az angyal vetélkednek itt az ember lelkéért.

A vetélkedő játék európai típusára jellemző az a felépítés, amit „behívóformának" nevezhetünk. Az egyik szereplő a színre lép, megnevezi magát s behívja a következő szereplőt, aki szintén megnevezi magát. Miután így a játék szereplői mind színpadra kerültek, a főhősök harcra hívják ki egymást és megtörténik a tényleges párviadal, mely az egyik fél győzelmével és néha a másik halálával, majd feltámadásával végződik. Az angol *Mummers' Play*, a német kardtáncok, a moreszkák jó része ezt az egyszerű felépítést követi.

Mint láttuk, a vetélkedő játék vonatkozhat az időfogalomra, természeti jelenségekre, morális kategóriákra, társadalmi ellentétekre. Egyik népszerű európai alcsoportja a bírósági tárgyalás forma. Ez a játék lehet komoly színezetű és tréfás is. A passiójátékok terjedelmének jó részét a bírósági tárgyalás, a tanúkihallgatások, az ítélet végrehajtása és a hős apotheozisa tölti ki. Ilyen felépítésű népi játék pl. a magyar Zsuzsanna-játék, a cseh Dorottya-játék.

De éppígy törvény elé állítja a népi színjáték a farsangot és bőjtöt, a zsíros ételeket és böjti ételeket, a kakasokat és más állatokat. Tréfás bírósági tárgyalás formáját veszi fel a társadalombíráló szatírák jelentős hányada is, melyben a falu mindennapi vétkeiről ítélkeznek. Ilyen pl. az Ujváry Zoltán által Sajó-

németiben feljegyzett farsangi rabvágás. A játék a rabok és a bírók közt folyik és a „kivégzéssel" ér véget.[22]

A vetélkedő játéktól eltérnek felépítésükben azok a népi bohózatok, ahol nem egymással szembenálló erők és eszmék küzdelmét elevenítik meg, hanem az egyénnek vagy egy bizonyos csoportnak az általánostól eltérő és többnyire nevetségesnek tartott vonásait gúnyolják. Székely György ezt az utóbbi kategóriát mimosznak nevezi, szerinte az embermimézis „... a közösség által helyesnek tartott viselkedéstől való eltérés ábrázolásával, az eltérés korrigálásának szándékával telítődött. A helyes és az eltérő konfliktusa kapott kifejezést az emberi élet — emberek és helyzetek — bemutatásában."[23] E csoportba tartoznak a primitív kultúrákban éppúgy, mint az osztálytársadalom népi kultúráiban fellelhető bohózatok, melyek a mindennapi élet visszásságait mutatják be. E csoportot egyszerre jellemzi egyfelől a rögtönzés, az aktualizálás, másrészről a sztereotípia. A házasságtörést az afrikai törzsek éppoly szívesen hozzák színre, mint a vogul medvejátékok, vagy az európai falu farsangi játékai. (A hivatásos népi mulattatók műsora is elsősorban e színjátéktípusra épül, amely kétségkívül fontos társadalmi szükségletet elégít ki.) E játékok életkorok, emberi alaphelyzetek fonákságaira, sajátosságaira mutatnak. A felszarvazott férj, házsártos asszony, a süket, a falánk, utánzó bemutatása mindig sikerre számíthat a népi (s a nem népi) színpadon.

A helyes és helytelen viszonylatában komikusnak tűnik a szokatlan, az idegen is. Ezért ez a színjátéktípus szívesen mutatja be más népcsoportoknak vagy társadalmi osztályoknak, foglalkozásoknak a magáétól eltérő viselkedését, beszédét. E színjátéktípus elsősorban a sikeres utánzáson alapul és többet épít a színészi teljesítményre, mint a vetélkedő játék.

Az ember-mimézisen kívül gyakori az állat-mimézis is. Ennek gyakran mágikus célja is van, ugyanakkor a nézők megfelelően honorálják az állatok viselkedésének, mozgásának sikeres színrehozását, utánzását is.

A harmadik csoport az, amely a mitikus történetek megjelenítése által jön létre: ez a kultikus dráma, vagy Székely fogalma-

[22] *Kardos Tibor* 1955; továbbá *Kardos* a Régi Magyar Drámai Emlékek I. kötetében 126 kk, 426 kk, 434 kk; *Ujváry* 1957.
[23] *Székely Gy.* 1965. 115.

zása szerint „mítosz-opera".[24] A *Standard Dictionary of Folklore* is külön csoportként kezeli a dramatizált mítoszt.[25] Az ezzel kapcsolatos problémákat már érintettük akkor, mikor a „ritualista iskola" kérdésfelvetéséről szóltunk.

Ez a műfaj természetfelettiekről, istenekről, kultúrhéroszokról, hősökről szól, főcélja még nem a művészi ábrázolás, hanem a mitikus események felidézése, azonban ez a műfaj már ott állhat a művészi tükrözés küszöbén. Sokszor átmegy történelmi (vagy ál-történeti) események megjelenítésébe is, és történelmi játékok jönnek létre.

A mítosz megjelenítése — ahogy már kifejtettük — egyszerre oktató célú és mágikus hatású is. Segít a közösség szellemi javainak hagyományozásában (ezért folyik a felnőtté avatás oly sok népnél színjátékos formák között). Ugyanakkor a régmúlt események felidézésével, megismétlésével s a jelenbe való transzponálásával mágikus úton segít a világrendet fenntartani. Ez a csoport főként az ünnepekhez kapcsolódik. A keresztény ünnepeknek is létezik a saját „mítosz-opera" sorozata, mely a bibliai történet aktuális mozzanatait idézi fel, illetőleg ismétli meg szerepjátszás segítségével (húsvéti, karácsonyi stb. játékok).

Színre hoznak továbbá a közösség szempontjából nevezetes, érdekes eseményeket is, és amennyiben ezek nem a vetélkedő játék már ismertetett sémáját öltik fel — tehát nem az ellentétes erők és érdekek összecsapásán keresztül ábrázolják őket — a cselekmény egyvonalú. A drámai konfliktust gyakran látványossággal pótolják, így alakulnak ki az élőképek, látványos felvonulások. Ez a csoport az osztálytársadalmak népi kultúrájában gyakran írásos forrásokból, népkönyvekből, ponyvából meríti tárgyát; előadásuk hazánkban szintén szokásokhoz, farsanghoz (vagy amennyiben vallásos tárgyúak, valamely egyházi ünnephez) kapcsolódik, annak keretében történik.

Az ilyesfajta játékok képezik Schmidt Leopold monográfiájának harmadik csoportját (Pièces de théatre sur des sujets tirés de la littérature populaire). A konfliktusos cselekmény hiányát a látvány érdekességével, változatosságával igyekeznek pótolni, ez a színjátéktípus néha olyasféle funkciót is tölt be, mint a históriák, hírversek.

[24] *Székely Gy.* 1965. 117.

[25] Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore 949. *(Prokosch-Kurath.)*

A felsorolt színjátéktípusok természetesen nem képeznek merev kategóriákat. A betlehemes játék például tekinthető „mítosz-operának", hiszen megjelenítve idézi fel a bibliai történetet, de konfliktusos cselekmény mutatkozik abban a pillanatban, ha a szálláskeresés színre hozatala során a szegény vándorokkal szembe állítják a gonosz gazdagot (a királyt vagy a kovácsot), aki nem fogadja be a vajúdó asszonyt házába. Konfliktusos cselekmény jelentkezik a betlehemes játékban akkor is, ha Heródes királyt és kíséretét szembesítik a szegény újszülöttel, akit barmok és pásztorok vesznek körül. Mimoszelemekkel bővül a játék, mikor a nagyétkű és nagyothalló pásztorok lépnek a színre, és így tovább.

Hasonló változatosságot mutatnak azok az egész Európában ismert jelenetek, amelyek az állatalakoskodásokhoz fűződnek. Ezek néha csupán mágikus rítusnak tekinthetők, s nem érik el a művészi igényű szerepjátszás határát. Kultikus játék (vagy ha úgy tetszik „mítosz-opera") alakul ki, ha az állatalakoskodó összeesik, elpusztul, majd ismét feltámad. Az állat-mimézis kerül előtérbe a farsangi játékokban, amelyekben elsősorban az állatalakoskodó ügyes mozgása, tánca, köti le a figyelmet. Vetélkedő játék alakul ki, ha az állatalakoskodó a főhős ellenfeleként lép színpadra stb.

A felsorolt kategóriáknak a magyar népköltészetben való megjelenése is eléggé változatos képet nyújt. A *vetélkedő játékok* közé tartozik egy sor „veszekedős", ahol cselekmény tulajdonképpen nincs is, csupán szópárbaj. Ilyen az „iszákos férfi és felesége" veszekedése, amely néha mulatónóta, máskor azonban tisztán párbeszédes formát ölt.

Ilyen szócsata pl. a vőfélyek tréfás szópárbaja, a húsvéti és karácsonyi köszöntőkben előforduló viták, melyeknek tréfás formulái, az egymást ócsárlás, leginkább a nézők szórakoztatását szolgálják.

Irodalmi eredetűek az epikus és párbeszédes formában egyaránt megjelenő vetélkedések: a virágok vetélkedése, a bor és víz vetélkedése stb. A vetélkedés (conflictus, certamen, altercatio, débat, jeu parti stb.) a középkor óta igen népszerű műfaj, mely az egész európai költészetre nagy hatást gyakorolt. Népi formáiról részletesen írtam néhány évvel ezelőtt.[26] Ez a forma

[26] *Dömötör* 1953/b.

már alkalmas társadalmi ellentétek kivetítésére is, túlmutathat a kis közösség körén.

A csupán szóval ható vetélkedő mellett csak cselekmény formájában is történhet az ellentétes erők megütközése pl. a bukovinai székelyek betlehemes játékában, a csobánolásban, ahol a játékba illesztett némajátékban a pásztorok újra és újra megvívnak egy néma szereplővel, az emberi lakhelyre betolakodó gonosszal.[27] Másutt szép és csúnya maszkok szemben álló csoportja jelenik meg az egymással szemben álló erők képviselőjeként.[28]

Míg ez a kategória jól ismert, kevesebb szó esett arról, hogy az Arisztotelész által emlegetett „*phallikus dalok*" utódait is megtaláljuk a magyar párbeszédes szokásköltészetben. Ez a csoport ugyanis ritkán kerül publikálásra, azonban eleven műfaj. A rituális obszcenitásból a rituális jelleg persze egyre inkább háttérbe szorul, de még mindig észlelhető.

A „phallikus daloknak" megfelelő párbeszédes szokás-költészet tárgya elsősorban maga az emberi élet.

A magyar néprajzkutatás többször megemlékezett arról a jelenségről, melyet „életszínjátéknak" neveznek, Ortutay Gyula pl. a *Kis magyar néprajz*ban igen pregnánsan mutatta be, hogyan alakította a magyar falu az emberi élet fontosabb fordulóit színjátékos szertartássá.[29]

Ugyanakkor ezek a fordulók a népi színjáték *tárgyát* is képezhetik és előadásuk időpontja általában nem egyezik az ábrázolt tárggyal: a halottas játékot nem temetéskor adják elő, a tréfás lakodalmi játékot pedig nem az igazi lakodalom alkalmával. E játékok alföldi változatait Ujváry Zoltán és Ferenczi Imre gyűjtötték nagy szorgalommal, ugyanis a protestáns Alföldön kétségkívül a népi színjáték legfontosabb csoportját képezik.[30]

Nézzük először a lakodalom, nász, házasság témát a magyar népi színjátékban.

A világ drámairodalmának igen nagy százaléka szól szerelemről, házasságról vagy nemiségről, mégpedig a legkülönbözőbb formákban, tragédiában, komédiában, bohózatban stb. A népi színjáték a „szerelem, nemiség" tárgynak érzelmes vagy tragi-

[27] *Dömötör—Katona—Ortutay—Voigt* 1969. 368 kk.
[28] *Makkai—Nagy* 1939. 90—91.
[29] *Hont* 1940. passim; *Ortutay* 1958. 60 kk.
[30] *Ferenczi—Ujváry* 1966; *Ujváry* 1968.

kus ábrázolását nem ismeri, ennek a lírában, balladában van helye.

A népi színjátékban ez a tárgykör sohasem érzelmes, hanem vagy mágikus varázsszertartás, vagy szatirikus életkép, obszcén paródia, vagy pedig mindez együtt jelenik meg: a paródiának is van termékenységvarázsló jellege, s bizonyos ünnepi alkalmakkor „kötelező" az obszcenitás.

Lakodalom-paródiát többféle szokás keretében találunk hazánkban. Az egyik ezek közül a nyugat-magyarországi, tuskóhúzáshoz, rönkhúzáshoz kapcsolódó lakodalom-paródia, „mókaházasság"; tanulmányunk elején teljes egészében közöltünk egy ilyen szöveget Rábatótfaluból. Itt a tréfás lakodalmi szertartásnak szintén mágikus háttere van, mert a paródia a farsangban elmaradt igazi lakodalmat van hivatva pótolni. Ezt a mágikus célt azonban napjainkban már teljesen eltakarja a szatirikus szöveg. Más Vas megyei falvakban a Rábatótfalun elmondottnál sokkal obszcénebb fogalmazások általánosak.

Ugyanezt mondhatjuk a Szabolcs-Szatmár megyei s általában a kelet-magyarországi lakodalmi játékokról. Ferenczi Imre és Ujváry Zoltán egy erősen expurgált farsangi szöveget közöltek, a saját gyűjtésemben levő szövegek sem tűrik a nyomdafestéket. E pornográf szövegekben a tréfa mögött szintén mágikus háttér lappang.[31]

Hasonlóan obszcén szövegek hangzanak el Biharugrán, Körösnagyharsányban és a környékbeli községekben lejátszódó zángózásnál is. Itt a „lakodalmat" akkor rendezik meg, ha a házasok összevesznek, majd kibékülnek és újra összeköltöznek. Három éjjel tart a macskazene, s hangzik az „esketési szöveg", a szörnyű szertartást vezető „eskető" biblia helyett lótrágyát tart kezében, s így tartják meg másodszor is az esküvőt. A szokás fenyítő célzatú, célja a házi civódás, válás megakadályozása.[32]

Más természetű szokás a Galga melletti falvak, pl. Galgamácsa gyermeklakodalma. Ez inkább az életszerepbe való beletanulás, a gyerekek így készülnek fel életük nagy elkövetkező eseményének feladatkörére.

A szülés és gyermekáldás is témája a népi színjátéknak. Itt is elsősorban a groteszk és a trágár s emellett a mágikus vonások

[31] *Ferenczi—Ujváry* 1962. 37.
[32] *Dömötör* 1960.

jutnak előtérbe; a farsangi alakoskodásokban gyakran szerepel állapotos asszonyt imitáló legény vagy „pólyásbabával" kéregető női ruhába bújt férfi.

Az anyai gyöngédség, a lírai hangvétel a népi játékok közül csak a karácsonyi játékokban jut szóhoz.

A legnépszerűbb csoport a halottas-játékok. Skálájuk elég széles. A szimbolikus cselekményű halál-feltámadás játéktól a megszemélyesített halál fellépésén keresztül a trágár szatíráig sokféle formában bukkannak fel.

A mágikus szférába tartozik a gonosz elpusztítása, megölése, bábú formájában. Már ambivalensen, félig komolyan, félig tréfásan jelentkezik e téma a kisze-hajtásban, ahol a játék mágikus célú, de a szöveg már a böjti ételek kihordására vonatkozik.

Rituális gyökerű az állatalakoskodó összerogyásának s feltámadásának kedvelt megjelenítése is, amely azonban szintén tréfás zsánerképekbe torkollik.[33]

A megszemélyesített halál a dunántúli lakodalmakon jelenik meg, s hosszú versben figyelmezteti a násznépet a halál közelségére; egy példát a *Népi színjátszás Európában* c. könyvemben közöltem.[34]

Az egész országban ismertek a pornográfnak nevezhető halottasjátékok, melyeket lakodalmak vagy farsang alkalmából szoktak előadni. Ezek az igazi „phallikus" énekek a szó arisztotelészi értelmében, mert a játék csattanója mindenütt a „halott" nemiszervének „föléledése".

A katolikus dunántúli községekben a humor egyik fő forrását a latin temetési szertartás tréfás utánzása képezte; sokszor a hónapok nevének elnyújtott éneklő felsorolása a halottas ének.

Az alföldi halottas játékok egy típusának nyomtatott előképét Ujváry Zoltán találta meg egy XVIII. századi aprónyomtatványban. *(Tzigány prédikátzió és a tzigányoknak furcsa lakodalma.)*[35]

Hogy ez a játéktípus nálunk régtől kedvelt, ezt a XVII. századi Magyar Simplicissimus sokszor idézett helye is bizonyítja.[36] E játékokat természetesen férfiak adják elő. Elég, ha az összes

[33] *Dömötör* 1940. és 1967/b, bő irodalommal.
[34] *Dömötör* 1966/a. 55 kk.
[35] *Ujváry* 1968.
[36] *Dömötör* 1964/c. 91 kk; *Morvay P.* 1951.

kínálkozó párhuzam közül csak az egyiptomi Ozirisz-mítosz párhuzamára utalunk. A mai paraszti játékokban természetesen a rituális jelleg egyre inkább a háttérbe szorul, s végül is csak a tréfa, s a lányok riogatása feltűnő még.[37]

A DRÁMA ÉS EPIKA HATÁRÁN

A népi színjáték harmadik kategóriáját, a „megjelenített mítoszt" hazánkban elsősorban a vallásos tárgyú játékok: betlehemes játékok, vízkereszti játékok, néhány ritkább, legendán alapuló játék, misztérium- és moralitás-változat képviseli.

