

VALLÁSTUDOMÁNYI TANULMÁNYOK

7–8

ELŐADÁSOK A VALLÁSRÓL

BUDAPEST
2007

Szerkesztette

Hoppál Kál Bulcsú

ISBN 978-963-87696-0-2

ISSN 1418-8449

Nyomdai előkészítés és nyomás:

Mozaik Digitális Nyomda

www.mozaiknyomda.hu

BEVEZETŐ

A Magyar Vallástudományi Társaság örömmel jelenti az olvasónak, hogy az elmúlt másfél-két évben egész sor tudományos ülést tartott, melynek során fiatal kutatók kisebb csoportja is jelentkezett tanulmányaival. Ezeket adjuk most közre együtt, egy kötetbe kötve, nem pedig külön-külön füzetenként. Abban a reményben, hogy így egyszer mintegy tudománytörténeti dokumentumként is szolgálhatnak a magyar vallástudományi kutatások történetéhez.

Megjegyezzük, és itt tesszük hírré, hogy a Társaság egyik utolsó közgyűlésének határozata szerint 2008-ban egy külön egynapos konferenciát szervezünk, melynek témája a magyar vallástudományi kutatások története, illetve a korábbi eredmények áttekintése lesz, melyre szeretettel várunk minden érdeklődőt, de különösen a hazai vallástudományok művelőit.

A közeljövőben pedig 2007 novemberében a Budapesti Buddhista Főiskolával közös rendezésben a buddhizmus mai és helyi változatairól tartunk egy rövid egynapos szimpóziumot. Ennek anyagát is meg szeretnénk jelentetni sorozatunkban a Vallástudományi Tanulmányok dupla számaként. Természetesen tovább folytatjuk majd az egyes kiemelkedő jelentőségű előadók és előadásaik megjelentetését is a korábban megszokott füzetek formájában.

Mindezeknek a kiadványoknak a megjelentetésére az ad lehetőséget, hogy 2007 júniusában a társaság szervezésében megrendezésre került Dobogókőn a Nemzetközi Sámánkutató Társaság (ISSR) konferenciája, melynek bevételei lehetővé teszik kiadványaink megjelentetését, azon túl, hogy mind az európai, mind pedig a nemzetközi vallástudományi társaságnál rendeztük elmaradt tagsági díjfizetési kötelezettségünket.

Reméljük, hogy a jövőben újabb konferenciák szervezésével tovább erősíthetjük a Magyar Vallástudományi Társaság pénzügyi helyzetét.

Budapest, 2007. november

Hoppál Mihály elnök
Magyar Vallástudományi Társaság

TARTALOM

Voigt Vilmos: Előszó – Sacerdos... virginibus puerisque... ..	7
Hoppál Kál Bulcsú: A vallásfenomenológiától a vallástörténetig – a vallástudomány útja	25
Kovács Ábrahám: A halál mint az öröklét öröme egy pesti zsidó-keresztyén életében	39
Obrusánszky Borbála: Dandzsarabdszaj reformjai és hagyatéka	53
Balogh Mátyás: A mongóliai burját sámánok viselete és eszközei	69
Somfai Kara Dávid: Mazár – Avagy az animista természetkultusz a kirgiz népi iszlámban	81
Bárth Dániel: Földi bajok transzcendens gyógyítása: benedikció és exorcizmus a kora újkori Magyarországon	89

ELŐSZÓ

Sacerdos... virginibus puerisque...

Amikor mi fiatalok voltunk, kétféle utószó vagy bevezetés volt olvasható a magyarul kiadott kötetekben, főként tanulmánykötetekben, és még inkább a magyarra fordított kötetekben. Az előszó elmondta a gyűjtemény létrejöttének körülményeit, bemutatta a szerzőket. Az utószó pedig értékelte a szöveget – ez legtöbbször ideológiai, gyakran azonban csak „ideológiai” magyarázat volt. Noha akkor egyik kísérőszöveget sem szerették – nemcsak a szerzők, az olvasók sem –, mostanra jobban tetszenek nekem e régi magyarázatok, hiszen sok mindent lehetett belőlük megtudni. Még az utószavak „helyretevő” részei sem voltak mind feleslegesek. Nem gúnyosan mondom ezt: azokban is sok minden el volt mondva, nem is mindig rejtjelezetten. Noha nem hiszem, hogy például Spinoza, Descartes vagy Sartre szövegei egy ilyen meghatározott utószó hatására tüstént marxistává váltak volna, avagy ez a csodás átalakulás az olvasó fejében ment volna végbe. Viszont, aki akart, elgondolkozhatott az („elő-utó-szavakból”) kiolvasott híradásokon. Meg arról, ezek meddig merészkedhettek el. (Mint pl. a sámánok, egy őket már „meghaladott” világrendben...)

Újabbán, amikor pályázatokon lehet (?) pénzt szerezni a könyvkiadásokhoz, a pénzt oly szívesen nem-osztó „Dagobert bácsi” kérni szokta a közlendő írások tartalmi kivonatait – előzetes tájékozódás céljából. Ha végül is sikerül a kunyerálás, e szövegeket a szerkesztők aztán magában a megjelenő kötetben is közlik. „Ha már egyszer ügyis elkészült...” (ahogy Hamlet mondta: a tor maradékaiból kitelik a lakodalmi éték.) Ezt az előszótípust még kevésbé lehet elviselni. Ugyanis minek és kinek elmondani azt egy bekezdésben, ami mindjárt amúgy is olvasható lesz a könyvben, ráadásul eredetiben. (Persze, csak ha tovább nem merészkedik az olvasó, ami viszont a pénzosztó klikkekről aligha elképzelhető.)

Egyetemi tanárom, Ortutay Gyula, aki oly sokszor adott kísérő szövegeket különféle kiadványokhoz, maga is leírta, a nemzetközi mesekatalógus mintájára itt is akár Aarne-Thompson „típuszámokat” lehetne rendelni az előszók oly sokszor ismételt megoldásaihoz. Pl. „ami itt újdonságnak hat, azt én már évtizedekkel ezelőtt megcsináltam, sőt jobban is, vagy legalábbis javasoltam” – „egy eddig ismer-

retlen, új irányzat szárnybontogatása a kiadvány, amely azonban nem teszi feleslegessé a régi, jó, bevált, az előszó-író által is oly eredményesen képviselt módszereket” – „a kötet szerzői teljesen más-és-más témákkal foglalkoznak, ám munkahelyük vagy egy közös előadás-sorozat összehozta őket, és minden egyes olvasó azért csak talál valamifajta, őt érdeklő témát a vegyesfelvágott kötetben” – „a szerzők között van valaki, akit ismerek, vagy ha nem is őt, tanárát, rokonait, elődeit, bárki mást, akiről a következő történet jut az eszembe...”, stb.

Még olyan előszó is van, amelyben a voltaképpeni „lektor” kijavítja az egyes tanulmányok hibáit, tájékozatlanságukat, következtetések bakugrásait – arra gondolva, hogy a szerzők úgysem hajtanák végre az ő kéréseit – valódi vagy hamis indokokkal. (Ezeknek a hátrításoknak is lehetne Aarne-Thompson típusszámot adni. Pl. „már ki is van szedve a kötet, nem számít, mit írsz” – „egy-vagy két tanulmány még egyáltalán nem készült el, de nekünk a pénzügyi elszámolásban azt kell mondanunk, már minden írást olvasott egy tekintélyes szakember” – „azért kértük fel éppen Önt a bevezetés megírására, mivel tudjuk, józan ítélőképessége, páratlan tudása és közismert jóindulata itt fog igazán kicsúcsosodni” – ez utóbbi akkor következik be, ha már többen is visszaadták az ingyenmunkát, vagy ledorongoló lektori véleményyt készítettek, stb.

Olyan előszó is van, amely teljesen belterjes. Valamely intézmény vezetője agyondicsér mindenkit, aki az ő közelében van. Dinamikus és rendszeres, jól tervezett munka eredményének mutatja be a véletlenül összekapart valamit. Legfeljebb egy-két epés megjegyzést tesz a konkurrenciára, különösen az olyan esetben, amikor egy „amonnán” származó lektor vagy véleményező éppen ezt a negatív véleményyt már valahol le is írta.

Előbb azt mondtam, elég hálátlannak tűnik az elő- és utószavak íróinak a dolga. Hozzátehetem, a szövegolvasó „lektoroké” sem jobb: jó részük igazában nem ért a kiadvány témájához, ezért stilisztikai javításokat eszközöl, az egybe- és különírás problémáiba mélyed el, rég lejárt *Helyesírási Szabályzat* ötleteivel áll elő. (Pl. a *sámán/sámánizmus* szavak esetében.) Ahol ő nem ért egy-egy mondatot, és ezt piros/zöld/stb. kérdőjelek erdejével veszi körül – ott a mondat rendszerint jó, világos, sőt „magyaros”. Viszont a mellette levő, csakugyan zűrzavaros vagy századszor ismétlődő mondatot már javítási javaslat nélkül hagyta. És ez az igazi baj! Ha egy-egy említett adat „gyanús” neki, biztosan nem keres utána, hiszen az ő ideje is drága, és ha a szerzőt nem érdekelte, melyik Lajos francia király mikor is élt,

miért éppen ő, a megnevezett lektor, akinek nevét fel sem tüntetik a könyvön, dolgozzon a szerző(k) helyett!? Aztán a szerző azt fogadja meg a lektor javaslataiból, ami neki jólesik. Képzelmek: mennyit. (Hiszen ő is megnevezett, az ő ideje is drága, stb.)

A mi mostan is létező *Akadémiai Kiadónk* szocialista korszakának hosszú részében nyomtatásban is feltüntette könyvein a lektor nevét. Erre az „éberség” miatt is szükség volt. Ha „antimarxista” beütések bukkantak fel a könyvben, és ezt már a kinyomtatás után vették észre – a lektort is megbüntették. Néprajztudományunk legnagyobb ilyen botránya Bakos József *Mátyusföldi gyermekjátékok* c. kötete (1953) körül zajlott. Ebben ugyanis voltak nemzetiség-csúfoló szövegek, minthogy a mátyusföldi magyar gyerekek bizony csúfolták a zsidókat, tótokat, németeket is, az amolyan gyerekek pedig az emilyeneket csúfolták. No meg burzsoá és freudista művek is szerepeltek a különben csakugyan feleslegesen terjengős irodalomjegyzékben. A kiadvány bezúzása mellett még büntetést is kapott nemcsak a könyv szerzője, hanem a sorozatszerkesztő és a lektor is. Az utóbbi kettőről el lehet hinnünk, hogy igazában nem is olvasták át tüzetesen a teljes kéziratot. Ami akkor nem volt bölcs védekezés!

A lektor csak akkor lehet némiképp hatékony, ha ő áll a kiadó felől, és ellenőrizni tudja, hogy végrehajtották-e változtatási javaslatait? A szerzők ugyanis a legkritikább esetben hajlandók bármit is érvényesíteni a lektori kívánalmakból. Először is ez munka lenne, időt, utánjárást, szakmai ellenőrzést igényelne. Stilisztikai szándékú javítást személyes sértésnek vesznek. Ha olyan adatra vagy szempontra hívja fel a lektor a figyelmet, ami érdemi – a szerző körmönfont magyarázatot ad arra, miért írt ő másképpen. Magyarázkodást ad – javítást nem. Ezen általános tapasztalat következtében az Akadémiai Kiadó később fel is hagyott azzal, hogy feltüntesse a lektorok nevét. Amikor még volt ilyen, Ortutay volt a lektora Kardos Tibor Árgirus-könyvének. A megjelent könyvben a kritika sok hibát fedezett fel. Ortutay dühösen hirdette: „pedig mindezt megmondtam a szerzőnek, aki azonban nem vette figyelembe az én lektori véleményemet!” Kardos Tibor ismeretében ez igaz lehetett. Ortutay ismeretében meg az, hogy azért az a lektori vélemény sem volt minden filológiai tényre kiterjedő pontosságú.

Nem azért emlegetem mindazt egy tanulmánykötet elején, hogy úgy tegyék, mint Karinthy *Így írtok ti!* könyve elején a lögyakorlatot vezető őrmester, aki minden mellélövését a fenti cím-mondattal kommentálja, ám, amikor véletlenül célba talál, így kiált fel: „és így lövök én!”

E helyütt nem írtam lektori véleményt, nem adok tartalmi ki-
vonatot, nem méltatom a szerzők itt amúgy sem olvasható, általuk
viszont szükség esetén idézett más munkáit. Nem protokoll-szövegre
törekedtem, csak arra, ha már vallástudományi e kötet centripetális
ereje, miképp és hogyan lehet vallástudományi e tematika?

Hat rövid (lehetek volna hosszabbak, alaposabbak is!) tanul-
mány olvasható e kötetben, a most újjáéledő magyar vallástudomány
képviselőitől. Már itt meg kell kérdeznünk, mi is ez az „új” és „ma-
gyar” jelző? Köztudott tény ugyanis, hogy már régóta voltak nálunk
kiváló magyar vallástudósok (mondjuk Lonovics Józseftől Komoróczy
Gézáig), sőt közülük többen is (Goldziher Ignáctól mondjuk Kerényi
Károlyig) külföldön nevezetessé is váltak – ám valamely magyar val-
lástudományról, mint irányzatról vagy szerveződéstről eddig nem be-
szélhettünk. Hiányzott ehhez a keret és fórum (folyóirat, egyetemi
tanszék, vallástudományi társaság stb.). Különböző felekezetekhez
tartozó teológusok igazi tudományos megbeszéléseket még egymás
között sem tartottak, vagy ha igen, ezek nem vallástudományi témájú-
ak voltak, hanem például „a szolgáló egyház”, a „dialógus” témáiról
szóltak. (Korábban még a „békeharc” és a „leszerelés” is ilyen téma
volt.) Viszont az utóbbi évtizedekben elég sok filozófiai, orientaliszti-
kai, néprajzi dolgozat készült, és néhány örök szervező (Hoppál Mi-
hály, Pócs Éva, Barna Gábor) több olyan konferenciát hozott létre
(sőt, igazán örvendetes módon, nem egyszer ezek előadásai meg is
jelentek), amelyek a vallástudomány szempontjából is fontos témákat
érintettek – ám még ez sem nevezhető önálló magyar vallástudomány-
nak. Hiába van érdekes nemzetközi konferencia nálunk, mondjuk a
boszorkányokról, vagy több ilyen rendezvény is a sámánizmusról, ha
ezekben a muzeológia, a szövegközlés, a néprajzi terepmunka naplói,
az ikonográfia és sok minden megtalálható, ám éppen a vallástudomány
fogalmai nem – legalábbis e szó igazán köznyelvi jelentésében. Barna
Gábor (Szeged) és Bartha Elek (Debrecen) jóvoltából az Európai Néprajzi
Társaság (SIEF), illetve a Nemzetközi Vallástudományi Társaság
(IAHR) szakcsoportjainak rendezvényei zajlottak le országunkban.
Tomka Miklós (Piliscsaba) a modern vallásszociológia területén vég-
zett hasonló, igen időszerű tudományszervező munkát. Ez a fordulat
adta meg a lehetőséget arra, hogy fiataljaink megismerkedhessenek
a mai nemzetközi irányzatokkal. Ismétlem: ez önmagában még csak
lehetőség. Nem is sokan éltek vele, vagy nem túl sikeresen... Lehet
azonban, hogy itt nem csak a magyarokban van a hiba...

Talán éppen itt esedékes az, hogy az „új” jelzőről külön is szójak. Úgy látom, az *Eranos*-kör, Mircea Eliade, vagy a „strukturalista” vallástudomány újszerűsége és dominanciája – legalábbis a vallástudományi központokban – megszűnt. Az a fajta vallás-antropológia, amelyet Mary Douglas, Victor Turner, Clifford Geertz és néhány alkalmanként kiszemelt *guru* műveiből szokás összeilleszteni – mára szintén már a múlt szava. (No jó: a közelmúlté.) A francia *Annales*-iskola mentalitástörténeti vizsgálatai sokat adtak a vallásokkal is foglalkozó medievistáknak, és szerencsére (Klaniczay Gábor jóvoltából) erről is értesülhetett nálunk, aki akart. Ám ennek az irányzatnak (a kézrátétellel gyógyító királyokról vagy a purgatórium születéséről szóló) nagy művei már sokévtizedes, vagy jópár évtizedes múltra tekintenek vissza. És azt kellett észrevennem, hogy éppen a vallástörténetileg legérdekesebb módszerű nagyok, mint pl. André Vauchez és Raoul Manselli műveit nálunk (egyetlen kivétellel) nem szokás még csak említeni sem, nemhogy ezek alapján vallástudományi ösvényekre tévedni. Ám bizony ők sem a ma, hanem a tegnap nagyszerű tudósai...

A nemzetközi vallástudomány szovjet iskolája nálunk egykoron *ex officio* ismert volt, sajnos pont abban az időben, amikor ez éppen nem létezett, sőt nem is létezhetett. Tokarjev tisztességes munkái, Meletyinszkij megszokottan széles látókörű dolgozatai ugyan eljutottak hozzánk – de ezek nemcsak hogy nem igazán vallástudományi módszerűek, hanem megintcsak generációkkal korábbi felfogást és szókészletet tükröznek. Azt, hogy azóta hova fejlődött (ha van és ha fejlődött) a mai orosz vallástudomány – én nem tudom. Amit még valamennyire észrevenni lehet, az a szláv mitológia lelkesítő újraélesztése. És itt Nyikita Iljics Tolsztojhoz képest a klasszikusok (Afanaszjev, Buszlajev, Potyebnja, sőt Zelenyin) újrakiadásai módszertanilag máig érdekesebbek tűnnek. Egy-egy magányos klasszikus (mint Loszev) pedig mai orosz földi népszerűsége ellenére sem hatott nálunk senkire sem. A világhírű „modern” orosz vallásfilozófia (persze, mára ez is évszázados régiségű!) mostanában végre hozzáférhető műveit pedig nálunk egy-két russzista szokta csak lelkesedéssel emlegetni. És ennek sincs több nyoma.

Úgy látom, ma a nemzetközi vallástudományban sincs igazán új, igazán érdekes, dinamikusan terjedő irányzat. Pár hónapja volt módon meghallgatni a hihetetlenül felkészült (egyébként eredetileg finnugrista nyelvész, lapp-kutató) Håkan Rydving plenáris vallástudományi előadását (az IAHR „stockholmi” konferenciáján), annak minden kellékével (kitűnő vetítőtáblák, légkondicionálás, felkért korreferensek és

végül beszélgetésszerű vita, kölcsönös dicséretekkel). Ő voltaképpen sokéves párizsi tartózkodása idején váltott át a vallástörténetre, azaz, a vallástudomány sokévszázados fészkeiben. Kiváló előadás volt – csak azt nem tudom, milyen vallástudományi iskolához soroljam? Vagy egyáltalán ilyen probléma létezik-e a mai vallástudományi szerepben fellépők többsége számára?

Tehát, lehet, hogy azért nem alakult ki mindeddig „új” magyar vallástudomány, mivel mostanában éppen külföldön sincs „új” vallástudomány?

A kézben levő kötet magyar nyelvű. Ami megint csak igen jó dolog. Itt a „minden nemzet a maga nyelvén lett tudós” idézete szokott elhangozni – legtöbbször idétlenül és olcsó érvként. Viszont a mi esetünkben ez a kérdés nálunk egyszerűbb is, bonyolultabb is. Minálunk a vallástudományi irányzatok folyamatos befogadása a 20. század elejéig tartott (úgyhogy nemcsak Spencer, Max Müller és Westermarck, hanem még pl. Bergson, Durkheim, Hubert és Mauss csakúgy „nagyobb késedelem nélkül” jutott el hozzánk, mint a freudizmusból a *Totem és tabu*), viszont ettől kezdve Csipkerózsika lett a magyarországi vallástudomány védszentje. Nem fordítottak. Még Frobenius vagy Lévy-Bruhl (akiket legalább emlegettek) művei sem jelentek meg magyarul, pedig erre még nagyközönség is lett volna. Ily módon már a vallásfennomenológia is kívül rekedt a hazabeliek ismereteinek távlatain.

Persze, nem kell mindent lefordítani, és a vallástudomány esetében – már csak a fordításra kínálgató művek irdatlan mennyisége miatt – ez nem is lehetséges. Ám az utóbbi fél évszázadban azért Frazer-től és Bachofentől kezdve von Glasenappig és Durkheimig, sőt van der Leeuwig és Tillichig igazán sok mindent végre magyarra fordítottak. És noha illet biztosan nem szabadna mondanom, olykor az ember már arra gondol, „túl sok” (pl. Eliade) olvasható magyar nyelven. Persze, sok még így is az évtizedes adósság. Nemcsak jó Lévy-Bruhl, vagy a mítosz-elemző Lévi-Strauss. Szívem szerint legkivált több modern vallásfilozófiát olvasnék magyarul, még William James klasszikus művét (*The Varieties of Religious Experience*, 1902) is ide értve.

Mínthogy azonban a vudutól a pseudosámánizmusig oly sok minden olvasható immár magyarul is, nálunk azért elég jól felkészülhet arra egy fiatal, hogy már anyanyelvén átfogó vallástudományi ismeretek közelébe jusson: addig a pontig, ahol a „jegyiroda” található, és onnan kezdve már ő veheti meg a jegyeket, oda, ahova csak akarja!

Hogy eljutottak-e az „irodáig”, vagy azon túl e kötet fiataljai – nos, az olvasó könnyen eldöntheti. Hogy ezt megkönnyítsem, ide

írok egy még megismétlendő bölcsességet: vallástudomány nélkül nincs vallástudomány.

A kötet első írása – Hoppál Kál Bulcsúnak a vallásfenomenológiával foglalkozó elméleti javaslata – jól jelzi ezt az igényt. Magam legfeljebb azt állapítanám meg meg, hogy gyakorlatilag kétféle „vallásfenomenológia” van. Egy elméleti (mondjuk van der Leeuw, és jobb pillanataiban Eliade), és egy gyakorlati (mondjuk von Glasenapp, még tipikusabb példaként Friedrich Heiler). Az egyikben sem lehet a másikat számon kérni. Mint ahogy az irodalomelméletben egyfelől Roman Ingarden, másfelől René Wellek és Austin Warren meg Wolfgang Kayser „fenomenológiája” sem azonos. És, szerencsére, ott van (most már magyarul is) Jan Mukařovský irodalomelmélete is – az említettekhez képest mintegy a középszinten. A vallásfenomenológiából is különböző rétegeket szabadíthatunk ki a vallástudomány számára.

Mínthogy nekem már annyit a fejemhez vágják, hogy nincs szükség problémafelvetésre, távlatok kijelölésére – mivel úgysem fog senki sem elvégezni mások által kijelölt feladatokat, a kijelölők pedig „a magasból” (Nietzsche) elmondván dörgedelmeiket, ezután elégedetten hátradőlnek és békésen semmittesznek –, utalhatok arra, minden távlatmutatás akkor ér valamit, ha valaki el is indul arrafelé!

Remélem, mielőbb meglátjuk, mi is válik be Hoppál Kál Bulcsú biztatásaiból – és ki által?

Kovács Ábrahám portréja Saphir Fülöpről a hazai vallástörténeti (sajnos, legtöbbször csupán felekezettörténeti) tematikát fejleszti tovább. Saphir zsidónak született, ám a pesti Skót Misszió hatására „a puritanizmusban gyökerező presbiteriánus evangélikalizmus” lelkes, szinte életét feláldozó képviselőjévé vált. Mínthogy rövid élete (1823-1849) a magyar reformkort, sőt a szabadságharcot is érinti – csakugyan mód nyílik arra, hogy ilyen összefüggésben is „kitárgyaljuk” életét és nézeteit.

A szerző ugyan említi, milyen fontos szerepet játszott a Saphir-család a magyar zsidóság (és asszimilációja) történetében, ám itt egy kicsit tágabb bemutatás elkelt volna. Ugyanis e családhoz tartozott a nevezetes Moritz Saphir (1795-1858), a pesti, bécsi, berlini, müncheni zsidó humor kalandos életű, sokszor kontroverziák középpontjában levő újságírója, színikritikusa – egyszerűen megteremtője. Philipp (ő inkább így írta nevét) öccse volt Adolf (1831-1891), aki, a családdal együtt 1843-ban tér ki, a Skót Misszió térítése eredményeként. Ez-

után ő Berlinben és Skóciában tanul, majd Hamburgban és Londonban protestáns missziós lelkész, a legkorábbi reformációs nézetek képviselője. (Ő adta ki bátyja írásait, angolul.) A három Saphir életútjának legalábbis rövid összevetése tanulságos, jelzi, hogyan változik meg nálunk az emancipáció valódi lehetősége a napóleoni időktől a Bach-korszakig. Az a pietista rajongás sem társtalan, amely a beteg Philipp írásaiból árad. A párizsi matracsírban ekkor szenvedő Heinrich Heine, vagy a *Kommunista Kiáltványt* ekkor szövegező Karl Marx példája nemcsak a vallástalanság, kitérés, sőt a korábbi (többek között „családi”) tradíciókkal való radikális szembefordulás azonossága miatt tanulságos párhuzam – hanem ennek is lehetséges lenne vallástudományi szempontú áttekintését adni.

Egyébként ehhez az ellenpólusról egy igazán érdekes művet tudok mindenki figyelmébe ajánlani. A már a *Fogság* c. kilósregényében is igazi vallástudományi érdeklődést eláruló Spiró György, mostani, ugyanúgy hasonló méretű nagyregényében (*Messiasok /A Jövevény/* – 2007) arról ír, hogy az 1840-es évek elején Vilnából Párizsba érkezik egy titokzatos jövevény, Ram, „az Úr”, aki vallást alapít maga körül, főként az ottani lengyel emigráció keretében. Ők is térítenének, az egyik legelső kiszemeltjük pedig maga a római pápa. Minthogy Spiró könyve valódi személyekről és eseményekről szól (persze írói fantáziával), itt is valódi összevetés lenne lehetséges.

A magyar Szibéria-kutatás és különösen a mongolisztika a közelmúltban is szinte szünet nélkül tárgyalta a „mitológia, a néphit továbbélése”, vagy az „új vallásként” megjelenő sámánizmus kérdéseit. Vértés Edit, Schmidt Éva, Kőhalmi Katalin, Hoppál Mihály, Birtalan Ágnes és mások műveiből közel jutott a magyar olvasóhoz is ez az érdekes világ. Még Leslie L. Lawrence (mongolista és mesekatalógus-író korábban még Lőrincz László) történeti *thriller*jeiben is időnként felbukkan a Góbi-sivatag körüli népek vallási hagyományainak sokszor erőszakos megváltoztatása, ugyanakkor rejtett és hatékony továbbélése.

Obrusánszky Borbála a dolgozatban kielégítően meg nem magyarázott rangú vallási vezető (az ötödik „nojon kutuktu”) életét (szül. 1803 – megh. 1856) és munkásságát mutatja be, majd az 1939-es szovjet-mongóliai kolostorrombolás után titokban megőrzött kultikus tárgyak ismét elővevéséről beszél. Az első részben a legfőbb mongóliai lámaista méltóság (a *bogdo*) és köre, valamint a Góbi-vidék helyi vallási vezetője, Rabdzsaj és köre közti, szinte kikerülhetetlenül kialakuló

ellentétekre valló utalások a legérdekesebbek. A még a *Poverello*-nál is excentrikusabb, önfejűbb és bohócszerű Rabdzsaj „demokratikus” nézetei is további vizsgálatot érdemelnének. Ami pedig a betiltott válás szentelményeinek és tudásának továbbélését illeti: elég a világ válástörténetét végiglapozni párhuzamokért. A *Quo vadis* regénynek a katakombákban zsolozsmázva rejtőzködő keresztényei; a Grál-kelyhet keresőket kereső Szerb Antal; a *reconquista* után az inkvizíció üldözte, a föld alatt titokban továbbra is a hitükhöz hű maradt *marranon* zsidók; az angol polgári forradalomban Cromwell kopói által mindenütt keresett jezsuiták és egyéb katolikusok (lásd Füst Milán kriptokommunista [!] kisregényét, az *Adventet*); a valamilyen pogány fadarabot a lengyel és a német klérus elől, majd litván imakönyveket a cári *ohrana* elől, majd a szent keresztet és a csensztohovai Madonna lengyel ereklyéit a „GPU” (stb.) elől mindig rejtegető litvánok után következnek csak a szovjet-mongol kolostor-rombolók. Pudovkin filmjéből (*Dzsingisz kán unokája*) tudjuk, a szovjet-mongolok nem is tudták igazán, előbb a lámaista egyház által is rendületlenül üldözött sámánokat és ezek felszerelését, vagy éppen a lámaistákat és ezek felszerelését gyűjtsék-e össze az ateista kommunizmus nevében? Pedig a felelet egyszerű, és a „frigyláda keresői” tárgyú nagyszerű filmekben ezt ki is mondják: *a kincseket akarjuk!* Egyszer egy kiválóan művelt emberrel találkoztam. A *monsignore* felszentelt katolikus püspök volt, aki a Vatikánban remélte megtalálni – a frigyládát. (Nem ő volt az egyetlen.)

Egy másik, vallástudományi értelmezés után kiáltó mozzanat a szóbeli memorizálás gyakorlata. A reinkarnálódott kisgyerekek nagyapja titokban tanít meg minden Rabdzsaj-hagyományt. Egy sor írásbeli feljegyzést sem lehet tenni! Persze, indiai, tibeti és más papok mindig is elképesztő mennyiségű szöveget tudnak memorizálni. A szanszkrit nyelv az utóbbi évezredben csak ilyen emlék. Az *Avesztá*-nak ezért van külön nyelve. Ám az írás feltalálása óta a biztonság kedvéért a papok és a tanítványok mindig bepillanthattak a kéznél levő, írásos szent szövegekbe is. A nagyapapa Tüdev, és az unoka Altangerel viszont csak a „nyomtalan/kinyomozhatatlan” memóriában bízhatott. Hatvan évet így is átvészelték. Altangerel ekkor már elfogadhatta a poszt-szovjet-mongol állam kitüntetését, hozzátéve, ugyanezért a tevékenységért apját kivégezték volna. Ám, ne is gondoljuk végig, mi lett volna, ha neki is leszármazottat kellett volna keresni a tudás továbbhagyományozásának biztosítására? Ray Bradbury optimista végű, ám mégis antiutópisztikus regénye nyomán készült Truffault nevezetes filmje, a *451° Fahrenheit*, amelyben egy-egy ember megtanulja egy-

egy elégetett könyv szövegét. Ám sem Bradbury, sem Truffault nem merté feltenni a kérdést: mi lesz, ha sok generáción át tart az ilyen barbár világ?

Magam ezzel kapcsolatban is pesszimista vagyok: Tüdev elég régen született ahhoz, hogy legyen szóbeli memóriája. És még a buddhizmus-lámaizmus memóriafejlesztő módszere is valahogy a vérében lehetett. Élettörténetükben, noha kényszerűségből, ám mégis világra szóló példát kaptunk arról, hogyan is őrződhetnek meg egy-egy kultúrában, vallásban a hagyományok. Ma azonban nem lenne célszerű megismételni egy hasonló kísérletet!

Az 1960-as évek végén, az akkor még Moszkvában élő Dmitrij Szegalnak vaskos cím- és telefonkönyv volt mindig a táskájában. Viszont észrevettem, hogy nap mint nap fejből hívta a telefonszámokat. (Telefonkönyv akkor éppen már sok éve nem volt a kapitalizmust „túl-szárnyaló” Hruscsov országának fővárosában.) Kérdésemre, honnan tudja fejből a valóban szükséges sok telefonszámot, és mire is való az ilyenkor elő sem vett vaskos notesz, így válaszolt: „Csak a nem fontos dolgokat kell leírni, az írott változatot bárki végignézheti!”

Balogh Mátyásnak a burját sámánviseletről szóló dolgozata egy, a tájékozatlanok számára meglepő mondattal indul: mindezekig sehol senki nem írta le pontosan a burját sámán viseletét. A tájékozott néprajzos rögtön hozzát teszi: „egyáltalán sehol semmit sem írtak le pontosan”. Sajnos, ez nem vicc, ez a valóság. (Nemcsak néprajzoséknál.)

Egyszer Diószegi Vilmostal beszélgettünk, és azt hiszem, az irkutszki múzeumról mesélte: „Képzeld, van öt teljes sámánviseletük, de csak három csizmájuk!” „Na végre! – mondtam – Most már pontosan tudjuk, hány sámán tudott tényleg repülni!” A nagyszerű ember (DV) nem volt híres jó humorérzékéről, de ezen percekig kacagott.

Ehhez a cikkhez képek kellene, és olyan technika, mint amelyet a nagycsoportos óvodásoknál gyakoroltatnak. Rajzold le a babát, és egyenként rajzold rá a ruhadarabjait! Mindet! Előbb az alsóneműt, aztán a további rétegeket!