Ezeknél a játékoknál többnyire nyilvánvaló, hogy elbeszélő szöveg párbeszédbe szedéséből jöttek létre, tehát az „epikus" forma megelőzte a „drámait". Így hát néhány szóval ki kell újra térni az epika és dráma összefüggésének kérdésére, mely Platón és Arisztotelész óta oly sokszor újra meg újra felhívta magára a műfajelméletekkel foglalkozók érdeklődését.[38]

Az utóbbi évtizedekben különösen sokat foglalkoztak az epika és a dráma viszonyával. Ezt az érdeklődést főként az 1950-es években jelentkező színpadi formabontó kísérletek váltották ki, melyek szakítottak a századforduló körül érvényes színpadi-dramaturgiai koncepcióval és előképeket keresve nyúltak vissza a folklorisztikus színjátékformákhoz. Az újítók egyik fő érve az volt, hogy a tisztán dialogizált forma maga is történeti produktum s nem általánosan, minden korra érvényes közlési eszköze a drámának. A vita középpontjában természetesen nem a népi színjáték állott, hanem a Brecht-féle „epikus színház" s más „formabontó" színpadi kísérletek. (Csak emlékeztetek a „magyar epikus színház" nagy sikereire, amely az utóbbi évtizedben pl. a Kalevalát és más epikus alkotásokat vitt színre.)[39]

Abban minden drámaelmélet megegyezik, hogy a dráma konfliktust, küzdelmet fejez ki, cselekménye szemben álló erőket tételez fel, lényege — mint már Brunetière meghatározta *A dráma törvénye* című munkájában — a meghatározott célra törekvő, az

[37] A hangulatot jól érzékelteti *Ortutay* 1958. 67.

[38] *Platón*: Az állam III. könyvében. (Platon összes művei. Bp. 1943. I. 838.)

[39] *Dömötör* 1968. passim.

eszközök között tudatosan választó akarat stb. A vita nem is erről folyt, hanem a közlés eszközeinek cserélhetőségéről. Kérdés, hogy ez milyen formában realizálódik? Mint Szigeti írja; „Bármennyire is visszahatnak a már kialakult műfaji formák az élettények ábrázolására, mégis a tartalom az, amely formába szökik és nem megfordítva. Maguk a műfaji formák csupán az egyes konkrét megformált tartalmakban, az egyes műalkotásokban élnek és hatnak esztétikailag. Az elvont drámaforma csak dramaturgiai tankönyvekben él, mint meghatározott technikai szabályok összessége, s a drámaírók fejében, mint szabályok és szemléleti mód. Esztétikai életre csak akkor ébred, amikor érintkezésbe kerül a megformálandó témával.[40]

Azért tartottam szükségesnek ezt megjegyezni, mert a műfajelmélettel foglalkozók – akár kitartanak amellett, hogy csak a tiszta párbeszédes forma az „igazi" dráma, akár az „epikus színház" létjogosultságát bizonyítják – mindkét esetben nagymértékben a folklórból veszik példáikat. Azonban a folklórban (akár az osztálytársadalom előtti formációk folklórját vizsgáljuk, akár az osztálytársadalmakét) általában mind a két forma jelen van: a vetélkedő játék, tehát a szimbolikusan megjátszott küzdelem, s mellette a megjelenített mítosz is.

A „valódi" drámairodalom, amennyire nyomon követhetjük, e két forrás összetalálkozásából fejlődik ki, a társadalmi fejlődés egy meghatározott stádiumában, általában a városi élethez kötve, s ekkor jelennek meg a *társadalmi-politikai problémák is nyíltan s álcázatlanul*.

Ha most visszatérünk az európai, illetőleg a magyar, az osztálytársadalom körülményei között funkcionáló népi színjátékhoz, azt találjuk, hogy a „tiszta drámaiság" fogalmához legközelebb a vetélkedő játékok állanak, emellett azonban mindenütt ott találjuk a „dramatizált mítoszt" is. Természetesen nem mindenféle epikus történet alkalmas arra, hogy sikerült népi színjáték formáját öltse fel, csak azok, melyekben az epikus fogalmazáson belül is észlelhető már a konfliktusos szituáció.

Viszont érdemes megjegyezni, hogy az európai népköltészet konfliktusos szituációinak, a tragédia kialakulására alkalmas tárgyainak jó része *nem a rituális költészetben és nem párbeszédes szövegekben*, hanem párbeszédekkel tarkított epikus formában,

[40] *Szigeti J.* 1961. 99 kk.

vagyis a szokásköltészeten kívül eső *ballada* formájában jelentkezik. A klasszikus európai népballadák egy-egy tragédia rövid magját foglalják magukban anélkül, hogy általában eljutnának a tisztán párbeszédes formához és megjelenített előadáshoz. Viszont ez az a népköltészeti műfaj, ahol az egyén már tudatosan cselekszik, válogat a lehetőségek közt, a győzelem vagy bukás saját cselekedeteinek, s nem a vak véletlennek következménye stb.

Ha most a magyar drámairodalom korai szakaszát vesszük szemügyre, tehát azt a korszakot, amikor hazánkban nehéz körülmények között, leginkább az iskolai oktatás keretében kibontakozik az újkori dráma, akkor azt találjuk, hogy (eltekintve idegen eredetű és magasabb rendű drámai formák adaptálásától, amilyen pl. Bornemisza Elektrája) ugyanez a két forma áll előtérben. A vetélkedő játékra a XVI—XVIII. században számtalan példa van: vetélkedik a lélek és test, bűnök és erények, a vallások képviselői, a bor meg a víz, a deákok és a mesteremberek stb. A XVI. század legsajátosabb magyar műfaja a hitvitázó dráma szintén a vetélkedő játékok csoportjába tartozik, annak felépítését követi, s a politikai problémák még itt is vallásos köntösben jelentkeznek.[41]

A másik fontos csoportot párbeszédbe szedett, főként vallásos és történelmi tárgyú, prózai vagy verses történetekből kialakított drámák alkotják. Érdekes példák bizonyítják, hogy az epikus szöveget hogyan lehet tisztán párbeszédessé alakítani, illetőleg a tisztán párbeszédes szöveget is hogyan lehet összekötő szavak segítségével epikussá alakítani.

Ezek közül az egyik a *Tékozló fiú* című úrnapi misztériumjáték a XVII. század negyvenes éveiből, mely egyúttal az első ránk maradt hosszabb lélegzetű magyar katolikus iskolai dráma. Ezzel a drámával többször foglalkoztam. Már 1954-ben a *Régi magyar vígjátékok* c. kötet bevezetésében rámutattam, hogy egyes részei szó szerint egyeznek Szentmártoni Bodó Jánosnak a Tékozló fiúról szóló históriájával, ami annál is különösebb, minthogy Szentmártoni Bodó unitárius lelkész volt, a Tékozló fiú pedig kétségkívül katolikus színjáték. A párhuzamos helyek feltüntetését a *Régi Magyar Drámai Emlékek* második kötetében végeztem el.[42]

[41] Vö. a 22. számú jegyzettel.

[42] Régi Magyar Drámai Emlékek II. 41—42; továbbá *Varga Imre* 1960. 572—574.

Egy másik, hasonlóan érdekes példa az a XVIII. századi másolatban ránk maradt magyar passió-töredék, melynek párbeszédes változatát *Naptári ünnepek — népi színjátszás* című könyvemben közöltem.[43] A párhuzamos epikus feldolgozás a *Kájoni* által szerkesztett *Cantionale Catholicum* 1719-es kiadásában található, címe *Passio de Vita Christi.* Közlünk néhány párhuzamos szakaszt annak illusztrálására, hogyan történt a párbeszédbe szedés (bár korántsem vagyok meggyőződve róla, hogy ez esetben valóban az epikus szöveg volt az elsődleges, s a párbeszédes a másodlagos, az átalakítás fordítva is történhetett).

Passio de Vita Christi:

Oh tűzzel tölt fészek,
Majd te benned lészek,
úgy tetczik ugyan látlak.
Tőlem nem távozol,
környüllem szikrázol
már kebelemben tartlak.
Rettenetes rút füst
között forró réz-üst,
szívem ablakán várlak.

De én mit kesergek,
tovább mit rettegek,
nagy nyomorúságomra?
Fel-kötöm magamat,
kínnal tölt nyakamat,
ama' titkos ágakra.
Csak egy verset írok,
Világon kit hagyok,
szörnyű gyalázatomra.

Én Júdás Scáriót
nem szeretvén a' jót,
Uramat el-árultam:
Hitetlen Sidóknak,
mint vér-szomjúzóknak,
harmincz-pénzen el-adtam.
Ím magamat azért,
mivel bűnöm el-ért,
ide fel-akasztottam.

Párbeszédes szöveg:

Júdás:

Oh tűzzel tölt fészek,
Talán reád nézek,
Úgy tetszik ugyan látlak.
Semmit sem távazol,
Körüllem szikrázol,
Vagy kebelemben tartlak.
Rettenetes rút füst,
Között forró réz üst
Szívem ablakán látlak.

De én mit kesergek
Tovább mit rettegek
Nagy nyomorúságimra.
Felkötöm magamat
Bűnnel tölt tagomat
Amaz titkos ágasra.
Tsak egy verset írok,
Világon kit hagyok
Örök gyalázatomra.

Én Júdás Scariot
Nem szerettem a jót
Uramat el árultam.
Én öt ilyen jónak
Hitetlen sidóknak
Harminc pénzen el adtam.
Én magamat ezért
Mint hogy bűnöm rám ért
Ide fel akasztottam.

[43] *Dömötör* 1964/c. 222 kk.

Azonban egy Leány,
ki a' tűzre fát hány,
Pétert a' tűznél láttya.
Állítván hogy ennek,
a' fogoly embernek,
ő-is eggyik baráttya.
Hogy a' Jésus-sal vólt,
s' a' Sidók-ellen szólt,
szolgáknak azt kiáltya.

Neszsze amaz embert,
az ajtó-fel megett,
az-is Jesus-sal vala.
Szava el-árullya,
hogy ő Tanítvánnya,
halgassátok mit szólla.
Ezt-is meg-kell fogni,
s' meg is kell kínozni,
rá felelek meg-mondgya.

Péter hogy ezt hallya,
nem igen javallya,
sőt tagadásra vészi.
Régi nagy hűségét,
és kötelességét
Urához felre-tészi.
Féltvén állapottyát,
a' szolgáló szavát
illyen formán fel-vészi.

Te szolgáló-leány,
illyen szókat ne-hány,
mert őtet nem ismértem.
Engemet mit foggatsz,
belém mire akadsz,
holott én nem vétettem?
Isten úgy segéllyen,
tuttomra ő nincsen,
sem láttam, sem ismértem.

Pilátus Sidókat,
fene hóhérokat,
azon-közben szóllíttya.
A' verést el-hadgyák,
más kínra ragadgyák,
Jesus-unkat nódittya.
Keményen néz rájok,
beszédét hozzájok
illyen-képpen indíttya.

Ancilla:

Ládé emez embert
Az ajtó fél mellett
Ez is Jézussal vala.
Szava el árullya,
Hogy ő tanítványa
Hallgass rá amit szólla
Ezt is meg kell fogni
Meg is kell kínozni
Felelek rá megmondgya.

Petrus:

Te Szólgáló Leány
. . . . . .
Mert őtet nem esmértem.
Engemet mit faggatz,
Én belém mit akatz,
Mert én nem vétettem,
Isten úgy segéllyen
Tudtomra ő nintsen.
Sem láttam sem ismértem.

Tedd le a' veszszőket,
hozz nagy vas-szegeket,
légy itt a' kereszt-fával.
Mindenek nagy híven,
itt állyanak készen,
a' feszítő-szerszámmal.
A' kakas immár szóll,
igen kukúrékol,
majd fel-tetczik a' hajnal.

Péter észre vötte,
hogy hamisan tötte
tagadását Uráról.
Mestere mondását
maga kár-vallását,
érzi Kakas-szaváról.
Keserves sírással,
sűrű jajgatással,
így szóll nyavallyájáról.

Mellyem nagy hangoson,
ütéstől dobogjon,
erre a' Kakas-szóra.
Nagy bűnbe merülve,
vétkeimben ülve,
juttam e' máj napra.
Oh bummal töltőzött,
bűnömmel öltözött
keserűséges óra.

Mely meg-esett szível,
sűrű könyves szemmel,
én Uram rám tekinte.
Hogy bünössé löttem,
rút tagadást töttem,
kegyessen hozzá inte.
Kivel nagy jaj sírást,
lelkemre ohajtást,
fohászkodással hinte.

Ez-é a' bátor szü,
s' én vagyok-é olly hű,
magam ígéretemben?
Ez-é az emberség
a' meg igért hűség,
Uramhoz szükségében?
Jaj mely bűnné löttem,
bezzeg méllyen léptem
a' véteknek tőrében.

Pilatus:

Tedle a veszszőket,
Hoz nagy vas szegeket.
Légy itt a kereszt fánál.
Mindenek nagy híven,
It állyanak készen,
Feszítő szerszámokkal.
A kakas immár szól,
Igen kukorékol
Majd feltetszik az hajnal.

Petrus:

Mellyem nagy hangosan
Ütéstől dobbannyon
Erre a kakas szóra.
Nagy bűnben merültem,
Vétkeimtől félve.
Jutottam e mái napra,
Oh bummal töltözöt,
Bűnömmel öltözött,
Keserűséges óra.

Melly keserves szível,
Síró könyves szemmel,
Én uram rám tekinte
Hogy bűnössé löttem,
Rút vétekben estem,
Szemeivel meg inte.
Kivel jaj kiáltást
Lelkemben óhajtást,
Keserűséggel hinte.

Ezé a bátor szó
Mit tőlem hallott ő
Magam igéretiben.
Ez é az emberség,
Az meg ígért hűség,
Uramnak szükségében.
Jaj ki bűnné lőttem,
Bezzeg méllyen léptem
A véteknek tőriben.

A' magas kereszt-fát,
kin a' Jesus kínt lát,
Pilátus el-hozattya.
Szolgák hogy csapkodgyák,
káromlyák, és szidgyák,
az néki akarattya.
A' Sidók kedvére,
hogy ki follyon vére,
majd arra fel-vonattya.

Mondván: e' kereszt-fát,
kit magának talált,
vállára fel-tegyétek.
Kínvalló helyére,
a' koppasztó hegyre,
véle ki vitessétek.
Mint hogy Királlyá lött,
a' két tolvaj között,
erre fel-feszítsétek.

Tedd rá a' keresztet,
emez vas-szegeket,
keze, s' lábában verjed.
Ne-gondolly sebével,
ki-folyó vérével
a' keresztet keverjed.
Ne-kimild karodat,
köszörült láncsádat
óldalán által-verjed.

Először a' mérget,
epével eczetet,
italára adgyatok.
De a' köntösivel,
(ne-vágjátok azt el)
sors-szerint osztozzatok.
En-is a' keresztre,
ő nevezetire,
imillyen verset írok:

Názáreti JESUS,
Isten Fia Christus,
a' Sidóknak Királlya.
Ki őtet keresi,
e' szókról meg-leli,
kínok közt itt találllya.
Mély sebe vérével,
Királlyi fejével
a' Kereszt-fát itt állya.

Pilatus:

Ezt az nagy Kereszt fát,
Kit magának talált,
Vállaira tegyétek.
Akinek hellyére
A koppasztó hegyre
Vélle kivitessétek.
Immár hogy Királlyá lött
E két tolvaj közöt
Őtet fel feszíttsétek.

Vond rá a keresztre,
Lábára kezére,
Ím az szegeket verjed.
Ne gondolly sebével,
Kifolyó vérével,
A keresztfát leverjed.
Erősítsd karodat,
Köszörülld Lántsádat,
A mellyén által verjed.

Először a mérget
Spongyia etzetet,
Italára adgyátok.
De öltözetivel,
Ne vagdallyátok el,
Sors szerint osztozzatok,
Én is a keresztre
Ő nevezetire
Ím illyen szókat írok:

Názáreti Jézus
Isten fi Kristus
A sidoknak királlya.
Ki őtet keresi
E szókról meg leli
A keresztfán tallálya.
Mélly sebbel, vérivel,
Királyi tisztivel,
Kínszenvedéseit állja.

Meg-váltó orvosunk,
kín-vallott Christusunk
közelít halálához.
Piros Vére csorog,
kínok-közt nyomorog,
érkezvén vég-órához.
Kezét ki-terjesztvén,
fejét le-függesztvén,
e'ként szól Szent Attyához.