Egyébként mit is mond a komparatív vallástudomány az öltözetekről? Sok szép empirikus adatot. Kevés valódi összehasonlítást. És mit mond a (különben nagyon fejlett és pontos) öltözetkutatás? Szinte ugyanazt. És ez is csak magukra az öltözetekre áll. Élmény volt számomra az edinburghi múzeum (egyik) nevezetességét, a kínai császár és a császárnő (úgy százéves) díszruháját megnézni. Ez ugyanis egy négyszögletes szabású keleti, bokáig érő ing, hihetetlenül széles

vállakkal. És természetesen drága selyemből. „Külföldre” nem sok példány került belőle. Ugyancsak élmény volt számomra megnézni (most, Budapesten a Nemzeti Múzeum „Dzsingisz kán és sokminden más” kiállításában) e díszruha kortársát: a *bogdo* színaranynak látszó, hasonló szabású, hasonlóan parádés célokot szolgáló selyemingjét. Bizony-bizony, itt az összehasonlító vallástudomány elemében lehetne!

És talán még van olyan ember Mongóliában, aki a felöltöztetés gyakorlatát, a ruhák felvételének alkalmait és „sorrendjét” is el tudja mondani. (Lásd Bertolucci filmjét az utolsó kínai császárról.) Akár a sámánokét is! Nehogy azt higgyük, ezt a rendszert és sorrendet csak a józan ész diktálja! (Hm. „Józan ész” és „sámánizmus”?) A hagyománynak itt is óriási szerepe van. A vallásos öltözet ugyanis nemcsak viselt ruha, hanem „fel- és le-öltöztetés”. *Investitura* – ahogy a középkori történelemből és az uralkodók koronázási szertartásairól tanultuk. Térkímélésből nem említem itt, hogyan volt szerencsém látni a kopt egyházi zenekar „karmesterének” beöltöztetését, ám a kisköcski (Kemenesalja) kisbíró hajnali beöltözése sem volt kutya, hiszen aznap éppen a „nyakkendős bikának” a faluba érkezését kellett kidobolnia... És neki nem volt – nyakkendője.

Szerencsére olyan sok fiatal magyar kutató járt az utóbbi évtizedekben Szibériában, Mongóliában, Kelet-Turkesztánban, Belső-Ázsia volt szovjet köztársaságaiban, hogy lehet válogatni köztük, kinek milyen terepmunkája-beszámolóját érdemes közölni. Ez a fiatal csapat egymást segíti, ugyanakkor vetélkedésre is bíztat. Praktikus nyelvismeret, többszöri terepmunka jellemzi őket. Egyre inkább hivatkoznak ujgur, perzsa meg arab nyelvi adatokra, szövegekre, ami nélkülözhetetlen a gazdag mai szóbeliség történeti rétegeinek legalábbis a felvázolásához. Továbbra is hiányzik ugyan nálunk a kínai források szakértői ismerete, ám ez önmagában is olyan óriási terület, hogy egész kutatócsoport kellene hozzá.

Ezt nemcsak mondom, de egyre többen tudjuk is. Legutóbbi ilyen törekvésünként, 2006-ban az Eötvös Loránd Tudományegyetem Belső-ázsiai Tanszéke és Folklore Tanszéke kísérelte meg, hogy közös akadémiai kutatócsoportban folytassa korábbi sikeres, ilyen jellegű kutatómunkáját. Sajnos, a pályázatot (éppen az orientalista ellenérdekelt nagyemberek) elutasították, amitől persze nem lett kevesebb a magánszorgalomból tovább kutatók száma, és eddigi eredményeik sem semmisültek meg. (A magam mostani kommentárjaiban – a tőlem telhető szerény szinten – arra is kívántam rámutatni, hogy köl-

csönösen tudnánk egymásnak mit mondani!) Ám „annyi balszerencse közt, oly sok vizsály után” a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetében (Hoppál Mihály igazgatóságától nyilván elválaszt-hatatlanul) egyre nőtt a mongolisták, Szibéria- és Belső-Ázsia-kutatók, -filmesek száma. Terepmunkájukról színes, audio-vizuális beszámolókat gyakran tartanak.

Ilyen beszámoló Somfai Kara Dávid írása. Ebben a különböző „szelleme” elnevezéseit veszi sorba a kirgizeknél, utalva a kazah, mongol (stb.) szó-párhuzamokra is. Az írás végén a „mazár” elnevezéssel foglalkozik, amely olyan helyet jelöl, mint egy „temető”, ám itt nem a halottak teste, hanem valamilyen „szellem” lakik. (Nem „nyugszik” – ahogy először írtam e mondatban, itthoni megszokásból.) A „népi iszlám” jellemző megnyilvánulásának tartja e hiedelmet a szerző.

Két szempontból is igen pontos szóhasználatra lenne itt szükség! Egyrészt legalábbis a szerzőnek különbséget kellene tenni „lelkek” és „szelleme” között. Ugyan nem egészen mindegy, melyik szót melyik kategóriára használja valaki, ám leginkább a megkülönböztetés (és nem a konkrét megnevezés) a fontos. Magam úgy fogalmaznék, hogy a „lelkek” valaminek nem-testi megnyilvánulásai. (Állatok, emberek, sámánok – azaz élőlények – önállóan tekintett megnyilvánulásai a „lelkek”.) Ezzel szemben a „szelleme” nem evilági lények. (Nem „valaminek” egyik összetevője, hanem egy másik „entitás”.) Kapcsolódhatnak ugyan helyekhez (ezeket szokás újabban a magyar szakirodalomban „gazdaszelleme” nevezni, nyilván az orosz *duh hozjain* kifejezést lefordítva), de más „szelleme” is vannak. (Az európai folklór „hiedelemlényei” általában ilyenek. De erről most nem kell szólnom.) Azt, hogy milyen sokféle, nehezen elrendezhető arculatuk van, már a nemzetközi szakirodalom szóhasználata is bizonyítja. A német *Ortsgeist* és *Schutzgeist*, az angol *guardian spirit*, a francia *esprits auxiliaires*, *esprits collectifs*, *prince du feu*, *gardien [de foyer]*, sőt egyébként *maître*, *maître-possesseur*, *forces supérieures*, *génie protecteur*, *seigneur* akár *déesse de la terre*, végül maga a *dieu* szó, stb. – az ilyen és hasonló megnevezések/körülírások gyakran egyazon művekben is előforduló tarkaságával – jelzik, itt bizony némi elméleti körültekintésre, szóhasználati tudatosságra azért szükség lenne, még terepmunka-beszámolóban is!

Minden józan eszű megfigyelő sejtheti, már a természet „szellemei” között is nagy a különbség (pl. a hegyek és vizek szellemei mások, mint az „erdőké” vagy éppen a „viharé”), azután az emberi létesítmények (emlékkövek, halmok, szentélyek, „szentek” sírjai, te-

metők, templomok, kolostorok, emlékhelyek) „szellemei” megint mások. Szibériában és Belső-Ázsiában általában a meghalt emberek vagy állatok „lelke(i)” is tovább él(nek) – valahol és valameddig. Ha pedig még a *reinkarnáció* is ismert az illető kultúrában, különösen érdekesé válik e „lelkek” és „szellemek” létezésének időtartama. Ezt ilyen „direkt módon” ugyan egyetlen adatközlőtől sem ajánlatos kérdezni – ám a „vallástudományi” babérokra pályázó kutató szürkeállománya nem árt, ha ilyen esetben működik. Egyetlen gyűjtő sem erőltetheti rá a maga kategóriáit az adatközlőkre. (Adná a felső világ folklorisztikailag jól képzett ura! Felkentjeire vonatkozó tapasztalataim azonban mást sejtetnek.) Ám ha a ma oda eljutott nyelvmester (?) maga sem tudja, végül is mihez gyűjt adatokat – ez biztosan nem járul hozzá ahhoz, hogy értelmezhető beszámolót olvassunk: sőt nemcsak vallástudományi, hanem bármilyen szempontból.

Egyébként a latin *genius loci* is ide sorolható, ám ez a kifejezés annyira közismert, hogy ez eszünkbe sem jut róla.

Magam világéletemben azt a felfogást hangsúlyoztam, hogy nekünk, itt (Magyarországon, gyakorlatilag: Budapesten) nem az a feladatunk, hogy csak az éppen erre vagy arra járt *globetrottlerek* és filmesek megfigyeléseit hozsánnázzuk, kitérve a paprikácsirke és a tulipányosláda ősmagyar (hogy többet ne mondjak!) eredetére, elhunyt kutatóink reinkarnációjaként tetszelegve. Nemcsak a magyar, hanem az ő kultúrájuk hazug és olcsó kiárusítása lenne ez. Szerencsére, ennek nyoma sincs e kötetben. (Sajnos, ezt az örvendetes tényt ma már külön is említeni kell!)

Külön kérdés az, milyen adatokat is találunk, találhatunk e keleti népek körében a mai terepmunka során? Szokások esetében a videófelvétel szinte önmagáért beszél(het). Ha a „sámán” szemüvegben és műanyag csizmában kortyolja vagy hinti szét kizárólag egyenméretű üvegből a bolti vodkát – mindez tény, és szinte egyszerűbb nézni (nem látni), mint elemezni. Ha egy „sámán-énekben” ez vagy az, a modern szavakat is folyton használó mondat ismétlődik, vagy éppen azt tudakoltatja a már bejáratott sámánőjéjtől a gyűjtő: terepjáró autójával szerencsésen át tud-e kelni a következő vad hegyi patakon? – ez is tény, és szinte egyszerűbb magyarázat nélkül hagyni, mint hosszadalmas kommentárt fűzni mindenhez. Ám a hiedelmek és mítoszok esetében nincs „örök” vagy „autentikus” adatközlés. Ott mindig variánsokkal és az éppen ottani helyzethez alkalmazott módosításokkal kell törődnünk. Hogyan? Csakis úgy, hogy a gyűjtő fogalmilag és rendszeriségében is tudja: mit is keres.

Meglepő, hogy a szovjet rendszer szétesése után a közelmúlt „nagyorosz” birodalmában (ez a folyamat Mongóliában ugyanúgy és ugyanolyan gyorsan zajlott le) milyen sok hiedelmet, szokást lehetett ismét gyűjteni, hogyan éledt fel a lámaizmus, sámánizmus egyaránt. (Persze azért a „lappangásnak” is van egy maximális időtartama. 1989 után például a nesztoriánus kereszténység már nem éledt újra a Góbi-sivatagban sem!) Lehetséges, hogy az „egyszerű emberek” a marxista-leninista hivatalos ateizmus idején is ugyanígy gondolkodtak, sőt, minthogy nem a nagymecsetben vagy a Bogdo Gegen palotájában „tiszelték” a *mazárt*, ez még klerikalizmusnak sem tűnt. Talán? Ki tudja? Vagy, ha tudja, ki írta le?

Arra azonban kíváncsiak vagyunk, hogyan lesz tovább? Azt, hogy a viláгурalmi tervekkel rendelkező iszlám itt sem a békés *arwax* szolgálatát tartja fontosnak Szinkiang robbantató szeparatistái, Omar Mollah afgánjai, sőt néhány belső-ázsiai (ez esetben nagyon is pontos terminussal) „poszt-szovjet” emír vagy kán országa túl látványosan is bizonyítja.

Mi a helye itt a Somfai Kara által „népi iszlámként” emlegetett „valaminek”? (Minthogy ő sem fogalmazza meg, mit ért ezen, ezt én is csak kérdezhetem.) A „szovjet” időben „*domuszulmanszkie verovanyi-ja*” (= iszlám előtti hiedelmek) megnevezéssel eszközöltek ilyen gyűjtéseket, hoztak létre ilyen publikációkat. Lehetséges, hogy volt ebben taktikázás is, és a kutatók akarattal nem árulták el, ők maguk miben is hisznek. (Ha zárójelben is, ide írom, Diószegi Vilmos hitt a sámánok teljesítményeiben. Hitt abban, hogy ez egykor szinte egy vallás hatékonyságával működött. Ám egy percig sem volt sámán-hitű!) Lehet, hogy a „szovjet” néprajzosok között volt ilyen ravasz, ősei hitét azért megtartó ember. Ám néhányan közülük ehhez túl okosak voltak. Mások pedig (főként burját kutatók) valami hihetetlen, szinte „vallási” ragaszkodással követték az új eszmét, az evolucionalizmust. És mára időnként szórakoztató áttekintéseikben minden áron archaikus és primitív vonásokat kerestek a hiedelmek köréből – hogy ezáltal is igazolják a maguk kultúrájának évezredes régiségét! (Gondolom, nem kellene ide írnom: ekkor már nem a kínaiakkal, hanem az oroszokkal szembeni daccal.)

Somfai Kara „népi iszlám”-nak nevezi ezt. Ami viszont azt jelenté, hogy a lélekhit, majd ennek népivé válása az iszlám találmánya lenne a mai kirgizeknél. (Amely aztán oly általánosan elterjedt, mint mondjuk a Boldogasszony a magyarok esetében.) Bizony kell némi „fantázia” az ilyen értelmezéshez! A „gyertyákkal való szellem-oda-hívás” távlati felismeréséhez pedig, mondjuk, Tarkovszkij filmjeit,

Rembrandt rézkarcát („*Százforintos lap*”), és a svéd néprajztudományi monográfiákban (legrészletesebben Mats Rehnberg professzor által) feldolgozott „fény a sírokon” szakirodalmat javasolnám betekintésre, a „népi iszlám” kifejezés mindkét elemének végiggondolása érdekében.

A néphit történetisége (sőt akár „evolucionizmusa”) – tény. Legfeljebb nem olyan egyszerű ezt bemutatni, hiszen régi adataink általában nincsenek. (Már csak a szóbeliség korlátai következtében sem.) És ha ma primitív („domuszulmanszkij”) módon ragasztják tele óvó képekkel és amulettekkel adatközlőink a teherautókat – legkivált a közelmúlt háborúk előtti Afganisztánjában – ez azért nem azt jelenti, hogy a teherautó is „népi iszlám” találmány lenne.

A folklorista Bárh Dániel – saját szavaival – egy „mikrotörténet” hoz elő, Rókus barát zombori ördögűzését (1766-1769). Szerencsére a hosszabb bevezetés ehhez jó hazai (katolikus) egyháztörténeti távlatot ad.

A derék vallástudós annak is örül, ha egy rendszerben minden óraműpontossággal történik: évenként 100 káromkodást és 200 páránalkodást gyónnak meg, nincs eretnek a faluban, a magzatelhajtásnak nyoma sincs (azaz teljesen sikeres volt), és sámánoknak pedig majd csak évszázadokkal később, edzett folkloristák közreműködésével bukkannak a nyomára, a *Magyar Néprajzi Atlasz* negyedik kérdőfüzetében. E „szép jó világban” is tud dolgozni a valláskutató. Ám a legmálább vallástudós is akkor lobban lángra, ha „botrány” (mai szóval „mikrotörténet”) történik. Ha épp a szegedi bíróról derül ki, hogy boszorkánymester. Hogy a dúsgazdag Báthory Erzsébet a csejtei várban nemcsak szolgálólányait kínozza véresre, hanem még fürdőkádra is telik neki! *Koncepció per!* Ilyenkor, a „botrányok” esetében „felfeslenek a törvény szálai” – és végre megnézhetjük, mi módon is szótték őket? Ezért várjuk a botrányosnak nevezett ördögűzés e tanulmányban későbbre ígért, tüzetes leírását. Carlo Ginzburg „sajtos és kukacos” molnárjában éppen ezt (az extrémében a tipikus vallási gyakorlatot) tudta olyan jól bemutatni, kihasználva az egyedülálló levéltári forrásanyagot.

Mínthogy Bárh levéltári folklorista, ő tudja legjobban, egy-egy levéltárban szinte minden fond aranyat ér, ám csak néhány fond olyan jó, hogy ezt az aranyat apró... dolgozatokra lehet váltani. Magam „csak” három évig kerestem olyan boszorkányper-anyagot, ahol megvannak a kérdések, a válaszok, a per-előkészítő összefoglalás, majd a vallatás, a vallomások, ezek összefoglalása, az ítélet, és an-

nak megerősítése. Azaz a folklór-kutató is tud mit kezdeni a néphit és a népszokás gyakorlására vonatkozó „szöveg”-variánsokkal. Ilyet ugyan akkor nem találtam, csak olyan pert, amelyben háromszor van meg mindez, és persze, Schram Ferenc mindebből csak egy szöveg-csoportot közölt – úgy-ahogy. Ám kitartásom jutalma az volt, hogy a perben éppen a „szívkievő” boszorkányokról (legalább kettő, ám ők rokonok) van szó, úgyhogy a John Keats verse óta világhírű *La belle Dame sans Merci* témájához értem el. Ez pedig bizony, mind a komparatív művelődéstörténet, a világirodalomtörténet, sőt a vallástudomány érdekes témája. (Minthogy erről elég hosszú dolgozatot írtam, most ennyi elég.)

Másik vallástudományi megjegyzésem az, hogy a magyar művelődéstörténet az egyetemes vallástudomány számára is kincsesláda. Azt még a kelleténél is többet szoktuk hangsúlyozni, hogy „honfoglalás-előtti” vallásunk/folklórunk milyen érdekes valami. Azt ritkábban említjük, hogy középkorunk is tele van a valódi vallástudomány számára fontos tényekkel. Majd, a reformáció/ellenreformáció eredményeként nálunk mindenből rögtön van kétféle vallási-ideológiai (stb., pl. *heortológiai*) megoldás: ha az egyik oldal lefordítja a *Malleus maleficarumot*, nem biztos, hogy ezt a másik is megteszi. Ha az egyik oldal 12 keresztszülőt ír elő, és megengedi a tarka ruhát a keresztelőn, esetleg a kereszteléssel megvárja a felépülő szülőanyát – a másik biztosan megszervezi az ettől való eltérést. Miközben az ország, a nép, a történelem, és ez a furcsa nyelv ugyanaz marad!

Ezért és ennek következtében nincs katolikus, „keleti” vagy protestáns (vagy zsidó) vallástudomány Magyarországon! Ha vallástudomány szeretne lenni, rögtön komparatív kell hogy legyen! Szerencsére (hála a budapesti Folklóre Tanszéknek és követőinek) ma nálunk csakugyan minden egyház és felekezet valódi kutatói több mint kollegiális, egyenesen baráti együttműködésben dolgozhatnak. Ám ez még csak az edény (hogy vallási szimbólumot használjak), és hogy vallástudományi lőrért vagy óbort töltünk bele – rajtunk múlik.

Fiatalok írták e kötet dolgozatait. A poraiból megélemedett Magyar Vallástudományi Társaság figyelmébe ajánlhatom, hogy még sok téma hiányzik e mostani, nyilván pénzollóval kinyesett terjedelmű kötetből. Az én generációm megteremtette a „nagy kortársakkal” kialakított kapcsolatokat, Scheiber Sándortól Bálint Sándorig, Molnár Balázstól Ivancsó Istvánig, Szigeti Jenőtől Petrasovics Nicefor atyáig. (Aki, az egyetemi bölcsészkar, tehát az itteni Néprajzi Intézet akkor

még Duna-parti épületében, nálunk tartott vallásnéprajzi órájára jö-
vén, a liftben közölte, hogy ő püspöki engedéllyel tud ördögöt űzni.
Az egyik lift-utas arcára nézvéen meg is mondta, erre szükség is lenne,
mivel „szemedből látom, te eladtad a lelkedet az ördögnek!” A Dékán
volt. Ám az is ehhez a múlt világhoz tartozik, hogy sem akkor, sem
azóta sosem kérdezte meg, ki volt az ördögűző, vagy vont kérdőre,
miért szabadítok ilyen embereket a hallgatókra?)

A mostani fiatalok dolga az, hogy ők meg a maguk legkiválóbb
kortársaival építsék ki a valódi kapcsolatokat. Enélkül persze lehetsé-
ges „vallástudományi” társaság, konferencia, kötet stb. Csak éppen
vallástudomány nem.

Az ugyanis több, mint részlettémák összegereblyézése. Jó irány-
ba tett első lépés e kötet. Többinek és főként többnek kell követnie!
Az persze mindig a körülményektől, a nyomdai és pénzügyi korlátok-
tól függ, mi fér bele egy kiadványba. A Tőkei Ferenc vezette orien-
talisztikai munkaközösség kiadványaira volt jellemző, hogy egy-egy
kontinens egy-egy ember birtoka volt. Ami jó is, nem is. A mostani
kötet esetében jó, hogy több dolgozat is Ázsia közepével foglalkozik.
Elég nagy e táj ahhoz, hogy sokféle kutató elférjen rajta. És persze jó,
ha valaki ismeri azt a kultúrát, amelynek vallásáról ír. Ám az is igaz,
hogy a valóban komparatív vallástudomány igazán világméretű kell,
hogy legyen. Úgy, hogy például egy azonos témát igen távoli népek
leírását adva mutatja be. Az is vallástudomány lehetne!

Visszatérve írásom címéhez, még egyetlen szempontot említek.
Ez a tanulmánykötet atekintetben nem „reprezentatív”, hogy a vártnál
és szükségesnél kevesebb hölgy szerepel a szerzők között. Minthogy
azonban éppen az itt olvasható témáknak is több kiváló hazai kutató-
nője tevékenykedik (és más, hasonló kötetekben pedig az ő írásaik
arányzáma a „túl magas”), ez most nálunk nem probléma. Nem is
ezért említem. Hanem azért, hogy ismételen felhívjam a figyelmet
arra, minden (!) vallási jelenségnek két oldala van: női és férfi. És
noha bárki bármilyen vallási jelenséget kutathat, azért igen sok olyan
téma van, ahol nőknek kell kutatni ahhoz, hogy pontosabb ismere-
tekre tegyünk szert. És nemcsak a nyilvánvalóan „női szerepkörök”
(a gyermekek kultúrába nevelése, szerzetesnők és papnők, karitatív
vallási tevékenység, stb.) esetében ez a helyzet. Nemcsak azt érdemes
egy vallástudománnyal foglalkozó nőnek kutatni, hol és kik a női sá-
mánok. (Persze, ezt is kell kutatniok, és szerencsére tették is.) Hanem
például a lélekhit vagy szentélyek vizsgálatának is kell, hogy legyen
„női aspektusa”. Nálunk a katolikus templomokban meglevő, válto-

zatosan felöltöztetett Mária-szobrok gondozása kizárólag női feladat. A faluszéli, kis palóc szentélyek gondozása is gyakorlatilag a nők kezében van. Érdemes lenne külön vizsgálni, hogyan jelenik meg ez a belső-ázsiai szentélyeknél?

A női aspektusok vallástudományi jellegű kutatása tág teret biztosít a jövőbeni kutatók sok-sok nemzedéke számára is.

Ami pedig az írásom címében töredékesen idézett verssorra vonatkozik (ahová a *canto* szót be sem mertem írni) – a fiataloknak szánjuk nemcsak e kötetet, hanem annak bevezetését is. Legyen már végre magyar földön is valódi vallástudomány!

Voigt Vilmos

Hoppál Kál Bulcsú
(Santiago de Chile-i Katolikus Egyetem,
Nemzetközi Filozófiai Akadémia, Doktori Iskola):

A vallásfenomenológiától a vallástörténetig¹
– a vallástudomány útja –

Jelen írás tulajdonképpen lehetetlenre vállalkozik: szigorúan filozófiai szempontból kívánja végigkövetni azt az utat, amelyet a vallástudomány a XX. század elejétől a XXI. század elejéig megtett. Lehetetlent kíván egyrészt az író részéről, minthogy pár oldalon, érvelő módon, saját szempontját világosan előadva kell összefoglalja azt a problémakört és tudásanyagot, amit száz év alatt nála összehasonlíthatatlanul nagyobb gondolkodók sem tettek meg. Másrészt talán túl sokat követel meg az olvasó részéről, ugyanis eleve feltételezi, hogy az legalábbis egy előzetes fogalommal rendelkezik mindazon tudományos kérdésekről, amelyek itt tárgyalásra kerülnek. A dolgozatban azonban a vallástudomány szinte minden főbb problémája és területe érintve lesz, sokszor méltatlanul kevés sorban. Egyrészt tehát azért, hogy e diszciplínák művelőit meg ne sértsem, másrészt azért, hogy az általánosítás tudománytalanságának ódiumát elkerüljem, olyként célszerű tekinteni ezt az írást, mintha az egy magashegység egyik csúcsáról tekintve egy alatt hömpölygő folyó kanyarmozgásának a leírása lenne. Ebből a nézőpontból nem a részletek gazdagsága és nem is más nézőpontok lehetségesége érdekel (aktuálisan) bennünket, hanem maga a mozgás, az eltérés, az egyik helyről a másikra történő elmozdulás nagy íve. A vallásfenomenológia magashegységi nézőpontja (minthogy a dolgozat vallásfenomenológiai kíván lenni) nem áll ellentétben más nézőpontokkal, hanem természetéből eredően túl van ezeken, kitüntetett helyzetének köszönhetően azonban mindezen nézőpontokhoz és megoldandó problémákhoz lényegszerűen, bensőleg van köze.

Már a dolgozat címében megjelenik maga a probléma, melyet bonyolít, hogy vallásfenomenológián és vallástörténeten túl beszélni

¹ A tanulmány eredetileg „A vallásfenomenológiától a vallástörténetig” címmel a Magyar Vallástudományi Társaság 2006. januári ülésén elhangzott előadás bővített változata. Ezúton szeretném köszönetemet kifejezni mindazoknak – köztük is különösen korreferensemnek, Szalay Máttyás úrnak –, akik az előadást követő vita során rávilágítottak több általam föl nem ismert lényeges pontra.

kívánunk magáról a vallástudományról is. A probléma első ránézésre abban áll, mintha két ellentétes tudományos megközelítési módszere létezne annak a területnek, jelenségnek, melyet vallásnak nevezünk. Olyan, mintha egy vizsgálendő tárgyunk lenne (*obiectum materiale*), melyhez két „utat” tételezünk fel (*obiectum formale quo*), mely „utak” egymással ellentétesek. Továbbá azt is hihetnénk, hogy egyfajta időben mérhető fejlődés vagy éppen degenerálódás állapítható meg a két módszer között, miáltal az egyiket kevésbé jónak, nem célravezetőnek, sőt félrevezetőnek, míg a másikat tudományosan elfogadhatónak, „termékenynek”, jónak – és hogy Husserl kifejezését használjuk – „szigorúnak” nevezzük. Céлом azonban nem az, hogy ilyen élesen szembeállítsam a két fogalmat. Nem egyértelmű, de nem is elfogadható számomra az egyiknek – remélhetőleg kiderül, melyiknek – a másik rovására való kizárása, mert a fenomenológia valós helyének megtalálásával a látszólagos ellentét feloldódik. A fenomenológiáról lesz tehát szó, melynek helyes fogalmi körvonalazása megmutatja a tudomány, így a vallástudomány, és a vallástudományon belüli tudományosság belső szerkezetének sajátosságait. A probléma azonban inkább történeti jellegű: tapasztalok valamit, ami elszakadni látszik egykori gyökerétől, azaz azt látom, hogy a fenomenológiát manapság leszűkített értelemben használják a vallástudományban,² mely így mintha eltérítené eredeti céljától a vallástudományt.³ Kérdésem tehát: utat tévesztett a vallástudomány?

A dolgozat elsődleges célja tehát, hogy a vallásfenomenológiát, mint a vallástudományi kutatás eredeti célját és módszerét felmutassa a vallástörténettel szemben, másodlagos célja, hogy a történeti elemzésen keresztül a vallásfenomenológia fogalmát meghatározza. További célja a dolgozatnak, hogy bizonyítsa, a vallástudomány első nagy

2 Vallástudomány alatt értem első megközelítésben az angolszász nyelvterületen uralkodó, majd onnan elterjedő „religious studies”-t, mely manapság szinte csak vallástörténet értelemben használatos, habár a „history of religions” kifejezés ennek pontosabb fordítása lenne. Mintegy ötven évvel ezelőtt azonban az angolszász országokban a „comparative religion” kifejezés jelölte a vallástörténetet. Talán érdemes lenne végre a magyar terminológiát is megalkotni, ameddig azonban ez nem történik meg, nyugodtan kijelenthetjük, hogy „az ilyen fogalmak használata, mint vallástörténet, vallástudomány, összehasonító vallástörténet, valláspszichológia, vallásfilozófia és ehhez hasonlók teljesen lazák és pontatlanok.” Leeuw, Gerardus van der: *A vallás fenomenológiája*. Budapest: Osiris, 2001: 593. Mindenesetre törekvésem, hogy a vallástudomány kifejezést a szó legtágabb, fenomenológiai értelmében mutassam be ebben a dolgozatban.

3 A Numen folyóirat (mely a Nemzetközi Vallástörténeti Társaság hivatalos folyóirata) legelső száma azt a célt tűzte ki a maga elé, hogy megválaszolja azt a kérdést, „mi a vallás”? Ezen a kérdésen rágódik azóta is a vallástudomány foglalkozó tudóstársadalom.

művelői még a fenomenológia tiszta filozófiai értelmét használták kutatásaikban.

Kezdjük két, ma már a vallástudományban klasszikusnak tekinthető szerzőtől vett egy-egy gondolatmenettel! Mircea Eliadénál szintén megtalálható bizonyos értelemben a fenti, hipotetikusnak tekinthető ellentét. Eliade – aki kerülte saját tudományos pozíciójának egyértelmű megnevezését, ugyanúgy nevezte magát filozófusnak, mint vallástörténésznek, vagy néprajzosnak – „fenomenológusoknak” nevezte azokat, akik azt állítják, hogy meg tudják ragadni a vallási jelenségek lényegét és struktúráját, és „historikusoknak” azokat, „akik szerint a vallás kizárólag történeti jelenség, minden történelmen túli jelentés vagy érték nélkül, és holmi »lényegeg« keresése azonos lenne azzal, hogy visszaesünk az öreg platóni tévedésbe.”⁴ Ehhez ugyanott hozzáteszi, hogy a „historikusok” nem ismerték Husserlt, és ezért nevezhetik a platóni rendszert tévesnek. Eliade megkülönböztet két módszerben, ha nem is ellentétes, de ellenkező töltésű tudományos vizsgálati rendszert. Az egyik módszer „redukcionista”, azaz mindent egy elvre, a vallás megnyilvánulásának történeti-megismerési elvére vezet vissza, a másik leíró, mely tárgyához ragaszkodik.

Egy másik művében még kritikusabb a redukcionista elmélettel, és szembe állítja vele a husserli eidetikus fenomenológiai módszert, melynek során a külső világot, a tapasztalat világát zárójelbe tesszük (*einklammern*), felfüggesztjük a dolog valódi egzisztenciájára vonatkozó ítéleteinket, melynek során maga a dolog, pontosabban a dolog lényege konstituálódik. Itt azt mondja, hogy lehetetlen a vallást másra redukálni. „Hamis lesz az a megközelítés, amely egy ilyen jelenség [ti. vallási jelenség] lényegét a fiziológia, pszichológia, szociológia, gazdaságtan, művészet vagy bármely más tudomány eszközével próbálja megragadni; az ilyen nélkülözni fogja a benne fellelhető, egyedülálló és redukálhatatlan elemet, a szentség elemét.”⁵ A vallást, már ha azt akarjuk megérteni és nem csupán annak egy bizonyos történelmi megjelenési formáját, sui generisként kell kezeljünk, melyet nem lehet másból, más által megérteni.

4 Eliade, Mircea: *Az eredet bűvöletében. Vallástörténeti kutatás és módszertan 1912-től napjainkig*. Budapest: Cartaphilus, 2002: 70.

5 Eliade, Mircea: *Patterns in Comparative Religion*. London and New York: Sheed and Ward, 1958: XI.; Vö. „Véleményem szerint a vallási tény is csak akkor tárja fel mélyebb jelentését, ha a saját referenciasíkján szemléljük, és semmiképpen sem akkor, amikor valamely másodlagos aspektusára vagy velejárójára redukáljuk.” Eliade, Mircea: *Az eredet bűvöletében. Vallástörténeti kutatás és módszertan 1912-től napjainkig*. Budapest: Cartaphilus, 2002: 25.