Én Uram Istenem,
Szent Atyám mindenem,
engem mire hagyál-el?
Halálom ihol vár,
nem múlt-el a' pohár,
vég-órám vagyon közel.
Már bé-tellyesedet,
azért én lelkemet
áldott kezedben vedd-el!

Bal-kéz-felől-való,
bűné-ért meg-haló
Tolvaj-is keseríti.
Hogy fáról le-szállyon,
ha Isten, és állyon
boszszút, úgy kénszeríti.
Nem-hogy szánná kínnyát,
sőt nehéz fájdalmát
illy szókkal nehezíti.

Ha Isten Fia vagy,
minket-is itt ne-hadgy,
te-magad-is szály alá.
Hogy adod magadat,
Királyi tagodat,
a' nagy gyötrelem alá.
Ted-le testedet-is,
e' kínból minket-is,
ha Úr vagy, szállíts alá.

A' másik nem úgy szól,
mert tudgya igen jól,
hogy ártatlan szenvedi.
Jesus Urunk kínnyát,
ártatlan halálát,
de Isten meg-engedi.
Azért Tolvaj-társát.
halván káromlását,
kemény szókkal megfeddi.

Salvator:

Én uram Istenem,
Miért hagyál el engem
Ez nagy kín szenvedésben:
Miért nem múlik tőlem
Ez pohár előllem,
Illy esedezésben
Szent Atyám úgy tettzet
Eképen mehetet
Szent akaratod végben.

Praedo a sinistris:

Ha Isten fia vagy,
Minket is el ne hagy,
Te magad is szállj alá.
Mit adod magadat
Királyi tagodat
E nagy gyötrelem alá.
Szálly le te magad is,
Magaddal minket is
E kínból szállíts alá.

Mondván: mérges szódat,
káromló rút szádat,
nem tudod-é bé-fogni.
Mert ő e' rút halált,
kit nem bűnnel talált,
ártatlanul viseli.
Régi ocsmány vétkünk,
azt hozta mi-nékünk,
ő bűntelen szenvedi.

Eöldöklő láncsákkal,
mind éjjel és nappal,
setét erdőben lestünk.
Mint az éh oroszlán,
hegyen, völgyön, pusztán,
mi-is prédát kerestünk.
Sok ártatlan vér-ért,
ontyuk a' bűnös vért,
hogy immár kézben estünk.

Vaj-ha e' Világra,
élet jobbításra
egyszer viszszá-térhetnék.
Sok bűnt kiben éltem,
melyben torkig ültem,
vállamról le-vethetnék.
Hitben, reménségben,
Keresztény életben,
én-is jámborul élnék.

Ne-felejts-el Uram,
emlékezzél rólam,
midőn jutsz Országodban.
Jesus mond: majd részt vész.
ezentől velem lész,
a' szép Paradicsomban.
Hald-meg kérésemet,
Szent Atyám lelkemet
vegyed kegyes markodban.

Bánatban el-apadt,
igen lelke szakadt,
keserves Szűz Mária.
Nézd mely reméntelen,
láttya mezítelen,
kereszten függ Szent Fia.
Sok jaj kiáltással,
keserves sírással,
így kezd fohászkodnia.

Praedo a dextris:
Gonosz mérges szódat
Káromló rút szádat,
Nem tudod é befogni.
Mert ő ez nehéz ként
Kit mirányk bűnünk mért,
Ártatlanul viseli.
Régi otsmány vétkünk,
Hozta ezt minékünk;
Ő büntelen szenvedi.

Öldöklő lántsákkal
Mind éjjel mind nappal
Setét erdőket lestünk.
Mint az éh oroszlán,
Hegyen völgyön pusztán,
Mi is prédát kerestünk.
Sok ártatlan vérért
Öntsük a bűnös vért,
Mert immár kézben estünk.

Vajha e világra,
Élet jobbításra
Ettzer viszsza térhetnék,
Sok bűnt kiben éltem,
Kikben torkig ültem,
Vállamról lerázhatnék.
Hütben reménységben.
Keresztény életben,
Én is jámborul élnék.

Ne felejts el uram.
Emlékezzél róllam
A te szent országodban.
Krisztus:
Hozzám hittel ha lépsz
Ezennel velem lész
A szép paraditsomban.
Halld könyörgésemet,
Szent Atyám lelkemet
Vedd kegyelmes markodban.

	Maria:
Jaj édes szülöttem, én eggyetlen-eggyem, hogy téged halva látlak. Sűrűn sebesedtél, Kereszten meg-hültél, mi-végre tartottalak. Szívem kínban apad, hogy tested meg-szakad, s' meg-nem vigasztalhatlak.	Jaj édes szülöttem Én egyetlen edgyem, Hogy immár halva látlak. Sűrűn sebessültél, Keresztfán meg hültél, Mivégre tartotalak, Én szívem meg fakad, Hogy tested meg szakat, Oh vérben fagyot alak.
El-költél előllem, nem beszélhetsz velem, meg-hirvadott szép orczád. Tanítványid tölled, el-mentek mellöled, jaj nem mehetnek hozzád. Nem oktathadd őket, el-hagyál bennünket, nem szól örvendetes szád.	Nem beszélhetz velem, El költél elöllem, Meg hervadot szép ortzád, Tanítványid tölled, El mentek mellölled, Jaj nem mehetek hozzád. Nem taníthad őket, Elhagyál bennünket, Nem szól örvendetes szád.
O meg-hült csendes kép, szép szók mint mézes-lép, ajakidról jöttenek. A' meg-nyomorultak, veszélyben borultak, te-hozzád siettenek. De a' kevély népek, halálodra néztek, sebekkel fizettenek.	Oh meg hült tsendes kép, Szép szók mint édes lép Ajakidon jöttenek, A meg nyomorultak, S veszéllyben borultak Te hozzád siettenek. De a kevély népek Halálodra néztek, Sebbel vérrel fizettek.
Nicodeme jőj-el, Josephet-is hidd-el, Szent Testét le-vegyétek. A' vért sok sebéből, szegeket kezéből, s' lábából ki-szedgyétek. Takargassuk gyólcsban: a' kő-koporsóban Testét úgy bé-tegyétek . . .	Nicodeme jövel, Jósephet is híd el, Szent testét vegyétek le, A vért sebeiről Szegek helyjeiről Mosogassuk szépen le, Takargassuk gyóltsban S kő koporsójában Csendesen tegyétek bé . . .

Amint látjuk, az átalakítás úgy történt, hogy a leíró szakaszok a passió párbeszédes feldolgozásából hiányoznak, ezekre nem is volt szükség, hiszen a néző saját szemével látta, amit az olvasónak vagy a felolvasást hallgatónak el kellett képzelnie.

E párhuzamos szerkesztésmód nyilván praktikus szükségletből adódott: olyan szövegeket készítettek, amelyeket több szereplővel lehetett énekeltetni vagy megjelentetni, vagy ha erre

nem volt lehetőség, összekötő szakaszokkal vagy közbeszúrt félmondatokkal elbeszélővé lehetett alakítani.

Már régebben írtam arról, hogy nézetem szerint ebbe a csoportba tartozik a XVI. századi *Alexandriai Szent Katalin élete* is, a 4075 sorból álló verses magyar mártírpassió.[44] Itt az elsődleges szöveg a párbeszédes lehetett s ebből készített az átdolgozó epikus szöveget. Az átdolgozó megtartotta a színdaraboknál használt műszavakat, feltüntette a szereplőket és a rendezői utasításokat. A három fő részből álló verses elbeszélés egyes részei elé (melyek a felvonásoknak felelnek meg) prológusokat iktatott. Az 1570-ik sor után egyre rövidülnek az epikus részletek, az átdolgozó néha megelégedett azzal, hogy egy-egy sort iktatott a párbeszédek közé (És eképen beszéle; Nagy sirván így imádkozék stb.). A rendezői utasítások a kor szokása szerint latin nyelvűek (pl. educitur virgo de carcere; Planctus imperatoris; adventus doctorum). A 3924-ik sornál magyar énekbetétet találunk; érdemes megjegyezni, hogy az egyik, két évszázaddal korábbi német nyelvű Katalin-drámában is ugyanennek az éneknek változatát találjuk.[45]

Nem lehetetlen, hogy az a drámai szöveg, mely a magyar epikus változat forrását képezte, nem magyarul, hanem valamely más nyelven íródott. Hadrovics László, aki szintén megállapítja a fél-dramatikus jelleget, például horvát dráma-párhuzamokra utal.[46]

Lehetségesnek tartok azonban egy flamand vagy vallon drámai előképet is. Alexandriai Szent Katalin a beginák patrónusa volt, s a magyarországi begina-mozgalomnak erős németalföldi kapcsolatai voltak. A begináknak (a koldulórendi vezetők irányítása alatt közös háztartásban élő asszonyok közösségének) jelentős szerepe volt a középkorban az anyanyelvi irodalmak kialakulásában;[47] a fennmaradt hazai kódexek egy jelentős része is a beginák tulajdonát képezte.[48] A Németalföldön valóban sok Katalin-dráma előadásáról van feljegyzés, sajnos, maguk a

[44] *Horváth Cyrill* 1921. 246 kk; *Dömötör* 1962/a.

[45] Kiadta *Beckers O.:* Das Spiel von den zehn Jungfrauen und das Katharinenspiel. Breslau 1905. (Germanistische Abhandlungen 24.) 128 kk.

[46] *Hadrovics* 1964.

[47] *Mezey László* 1955. 15 kk; 25 kk.

[48] *Horváth János* 1931. 146, 212 kk.

szövegek nem maradtak ránk, s így ezt a feltételezést nem tudom bizonyítani.[49]

A flamand és vallon városokban még állnak a régi begina-udvarok, az antwerpeni begina-udvarban például — melyet alkalmam volt meglátogatni — ma is élnek beginák, kis templomuk védszentje máig is Alexandriai Katalin.

A Katalin-legenda átkötő szövegei ugyanazzal a technikával készültek, mint az előbb idézett passiónál: a párbeszédek összekapcsolására s a mimikus játék érzékeltetésére szolgálnak. Egy példa:

Kyt hog az Czasar meg halla (3677 sor)
zolgájának yly zót monda:
Imperator ad famulum ait
No zolgaym ragadyáthok
Es e warosbol el ky vonnyatok,
Emlöyt ky zaghgassatok,
Es ő nyakát el wagyatok,
Thestet el see temessetek,
De az ebekneek vessétök stb.

Tipikusan drámába való az új szereplők bemutatkozó megjelenése is:

Én ki vagyok Maxencius
Gonoszokat ki megkínoz. . .
. . .
Én ki vagyok Platho mester
Ez világban nagy bölcs mester. . .

Ezt a bemutatkozó formát, mint említettem, az európai népi színjátékban általában megtaláljuk.

Néhány példa a magyar karácsonyi-vízkereszti játékokból:

Király: Én vagyok a ti Herodés királtok, aki Betlehemben meg környékén leölettem az ártatlan kisdedeket, de Jézuskát nem érte el rettentő hatalmam.
Katona: Én vagyok a kegyetlen Heródes katonája, kinek keze kiontotta az ártatlan kisdedek vérét. . .
(Nagybajom, Somogy megye)[50]
. . .
Betyár vagyok betyár az apám sem volt más,
Ostor fityeg vállamon, pedig karikás.[51]

[49] Vö. *Hellwald*: Geschichte der niederländischen Literatur (é. n.) 215—216.
[50] MNT II. 558. (Hochrein 1898).
[51] MNT II. 425. (Mathia 1941).

Ugyanígy lépnek színpadra az olasz „hónapok" is:

Io so' Gennaro de prim'entratura...

— —

Io so' Frebbarieglio curto curto...

Az osztrák Paradicsom-játékban még az Úristen is bemutatkozik, mikor színre lép:

Ich bin Gott der Vater von himmlischen Thron, In der heilig Dreifaltigkeit die erste Person.
(Én vagyok az Atyaisten az égi trónról, / A Szentháromságból az első személy.)

A szereplőknek ezt a naiv színpadra állítását és bemutatkozását napjainkban még a gyermekszínház, főként a bábjáték alkalmazza. Ez ugyanis a legegyszerűbb módja annak, hogy a közönség azonosítsa a színpadon megjelenített alakot mindazon színi formákban, ahol nem az álarc tölti be automatikusan ugyanezt a funkciót.

A RITUÁLIS KÖLTÉSZET ÉS A TRAGIKUM. SIRATÓÉNEKEK

Az antik és a modern drámaelmélet egyaránt a rituális költészetből eredezteti a tragédiát. A tragikum azonban már a kialakult irodalmi dráma sajátja: a cselekvő ember pusztulása, a bűntelen elbukása és az önként vállalt sors csak itt jelenik meg. A rituális költészetben csak a tragikum előfokai találhatók meg éppúgy, ahogy a társadalmi-politikai kérdések is csak álcázottan kapnak kifejezést.

A varázsköltészet egy csoportja pozitív célt (gyógyulást, esőt, termékenységet stb.) akar mágikus szavak segítségével elérni, hisz a szó hatékonyságában: optimista.

A tragikum előfoka — ha kezdetleges formában is — fellelhető a rontásban és a rontás elhárítására szolgáló szövegekben. A rontó szövegekben, átkokban az egyéni és közösségi agresszió nyilvánul meg, a rontást elhárító szövegek pedig a gonosszal való szembeszegülést fejezik ki; jelen van tehát a konfliktus

[52] *Schmidt* 1965. 43—44, 196.

mint tudatos cselekvések eredménye, de hiányzik a szándékos esztétikai összetevő. (Lásd az előző fejezeteket.)

A tragikum felé vezető út egy másik lépcsőfokát a siratóénekekben találjuk. Itt ugyan hiányzik még a drámai összeütközés, a tudatosan cselekvő emberi akarat; a siratóének tragikus vonása az emberi sors általános törvényének felismerése. Kétségtelen azonban, hogy a dráma sokat tanult a siratóénekektől. A tragédia kezdeti fokán a tragikus hősök gyakran mondanak önmagukat elsirató monológokat.

A siratóénekek általános sajátossága, hogy a sirató személy egyszerre siratja az eltávozottat és saját magát is, elpanaszolja azt a veszteséget, amely a haláleset következtében őt magát érte.

A siratóének mindig egyes szám első személyben szól és tragikus monológnak tekinthető. Egy-egy tragédia néha — éppúgy, mint a siratóének — az elhunyt hős tragikus sorsának felidézését tartalmazza.

A szertartásos siratás az emberi sorssal szembeni általános tehetetlenséget is kifejezi, melyet minden kultúra gondosan kialakított szertartásos cselekményekkel és szövegekkel igyekszik elpalástolni, olyan rítusokat hajtva végre, melyeket az elhunytak (vagy az élők) szempontjából fontosnak tartanak. Ezek azonban éppúgy, mint a rituális cselekmények és varázsszavak oly sok más csoportja, pszichológiailag hasznosak csak, mert azt a látszatot nyújtják, mintha a teljesen reménytelen szituációban is képes lenne a közösség valamit tenni. A drámai összeütközés szemszögéből nézve, az igazi tragikum nem az „áldozati bárány" témánál kezdődik, hanem ott, amikor a hős, az áldozat a kitűzött célért önként pusztul el.

A rituális siratás és a dráma kapcsolatára ismét szép példákat hozhatunk fel a régebbi magyar irodalomból. A Mária-siralom műfaja pl. Európa-szerte egyaránt létezik a középkortól a dramatizált passión belül, és találunk önálló, lírai hangvételű Mária-siralmakat is.[53] A Mária-siralmaknak a tragédia kialakulásával való szoros kapcsolata különösen a középkori olasz dráma fejlődésében feltűnő.

Sok siratóbetétet találunk a XVII—XVIII. századi magyar drámairodalomban is. Ezek részben tragikus hangvételűek,

[53] *Kardos Tibor*: Régi Magyar Drámai Emlékek I. 77 kk, 92.

részben siratóparódiák. Az utóbbiak népi formái közül a halottas játékokról már szóltunk.

Szép siratószövegeket tartalmaz például a XVII. századi *Tékozló fiú* dráma, amelyet azért hozunk fel példának itt, mert formulái kivétel nélkül fellelhetők a ma is élő paraszti siratóénekekben, és ismét tanulságosan mutatják, hogyan használta fel a kezdődő magyar drámairodalom a szertartásos költészet formuláit:

Jaj szivünknek vigassága, reménségünknek istápja,
Elment, elment házunk ékessége.
Megfosztattunk szép fiunktul, elmaradtunk magzatunktul,
Elment, elment házunk ékessége.
Meghervadt kertünk illatja és oszlott virágunk szaga,
Elment, elment házunk ékessége.
Vénségünknek reménsége, házasságunknak szépsége,
Elment, elment házunk ékessége.
Elszállott kedves galambunk, meghervadott rózsaszálunk,
Elment, elment házunk ékessége.
Leesett fejünk koronája, meghomályosodott gyémántja,
Elment, elment házunk ékessége.[54]

A *meghervadott virág*, az *elszállott galamb* s a többi formula ma is a siratóénekek közhelyei. Egy kazári siratóénekben aranyos, *meghervadt* édesapjától búcsúzik az énekes. — Édes kedves jó *virágom*, hogy is felejjelek el! (Hollókő). — De kevésbé banális költői képek is továbbélnek, pl. egy Kodály Zoltán által feljegyzett siratóének így szól: Néném asszony, néném asszony, szerelmes angyalom, szerelemes virágom, *leesett a fejünknek a koronajo* . . . (Nagybajom, Somogy megye).[55]

E párhuzamok azt is jelzik, hogy a magyar siratóformulák a XVII. század elején már nagyjában azonosak voltak a maiakkal. A siratóének azonban az objektív valóságnak megfelelően tovább épül, a kórház, a posta s a változó élet más intézményei is formulává válhatnak benne. A sirató személyek sokszor szinte dicsekednek, hogyan vitték kórházról kórházra, egyik orvostól a másikig az elhunytat. A bevonuló katonákat vagy a kivándorlókat sirató énekekből nem hiányozhat a „fekete vonat" közhelye sem.

[54] Régi Magyar Drámai Emlékek II. 18—19.
[55] MNT V. 272; 266; 891 l. (jegyzetben).

A kötött szerkezetű siratók némileg más költői képeket használnak, főleg a vallásos költészetből és a keservesekből is ismert motívumok bukkannak itt fel. Így egyebek közt rátalálunk a már elemzett *Paradicsomban nőlt almafa* motívumára:

Paradicsomkertbe van egy szép almafa,
Az alatt legelész az Úr Jézus nyája,
Te is azok közé vagy, lelkem, számlálva.[58]

A tragikum előfoka ott található még — primitív fokon — azokban a rituális szövegekben, melyek az áldozati oltárnál hangzanak fel, a „mások helyett feláldozott élet" véres szertartását kísérő szövegekben.

Ez a téma az európai paraszti folklórban ismét keresztény köntösben, főként a passiókban jelentkezik, összekapcsolódva az „önként vállalt sors" tragikus témájával.

Ott lappang továbbá, szinte teljesen átalakulva, az állatalakoskodó pusztulását bemutató játékokban is, melyeket többször említettem már.

Végül meg kellene vizsgálnunk a tragikum kialakulása szempontjából az istenekről szóló történeteket, a mítoszokat is, hiszen a mítosz a rituális cselekményekkel kapcsolatos. Ez a feladat túlmutat e tanulmány kérdésfeltevésén. Mégis, néhány megjegyzést hadd tegyek.

A mítosz normatív műfaj, a világot s annak jelenségeit, továbbá a társadalmi intézmények létrejöttét magyarázza s egyben szentesíti. Az istenek küzdelmének eredménye lehet a létező világ: a meghaló istenek a mítoszban újra feltámadnak, vagy testrészeikből erdők, tengerek, esetleg növények, állatok, tárgyak lesznek. Azonban a mítoszokban is felbukkanhat egy, az isteneknél is erősebb, könyörtelen végzet eszméje, s az isteni sorsok közelíthetnek az emberi sorsokhoz, tragikussá válhatnak.

A tragikum mitikus fokon a kultúrhéroszokról, „istenfiakról" szóló történetekben jelentkezik, akik az emberek számára kultúrjavakat szereznek, vagy a halhatatlanságot akarják kivívni és ezért szembeszállnak az istenekkel vagy a megszemélyesített halállal is. Ez a harc tragikus kimenetelű lehet az emberek számára, de a kultúrhérosz számára is. Az európai kultúrában fel-

[58] MNT V. 758 l. *Kiss Lajos* gyűjtése 1960. Hajdúnánás. — A siratókhoz l. *Trencsényi-Waldapfel* I. 1952; *de Martino* 1958.

nőtt embernek Prométheusz neve jut először az eszébe; de elbukik a polinéz mítoszok kultúrhérosza, Maui is, amikor megkísérli a halált legyőzni.

A vegetáció, atermészet ritmikusan változó, megújuló periódusait mitikus formában kifejező, „meghaló és feltámadó" istenekkel vagy kultúrhéroszokkal szemben végleges és tragikus bukás azoknak a mitikus lényeknek a sorsa, akik az egyéni emberi halhatatlanság megszerzésére vállalkoznak (kivéve egy elképzelt síron túli létben).

Azonban az európai népi színjáték nem vállalkozik ennek az igazságnak a kifejezésére, amelyet a mítoszok őszintén mondanak ki. Nem ismer végleges és tragikus bukást, csak azt a vigasztaló komédiát, melynek végén a legyőzött hős is újra felugrik s minden újra kezdődhet . . .

E tanulmányban a magyar folklórnak a népszokásokhoz fűződő csoportját kíséreltem meg leírni, többféle megközelítéssel: hol a funkcionális, hol pedig a tartalmi, formai, műfaji kérdések kerültek előtérbe.

Néhány megjegyzést tennék még e csoport „etnikusnak" nevezhető jegyeiről. Ilyen vonásokra utalhattam például a „népszerű" tárgyak megjelölésénél. A szomszéd népek folklórjához hasonlítva feltűnik pl. a groteszk és trágár halottasjátékok, siratóparódiák kedveltsége. Feltűnő a magyar lakodalmi költészet bőbeszédűsége is, például a kollektív szinten rituálisnak felfogott együttes evést és ivást, a lakodalmi étkezéseket kísérő köszöntők terjengős volta.

A szertartásos énekek mitikus szimbólumnyelvét elemezve is alkalmam volt néhány etnikus vonásra utalni. Az elemzett szimbólumok egy részét ugyanis feltehetőleg a honfoglaló magyarság is ismerte: pl. a termékenységet elősegítő női istenség, a világfa, az asztrális szarvas mint jelképek feltehetőleg szerepet játszottak a régi magyar rituális költészetben is. A keresztény szimbólumrendszerből is azok a jelképek lettek különösen kedveltek a magyar folklórban, melyeknek volt gyökere a nép kultúrájában, így hát a vallásos szimbólumok közül sem lehetetlen az „etnikusan előnyben részesített" csoportot kiválasztani.

Az etnikus jellegzetesség szempontjából jelentős eredményeket ígér a siratóénekek struktúrájának elemzése. Az esztétikai hatást a kötetlen, recitált siratóénekeknél gyakran a különböző szótagszámú egységek ritmikus tagolása váltja ki. A „magyar"

sajátosságok azonban csak akkor állapíthatók meg, ha összevetjük őket más európai népek, főként azonban nyelvrokonaink szintén még funkcionálisan vizsgálható kötetlen siratóénekeivel.

A siratóénekek természetesen nemcsak az etnikus jegyek miatt, hanem alkotáslélektani szempontból is további vizsgálatot érdemelnek. Ez az a csoport, ahol a sztereotípiák és az egyéni élmény kapcsolódása, tehát a folklór alkotásmódja közvetlenül figyelhető meg. Ezzel szemben a tulajdonképpeni varázsigéknél — ima, ráolvasás, rítusének stb. — elvben semmiféle szövegváltoztatás nem engedhető meg, a szó szerinti ismétlés a kötelező. A lassú változás természetesen itt is bekövetkezik, az Ortutay által leírt általános törvényszerűségeket követve,[57] pl. szövegromlás miatt, vagy az egymással affinitást mutató szövegek egybefonódásán keresztül, de — szemben a folklór kötetlenebb csoportjaival — nem szándékos. A rituális költészetnek ez a konzervativizmusa az, mely a történeti szempontú vizsgálatra alkalmassá teszi, mert ezáltal a szájhagyományban olyan régies nyelvi fordulatok, költői képek, versformák is fennmaradnak, melyek más folklórműfajokból kivesztek, illetőleg más műfajokban ezek hamarabb követik a nemzeti irodalom stílusváltozásának általános tendenciáit.

Az egyes történeti rétegek vizsgálata tehát a népszokások költészetében indokolt; ugyanakkor a műfaji kérdésekre, s főként az egész szövegcsoport egyik alapvető problémájára, tehát a szó és cselekmény egymáshoz való viszonyának törvényszerűségére, csak akkor kapunk választ, ha az egy közösségben egyidejűleg létező különböző eredetű, de azonos funkciójú alkotásokat együttesen vizsgáljuk.

A népszokások költészete továbbá betekintést enged a paraszti érzelemvilágba és életszemléletbe is. E költészet ugyanis egyaránt magába foglalja a folklór legszubjektívebb s a leginkább formulává merevedett alkotásait is. Az első csoportba tartozik a lakodalom és a halál részben improvizált költészete, az utóbbiba a szó szerint hagyományozott köszöntők és varázsigék. Mindkét csoport egyes szám első személyben szól s bennük az alany közvetlenül szólal meg, de míg az első csoportban a szubjektív hang lehetséges és bizonyos esetekben kívánatos is, a második csoportban egyéni variációra alig van lehetőség.

[57] *Ortutay Gyula* 1959.

Már említettem, hogy a párbeszédes paraszti színjátékban a szerelem mint tárgy általában nem szerepel, csupán a nemiség groteszk és rituálisan obszcén ábrázolása. A lakodalmi rítusénekekben azonban a szerelem szóhoz jut néha „kötelező" módon is. Igaz, hogy ezek a lakodalmi énekek is gyakran szerepre utalnak, melyet játszani illik. Hiszen a menyasszonynak nemcsak örvendeni, hanem búsulni is illik, mert elmegy a szülői háztól s már illendőségből is fél a közelgő násztól. Ugyanígy a vőlegénynek szerepéhez tartozik a hetykeség s illik emlegetni a házasság miatt elhagyott régi szeretőt is. Ezek a szerepek azonban gyakran megfeleltek a valódi helyzetnek s a fiatalok ambivalens érzelmeinek egy olyan paraszti társadalomban, ahol fiatalon házasodtak s a párválasztásban az egyéni érzelem alárendelt szerepet játszott. Így a lányok szomorú búcsúzó énekei mögött sokszor valós tartalom is húzódott meg, hiszen a menyasszony többnyire tudta, hogy viszonylag gondtalanabb éveinek vége szakadt. Erről sok lakodalmi ének szól:

A pántlika könnyű gunya,
Mert azt a szél könnyen fujja,
Hej de a konty nehéz gunya,
Mert azt a bu nyomdogálja . . .

Nem lehet azt sem pusztán „szerepjátszásnak" tekinteni, ha a göcseji lakodalmi ének a vőlegény nevében arról panaszkodik, hogy „ismeretlen kislányt nehéz megölelni . . . csókolni akarom, nem az én galambom".

Természetesen a lakodalmi költészetben nem ez a szomorkás hang az uralkodó, hanem az öröm s a pajzánság. Az énekek felcsillantják a jó házasság örömeit s a rossz házasság veszélyeit, többnyire csúfondáros formában. Máskor a fiatal szerelem tiszta hangja csendül fel, s a népi lírára általában jellemző virágjelképek mögé rejtőzik:

Szerelem, szerelem,
Átkozott gyötrelem,
Mér nem teremtél úgy,
Minden fa tetejin.
Minden fa tetejin,
Dióág levelin,
Hogy szakasztott lenne
Minden szegény legény,
Minden szegény lejány.
Mert én szakasztottam,

S el es szalasztottam,
Kit én má szakasztok
Magamnak marasztok!
Magamnak marasztom,
Házastársnak hagyom . . .

—

Felkötik nékem s az én koszorumat
Ágból bagbul, fejér csömötébül,
Tisztán tisztán fejir liliomból
Mindenféle szép virágecskából!
Aszt felkötik s az én kis fejemre,
Az ága meg hajlik a vállamra,
S a levele hull az én ölömbe,
S a virágja hull le kebelembe,
Szép illatja száll a vig szivemre . . .

(Énekelte a Moldvából Baranyába
költözött Demse Dávidné.)

A siratóénekről már az előbbiekben szóltam. Természetesen ennek is néha szerep jellege van, hiszen siratni illett azt a halottat is, akinek távozása nem fájdalmat, hanem megkönnyebbülést okozott. — E rítusénekek is ősi mitikus modellekhez igazodnak: minden anya úgy keresi halott fiát, mint a sírhoz induló Mária Jézust, halott lányát, mint az eltűnt Korét kereső Démétér, halott férjét, mint valaha Ízisz kereste Oziriszt. A *keresés* motívuma minduntalan visszatér a siratóénekekben. A siratóasszony a négy égtáj felé indul, de sehol sem találja az eltávozottat. A Heves megyei siratóban így szól az asszony: „Jaj, férjem, kedves férjem, hol találjalak fel, hol találjalak fel? Jaj, hova menjek, merre menjek, hol találjalak fel?"

Néha a haláleset után sok évvel elénekelt siratóének is felszakítja a régi sebeket, s a siratóasszony a gyűjtő jelenlétében is zokogni kezd, visszaidézve a régi fájdalmat. Ilyen például a következő sirató, melyet Szerepen hallottam, s az anya fiának régebben elhunyt feleségét s az egész családot siratta:

Jaj, kedves gyermekem,
Meghalt a te jó feleséged,
Jaj, de özvegyen marattál!
Jaj, két évig kezeltetted,
Nem tuttuk meggyógyítani.
Két kis árvával ittmaradtál,
Jaj, mi lesz veletek?
Jaj de fáj az én anyai szivem,
Hogy énrám csak az árvák maradnak,

Nékem azokat kell gondozni.
Hát engem ki gondoz öregségemre?
Jaj, Gali Árpád, bizon árván marattál!
Kicsi Kató, mi lesz veletek?
De hamar megkóstoltátok az árvaságot.
Álgyon meg a jó Isten, drága Juliskám,
De sokat szenvettél két esztendő alatt,
De sokszor kijöttem hozzád.
De nem ért semmit, a halál erősebb volt.
Álgyon meg a jó Isten nyugvó porodban.

A népszokások költészetének tehát kész formulák állnak rendelkezésére mindenféle érzelem kifejezésére; ezek a formulák azonban nem véletlenül jöttek létre, hanem a reális szükségletnek megfelelően olyan szerepeket kreáltak, melyekben az egyéni sors kifejezést nyerhetett, s a látszólag véletlenszerű is értelmet nyert. A közösség tagjai úgy érezték, hogy örömében s bánatában nincs egyedül az egyén, mert életútja egyforma volt társainak életútjával: a rituális népköltészetben a közösség s az egyén érzelmei találkoztak s mindenki számára érvényes kifejezést találtak.

RÖVIDÍTÉSEK

Acta Ant. Hung.	=	Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae
Acta Ethn.	=	Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae
Arch. f. Rel-Wiss.	=	Archiv für Religionswissenschaft
EPhK	=	Egyetemes Philológiai Közlöny
Ethn.	=	Ethnographia
FFC	=	Folklore Fellows Communications
Fil. Közl.	=	Filológiai Közlöny
ItK	=	Irodalomtörténeti Közlemények
JAF	=	Journal of American Folklore
MTA I. OK	=	Magyar Tudományos Akadémia I. Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei
MTA II. OK		Magyar Tudományos Akadémia II. Társadalmi, Történeti Tudományok Osztályának Közleményei
MNT	=	Magyar Népzene Tára
MNy	=	Magyar Nyelv
Népr. Közl.	=	Néprajzi Közlemények

IRODALOM

ADĂSCĂLIȚEI, V.—CIUBOTARU, H.
1969 Teatru folcloric din Județul Iași. Iași.

ALFORD, V.
1962 Sword Dance and Drama. London.

ALMÁSI MIKLÓS
1969 A drámafejlődés útján. Bp.

AND, M.
1963 History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey. Ankara.

Anthropological Approaches to the Study of Religion.
1966 London. A.S.A. 3.

BACHMANN, MANFRED
1956 Sitte, Brauch und Volksfest. Eine Anleitung zur Beobachtung und Sammlung. Leipzig.

BAKÓ FERENC
1966 A májfa és a májusi kosár Heves megyében. In Az Egri Múzeum Évkönyve IV. 257—304.

BALÁZS JÁNOS
1954 A magyar sámán réülete. In Ethn. 65. 416—440.
1963 Über die Ekstase des ungarischen Schamanen. In Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Bp. 57—84.

BALOGH JÓZSEF
1925 Az ünneprontók. In Ethn. 36. 62.

BARTA J.—KARDOS L.—NAGY M.
1966 Bevezetés az irodalomelméletbe és az irodalomtudományba. (Egyetemi jegyzet.) Bp.

BARTÓK BÉLA
1966 Összegyűjtött írásai. I. Bp. Közreadja Szöllősy András.
1968 Melodien der rumänischen Colinde. Ethnomusikologische Schriften IV. Publ. D. Dille. Bp.

BASCOM, WILLIAM E.
1965 The Forms of Folklore. Prose Narratives. In JAF Vol. 78. No. 307.

BAUSINGER, HERMANN
1968 Formen der Volkspoesie. Berlin.

BÁLINT SÁNDOR
1938 Népünk ünnepei. Bp.