Másutt szintén megkülönböztet számára elfogadhatatlan redukcionista elméleteket, mint például a XIX. század tudományos eredményeit bámuló és követő kutatókat, akik mindent az anyaggal magyaráztak. Vagy a XX. század egyik fajta redukcionizmusát, amely fölfedezi a történelem fontosságát, és az emberi jelenséget a történelem dimenziójára vezeti vissza, amely viszont összekeveri az emberi lény épp-így-létét meghatározó történelmi feltételeket az emberi létezés általános törvényeivel. Ahogy ő mondja: „A vallástörténész számára az, hogy egy mítosz vagy rítus történelmileg meghatározott, még nem magyarázza meg a mítosz vagy a rítus mibenlétét. Más szóval a vallási élmény történetisége nem mondja el nekünk, hogy végső soron *mi* is a vallási élmény. Tudjuk, hogy a szentséget csak történelmileg mindig meghatározott megnyilvánulásokon keresztül ragadhatjuk meg. De e megnyilvánulások tanulmányozása nem mondja meg, hogy mi a szentség, s azt sem, hogy igazából mit jelent a vallási élmény.”⁶

Eliade egy olyan módszer mellett teszi le a voksát, mely a valáshoz nem máshonnan akar közelíteni, csak saját maga felől, és értelemzhetetlennek és a problémát megoldani képtelennek nevezi azokat a redukcionista elméleteket, melyek a vallás világát mindig valami másra vezetik vissza. A probléma megfogalmazása kézenfekvőnek („magátólértetődőnek”) tűnik, de az akadémikus eufémizmusok mögött látnunk kell azt, hogy az egyik módszer, követve Eliade gondolatmenetét, egész egyszerűen használhatatlan a vallástudományban, azaz nem a vallástudomány eredeti módszere! Ez a kijelentés bizony sokak számára sokkolónak hathat.

De hozhatunk más példákat is, mellyel Eliade fenomenológiai irányultságát támaszthatjuk alá. „A szent és a profán” c. művében egyfajta totalításban közelít a tárgyhoz, mely tárgy, amint azt az alcím mutatja, a „vallás lényege”. Az, amit egy vallástudós egy dologról elmondhat, valóságosan is létezik, belső szerkezetének struktúrája megismerhető és közölhető. Számára is körvonalazódik azonban egy demarkációs vonal, mely a tárgyra vonatkozó megismerési módok között van. Az egyik mód a vizsgálendő dolgot egészében – nem csak egy oldalról – és egészként megismerhetőnek gondolja el. Feltételezi, hogy a tárgy belső összetevőinek rendszere – a lényeg, vagy latin kifejezéssel *essentia* vagy *natura*, görögül *idea* vagy *eidos* – megismerhető. Ezt nevezi Eliade „struktúrának”. Ezzel szemben áll az induktív módszer, amely a konkrét példákat részesíti előnyben. Fe-

6 Eliade, Mircea: *Az eredet bűvöletében. Vallástörténeti kutatás és módszer-tan 1912-től napjainkig*. Budapest: Cartaphilus, 2002: 96-97.

szültség érezhető tehát konkrét tényből kiinduló megismerés elmélete és a „struktúrárt”, egy dolog struktúráját hirdető megismerés elmélete között. A vallástudomány azonban nem tekinthet el a konkrétumoktól, a példa (érti ezalatt a terepmunkát, a vallás konkrétumokban való megnyilvánulásait, az ún. „eredményeket”, stb.) fontos a vallásról való ismereteink bővítésekor, de mégsem a példa az, mely megmutatja egy-egy jelenség valódi arcát. Lehet egy vizsgálandó jelenségnek sokfajta osztálya, példája, így a vallásos élmény is sokféleképpen jelenik meg az emberi történelemben, „mi azonban mégis inkább a vallásos élmény sajátos vonásait akarjuk megmutatni, mintsem annak számtalan változatát és a történelem által meghatározott különbözőségeit.”⁷

Amikor Eliade azt írja, hogy „nincs szándékunkban elidőzni annál a számtalan formánál, amelyet a vallásos világméltóság az idők folyamán magára öltött”,⁸ akkor a tudományos megismerés tárgyát megismerhetőként fogja fel a szónak abban az értelmében, hogy a megismerendő dolog rendelkezik tudományosan „feltérképezhető” lényeggel, mely lényeg független történelmi megjelenésétől, amely által mégis tudjuk, hogy mi az, ami a dolog maga, tehát melyek azok az összetevők, melyek a lényegéhez tartoznak, és mi az, ami csak hasonló hozzá, és mi az, aminek semmi köze a vizsgált lényeghez, azaz, ami nem az, nem a dolog maga. Így a szent fogalmának keresésekor feltehetjük a kérdést, hogy mi az, ami szent, és mi az, ami nem az, illetve mi az, ami csak hasonló hozzá.

Eliade példája azt is megmutatja, miként szerzünk tudást erről a lényegről. Ő azt mondja: hasonlítsuk össze egy archaikus, megszentelt kozmoszban élő társadalom szentségélményét egy deszakralizálódott kozmoszban élő társadalom szentségélményével, és „azonnal felismerjük, miben különböznek egymástól.”⁹ Lehet, erre, és az ezt megelőző gondolatmenetre az olvasó azt mondja, ez platonizmus. Igen, de én most éppen ezt a platonizmust és annak jelentőségét szeretném kifejteni a vallástudományban.

Hasonlóan gondolkodik a vallástudomány módszeréről Gerardus van der Leeuw is. Amikor van der Leeuw „struktúráról”, az „önmagát képszerűen megmutatóról”, „típusról”, „lényegről” – mely kifejezések azonnal visszafordíthatók lennének görögre – beszél, akkor ugyanazt a filozófiai útvonalat követi, mint Eliade. Nála is ugyanúgy szembeállítódik a „típus”, amelynek saját értelme van „és nincs szük-

7 Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. Budapest: Európa, 1996: 12.

8 i. m. 13-14.

9 uo..

sége arra, hogy a történelmi valóságban megjelenjen”,¹⁰ a történelemben, faktuálisan megjelenő egyedi megismerési tárgyakkal. Hasonlóképpen platóni a kicsengése annak a kijelentésnek, ahogy a vallástudományi vizsgálódás valódi, ideális tárgyait jellemzi: „Ám létezik a léleknek egy típusa, különböző lélekstruktúrák érthető összefüggése. Ez a típus időtlen. Nem valóságos.”¹¹

Fontos munkafogalom van der Leeuw számára a szintén fenomenológiai megalapozottságú epokhé. Az empirikus-valóságmegragadás különböző formáinak „zárójelbe helyezése” az eszmék lényegének, valóságosságának megragadását teszi lehetővé, mellyel például a vallás, mint „érthető élmény”, valóban érthetővé válik, függetlenül annak különböző történelmi megjelenési formáitól. A husserli „fenomenológiai redukció” következetes alkalmazása vezet van der Leeuw-öt arra a felismerésre, hogy a tudományosság (legyen az bármifajta tudományosság, tudomány) tulajdonképpeni alapkövetelménye a szigorú filozófiai értelemben vett objektivitás, mely objektivitás viszont a realizmus lényege: „azt állítjuk, hogy az ember csak akkor lehet objektív, ha a dolgoktól – amilyen kaotikusak és formátlanok számára – elfordul, és mindenekelőtt formát és értelmet ad nekik.”¹²

Véleményem szerint döntő jelentőségű, amennyiben kijelentjük, hogy a vallásfenomenológia, és így maga a vallástudomány, csakis egy fenomenológiai realizmus szempontjából értelmezhető, mert ezzel egyrészt kimondtuk, a vallástudomány alapkérdései filozófiai kérdések, másrészt egy erősen negatív előjelű ítéletet fogalmaztunk meg a vallástudomány mai állapotával szemben.

Mind Eliade, mind pedig Gerardus van der Leeuw, de elmondhatjuk ezt a korai vallásfenomenológia többi mesteréről is, a fenomenológia filozófiai fogalmából merítenek. Tételtem, hogy a fenomenológia eredeti filozófiai fogalmának megértésével a fenomenológia vallástudományban elfoglalt helyét is jobban megérthetjük. Az „eredeti” jelzővel azt akartam jelezni, hogy a különböző fenomenológiai iskolák között feltételezek egy alapvető hasonlóságot, egy eredeti „ötletet”, mely az egész fenomenológiai mozgalmat elindította. Ezt a minden fenomenológiának nevezhető filozófiában legbenső magként található eredeti kiindulási pontot keressük a dolgozat következő részében.

Mielőtt arra a kérdésre válaszolnék, hogy mi a fenomenoló-

10 Leeuw, Gerardus van der: *A vallás fenomenológiája*. Budapest: Osiris, 2001: 585.

11 i. m. 586.

12 i. m. 588.

gia, szabadjon megjegyezni, hogy itt nem egy egységes iskoláról van szó. Ismétlem, mégis a fenomenológiákban található egységst szeretném megtalálni. Adolf Reinach például kizárólag a lényegi struktúrák analizisét tartotta elfogadhatónak, sőt, bizonyos helyeken arról ír, hogy a filozófia minden tapasztalattól független. Vele szemben Dietrich von Hildebrand már egy szélesebb spektrumú fenomenológiát művel, és alkalmazza a valós létezők kérdéseire. Megint más a fenomenológia fogalma Husserl és Heidegger számára. Ugyanígy alkalmazhatunk egy nemzetenkénti felosztást is, és így beszélhetünk német, francia, sőt akár cseh fenomenológiai mozgalomról is. Mindegyikben megtalálható azonban a törekvés, hogy a filozófia a „szigorú tudományosság” értelmében legyen művelhető. Első jellemzője a fenomenológiának tehát az a kíváncsi, hogy a „módszer”, a kutatás módszere szigorúan tudományos legyen. Ez a probléma – az emberi lét egyik központi problémája – hatalmas jelentőséggel bír, befolyásolja az emberi tudás, szeretet, erkölcs és vallás kérdéseit is. Reinach, mint Husserl,¹³ és a korai fenomenológia más nagyjai, meg voltak arról győződve, hogy a filozófia legbenső lényege a módszer helyessége: „a fenomenológia nem filozófiai kijelentések és igazságok rendszere [...] hanem egy a filozófia problémái által feltételezett filozófiai módszer, mely nagyon különbözik az életben való látásmódtól és igazolástól, és még inkább különbözik attól, ahogy az ember a legtöbb tudományban alkot és kénytelen alkotni.”¹⁴ Dietrich von Hildebrand hasonlóan nyilatkozik a módszer kérdésében: „csak a megfigyelés és indukció túlhaladásával szerezhethünk tudást a lényegek világáról és az azokban szükségszerűen megalapozott tényállásokról.”¹⁵ A fenomenológia tehát, amennyiben módszerként jelenik meg, a tárgy lényegéhez ragaszkodó *látásmódként* és *attitűdként* fogható fel. Az az általános fenomenológia, amelyről itt most beszélek, a „legtisztább” állapotában az ún. „realista” fenomenológiában maradt meg: ez jelenti a korai Husserlt és a Sein und Zeit Heideggerét, Adolf Reinachot, Baldwin Schwarzot, Dietrich von Hildebrandot és másokat.

A fenomenológia, mivel a dolgok lényegének megragadására he-

13 Ld. Husserl, Edmund: *A filozófia mint szigorú tudomány*. Budapest: Kosuth, 1993.

14 Reinach, Adolf: Concerning Phenomenology. *The Personalist* (50.) 1969. 194-195.

15 Hildebrand, Dietrich von: *What is Philosophy?* Milwaukee: Routledge 1991: 214.

lyezi a hangsúlyt, feltételez egyfajta lényeg-látást (*Wesensschau*).¹⁶ Ez a jellemvonása mutatkozik meg például a pozitívista módszerrel való összehasonlításakor. A fenomenológia, mint tudjuk, a pozitívista pszichológia („pszichologizmus”) szellemi környezetében és bizonyos értelemben annak ellenében született meg. Ez a pszichológia, amikor az emberi elme megértésére törekszik, leírással, esetek leírásával, adatgyűjtéssel közeledik tárgyához. Reinach szerint azonban ez a fajta elmélet egyáltalán nem vezet eredményre, mert „még egyszer sem sikerült tisztázni (a pszichológia) lényegét; a pszichikainak a lényegét magát.”¹⁷ Fogalmazhatunk úgy is, hogy a pozitívista pszichológia mintegy elvételi célját, folyamatosan tárgyat téveszt azáltal, hogy megelégszik esetek leírásával. A fenomenológia másik jellegzetessége a tárgyhöz való ragaszkodás, és ebből következőleg, a tárgy valós mélysége megismerésének az igénye. Nem elégszik meg azzal, hogy a kérdést vagy a problémát annak valódi létbeli helyéről átemeljük más szintekre. Amint látjuk, itt a tudományos magyarázat természetéről van szó. Mi az, ami megmagyarázza a vizsgálat tárgyát? A fenomenológia számára például egy dolog eredetéről vagy a hatásairól alkotott tudás még nem elégséges ismeret, ezzel nem jutunk el magához a dologhoz. Hildebrand azt mondja, hogy a fenomenológia „mindenfajta generikus megközelítéssel szemben van, mely azt állítja, hogy érti a tárgyat, amikor okáról számot tud adni.”¹⁸ A husserli „Zurück zu den Sachen selbst”-jelszavát követi a fenomenológia, amikor a tárgy lényegének analízisét (*Wesensanalyse*) hangsúlyozza. A *Wesensanalyse* végső soron pedig arra az egyszerű kérdésre keresi a választ, hogy „mi a dolog maga”?

A tárgyhöz való ragaszkodásnak az előzményeit Platónnál találhatjuk meg. Ez az egyik, amit átvesz a fenomenológia Platóntól, a másik az ismeretszerzés intuitív mivolta. Hadd idézzek egy platóni dialógust, az Eutyphront, ahol Platón a jámborság/szentség fogalmát keresi. Szókratész azt kérdezi: „Vajon a jámborság nem ugyanaz-e minden cselekedetnél, és önmagával azonos, az istentelen pedig ellentéte mindennek, ami jámbor, s önmagához hasonló és egyazon idea szerint való.” (Eutyphron 5d) Később ezt írja: „Nem arra bízattalak, hogy a sok jámbor dolog közül eggyel vagy kettővel ismertess meg,

16 A „*Wesensschau*” kifejezés már Husserlnél is megtalálható a „*Wesenswissen*” mellett. Mind Husserlnél, mind Reinachnál, a lényegek és az érthető struktúrák azonnali megragadását jelenti.

17 Reinach, Adolf: Concerning Phenomenology. *The Personalist* (50.) 1969. 197.

18 Hildebrand, Dietrich von: *What is Philosophy?* Milwaukee: Routledge 1991: 223.

hanem azzal az egy alakkal, mely által jámbor minden, ami jámbor?” (Eutyphron 6d) Ez a platóni szakasz párhuzamba állítható Husserl azon törekvésével, miszerint elfordulva a konkrét individuumoktól arra fókuszáljunk, ami közös bennük. Ezt a fajta szemléletváltást, vagy a figyelem az egyedekről a lények felé való terelését, Husserl „eidetikus redukciónak” hívja, minthogy az ’eidós’-hoz, azaz a lényeghez vezet bennünket.¹⁹ Az egyedi tárgyak valós egzisztenciájától való eltekintés, ezek zárójelbe való helyezése, tartózkodás az ezekre vonatkozó ítélettől (’epokhé’) vezet bennünket a dologhoz magához. A fenomenológus a platonizmusból nem azt a tételt veszi át, mely szerint a lények egy a mi látható világunktól elválasztott másik világban, a szemmel nem látható tereumban találhatók, hanem azt, hogy egyáltalán van a dolgoknak lényege, melyet megismerni egyedül érdemes, és a megismerés, amennyiben tudományos akar lenni, csakis ezekre irányulhat. Átv teszi továbbá, hogy a dolgoknak eredete van, és mi a dolgok eredetéhez vágyódunk, nem pedig látszatkérdések és látszatproblémák után. Ez az utóbbi kitétel mutatja, hogy a fenomenológiában milyen fontos helyet foglal el a tudósi etika, mely elválaszthatatlan a módszertől. Így jutunk el a dologhoz magához.

A fenomenológiát egy munkamódszernek tekintem tehát a többi módszer között. A fenomenológia a világ dolgairól való önálló, eleven gondolkodási forma, mely irányt szab minden tekintetben a kutatásnak és a kutatónak magának. A fenomenológia tehát módszer és világlátás, azaz filozófia. Felvetődik a kérdés, hogy vajon a többi munkamódszer mennyire hatékony, mennyire elfogadható, minthogy mindegyik autonómnak és mindenre kiterjedőnek, általánosnak hirdeti magát. Mennyiben átfogó jellegű és alkalmazható, jelen esetünkben a vallástudományban, a gadameri hermeneutika, a pozitívizmus, a deridai dekonstrukció, vagy a manapság divatos analitikus módszer? Így föltehetjük például azt az elgondolkodtató kérdést, hogy vajon létezik dekonstruktivista vagy éppen analitikus vallástudomány, és ha létezik, milyen szempontból tudományosabb, mint a fenomenológiai módszer?

A fenomenológia vallástudományban elfoglalt elsődleges és a kezdetektől meghatározó szerepét több megindokolás támasztja alá. Egyrészt azért biztosítanék különleges helyet a fenomenológiának, mert az előbb említett módszerek mind kötődnek egy-egy tárgyhöz,

¹⁹ Tudnunk kell, hogy Husserl a redukció számos formáját különbözteti meg egymástól, és a fenomenológia sem merül ki a lényeglátásban (ld. a Lebenswelt-problémakört). A jelen írásban azonban nem vállalkozhatom a fenomenológia minden jellemzőjének bemutatására, ami azonban nem jelenti azt, hogy kísérletem csupán egy fenomenológiai minimum-program.

„elkötelezték” magukat egy-egy tudománynak, így az analitikus módszer a nyelvet tekinti elsődlegesen tárgyának, lesz belőle nyelvfilozófia, míg a hermeneutika az irodalom-és történelemtudományokban találta meg inkább a helyét. Másrészt azért, mert a fenomenológia természetéből következőleg megmaradt egyetemes igényű beállított-ságnak, a világ valóságelemei közül egyet sem tüntet ki kizárólagosan. Továbbra is kérdéses marad azonban, hogy amennyiben a fenomenológia alapvetően filozófia, a vallásfenomenológia művelése közben valóban minden tárgyra fókuszálhatunk, még olyanokra is, amelyekre alig vagy egyáltalán nem illik a vallási jelző? A fentebb előadottak összegzéseként azt mondhatjuk, hogy a vallásfenomenológia valóban minden vallási vagy ál-és fél-vallási jelenségre alkalmazható, mint módszer; azonban a minden tárgyra reflektáló filozófia fogalma tudománytalan és elfogadhatatlan, mert hiányzik belőle a teljességre törekvő világnézeti jelleg.

Miután vázoltam a fenomenológia alap-ötletét, még szélesebb értelemben is felvetődik a kérdés, hogy mennyiben alkalmazható ez az amúgy filozófiai módszer egyáltalán a vallástudományban és más humán tudományágakban? Úgy tűnik, hogy csakis az ún. szükségyszerű, változatlan lényegeket felé fordulhatunk ezzel a módszerrel, azaz a módszer jellegéből kifolyólag meg kell maradjunk a filozófia tudományán belül. A fenomenológia, mint módszer, azonban kiléphet filozófiai keretei közül, pontosan azáltal, mert nem egy a filozófiák közül, hanem egy általános, (és talán ez a legfontosabb) tudományos módszer. A fenomenológiát „használni” lehet, mondjuk az újskolasztikában, de ugyanúgy más tudományágakban, így a vallástudományban is. „A fenomenológiai megközelítés nem szűkíthető le a filozófiai lényegekre, azaz filozófiai a priori tudásra. Nélkülözhetetlen szerepet játszik sok olyan adat mélyebb megértésében, melyek elsődleges fontosságúak a társadalomtudományokban.”²⁰

Miután kibontottuk a fenomenológia előzetes filozófiai fogalmát, amelyet módszerként és filozófiaként definiáltunk, próbáljuk megfogalmazni, mit jelent a vallásfenomenológia? Megjegyzem, szeretném elkerülni azt a látszatot, hogy pusztán csak alkalmazom a fenomenológiát – a tulajdonképpen mindenhol alkalmazható fenomenológiát –, mint módszert az éppen aktuális tárgyra. Előző gondolatmenetemben azt próbáltam kifejteni, hogy a módszert a kutatás tárgya és mikéntje határozza meg, azaz bizonyos obiectum materiale-k nem vehetők

20 Hildebrand, Dietrich von: *What is Philosophy?* Milwaukee: Routledge 1991: 224-225.

tudományos értelemben görcső alá. Ilyen értelemben van, amit nem tekinthetünk a vallásfenomenológia valós tárgyának, illetve kutatási módszerük alapján nem is tekinthetjük azokat rokonnak a vallásfenomenológiával. Melyek azok a tudományágak, melyek megközelítési módszerükben különböznek a vallásfenomenológiától? Első lépésben tehát azt kérdezem, mi az, ami nem vallásfenomenológia?

A vallásfenomenológia először is nem teológia. A teológia köztudottan egy partikuláris hitrendszerhez, benne egy vallás istene szól az emberhez, és benne is egy vallás embere beszél istenéről. A teológiában nincs az a fajta „ésszerűség” és „szigorú tudományosság”, mint más tudományokban. Az isten haragszik, az isten lejön a földre, stb. Mindezek az ész számára felfoghatatlan, megjósolhatatlan dolgok, a kinyilatkoztatás dolgai.

A vallásfenomenológia nem vallásfilozófia. A vallásfilozófiában az ész dolgozik, mely próbál megalapozni, rendszerezni, összefüggéseket felfedezni a kinyilatkoztatás segítségével nélkül. A vallásfilozófia azonban közel állhat a vallásfenomenológiához, amennyiben módszere fenomenológiai. A vallásfilozófia ítéletet akar mondani a vallás dolgairól, míg a vallásfenomenológia erre nem törekszik, még akkor sem, ha az ítélet megfogalmazásában a fenomenológia, mint módszer jelen van.

A vallásfenomenológia nem vallásszociológia. A vallást, mint a vallás jelenségét nem lehet adatokkal, számokkal, azok összegzésével kifejezni. A szociológiai módszerrel nem jutunk közel a vallás valódi lényegéhez. A templombajárók számának regisztrálásával, táblázatos megjelenítésével nem csak a vallási jelenséghez nem kerülünk közelebb, de a templombajárás egy adott kontextuson belüli jelentését sem fogjuk megtudni. Ugyanezt mondhatjuk a szintén pozitívista módszerű valláspszichológiáról.

Habár a vallástörténet fenomenológiai vallástörténetként indult (történeti vallásfenomenológia), mára csak a fenomenológiai módszer első lépését tartotta meg: a világban található jelenségek feltérképezését, számbavételét, de a felsorolásokon túl már nem tekint. A vallástörténetest csábítja a történelem mélysége és a (vallási) jelenségek időhöz való kötöttségéből eredő valós sokszínűsége, mely azonban vesztét okozza, s szörszálhasogatásban merül ki. Így eltekint a vallásfenomenológia átfogó jellegétől.²¹ Másrészt viszont jegyezzük meg, „a feno-

21 Ez az, amit a dolgozat elején leszűkített értelemnek neveztem. Ld. ehhez: „Híján vannak tehát [ti. a vallástudomány szegmensei] a vallásfilozófia fundamentális és metafizikai koncepciójának, amely mint ilyen nem vezethető le a szaktudományos materiában adott realitásból.” Mezei Balázs: *Vallásbölcselet. A vallás valósága. I. kötet* Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor, 2004: 16.

menológus csupán történeti anyagon dolgozhat.”²² Maga a vallásfenomenológia soha sem indulhat ki másból, mint a vallás történetiségéből. Az alapvető különbség a vallásfenomenológia és a vallástörténet között, hogy míg az előbbi a vallási jelenségek megértésére törekszik, az utóbbi csupán katalogizál. További különbség, hogy míg a vallástörténelem tulajdonképpen végtelen és dinamikus, mivel a „keresésnek biztosan sosem lesz vége”,²³ addig a vallásfenomenológia statikus és megállapodottságra törekszik.

Mi tehát a vallásfenomenológia maga? A dolgozat elején említettem, hogy a fenomenológia filozófiai fogalmának tisztázásával a fenomenológia vallástudományban betöltött szerepét is jobban megérthetjük. Az előzőek azonban azt sugallják, hogy a vallásfenomenológia tulajdonképpen *a* vallástudomány. A fenomenológiai módszer – az, hogy egy dolog lényegére kérdezzünk rá – már a vallástudomány alapvető kérdésében is ott lappang: mi a vallás? Természetes, hogy a vallás fogalmához társuló jelenségeken keresztül – hitélmény, tanítás, szertartások, intézményesülések, világképek, vallási szereplők, stb. – magához a valláshoz szeretnénk közelebb jutni, mint az emberiség egyik alapmotívumához. A tudomány története során a vallás jelenségéhez próbáltak különböző utakat egyengetni, megragadtak azonban egy partikuláris hit- és gondolatrendszerben, így közeledtek kizárólag teológiailag, pszichológiailag, vagy filozófiailag a valláshoz. Ugyanígy a vallások történeti leírása sem jutott messzebb. A vallásfenomenológia ezzel szemben „érték- és értékelésmentes leíró és rendszerező módszer”, mely eltekint a vallások reális különbözőségétől és az azokban található olyan alkotóelemeket keresi, amely közös mindegyik vallásjelenségben, és magához *a* valláshoz tartozik. De „csak” módszer és nem maga a vallástudomány. Két lehetőségünk van tehát: a vallásfenomenológiát egy különálló diszciplínaként fogjuk fel, és azt mondjuk, hogy a vallásfenomenológia, mivel a különböző vallási jelenségekben található közös lényegekre koncentrálnak, megmarad a vallástudományoktól független filozófiának, filozófiai diszciplínának, vagy azt mondjuk, hogy a vallásfenomenológia egy módszer, mely a vallástudomány minden ágában használható, mint tudományos módszer, tehát integ-

22 Leeuw, Gerardus van der: *A vallás fenomenológiája*. Budapest: Osiris, 2001: 594. (Vagy: „Ha a fenomenológia teljesíteni akarja feladatát, akkor nagy szüksége van a legtudományosabb filológiai, archeológiai kutatás folyamatos korrekciójára.” Leeuw, Gerardus van der: *A vallás fenomenológiája*. Budapest: Osiris, 2001: 589. De ugyanígy idézhettük volna Mírcea Eliadét is.)

23 Voigt Vilmos: *A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba*. Budapest: Timp, 2004: 13.

ráljuk a vallástudományokba. Ha az utóbbit választjuk, akkor még mindig kérdéses, hogy vajon mindent lehet-e fenomenológiailag, azaz, a szigorú tudományosság mércéjével vizsgálni, akármilyen kacifántos módon kapcsolódják is a valláshoz? Problémát jelent például annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy jogosan tekintik-e manapság vallási jelenségnek az áruházi bevásárlási szokásokat, méghozzá úgy, hogy tökéletesen deszakralizálódott vallási cselekedetként írják le.²⁴

Megfigyelésem szerint, amit ma vallástudománynak nevezünk, az inkább egy szélesebb értelemben vett társadalomtudományként fogható fel, ugyanis ez a vallástudomány nem csak a kifejezetten vallási dolgokkal foglalkozik, illetve tárgyához metodológiailag nem adekvát módon közeledik. Hozzáállásából következőleg viszont vallás-definíciója is a társadalomtudomány valamely szegmenséhez kötődik, tehát bizonyos értelemben redukcionista. De ez tulajdonképpen nem baj! Akárhogy is van, a fenomenológia a vallásban (is) a mélyebb megértést segíti, és ha a filozófiai fenomenológiából csak az alapmotívumot veszi át a vallástudomány, máris többet tud mondani a vallási jelenségekről, és azt a jelenséget kötni tudja a vallás tulajdonképpeni fogalmához – azaz egyfajta értékítéletnek veheti alá. Az értékítélet ezt megelőző lépése azonban a vallási jelenségek epokhéban történő megpillantása, néven nevezése és következő lépésben való megértése. Ez azonban természetesen szerint filozófiai munka, ahogyan a vallási jelenségek helyes, illetve téves elnevezésének a megítélése is az. Ezért mondhatja a filozófus, hogy a kortárs vallástudomány kategóriái „nem empirikus alapon kidolgozott kategóriák, eredetüket pedig – főképpen Eliade esetében – a megfelelő módszertani reflexiók hiányában sűrű homály fedi.”²⁵

A fenomenológiát, akármilyen fogalmat is alakítunk ki róla, nem szabad kifelejteni a vallástudományból! Manapság azonban több a negatív példa. Mind a nemzetközi, mind a magyar vallástudomány a filozófia minden formáját száműzni óhajtja a tudomány berkeiből, és egyáltalán nem veszi figyelembe azt, hogy a filozófia végső analízisben mindig is vallási dolgokkal foglalkozott, ha szabad így fogalmazni, a filozófia valóban „üdvtan”, *theologiké episztémé* (Arisztotelész) és *therapeia tón theón* (Platón). Egyrészt tehát elmondhatjuk, hogy ha van olyan tudomány, amely eredetében és lényegében is a vallás

24 Tökéletesen deszakralizálódott vallás? Emlékezzünk Elieadéra, van der Leeuwre, akik szerint a vallási lényege a szent jelenléte! Vö. a legújabb vallástudományi megközelítésekkel: Pyysiäinen, Ilkka – Anttonen, Veikko (eds.): *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*. London: Continuum, 2002.

25 Mezei Balázs: Fenomén és relevancia. *Magyar Filozófiai Szemle* (42.) 1998/1-2-3. p. 218.

dolgaival foglalkozik, akkor az a filozófia,²⁶ másrészt, utalva a fenomenológia indíttatására, alapélményére, „a fenomenológia eredendően vallásfilozófiai.”²⁷ Az Európai Vallástudományi Társaság konferenciáinak tematikái például egyre inkább értelmezhetetlenek, mert nem akarnak mondani se nekünk, se másnak se semmit – nincs mondanivalójuk, témájuk, mert valódi problémájuk sincs. Véleményem szerint, ha a fenomenológia – tehát a probléma- és lényegmegragadás – minden formáját ki akarja iktatni a vallástudomány saját területéről, akkor alapjaiban kérdőjeleződik meg tudományos mivolta. Mind az ilyen tudomány, mind pedig az ilyen tudós etikája illegitimé válik ilyenkor, amennyiben elsődlegesen nem azt tűzi ki tudatosan módszeres célként, hogy a jelenségeket megértse. Ebben a kontextusban válik világossá, hogy a jelen dolgozat célja nem az, hogy újra felmelegítse a „historicista vs. fenomenológus”-vitát, és a historicistákat megbélyegezze, és nem is az, hogy rámutasson, a vallási jelenségekkel dolgozó kutató annyiban viselkedik fenomenológusként, amennyiben reflektál kutatási módszerére, hanem az, hogy azt az alapvető összefüggést ki-mutassa, amely a kutatás módszere, tárgya és a kutató személye és hozzáállása között van.

26 Vallástudományi kézikönyveink, míg például a vallásszociológiát és valláspszichológiát és azok tulajdonképpen igen rövid történetét akár száz oldalon keresztül is képesek bemutatni, addig a (vallás)filozófiát, mint vallást vizsgáló tudományt, szeretik egy-két mondatral elintézni. Teszik azért, mert a vallás dolgai filozófiai vizsgálatának történelmi kifejtése még ezek együttesénél is hosszabb lenne, mert a filozófia mindig is a vallással foglalkozott. Vö: Voigt Vilmos: *A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba.* Budapest: Timp, 2004: 29.

27 Mezei Balázs: *Vallásbölcselet. A vallás valósága. I. kötet* Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor, 2004: 24.

Kovács Ábrahám
(Debreceni Református Hittudományi Egyetem,
Dogmatika és Vallástudományi Tanszék):

A halál mint az öröklét öröme egy pesti zsidó-keresztyén
életében

A keresztyén teológiában járatlan vallásos vagy nem vallásos ember számára meglepőnek tűnik a tanulmány címe. Már rögtön az elején azzal a problémával találkozunk, hogy az egymás mellett levő fogalmak – halál és az öröm – nem igazán illeszthetők össze. Hogyan is lehet a halál öröm? Létünk legszomorúbb állapota miként is válhat örömmé? Nem egy paradox állítással van dolgunk? Mindezek megválaszolására egy zsidó-keresztyén fiatalember, Saphir Fülöp kontextusba helyezett életútjának rövid bemutatásával vállalkozunk. Világnézetéből különösen azokra az elemekre kerül majd hangsúly, amelyek szenvedéssel teli rövid életét és halálát mutatják be. Bemutatásra kerül, hogy a bűn és betegség, szenvedés, megváltás és halál hogyan ábrázoltatik leveleiben. E levelek segítségével az a keresztyén tradíció is megismerhető közelségbe kerül, ahová a fiatalember csatlakozott.

Az evangélikalizmus elődjének tekinthető puritanizmus-kutatás már évtizedek óta komolyan foglalkozik tematikusan is a vallásos ember életének mozzanataival, például a halálhoz való viszonyával a nyugati világban. Ez a kutatási irány még nem igazán alakult ki a hazai puritanizmussal foglalkozó irodalomban, még kevésbé annak szellemi utódját, a hazai evangélikalizmust és pietizmust vizsgáló, 19. századi kegyességtörténet tanulmányozásában.