BEALS, RALPH L.—HOIJER, HARRY
1962 An Introduction to Anthropology. New York. 2. kiadás.
BELLOSICS, BÁLINT
1895 Dodola. In Ethn. 6. 418—422.
1896 Serbische Regenzauberlieder aus Ungarn. In Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. 283.
BENEDEK ANDRÁS—VARGYAS LAJOS
1943 Az istenesi székelyek betlehemes játéka. Kolozsvár. Erdélyi Néprajzi Tanulmányok. 1.
BENEDICT, RUTH
1968 The Science of Custom. In Dundes, Alan: Every Man his Way. New Jersey 180. (Repr. from the Century Magazine, 117. 1929. 641—49.)
BENZ, ERNST
1954 Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich orthodoxen Kirche. In Eranos Jahrbuch. XXII. 363 kk.
BERZE NAGY JÁNOS
1940 Baranyai magyar néphagyományok. I—III. Pécs.
1957 Magyar népmesetípusok. I—II. Pécs.
1958 Égigérő fa. Pécs.
BÎRLEA, OVIDIU
1965—67 Colindatul în Transilvania. In: Anuarul Mus. Etn. al Transilvanii, Cluj. 247 kk.
BLEICHSTEINER, ROBERT
1953 Perchtengestalten in Mittelasien. In Archiv für Völkerkunde VIII. Wien.
BØDKER, LAURITS
1965 Folk Literature (Germanic). International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore 2. Copenhagen.
BOGATYREV, PETR
1929 Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpathique. Paris.
1940 Lidove divadlo české a slovenské. Praga.
1969 Le théatre populaire tchèque et slovaque. In Interscena 69. Praha. 1—22.
BOWRA, C. M.
1962 Primitive Song. New York.
BREDNICH, ROLF W.
1964 Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen. Helsinki. FFC 193.
BRELICH, ANGELO
1961/a A „meghaló istenek" problémájához. In MTA I. Oszt. Közl. 8. 233—248.
1961/b The Historical Development of the Institution of Initiation in the Classical Ages. In Acta Antiqua 9. 267—284.
BREWSTER, PAUL G.
1971 The Foundation Sacrifice Motif in Legend, Folksong, Game and Dance. In: Zeitschrift für Ethnologie Bd. 96/1

BRUNETIÈRE, FERDINAND
1890 L'évolution des genres dans l'histoire de la littérature. Paris.
BRÜCKNER, WOLFGANG
1966 Bildnis und Brauch. Studien zur Bildfunktion der Effigies. Berlin.
CAMPBELL, L. A.
1968 Mithraic Iconography and Ideology. Leiden.
CARAMAN, P.
1933 Obrzęd Kolędowania u Slowian i u Rumunów. Craców.
CARTER, WILLIAM E.
1968 Secular Reinforcement in Aymara Death Ritual. In American Anthropologist. Vol. 70.
CIRESE, ALBERTO M.
1960 Essai d'analyse d'un jeu cérémoniel du premier mai en Sardaigne: „cantare su maju." In Extrait des Actes du VI Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques. Paris. 170—174.
COCCHIARA, GIUSEPPE
1962 Az európai folklór története. Bp. Ford. Balázs János—Lontay László.
CSANÁDI IMRE—VARGYAS LAJOS
1954 Röpülj páva, röpülj. Bp.
CSÁKI JÁNOS
1895 A pünkösdi király választása Ugocsában. In Ethn. 6. 226—227.
CSEFKÓ GYULA
1931 Régi feljegyzések a méltatlan ünneplésről. In Ethn. 42. 150—153.
CSERNYECOV, N. V.
1949 Adalékok az obi-ugorok nemzetségi szervezetének történetéhez. Bp.
1959 Nyugat-szibériai sziklarajzok. In Ethn. 70. 3—11.
CSICSEROV, W.
1957 A XVI—XIX. századi orosz földművelési kalendárium téli periódusa. (A moszkvai 1957-es kiadás magyar fordítása. Kéziratban.)
CSICSEROV (Tschitscherow), WLADIMIR
1968 Russische Volksdichtung. Berlin.
CSOMASZ TÓTH KÁLMÁN
1958 A XVI. század magyar dallamai. Bp. (Régi magyar dallamok tára I.)
1967 A humanista metrikus dallamok Magyarországon. Bp.
CS. PÓCS ÉVA
1961 Étel és étkezés a magyar néphitben és népszokásban. In Néprajzi Értesítő 43. Kny.
1964 Zagyvarékas néphite. In Néprajzi Közlemények 9.
1965 A karácsonyi vacsora és a karácsonyi asztal hiedelemköre. In Népr. Közl. 10. 3—323.
1968 A magyar ráolvasások műfaji és rendszerezési problémái. In Népi kultúra — Népi társadalom I. 253—280.

DEVECSERI GÁBOR
1968 Kultusz, mítosz, dráma. Jegyzet Euripidész Bakkhánsnők-jéhez. In Euripidész: Bakkhánsnők. Bp.
DÉGH LINDA
1962 Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft. Berlin.
1964 Processes of Legend Formation. In IV. International Congress for Folk Narrative Research in Athens. ed. by G. Megas. Kny.
DIÓSZEGI, VILMOS
1958/a A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben. Bp.
1958/b Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur. In Acta Ethnographica 7. 97—136.
1960 Embergyógyítás a moldvai székelyeknél. In Népr. Közl. 5. 35—124.
1963/a Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Bp. (szerkesztő)
1963/b Luca napi kotyoló szövegek. In Népr. Közl. 8. 2/4. 1—36.
1967 A pogány magyarok hitvilága. Bp. (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár.)
1969 A honfoglaló magyarok hitvilágának történeti rétegei I. A világfa. In Népi Kultúra — Népi társadalom II—III. Bp. 295 kk.
DOMOKOS PÁL PÉTER
1941 A moldvai magyarság. Kolozsvár. 3. kiadás.
1958 A moreszka Európában és a magyar nép hagyományaiban. In Fil. Közl. 27—46, 194—223.
1959 Júlia szép leány. In Ethn. 70. 13—60.
1961 Hajnal, hajnalnóta, hajnalozás. In Ethn. 72. 237—265.
DÖMÖTÖR SÁNDOR
1960 Őrség. Bp.
DÖMÖTÖR TEKLA
1936 A passiójáték. Bp.
1938 Népi eredetű-e az európai vallásos színjáték? In Ethn. 49. 47 kk.
1940 Állatalakoskodások a magyar népszokásokban. In Ethn. 51. 235—242.
1949 Ludus in Cunabilis Christi. In Antiquitas Hungarica II. Kny.
1953/a Adatok a magyar farsangi játékok történetéhez. In Színháztörténeti Értesítő 2.
1953/b Népies színjátszó hagyományaink és az iskoladráma. In ELTE Bölcsészettud. Kar Évkönyve 1952—53. 194 kk.
1954 Régi magyar vígjátékok. Bp.
1956 Irodalom és folklór. In Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Évkönyve, 227—241.
1957/a Erscheinungsformen des Charivari im ungarischen Sprachgebiet. In Acta Ethn. 6. 73—89.
1957/b Literature and Folklore. In Annales Univ. Scient. Bud. de Rolando Eötvös Nom. Sectio Phil. T. I.

1957/c Történeti rétegek a magyar népi színjátszásban. In Ethn. 68. 253—269.
1958/a Árpádházi Imre herceg és a csodaszarvas monda. In Fil. Közl. 5. 317—323.
1958/b Farsangi asszonymulatság a XV. században. In Népr. Közl. 3. 44—50.
1958/c Regelő hétfő. In Ethn. 69. 313—332.
1959 Regelő Monday. In Acta Ethn. 8. 1—25.
1960 A színjátszás funkciója falun. (Színháztudományi Intézet kiadása.) Bp.
1962/a Drámai műfajok hazánkban a XVI. században. In Theatrum. 171 kk.
1962/b Új esztendő, vígságszerző. In Világosság. 3. 1 kk.
1964/a Les variantes hongroises des légendes médiévales du cerf. In Littérature hongroise — littérature européenne. Bp. 51—68.
1964/b A magyar néphit és népszokások Kelet és Nyugat között. In Ethn. 75. 189—197.
1964/c Naptári ünnepek — népi színjátszás. Bp.
1965/a Ungarischer Volksglauben und ungarische Volksbräuche zwischen Ost und West. In Europa et Hungaria. Bp. 311—324.
1965/b Zur Frage der sogenannten Kausalfiktionen. In IV. International Congress for Folk-Narrative Research in Athens. Laographia. 22. Athens. 88—93.
1966/a A népi színjátszás Európában. Bp. Színházi tan. 16.
1966/b Schmidt, L. Le théatre européen. In Ethn. 77. 614—615.
1967/a Animistic Concepts and Supernatural Power in Hungarian Folk Narratives and Folk Customs. In Journal of the Folklore Institute. Vol. 4. June. Kny.
1967/b Masken in Ungarn. In Schweizerisches Archiv für Volkskunde. 63. 142—161.
1968 Népi színjátéktípusok. In Műveltség és Hagyomány. 10. 161—174.
1969/a Ätiologische Sagen in Zusammenhang mit weiblichem Arbeitsverbot. In Acta Antiqua 17. Bp. 79—87.
1969/b Das Blochziehen in Rábatótfalu, 1968. In Kontakte und Grenzen. Festschrift für G. Heilfurth zum 60 Geburtstag. Göttingen. 385—392.
1970 Mythical Elements in Hungarian Midwinter Quête Songs. In Acta Ethn. 19. 119—146.
1971 Riten zur Förderung der Fruchtbarkeit von Obstbäumen. In: Műveltség és Hagyomány 13—14. Debrecen. 191—198.
1972 Magyar népszokások. Bp.

DÖMÖTÖR TEKLA—EPERJESSY ERNŐ
1967 Dodola and other Slavonic Folk-Customs in County Baranya. In Acta Ethn. 16. 399—408.

DÖMÖTÖR T.—KATONA I.—ORTUTAY GY.—VOIGT V.
1969 A magyar népköltészet. Egyetemi jegyzet. Második kiadás. Bp.

DÖRRER, ANTON
1949 Tiroler Fasnacht. Wien.
DREWS, ARTHUR
1929 Die Marienmythe. Jena.
DRIOTON, ÉTIENNE
1954 Le théatre dans l'Ancienne Egypte. In Revue d'histoire du théatre. 7—45.
DUMONT, L.
1961 La Tarasque. Paris.
DUNDES, ALAN
1964 The Morphology of North American Indian Folktales. Helsinki. FFC 195.
1965 The Study of Folklore. Englewood Cliffs N. J.
1968 Every Man His Way. New Jersey.
DÜNNINGER, JOSEPH
1967 Brauchtum. In Deutsche Philologie im Aufriss. Bd. 3. 2571—2640.
EBERLE, O.
1955 Cenalora. Olten und Freiburg im Breisgau.
EPERJESSY ERNŐ
1969 Borbála napi hiedelmek, szokások és a nyelvcsere kérdése. In Ethn. 80. 560—587.
ERDÉLYI JÁNOS
1846 Népdalok és mondák. I. Pest.
1888 Aesthetikai előtanulmányok. Bp.
1953 Válogatott esztétikai tanulmányai. Bp. (Összeállította Heller Ágnes)
ERDÉLYI ZSUZSANNA
1961 Adatok a magyar népköltészet szimbolikájához. In Ethn. 72. 173—199.
1970 Archaikus népi imák. In Új Írás, szept. 80 kk.
ESKERÖD, ALBERT
1947 Årets äring. Lund.
ESKERÖD, A. l. még NILSSON.
Esztétikai Kislexikon
1969 Bp.
ÉLIADE, MIRCEA
1951 Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase. Paris.
1964 Traité d'histoire des religions. Paris.
FARAGÓ JÓZSEF
1960 Legszebb román népballadák. Bukarest.
1968 A mennybe vitt leány balladájához. In Ethn. 79. 503—525.
1971 Szarvasokká vált fiúk. Bukarest.
FÁBIÁN JÓZSEF
1803 Természeti tudomány a' Köznépnek. Veszprém.
FEHRLE, EUGEN
1955 Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europäischer Völker. Kassel.

FEILBERG, H. F.
1906 Das nordische Weihnachtsfest. In Hessische Blätter für Volkskunde. 5. 26—40.
FERENCZI I.—UJVÁRY Z.
1962 Farsangi dramatikus játékok Szatmárban. In Műveltség és Hagyomány. 4. Debrecen.
1966 Népi dramatikus játékok alkalmai és típusai az Alföldön. In Műveltség és Hagyomány. 8. Debrecen. 181—195.
FETTICH NÁNDOR
1958 A regősénekekről. In Ethn. 69. 532—580.
1959 A Júlia szép leány balladáról. In Ethn. 70. 61—78.
FONTANA, S.
1964 Il maggio. Firenze.
FONTENROSE, JOSEPH
1966 The Ritual Theory of Myth. (Univ. of California, Folklore Studies. 18.) Berkeley—Los Angeles.
FRAZER, J. G.
1925 The Golden Bough. London.
1965 Az aranyág. Bp. Válogatta és a bevezetést írta Bodrogi Tibor.
Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend
1949 I—II. New York. Ed. Leach, Maria.
GAÁL, KÁROLY
1966 Spinnstubenlieder. München.
GAGÉ, JEAN
1963 Matronalia. Bruxelles.
GAVAZZI, MILOVAN
1956 Das Kulturerbe der Südslaven im Lichte der Völkerkunde. In Die Welt der Slaven I. 63 kk.
GEERTZ, CLIFFORD
1966 Religion as a Cultural System. In Anthropological Approaches to the Study of Religion. 1 kk.
GENNEP van, ARNOLD
1943 Manuel de Folklore Français Contemporain. I/1. Introduction générale et première partie. Paris.
1947 Manuel de Folklore Français Contemporain. I/III. 1. Cérémonies périodiques cycliques. Carneval-Carème-Pâques. Paris.
1949 Manuel de Folklore Français Contemporain. I/IV. 2. Les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières. Cycle de Mai — Le Saint Jean. Paris.
1953 Manuel de Folklore Français Contemporain. I/VI. 4. Les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières. Les cérémonies agricoles et pastorales de l'automne. Paris.
1958 Manuel de Folklore Français Contemporain. I/VII. Cycle des douze jours. Paris.
1960 The Rites of Passage. London.
GILLMOR, FRANCES
1943 The Dance Dramas of Mexican Villages. In Univ. of Arizona Bulletin. Vol. 14. No. 2.

GOLDAMMER, KURT
1960 Die Formenwelt des Religiösen. Stuttgart.
GOURMONT, RÉMY DE
1922 Le Latin mystique. Paris.
GÖNCZI FERENC
1914 Göcsej s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése. Kaposvár.
GREENWAY, JOHN
1964 Literature among the Primitives. Hatboro.
GUNDA BÉLA
1946 Munka és kultusz a magyar parasztságnál. Kolozsvár. Erdélyi Néprajzi Tanulmányok 6.
1963 Totemistische Spuren in der ungarischen táltos-Überlieferung. In Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. 45—57.
HADROVICS LÁSZLÓ
1964 Rapports de la poésie hongroise ancienne avec celles de l'Europe Centrale. In Littérature hongroise — littérature européenne. (Szerk. Sőtér—Süpek). Bp. 105 kk.
HAMPP, IRMGARD
1961 Beschwörung, Segen, Gebet. Stuttgart.
HANKISS ELEMÉR
1970 Az irodalmi kifejezésformák lélektana. Bp. (Modern filológiai füzetek 7.)
HARSÁNYI ISTVÁN
1915 Adalékok a magyar népszokások ismeretéhez. In Ethn. 26. 129—130.
HARRISON, JANE ELLEN
1962 Epilegomena to the Study of Greek Religion and Themis. New York.
HARTKE, WILHELM
1956 Über Jahrespunkte und Feste, insbesondere das Weihnachtsfest. Berlin.
HAVER, J. VAN
1964 Nederlandse Incantatieliteratuur. Gent.
HEGEL
1956 Esztétikai előadások. III. Bp. Ford. Szemere Samu.
HEGYALJAI KISS GÉZA
1926 A csenyétei pünkösdjárás. In Ethn. 37. 90—91.
HEILER, FRIEDRICH
1961 Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart. (Die Religionen der Menschheit 1.)
HETÉNY JÁNOS
1948 Fogadott ünnep és mondája Fertőhomokon. In Ethn. 59. 151—155.
Histoire des religions.
1955 3. kiadás. Tournai.
HOLE, CHRISTINA
1944—45 English Folklore. London. 2. kiadás.
HOLMBERG, U.

1922—23 Der Baum des Lebens. Helsinki. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae S.B. Vol. 16.)

HONKO, LAURI
1964 Memorates and the Study of Folk Beliefs. In Journal of the Folklore Institute. Vol. 1. 5 kk.
1968 Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion. In Temenos. 3. 48—66.

HONT FERENC
1940 Az eltűnt magyar színjáték. Bp.
1960 Valóság a színpadon. Bp.

HORVÁTH CYRILL
1921 Középkori magyar verseink. Bp. (Régi magyar költők tára I.)

HORVÁTH, JÁNOS
1931 A magyar irodalmi műveltség kezdetei. Bp.