A Biblia, különösen annak keresztyén értelmezése arról tanúsodik, hogy a Krisztusban hívő ember számára az élet legfontosabb célja, hogy bűneiből megváltva Istennek tetsző életet éljen a földön. Krisztus váltságahalálának elfogadása örömmel tölti el a hitetlenségből (a „pogányság”-ból) megtért egyén életét, és abban a hitben éli hétköznapjait, hogy az örök életet már e földön elnyerte, s az halála után fog kiteljesedni. A tanulmány a reformkori pesti zsidó elit legfelső köréhez tartozó Saphir család egyik tagjának, Fülöpnek (1823-1849) életével foglalkozik.¹ Még pontosabban a fiatalon elhunyt tanárember

¹ *Letters and Diary of Philipp Saphir*. Szerk: Adolph Saphir (Edinburgh: Johnstone and Hunter, 1852), p. 1. Fülöp 1823. július 23-án született Pesten zsidó

életének végső szakaszával, a halálra való készülésével és keresztyén szemléletével. Ennek pontos megrajzolásához Magyarországon eddig nem ismert személyes iratai nyújtanak kiváló lehetőséget.

Fülöp levelei és naplója páratlanul értékes dokumentumot jelentenek a késő reformkori zsidó-keresztyén kegyességtörténet, a pesti zsidóság és protestantizmus vizsgálatához. Életének utolsó szakaszán keresztül betekintheünk abba, hogy a brit puritanizmusban gyökerező presbiteriánus evangélikalizmus Magyarországra milyen teológiai hatást közvetített. Az evangélikalizmus itthon alig ismert, és a legjobb szakemberek (pl. új vallási mozgalmakkal foglalkozó kutatók) is alkalomadtán összekeverik azt a lutheránus egyházzal, amikor külföldi forrásokból dolgoznak. Itt elegendő megjegyezni, hogy ez a teológiai vonulat ma a legerősebb és legbefolyásosabb protestáns teológiai irányzatokhoz tartozik, amely különösen az Egyesült Államokban és Nagy Britanniában bír fontos szereppel.

Az angolszász teológiai és a hozzákapcsolódó társadalmi és 'ideológiai' nézeteket markánsan a budapesti Skót Misszió közvetítette Magyarországra 1841-től.² Az említett Saphir család, egy szinten említhető a Kunewalderekkel, Wodianerekkel és Ballagi Mórral. Fülöp atyja Saphir Izrael az igen jó hírben álló, egyetlen pesti iskola igazgatótanácsának volt a tagja.³ Családja a legelsőik között volt, akik zsidó vallásról a keresztyén hitre áttértek. A késő reformkorban ez igen ritkának számított. Fülöp volt a család első tagja, aki 1843. április 4-én, pár héttel szülei és testvérei megkeresztelkedése előtt tért át a református hitre.⁴ Életének keresztyén szakasza mindössze 6 év volt. Azonban ez alatt, éppen az ő rendkívüli aktivitásának is köszönhetően, a Skót Misszió sikerrel gyökeret eresztett Pesten.

Saphir Fülöp evangélikál megtérést tapasztalt meg. A személyét és családját ért vádak ellenére ő nem azok közé tartozott, akik a polgárosodás, a jobb életkörülmények, a nagyobb társadalmi mobilitási

szülők gyermekeként.

2 Kovács Ábrahám: 'A skót-magyar kapcsolatok az 1840-es években és hatásuk a magyar protestáns egyházi és társadalmi életre', *Pro Minoritate* (Nyár 2001), pp. 177-186.

3 Mandl Bernát: 'A Pesti Izr. Hitközségi Fiu-Iskola Monográfiája', in: *A magyar- zsidó felekezet elemi és polgári iskoláinak monográfiája*, szerk: Barna Jónás és Csukás Fülöp 2 vols (Budapest: Corvina Irodalmi és Nyomdai Részevénység Országos Izraelita Tanítóegyesület, 1896), I, pp. 22-23.

4 *Kálvin téri Református Egyházközség Keresztelési, Esketési és Halotti Anyakönyv*. Budapest I. kötet. (1798-1844) fol. 125. vö. David McDougal: *In Search of Israel: a Chronicle of the Jewish Missions of the Church of Scotland* (London: T. Nelson and Sons Ltd., 1941), p. 53.

lehetőségek miatt tértek át, hanem vallásos, azaz hitbéli meggyőződésből választotta a skótok által képviselt református hitet.⁵ Attérésében komoly szerepet játszottak Charles Schwartz, William Wingate és Robert Smith misszionáriusok.⁶ A fiatal Fülöp őket tekintette lelki atyjának. Megtérése után hamarosan Württembergbe utazott, hogy tanári képesítést nyerjen.⁷ Ebben a nemzetközi, felekezetek feletti hitbéli meggyőződésből együtt működő kapcsolatrendszerben a német pietisták, a svájci Réveil mozgalom tagjai és a brit evangélikálok együttműködtek. Fülöp Németországba való kikerülésében Mária Dorottya főhercegasszony, József nádor felesége, a mélyen vallásos pietista lutheránus játszott meghatározó szerepet.⁸ 1843. április 11-én hagyta el Pestet és Karlsruhe-ba utazott.⁹

Tanulmányai közben a fiatalembert 1843 őszén egy ártalmatlannak tűnő baleset érte. A szeptemberi szünidő alatt tervezte, hogy Badent és Württemberget bejárja. Egyik fogadóban éjszaka a sötétben elhibázott egy lépcsőfokot és eltörte a lábát. Ennek ellenére másnap 30 mérföldnyi utat tett meg. Testvére, Saphir Adolf szerint ennek végzetes következménye lett pár év múlva.¹⁰ Ehhez még az is hozzájárulhatott, hogy igen szigorúra fogta tanulmányait. Reggel 5 órától este 9-ig tanult a karlsruhei szemináriumban. Doktora hiába tanácsolta neki, hogy hagyja abba tanulmányait. A napló nem részletezi, hogy mi volt az a betegség, amelyre a lábtörés is nagyon kihatott, de az biztos, hogy nagyon súlyos lehetett, mert már 1843 decemberében – tisztában léve helyzetével – így ír szüleinek:

„Keresztyénként az a vágyam, hogy áldássá váljon betegségem számotokra, s most a halálra irányítom figyelmeteket, amely mindanyiónkra vár. Áldottak vagyunk, ha *Jézus Krisztusért mindent kárnak (és) szemétnek tartunk,*¹¹ mert őbenne van az

5 Saphir, G. I. Alexander: *Ansprache an die Anwesenden Bei Gelegenheit Seiner Taufe.* (Pest: Landerer-Heckenast, 1843)

6 Carlyle, Gavin: *“Mighty in the Scriptures” A Memoir of Adolph Saphir.* D.D. (London: John F. Shaw and Co, 1893), p. 22.

7 *Letters and Diary.* p. 20.

8 Erre közvetlen bizonyíték eddig nincs, tudjuk azonban, hogy meghatározó szerepet játszott a skótok Magyarországra invitálásában, továbbá, hogy nagyon jó kapcsolatokkal rendelkezett a dél-németországi pietizmus felé.

9 *Letters and Diary.* p. 26.

10 *Letters and Diary.* p. 32.

11 Fil 3, 8 „Sőt most is kárnak ítélek mindent Krisztus Jézus, az én Uram ismeretének páratlan nagyságáért. Őerte kárba veszni hagytam, és szemétnek ítélek mindent, hogy Krisztust megnyerjem.”

örök élet, s az megvigasztal bennünket az (elszenvedett) földi hátrányok miatt. Legyen a mi fő örömünk az a remény, hogy ott fogunk találkozni ahol nincs elválás. Hadd szolgáljon ez a betegség arra – amelyet Isten küldött reám az ő jósága szerint –, hogy minden örömünket és boldogságunkat Jézus Krisztusba vessük, *akitől minden áldás jön*¹² és *készen állva várjuk Krisztus megjelenésének nagy napját.* Képes leszek-e befejezni tanulmányaimat? Ó talán annak a kilátásnak öröme, hogy tanár lehetek talán túlságosan is nagy (elvárás számomra).¹³

Leveléből kitűnik, hogy a fiatalember mélyen vallásos, igen buzgó keresztyén életet él. Már most, ebben az 1843. december 23-án írott levélben szembetűnők a következők. Először is hitvallása szerint Pál apostolhoz hasonlóan „Jézus Krisztusért mindent kárnak (és) szemétnek tart”. Életének minden mozzanatát Isten országa terjesztésének szenteli. A fentiekből azt láthatjuk, hogy Fülöp mindent alárendelt az általa fontosnak tartott világszemléletnek. Ez egy nagyon mélyreható egzisztenciális döntés volt. Feltűnő az a párhuzam is, hogy mint Pál, úgy Saphir Fülöp is súlyos betegségben szenvedett. Továbbá, hogy a páli igéket saját életére nézve alkalmazza. Ennek ékes példája az is, hogy a betegséget Isten kezéből fogadja, melyet „Isten küldött reám az ő jósága szerint”¹⁴, mert „minden áldás (tőle) jön és készen állva várjuk Krisztus megjelenésének nagy napját”.¹⁵

Sem a bibliai idézetek, sem a Bibliának az adott személyre való szó szerinti alkalmazása nem meglepő. Itt az a különleges, hogy mindent egy nemrég még zsidó hitét gyakorló, mostanra már keresztyénné lett ember a Krisztusban való hitet hirdeti. Az áttért fiatalember nem olyan buzgó vallásos ember volt, aki ne látott volna ki a maga világából. Fülöp naplójának részleteiben és leveleiben észrevehető az önkritika és a reflexió is.

A könyvet szerkesztő Adolf, Fülöp öccse, megjegyzi, hogy a kételkedő Fülöp pár hét múlva mégis felépült, mi több, első évét sikerrel be is fejezte. Még egy évet tanult kint Németországban, de újra

12 Jak 1, 17 „Minden jó adomány és minden tökéletes ajándék onnan felülről a világosság Atyjától száll alá, akiben nincs változás, sem fénynek, sem árnyéknak változása.”

13 *Letters and Diary.* p. 34.

14 Például Jób esete, akit Isten tesz próbára. Jób 1, 21. „Az Úr adta, az Úr vette, áldott legyen az Ő neve.”

15 Tit 2, 13 „Mivel várjuk a mi boldog reménységünket, a mi nagy Istenünk és üdvözítőnk Jézus Krisztus dicsőségének megjelenését.”

elhatalmasodó betegsége miatt azonban mégis abba kellett hagynia tanulmányait. 1845 áprilisában indult haza abban a tudatban, hogy mindenképp tanár lesz.¹⁶ Röviddel hazautazása előtt – amikor ismét nagyon súlyos beteg lett – egy nagyon érdekes beszélgetésről tudósít naplója. Ez a napló egyik karlsruhei tanárával folytatott beszélgetését rögzíti. A nála látogatást tevő Stern professzor, akit Fülöp hivatott a betegágyához a Jakab 5, 14-15-ban leírtak alapján mondta: „*Beteg-e valaki közöttetek? Hívassa magához a gyülekezet véneit, hogy imádkozzanak érte és kenjék meg olajjal az Úr nevében.*”

A következő részlet nagyon jól tükrözi, hogy a bűnről, annak következményeiről és a megváltásról mi volt Fülöp felfogása. Stern professzor és Fülöp közötti beszélgetést a napló így őrzi meg:

„A (Jakab apostol levelében) olvasottak alapján jutottam el arra, hogy megkérjem a látogatásra. Nagyon kedvesen beszélgettem velem és megkérdezte tőlem vajon bűneim bocsánatának bizonyosságát érzem-e, vajon szívből jövően így éreztem-e azt mindig? Igen mondtam. Azt válaszolta, hogy nagyon könnyű az embernek becsapnia önmagát, mert ahol ott van a bűnbocsánat, ott öröm és béke van és e tekintetben – tette hozzá –, rajtam ez gyakran nem látszott. Arról a melegségről és világosságról beszélt, amelyet az igaz keresztyén kiáraszt. Beszélt bűneimről: borongós viselkedésemről, kételkedéseimről, és szeretetlenségemről. Megkérdezte tőlem vajon örvendezve halnék-e meg, ha úgy tetszene Istennek, hogy elszólítson engem? Igen válaszoltam. Azt mondta nekem, hogy szükséges Istentől bűnbocsánatot kérni minden egyes bűnre és megjegyezte: a csüggedtség és a szív szomorúsága annak köszönhető, hogy rejtegetünk valamit az Úr elől. Ezután buzgón imádkozott velem. Mindez mélyen szíven érintett. Istenem Áment fogok rá mondani.”¹⁷

Ez a naplórészlet jól mutatja a három elem (bűn, annak következményei és a megváltás) közti kapcsolatot, amelyet a német pietizmus és angolszász evangélikalizmus sok kortárs követője vallott. A beszélgetés rendkívül sok érdekes kérdést vet fel. Először is azt, hogy Fülöp a Biblia tanítását fontosnak tartotta életére nézve, sokszor szó szerint vette. Azt Isten igéjének tartotta, amely minden kérdésre bizonyosan vá-

16 A napló arról nem szól, hogy végül is elnyerte-e a tanári képesítést vagy sem.

17 *Letters and Diary*. p. 47.

laszt ad. Jakab levelében írottaknak komolyan vétele az mutatja, hogy a korai zsidó-keresztényekhez hasonlóan ő is hitt a betegekért való gyógyító imádság erejében. Stern professzor igen mélyreható kérdéseiben észrevehető a magabiztos keresztény tanító válasza. A beteg Fülöp elevenébe vágó bűnbocsánatra irányuló kérdés jól szemlélteti, hogy a pietizmus említett lelki vezetője szerint a „kedvetlen viselkedés, kételkedés, és szeretet nélkülség” az okai a nem teljesen megvalósult bűnbocsánatnak. Stern professzornak eszébe se jut azt magától értetődőnek tekinteni, hogy, ha valaki halálosan beteg, akkor természet-szerűleg mélyre kerülhet lelkileg. Ehelyett csak a vallásos szemlélet egyik igen fundamentalista, egyben biblikus formája jelenik meg.¹⁸ A Dosztojevszkij-féle bűn és bűnhődés kapcsolatához hasonlóan funkcionál a kérdező vallásos vezető hite, világszemlélete. *Minden egyes* bűnt megvallott-e a beteg ember? Ez közvetlenül arra utal, hogy a pietizmus szerint az emberi lét legmélyebb szintjére kell lenyúlni, hogy a beteg ember meggyógyulhasson. A beszélgetés csúcspontja ott található, amikor a professzor felelegeti – a Fülöp számára is világosan érzékelt helyzetben azt, hogy betegsége gyógyíthatatlan –, hogy örömmel tudná elfogadni a halált Isten kezéből? Stern azt sugallta, amit a mélyen hívő protestáns irányzatok nagyon komolyan vettek, hogy a földi lét csak szenvedés, és a létező földi örömek mellett, a bűn rontása miatt a teljes öröm csak odaát, azaz a mennyekben, Jézusnál található meg. Erre a vallásos irányzatra rendkívül jellemző volt az a kora keresztényeknél is számtalanszor megjelenő sóvárgás, hogy a földi vándorút végén jön a hívő ember számára az örök nyugalom, béke és öröm. A beszélgetés végén a feloldozást az jelentette, hogy együtt imádkoznak.

1845 márciusában Fülöp hazafelé tartva Stuttgartból írt levelében már következőképpen szemléli személyes lelki fejlődését. Erről így ír:

„Karlsruhéban nagyon sok minden történt. Ott szenvedtem, tapasztalatokat szereztem és sokat tanultam. Ott tértem meg Istenhez. Pesten hallottam meg az örömhírt, elfogadtam az evangéliumot és hittem Krisztusban. A bűn miatt nagy fájdalmat éreztem és nagy örömet Jézusban, örömet leltem a bibliaolvasásban és az imádkozásban. De a teljes megújulást és a belső ember meg-

¹⁸ Természetesen a keresztény teológiában járatos ember számára nyilvánvaló, hogy a fent bemutatásra kerülő tradíció csak egy bibliai értelmezést mutat be a bűn, betegség, szenvedés és a halálra adott válaszokból. Jób esete, a János evangéliumában megjelenő vak ember története a fentiekől eltérően más álláspontot mutatnak be a vizsgált témákról.

reformálását kis mértékben tapasztaltam meg akkor. Azt hittem, hogy mindezt már elértem. Karlsruhe-ban azonban Isten megtanította számomra hív tapasztalatok által mi is a *kegyelem*, mi az alázatosság és mit is jelent keresztyénnek lenni.”¹⁹

Fülöpnek az Istenről, Krisztusról és a bűnről vallott nézete arra mutat rá, hogy vallási felfogása szerint a megtérést követi a megújulás, a megszentelődés folyamata. Kifejezetten beszédes, ahogy szembesült a közösségre jellemző megtérés utáni helyzettel. A legtöbb megtért (Fülöp is) azt hitte először, például a páli ige „a régiek elmúltak, ímé, újjá lett minden” szövszerinti értelmezése alapján, hogy a megtérés pillanatától az újjászületett ember azonnal, mindenben és teljesen megváltozott. Fülöp lassan ráébredt, hogy az újjászületés után van egy folyamat, amelyet a kegyelem munkál.

Stuttgartban betegsége miatt majdnem egy hónapot tartózkodott és csak április 11-én indult tovább haza. A fiatalembernek az volt a legfőbb kérdése, hogy „Felfog-e engem Isten használni az ő szőlőkertjében?”²⁰ Érezte, hogy betegsége előbb vagy utóbb életét bezárja és ezért minden erejét annak szentelte, hogy a zsidók és keresztyének között terjessze az a hitet, hogy csak a Krisztusban való személyes megváltás és megtérés révén kaphatja meg az ember az üdvösséget. Ezt a szemléletet jól tükrözi testvére Adolf megjegyzése, aki a következőképpen ír róla: „Energikus természete nem tűrte el a semmittevést és a tunyaságot. Isten királyságának terjesztése és honfitársainak jóléte foglalkoztatta elméjét folyamatosan [...] Maga körül óriási méretű hitetlenséget, pogányságot, közömbösséget és a keresztyén népeesség között csekély életet látott.”

Ez a világszemlélet, azaz hogy az ország lehető legrosszabb állapotban van lelkileg, arra sarkallta Fülöpöt, hogy csak a misszióval foglalkozzon. Életének világnézete alá való teljesértékű, azaz radikális rendelése (vö. Pál apostol) állandó feszültségben, ahogy vallásos nyelven fogalmazták „az Úrért való égésben”, buzgóságban tartotta. A fiatalember kétségkívül nagy hatást gyakorolt a pesti protestáns egyházakra. Ő alapította meg az első Keresztyén Ifjúsági Egyesületet, amely egyházi és társadalmi szempontból is mindenképp haladónak tekinthető. A szervezet nemcsak a pietista-evangélikál kegyességet képviselte, hanem a kálvinista eszmékből táplálkozó demokráciát is. Fülöpnek a Skót Misszió iskolájának megalapításában is óriási érdeme volt. E

19 *Letters and Diary*. pp. 48-49.

20 *Letters and Diary*. p. 51.

szerepeiről épp e forrás ismeretének eddigi hiányában sosem esett szó, s ezek több területen is módosították, más dokumentumokkal együtt, a korabeli egyház- és társadalomtörténetről írottakat.

Fülöp betegsége ellenére is rendkívül aktív szerepe vallásilag a következőkkel magyarázható. Úgy a puritanizmusban, mint annak utódjában, az evangélikalizmusban ugyanaz a millennializmus jelentett hihetetlenül nagy mozgatóerőt, amely a skót misszionáriusok közvetítésével került Magyarországra. A millennializmus összekapcsolódott az utolsó idők váradalmával: Krisztus visszajövetelével, a zsidóság megtéréssel és a világ végének bekövetkezésével. Igen gyakori az „idők jeleiről (*sign of the times*)” való beszéd is. Ez az eszkatológiai várakozás és az azt tükröző nyelv meghatározó jellemzője volt a Skót Misszió körül kialakuló kicsi, de markáns protestáns csoportnak, amelybe maga Mária Dorottya, az utolsó magyar nádorné is beletartozott.

Érdekes megfigyelni, hogy mindezek a folyamatok akkor kezdtek egyre erősebbé válni az angolszász világban, amikor Németországban jelentkezett az erősen liberális, elemi erővel megjelenő, felvilágosultnak tekintett bibliakritika, amelyet éppen a Skót Misszióval, a nádornéval és a pesti protestáns elittel igen szoros kapcsolatban álló zsidó fiatalember, Ballagi Mór fog közvetíteni a protestáns egyházakban! Fülöp az egyházban és a társadalomban lejátszódó folyamatok másik spektrumához tartozott. Ő is a világ „megjobbítására” törekedett, de más motivációkból, meggyőződésből táplálkozott.

A fiatalember élete és kegyessége jól érzékelteti a pietista-evangelikál hívő protestáns ember szenvedéshez való viszonyulását. Láthattuk, hogy Stern professzorral való beszélgetése egy vajúdó lelket tár elénk. Ott azt a képet alkothattuk róla, hogy Saphir még azt is elfogadta, hogy a halál utol fogja érni, és azt megnyugvással vette Isten kezéből.

Ennek ellenére 1845 márciusában még abban reménykedik, hogy meg fog gyógyulni. Ebben a levélben jól látszik a vallásos ember jellemzője és vajúdása. Súlyos, halált okozható betegsége volt, amelynek tudatában volt és mégis reménykedett, hitt, megpróbált vagy akart hinni, hogy a Biblia ígéretei valóban szószerint igazak. A betegágyon fekve mégis nagyon reménykedett és hitt, hinni akart a gyógyító imádság erejében. Leveléből Adolf testvére ezt találta fontosnak kiemelni: „Remélem betegségem nem a halálé lesz, hanem Isten dicsőségére. Esedezek mindannyiótokhoz, hogy emlékezzetek meg rólam családi imáitokban, mert a hitből jövő ima megmenti a beteget és az Úr fel-

emeli őt és megbocsátja az ő bűneit.”²¹ „Megtapasztaltam e szavak igazságát. 1843-ban beteg voltam. Wingate és Smith urak ágyamhoz jöttek, imádkoztak velem és felépültem. 1844 decemberében nagyon súlyos beteg voltam. Az orvos lemondott az életben maradásomról. Elküldtem Stern professzor úrért, aki imádkozott velem és éreztem az Úr válaszát ’meghallgattam a te imádat’. Azonban úgy tetszik Istennek, hogy fenyítő kezét még mindig felettem tartja.”²²

Látható, hogy a Jakab apostol leveléből származó ige megint visszatér. Fülöp hitt abban, hogy imádságra gyógyult meg. Itt azon van a hangsúly, hogy a hit erőt ad, és ha betegsége végül el is viszi, mégis az elmondható, hogy biztosan óriási lelkiezőt merített barátai (hittestvérei) támogatásából. Az idézett levélben ismét feltűnik a bűn, a szenvedés rejtett ok-okozati kapcsolata, de természetesen, mint a korábbi levélben itt sincs elaboráltan kifejtve. Csak annyi érzékelhető jól a levélben, hogy a bűnbocsánat és a gyógyulás Fülöp számára szorosan összefügg.

A fiatalember érezte, hogy nem sok ideje van hátra. Minden erejét megfeszítve létrehozta és működteti a KIE-t és azt a skót iskolát, amely a pesti református egyház iskolája is lett egyben. Hihetetlenül nagy energiával dolgozott, mert napról napra egyre jobban tudatosult benne, hogy betegsége végzetes. 1848 februárjában így ír naplójában:

„Nagyon irritálja valami a torkomat és köhögök. Napközben alig bírom már ezt elviselni s esténként még élesebb lesz a (fájdalom). Ezenkívül fejfájás kínoz és lázas vagyok [...] *Bűneim előttem vannak.*²³ *Látom, hogy nyomorult, szegény, mezítelen és halált érdemlő bűnös*²⁴ *vagyok, de a kegyelem eljött hozzám az én Uram Jézus Krisztus által.* Tudom, hogy bűneim hozták reám ezt a szenvedést, de azt is tudom, hogy Isten meg fog engem szabadítani²⁵ az ő kegyelméből és elfogom érni a célt.”²⁶

A korábbi levelekből nyert észrevételeket itt teljesen igazolja a fenti részlet. Az idézet gazdagon merít a zsoltáros és a páli hagyományból. Saját, hétköznapi nyelvhasználata hasonul a Biblia (elkép-

21 Jak 5, 15. Pontos bibliai idézet: „És a hitből fakadó imádság megszabadítja a szenvedőt, az Úr felsegíti őt, sőt ha bűnt követ el, bocsánatot nyer.”

22 *Letters and Diary*. pp. 55-6. Levél címzett nélkül. Buda, 1846. március.

23 Zsolt 51 - Dávid zsoltára.

24 Jel 3, 18

25 Zsolt 32

26 *Letters and Diary*. p. 112. Napló 1848. február 11.

zelt) világához. A szent és a profán élet között a lehető legkisebbre akarja szűkíteni a különbséget a szent életre való törekvés által. Saphir ahhoz a tradícióhoz tartozott a keresztyén hagyományban, amely a szenvedést a bűn következményének tartotta. Itt „nem csak” arról a teológiai meggyőződésről van szó, hogy az első ember, Ádám bűne minden emberre kihatott (Róm 5, 12-19),²⁷ hanem, hogy az egyénre, az adott emberre, jelen esetben Saphir Fülöpre vonatkozó ’személyes bűn’ az oka a szenvedésnek. A kettő ok és okozat formájában fogalmazódik meg.

Az megint értelmezés kérdése, hogy mit értett Fülöp a következőn: „de azt is tudom hogy Isten meg fog engem szabadítani az ő kegyelméből és elfogom érni a célt”. Feltételezhető, hogy már a ’bűnös testről’ való hitbéli (teológiai) meggyőződése fogalmazódik meg azzal, hogy várja a fájdalomtól való megszabadulást és az öröklét örömet, a megváltás beteljesedését: a mennyei örömet. A cél vonatkozhat egyrészt a keresztyén ember földi céljára, ti. hogy ’Urával odafenn találkozzon’, másrészt – az előbbit nem kizárva –, hogy az iskola és a KIE beindításával eléri (el fogja érni) a hön áhított evangélium szerinti megújulást, a névleges keresztyének, pogányok és zsidók megtérését a közeli eszkhatonban.

A naplójából idézetekben még mindig csak célról van szó és a halál kérdése még nem annyira domináns. Helyette a bűn, a gyógyulás, és a megváltás a többszörösen visszatérő alapkérdés. Ez hamarosan megváltozik. Fülöp állapota a szabadságharc alatt egyre rosszabbá fordult, gyakorlatilag a lába és az egész teste fokozatosan lebénult. A halál valóságával még jobban szembe kellett néznie. Adolfnak írt levelében jelenik meg először az a hitbéli meggyőződése, hogy a halál az öröm:

„Leveled nagyon megvigasztalt! A köhögésem nem rosszabb, de még mindig vért köpök! Drága testvérem, teljesen meg vagyok elégedve (sorsommal) és kész arra, hogy eltávozzak és Jézussal legyek! Örüljetek az Úrban! Milyen jó lesz vele együtt lenni örökre! Jézus vérében megtaláltam a kegyelmet. Biztos vagyok benne, hogy az ő vére által az örökké való örömben én is belépek!”²⁸

²⁷ Ez az ismert tanítás, nagyívű teológiai elképzelés inkább a Saphir mondatai mögött, mintegy gondolataiba beleszöve jelenik meg.

²⁸ *Letters and Diary*. p. 124.

Itt már jól látható az a sokak számára abszurd helyzet, amely itt egy mélyen istenhívő ember számára valóság volt, azaz a halál kapuján való átlépés öröm, mert a túlvilágon (a mennyországban) Jézussal együtt lehet a hívő ember. Fülöp hitvallása teljes egészében harmonikusan kapcsolódik a kora keresztyének által vallottakhoz: „Biztos vagyok benne, hogy az ő vére által az örökké való örömben én is belépek.” Nála a halál kapuján való átlépés az öröklét örömeiben való részesülést jelentette. A megtérésében komoly szerepet játszó zsidó-keresztyénhez, Karl Schwarz-hoz írott levele is hasonló hangvételű:

„Dicséri lelkem az Istent! Hozsánna a Dávid fiának,²⁹ Ő megmenti az én lelkemet, és megvigasztal engem reggel és este. Boldog vagyok. Isten nagy dolgokat tett velem! Testem elfogyatkozik,³⁰ de a belső ember bennem él és növekedik. Gyenge vagyok és szájalomra méltó, a hőhullámok kiszáritanak, de Istenben erős vagyok és benne gazdag, aki szegénnyé lett érettem. A hőség kitisztítja a salakot (tisztátalant) és örökkévaló örömet készít! Türelmesen várok, és csendben maradok az Ő keze alatt. Nem félek a haláltól. A halál Legyőzője elvette a halál fullánkját!³¹ Vágyakozom e bűnös testből való szabadulásra. Vágyom a nem kézzel készített ház után, mely örök a mennyekben.³² A legkevésbé sem vagyok jobban és egyre több vért köpök. Az egyetlen örömöm Isten Igéje. Mily drága és értékesek azok számomra!³³ Mily gazdag vigasztalást ad az énnekem! Olyan gyakran olvasom, ahogy csak azt tehetem, de nem tudok egyszerre sokat elolvasni. Ő bár csak láthatnálak téged vagy Smith urat és beszélhetnék veletek lelkem állapotáról! Lehet, hogy nemsokára már ez túl késő lesz, mert már most is csak suttogni tudok. Nos, mostan hadd térjek rá e levél témájára...”³⁴

29 Zsolt 118, 25; vö. Mt 21,9. Ez a héber bibliában szereplő zsoltár a virágvasárnapi ige is.

30 Zsolt 73, 23

31 Róm 6, 23; Róm 4, 15; Róm 7, 13 vö. Hós 13, 14

32 2 Kor 5, 1

33 Zsolt 19, 11. „Mily édes az én ínyemnek a te beszéded, méznél édesebb.”

34 *Letters and Diary*. p. 124-125. A levélből csak a fent idézett részt közli testvére. Schwarz úrnak Pest, 1849. július 24.

Kilenc hónappal később ezt írta Smith misszionáriusnak:

„Drága és szeretett tanítómesterem az Úrban! Nyugtalan vagyok. Őrnom kell neked, bár alig tudom ezt megtenni. Most ágyamban fekszem, amelyből emberileg szólva nem fogok felkelni ismét. Úgy érzem, mintha Isten haza kívánna hívni engem. *Jövel Uram Jézus jöjj!*³⁵ *A szegény bűnös vár reád, hogy örök hajlékodbá befogadtassék!*³⁶ Ó bárcsak többet tartottam volna bűnvallást, és több hitem lenne! Imádkozzál értem, hogy az áldottak halálával haljak meg! *Keresem a Megváltót könnyhullatással*³⁷ *és gyönyörködöm az ő szavában*, de eltávoztam Istentől, és most nehezem találok meg őt. Csak sóhajtozok. Nem tudok beszélni a köhögés miatt. De nemcsak beszélni nem tudok, hanem enni, aludni és sétálni sem. Mégis a lelkem vigaszt talál. *Vágyakozok a menyben lenni!*

És most drága jó tanítómesterem lélekben öllek téged. Dicsérd velem együtt az Urat! *Isten az én igazságom*³⁸ *és erősségem!* Látnod, a tudat miatt halok meg vigasztalódással, hogy Jézus vére az én igazságosságom és meg fog menteni engem minden bűnemtől és az Atya elé visz engem, mint tiszta jegyest! Hallelujah!”³⁹

A zoltárok és a páli igék dominálnak ebben a két utolsó levélben. Ezekben megfogalmazódik a keresztyénség nagy alaptanítása. Ádám vétke mindenkire kiterjedt és a halál ennek a következménye. Azonban, aki elfogadta a Jézus Krisztusban való örömhírt, annak megbocsáttattak bűnei, és örök élete van. Levelében újból megemlíti az „örökkévalóság örömeiben” való hitét. Ez a hit volt jellemző az őskeresztyénségre. Most ismét megjelent, ezúttal egy áttért zsidó-keresztyn életében Magyarországon. A hit e formáját is tartalmazó kegyességi irányzat fokozatosan mély gyökeret vert a magyar református, evangélikus és más protestáns felekezetek életében a 19. század közepétől kezdődően. A pesti városi elitben még hosszú ideig munkálkodó édesapja, Saphir Izrael Sándor soraival zárom a tanulmányt, amely az említett kegyességi irányzat halálról vallott hitbéli nézetét jól tükrözi.

35 Jel 22, 20

36 Itt visszacseng a mai református egyház egyik legismertebb énekének sora: „Örök hajlékodbá fogadj be uram!” Református Énekeskönyv 338. dicséret.

37 Zsolt. 6, 7-8 „Elfáradtam sóhajtozásomban, egész éjjel áztattam ágyamat, könnyhullatással öntöttem nyoszolyámat [...] a te orczád keresem oh Uram!”

38 Zsolt 18, 2 „Szeretlek Uram, én erősségem!”

39 *Letters and Diary*. p. 125.