HULTKRANTZ, ÅKE
1956 Religious Tradition, Comparative Religion and Folklore. In Ethnos 1—2. Kny.
1960 General Ethnological Concepts. International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore. I. Copenhagen.
1968 „Miscellaneous Beliefs." Some Points of View Concerning the Informal Religious Sayings. In Temenos 3. 67 kk.

HYMAN, STANLEY EDGAR
1955 The Ritual View of Myth and the Mythic. In Myth: A Symposium. 462 kk.

IGMÁNDY JÓZSEF
1941 Szilveszteri népszokás Hajdúmegyében. In Ethn. 52. 122—123.

IPOLYI ARNOLD
1929 Magyar mythologia. Bp. (3. kiadás) I—II.

ISTVÁNFFY GYULA
1911 A borsodmegyei palócok. In Ethn. 22. 162.

JACOBSON, ROMAN
1969 A nyelvészet a tudomány organizmusában. In Valóság. 1969/4. 23 kk.

JAENECKE-NICKEL, JOHANNA
1965 Religiöse und magische Elemente in den deutschen Sagen und Beschwörungsformeln. In Deutsches Jahrbuch für Volkskunde. 11. 83.

JAKUBOVICH EMIL
1931 Honfoglalási hősi énekeink előadásformájához. In MNy 27.

JAMES, E. O.
1961 Seasonal Feasts and Festivals. London.
1966 The Tree of Life. Leiden.

JUNG, C. G.
1939 Psychologische Aspekte des Mutterarchetypus. In Eranos Jahrbuch 1938. Zürich.

JUNG, C. G.—KERÉNYI, K.

1941 Einführung in das Wesen der Mythologie. Amsterdam—Leipzig.

KÁJONI JÁNOS

1719 Cantionale Catholicum. Csíksomlyó. II. kiad.

KALLÓS ZOLTÁN

1958 Hejgetés Moldvában. In Népr. Közl. 3. 40 kk.

1966 Ráolvasás a moldvai és a gyimesi csángóknál. In Műveltség és Hagyomány. 8. 137 kk.

KALLÓS ZSIGMOND

1940 Regösdalaink rejtélye V. Szombathely.

KANNISTO, A.

1906 Über die wogulische Schauspielkunst. In Finnisch—ugrische Forschungen. VI. Helsinki. 213—237.

KARDOS TIBOR

1939 Deákműveltség és magyar renaissance. In Századok. 295—338.

1941 Középkori kultúra, középkori költészet. Bp.

1953 A magyar vígjáték kezdetei. In Emlékkönyv Kodály Zoltán 70. születésnapjára. 133 kk.

1955/a A régi magyar színjátszás néhány kérdéséhez. In MTA I. Oszt. Közl. 7. 17 kk.

1955/b A trufa. Egy régi magyar irodalmi műfaj jellege és európai összefüggései. In Fil. Közl. Kny.

1957 Adatok és szempontok a magyar dráma kezdeteihez. In Fil. Közl. 4. 210—232; 303—338.

1960 A magyar színjáték kezdetei. Bp. (Színházi tanulmányok)

1967 Az Árgius-széphistória. Bp.

KARDOS T.—DÖMÖTÖR T.

1960 Régi Magyar Drámai Emlékek I—II. Bp.

KARJALAINEN, K. F.

1921—27 Die Religion der Jugra-Völker. I—III. Helsinki. FFC 41, 44, 63.

KATONA IMRE

1962 Sárköz. Bp.

KATONA LAJOS

1895 A hajnal szóhoz. In: Nyelvtudományi Közlemények, 186.

KÁKOSY LÁSZLÓ

1969 Varázslás az ókori Egyiptomban. Bp. Kőrösi Csoma Kiskönyvtár.

KEESING, FELIX M.

1958 Cultural Anthropology. New York.

KERÉNYI GYÖRGY

1953 A regős ének magva. In: Emlékkönyv Kodály Zoltán 70. születésnapjára. Bp. 241—254.

1962 The Melody Core of Ushering in Summer in Transdanubia. In: Zoltano Kodály Octogennario Sacrum. Bp. 181—214.

KERÉNYI KÁROLY

1930 Ascensio-ábrázolás Brindisiben. In Archaeologiai Értesítő 44. 74 kk.

1939 Mi a mitológia? Gyermekistenek. In Homérosi himnuszok I. Bp.
1940 Die antike Religion. Leipzig.
1941 Prótogonos Koré. In Homérosi himnuszok II. Bp.
1950 Labyrinth-Studien. Zürich. (Albae Vigiliae)

KISS LAJOS
1953 A Lengyel László játék. In Emlékkönyv Kodály Zoltán 70. születésnapjára. Zenetudományi tanulmányok I. Bp. 373 kk.
1966 Zenetörténeti emlékek a szlavóniai virrasztóénekekben. In Ethn. 76, 153 kk.

KLANICZAY TIBOR
1961 Reneszánsz és barokk. Bp.

KLIMOVÁ-RYCHNOVÁ, DAGMAR
1971 Les guerres turques dans les narrations populaires II. Les récits étiologiques. In Ethnologia Slavica T. III. Bratislava. Klny.

KLIER, K. M.
1953 Das Blochziehen. Ein Faschingsbrauch von der Südostgrenze Österreichs. Eisenstadt. (Burgenländische Forschungen 22.)

KLOTZ, VOLKER
1960 Geschlossene und offene Form im Drama. München.

KLUCKHOHN, CLYDE
1968 Myths and Rituals. In Reader in Comparative Religion. Evanson — New York. 135 kk.

K. KOVÁCS LÁSZLÓ
1944 A kolozsvári hóstátiak temetkezése. Kolozsvár.

KODÁLY ZOLTÁN
1909 Zoborvidéki népszokások. In Ethn. 20, 29, 116.
1964 Visszatekintés. I—II. Bp.

KÖPECZI BÉLA
1970 A szocialista realizmus. Bp.
1972 Eszme, történelem, irodalom. Bp.

KÖRNER TAMÁS
1970 Mutatvány a készülő magyar hiedelemmonda-katalógusból. B/A halál és a halottak. In Ethn. 81. 55—96.

KRETZENBACHER, LEOPOLD
1959 Santa Lucia und die Lutzelfrau. München. (Südosteuropäische Arbeiten 53.)

KROHN, C.
1924 Magische Ursprungsrunen der Finnen. (FFC 52.)

KUHN, HUGO—SCHIER, KURT szerk.
1963 Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift zum 90 Geburtstag von der Leyens. München.

KURET, NIKO
1968—69 Erster und letzter in den Frühlingsbräuchen der Slowenen. In Lětopis. Reihe C 11/12. Bautzen.

LÁSZLÓ GYULA
1944 A honfoglaló magyar nép élete. Bp. 2. kiadás.

LEACH, EDMUND (szerk.)
1967 The Structural Study of Myth and Totemism. London. A.S.A.
LEADER, NINON A.
1967 Hungarian Classical Ballads and their Folklore. Cambridge.
LEHMANN-NITSCHE, ROBERT
1933—34 Der apokalyptische Drache. In Zeitschrift für Ethnologie. 65 Jg. 193 kk.
LITTLETON, C. SCOTT
1965 A two-dimensional scheme for the classification of narratives. In JAF 78. 21 kk.
LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1955 Tristes tropiques. Paris.
1969 Totemism. Aylesbury.
LID, NILS
1946 Light-mother and earth mother. Oslo. (Studia Norvegica 4.)
LIUNGMAN, WALDEMAR
1937—38 Traditionswanderungen Euphrat-Rhein. I—II. FFC 118—119. Helsinki.
1941 Der Kampf zwischen Sommer und Winter. FFC 130. Helsinki.
1941—45 Traditionswanderungen Rhein-Jenissei. FFC 129, 131. Helsinki.
LIVINGSTONE, FRANK B.
1969 Genetics, Ecology and the Origins of Incest and Exogamy. In Current Anthropology. February. 45 kk.
LLOYD, A. L.
1967 Folk Song in England. London.
LORD, ALBERT B.
1965 Oral poetry. In Preminger, A. (szerk.): Encyclopedia of Poetry and Poetics. Princeton.
LOSCHDORFER, ANNA
1935 Babonák és babonás történetek Tökről. In Ethn. 46. 65 kk.
LUBY MARGIT
é. n. Bábalelte babona. Bp.
LUKÁCS GYÖRGY
1909 A dráma formája. Bp. Kny. a Budapesti Szemléből.
1965 Az esztétikum sajátossága. I—II. Bp.
LUMPKIN, B. G.
1965 Der Traum des Baume. In JAF. Vol. 78. 65—68.
LUTZ, DIETER
1966 Volksbrauch und Sprache. (Die Benennung von Phänomenen der Winter- und Frühlingsbräuche Südwestdeutschlands.) Stuttgart. Veröffentlichungen des Staatlichen Amts für Denkmalpflege Stuttgarts. Reihe C. Bd. 4.
Magyar Népzene Tára, szerk. Bartók Béla—Kodály Zoltán

1951 I. Kerényi György: Gyermekjátékok. Bp.
1953 II. Kerényi György: Jeles napok. Bp.
1955—56 III/A—III/B. Kiss Lajos: Lakodalom. Bp.
1959 IV. Kerényi György: Párosítók. Bp.
1966 V. Kiss Lajos—Rajeczky Benjamin: Siratók. Bp.

MAILAND OSZKÁR
1891 Újabb adatok az oláh nép költészetéhez. In A Kisfaludy-Társaság évlapjai. Új f. 25. 97—98.

MAKKAI ENDRE—NAGY ÖDÖN
1939 Adatok téli néphagyományaink ismeretéhez. Kolozsvár.

MALINOWSKI, BRONISLAW
1948 Magic, Science and Religion and other Essays. New York.

MANGA JÁNOS
1942 Ünnepi szokások a nyitramegyei Menyhén. Bp.
1968 Ünnepek, szokások az Ipoly mentén. Bp. (Néprajzi tanulmányok.)
1969 A magyarországi „kiszehajtás" történeti rétegei. In MTA I. Oszt. Közl. 26. 113 kk.
1970 Varianten der Hochzeitslieder eines Dorfes. In Acta Ethn. 19. 247.

MANNHARDT, WILHELM
1904—05 Wald- und Feldkulte der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Berlin. 2. kiadás.

MARGALITS EDE
1900 Koledák a délszlávoknál. In Ethn. 11. 166—167.

MÁNDOKI LÁSZLÓ
1963 Busójárás Mohácson. Pécs.

MARÓT KÁROLY
1937 Kultusz és mítosz. In EPhK 3—24.
1939 Szent Iván napja. In Ethn. Kny.
1940/a A magyar néprajzkutatás feladatai. In Ethn. 51. 273—308.
1940/b Rítus és ünnep. In Ethn. 51. 143—187.
1945 Survival és revival. In Ethn. 56. Kny.
1956 A görög irodalom kezdetei. Bp.
1958 A varázsdaltól az eposzig. In Ethn. 69. 505—536.

MARTINO, DE E.
1958 Morte e pianto rituale nel mondo antico. Torino.
1963 Italie du Sud et magie. Paris.

MEGAS, GEORGE A.
1958 Greek Calendar Customs. Athens.

MEISEN, KARL
1931 Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande. Düsseldorf.

MELETYINSZKIJ, E.
1970 Die Ehe im Zaubermärchen. In Acta Ethn. 19. 281—292.

MERKELBACH, R.
1962 Roman und Mysterium in der Antike. München—Berlin.

MEZEY LÁSZLÓ
1955 Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpád-kor végén. Bp.

MÉSZÁROS GYULA
1906 Az oszmán—török nép babonái. In Ethn. 17. 145.
MORVAY PÉTER
1951 A templomkertben, temetőben és halotti toron táncolás, s a halottas-játék népszokásához. In Ethn. 62. 73—82.
Myth: A Symposium.
1955 In JAF. Vol. 68.
NAGY TIBOR
1950 A sárkeszi Mithraeum és az aquincumi Mithra-emlékek. In Budapest Régiségei XV. 46—120.
NELLI, RENÉ
1963 L'érotique des troubadours. Toulouse.
NEUMANN, ERICH
1963 The Great Mother. New York. Bollington Series 47. 2. kiadás.
NÉMETH IMRE
1965 Szokás — forgatókönyv, szerep. In Valóság 10. szám.
1966 A népi közösségekben élő fiatalok életmódja és kultúrája. In Arrabona. 241 kk.
NIESSEN, CARL
1949—53 Handbuch der Theater-Wissenschaft. I. Emsdotten. (Daseinsrecht und Methode. Ursprung und Wort der dramatischen Kunst.) I. 3 Abteilung. Drama, Mimus und Tänze in Asien. Emsdotten.
NILSSON, ALBERT (Eskeröd)
1936 Interessedominanz und Volksüberlieferung. In Acta Ethnologica. København.
NILSSON, MARTIN P.
1918/a Das Rosenfest. In Beiträge zur Religionswissenschaft. II. 133 kk.
1918/b Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. In Arch. f. Rel. Wiss. 19.
1920 Primitive Time-Reckoning. Lund.
1933 Sonnenkalender und Sonnenreligion. In Arch. f. Rel. Wiss. 141 kk.
1961 Greek Folk Religion. New York.
NORDEN, E.
1958 Die Geburt des Kindes. Stuttgart. 3. kiadás.
ORTUTAY GYULA
1934 A szerelem Ajakon a házaséletig. In Népünk és Nyelvünk. 6.
1936 A magyar népi színjátékszerű szokások kérdése. In A Színpad. 1936. 1—2. 99—101.
1948 Székely népballadák. Bp. 3. kiadás.
1955 Magyar népköltészet. I—III. Bp.
1956 Kérdőív betlehemes játékok gyűjtéséhez. In Ethn. 67. 91—98.
1958 Kis magyar néprajz. Bp. 3. kiadás.
1959 Variáns, invariáns, affinitás. (A szájhagyományozó mű-

veltség törvényszerűségei) MTA. II. Oszt. Közl. 9. 3—4 195—238.
1964 Kelet és Nyugat között. MTA I. Oszt. Közl. 21. 1—4, 29—40.
1965 Between East and West. In Europa et Hungaria. Bp. 265—278.

ORTUTAY GYULA—KATONA IMRE
1970 Magyar népdalok. I—II. Bp.

ORTUTAY GYULA—KRÍZA ILDIKÓ
1968 Magyar népballadák. Bp.

ŌTŌ TOKIHIKO
1963 The Taboos of Fishermen. In Studies in Japanese Folklore. (Ed. R. M. Dorson). Bloomington. 107—121. Indiana University Folklore Series 17.

PAIS DEZSŐ
1948 Reg. In Magyar Századok. 5—23.
1953 Árpád- és Anjou-kori mulattatóink. In Emlékkönyv Kodály Zoltán 70. születésnapjára. 95—110.

PAPP GÉZA
1970 A XVII. század énekelt dallamai. Bp. (Régi Magyar Dallamok Tára 2.)

PETRIKOVITS, HARALD V.
1965 Ein Mädchenkopf und andere Plastiken aus dem heiligen Bezirk in Zingsheim. In Bonner Jahrbücher Bd. 165. 192 kk.

PENTIKÄINEN, JUHA
1968 Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage. In Temenos 3. 136—167.

PFISTER, F.
1932—33 Kult. In Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. 5. 795—805.
1935—36 Ritus. In Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. 7. 741—742.

PIRNÁT ANTAL
1969 A magyar reneszánsz dráma poétikája. Bp.

POP, MIHAI
1965 Bräuche, Gesang und Spiel zu Neujahr in der heutigen rumänischen Folklore. In Beiträge zur Sprachwissenschaft, Volkskunde und Literaturforschung. Berlin. 314—321.

POPESCU, MIRCEA
1958 Le colinde della pietra. In: Acta Philologica. Roma. T. l. 55 ff. Soc. Ac. Dacoromana.

PREUSS, I. TH.
1906 Reisebericht aus San Isidro, Mexiko. In Zeitschrift für Ethnologie Jg. 38. 964.

PROKOSCH-KURATH G.
1950 Ritual combat, ritual drama. In Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. II. 946—949.