Fülöp óriási szenvedések között, de panasz nélkül, 1849. szeptember 27-én halt meg. Édesapja a szomorú hírt így közölte kisebbik fiával: „*Tetszett Őnéki, aki az élet és halál ura és minden család igaz Atyja itt e földön, aki szent minden ő útjában és igaz minden ő cselekedetében, hogy hazahívja a mi drága Fülöpünket!*”⁴⁰

A dolgozatban rejtetten vagy nyilvánvalóan is megjelenő keresztyén motívumok egy bűntől megváltott ember életét mutatták be. Fülöp hitt abban, hogy minden szenvedés alapja az eredendő bűn, amelytől csak Krisztus váltságahalálának elfogadása által szabadulhatott meg. A tanítás lényeges eleme, hogy a hozzá hasonlóan magukat újjászületett embernek tartó hívők a földi létet vándorútnak tartották, ahol a lét szenvedéssel jár (ezt Fülöp saját tapasztalatai csak megerősítették). A bűn az oka a szenvedésnek és ez vezetett a halálhoz. Azonban a keresztyén ember reménysége révén az igazaknak kijutó öröklétben folytatódó feltámadással a „halál fullánkja” elvétetett. Míg a minden ember életében bekövetkező halált átmenetnek látták, addig halál kapuján való átlépést az öröklét örömeként szemlélték. Fülöp hitt abban, hogy Krisztussal lesz a mennyekben, ahol örök boldogság vár rá. Ezért tudta, bár vajúdva, de mégis örömmel elfogadni a halált.

40 *Letters and Diary*. p. 125.

Obrusánszky Borbála
(Dandzsarabdzsaj Kutatóintézet, Szajnsand, Mongólia):

Dandzsarabdzsaj reformjai és hagyatéka

Az ötödik nojon kutuktu, Dandzsarabdzsaj az újkori mongol történelem egyik jelentős alakja volt, ennek ellenére reformtevékenységéről csak az elmúlt évtizedben lehet hallani. Az egyházfőről ugyanis mind a mandzsu császárok, mind a kommunista uralom idejében tilos volt beszélni, illetve tevékenységét kutatni. Rabdzsaj műveinek egy részét – kihasználva az 1960-as évek enyhülési korszakát – két jeles mongol irodalmár, Cerenszodnom és Cagán gyűjtötték össze, akik az írásos formákon túl a Góbiban élő nomád pásztoroktól hallották a nagy költő, filozófus műveit dal formájában. Előbb a kutatók mindezeket népdalnak hitték, és csak komoly kutatás után jöttek rá, hogy azok szerzője maga Rabdzsaj. Az egyszerű emberek ilyen módon váltak egy hagyatéka megőrzőjévé. Dandzsarabdzsaj szellemi hagyatékát és tárgyainak egy kis részét a szent egyik késői tanítványa, Tüdev takilcsi mentette meg, aki elásta a Góbi homokjába előde hagyatékát, így éltek túl az 1938-as mongóliai kolostorrombolást és a hat évtizedes vallásüldözést. A néhány éve felszínre került anyagokból ma többnyire mongol kutatók ismét megismerhetik a szent vallási tárgyú munkáit is. Magam azon első külföldiek közé tartozom, akik immár két éve Dandzsarabdzsaj múzeum kutatóival dolgozhatom együtt.

Dandzsarabdzsaj tevékenysége

Az első Gobi nojon kutuktu cím a XVII. században jött lére Mongóliában. Korábban a buddhista szent ún. „tulku láma” Indiában és Tibetben született újjá. Dandzsarabdzsaj a XIX. század első felében megfestette előző megtestesüléseinek képeit, eszerint Indiában tizenhatszszor, Tibetben tizenkétszer született újjá. A XVII. században a buddhizmus egyre inkább elterjedt a mongol népek között, ekkor a tibeti nojon kutuktu, Szandzsabajszan a hagyomány szerint elhatározta, hogy legközelebb Mongóliában születik újjá, hogy ott erősítse meg Buddha hitét. Új helyén egyszerre három alakban jelent meg, Közép-Mongóliában, Kelet-Mongóliában és a Góbiban. Utóbbinál haragvó alakot vett fel, ezért őt Gobi dogsin nojon kutuktu-nak nevezték el. Az

első mongol megtestesülése Dzsingisz kán nemzetségéből származó Agvaangoncsig volt, aki a mai Kelet-Góbiban terjesztette a buddhista vallást. A második nojon kutuktu a helyi szent Tuulgat-hegység Csojlin-hegyének aljában kolostort alapított. Utóda el akarta foglalni a hegységet teljes egészében a sámánoktól, de ott hirtelen meghalt. A helyiek legendája szerint lelkét hirtelen elragadta az alvilág ura, Erlig kán. A negyedik kutuktu a hegytől eltávolodván, Hasaat-ban alapított kolostort. A buddhizmus terjesztését követően, a XIX. század elején azonban Mongóliában egy nagy reformfolyamat vette kezdetét. Ennek központja a Góbiban volt, mely a mongol népek között mindig is kulturális központnak számított. Fontos szerepét annak köszönhető, hogy a területén haladtak keresztül azok a fontos kereskedelmi utak, melyen a nemzetközi kereskedelmi út, a selyemút áruit vitték az északi, sziberiai területek felé. Egy helyi legenda a következőképpen mesél a Góbiról: „Egyszer régen Kelet-Góbi birkózóbajnoka megöregedett, és nem talál magának utódot, ezért elvitte birkózó ruháját a közeli szent kőhalomhoz, és feláldozta. Az egyik közelben élő nemes meghallotta tettét, és megkérdezte a bajnoktól, hogy miért cselekedett így. A bajnok így válaszolt: »A mi vidékünkre nem erős emberek, hanem tudós emberek kellenek.«”¹

A reformmozgalom előzményének számított a XVIII. század végén az urgai szerzetesek azon törekvése az egyházon belül, hogy térjenek vissza a buddhai tanításokhoz. A Góbiban élt írók ezen túlhaladva, nemcsak az egyházon belüli megújulást szorgalmazták, hanem vissza akartak térni a régi mongol nemzeti hagyományokhoz. Legelső képviselői a mongol történelem nagy korszakát elevenítették fel. A déli-mongol nemesi származású Indzsanaszi Köke Szudur néven legelőször a régi források alapján a nagy mongol birodalom történetét írta meg. Ezt követte Dandzsanrabdzsaj munkássága, akit öt éves korában ötödik nojon kutuktu-nak választottak meg. Ő azonban elődjével ellentétben nem a sárga, hanem a vörös sapkás rend tanításait követte, amivel kivívta mind a hazai egyházi vezetők, mind a mandzsui uralkodók ellenszenvét.

Dandzsanrabdzsaj és tevékenysége

Az ötödik Gobi nojon kutuktu 1803-ban született a Gobi mergen van járásban, a mai Dornogobi megye területén. Szegény családból

¹ Saját gyűjtés. 1999. november 23. Dornogobi megye. Szajnsand város. B. Enhcsimeg tanárnő.

származott, szülei a mandzsu uralkodó tevecsordáját őrizték. Anyja születése után nem sokkal meghalt, így apjával ketten vándorló életet éltek. Önéletrajza szerint akkor váltak igazán szegényé, amikor egy farkas megette egyetlen lovukat.² Akkortól apjával, Dulduj-jal gyalogosan járták a vidéket. Különleges tehetsége korán megnyilvánult, már hat éves kora óta verselt, melyeket vándorlásai alatt osztott meg ideiglenes vendéglátóival. A különleges gyermek híre gyorsan terjedt a járás területén. Az ott élő lámák benne fedezték fel a Gobi nojon kutuktu következő megtestesülését. Elődje, a negyedik szent, Dzsamjan-Ojdozdzsamc ugyanis szintén költő volt. Mivel azonban az egyházi vezető késsel rátámadt egy gazdag ifjúra, akit a mandzsu udvar kémjének vélt, és azt halálosan megsebesítette, a lámát Pekingbe szállították, és 1794-ben kivégezték.³ A negyedik kutuktu történetéről két monda maradt fenn, az egyik arról szól, hogy miért ölte meg a fiút az egyházi vezető. Eszerint az egyházfő legyőzött egy démont, amely egér alakot öltött. Az bosszúból egy gazdag fiúba bújott bele, és meg akarta mérgezni az egyházfőt, mire az megölte.⁴ Másik hagyomány azt meséli el, hogyan bízta rá utódának megkeresését a negyedik szent. Ez Borbi hér néven maradt fel. „A negyedik nojon kutuktu, Dzsamjan-Ojdozdzsamc, amikor ítéletére várt, egyetlen mongol ember kísérte őt. Az a közeli tanítványa, Dzsigidzsigoncsig volt. Ez az okos, leleményes ember a válságba jutott szent lelkét vigasztalta és gondoskodott róla. Útközben térdére párnát tett, lábát pihentette és várta szavát, hogy azt azonnal teljesítse. Amikor Kínában az egyik város közelébe értek, a nojon kutuktu azt mondta: „Én innen valószínűleg élve nem térek vissza. Menj, és ebből a városból szerezz egy lovat. Dzsigidzsigoncsig egy szép pusztai lovat talált, azt vitte oda. Dzsamjan-Ojdozdzsamc ennek nagyon megörült, és a lovat Borbi hér-nek nevezte el. Dzsigidzsigoncsig a láma kivégzése után visszatért hazájába és nemsokára a „Demcsig meditáció” nevű szertartást végzett. Erre embereket gyűjtött össze, hátha felismeri valamelyik gyermekben a nojon kutuktu következő alakját. Sok ember ment el »Demcsig meditáció«-ra. Dulduj úr öt éves fiát elvitte oda. Ők nagyon szegények voltak, gyomruk korgott az éhségtől. A fiú Dzsigidzsigoncsiggal, a közeli tanítvánnyal

2 A nojon kutuktu életrajza, amely megtalálható a Mongol Állami Könyvtár Kézirattárában. Eredeti címe: Tabudugar nojon gegegentü –ü csadig-un tobcsi kurijan-guo orosibai. 13316/1997: 675. (Továbbiakban: Életrajz 1.b).

3 Z. Altangerel elmondta, hogy az ifjú a mandzsuk kémje volt, azért sebesítette meg a lámát. A mongolok politikai ügynek tekintik az esetet.

4 D. Baatar kutató, volt Dornogobi múzeumigazgató szóbeli közlése nyomán. 2003. június 23. Szajnsand

akart találkozni, ezért várt rá. Amikor odavezették a fiút a láma elé, ő zengő hangon azt kérdezte: »Dzsintu goncsig,⁵ te a Borvi hér-t elfelejtetted.« Az óvatos láma a fiút magához hívatta, közel ültette magához, és sok kérdést tett fel neki, úgy tette próbára, hogy valóban a nojon kutuktu következő alakja-e. Mikor megbizonyosodott róla, a fiút Navaan agramba csordzsi következő alakjának nevezték el.⁶

Miután a negyedik kutuktu kivégezték, a mandzsu udvar az egyház fő Hasaat nevű központjának minden tárgyát a mongol fővárosba, Ih Hürébe szállította, és megtiltották a szent újjászületésének felkutatását.⁷ A nojon kutuktu életrajzában viszont az szerepel, hogy nemcsak a helyiek, hanem a pancsen láma is kerestette a nojon kutuktu új formáját.⁸ Ahogyan a Borbi hér történet beszámolt, a lámák megtalálták a szent következő alakját, de nem merték eredeti rangjába beiktatni, ezért a vidék tudós lámája félig titokban végezte el a kisfiú beiktatását, és nem az eredeti címen szentelték fel, hanem a fent említett Navaan agramba csordzs címet adták neki. A mandzsu udvar azonban tudomást szerzett arról, hogy nem létezik olyan egyházi cím, ezért Pekingbe hívták a fiút. Mivel az egyházi vezetők – köztük a pancsen láma is – ragaszkodtak ahhoz, hogy Rabdzsaj igazi szent, a mandzsu udvar elfogadta őt, de megtiltotta neki, hogy elődei tevékenységét végezze. Erre figyelmeztetésül egy Kuanji szoborral ajándékozták meg.⁹ 1812-ben Örgöö-ben fogadta őt a IV. Bogdo is. A fiatal kutuktu ezzel teljes joggal elismerték, majd a tibeti buddhizmus legnagyobb központjaiban, Dolonnúrban, Vutajban, Kumbunban tanult buddhizmust, filozófiát, orvoslást, és a tibeti egyházi tanítók verses tanításait tanulmányozta. Mivel maga is költő volt, vallásos tanításait verses formában jegyezte le. Rabdzsaj tizenhat évesen a Badgar csojlin kolostorban kapta meg a titkos tantrák beavatását, ettől az időtől kezdve végzett komoly meditációkat. Ebbéli tudását más kolostorban is továbbfejlesztette. Tanulmányai alatt több helyen, Örgööben, Erdeni Dzu-ban, Alasan-ban, Dolonnúr-ban, a Szecsen káni ajmagban, a mai Kelet-Mongóliában, Pekingben is megfordult.¹⁰ Alasanban, a Barún Hijd nevű kolostorban a nagy buddhista szentek, tanítók életrajzát tanulmányozta. Rabdzsaj 1809-ben, hat évesen lett sárga rendi szerzetes, majd két év múlva a vörös sapkás rend, a nyingmapa mellett döntött,

5 A közeli tanítványt így szólították társai.

6 Rabdzsajn domog jaria 2003. 5.

7 Erdeni erike. 1960: 47.

8 Életrajz 2. a.

9 A porcelánszobor a Rabdzsaj múzeumban látható.

10 Utazásainak egy részét önéletrajzában megörökítette.

annak tanításait fogadta el. Mivel sárga rendi szerzetes korában teljes szerzetesi fogadalmat tett, ezért sohasem nősült meg, holott a vörös rend ezt lehetővé tette volna számára.

A nojon kutuktu mesteréül Dzsandsza gegent választotta, aki a belső-mongol Dolonnúrban a nyingmapa tanításhoz tartozott. Rabdzsaj tanulmányai közben hazatért, és a Gobi mergen van járás területén 1821-ben új kolostort alapított, mivel elődjének központját a mandzsuk megszüntették. A választás egy különleges szépségű helyre, Ebür Hamarinra esett. A tanítvány pontosan lerajzolta a vidék legfontosabb elemeit, és a rajzot elküldte mesteréhez. Dzsandsza gegen szerint a hely alkalmas volt arra, hogy kolostort építsen, és ott szerzetásokat végezzenek. Amikor a mester¹¹ meglátogatta a vidéket, a kolostor környékének nevét Ebür bajaszgalant-ra változtatta.¹² A kolostor helyéhez közel, a szomszédos barlangokban azonban Ocsirvani isten haragvó alakja tombolt és riogatta a környéken élő pásztorokat. Ezt Rabdzsaj megszelídítette, úgy, hogy haragvó alakot öltött. Erről egy helyi monda maradt fenn, Ar Julha¹³ néven. „Darcsagt Bajanteg, Majkandulán és Uzsur usz egymástól távol lévő három vidék között egy nagyon vad gazdaszellem ténfergett. Ez a három szellem megszállt a fenti helyeken, odament a háziállatokhoz, elpusztította azokat, az ott élő pásztorokat pedig megfélemlítette. Ennek a szellemnek a megszelídítésén a kutuktu¹⁴ állandóan gondolkozott. De nem volt rá ideje. A gazdaszellemek megszelídítése nem könnyű munka, arra időt kell szánni. Így aztán a buzgóság tolódot, végül egy nagy munka befejezése után elindult oda. Néhány tanítvány, két írnok követte őt, közben Cagaan Obó nevű helyre értek. A kutuktu különleges könyvet olvasván a gazdaszellemeket hívta. Egyszer csak északról valamilyen szélhez hasonló dolog érkezett. Rögtön egy tanítványt lelökött. Kicsit később ez a tanítvány felugrott, nem értvén, hogy mi történt, zajt csapva ugrándozott, majd cam táncot lejtett. Ezt a zajt az írnok feljegyezte, és annak a bizonyos gazdaszellemnek egy imádkozó ráolvasást alkotott, a szellemnek pedig az Ar Julha¹⁵ nevet adta. Julhát kecskén lovagló vörös köntösű gyermekkel ábrázolták. Hamrijn Hijdben ezt a

11 Belső-Mongólia, Höhhotban élő egyházfő.

12 A kolostor helyét gondosan kiválasztotta, erről életrajzában is található utalás.

13 Julha Vadzsrapani buddhista istenség tabu neve volt. Rabdzsaj sokszor nem ejtette ki az istenségek ismert neveit, hanem más néven nevezte őket.

14 A mai mongol nyelvben szentet jelent, azonban már a korai türk, sőt a kínai források tanúsága szerint a szó már a hun nyelvben is megvolt.

15 A Julha a tibetieknél hegyi védőszellem neve.

szellemet különlegesen tisztelték, és a meditációs barlangokban áldoztak neki. Újhold idején négy süteményt, és a kecske jobb mellső lábát ajánlották fel, és ráolvasást tartottak. Mostanra azonban a ráolvasást az emberek teljesen elfelejtették.”¹⁶

A nojon kutuktu összesen nyolc kolostort alapított, ezek közül hat a mai Mongóliában található, kettő pedig Belső-Mongóliában, a mai Kína területén. A Góbiban lévő szentélyek egyúttal a környék kulturális központjaivá váltak. Ezen kívül a környék más kolostoraiban is templomot emelt valamely istenség tiszteletére.¹⁷ Altangerel, a Rabdzsaj hagyaték őrzőjének elmondása szerint minden általa alapított kolostornak más és más volt a funkciója. A Galbin Gobi-hegységénél¹⁸ alapított három kolostor közül a Csagan Tolgoj hijd-ben volt a színjátás központja, a Demcsigijn Hijd kultuszközpont volt, ahol egy falosz alakú sziklához gyermekáldásért könyörögtek az asszonyok. A mai Dornogobi megyében lévő Bürdene Bulag kolostorban kizárólag titkos tantrákat olvastak fel. Hamrijn Hijdhez közel volt a Tuulgat-hegység, melynek csúcsai a kolostorból jól láthatók. A legszentebb csúcsa a Fekete-hegy vagy mai nevén Sarilin-hegy,¹⁹ amely egykor sámán kultuszhely volt. A hegy tetején álló szent kőhalom, az obó közelében végezte egykor a helyi sámán a szertartásokat.²⁰ Altangerel – és a helyi szóbeszéd – szerint a hegy sokáig a sámánok birtokában volt, egészen a XVIII. századig. Először a harmadik nojon kutuktu próbálta meg buddhistává tenni a hegyet, de lelkét hirtelen elragadta az alvilág ura, Erlig kán, és az egyházfő meghalt. A hegyet végül Rabdzsaj tette buddhistává, amikor ott épített egy kis buddhista szentélyt.²¹

Reformok a Góbiban

Az ötödik nojon kutuktu gondolkozásmódjában és életvitelében különbözött kortársaitól. A mongol élő istenektől, más néven kubilgánoktól eltérően, nem kolostorában élt elzártan, hanem állandóan úton volt és saját maga terjesztette Buddha tanítását. A buddhista hit

16 Rabdzsajn domog jaria. 2003. 12.

17 Csojlin kolostorban, Ölgij hijdben, és más nagy buddista kolostorban újabb templommal gyarapította a közösséget.

18 A hegység korábbi neve Bühel Haraa volt, de Rabdzsaj a vidéket Galba-nak ajánlotta fel, azta hívják a hegyet így. Erről Rabdzsaj verset is írt: Galba-hegy dicsérete.

19 Holttest-hegy. Az elnevezés arra utal, hogy a harmadik nojan kutuktu ott lelte halálát.

20 Máig élő hagyomány az, hogy a hegyre csak férfiak mehettek fel.

21 Altangerel szóbeli közlése nyomán.

eszméinek terjesztéséhez nagyon egyszerű módot választott: azokat dalba szerkesztette, így azok az egyszerű pásztorok számára is érthetővé váltak. Ráadásul mindezt mongol nyelven tette, a tömegek előtt nem használta az egyházi tibeti nyelvet.²² Vidéki útjai során tapasztalhatta, hogy a mongol pásztorok kezdik elfeledni nemzeti hagyományait, őseik híres tetteit. A környék tudós embereként javítani akart az emberek tudásszintjén, és fel akarta emelni a buddhista egyház által tisztátalannak tartott lányokat, asszonyokat. Nagyon jól ráérezett arra, hogy ezt a tudás terjesztésén keresztül teheti meg. Először 1827-ben, a disznó évében a holdújév 9-én cam táncot mutatott be, majd a tibeti eredetű cam iskolát is alapított, ahol a buddhizmus történeteit táncos előadás formájában adták elő tanítványai. Előbb Alasánból hozott képzett lámákat ehhez, majd Rabdzsaj hozzáfogott, hogy saját gárdát alakítson ki kolostorán belül. Ráadásul, az egyházfő a cam előadások hagyományait továbbfejlesztve saját színházi iskolát hozott létre, amelyben önálló műveket – buddhista és mongol történeti témákat – is előadtak. 1832-ben központi kolostorán belül megalapította az első mongol színházat, amelynek a Szaran Kököge²³ nevet adta. Mielőtt a színház épülete elkészült volna, a szomszédos Csojlin hijd-ben kezdtek játszani a darabokat. A kolostorban Rabdzsaj útmutatásai alapján készültek a színházi ruhák, kellékek. Altangerel elődeitől azt hallotta, hogy amikor a mandzsu ellenőrzés érkezett a kolostorhoz, akkor buddhista darabokat, mikor azok elmentek, akkor a mongol történelem nagy alakjainak történetét mutatták be. Az állandó színházi előadáshoz azonban képzett emberek kellettek, ezért Rabdzsaj tanítványai közül a legtehetségesebbeket kiválasztotta és kolostora területén alapított Dzsün Hürében iskolában tanította őket. Fő tantárgyaik a mongol írás, tánc, buddhista tanítások olvasása, kiejtés és matematika volt. A kolostorban lányok is tanulhattak, ami teljesen egyedülálló volt a mandzsu birodalom, így Mongólia területén is. A tanárok között világiak és egyháziak egyaránt voltak, közöttük is nagy számban voltak nők.

Dandzsanrabdzsaj tanításaiban központi szerepet kapott a nők tisztelete, amely a régi mongol Földanya kultuszon alapulhatott.²⁴ Amíg a gelukpa rend képviselői azt hirdették, hogy a nők tisztátalanok, ezért megvetés illeti őket, addig Rabdzsaj azt hirdette, hogy

22 A mongol buddhizmus egyházi nyelve a tibeti volt, sok szerzetes nem is tudott mongolul.

23 Jelentése: holdkakukk.

24 A mongol Földanya (Etügen) kultusz már a hun birodalomtól kezdődően meghatározó volt a pusztai népek körében. Véltetőleg a magyar hit szó is ezzel a kultusszal áll kapcsolatban.

a nőket úgy kell tisztelni, mint életet adó anyákat. Az egyházfő által legjobban tisztelt istenségek is nők voltak: a haragvó Lhamo asszony és a könyörületes szűz Tára. Hamrijn Hijd kolostort is Lhamo védelmébe ajánlotta. A kolostor előtti dombon ma is Mongóliában egyedülálló módon egy kettős obó emelkedik, amelyet szüld, vagy tont obónak hívnak. Ez egy női mellet szimbolizál. Alapítását Rabdzsajhoz kötik, aki azon a helyen áldozott tejjel. Rabdzsaj felkarolván a nőket, az általa szerzett dalokat velük énekeltette, valamint megtanította a hangszeres kíséretre is. Amikor vidékre utazott, kíséretében tömegesen voltak női tanítványok. Ez kivívta a sárga egyház haragját, akik az egyházfőt erkölcstelenséggel vádolták. Altangerel erre elmondta, hogy Rabdzsaj, fogadalmához híven nem nősült meg, egyik útja során azonban beleszeretett egy Baldzsidonme nevű lányba, aki egy fiút is szült neki. Az egyházfő legmegbízhatóbb segítsége Dadisuri volt, akire betegsége idején rábízta az iskola irányítását. E két nő volt meghatározó életében, csakúgy, mint a két női istenség.

Dandzsanrabdzsaj nevéhez fűződik az első mongóliai múzeum megalapítása is. A nojon kutuktu összegyűjtötte a különböző vidék tárgyait, régi hősök fegyvereit, ruháit, drágaköveket, ötvös remekeket, tanítványaitól kapott ajándékot, ezeket két templomban elrendezte, és mindegyikre magyarázó táblát tett. Összesen mintegy tízezer tárgy volt látható egykor.²⁵ A gyűjtemény összefoglaló neve Gibádin Rabdzsalin volt, de a helyiek csak Rabdzsalin-nek hívták. Az 1842-ben megnyíló gyűjtemény egyik legfontosabb tárgya Dzsingisz kán fehér jakfarkas zászlója volt.²⁶ Amikor Rabdzsaj a kolostorban volt, ő maga vezette és magyarázta a kiállítást, amikor távol volt, akkor egy világi ember és egy láma együtt végezték ezt a munkát. Az épület több volt, mint múzeum: benne meg lehetett ismerkedni a nojon kutuktu tanításaival, valamint az írástudatlan emberek lámákkal térítésmentesen történeti témájú könyvet olvastathattak. Ott fedezhették fel a helyi pásztorok és lámák ismét a régi mongol történelmet, őseik régi dicsőségét. Aki meg akart tanulni írni, az rövid ideig ingyen képezhette magát a helyszínen.

Rabdzsaj tevékenysége nem nyerte el a központi egyházi vezetők tetszését. Az 1830-as években még viszonylag jó volt a kapcsolat a Bogdo és Rabdzsaj között, hiszen a mongol egyházfő is támogatott bizonyos oktatási tevékenységet, mint a Gandan kolostor alapítását

25 Altangerel szóbeli közlése nyomán.

26 A környékben őrizték a nagykán zászlóját, a zászlós tisztség apáról fiúra szállt. Amikor kihalt a nemzetség, és a zászló őrizetlen maradt, akkor a nojon kutuktu elhozattaa zászlót és templomába helyezte.

Örgööben. Sőt, maga Rabdzsaj gyógyította meg az egyházfőt és egyik miniszterét. Ennek öröme a kutuktu költeményt is írt a Bogdo-ról, méltatta annak munkásságát. A jó kapcsolat azonban hirtelen megszakadt, oka máig nem ismert. Mindenesetre 1839-ben a nojon kutuktu nem engedték be bemenni Örgööbe, a Bogdo központjába, így ő a város határában fogadta híveit, majd keletre, a mai Hentij megyébe vonult. A Góbiban élő lakosok azt mondták, hogy a nojon kutuktu nem akarták beengedni a fővárost körülvevő négy szent hegy közé.²⁷ A sárga vallás képviselői attól kezdve valóságos rágalomhadjáratot indítottak, és azt terjesztették róla, hogy részeges, és erkölcstelen életet él. Mindezek ellenére Rabdzsaj országszerte nagy tisztelet övezte, hiszen több nemesi udvarba és kolostorba hívták meg. Akkorra már tömegesen csatlakoztak hozzá tanítványok is. Megőrződött önéletírása szerint mintegy 700 közvetlen tanítványa volt, a mongol vidékek számos területéről. Saját kolostorait, és más szent helyeket haláláig folyamatosan látogatta. Mikor halálát közeleink érezte, 1853-ban Hamrijn Hijd melletti fennsíkon összehívta tanítványait, és egy új helyet alapított, melyet Sambala Palotának nevezett el. Úgy tervezte, hogy az összegyűltekkal következő életükben ott találkozhatnak. Akkor már a nojon kutuktu tudta, hogy hamarosan meg fog halni, meg fogják mérgezni.²⁸

Varázslás fajtái

Dandzsanrabdzsaj a buddhizmus ún. vadszrajana, azaz tantrikus ágát választotta, ahol különböző titkos beavatást elnyerők mágikus képességek birtokába kerültek. Mindezek a tan hirdetésének célját szolgálta. A nyingmapa ág alapítója, a VII. században élt Padmaszambhava mágikus erővel rendelkezett, démonokat győzött le, betegeket gyógyított meg. Rabdzsaj már alig kilenc évesen meggyógyított egy őrült lányt, akinek a családja hálából lovat ajándékozott neki.²⁹ Önéletírása alapján a titkos tantrák beavatását tizenhat évesen kapta meg, akkor halt először asszonnyal, hogy megismerje az emberi élet „három mér-

27 Sartolgoj helyi kutató szóbeli közlése nyomán, melyet D. Baatar is megerősített.

28 A kolostor melletti meditációs barlangoktól egy kővel kirakott út vezet a Sambhala Palotáig. Altangerel szerint az utat a tanítványok rakták le, akiket Rabdzsaj meghívott a Palota szentelésére. Akkor, 1853-ban a tanítványok sorba álltak, mindenki két követ fogott kezében, és azt maga mellé rakta le. A két kilométeres út így keletkezett. A Sambhala Palota egyes részei ma is látogathatók. 2004 óta nyolc sztípa áll a terület szélén.

29 Életrajz 2.b

gét”.³⁰ Élete folyamán szinte folyamatosan tanult, és kapott újabb beavatásokat mesterétől, Dzsandza gegentől, de más buddhista vezetők-től is. Már maga Rabdzsaj megjelenése is eltért a gelukpa rendiektől, ruháján koponyafejet ábrázoló díszek voltak, és mindig magánál tartotta emberi koponyából készített csészéjét, amelyből időnként pálinkát ivott. A orosz nyelvek szerint alkoholista volt, de a források szerint a pálinka használata inkább tisztító célokat szolgált: azzal hintette meg a zárándokokat kolostora mellett, illetve egy sáskajárás alkalmával egy kis földre pálinkát hintett, és megmentette a tulajdonos földjét.³¹

A Góbiban élő emberek Rabdzsaj jó cselekedetei közül kiemelték az esőküldést. Az öregek apáiktól hallott történetek alapján azt mesélték, hogy akkor nem volt aszályos időszak. Amikor 2003-ban, a szent születésének kétszázadik évfordulóján esős nyár köszöntött a Góbira, még a tudományos kutatók is azt mondták, hogy Rabdzsaj küldte az esőt. A szent önéletrajzában is számtalanszor szerepel az, hogy esőt varázsolt. Legelőször alig tíz évesen, 1813-ban küldött esőt Efu herceg hatvanadik születésnapjára, mivel a környéken nagy szárazság volt. Akkor két napig esett csapadék a száraz földre, aminek a helyiek nagyon megörültek.³² Rabdzsaj két esetben említi meg azt, hogy az égitesteknek mutatott be áldozatot. Először gyermekkorában, 1811-ben a juh évben, az ősz középső havának 25-én kapott beavatása után három napig a Holdnak és Napnak áldozott.³³ Amikor 1821-ben a kutuktu meglátogatta az 5. Bogdo-t, és akkor a találkozás örömeire több napos eső esett. A belső-mongol területen 1825-ben nagy szárazság volt, ezért abban évben esőt küldött oda.³⁴ 1828-ban a negyedik nojon kutuktu egykori kolostorát látogatta meg, ahol szertartásokat végzett elődje tiszteletére, valamint esőt hozott a vidékre.³⁵ Fontos volt a démonűző képessége is. Erről a következő adatok maradtak fent. Amikor Rabdzsaj elkezdte építeni központi kolostorát, a szomszédos barlangokban a helyi szellem, Vadzsrapni isten haragvó alakot mutatott, és el akarta onnan űzni a szerzeteseket. Rabdzsaj felvette vele a küzdelmet, az isteni haragvó ún. ridi kubilgán alakot vett magá-

30 A három mérge: harag, sóvárgás, butaság.

31 Életrajz 3.b

32 Életrajz 3.b

33 Ez az áldozati forma is régóta ismert volt a belső-ázsiai pusztai népek körében, legelső történeti említése a Shi Ji kínai krónikában van, amely a hun uralkodóról jegyezte fel, hogy reggel a Napnak, este pedig a Holdnak áldozott. Shi Ji 110.

34 Életrajz 15.a

35 Életrajz 16.b

ra, segítségül hívta Jadam Badamvancsin³⁶ szellemi erejét, és legyőzte Vadzsrapánit. Akkor az istenség esküt tett Rabdzsajnak, hogy a hely tanvédőjévé válik. A megszelídített Julha³⁷ és a szerzetesek védelme céljából Rabdzsaj obót szentelt a barlangok tetején. Ezekben a barlangokban végezték el a szerzetesek a legnagyobb szellemi próbát, a 108 napos meditációt. Amikor a kakas év őszi havának végén³⁸ a Barún Szönid járás kolostorában időzve, a Köke hosun völgyben meditációt végzett, akkor megkísértette egy ördög, melyet mágiikus erejével elpusztított.

Rabdzsaj egyik lámatársától megtudta, hogy létezik egy csodálatos szépségű hegy a Góbi területén. Elment megnézni, és miután felmérte a helyet, és megbizonyosodott a hely különleges energiáiról, kolostort alapított. A kutuktu Csojlin-ból elhívta Dzsamszrant, a nagy vörös tanvédőt a Galba-hegyhez, hogy azt a területet védje, és az első kolostort neki szentelte. A szent önéletrajza alapján a tanvédő útja során feltámasztott egy szekeret húzó tevét.

A „takilcsi” intézmény

Az ötödik nojon kutuktu halála után a pekingi mandzsú udvar el akarta pusztítani a nagy reformer egyházi vezető műveit, alkotásait. Magát a nojon kutuktu is a mandzsú udvar mérgeztette meg, ahogyan ez végrendeletében található.³⁹ Korábban a tudományos kutatókat megosztotta az a vita, hogy Rabdzsaj valóban mérgezés áldozata lett-e. A Góbi sivatag ládáiból előkerült végrendelet bebizonyította, hogy tényleg igaz volt a híresztelés. A történet szerint egy nő, a Mergen van hosun hercegének felesége okozta vesztét. Az asszony, aki a mandzsú uralkodó szeretője volt, beleszeretett Rabdzsajba, de mivel ő nem viszonzta érzelmeit, bosszút forralt ellene. A hamrijn hijdi lámák szerint a nő annyira gonosz volt, hogy démonná változott. A mandzsú császár megtudta, hogy az asszony bosszút forral Rabdzsaj ellen, ezért megbízta azzal, hogy mérgezzék meg az egyházi vezetőt. Ő két szolgát küldött egy csésze pálinkával.⁴⁰ Bár az egyházfő tudta, hogy méreggel teli edényt visznek neki, de mivel úgy érezte, hogy evilági életét már befejezte, kiitta a pohár tartalmát.

36 Padmaszambhava mongolosított neve.

37 Vadzsrapáni tabu neve.

38 1825. év.

39 Dandzsanzabdzsaj testamentuma. Kézirat. Rabdzsaj múzeum, Szajnsand

40 A történetet Dornogobi megye több helyéről is összegyűjtötték. Cagán, 1992. 23.

Rabdzsaj halála után a mandzsui udvar vette át az irányítást Hamrijn Hijd-ben. Előbb gyorsan utódot találtak: a tibeti származású VII. Bogdo egy éves öccsét nevezték ki VI. Nojon kutuktunak, aki helyett a pekingi udvar küldötte végezte az irányítást. Ezt követően bezárták az iskolákat, és lerombolták a színházi épületet.⁴¹ A kolostornál megjelentek a mandzsui katonák, és félték, hogy az épületek is a színház sorsára jutnak. Ekkor Dandzsianrabdzsaj legjobb tanítványai félvén attól, hogy hamarosan az egész gyűjtemény, köztük múzeumi tárgyak is elpusztulnak, tanulmányozni kezdték a mandzsui törvényeket, hogy miként lehetne a gyűjteményt megmenteni. Találtak egy olyan paszszust, mely szerint a halotti templomok különleges védelmet élveznek.⁴² Ezt kihasználva, az egyik templomot kinevezték a nojon kutuktu halotti templomának, odahelyezték a szent mumifikálódott holttestét, és köréje ládába pakolták össze a szent műveit, színházi kellékeit, és a kolostor legfontosabb értékeit. Egyetlen helyiségbe mintegy 1500 láda került. A tanítványok a gyűjtemény őrzését is megoldották, ehhez egy ősi mongol hagyományt, az ősök kultuszát használták fel. Ahogy a mongol történelmi hagyományban Dzsingisz kán szellemi hagyatékát Boorcsi takilcsi⁴³ felügyelte, úgy a szerzetesek is kiválasztottak egy takilcsit, vagy áldozárt, hogy felügyelje a szellemi és anyagi hagyatékot. Az első takilcsi írásban esküt tett, hogy a következő nemzedék számára megőrzi a nagy szent értékeit.⁴⁴ A nojon kutuktu legjobb világi tanítványa, Sarnuud nembeli Balcsincsojdzsoo esküt tett, amelyben megfogadta a gyűjtemény őrzését.⁴⁵ A tanítvány egész életét a szent értékeinek megőrzésének szentelte. Az első takilcsi mintegy húsz évig őrizte a nagy szent gyűjteményét. Miután Balcsincsojdzsoo jogosan félt attól, hogy a hagyaték esetleg illetéktelen kézbe kerül, ezért saját fiát, Gan-Ocsir-t kezdte el tanítani a feladatra. Fiai közül azért választotta ki őt, mert hátán egy félhold alakú anyajegy volt. Azóta ez azt anyajegyet az összes takilcsi viseli. Az első tanítvány alakította ki azokat a nevelési módszereket, ahogyan az utódokat képezni kell. Azóta ezt utódai is átvették. Eszerint a takilcsi mongol, tibeti és mandzsui nyelvet

41 A romokat mindig meg szokta mutatni Altangerel.

42 „Ha az ősök sírját, síremlékét megsértik, azt az embert öljék meg!”

43 A takilcsi szó magyarul áldozárt jelent, ők végezték az ősök szellemének járó tiszteletet. Első jelentős áldozár Boorcsu volt, aki a nagykán hagyatékát őrizte.

44 Az eskü szövege a Dornogobi megyei Ravdzsai múzeumban található.

45 Szent urunk, Dzsingisz kán, amikor istenné vált, Boorcsi őrizte, Boorcsi vitéz tahilcs-csá vált

Nojon kutuktu költőnk, amikor istenné lett
Balcsincsojdzsoo én tahilcs-csá válok.

tanul már öt éves korától, tizenhárom évesen válik a szent teljes jogú tanítványává. Tanulmányai alatt meg kell tanulnia a buddhista tanításokat, a szent verses műveit, de ismernie kell a gyűjtemény konzerválási, restaurálási technikáit is. A tanítvány huszonöt éves koráig tanul, utána kapja meg a gyűjtemény őrzési jogát. Akkor esküt kell tenni, hogy élete árán is megőrzi mestere hagyatékát. Altangerel, a jelenlegi takilcsi elmondta, hogy a gyűjtemény biztonsága három alapelven nyugszik: az állam, emberek és a természet egységén. Amennyiben az egyik is megbomlik, az őrzőnek biztonságba kell helyezni a gyűjteményt.⁴⁶

Balsincsojdzsoo több, mint 20 éven keresztül felügyelte mestere hagyatékát, majd fiára hagyta. Gan-Ocsir fiára, Narijara hagyta, aki után Ongoj örökölte a tisztséget. Ongoj alatt, 1930-ban hurcolták el a hamrijn hijdi kolostorból a VII. nojon kutuktut, aki Hentijben börtönben halt meg. 1938-ban, a mongol történelem legsötétebb korszakában Tüdev lett a takilcsi. Rá várt a legnehezebb feladat, hiszen a sztálinizmus legsötétebb időszakában a több száz orosz és mongol katona által megszállt kolostorból ki kellett menekíteni a szent hagyatékát, és azt biztonságos helyre kellett helyezni. A katonák által körülrzárt kolostorból a csodával határos módon hordott ki minden éjjel egy ládát. Ehhez azonban nagy lelki tartásra volt szükség: míg ő a kolostor egyik felében leletmentést végzett, a kolostor másik felében orosz és mongol katonák romboltak és fosztogattak. Tüdev összesen hatvannégy ládát tudott kimenteni, a többi a tűz martaléka lett. A megmentett kincseket először a kolostortól kb. két kilométerre a homokban ásta el, majd később onnan egy távoli, biztonságos helyre szállította, ahol sem állat, sem ember nem jár. A takilcsi egyébként a kolostor pusztulását a közeli szent helyről nézte végig.⁴⁷ Akkor sem hagyta el mestere központját, hanem a környéken maradt, elvégzett egy kereskedelmi iskolát, hogy szabadon járhasson a vidéken, sőt így az elásott ládákat feltűnés nélkül elszállíthatta biztonságos helyre. Tüdevnek az utódlással is gondja volt: fián nem volt rajta a takilcsik anyajegy. Altangerel, a jelenlegi takilcsi elmondása szerint nagyapja azt hitte, hogy vele kihal az intézmény. Életében akkor történt döntő jelentőségű változás, amikor 1960-ban meghallotta, hogy az Ulánbátorban született unokáján egy anyajegy látható. Akkor – szintén Altangerel elmondása alapján – állatait, házát otthagya a fővárosba sietett, hogy megnézzze utódját. Nem is üdvözölte lányát, csak unokáját akarta látni, akin valóban ott volt a takilcsik jegye. Tüdev saját utódjának tekintette a

46 Altangerel szóbeli közlése nyomán.

47 Altangerel elmondása alapján.

fiút, elvette lányától, és öt éves korától nagyon kemény módszerekkel nevelte unokáját, Altangerelt. A fiú a Hamrijn Hijd mellett nőtt fel, ahol az a hét láma tanította, akik megmenekültek az 1938-as kivégzés elől. A közeli meditációs barlangoknál őrt állítottak, az figyelte, hogy nem jön-e valaki őket ellenőrizni. A félelem jogos volt, hiszen a helyhez közel állomásoztak az orosz katonák. Senki, még a család sem tudhatott a titkos tanításról. A fiúnak mindent szóban kellett megtanulni, írásban nem jegyezhetett fel semmit. Nagyapja elvitte unokáját a nojon kutuktu által alapított kolostorromokhoz is. Unokáját állandóan a ládák tanulmányozására és a gyűjtemény védelmére oktatta, fejben kellett megjegyezni, hogy a szentnek milyen tárgyai, eszközei voltak. Altangerel megtanult mindent, amit a nojon kutuktu tanított egykor. Arról, hogy a nagyapa mit is tanít valójában unokájának, arról senki sem tudott a családban egészen 1990-ig. Az unoka is folytatta a hagyományt, és az egyetem utáni karrierjét feladva inkább soförnek állt, hogy minél több időt tölthessen vidéken, és a ládák és a szent egykori kolostorának közelében lehessen. Egykori munkahelyén mindenki úgy ismerte, mint munkakerülőt, aki állandóan vidéken csavarog. Nagyapját, mint feudális ellenzékít, néhányszor bevitték a helyi rendőrségre, hátha valamit megőrzött a szent hagyatékából. Tüdev azonban a többszöri vallatás ellenére semmit sem árult el. Az idős áldozár életének legnagyobb adománya az volt, hogy még megérte az orosz katonák távozását és a buddhista vallás újbóli feléledését. 1984-ben Tüdev unokájára bízta a gyűjteményt, attól kezdve Altangerel teljes jogú takilcsi lett. 1990-ben, az orosz katonák távozása és a rendszerváltás után a takilcsi azonnal előhozott két láda anyagot, és a helyi kultúrházban bemutatta. Akkor alig akartak neki hitelt adni, sokan hazugnak és csalónak tartották. Altangerel azonban nem figyelt a rágalmakra, hanem egykori mestere elismeréséért dolgozott: megalapította Szajnsandban a Rabdszaj múzeumot, Hamrijn Hijd helyén két templomot felépített. Az egykori kolostor együttes helyrehozatalára egy nagyszabású tervet dolgozott ki, amelyből a harmadik templom, a Fehér Templom alapkövetételét a szent születésének 200 éves évfordulójára időzítették. Tizenhárom év alatt Altangerel Mongólia egyik legelismertebb embere lett. Megkapta Mongólia legmagasabb állami kitüntetését, az Arany Sarkcsillag rendet. A kitüntetést elfogadta, de hozzátette: nagyapámat azért kivégezték volna még néhány évtizede, amiért engem most kitüntettek. Elmondása szerint számára nem az aktuális elismerések számítanak, hanem ő elődei áldozatos munkáját akarja folytatni.

Felhasznált irodalom:

- BAATAR, D. 1988 *Dandzsarabdzsaj*. Kézirat.
- CAGAAN, D. 1998 *Suutandaa tüüh hairtai*. (Nagyszerű történelem) Ulaanbaatar
- CAGAAN, D – ALTANGEREL, Z. 2000 *Ih Gobin Nojon Kutuktu*. (A Nagy Góbi Vad Nemes Szent) Ulaanbaatar
- CECEGMAA, C (szerk.) 2003. *Rabdzsajn domog, yaria* (Radbdzsaj történetek, elbeszélések). Szajnsand
- CERENSZODNOM, D 2002 *Mongol uran zohiolin tobcs tüüh (13-20 zuuni eneh)*. (A mongol irodalom történeti összefoglalója, 13-20. század elejéig) Ulaanbaatar
- DAMDINDZSAV, H. 1995 *Mongol dahi Buddhin gün uhaan*. (A mongol buddhista filozófia) Ulaanbaatar
- DASNJAM, L. (szerk) 2003 *Nojon kutuktu-jin szurgalin abrakgui acsilal*. (A nojon kutuktu tanításának jótéteménye.) Ulaanbaatar
- GALDAN 1960 *Erdeni-jin Erike*. (Drágakő füzér) Mongol tudományos akadémia, Ulaanbaatar
- MOLNÁR, Ádám 1993 *Időjárás varázslás Belső-Ázsiában*. Kőrösi Csoma Kiskönyvtár. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- OBRUSÁNSZKY, Borbála 2003 *Dandzsarabdzsaj élete és tevékenysége*. *Valóság*. 12. 38-43.
- OBRUSÁNSZKY, Borbála 2005 *Dandzsarabdzsaj és hagyatéka*. *Ethnographia*. 116. 2. 247-263.
- SARTOLGOY, A 2003 *D. Rabdzsaj*. Ulaanbaatar
- Tabudugar nojon gegegen-ü csadig-un tobcsi kurijangui orosibai*. (Az ötödik nojon gegen életének összefoglalója) 675.13316/ 1997 Mongol Állami könyvtár, Kézirattár
- YONDON, D 1992 *Dandzsarabdzsaj*. Ulaanbaatar

Balogh Mátyás
(Eötvös Loránd Tudományegyetem,
Orientalisztikai Intézet, Belső-ázsiai Tanszék, Budapest):

A mongóliai burját sámánok viselete és eszközei

Az adatgyűjtés lehetőségei és körülményei

A mongóliai burjátok sámánizmusával foglalkozó szakirodalomban csak utalásokat és kevésbé részletes leírásokat találunk, a sámánok öltözetének és felszerelésének bizonyos darabjaira vonatkozólag. Külön a sámán viseletét és eszközeit tárgyaló cikk ez idáig még mongol nyelven sem született. Az 1996-ban Ulánbátorban kiadott Mongólia Néprajza¹ című kötet a burját sámánizmust tárgyaló fejezetében G. Gantogtox a téma burját származású szakértője tételesen felsorolja a burját sámánviselet darabjait és a sámáneszközöket. A felsorolás azonban túlzottan tömör, listaszerű és hiányos. Az egyes eszközök használatáról, s az azokhoz kapcsolódó és kapcsolható elméletekről, vallásos háttérrel feltehetően az oldalszámbeli korlátok okán nem ír. Birtalan Ágnes Gantogtox leírását táblázatba foglalva ismerteti angol nyelven a 2004-ben megjelent Shamanism című enciklopédiában.²

G. Gantogtox, J. Tsoolo és Kara György a *Buryat Shaman Songs and Rites*³ címmel a híres-neves burját sámántól, Č. Ceren-től gyűjtött sámándalokat, szellemhívó énekeket publikáltak, melyekben számos utalás található a sámánviselet darabjaira és a sámán eszközeire, allitáló verses formában. Ezek a verssorok a dalok azon részében fordulnak elő, melyek magáról a szertartást végző sámánról szólnak. Mikor a sámán kapcsolatba lép szellemeivel, a szellemhívó, vagy éppenséggel a szellemeket elbűcsúztató dal szövegébe beleszövi saját nevét, életkorát, származását, majd ehhez hasonlóan felsorolja viseletének fontosabb darabjait, kellékeit és eszközeit.

1 Gantogtox, G. 1996., *Böo mörgöl*, In: *Mongol ulsiin ugsaatiin jüi 3. boti / 19-20 juunii jaag üye* / Ulaanbaatar

2 Birtalan, Á., *Buryat Shamanism* In: *Shamanism An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*. Volume II. 2004. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England

3 Gantogtox, G., Kara, G., Tsoolo, J., 1998. *Buryat Shaman Songs and Rites* In: *Uran joxiol sudlal „Literature Studies”* Ulaanbaatar. pp. 95-140.

A burját sámánok tárgyi világáról főleg az említett két publikációból szerezhetünk megbízható információt.

A témával alaposan foglalkozó szakirodalom híján, a kérdés alaposabb tanulmányozása érdekében feltétlenül szükséges olyan Mongóliában élő főleg burját adatközlők felkeresése, akik ma is gyakorolják sámánhitüket. Ez a 2004-2005-ös mongóliai terepmunkám során valósult meg. Az egy éven keresztül folytatott kutatás során találkoztam azokkal az adatközlőkkel, akikről cikkemben név szerint is említést teszek. Rövidebb bemutatásuk megismertetheti nevüket a téma jövőbeni kutatói számára, s azok, akik járatosak a mongol sámánizmusban, elhelyezhetik őket az általuk ismert sámánok viszonylatában.

A viseletre és felszerelésre vonatkozó legbősegebb információt a kelet-mongóliai Dornod megyéből származó Altanceceg sámánról és segítője D. Namsarai szolgáltatják. D. Namsarai a sámán eszköztárának szinte minden egyes tételére vonatkozó verses sámándal-részletekkel szolgált, melyek többé-kevésbé eltérnek a Č. Ceren-től G. Gantogtox és J. Tsoolo által gyűjtöttektől. Ezek közül néhány a jelen cikkben is helyet kapott. A szintén Dornod-i Dašbalbar öltözete művészi színvonalú kidolgozottságával gazdagította a kutatással kapcsolatos képanyagot. Cerenxand és Dondog adatközlők, bár Mongólia lakóinak többségét alkotó halha (*xalx*) népcsoporthoz tartoznak, mégis burját sámánok tanítványaiként praktizálnak, ezért ruházatuk és felszerelésük alapvetően burját jellegű. A burját szokások szerint sámánkodó halhák viseletének és eszközeinek kötelező halha jegyei egy külön tanulmány témájául szolgálnak majd.

Fekete és fehér sámánok

A sámánok fekete és fehér jellemzők szerinti megkülönböztetése⁴ nemcsak a burjátoknál, de a többi dél szibériai népcsoportnál is megfigyelhető jelenség.

Ahogy a sámánképességet, úgy a fekete és fehér jellemzőket is öröklődés útján kapja a sámánjelölt. Ez azt jelenti, hogy ha a sámánjelölt felmenői között „fehér” sámánok voltak, akkor valószínűleg őt is a „fehér” szellemek, felmenőjének szellemei fogják kiválasztani a feladatra. A fehér sámánokat, a sámánszertartásokat, és az ezekhez köthető dolgokat általában a gyenge, könnyű, enyhe, fehér, lágy szavakkal szokás jellemezni. A fekete sámánokkal és szertartásaikkal

⁴ Kira Van Deusen, In *Black and White: Contemporary Buriat Shamans* In: *Shaman* 1999. Autumn pp.153-166.

kal kapcsolatban pedig az erős, kemény és fekete jelzők használata gyakori. Ezzel összefüggésben a fehér sámánok kevésbé megerősített szertartásokat végeznek, mint például enyhébb betegségek kezelése, jóslás, gyógy-masszírozás, csontok helyreigazítása. A fehér sámánokat tevékenységükből eredően a burjátok csontkovácsnak nevezik, s sokuk nem is tartja őket valódi sámánnak. A fehér és fekete dolgok megkülönböztetése kiterjed a burját sámánizmus minden területére. Így nem csak a sámánokat, de a sámánviseletet, eszközöket, istenségeket, a részükre felajánlott áldozatokat és a sámándalokat is feloszthatjuk fehér és fekete csoportokra. Ha a sámánjelöltnek nincsenek olyan felmenői, akik fekete szellemekkel is kapcsolatban álltak, elvileg nincs lehetősége arra, hogy komolyabb sámánvétekenységet is folytasson. A sámánvétekenység gyakorlása szigorú szabályokhoz van kötve. Bármely sámán a beavató szertartását követő három éven belül nem végezhet ún. erős szertartást (*xatuu šanga xereg*), azaz nem gyógyíthat súlyos beteget, olyan problémák megoldásával, melyek emberek sorsát határozhatják meg nem foglalkozhat. Úgy tartják, a sámán ilyenkor még nem elég erős ahhoz, hogy az ehhez hasonló feladatokkal megbirkózzon és megvédje magát azóktól az ártó lényektől, amelyekkel transz közben találkozhat. A három év elteltével a sámánmester adhat engedélyt az ilyen jellegű szertartások elvégzésére. Az, hogy a fehér sámánoknak életük során mindössze három, általában évente tartandó, beavatáson kell átesniük, kapcsolatban állhat ezzel a tiltással, hiszen a fehér sámánok feladatköre egyébként sem terjed ki a súlyosabb problémák kezelésére. A tapasztalat azonban azt mutatja, hogy sok fehér sámánról a harmadik beavatás után kiderül, hogy vannak fekete szellemei is, amelyeket valamelyik távoli őstől kapott örökölt. Ily módon sokan jutnak a „fekete” képességek birtokába, hogy kijárva a 13 (13 beavatás) „osztályos sámániskolát” egyszer maguk is tanítványokkal rendelkező sámánmesterek legyenek. Ezek a sámánmesterek, és minden fekete sámán a burjátoknál, rendelkeznek „fehér” képességekkel is, azaz fekete-fehér (*xara sagaaniiye xabsarhan*) sámánok.

A burjátoknál jelentős eltérések mutatkoznak a fehér és a fekete sámánok viselete és eszközei között. A fehér sámánok öltözete jóval egyszerűbb, mint a feketéké, sokban hasonlít a darhat⁵ sámánok nappali szertartásokon viselt öltözetéhez. A fekete sámánok öltözete, kelléktára sokkal részletgazdagabb, s idővel, ahogy a sámán tudása

5 Diószegi V., A mongóliai samanizmus kérdései. Beszámoló az 1960. évi mongóliai gyűjtőútról In: *Ethnographia* LXXII (1961) pp. 534-554.

gyarapszik, ugyanúgy növekszik a ruhadarabok, a hozzátartozó kiegészítők, valamint a felszerelések darabjainak száma. Így a burját sámán ruhája több részletében is pontos képet ad viselőjének a sámánok társadalmában elfoglalt pozíciójáról.

Köpeny és csengő, a fehér sámán viselete és eszközei

A fehér sámán öltözete

A burját fehér sámán fejedője egy általában kék vászonból készült kék színű sámánsapka (*maixabša*), melynek tetejéből tizenegy rövidebb vörös fonál lóg alá. Ezek a tizenegy burját nemzetség legendás őseit szimbolizálják.⁶ A sapka homloki részén a darhat sámánokéhoz hasonló arc látható, szintén kaurikagylóból (*yawuu*), vagy cérnával hímezve. A szemellenző rojtok is megtalálhatók, kivitelezésük azonban más. Nem bőr vagy vászoncsíkokból készülnek, hanem befont fekete zsinórokból. A fehér sámán testét egy kék brokát köpeny (*xüxe xamba nümerge*) fedi, mely leginkább egy hagyományos burját köntöshöz, az ún. *degel*-hez hasonlít.

A fehér sámán eszközei

A sámán eszközei közül a legfontosabb a hátasa, melynek segítségével utazásokat tehet a különböző világrétegek között. A fehér sámánnak kétfajta hátasa is van. Az egyik a csengője, mely megegyezik a buddhista szerzetesek szertartási csengőjével. Némely sámán ezt vadzsrával, szintén a lámák kelléktárából ismeretes jogarral együttesen használja, úgy, hogy egyik kezében a csengőt rázza, másikban pedig a vadzsrát forgatja. A másik hátas a nyírfából faragott lófejes, vagy sárkányfejes sámánbot. Vannak sámánok, akik a vadzsra helyett a sámánbotot tartják az egyik kezükben és azt a csengő ritmusára előre-hátra mozgatva sámánkodnak. A lófejes botra kúp alakú réz vagy vas-csörgők vannak erősítve, valamint egy kék selyemszalagot is rákötnek. Ahogy az egyik ilyen bot tulajdonosa magyarázta, a selyemszalag azt jelzi, hogy az adott állat, jelen esetben a ló, egyfajta áldozat a szellemek részére. Nem csak a mongoloknál, de még finnugor népeknél is megfigyelhető az a szokás, hogy egy háziállatot oly módon áldoznak a szellemeknek, hogy azt nem ölik meg, hanem

⁶ Oyuuntingalag, A. 2004. *Mongol Ulsiin Buriaduud* "The Buryats of Mongolia" Ulaanbaatar

megjelölik egy szalaggal, s attól kezdve azt megülni vagy felmálházni nem szabad. Úgy tartják, ezzel az állattal a szellemek rendelkeznek, csakis azok használhatják őket. Ezt a szokást mongol szóval *Seter*-nek nevezik. A fehér sámán botján ábrázolt ló is egy ilyen *seter*-ló. A burját sámánok kelléktárának elengedhetetlen része a burjátul *bardag*-nak nevezett tárgy, melyről első pillantásra nehéz eldönteni, hogy egyfajta sámánbot-e vagy ostor. Az idegen nyelvű szakirodalomban mindkét értelmezés előfordul, s a burját elnevezés boncolgatása sem segít abban, hogy egyértelmű következtetésre jussunk. A *bardag* használatát és egyes darabjainak kivitelezését figyelembe véve, megalapozottabbnak látszik az a feltevés, miszerint az egyféle ostor, vagy legalább is egy hajdani sámánostor „elcsökevényesedett” változata lenne. Ezért a továbbiakban a *bardag*-ot ostorként tárgyaljuk.

A fehér sámánok ostora egy nyélből és egy hosszabb bot részből áll. A nyelet három éves szarvas, vagy jávorszarvas agancsából készítik, míg a bot- részt három tamariska-ág alkotja. Ezeket az ágakat egyes források szerint három különböző hegyről, más források szerint három különböző folyó partjáról gyűjtik. Ezt a részt különféle színű szalagok és kúp alakú fémcsőrgők díszítik. A bőr rész, amely egyértelműen ostorra tenné az eszközt, hiányzik. A jobb és baloldal nemekkel történő párosítása az ostor használatában is megjelenik: a sámánnök a bal, a sámánok, pedig a jobb kezükben tartják a hagyomány szerint. A szertartások során főleg a révület kezdetén a sámán gyakran szemellenzőként a homlokához tarja és úgy néz körbe, mint az eltévedt utazó, aki tájékozódni próbál. Az ostorral a sámán, áldásképpen, gyakran megcsapkodja, vagy megtapogatja páciensét.

Páncél és fegyverzet, a fekete sámán öltözete és felszerelése

A fekete sámán öltözete

A fekete sámánok öltözete jóval több darabból áll és sokkal részletgazdagabb, mint a fehéreké. A teljes fekete sámánöltözetet csak nagyon kevesen birtokolhatják, nevezetesen azok, akik már tizenkét beavatási szertartáson estek át. Ezeket a szertartásokat legalább egy, de inkább több évente végzik, s minden egyes szertartás után a sámán öltözete és felszerelése egy újabb darabjával lesz gazdagabb. Az, hogy hányadik szertartás után pontosan mely ruhadarab, kiegészítő, vagy eszköz illeti a sámánt, az területenként igen eltérő lehet, de általános szabály, hogy a sámántudomány magasabb fokán állóknak nagyobb

erejű rontó lényekkel, nagyobb veszedelmek közt kell szembenézniük, s ezért az őket védelmező páncél és fegyverzet is erősebb, jobb és több kell, hogy legyen.

A fekete sámánok fejedője

A fekete sámánoknak kétfajta fejedője van. Az egyik a fehér sámánoknál már említett sámánsapka, mely a fekete sámánok esetében fekete színű. Ezt a sámán kisebb jelentőségű szertartásoknál használja. Egy fontosabb szertartáson ennek a vászonsapkának a tetejébe veszi fel a sámán vasból készült szarvas sisakját (*üülen amitai*). Ez a sisak kivitelezését és stílusát tekintve igen sokféle lehet, de alapvető elemeiben megegyeznek egymással. A sisak tetejét két szarvasagancs díszíti. Az agancsok ágainak száma a beavatási szertartások számával párhuzamosan növekszenek. Így a tizenkét beavatással rendelkező sámán sisakján két, egyenként hatágú szarvasagancs található. Érdekes, hogy ezeket az egyértelműen szarvasagancsoknak látszó díszeket a burját sámándalok varjúkarmokként említik. A sisak fejet körülfogó abroncsán bronztükrök vannak, tetejéről farkával lefelé négy vászonzóból varrt kígyó (*dürben yexe mogoi*) lóg alá. Altanceceg sámánnő sisakjáról két kígyó lóg le a hátára és két gyík (*xüren ereen gürbel*) a mellére. Ezek bal, illetve jobb oldali elhelyezkedésük szerint, nő- és hímneműek.

Csak kevés magas rangú sámánnak van özbőr kabátja (*yexe amita*), melynek bal vállán egy barnás szürke sas (*xüren ereen bürged*), jobb vállán pedig egy mitikus garuda-madár (*garid*) ül. A középrendű sámánoknak is van viszont mellvértje és a hátát védő páncélja. A mellvértben gyakran találunk szív alakú bronztükröt, hármasszoros csoportokba rendezett fémcsőrgöket, íjat nyállal, és állatábrázolásokat. Az egyik ilyen mellvértre egy garudamadár, egy vaddisznó és egy gyík van felvarrva. A garudamadár értelemszerűen a három világréteg közül a felsőt, a vaddisznó a középsőt, a gyík pedig az alsót szimbolizálja. Ezekhez az állatokhoz és világrétegekhez a mongolok a levegő, a föld és a víz elemeket társítják.

A hátulsó páncélzatot egy vállcsontot szimbolizáló vasrúd, valamint a sámán sisakjáról a hátára lógó három, egyenként három részből álló úgynevezett hajfonat alkotja. A vasrúd két végén apró kis szarvacskák láthatók, melyek száma megegyezik a sisakon lévő agancsok ágainak számával. A hajfonat részei vékony sodort vasrudakból állnak, ezek összeillesztése egy vaskarikával történik, melyeken egyenként három-három kúp alakú vascsőrgő található. Ezek a karikára erősített

vascsörgők a sámán egész öltözetén megtalálhatók, és a sámán apróbb csontjait szimbolizálják. A burját sámánöltözetben a sámán fontosabb szervei, nagyobb csontjai is ábrázolva vannak. A kisebbeket, melyeket nem ábrázolnak, éppen ezek a kúp alakú csörgők képviselik. A mellvért és a hátulsó páncél alatt lévő, általában bordó, vagy sötétbarna színű köpenyen néha csak stilizáltan, néha viszont egészen élethű ábrázolásban jelennek meg az emberi csontok. Legtöbbször a borda, a karcson és a lapocka, de néha a kézfej is. A sámánköpeny hónalja nyitott, ugyanis a burjátok úgy tartják, a sámán lelke révületkor itt távozik, hogy átadja helyét a szellemlénynek, aki ugyanitt megy be. Éppen ezért a sámánt, mikor a révülethől magához tér, nem szabad a hóna alá nyúlva felsegíteni, mert azzal elzáródna az út, és a lelke nem találna vissza a testébe. A ruha két hónaljánál vászonból varrt lebeny is található, melyeket szárnyaknak (*dalabša*) neveznek. Úgy tartják, a sámán ezekkel a szárnyakkal képes repülni a sötétség világában (*xaraxui oron*), ahová révületben jut el.

A ruha nyakánál hátul egy négyszög alakú párnára egy ember alak van varrva. Ennek a párnának a belsejébe olyan titkos dolgok vannak belevarrva, melyekről csak a sámánnak és a mesterének van tudomása. Ezek lehetnek rongydarabok, vagy növényi magvak. Úgy tartják, minden sámánköpenynek megvan a maga gazdaszellem, és az ebben a párnában lakozik. Mikor a ruha elkészül, a sámán mestere fújással vagy köpködéssel „feléleszti” (*amiluulxa*) azt, és rávarrják a gazdaszellemet ábrázoló ember alakot.

A burját sámánok lábbelije és nadrágja nem kap olyan hangsúlyt, mint az öltözet többi része. Gyakran előfordul, hogy a feje tetejétől a térdéig szakrális öltözetet viselő sámán utcai nadrágban és edzőcipőben végzi a szertartást. A legtöbbször azonban egy sötét vászonnadrágot túrnek be egy hagyományos burját csizma szárába. Némely sámán nadrágján kisebb kígyók és csörgők vannak felvarrva, csizmájuk orrán gyakori az oroslán, tigris, vagy kígyó fejét ábrázoló díszítés.