PROPP, V. J.
1963/a Ruszkie agrarnüje prazdniki. Leningrád.
1963/b Az orosz agrárrítusok tanulmányozásának módszerei. In Műveltség és Hagyomány. 5. 55—63.
PULVER, MAX
1944 Die Lichterfahrungen im Johannes Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche. In Eranos Jahrbuch. 10. 253 kk.
RABY, F. J. E.
1953 A History of Christian-Latin Poetry. Oxford. 2. kiadás.
RADIN, PAUL
1956 The Trickster. A Study in American Indian Mythology, with Commentaries by C. G. Jung and Karl Kerényi. New York.
RAGLAN LORD
1955 Myth and Ritual. In Myth. A Symposium. 454 kk.
RAHNER, HUGO
1944 Das christliche Mysterium von Sonne und Mond. In Eranos Jahrbuch. 10. 305 kk.
RANKE, FRIEDRICH
1911 Der Erlöser in der Wiege. München.
Reader in Comparative Religion.
1958 Evanston—New York.
Régi Magyar Drámai Emlékek. I—II.
1960 (szerk. Kardos Tibor. Sajtó alá rendezte, valamint a bevezetést írta Kardos Tibor és Dömötör Tekla. A szövegek gondozásában közreműködött Szilvás Gyula.) Bp.
RÉSŐ ENSEL SÁNDOR
1867 Magyarországi népszokások. Pesten.
RÓHEIM GÉZA
1915 Adalékok a finnugorság varázserő fogalmához. In Ethn. 26. 255 kk.
1920 A Luczaszék. In Adalékok a magyar néphithez. II. Bp. 29—277.
1925 Magyar néphit és népszokások. Bp.
1954 Hungarian and Vogul Mythology. New York.
ROSENFELD, HELLMUT
1963 Germanischer Zwillingsgottkult und indogermanischer Himmelsgottglaube. Elch, Hirsch und Pferd in der uranischen Mythologie. In Kuhn-Schier. 1963. 269 kk.
RÖHRICH, LUTZ
1940 Sage und Brauch. In Forschungen und Fortschritte. 25. Berlin. 251 kk.
1956 Märchen und Wirklichkeit. Eine volkskundliche Untersuchung. Wiesbaden.
1966 Sage. Stuttgart.
SANTARCANGELI, PAOLO
1970 A labirintusok könyve. Ford.: Karsai Lucia. Bp.
SAPIR, EDWARD
1971 Az ember és a nyelv. Ford.: Fabricius Ferenc.

SARTORI, PAUL
1914 Sitte und Brauch. I—III. (Handbücher zur Volkskunde. VI—VIII.) Leipzig.
1927 Brauch und Sitte. In Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. I. Berlin. 1511—1512.
SAUERMANN, DIETMAR
1968 Der letzte im Pfingstbrauch. In Zeitschrift für Volkskunde. Jg. 64. 228—247.
SCHIER, KURT
1963 Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völospa. In Kuhn-Schier. 303 kk.
SCHLEGEL, AUGUST WILHELM
1963 Die Kunstlehre. Stuttgart. (Kritische Schiften und Briefe 2.)
SCHMIDT, LEOPOLD
1937 Formprobleme der deutschen Weihnachtsspiele. Emsdetten.
1954/a Barbara und Luciaweizen. In Gugtitz-Festschrift. Wien. 387 kk.
1954/b Das deutsche Volksschauspiel in zeitgenössischen Zeugnissen vom Humanismus bis zur Gegenwart. (Deutsche Akad. der Wissenschaften zu Berlin.)
1955/a Masken in Mitteleuropa. (szerk. Schmidt, L.) Wien.
1955/b Volksschauspiel. (Deutsche Philologie im Aufriss. 29. Lieferung.)
1956 Burgenländisches Maskenbrauchtum. In Burgenländische Heimatblätter. XVIII. 108 kk.
1965 Le théatre populaire européen. Paris.
1966 Volksglaube und Volksbrauch. Berlin.
1971 Ein Kapitel Volk und Schrift. Geschriebene Gebet und Gesangbücher. (Öst. Ak. der Wiss. Anzeiger für phil-hist. Klasse. 129 kk.)
SCHMITT, PAUL
1944 Sol Invictus. In Eranos Jahrbuch. 10. 169 kk.
SCHNEEWEIS, EDMUND
1925 Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten. Wien.
1956 Vergleichende Betrachtung der slawischen Frühlingsbräuche. (Vorträge auf der Berliner Slawistentagung 1954.) Berlin.
1961 Serbokroatische Volkskunde. I. Berlin.
SCHNEIDER, FEDOR
1920—21 Über Kalendae Januariae und Martiae im Mittelalter. In Arch. f. Rel. Wiss. 20.
SCHRAM FERENC
1970 Magyarországi boszorkányperek. I—II. Bp.
SEBESTYÉN GYULA
1902/a Regös-énekek. Bp. (MNGY IV.)
1902/b A regösök. Bp. (MNGY V.)
1906 A pünkösdi király és királyné. In Ethn. 132. 7. kk.
SEIDLER, HERBERT

1963 Allgemeine Stilistik. Göttingen. 2. kiadás.
SIUTS, HINRICH
1968 Die Ansingelieder zu den Kalenderfesten. Göttingen.
SOLYMOSSY SÁNDOR
1906 A líra és epika eredetéről. In Ethn. 17. 1 kk., 65 kk., 201 kk.
SPENCE, LEWIS
1947 Myth and Ritual in Dance, Game and Rhyme. London.
SPIRO, MELFORD E.
1966 Religion: Problems of Definition and Explanation. In Anthropoligical Approaches to the Study of Religion. 85 kk.
SYDOW, C. W. von
1948 Selected Papers on Folklore. Copenhagen.
SZABÉDI LÁSZLÓ
1954 Ki az a Júlia szép leány? In Utunk. okt. 15.
SZABOLCSI BENCE
1950 A XVII. század magyar világi dallamai. Bp.
SZENDREY ÁKOS
1928 Az ősmagyar temetkezés. In Ethn. 39. 12 kk.
1937 A népi társadalom tagozódása. In Ethn. 48. 187—198.
1938 A népi élet társas összejövetelei. In Ethn. 49. 124 kk.
1940 Adatok a magyar búcsújárás néprajzához. In Ethn. 51. 87—90.
1946 A magyar lélekhit. In Ethn. 57. 34—46.
1948 A magyar néphit kutatása. Bp.
1952 A legényavatás. In Ethn. 63.
1959 A napforduló és a mágikus állatvédés összekapcsolásának kérdése. In Ethn. 70. 313—343.
SZENDREY ZSIGMOND
1928/a Magyar népszokások a fonóban. In Ethn. 39. 147 kk.
1928/b Szatmármegye néphagyományai. In Ethn. 39. 27 kk.
1933/a A magyar népszokások osztályozása. In Ethn. 44. 21—30.
1933/b Márton napja. In Népünk és Nyelvünk 188 kk.
1934—35 Népi foglalkozások, népszokások. In Népünk és Nyelvünk 1934: 21 kk.; 1935: 44 kk., 129 kk.
1935 Népszokásaink és hiedelmeink eredetének kérdéséhez. Ethn. 46. 18—22.
1940 A magyar népszokások ősi elemei. In Ethn. 51. 352—360.
1941/a A tavasz, nyár és ősz ünnepkörének szokásai és hiedelmei. In Ethn. 52. 180 kk.
1941/b A tavaszelő ünnepkörének szokásai és hiedelmei. In Ethn. 52. 101—110.
1941/c Évnegyedi szokásaink és babonáink. In Ethn. 52. 10—23.
SZÉKELY GYÖRGY
1964 A népi színjátszás történeti kutatásának újabb problémái. In Theatrum. 149—159.
1965 Színjátéktípusok dramaturgiája. Bp. (Színházi tanulmányok 11.)

SZIGETI JÓZSEF
1961 Gondolatok a marxista esztétika és kritika viszonyáról. In Társadalmi Szemle. 16. 5. szám 99—110.
1964 Bevezetés a marxista–leninista esztétikába. I. Bp.
SZIRMAY ANTAL
1807 Hungaria in parabolis. Buda. (2. kiadás.)
SZOKOLOV, J. M.
1941 Russzkij folklor. Moszkva. (angol nyelven: Russian Folklore. New York. 1950.)
SZOMJAS-SCHIFFER GYÖRGY
1972 Hajnal vagyon, szép piros . . . Bp.
SZONDI, P.
1956 Theorie des modernen Dramas. Frankfurt am Main.
SZTRIPSZKY HIADOR
1908 Igriczek, énekes koldusok. In Ethn. 19. 345 kk.
TAKÁTS SÁNDOR
1915 Rajzolatok a török világból. I—III. Bp.
THOMPSON, STITH
1964 The Challenge of Folklore. In Publications of the Modern Language Association of America. Vol. 79. No. 4. New York. 357—365.
THOMSON, GEORGE
1958 Aischylos és Athén. Bp.
TOKARJEV, SZERGEJ A.
1966 Vallás és történelem. Bp.
TOSCHI, P.
1955 Le origini del teatro italiano. Torino.
TRENCSÉNYI-WALDAPFEL IMRE
1938 Pásztori magyar Vergilius. Bp.
1952 Bellerophontes. In MTA I. Oszt. közl. 2. köt. 491 kk.
1959/a Literatur und Folklore im klassischen Altertum. In Acta Ant. Hung. 6. Kny.
1959/b Vallástörténeti tanulmányok. Bp.
1966/a Egyiptomi elemek az aranykori latin költészetben. In Savaria. 3. 125—148.
1966/b Werden und Wesen der bukolischen Poesie. In Acta Ant. Hung. 14. Fasc. 1—2. 1—31.
TREUTLEIN, WOLFGANG
1932 Das Arbeitsverbot im deutschen Volksglauben. Bühl—Baden.
TURNER, V. W.
1964 Symbols in N'dembu Ritual. In Closed Systems and Open Minds. Ed. Max Gluckman. The Limits of Naivety in Social Anthropology. Chicago.
1966 Colour Classification in Ndembu Ritual. In Anthropological Approaches to the Study of Religion. London—Edinburgh. 47 kk. A.S.A. 3.
UJVÁRY ZOLTÁN
1957 Egy farsangi játék funkciójának kéréséhez. In Ethn. 68. 143—160.

1961 Az átadás, átvétel és funkció kérdései egy népszokásban. In Műveltség és Hagyomány 3. 5—85.
1963/a Une coutume des Slaves du Sud: la dodola. In Slavica. 3. Debrecen. 131—140.
1963/b A szokáskutatás néhány terminológiai kérdése. In Műveltség és Hagyomány. 5. 145—153.
1966 Das Begräbnis parodierende Spiele in der ungarischen Volksüberlieferung. In Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. N. S. Bd. 20. Wien. 267—276.
1968 Lakodalmi játékok Konyáron. Kny. a Debreceni Déri Múzeum 1967. évi évkönyvéből.
1969 Az agrárkultusz kutatása a magyar és az európai folklórban. In Műveltség és Hagyomány. 11.
1971 A népi színjátékok bekérető-beköszöntő formuláiról. Klny. a Turkevei Múzeum Emlékkönyvéből.

Ungváry Tamás
1967 Poétika. Bp.

Vakarelski, Christo
1969 Bulgarische Volkskunde. Berlin.

Varga Imre
1960 Adatok a Tékozló fiú c. drámához. In ItK 572—574.

Vargyas Lajos
1948 Mimos elemek a magyar betlehemes játékban. In Antiquitas Hung. 177—184.
1957 Francia párhuzam regösénekeinkhez. In Népr. Közl. 2. 1—10.
1967 Researches Into the Mediaeval History of Folk-Ballad. Bp.

Vermaseren, M. J.
1960 Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae 2. The Hague.
1963 Mithras the Secret God. New York.

Versényi György
1901 Erdélyi népmondák. In Ethn. 12. 266 kk.

Vilkuna, Kustaa
1969 Finnisches Brauchtum im Jahreslauf. Helsinki. FFC 206.

Viski Károly
1935 Drámai hagyományok. In A Magyarság Néprajza III. 327—371.
1937 Hungarian Peasant Customs. Bp. 2. kiadás.

Voigt Vilmos
1964 Az epikus néphagyomány strukturális-tipologikus elemzésének lehetőségei. In Ethn. 75. 36—45.
1967/a A balti finn népek folklórja mint az európai folklór része. In Ethn. 78. 406—437.
1967/b A népköltészet elmélete a mai szovjet folklorisztikában. In Helikon. 68—82.
1969/a A társadalmi tudat formáinak modelljei. (Kerekasztal-megbeszélés, összeállította . . .) In Valóság. XII/4. 34—55.

1969/b Modellálás a folklorisztikában. Bp. Studia Ethnographica 2.
1969/c Structural Definition of Oral (Folk) Literature. In Actes du Ve Congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée. Belgrade—Amsterdam. Kny.
1969/d Towards balancing of Folklore Structuralism. In Acta Ethn. 18. 247—266.
1972 A folklór esztétikájához. Bp.

VRABIE, GHEORGE
1966 Balada populară romana. Bucureşti.
1970 Folclorul. Bucureşti.

VRIES, DE JAN
1957 Untersuchung über das Hüpfspiel — Kinderspiel — Kulttanz. Helsinki. FFC 173.

VULPESCO, MICHEL
1927 Les coutumes roumaines périodiques. Paris.

WEBER—KELLERMANN, INGEBORG
1954 Karl M. Klier: Das Blochziehen. In Deutsche Literaturzeitung. 75. Heft 7—8.
1958/a Der Luzienstuhl im deutschen und ungarischen Volksglauben. In Hessische Blätter für Volkskunde 49—50.
1958/b Laubkönig und Schössmeier. In Deutsches Jahrbuch für Volkskunde. 4.
1960 Das Maienköpfen in Thüringen. In Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. 63. 105 kk.
1965 Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des XIX. Jahrhunderts. Marburg.

WEISS, RICHARD
1946 Volkskunde der Schweiz. Erlenbach—Zürich.

WELLEK, RENÉ—WARREN, AUSTIN
1955 Theory of Literature. London.

WILDHABER, ROBERT (szerk.)
1968 Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa. Basel.

WILI, WALTER
1944 Die römischen Sonnengottheiten und Mithras. In Eranos Jahrbuch X. 125 kk.

WOLFRAM, RICHARD
1962 Weihnachtsgast und „heiliges Mahl". In Zeitschrift für Volkskunde. LVIII. 1—32. Stuttgart.
1972 Prinzipien und Probleme der Brauchtumsforschung. Wien. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil. Hist. Klasse. Sitzungsberichte 278 Bd. 2 Abh.

WÜNSCHE, A.
1905 Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Leipzig.

KÉPEK JEGYZÉKE

FOLK POETRY CONNECTED WITH CUSTOMS

(Abstract)

This study is concentrated on that part of Hungarian folk poetry which presents itself in connection with folk customs, and the genres involved are analyzed from the viewpoints of function, content, form, method of construing metaphors and interrelationships with religion and folk-beliefs.

Chapter One discusses the concept and definition of folk custom. By way of introduction, it is stated that this study is mainly restricted to the sphere of those customs which are associated with texts of poetical nature. In the range of general customs, particularly interesting are the publicly performed rites whose complete forms contain three constituent factors: (a) ritual actions connected with the custom; (b) parts of text explaining the essence of the rite; and (c) texts linked up with the rite, termed here "recited rite".

Of the three constituent factors, first the action is examined: definitions of custom, rites and ritual symbol are given. It is stated that the ritual actions can be regarded as socially developed and recognized actions that possess a uniformly accepted meaning within the confines of *one* particular community and may receive different interpretation in other communities. Biological, psychological and other components relating to the rite may belong to the sphere of investigation of other disciplines (such as psychology, semiotics); the chief task of ethnography proper being to clarify questions connected with the function a consciously and habitually practised rite fulfils in a given culture, the ways of passing down this cultural heritage, and the like.

Further, the same chapter points out the significance of endeavours to classify rites, the place of such researches in the history of science, the importance of the activity of the so-called ritualist school, as well as the Hungarian representatives of this trend. It is understood that at the initial stage the ritualists were engaged in establishing connections between ritual and myth; subsequently, however, the scope of inquiry gradually broadened out until examinations extended to establishing general interrelationships between the origin of ritual actions and human language. — This group of questions is closely connected with the subject-matter of the study, because the book deals with analyses of such texts of folk poetry which are either directly or indirectly associated with certain types of action.

Chapter Two deals with questions of folk poetry relating to customs. It is brought out that the "recited rite" may contain the text explaining

the action of rite (that is, the aetiological text), provided the recitation of the aetiological words is obligatory during the performance of the rite. By way of exemplification, the author describes a ritual custom of carnival practised in Western Hungary: the so-called "pulling of the log" *(rönkhúzás)* and the jocular wedding ceremony going with it; this custom combines all three component parts mentioned above, the acted rite, the recited rite and the aetiological text. The last-mentioned portion of text is usually also recited while the rite itself is in progress.

The author throws up the question whether it is justified by points of method to class separately the texts of folk poetry connected with customs, because these poetic texts show fairly variegated formal solutions. Nevertheless, there is a thing they have in common, and that is their function, inasmuch as all these texts are closely linked to folk customs, either being aetiological in nature, or forming an organic part of the given rite.

As a matter of course, also products of other branches of folk poetry may be associated occasionally and provisionally to a custom; these, however, cannot be reasonably classified with the texts of customs proper.

Folklore manuals are in the habit of grouping the diverse types of folk poetry related to folk customs according to the literary categories of lyrical, narrative and dramatic poetry. Sometimes also endeavours are made to consider all these texts as belonging to the dramatic art, owing to their relations with actions performed. Nevertheless, it would seem more appropriate in the case of oral poetry to replace the division into lyrical, narrative and dramatic branches by a division into lyrical, narrative and ritual categories, in which classification folk poetry, connected with customs, would constitute the third category, without any regard to the form the individual texts may actually assume.

Aetiological texts of customs may be classified according to various points of view. Most often, the grouping is carried out according to place, time, function, or a characteristic feature of the rite. However, if departure is made not from the action side but from the side of the text of the aetiological narrative, then such groups of texts will be obtained which can be interpreted as aetiological legends, pseudo-historical legends, mythical narratives, and so on.