Felszerelés

A fekete sámán legfontosabb eszköze és egyben hátasa, a dobja (*xese*). Ezért a fekete sámánokat másképpen dobos sámánnak (*xesetei böö*), szertartásaikat pedig dobos szertartásoknak (*xesetei böölen*) is nevezik. A dob alakja legtöbbször kör alakú, de elterjedtek a nyolc és háromszögletű dobok is. A dob nyírfából készült keretére általában borjú, vagy kecskebőrt feszítenek. Ez feltehetően összefüggésben

áll azzal, hogy a burjátok legfőbb gazdasági tevékenysége az állat, elsősorban a marhatartás, szemben például a darhatokkal, akiknél a vadászat igen nagy szerepet játszott, s ennek megfelelően dobjaikat is a tajgában élő vadak bőre borítja. A dob keretének belső peremén három ponton egy-egy fémkarika található, s ezek mindegyikén kilenc-kilenc, összesen huszonhét kis csengettyű (*xolbogo*) lóg. A burját sámándalok dobra utaló része még egy csengettyű meglétét sejteti, de ennek hollétét eddig még egyik dobon sem sikerült megtalálni. Az említett sámándal magának a szertartást végző sámánnak a bemutatásán kívül (név, kor, rang) felsorolja mindazokat az eszközöket, melyekkel a sámán szellemeit hívja. A sámándob ekképpen jelenik meg a dalban:

<i>Xorin naiman xolbogtoi</i>	Huszonnyolc csengettyűs
<i>Xondio haixan duutai</i>	Szépséges hangú
<i>Daida delxiye бүрхөхөн</i>	A világot befedő
<i>Daiban xara xese</i> ⁷	Hatalmas sámándob

A dob külső peremére egy piros, sárga, kék színű vékony szalagokból álló bojt van erősítve. A vászon vagy selyem a szellemeknek bemutatott áldozatok állandó része. Az ugyanezen anyagokból kivágott kisebb szalagok D. Namsrai burját sámánsegítő magyarázata szerint, azok a dob gazdaszemének felajánlott áldozatok, neki ajándékozott ruhadarabok.

A sámándob fogója a burjátok esetében egy, a dob belső pereméhez három ponton rögzített bőrszíj, melyet gyeplőnek mondanak. Mikor a dobot készítik, utolsó lépésként, akár csak egy lóra, a gyeplőt felkötözik. Ezen kívül s egy ponton a külső peremhez egy kék áldozati szalagot is kötnek. Az áldozati szalag ugyanaz a „szeter-szalag” melyet a fehér sámánok lófejes botjánál tárgyaltunk. Mindez egy külön szertartás keretében történik, melynek végén a dobot füsttel megtisztítják és áldásképpen a következőt mondják: Poroszkajárású gyorsléptű jó paripa váljék belőled! (*žoroo hain yabdaltai, xurdan hain xüleg болоорoi*).⁸

A dobverőt (*toibuur*) szokás egyfajta ostorként is értelmezni, mellyel a sámán hátasát, azaz dobját veri. Az igazság azonban az, hogy a burját sámánoknak a dobverőn kívül van külön ostoruk, ami persze nem zárja ki a dob-hátas és a dobverő-ostor analógiájának lehetőségét

⁷ D. Namsarai sámánsegítő közlése.

⁸ Soyombo, L., *Mongol Böө Möргөлийн Үгийн Сэнгийн Онцлог* „A mongol sámánhit szókincsének sajátosságai” Ulaanbaatar 2005.

sem. Mégis a sámánostor és a dobverő ismertetése több tudományos munkában összemosisódik, a dobverő leírásánál gyakran találkozunk egyértelműen csak a sámánostorra jellemző részletekkel. A dobverő D. Namsrai ismertetése alapján egy „krokodilhal” (*matar-zagaha*) testét formázó fadarabból áll. Nyelén egy lukon átfűzött, két végénél összekötött bőrszíjjal akaszthatja azt a sámán a csuklójára. Ez a luk a magyarázat szerint, a krokodilhal szeme. A krokodilhal nyilvánvalóan az alsó világ képviselője, a sámán öltözetén is található egyéb csúszó-mászókkal együtt. A dobverő vastagabb végét, egyik oldalon kecskebőr puhító borítja, másik oldalán pedig egy vasdrótra felfűzött kilenc karika található. A kilenc karika kilenc nyelvet jelképez, magát az eszközt is kilenc nyelvű dobverőként (*yühen xeletei toibuur*) említik a sámándalok. Ezek a nyelvek Dondog sámán szerint csörgésükkel a szellemek jókedvét hivatottak szolgálni, míg Namsarai szerint az emberi nyelvhez hasonlóan a szellemek és a sámán közti információcsere eszközei. A dobhoz hasonlóan a dobverőn is megtalálható a színes szalagokból álló bojt, mely a dobverő gazdaszemének ajándékba adott ruhadarabjait jelképezi.

A burját fekete sámánok ostora annak ellenére, hogy használata a külső szemlélők számára rejtve marad, gyakran nem is látszik a reá kötözött szalagok tömegétől, a legérdekesebb és a legtöbb mögöttes tartalommal bíró eszköz. Az ostor alapvető részleteit a fehér sámánok eszközeinél már tárgyaltuk. A fekete sámánok ostora ehhez képest két fontos dologgal egészül ki. Az egyik az úgynevezett suhintó (*šerbüülge*), a másik a miniatűr fegyverek és szerszámok csoportja. A suhintó tulajdonképpen az ostor leglényegesebb része lenne, s mivel ez a fehér sámánostorról hiányzik és a fekete ostorok zöménél sem jelenik meg kifejezetten olyan formában, hogy az egy suhintóra emlékeztessen, a sámánostor ostor-szerűsége is elvész. A fekete sámánostor esetében legtöbbször a suhintót a nyelvhez kötözött menyhalbőr (*gutaar zagahanai arha*) formájában találjuk meg. Ez a kivitelezés nem sejteti a menyhalbőr eredeti funkcióját, csak az elnevezés (*šerbüülge*) utal arra. Ilyen Alatanceceg sámán nő fekete ostora is. A suhintó efféle elhelyezése arra enged következtetni, hogy az eszköz, burjátul *bardag*, talán nem is ostor, hanem a dobhoz és a sámánbothoz hasonlóan inkább egyfajta háta, melynek ostora oldalára van erősítve. A menyhalbőrrel kiegészült sámánostor, ugyanúgy ahogy a dob is, rendre felbukkan a sámándalok sorai közt:

<i>Gurba! uuliin huxai</i>	Három hegyről származó tamariska
<i>Gunan bugain eber</i>	Három éves szarvas agancsából
<i>Gutaari zagahanai arha</i>	Menyhal bőréből készült
<i>Gürmelhelze xehen ezen yexe bardag⁹</i>	Nagy Sámánostor úr

Dašbalbar burját sámán ostora feltehetőleg egy régebbi vagy egy korábbi módszerrel készült darab lehet, mivel a menyhalbőrből font suhintó nem a nyelére, hanem a végére van kötözve, s ezáltal az valóban inkább ostorra, mint sámánbotra hasonlít.

A sámánostor tamariska ágakból készült nyelére vaskarikákkal vannak erősítve a szintén vasból kovácsolt miniatűr fegyverek és eszközök. A burjátok sámánhite szerint ezeket a kovácsok védőszelleme (*haxiuha*) Damdin Dorlig kovácsistenség készíti illetve neki tulajdonítható. Damdin Dorlig nem más, mint a sámánok fegyverkovácsa, aki a mai felfogás szerint nem csak a kovácsoknak, de minden kézműves munkával foglalkozónak, a fémből készült eszközöknek és az elektromos árammal működő gépeknek is felelőse. A sámán öltözetének darabjait, eszközeit olyan ember készíti, aki egyébként nem sámán, de kapcsolatban áll Damdin Dorlival, és vörös kecske áldozatot mutat be neki. Az ilyen mesterembereket Dorligos embereknek (*Dorligtoi xün*) nevezik. Minden fekete sámánostor nyelén ezért megtalálható Damdin Dorlig üllője (*düše*), kalapácsa (*alxa*) és kék kecskebőr fűjtatója (*xüxe yamaan xööreg*). Ezenkívül általában van még egy vasalólap, amit bizonyos szertartásokon felhevítenek, hogy a sámán révült állapotban megnyalogassa. Ezzel egy karikára van felfűzve egy csípőfogó (*baxi*), amivel forrón izzó vasdarabokat fog meg a sámán. A forró vas kezelése, nyalogatása gyakran visszatérő elem nemcsak a burjátok, de más nemzetségek szertartásaiban is. Úgy tartják, révületkor a sámán nem szenved sérülést az izzó tárgyak nyalogatásától, sőt nem is érez fájdalmat ilyenkor. Az apró eszközök között találunk olyanokat is, melyek a sámánt a szellemlények birodalmában tett utazásai során segítik. Ilyen páros eszköz, a csónak (*ongoso*) az evezővel (*hellüür*) együtt és a létra (*šata*). A sámándalok tanúsága szerint létrára a sámánnak akkor van szüksége, ha meredek szikla áll az útjában, a csónakra, pedig akkor, ha vízben kell átkelnie. A sámándalokban ez ekképp fogalmazódik meg:

9 D. Namsarai sámánsegítő közlése.

Xangil baises garbal
Damžaad garxa šata
Müren dalai xaabal
Tabiad garxa ongošo¹⁰

Ha meredély vagy szikla támad
A létrával áthágható
Ha folyó, vagy tó állja az utat
A csónakkal áthajózható

Arra az esetre, ha a sámán minden akadályt leküzdve eljutott a legfőbb burját istenségekhez, a tizenhárom északi úrhoz, de azok kapuja zárva van, az ostoron az egek kapujának a kulcsa (*tengerei üüdiye ongoidog soožo*) is megtalálható, ami formájában nem egy mai kulcsra, hanem egy régebbi, a jurták zárját nyitóra emlékeztet. A sámánostoron lévő dolgok közül azonban a fegyverek a legfontosabbak, mert a sámán ezekkel felveheti a harcot azokkal az ártó szellemlényekkel, melyek belső utazása során veszélyt jelenthetnek reá nézve. A burját fekete sámán ostorán mindig megtalálható a vasból kovácsolt kis íj (*nomo*) és nyíl (*homo*), a szablya (*heleme*), balta (*balta*), fejsze (*hüxe*), lándzsa (*žii žada*), a pánya (*salama*) mellyel az ellenségét elfoghatja, és egy cölöp (*gadaha*), amelyhez az elkapott ellenséget kötéllével (*argamža*) hozzákötözi. Hasonló, a bölcső felett kötélen kifeszített fegyverek védték hajdanán a mongol csecsemőket is az ártó lényektől.

A fekete sámán botja (*horibo*) páros eszköz, melyet a szertartásokon úgy használ, hogy végével a földnek tartja, két kezével a bot lovát formázó fejére támaszkodik, és előre-hátra mozgatja. Ez feltehetően a lovak vágóját imitálja. Mikor egy-egy szellemhívó-dal vagy annak egy bizonyos szakasza véget ér, a lovakat meg kell itatni. Ekkor a két lófejet egyszerre egy csésze pálinkába mártják. Hasonlóan tesznek a sámánokkal is: a dalok szünetében meglocsolják őket pálinkával. A lófejes sámánbot, legtöbbször vasból készül, de ismeretes fából faragott változata is, és kengyeleket (*dürö*) is felfedezhetünk rajta. Egyes feljegyzések szerint vaskarikákkal és apró csörgőkkel (*xolbogo*) némely sámánboton a ló sörényét és farkát is ábrázolják, sőt, azon még miniatűr fegyverek és csónak is található.¹¹ Ezek szerint bizonyos sámánok felszerelésében az ostor és a sámánbot funkciója összemósítható, ahogy ez a kivitelezésben is megnyilvánul.

A fekete öltözet, és különösen az ostor nyelén található miniatűr fegyvereket és eszközöket a burjátok Damdin Dorlig kovács is-

10 D. Namsarai sámánsegítő közlése.

11 Gantogtox, G. 1996., *Bö* mörgöl, In: *Mongol ulsiin ugsaatiin jüi 3. boti (19-20 juunii jaag üye)* Ulaanbaatar

tenségnek tulajdonítják. Damin Dorlig szerepkörének ismeretében megérthetjük, hogy a mongol népeknél egykor milyen fontos szerepet tölthetett be a hadviselés, és milyen nagy megbecsülésnek örvendhettek a fegyvereket előállító kovácsok. Ha megvizsgáljuk a sámán felszerelését és tevékenységét, világossá válik az is, hogy tulajdonképpen maga a sámán is egy páncélba öltözött, felfegyverzett harcos, aki testi fogyatékoságai, betegsége, „rátermetlensége” (rossz látás, epilepszia, gyenge fizikum) okán nem a csatatéren emberek ellen, hanem egy belső világban, ártó szellemlények ellen vívja harcát. Úgy tartják, a magasabb beavatási fokozaton álló sámánok mágius ereje nagyobb, s így az ellenségei, az ártó szellemlények is erősebbek, ezért nagyobb védelemre, több fegyverre van szüksége, ezzel magyarázható a kiegészítők és az öltözet darabjainak folyamatos gyarapodása. Ahogyan a mongolság nyugati ágához tartozó kalmükök és ojrátok eposzaiban tételes versbe szedett felsorolását találhatunk az eposzi hős lovának és fegyvereinek, a sámándalok hasonló eszközökkel írják le a sámán dobját és eszközeit.

Felhasznált irodalom:

- BALOGH, M., *Shamanic Traditions, Rites and Songs Among the Mongolian Buriads: Meeting a Shamaness and Her Assistant* (megjelenés alatt)
- BUM-OČIR, D.: *Mongol böögiin jan üil*, "Mongol Shamanic Ritual" 2002. Ulaanbaatar
- DIÓSZEGI V., A mongóliai samanizmus kérdései. Beszámoló az 1960. évi mongóliai gyűjtőútról In: *Ethnographia* LXXII (1961) pp. 534-554.
- GANTOGTOX, G. 1996., *Böo mörgöl*, In: *Mongol ulsiin ugsaatni jüi 3. boti / 19-20 juunii jaag üye / Ulaanbaatar*
- GANTOGTOKH, G., KARA, G., TSOLOO, J., 1998. *Buryat Shaman Songs and Rites* In: *Uran joxiol sudlal „Literature Studies”* Ulaanbaatar. pp. 95-140.
- KIRA VAN DEUSEN, In *Black and White: Contemporary Buriat Shamans* In: *Shaman* 1999. Autumn pp. 153-166.
- OYUUNTUNGALAG, A. 2004. *Mongol Ulsiin Buriaduud* "The Buryats of Mongolia" Ulaanbaatar
- SOYOMBO, L., *Mongol Böo Mörgöliin Ügiin Sangiin Onclog „A mongol sámánhit szókincsének sajátosságai”* Ulaanbaatar 2005.

Somfai Kara Dávid (MTA, Néprajzi Kutatóintézet, Budapest):

Mazár

Avagy az animista természetkultusz a kirgiz népi iszlámban

Bevezetés

A szovjetrendszer bukása után a falvakban újraéledtek és tovább alakultak azok a népi hagyományok, melyek a kommunista elnyomás idején szinte teljesen eltűntek, vagy csak a háttérben, titokban voltak jelen. 1994 óta foglalkozom népi vallásossággal a falusi kirgiz és kazak közösségek körében. Több szellemhívó, gyógyító szertartáson vettem részt, melyet különféle szellem-közvetítők (egyfajta sámánok) irányítottak¹ (SOMFAI KARA et alia 2004, 2005, 2006, 2007). Ezek a szertartások keltették fel bennem az érdeklődést a kazak és kirgiz emberek népi vallásossága iránt, mely a közép-ázsiai népi iszlámnak és a sámánizmusnak egy sajátos keveréke.

Mi az arwakh?

A kutatás során fontos felismerés volt, hogy a kazak és kirgiz csoportok közt a népi iszlámban a legfontosabb szerepet azoknak a szent embereknek, ősöknek a szellemei² (kaz. *arwak*, kir. *arbak*, DI-

1 Ezekkel a sámánokkal való találkozásaimról a Shaman folyóirat 12-15 számaiban közöltem cikkeket 2004-2007 között Hoppál Mihállyal, Kunkovác Lászlóval, Torma Józseffel és Sipos Jánossal).

2 Az *arwax* „ősök szelleme” (kaz. *arwax*, kir. *arbak*, ar. *arwāh*). A muzulmán török nyelvekben az elhunyt ősök lelkét jelenti. Az ar. *rūh* lélek szó tört többes számú alakjából jött létre. A kazak és kirgiz nomádok közt az iszlám felvétele után is elevenen élt az őskultusz. A nomádok hét ősiükhöz fohászokdáltak (kaz. *jeti pir* vagy *ata*), a sámánok különféle muszlim szentek (kaz. *šeyit*, *āwliye*) szellemeit (kaz. *arwax*) idézték meg szertartásaikon. Ezek voltak a segítőszellemek, akik a sámánt beavatták és segítették a gyógyításban. A kirgizek a szent helyekre azt mondják kir. *arbagi tiriü* „eleven a szelleme” (saját gyűjtés, 1999, Suusamir, Kirgizisztán). Hitvilágukban eposzi hősiük *Manas* és maga az eposz is „eleven szellemmel” bír. A lélekképzetek terén az iszlám nagy hatást gyakorolt, mert e hit szerint csak egy lelke van az embernek (ar. *rūh*, per. *jān*). A muszlim törökök a perzsa eredetű *jān* szót használják, mint lélegzet-lelket (ótörök *tyñ*). A kir. *rux* kaz. *ruwx* az ar. *rūh* egyik ejtési formája azt a lelket jelöli, amely a halál után tovább él (saját gyűjtés, 1994, Šymkent, Kazaksztán), ebből alakulhat ki az kaz. *arwax*, kir. *arbak*. Az ar. *rūh* egy másik ejtési alakja kaz. *ürey*, kir. *üröy* olyan „szabad” lelket takar (ótörök *kut*, mongol *sünesün/sür*), mely ijedség esetén elhagyhatja

VAEV 1899: 308, BAYALIEVA 1972: 58.) játszottak, akik képesek voltak közbenjárni Allahnál. Ezek a szellemek visszatérnek a közönséghez, és annak életét befolyásolják. A korábbi animista gazdaszellemek szerepét itt ezek az *arwakh* szellemek váltották föl, akik között gyakran muszlim szentek (kaz. *äwliye*) és mártírok (kaz. *šeyit*) találhatóak. Így legitimizálják a szellemek és a muszlim közösség szoros kapcsolatát, és gyakran a nemzetségek őseinek szellemei (kaz. *pir*) is összemósódnak a muszlim szentekkel (pl. a kazak adaj törzs *Beket-ata* szentje). A közép-ázsiai népi iszlámban, a letelepült népek körében (tádzsik, özbek, ujgur) is fontos helyet kaptak a muszlim szentek (szúfi bölcsek, mártírok, stb.) sírjai, melyek kultikus helyek, zarándokhelyek (*ziyarat*) lettek.

Az *arwakh* az arab *ruh* (szellem) szó többes száma. Elviekben minden ember lelke (*jan*) *arwakh* lesz, amikor a túlvilágra (kaz. *o düniye*) távozik. De csak a különleges képességű emberek (szentek, hősök, nemzetségfők) szellemei térnek vissza az élők világába (*bu düniye*, saját gyűjtés, Kara-kol, 1999).

Hasonló jelenség a szibériai sámánizmusban is található, ahol a különleges képességű emberek, ősök lelkéből segítőszellemek³ (altaji *tös*, tuva *dös* vagy tuva *jayaan*, POTAPOV 1991: 67-70, 147, VERBICKIJ 1893: 186, 370) lesznek.

A nomádoknál az *arwakh* a következő szerepeket töltheti be:

- 1) Áldozatoknál hozzájuk fohászkodnak áldásért, közbenjárásért Allahhoz.
- 2) A sámán megidézi őket a gyógyító és más tisztító szertartások során.
- 3) Ők azok, akik a sámánt gyerekkorában kiválasztják, és beavatják a szellemvilágba.
- 4) A nemzetségi ősök szellemei védik a nemzetséget a bajban. Ezért csatákban is az ő nevüket kiáltják.
- 5) Az ősök szelleme tehetséget, képességet (kaz. *darin*) is tud átadni valakinek (kaz. *arwak dari*-).

a testet, és csak a sámán tudja visszaszerezni (Saját gyűjtés, 1996, Bayan-Ölgii, Mongólia, SOMFAI KARA 2006: 118). A muszlim nomádok közt ismert kaz. *čybyn-jan*, kir. *čymyn-jan* „légy-lélek”, mely az ember szellemi képességével áll kapcsolatban (tehetség, életkedv, pl. kir. *čymynduu* „tehetséges”, *čybyn-jan tüngil*- „elkdedvetlenedik”).

3 A *tös* ős- vagy eredet-szellemek egyes nemzetségekhez tartoztak, és annak képességeit örökítették. Hasonló a burját-mongolok *udxa-uzuur* szellemei (MANŽIGEEV 1978: 75). A tuva *jayaan* (saját gyűjtés, 1999, Xöwsgöl, Mongólia, SOMFAI KARA 1998: 19), bur. *zayaan* (MANŽIGEEV 1978: 52) egy olyan segítőszellem, mely egy különleges képességű ember lelkéből tuva *sünezin*, bur. *hünehén* származik.

Míndezeneket figyelembe véve, beláthatjuk, hogy az arwakhok a kazak és kirgiz nép iszlám központi alakjai, így ezt a népvallást akár arwakhizmusnak is lehetne nevezni.

A közép-ázsiai népi iszlám, szúfizmus számos elemét vették át a nomádok, mert sok hasonlóságot mutatott a szibériai népi hitvilággal (pl. *zikr* „révülés”, *ghâib*, *khizr*, *arwakh*, etc. „segítőszellemek”). Egy fontos szellemcsoport, a helyszellemek fogalma azonban hiányzott e vidéken, mert a szent embereknek legfeljebb a sírjainál (*beyit*, *mazar*) fohászokdaktak.

A Mazár és az Arwakhok

Az egykori természetkultusz is az ősök szellemei (ar. *arwakh*) révén él tovább a kirgizek között. Gyakori az a jelenség, hogy egy forrás, hágó, magányosan álló fa, tavacska, stb., mely a dél-szibériai és mongol népek között gazdaszellemmel (tör. *ege*, tuva *ee*, mong. *ejen* „gazda”, POTAPOV 1991: 25, 282) rendelkezik,⁴ a muzulmánok körében is szent helyé válik. Itt azonban a vallási kötöttségek miatt nem szabad pusztán természeti jelenségeknél fohászokdni. Ezt az ellentétet úgy oldják föl, hogy a muszlim szentek, ősök szellemei megszállják ezeket a szent helyeket, a gazdáikká válnak (kir. *ee*, kaz. *iyē*). Így jöttek létre a szellemek sírhelyei a mazárok⁵ (kaz. *mazar* (BAYALIEVA

4 A gazdaszellemek (tör. *ege*) szerepe visszaszorult, helyettük a muszlim szent emberek (kaz. *šeyit/äwliye*) lelke (kaz. *arwak*) által birtokolt sírok vagy helyek váltak szakrálisá. A kirgizek a hegyeket őrző szellemekről beszélnek (kir. *kayip-eren*), és ezekhez fohászokdnak. A muzulmán török sámánok segítőszellemei (kir. *koldooču*) főleg az ősök szellemei (kaz. *arwak*), akiknek nagy kultusza van a vidéken. A kazakok szerint egy ős szelleme (*arwak*) rászállhat a nemzetség egyik tagjába (*darī-*, *darīn*). A sámánok a szertartásokon az ősök szellemeit (kaz. *arwak*) vagy segítőszellemeket (kaz. kir. *peri*) idézik meg, és hozzájuk imádkoznak (*tabīn-*, *sīyīn-*).

5 *mazar* „sírhely” vagy „helyszellem” (kaz. kir. *mazar*, özb. *māzār*, ar. *māzār*). Az arab eredetű szó „temetőt, sírt” jelentett. A kirgizek azonban olyan sírhelyeket neveznek *mazar*-nak, ahol nem egy ember van eltemetve, hanem csak annak szelleme (kir. *arbak*) szállta meg azt (kir. *eele-*). Ezek a jeles helyek (források, szent fák, szent völgyek, stb.) így *mazar*-okká változnak. Általában a *mazar* szelleme valamilyen muzulmán szent (kir. *oluya*) vagy mártír (kir. *šeyit*) szokott lenni. Így válnak a sámánista népek természetkultuszának szent helyei iszlám zarándokhelyé, mellyel a nomádok legitimizálják azt, hogy fáknál, forrásoknál, köveknél fohászokdnak. A *mazar* szellemének állatot áldoznak, mely segít nekik bizonyos betegségek távoltartásában. A sámánok a *mazar*-ok szellemeit idézik szertartásaik során úgy, hogy gyertyákat gyújtanak. A beavatottak (kir. *közü-ačik*) a gyertya fényénél meglátják a *mazar* szellemét, és ilyenkor közbenjárását kérik valamilyen gondjuk megoldásában. A *mazar*-okat gyakran kis fák ültetésével jelölik meg, melyre szalagáldozatokat (kir. *malaam* vagy *čüpörök*) kötnek, de vadkecske szarvakkal megjelölt *mazar* is található Dél-Kirgizisztánban.

1972: 143, SNESYAROV 1969: 35), melyek már összeegyeztethetők a közép-ázsiai muszlimok hagyományával, ahol nagy kultusza van a szentek sírhelyeinek, és sokan zarándokolnak (kaz. *zıyarat*) el ezekre a helyekre, hogy a szentek szellemének közbenjárását kérjék Allahnál. A sámánok is megidézik a mazárok szellemeit szertartásaik során.

A mazárok egy klasszikus példáját 2004-ben sikerült lejegyez-nem a Kínához tartozó Kizil-Szú kirgiz autonóm területen. Itt Jay-Ata völgyét látogattuk meg, ahol hét mazár található. A mazárok közt van fa, tavacska, forrás, kő, vagyis csupa olyan természeti jelenség, mely a szibériai sámánizmusban is gyakran rendelkezik gazdaszellemmel. A szellemeknek áldozatokat mutatnak be (véres állatáldozatot vagy szalagáldozatot), fohászknak hozzájuk, hogy betegségeik elmúljanak, megvédjék őket a bajtól. Meddő asszonyok is gyakran járnak bizonyos mazárokhoz, melyek a termékenységet segítik.

Islám legitimizáció

A szent helyek kialakulásával kapcsolatban a muzulmán legiti-mizációs történetek is gyakorta megjelennek. Például egy kirgiz ma-zár völgy (Jay-Ata, Xinjiang, Kína, SOMFAI KARA-HOPPÁL 2007: 47-62) szakralitását azzal igazolják, hogy ott tért meg iszlám hitre egykoron az első muszlim török uralkodó, Szatuk bugra-kán (SHAW 1875: app. 3-5.). Máshol egy híres muszlim szent sírhelye körül jön-nek létre mazárok (pl. a kazaksztáni Türkistanban Ahmed Jaszavi, Āwliye-ata/Taraz zarándokhelyén Arslan-báb/baba).⁶ Ezeknek a ma-zároknak gazdaszellemeit aztán a sámánok és más szellem-közvetítők gyakran megidézik szertartásaikon, vagy éppen a szertartást tartják ezeknek a mazároknak a közelében. Egyébként az iszlám legitimizáció és az animista vagy totemista elképzelések ilyen keveredése előfordul a nomádok folklórirodalmában is, pl. Edige bátor, a Nogáj Horda alapítója, egy muszlim szent, Baba Tükli-szacslı aziz⁷ (DEWEESE 1994) és egy hatyúlánı frigyéből születik (v.ö. burját *Xoriodoi mer-gen*, BALDAEV: 1970).⁸

6 Arslan-Báb/Baba egy legendás szüfi szent volt Szajráam városában. Állítólag az ő tanítványa volt a híres szüfi tudós és költő Ahmad Yasawi (see NURSALIEV 1999, MÉLIKOFF: 1987).

7 Baba Tükli-sačly aziz vagy Baba Tükles egy szőrös testű szüfi szent volt, aki az iszlám hitet a nomád nogájok közé elhozta. Írásos forrás is maradt fenn róla, Ötemis hádzsi lejegyzésében, ahol a Dzsocsi ulusz kánja, Özbek tér meg az iszlámra a szent biztatására.

8 A nyugati burjátok legendája szerint Xoriodoi egy égi hatyúlánıyt (bur. *xung*

A mazár a posztszovjet kirgiz társadalomban

A szovjet elnyomás megszűnésével egyre-másra elevenítették fel a népi iszlám szokásait, és az *arwakh*-okkal kapcsolatos hiedelmeket. A kirgiz emberek úgy tartják, hogy a nyitott szeműek (*közü-ačik*, sa-ját gyűjtés 2002, Kara-Kol, Kirgizisztán), vagyis, akiket a szellemek beavattak, képesek meglátni az *arwakh*-okat. Az *arwakh*-okat legtöbbször csütörtök éjjel, vagyis a muszlim szent nap (ar. *jum'a*) előestéjén idézik meg. A szellemek megidézésnek fontos eszköze a gyertya (ar. *šam'*), melynek fényére az *arwakh*ok megjelennek.

A kirgizisztáni Szúszamir falu fiatal szellemközvetítői éjszakánként gyertyákat gyújtottak, és bejárták a falu határát, hogy megtalálják a szellemek lakóhelyét. Azt a helyet, ahol egy szellem megjelent nekik, szentnek nyilvánították. Kis nyárfát ültettek, és kerítéssel körbekerítették, így próbálva visszaszerezni azt szakrális teret, melyet a szovjet korszakban elvesztettek.

Míg a kínai kirgiz emberek körében a mazár-kultuszban fel lehet fedezni a folyamatosságot, a szovjet megszállás alatti kirgiz közösségek az utóbbi 15 évben kezdik feleleveníteni a mazárok tiszteletét. Egyre-másra terjed a híre azoknak a szent völgyeknek, helyeknek, ahol a szellemek a mazárokba költöznek. Ezek a mazárok aztán fontos zarándokhelyé válnak népi vallásosságban. Egy ilyen hely Manjly-ata völgye az Iszik-Köl partján. Itt számos mazár is található. A mazárok népszerűségét látva az hivatalos iszlám egyház is mecseteket épített a mazárok mellé, és próbálja a vallási tevékenységet a helyi molla segítségével az iszlám keretein belül tartani. Ugyanakkor a völgy mazárjainál megjelennek a különféle népi gyógyítók, sámánok (férfi sámán kir. *bakši*, női sámán kir. *bübü*), akik a mazár szellemeinek megidézésével gyógyítják az embereket. Ottjártamkor épp egy *bübü* végeztetett fohászok szertartást tanítványaival egy mazárnál, melyet Bugu-ene (Szarvas-anya) mazárjának nevezte, aki az Iszik-köl déli partján élő Bugu törzs mitikus totemőse. A völgy fő védőszentje Manjly-ata, amúgy egy vértanúságot szenvedett hős, akit állítólag a kalmak (pogány ojrát-mongol) hódítók öltek meg ezen a helyen.

Egy másik sámán a völgyben éjszaka végzett szellemhívó szertartást. Sámánbotját leszúrta egy, a mazárok közti helyen. Mikor éjszaka összegyűlt tanítványaival, szellemhívó gyertyákat gyújtottak,

šubuun) vett el feleségül. A tőle született lányok sámánok voltak, és később segítőszellemek lettek belőlük (bur. *zayaan šubuun*, lásd SOMFAI KARA 2006b: 552)

kezébe vette a botot, rázta, énekelt, így hívta meg a mazárban lakozó arwakh szellemeket a démonűző szertartásra.

Kialakulóban van egy mazár-turizmus. Sok, a tóhoz látogató ember útba ejti a völgyet, ahol végigjárja a mazárokat, fohászkodik, iszik a források vizéből. Őket persze a népi gyógyítók és a mecsetben dolgozó mollák is próbálják bevonni vallásos tevékenységeikbe, miközben békésen rivalizálnak egymással. Az egykori nemzeti, ágazati szent helyek mindenki számára elérhetőkké váltak (Saját gyűjtés, Asylbaš, Čüy, Kirgizisztán, 2006).

A mazárok szerepét a következő pontokban foglalhatjuk össze:

- 1) Áldozat bemutató hely: véres állatáldozat vagy szalagáldozat.
- 2) Zarándokhely, mely elősegíti gyógyulást vagy a kívánságok teljesülést.
- 3) Sámánszertartások, szellemidézések helyszíne. Máskor a sámán egy teljesen másik helyről hívja meg a mazár szellemeit.
- 4) Modern időkben fontos pihenőhelyek, ahol az iszlám és a népi iszlám képviselői fejtenek ki agitációt.

Összefoglalás

Röviden elmondható, hogy manapság a mazárok a kirgizek népi iszlámában központi helyre kerültek, és az arwakhok (különböző szellemek) tiszteletének és megidézésének szempontjából is fontos szerepet töltenek be. Az egykori animista természetkultusz és az ősek szellemének kultusza keveredik ezekben a jelenségekben a közép-ázsiai népi iszlám és szúfizmus egyes elemeivel. A Kína területén élő kirgizek közt folyamatosan él a hagyomány, a szovjet-orosz megszállás alá került kirgizek közt háttérbe szorult, de az elmúlt 15 év során újraéledt, és sok új elemmel bővült. A mazár funkciója és szerepe a társadalom szempontjából is változásban van, de továbbra is igen népszerű. Ezért aztán a hivatalos iszlám szervezetek sem utasítják el, hanem próbálják bevonni vallásos tevékenységükbe, miközben a népi gyógyítóknak is számos szertartása kapcsolódik a mazárokhoz vagy azok szellemeihez.