As far as aetiological legends about customs are concerned, in Hungarian folklore these are often related to pseudo-warfares against the Turks, and some of the customs involved are also traced back to bygone days of the Turkish occupation period: for example, the custom of raising noise on the eve of the last day of the year finds explanation in some villages in a way that their ancestors used to frighten away the Turks by raising such noise; and so do the masks worn at Carnival and Whitsuntide plays, the inspection of landmarks in the Easter Week, the guarding of the vineyards at vintage in the Sárköz region, and so on. Less frequently other pseudo-historical events, or historical names may also occur in the aetiological narratives.

Part of the mummery shows performed with masks are also connected with such narratives which may be well regarded as legends of belief with an aetiological character. In this group the aetiological texts usually introduce supernatural beings who appear on the scene to punish or

reward people. Taboo-legends form an extensive group among the aetiological narratives. We know a great number of stories which contain explanations of certain interdictions of work on certain days of the year; they also describe the nature of punishment in store for those who fail to observe the taboo. A special sub-chapter is devoted to describe aetiological explanations for certain objects used in customs, and the actions performed with these objects are likewise explained. (Such are the narratives telling about the making of Lucy's stool, the stories relating to the painting of red Easter eggs, to mention the widest-known examples only.)

A special sub-chapter is dedicated to explanations of customs connected with the transitional periods in human life (rites of passage) as well as to stories explaining the origin of certain folk-festivals and institutions.

In the chapter about the "*recited rite*" the following statement is made: if we examine folk custom in the broadest sense of the term we find that a great portion of the norms regulating the individuals' attitude in the community life, and the manner they are supposed to behave, are not associated with textual component parts of poetic character; what texts occur in this connection are mainly restricted to the categories of "dites", proverbs, sayings, prescriptions, and the like.

The poetic diction connected with customs, but performed *individually* has a monologue character inasmuch as the message it contains is addressed to such a person who exists only in the mind of the speaker (fictive person).

The best opportunities for the poetic forms to be cast into shape are provided by the publicly performed ritual actions of the community. Consequently, the texts of the narrative or dramatic dictions connected with this type of actions display the highest degree of variability in form. Part of the texts are descriptive in nature; they contain the verbal representation of what one sees performed in the action. Another part is aimed at exerting a direct effect by the spell of the words pronounced; text and action run parallel to achieve the same result in such instances. Mainly wish or command are expressed in this way, and they may be related to the present or to future time. (Tenses are chosen accordingly.)

Of course, the texts may include narrative portions as well. Reference to the past stands in close connection with the purpose of the rite demonstrating that the wished-for event had occurred in the past already and thus re-occurrence of the same is not precluded.

Parts of text recited in past tense can be found in the laments as well, when the course of life of the late body is being related; but even here the person performing the lament comes into the foreground, and so do recitation in singular first person and the use of present tense.

Ritual poetry may follow different paths of development in different historical periods. In societies based upon simple technology ("primitive" communities), religion, law and popular knowledge also often find expression in the form of ritual texts; the same categories turn into science, philosophy or codes of legal rules, etc. in subsequent periods of social evolution.

Other categories will develop into literary genres. Corresponding to its highly differentiated formal character, ritual poetry gave rise to several iterary genres. In the field of genres that developed from the ritual

poetry, in Europe it is mainly tragedy, comedy and the pastoral that attracted the attention of the scholars of literary theory.

The aesthetic components of ritual texts are also discussed in the book, as well as their apparent functions and "real" functions, the latter being often equivalent with the psychological functions.

The author raises the question to what extent ritual poetry is capable in contemporary Europe (more closely in present-day Hungary) of reflecting concrete social conditions and actual ways of living. Further to what extent does the actually prevailing method of construing metaphors possess an ethnic character?

In the next passages the manner of performing the texts is being dealt with. European customs connected with celebration of calendar days are often characterized by the habit of performing the ritual texts in a way that reciters walk from house to house in the communities. This form is typical of the settled, agricultural mode of life, in which it probably came into existence. What we know about the ancient Greek *customs* in this respect holds for contemporary Europe as well. Basically the form of tradition has not changed much during the long centuries that have passed since.

The author adduces a synchronic example in illustration of the relationship that exists between ritual action and the text associated with it. She refers to the rite of magic stimulation of fruit-trees at New Year or spring. The texts connected with this rite, which prevails on extensive areas (from Great Britain to Japan) even today, and among a great number of nations, are highly suitable to illustrate the regularity of the practice.

This part of the book is followed by one summing up the results of investigations into the historical development of a topic through long hundreds and thousands of years. By applying the diachronic method of examination, the author traces the motif of "godhead looking for dwelling in disguise", that may appear now in the form of an incantation to cure the patient, now in that of morality play, nativity play, beggar's song, and so on. What is more, this wide-spread motif is to be found, apart from customs' poetry, in the most diverse products of the epic genre.

Chapter Three analyzes some of the quasi-mythical motifs of the ritual songs associated with certain calendar days, or feasts. The main theme of songs connected with the *winter solstice* is provided by the idea of commencement, birth and renewal: here belong the birth, the renewal of the year and of the seasons of the year, as well as the birth of the god-son and the sun. In the range of the mythical symbols, most characteristic are the following:

(a) the coming into life of the child (that may be the sun-god, the new epoch, etc.) is assisted by a demonic female figure who acts at the same time as stimulator of human and animal fertility;

(b) the magic tree (also identified with the tree grown in the garden of Paradise, of which also Jesus Christ is coming as fruit.)

(c) the child sun-god born of stone;

(d) the stag as a symbol of winter zodiac.

The ritual songs and the children's games connected with *spring* feasts are mainly abounding in symbols relating to the mythical rene

nature and to the process of seeking and finding a spouse (journey aggravated with obstacles, the carrying of green twig, incantation of rain, etc.)

Midsummer day's song is of outstanding significance among the ritual songs connected with summer feasts. The motifs of the Hungarian sequences of stanzas in this lengthy song had been analyzed in detail by the late Károly Marót, and also the author of this book dealt with them in her study entitled *Naptári ünnepek—népi színjátszás* (Calendar Days—Folk Drama). Therefore only one of the pertaining motifs has been interpreted here, namely that of the "Holy Virgin Mary resting at dawn", which often comes up not only in the Midsummer day's song but also in folk prayers, incantations, secular songs, etc.

The theme of the narrative song about the "girl taken to heaven" also enters the scope of the author's investigations, since some of its motivic formulas occur here and there in the cloak of the Midsummer day's song. Parallels of the "girl taken to heaven" (Fair Damsel Julia, Fair Helen Marton) are traceable not only in religious ballads but also in ceremonial wedding songs. As mythological parallels, chiefly the Demeter-hymn of the Homeric hymns may come into consideration, because of the suitor who carries off in the shape of an animal the young girl, and also because of the lament performed by the mother of the girl. It is not precluded that the animal-shaped robber that carries off the young damsel rapturously is survival of ancient exogamous, totemistic matrimonial ceremonies.

Chapter Four surveys the *dialogues* occurring in folk poetry connected with customs. It is looking for a definition that is apt to discern the folk drama of the European peasantry both from charms (incantations) recited in the form of dialogue on the one hand, and from literary drama, on the other. The study delimits several types of folk drama in the European, more closely in Hungarian folklore: such are, to mention a few, the competitive games, the folk farce and the dramatic cultic play. It states further that also Hungarian dramatic folk poetry connected with customs knows that particular category which Aristotle called "phallic songs". These songs have as their themes scenes of human life in the first place, including mock-funeral plays and wedding parodies.

The part entitled "Between Dramatic and Narrative Poetry", deals with the initial stage of the history of Hungarian literary drama, from which stage not infrequently two different versions of one and the same text survive, one being written in pure dialogue form, the other adapted to the requirements of a narrative performance (The Prodigal Son, Passio de vita Christi). The author classes into this group the so-called Catherine Legend, whose dialogue version can be inferred from the existing narrative text (from the sixteenth century). Similar examples are adduced from the realm of folk poetry where the narrative and the dramatic forms of one and the same text can be found to exist side by side.

Chapter Five attacks the question of how and in what form the concept of tragedy appears in the poetry connected with rites. It is found that only the preliminary steps of tragic compositions can be discovered in the range of folk poetry connected with customs. The incantation is aimed at achieving positive goals; a group of them serves this effect by making use of magic formulas: therefore they are optimistic in nature.

Preliminary steps of tragic poetry are to be observed in the words of the

malefic charms, as well as in the laments. This section of the book also tries to give answer to the question what role laments may have played in the development of tragedy as a literary genre.

The author concludes that the plots of conflict in European—as well as Hungarian—folklore do not come up as a rule in the field of ritual poetry, nor do they appear in the form of dialogue; the true manifestation of tragic themes is in narratives combined with dialogues, which is ballad poetry, falling *outside* the sphere of folk poetry connected with customs.

Folk poetry connected with customs includes folklore products that are improvisatory, as well as stereotype texts that are less exposed to personal, subjective variation; the latter type of texts chiefly consists of unchanging formulas. The first group incorporates, for example, poetic compositions connected with death, dirges and laments. In this group there open wide possibilities of casting individual, personal experiences and emotions into forms of improvised performances, from which far-reaching conclusions can be deducted concerning the technique of oral composition.

The latter-mentioned group consists of what might be termed charms (incantations) proper. Since word-by-word reproduction is considered a precondition of effectivity of spelling, this group is the least variable of all forms of oral poetry passed down in folklore tradition through generations. The various formulas may survive unchanged for a very long time, providing opportunities for scholars to enter into depths of historical layers.

KÉPEK

1. Rönkhúzás Rábatótfalun, (1968)

2. Legényavatás előtt korbácsolni járnak a legények Dunaremetén (1964)

3. Készül a busó-álarc Mohácson (1973)

4. Luca-napi köszöntés (Tótszerdahely, 1969)

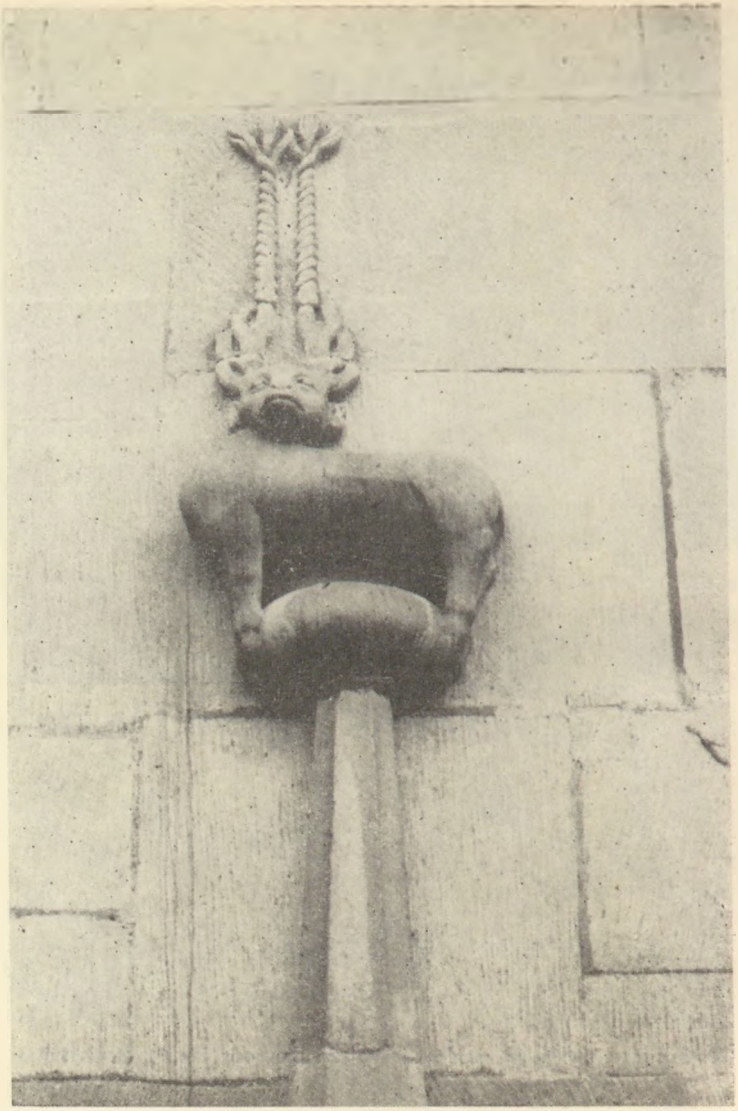
5. A megszemélyesített Luca-alakoskodó kikérdezi a gyerekeket (Horvátkimle, 1966)

6. Szirakúzai Szent Lucia állítólagos maradványai Velencében

7. Bukovinai székely karácsonyi alakoskodók (Hertelendyfalva= Vojlovica, 1969)

8. Részlet a római Basilica di S. Clemente apszis-mozaikjáról (XII. sz.)

9. Magyar középkori csodaszarvas-ábrázolás a Képes Krónikából



10. Szarvas — szarván égő szövétnekkel — a zürichi Fraumünster keresztházának északi homlokzatán

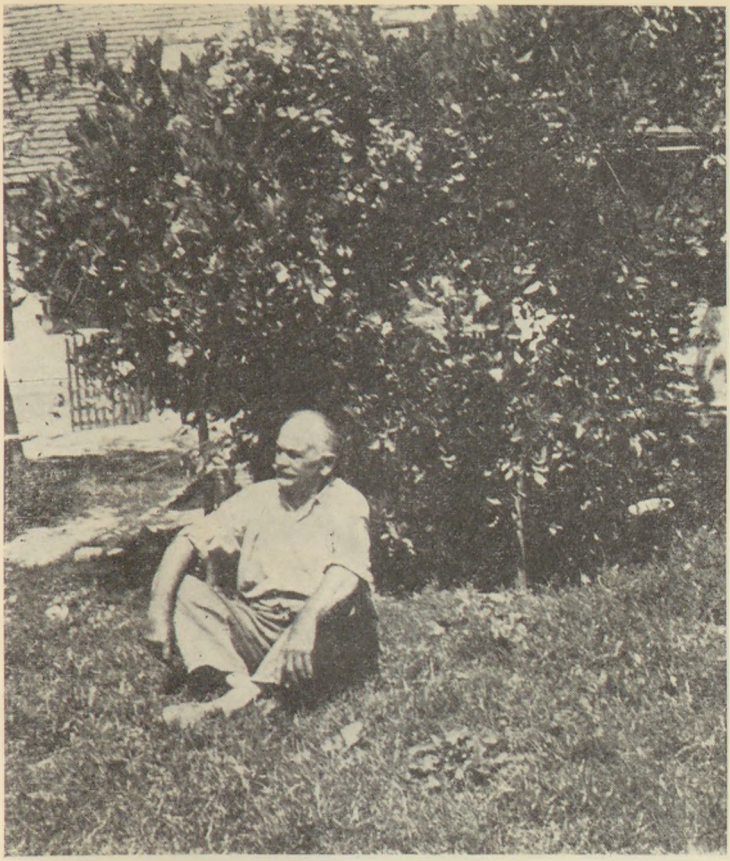
11. Köpönyeges Madonna csillagruhában Kőszegen (XV. sz.)

12. Mária-ábrázolások A. Dürer fametszetein

Titelbild zu dem Holzschnittwerk „Das Marienleben" (1510).

13. Mária-ábrázolások A. Dürer fametszetein

14. A Bárány imádása. Részlet H. és J. van Eyck oltárképéről, Gent



15. Dallos Ferenc mesél (Szalánta, 1965)

16. András Erzsébet, aki a menyasszonybúcsúztatókat írja (1972)

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Felelős szerkesztő: Sz. Tóth Sarolta Műszaki szerkesztő: Fülöp Antal

74.75596 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

Ára: 46,—Ft

Az
AKADÉMIAI KIADÓ
gondozásában jelent meg

NÉPI KULTÚRA
NÉPI TÁRSADALOM

A Magyar Tudományos Akadémia
Néprajzi Kutató Csoportjának
évkönyve VII.

Főszerkesztő
ORTUTAY GYULA

A kötet a magyarországi nemzetiségek és a szomszédos országokban élő magyarok néprajzáról szóló tanulmányokat ad közre.

Összefoglaló értékelést találunk benne a magyarországi németek és délszlávok etnikai csoportjairól, származásukról és földrajzi elhelyezkedésükről. Több tanulmány foglalkozik a magyarországi szlovákok, szerbek, románok életmódjával, szokásaival és folklórjával. Egyik dolgozat a kétnyelvű népköltési szövegek kérdéseit veti fel. Ezenkívül sok érdekes kérdés található a kötetben, pl. a moldvai csángók kendermunkájáról, a mezőségi táncokról, egy Szamos-menti község balladáiról, a bánsági magyarok életmódjáról, a Tolnában és Baranyában letelepedett bukovinai székelyek érdekes néphagyományairól.

413 oldal . 39 fotó . 11 térkép
Kötve 78,— Ft

AKADÉMIAI KIADÓ
Budapest