Felhasznált irodalom:

- ABRAMZON, Saul Matvejevič: *Kirgizi i ikh etnogenetičeskije i istoriko-kul'turnyje svjazi*, S. Petersburg (Leningrad), 1971, (Biškeek, 1990)
- BALDAEV, S. P.: *Rodoslovnje predanija i legendy burjat I./bulagaty i ekhirty*, Ulaan-Üde, 1970
- BASILOV, V. N.: *Šamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazakhstana*, Moskva, Nauka, 1992
- BAYALIEVA, Toktobübü: *Doislamskije verovanija i ikh perežitki u kirgizov*, Biškeek (Frunze), 1972
- DEWEESE, D.: *Islamization and Native Religion in the Golden Horde, Baba Tükles and the Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park, 1994
- DIVAEV, A. A.: Iz oblasti kirgizskikh verovanii, Baksı kak lekar' i koldun (Etnografičeskij očerk), in *Izvestija Obščestva arkeologii, istorii i etnografii pri imperatorskom Kazanskom universitete*, XV/3. Kazan', 1899, 307-341.
- MANŽIGEEV, Ivan: *Burjatskije šamanskije i došamansističeskije terminy*, Nauka, Moskva, 1978
- MÉLIKOFF, I.: Ahmad Yesevi and Turkic popular Islam, in *Utrecht Papers on Central Asia, Utrecht Turkological Series No. 2*, Utrecht 1987, 83-94.
- POTAPOV, L. P.: *Altajskij šamanizm*, Nauka, S. Peterburg (Leningard), 1991
- SNESARYOV, G. P.: *Relikty domusul'maskikh verovanij i obrjadov u uzbekov Khorezma*, Moskva, 1969
- SOMFAI KARA, D.: A xöwsgöl-i tibák, in *Őseink nyomán Belső-Ázsiában II. Hitvilág és nyelvészet* (ed.) Birtalan Ágnes, Tankönyvkiadó, Budapest, 1998, 17-21.
- SOMFAI KARA, D.: On a Rare Kyrgyz Ritual (Field Report, photo László Kunkovács), in *Shaman*, Volume 12/1-2. (ed.) Gábor Molnár, Budapest, 2004, 161-166
- SOMFAI KARA, D.: The Last Kazakh Baksı to Play the *Kobız* (Field Report, photo József Torma), in *Shaman*, Volume 13/1-2. (ed.) Ádám Molnár, Budapest, 2005, 181-187
- SOMFAI KARA, D.: Batırkan, A Kazakh Shaman from the Altay Mountains (Mongolia) (Field Report, photo László Kunkovács) in *Shaman*, Volume 14/1-2. (ed.) Ádám Molnár, Budapest, 2006, 118-125

- SOMFAI KARA, D. (SOMFAI KARA 2006b): Bulagat-burját „sámán” szövegek Saraksinova és Diószegi gyűjtésében in *Ethno-Lore/Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve XXIII.*, 2006, 545-559.
- SOMFAI KARA, D./HOPPÁL, M.: The Sacred Valley of Jay-Ata and a Kirghiz Shaman from Xinjiang, China (Article, Musical Analysis by SIPOS, J.) in *Shaman, Volume 15/1-2.* (ed.) Ádám Molnár, Budapest, 2007, 47-62
- VERBICKIJ, V. I.: *Altajskije inorodcy*, Moskva, 1893 (reprint Gorno-Altajsk, 1993)

Bárth Dániel
(Eötvös Loránd Tudományegyetem,
Néprajzi Intézet, Folklore Tanszék, Budapest):

Földi bajok transzcendens gyógyítása: benedikció és
exorcizmus a kora újkori Magyarországon¹

A középkori egyházi benedikciók és exorcizmusok, valamint az újkori, áldás/átok jellegű paraszti ráolvasások szövegszintű kapcsolata régóta ismert már az európai kultúrtörténetben. A ráolvasások történetének kutatói evidenciaként kezelik az egyházi szövegek egyértelmű ráhatásának jelenségét, miként az is közismert, hogy a kora középkori egyházi áldás/átok liturgia nagymértékben a kereszténység előtti antik, hellenisztikus hagyományra épült. Magyarországon a ráolvasások történetével, a liturgia és a „néphagyomány” kapcsolatával az invenciózus Bálint Sándor nyomán,² legbehatóbban Pócs Éva foglalkozott.³ Pócs meggyőzően bizonyította be, hogy a magyar paraszti ráolvasásszövegeknek több mint a fele egyházi szövegekre vezethető vissza. Ugyanő a középkori egyházi benedikciós gyakorlat félnépivé, majd népivé válásának folyamatát is felvázolta. Munkája során azonban több kérdést tudatosan nyitva hagyott. Magyarországi viszonylatban ugyanis mostanáig elmaradt a közép- és kora újkori egyházi benedikciók és exorcizmusok szövegeinek összegyűjtése, rendszerezése és kiadása.

Figyelembe véve az ilyen jellegű középkori magyarországi források szegényes jellegét, illetve a középkort követő átmeneti periódus várható tanulságait, a csaknem egy évtizede elkezdett munkámat a

1 Kutatásaimat az OTKA T 49440 és T 046472 számú projektje, valamint a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János Kutatási Ösztöndíja támogatja.

2 Bálint Sándor: *Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos népiélet köréből*. Kassa, 1944. 99–128.

3 Pócs Éva: *Egyházi benedikció – paraszti ráolvasás*. In: Hofer Tamás (szerk.): *Történeti antropológia*. Budapest, 1984. 109–137.; Uő.: *A „gonoszűzés” mágiikus és vallásos szövegei*. In: Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, 1986. 213–251.; Uő.: *Ráolvasás*. In: Vargyas Lajos (főszerk.): *Népköltészet*. (Magyar néprajz V. Folklór 1.) Budapest, 1988. 633–691. Legújabbán uő.: *„Én vagyok mindennél nagyobb orvos, te vagy mindennél nagyobb bájos”: egyházi benedikció – paraszti ráolvasás*. In: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán*. Budapest, 2002. 173–211.

16–18. század időszakára koncentráltam.⁴ Célom a hivatalos és a nem (vagy fél-)hivatalos egyházi gyakorlat különbségeinek és jellemzőinek a feltérképezése volt. Jelenleg a forrásfeltárás munkálatain vagyok túl, amelynek során a magyarországi források összegyűjtésével párhuzamosan elengedhetetlennek tűnt, hogy a vizsgálatot legalább közép-európai perspektívába állítsam.⁵ Mostani rövid tanulmányomban csupán e munkáról adok hírt – röviden felvillantva a várható tanulságok lehetőségeit.

A középkori egyház úgynevezett „fehér mágiájának”⁶ legalapvetőbb eszköze az a benedikciós arzenál volt, amelynek segítségével a hívek mindenféle igényei kielégíthetők voltak, legyen szó testi-lelki bajaikról, a mindennapi élet viszontagságairól, vagy a természet kihívásairól. Isten szolgálói mindent megáldottak és megtisztítottak a démoni hatalmaktól: a határt, a földeket, a vetéseket, a gyümölcsfákat, a szőlőket, a szántókat és legelőket, az udvarokat, a házakat, a szobákat, konyhákat és tűzhelyeket, az ételeket, a bort, a kenyeret, a vizet, a gazdasági épületeket, a szerszámokat, a csónakokat, halastavakat, az állatokat és a takarmányukat, az embereket, a zarándoklatra készülöket és az onnan visszatérőket, a szülő nőket szülés közben és utána, a gyerekeket különféle életkorukban és így tovább. A papok gyógyították a legkülönbébb betegségeket (a láztól az impotenciáig), imádkoztak vihar ellen és esőért, szertartással fékeztek meg a pestist, a tűzvészt és az árvizet, vagy ami csak fenyegette az embereket. Ez a benedikciós kínálat alakult át nyugaton annak a folyamatnak a keretében, amelyről a történeti antropológiai és mentalitástörténeti irodalomban, mint a „varázslat lehanyatlásáról” („decline of magic”)

4 Bárh Dániel: Asszonyavatás. *Ethnographia* 110. (1999) 359-398.; Uő.: *Szent Didák csodás vize. Adalék a ferences szentkultusz magyarországi történetéhez*. In: Balázs Géza és mások (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára*. I-II. Budapest, 2000. I. 261-274. Általában a témakörrel önálló előadásban értekeztem a 2002-ben Budapesten megtartott „Áldás és átok, csoda és boszorkányság” című konferencián. Előadásom tanulmányá formált változata utóbb magyarul és németül is megjelent: *Egyházi benedikciós gyakorlat a kora újkori Magyarországon*. In: Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallástudományi fogalmak tudományközi megközelítésben*. Budapest, 2004. 30-46.; *Kirchliche Benediktionspraxis im frühneuzeitlichen Ungarn*. In: Thomas Wunsch (Hg.): *Religion und Magie in Ostmitteleuropa*. Berlin, 2006. 301-320.

5 A forrásfeltáró munkámat 2005 őszén ausztriai könyvtári és kéziratári munkával egészítettem ki a bécsi Collegium Hungaricum ösztöndíja keretében. E munka során állt össze az a szövegkorpusz, amely egy – a közeljövőben összeállítandó – benedikciós forráskiadvány alapját képezi.

6 A kifejezéshez vö.: Makkai László: A középkori magyar hitvilág problematikájához. *Ethnographia* XCIV. (1983) 106-116.

szoktak írni. Keith Thomas,⁷ Robert Scribner,⁸ Jean Delumeau⁹ és sokan mások értekeztek már a protestantizmus és a katolikus megújulás együttes hatásának betudható, kora újkori egyházi szemléletváltásról. A változások egyik alapkövének a „Rituale Romanum” megjelenését (1614), illetve az ehhez kapcsolódó megtisztító és egységesítő törekvéseket szokás említeni.¹⁰ Nem véletlen, hogy Adolph Franz-nak a középkori egyházi benedikciókat átfogó grandiózus munkája is a római szertartáskönyv megjelenésének idejéig terjeszti ki vizsgálatát.¹¹ Franz is tudta azonban, hogy a legfelsőbb egyházi vezetés törekvései nem eredményeztek azonnali és gyökeres változásokat. Dél-Európában, a dél-német, osztrák tartományokban, Csehországban, Lengyelországban, Magyarországon és Horvátországban (és bizonyára máshol is) az említett folyamatok megkésve jelentkeztek. A megkésettség mellett itt a továbbélés jellemzően felszín alatti, „félhivatalos” nyomai is kimutathatók. Tekintettel a régió határhelyzetére, Magyarország esetében külön izgalmas, hogy az ilyen jellegű reformoktól meg nem érintett ortodoxia hatása mennyire érvényesülhetett. A másik alapvető kérdés az, hogy kik és milyen eszközökkel közvetítették a népi kultúra felé a latin nyelvű egyházi áldás/átok szöveganyagot, milyen csatornákon keresztül fordították át vulgáris nyelvre ezeket, melyik volt az a papi réteg, amelyik a szövegek továbbhagyományozásában, elterjesztésében és mindenekelőtt használatában élen járt.

Mint minden ilyen jellegű áttekintés esetében, előljáróban a hivatalos egyházi gyakorlatról kell megemlékeznünk. Magyarországon a legmeghatározóbb esztergomi egyházmegye esetében Pázmány Péter volt az, aki elsőként kialakította a megújított római rituále mintájára nagyhatású szertartáskönyvét, a „Rituale Strigoniense”-t.¹² Az először 1625-ben kiadott rituále – élve a püspökök Rómából engedélyezett

7 Thomas, Keith: *Religion and the Decline of Magic*. New York, 1971. különösen: 25-50.

8 Scribner, Robert W.: *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London – Ronceverte, 1987. különösen 1–47.

9 Delumeau, Jean: *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris, 1971.

10 Újabbán a meghatározó jelentőségű római szertartáskönyv első kiadása facsimile formában is hozzáférhető: Sodi, Manlio – Arcas, Juan Javier Flores: *Rituale Romanum*. Editio Princeps (1614). Città del Vaticano, 2004.

11 Franz, Adolph: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I-II*. Freiburg im Breisgau, 1909.

12 *Rituale Strigoniense, seu formula agendorum in administratione Sacramentorum, ac caeteris Ecclesiae publicis functionibus. Jussu, et autoritate illustrissimi ac reverendissimi Domini Petri Pazmany, Archi-Episcopi Strigoniensis. Nunc recenter editum. Posenii, 1625.*

viszonylagos szabadságával – azonban nem szó szerint követi a római mintát, hanem például a benedikciók kapcsán is a helyi sajátosságoknak megfelelő eltéréseket tartalmaz. A „Rituale Romanum”-ban is megtalálható áldások (víz, gyertya, ház, nászágý, hajó, szőlőskert, zarándok, gyümölcs, olaj, húsvéti élelmiszerek) mellett tartalmazza a bor Szent János-napi (dec. 27.), három értékes érme vízkereszti (jan. 6.), a torokbajra hatásos alma Balázs-napi (febr. 3.), az új szőlő Urunk Színeváltozása-napi (Transfiguratio Domini, aug. 6.), valamint a gyógyfüvek Nagyboldogasszony-napi (Assumptio BMV., aug. 15.) benedikcióját. Nagy jelentősége volt annak, hogy az asszonyok szülés utáni és az esküvő elhálását követő beavatása is helyet kapott a hivatalos szertartáskönyvben, amely áldások Magyarországon a 20. század utolsó harmadáig általánosan elterjedt szokások maradtak.¹³

A magyarországi liturgiátörténet sajátossága, hogy a későbbi évszázadok szertartáskönyv-összeállítói valamennyi egyházmegyében a Pázmány-féle esztergomi rituálét vették alapul. Ezt tették a benedikciók esetében is. Minimális eltérések azért előfordultak, leginkább a helyi igényeknek megfelelően. A Duna és Tisza áradásának gyakran kitett kalocsai érsekség 18. századi szertartáskönyvébe például a helyi papság számára egyebek közt árvíz elleni benedikciót is beillesztettek.¹⁴ Ugyanitt a rituále 20. század eleji megújításakor felmérést végeztek a világi papság körében, hogy milyen áldásokat hiányolnak (elsősorban a hívek nyomására) a régi rituáléból. A válaszokból és a felmerült igényekből kiderült, hogy a hivatalos, nyomtatott szerkönyv mellett évszázadok óta élt egy felszín alatti, kézíratos hagyomány, amely a gyakorlatban jóval több teret engedett a hívek igényeit kiszolgáló benedikciós tevékenységnek.¹⁵

13 Mindkettő áldástípusról – a fent idézett előzmények után – bővebben értekeztem disszertáciomban: *Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon*. Budapest, 2005. 139–142., 211–219. A két asszonyavatási ritussal utóbb önálló tanulmány keretében is foglalkoztam (Avatottak és avatatlanok. Szempontok az asszonyi tisztátalanság művelődéstörténeti vizsgálatához), amely megjelenés alatt áll a „Maszk, átváltozás, beavatás” témájú konferencia hamarosan megjelenő (Budapest, 2007., Balassi Kiadó, szerk. Pócs Éva) kötetében.

14 *Rituale Romano-Colocense, seu formula agendorum in administratione Sacramentorum et caeteris ecclesiae publicis functionibus rite obeundis observanda. ac in usum Colocensis, et com-provincialium dioecesium accomodata, et utilibus additamentis aucta. Autoritate, opera, et impensis Reverendissimi P. D. Gabrielis Hermanni Domini miseratione divina Metropolitanae Colocensis, et Bacsienis canonice unitarum ecclesiarum Archi-Episcopi*. Budae, 1738.

15 Kalocsai Érseki Levéltár I. 1. a. Egyházkormányzati iratok. Rituale.

E felszín alatti gyakorlat továbbéltetésében Magyarországon a szerzetesi réteg szerepe emelkedik ki, amely elévülhetetlen érdemeket szerzett a középkori benedikciók szövegeinek, és magának a gyakorlatnak az átörökítése terén. A szerzetesek fontos szerepét mutatják a fennmaradt kéziratok, illetve „félhivatalosan” kinyomtatott gyűjtemények egyaránt. Nem meglepő, hogy a szerzetesrendek közül a „népközelet”, pasztorációs gyakorlatot folytató ferencesek szerepe említendő első helyen. Ferences szellemiséget közvetít a több 18. századi kiadást megért „Arca Domini” című ima- és benedikciós könyv,¹⁶ valamint a kifejezetten időjárás viszonyokra alkalmazott erdélyi „Fasciculus benedictionum” (1749) című gyűjtemény.¹⁷ Biztos adatunk van az Einsiedelnben kiadott „Manuale benedictionum” (1685) magyarországi ferences használatára is.¹⁸

A franciskánusok mellett ezen a tájon leginkább a (máshol talán egyéb oldalukról megismert) jezsuiták tevékenykedtek áldásaikkal. Az egyik legerőteljesebb alternatív benedikciós könyv, a „Fasciculus triplex” (1739) éppen jezsuita kötődésű.¹⁹ A jezsuiták emellett élen jártak a 16–17. századi Magyarország és Erdély katolikus missziójában is. A török hódoltság területére elsőként bemerészkedő jezsuita missziók előszeretettel alkalmazták a „csoda” fegyverét.²⁰ Szükség volt erre térítésekben és a katolikus hívek hitének megerősítésében egyaránt. A missziós beszámolók szerint a pátterek lépten-nyomon megszállottakba és idegrendszeri kórokban szenvedő betegekbe botlottak, akiket ördögűzéssel, illetve különféle szentelményekkel (Szent Ignác vize, szentek ereklyéi, képei, érméi, „Agnus Dei” viaszmedálok, rózsafüzér) gyógyítottak meg.²¹ Tevékenységük a görögkeletiek, sőt

16 Arca Domini, selectam Deum, Divosque precandi, confitendi et communicandi methodum continens, olim ad usum et commoditatem Sacerdotum altissimi ad S. Aras litaniam erecta, nunc denuo ad eorum spirituale salamen renovata, et multiplicibus absolutionum, benedictionum, et exorcismorum formulis locupletata omnium fidelium devotioni patet reserata. Posenii, 1774.

17 Fasciculus benedictionum, exorcismorum, et validissimarum conjurationum ad effugandas aëreas tempestates.... Csiksomlyó, 1749.

18 Manuale benedictionum, rituumque ecclesiasticorum tam intra, quam extra Ecclesiam occurrentium. Ex ritualibus, Romano, Constantiensi, aliarumque Dioecesium. Pro parochorum et sacerdotum omnium commodiore usu collectum. Editio tertia. Typis monasterii Einsidlensis, 1685.

19 Fasciculus triplex exorcismorum, et benedictionum in Romano-Catholica Ecclesia usitatorum, ex variis authoribus approbatis collectus et historiis, ac exemplis subinde illustratus... Tyrnaviae, 1739.

20 Vö. Molnár Antal: *Jezsuiták a hódolt Pécsen*. In: Szakály Ferenc (szerk.): *Pécs a törökkorban*. (Tanulmányok Pécs történetéből 7.) Pécs, 1999. 255.

21 Molnár Antal: *Mezőváros és katolicizmus. Katolikus egyház az egri püspök-*

a törökök körében is nagy népszerűségnek örvendett.²² A diadalmas „missziós narratívák” minden túlzásuk és tendenciózságuk ellenére rávilágítanak a jezsuita áldás/átok gyakorlat kora újkori intenzitására és fogadtatására.

A harmadik nagy magyarországi szerzetesrend tagjai, a benedécek szintén részt vállaltak az efféle tevékenységben. A „szent hegyen”, Pannonhalmán fennmaradt 17. század végi kéziratos benedikciós könyv („Sacra arca benedictionum”, 1697) számos különleges, középkori jellegű áldást tartalmaz. Így például az arany, mirha és tömjén vízkereszti megáldását „incubus és succubus” ellen, az arany analógiás megáldását sárgaság ellen, emellett láz, eskórosság és hólyagkő elleni áldásokat, illetve ruta, levendula, rózsa, kámfor és kén démonűző célzatú megáldását stb.²³

E legfontosabb magyarországi gyűjtemények anyaga alapján állt össze az a korpusz, amelyik célzatát tekintve hozzávetőleg 150–160 féle, hosszabb-rövidebb (a tíz sorostól a 10 oldalasig) imádságokból álló benedikciót és exorcizmust foglal magába. Ez már önmagában cáfolja a korábbi, középkori „benedikciós arzenál” magyarországi visszaszorulásáról alkotott elképzeléseket. A középkori szövegek átörökítése mellett újabb áldások folyamatos keletkezéséről, illetve a régiek aktualizálásáról is beszélhetünk. Az anyag összehasonlító vizsgálata alapján megállapítható, hogy kevés a kifejezetten magyarországi keletkezésű szöveg, sokkal inkább egyfajta közép-európai szövegtípussal számolhatunk.²⁴ Benedikcióink forrásműveiként – a sokszor azonosíthatatlan középkori források mellett – leginkább azokat a nagy, szélesebb európai népszerűségre szert tett gyűjteményeket gyaníthatjuk, amelyek egyébként szintén leginkább szerzetesi gyakorlathoz kötődnek. Ilyen például a csehországi ferences Bernardus Sannig számtalan kiadást megért „Rituale Franciscanum” (1685) című, önmagában 150

ség hódoltsági területein a 17. században. Budapest, 2005. 145–147.

22 *Erdélyi és hódoltsági jezsuita missziók I/1–2.* Sajtó alá rendezte Balázs Mihály, Fricsy Ádám, Lukács László, Monok István. Adattár szellemi mozgalmaink történetéhez 26/1–2. Szeged, 1990. passim.

23 *Sacra arca benedictionum magni fundatoris religionum divi patriarchae Benedicti.* (Kézirat). Lelöhelye: Pannonhalmi Főapátsági Könyvtár, BKA 6. Ezúton köszönöm Dénesi Tamás pannonhalmi levéltárosnak, hogy az értékes forrásra felhívta a figyelmemet.

24 Munkámhoz közép-európai (horvát, ausztriai, cseh, lengyel, kelet-bajor) rituálékat, valamint római és nyugat-európai (italiai, német, svájci, francia, valamint középkori angol, dán és norvég) szertartáskönyveket használtam, amelyek adatainak egyenkénti citálásától itt el kell tekintenem.

benedikciót tartalmazó kollekcója²⁵, vagy Gelasio di Cilia: „Locupletissimus thesaurus” (1709) című, 176 benedikciót magába foglaló gyűjteménye.²⁶ Az áldások „nemzetköziségét” univerzális latin nyelvezetük mellett olyan utalások is elősegítették, amelyek például a szövegekben hivatkozott szentek nevének szabad váltogatására, a használók országában és régiójában népszerű szentek nevének tetszőleges beillesztésére vonatkoztak.

Némely áldástípus esetében – szerencsés esetben – a szerzetesrenden belüli terjedés, kéziratos másolás szövevényes útjait is ki lehet mutatni. Katona Lajos, a jeles folklorista a 20. század elején etnográfiai érdekességként bukkant rá a gyöngyösi ferences rendházban arra a démonűző eljárásokat (az óvó papírcédulát és a pecsétet, tollat, tintát egyaránt megáldó szöveget) tartalmazó kéziratra, amely egyébként Sannig említett gyűjteményéből származik, amit a 18. század közepén másoltak le, illetve terjesztettek.²⁷ Hasonlóképpen csehországi és osztrák eredetre mutattak az adatok a Szent János és Pál vértanúk napján (jún. 29.) szentelt „vihargyertyák” (Wetterkerzen) kapcsán,²⁸ míg a Szent Ágota napján (febr. 5.) szentelt, tűzvész ellen oltalmazó kenyérnek cseh és lengyel/litván párhuzamai is előkerültek. Utóbbi áldás azért is tanulságos, mert esetében nem középkori eredetű benedikcióról, hanem 16. századi keletkezésű áldás-típusról van szó, amelyik egyértelműen a ferences gyakorlatban terjedt el Közép-Európában. Népszerűsége Magyarországon a szintén tűz ellen védelmező Flórián-kultusz 18. századi elterjedésével hagyott alább, de ferences vonzáskörzetekben nyomai egészen a 20. század eleji néprajzi gyűjtésekig fennmaradtak.²⁹

25 *Rituale Franciscanum continens varias absolutiones, benedictiones, conjuraciones, exorcismos, ritus, ac alias caeremonias ecclesiasticas, ad utilitatem Christi fidelium, et praxim sacerdotum, maximae Ordinis S. Francisci; ex variis ritualibus coordinatum a P. Bernardo Sannig, Ord. S. Francisci Reform. Provinciae Bohemiae S. Wenceslai D. et M. Sacerdote, et iterato Ministro Provinciali dictae Provinciae. Neopraegae, 1685.*

26 Cilia, Gelasio di: *Locupletissimus thesaurus, continens varias et selectissimas benedictiones, conjurationes, exorcismos, absolutiones, ritus, administrationem sacramentorum, aliorumque munerum pastoralium ad utilitatem Christi fidelium, et commodiorem usum parochorum, omniumque sacerdotum tam saecularium, quam religiosorum. Vohburgi, 1709.*

27 Katona Lajos: XVII. századbéli ördögűző könyvecske. *Ethnographia* XIII. (1902) 60-70, 103-111.

28 Bővebben lásd Bárth D. i. m. (Egyházi benedikciós gyakorlat...) 36-38.

29 A szentelmény történetéről lásd bővebben ezzel foglalkozó tanulmányomat: Szent Ágota kenyere. In: Barna Gábor – Mód László – Simon András (szerk.): *„Szent ez a föld...” Néprajzi írások az Alföldről.* Szeged, 2005. 85-93.

A szentkultusz változásai és a „benedikció-divatok” összefüggései mellett egy példával szeretném megvilágítani a kora újkori alsópapság, szerzetesség köréből kiemelkedő „egyéniségek” jelentőségét az egyházi áldás/átok gyakorlat kora újkori virágzása kapcsán. A példa azért is releváns, mert szoros kapcsolatban áll az eddig csak elszórtan említett „nagy vagy ünnepélyes exorcizmus” kora újkori gyakorlatával, amelyet a liturgiátörténet elválaszt az áldás/átok gyakorlat részeként megjelenő „kis vagy egyszerű exorcizmus” szövegeitől.³⁰ A történeti forrásokból kirajzolódó kép szerint azonban a népszerűségig fokozott papi benedikciós gyakorlat előbb vagy utóbb a démoni megszállottság gyógyításához is elvezetett, és fordítva, a nagy ördögűzési hullámok főszereplői szintén előszeretettel építették be napi tevékenységükbe a benedikciókat. Ez az összefonódás tükröződik például az egyik népszerű kora újkori exorcista kézikönyvben, Hieronymus Mengus „Flagellum et fustis daemonum” című munkájában (1697) is, amely az ördögűzéshez használatos széles eszköztár megáldásai kapcsán nagy mennyiségű, funkcióját tekintve végső soron azonos jellegű benedikciót is felvonultat.³¹

Benedikciós kutatásaim számai vezettek el a bácskai Zombor városában tevékenykedő 18. századi ferences szerzetes személyiségéhez.³² A horvát származású Rókus Szmendrovich mindössze két és fél évet (1766 és 1769 között) működött ebben a többnemzetiségű (horvát, magyar, német, szerb) és többvallású (római katolikus, protestáns, ortodox) városban, ám ez idő alatt tevékenysége a század legnagyobb magyarországi ördögűzési botrányához vezetett. A kutatások számára mostanáig homályban maradt ügy részleteit egy mikrotörténeti módszerű analízis keretében kívánom a közeljövőben közreadni. Az eset mentalitástörténeti, folklorisztikai és egyháztörténeti tanulságai úgyszólván kimeríthetetlenek. Rókus atya hihetetlen népszerűségének titka karizmatikus

30 Vö. Mihályfi Ákos: *Az emberek megszentelése*. Budapest, 1926. 422-423.

31 Mengus, Hieronymus: *Flagellum daemonum, exorcismos terribiles, potentissimos, et efficaces, remediaque probatissima, ac doctrinam singularem in malignos spiritus expellendos, facturasque et maleficia fuganda de obsessis corporibus complectens, cum suis benedictionibus, et omnibus requisitis ad eorum expulsionem. Accessit Postremo pars secunda, quae Fustis daemonum inscribitur...* Venetiis, 1697.

32 Az ördögűző ferences tevékenységéről már több konferencián és egy témafőlvető tanulmány keretében is hírt adtam: *Ördögűző Rókus testvér. Képek egy XVIII. századi zombori ferences életéből*. In: Óze Sándor – Medgyesy-Schmikli Norbert (szerk.): *A ferences lelkiiség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára*. 1-2. Piliscsaba – Budapest, 2005. 1. 271-287. Legutóbb ezt az ügyet is érintettem a kora újkori magyarországi exorcizmus kutatási lehetőségeit áttekintő előadásomban, amelynek szövege szerkesztés alatt áll a 2006-ban Révfülöpön megtartott „Angyalok, démonok, látók és szentek” című konferencia kötetében (szerk. Pócs Éva).

alkatában, „népközeli” pasztorációjában, kiváló szónoki és gyóntató képességében, és mindenekelőtt: gyógyító technikáiban rejlett. Hasonlóan a Giovanni Levi által bemutatott 17. századi piemonti ördögűzőhöz, a zombori ferences is a viszonylag leegyszerűsítő naturalisztikus kóroktan magyarázatát rejtette el a betegségeket többféle okkal magyarázó perszonalisztikus kóroktan nyelvezete alatt: a testi bajok többségét démoni megszállottságnak tulajdonította.³³ Első sikeres ördögűzése után nem csak a katolikus hívek, hanem az ortodox szerbek is özönlöttek hozzá. Tevékenysége – egy följelentést követően – szemet szúrt a fellettes egyházmegye vezetőségének. Érvelése, miszerint exorcizmusai a más vallásúak áttérését eredményezték, egy időre megnyugtatta a kedélyeket. Ördögűzését kizárólag a hivatalos szertartáskönyv alapján, tanúk jelenlétében végezhetette. A hatástalannak bizonyult római exorcizmus mellett Rókus fráter persze több alternatív kézikönyvet és számos nem hivatalos áldást (pl. szentelt olajjal kevert vizet, szentelt növények és fűvek füstjét, szentelt kenyeret, szentek képeit, szöveges aprónyomatványokat stb.) felhasznált. Munkáját minden bizonnyal kiválóan végezte, legalábbis a hívek szempontjából. A helyi ferences rendház tucatnyi szerzeteséből a legtöbben őt szerették házhoz hívni utolsó kenet feladására és betegek gyóntatására, mert – miként a vallomások mondják – ahogy mosollyal az arcán belépett a házba, többen már a látványától meggyógyultak. Hosszú huzavona, többszöri kihallgatás és próbatétel után az egyházi vezetők eltávolították a ferencest az egyházmegye területéről. Rókus atya tömény, szenvedélyes, „konyhalatin” nyelvezetű levelei, valamint a hivatalos egyházi álláspont hűvös racionalitása között a 18. század második felében Magyarországon is teret nyerő ún. „egyházi felvilágosodás” hatását és lehetséges konfliktusait érezzük.³⁴

Talán nem tévedünk nagyot, ha a „felvilágosult” egyházi vezetők és a zombori ördögűző összeütközésében egyszersmind a kora újkori „félhivatalos” benedikciós gyakorlat végső elnyomásának is szimbolikus megjelenítését látjuk. A következő évszázadokban az efféle egyházi szolgáltatás még inkább visszaszorult, teret engedve a falusi specialistáknak, akik sokféle forrásból származó, rendkívül összetett szövegkészletükkel kíséreltek meg választ adni az emberi élet megannyi kihívására.

33 Levi, Giovanni: *Egy falusi ördögűző és a hatalom*. Budapest, 2001. 66-67.

34 Hasonlóképpen, mint az ugyanekkor tevékenykedő híres német ördögűző, Johann Joseph Gassner esetében, akinek küzdelmeiről nemrégiben Midelfort jelentetett meg kiváló monográfiát: Midelfort, H. C. Eric: *Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany*. New Haven – London, 2005.

VALLÁSTUDOMÁNYI TANULMÁNYOK

Kiadja a Magyar Vallástudományi Társaság

Szerkesztő: Hoppál Mihály

Published for the Hungarian Association for the Study of Religions

Edited by M. Hoppál

1. Hoppál Mihály: Mítosz és társadalom
2. Voigt Vilmos: Ipolyi Arnold élete
3. Hoppál Mihály: Tanulmányok Diószegi Vilmosról
4. Voigt Vilmos: A magyar ősvallás kérdése
5. Veikko Anttonen: Kognitív fordulat a néprajzi valláskutatásban
6. Fodor István: A magyarok ősvallása