

Pozsony Ferenc

SAMANIZMUS ÉS MEDVEKULTUSZ MOLDVÁBAN?

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

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

Dolgozatunkban arra keressük a választ, hogy a román közösségek gyűrűjében élő moldvai magyarság kultúrájában milyen samanisztikus elemek léteztek. A kérdés megválaszolása akkor kezdett első ízben foglalkoztatni, amikor Hoppál Mihály felhívta figyelmünket Mircea Eliade³ egyik magyarul megjelent közleményére, melyben a világhírű vallástörténész arra kereste a választ, hogy a samanizmus létezett-e a román népnél.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A folkloristák az elmúlt évszázadban három moldvai csángó faluban (Szabófalván, Lujzikalagorban és Klézsén) fedeztek fel magyar nyelvű hejgetést. Az első leírást Wichmann Györgynének²¹ köszönhetjük, aki még 1907-ben közölte helyszíni, szabófalvi gyűjtéséből származó rítus-szövegét:

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

A mennybemenést emlegető sorok párhuzamát Demény István Pál a magyar regösénekekben és Júlia szép leány balladájában, valamint a román karácsonyi kolindákban találta meg.²² Az ősztendő utolsó estéjén gyakorolt szabófalvi rituális ének újabb változatait Kallós Zoltán²³ gyűjtötte össze a II. világháborút követő évtizedben:

1.

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

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

2.

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

Sajnos, a szabófalvi magyar nyelvű hejgetés szövege csak elhomályosult, elég nehezen értelmezhető, töredékes formában maradt fenn. Egy kisebb részletének párhuzamát Kriza János²⁴ *Székely népköltési gyűjteménye* őrizte meg:

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

Weöres Sándor²⁵ és Kallós Zsigmond ezt a székelyföldi találós kérdést hajdani, archaikus, pogány temetés leírásának vélte. Demény István Pál²⁶ a töredékesen fennmaradt hejgető-szöveg képeinek árnyaltabb megfejtését és értelmezését (Lükő Gáborhoz hasonlóan) csakis a kelet-európai (román, ukrán, bolgár) télközépi rítusénekek (pl. kolindák) összehasonlító jellegű elemzésében látta megvalósíthatónak.

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

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

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

A XX. század második felében gyűjtött szövegek a csángó falvakban voltaképpen a románságnál újesztendő idején gyakorolt rituális ekehúzás (*plugușor*) köszöntőjével egyeznek meg, ahhoz hasonlóan eléggé terjedősen mesélik el a búza élettörténetét, kezdve először a szántás-vetéstől az aratásig, majd az őrlésen, sütésen át egészen az új kenyér vagy a friss kalács elkészültéig. Az azonban érdekes tény, hogy a Bosnyák Sándor²⁸ által közölt tömör klézsei változat olyan regös motívumokat is tartalmaz, amelyek a lujzikalagori változatokból hiányoznak:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

JEGYZETEK

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

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

IRODALOM

- ADĂSCĂLIŢEI, Vasile
 1987. *Istoria unui obicei. Pluguşorul*. Iaşi, Editura Junimea.
- BÎRLEA, Ovidiu
 1981. *Folclorul românesc*. I. Bucureşti, Editura Minerva, 272–273.
- BOSNYÁK Sándor
 1980. *A moldvai magyarok hitvilága*. *Folklór Archivum* 12. Budapest.
- DEMÉNY István Pál
 1994. A hejgetés meg a sámánénekek. *Néprajzi Látóhatár* III, 1–2, 135–150.
- DIÓSZEGI Vilmos
 1958. *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- DIÓSZEGI Vilmos
 1963. Az obi-ugor sámándob eredetének kérdése. *Műveltség és Hagyomány* V, 177–187.
- DIÓSZEGI Vilmos
 1967. *A pogány magyarok hitvilága*. Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 4. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- ELIADE, Mircea
 1988. „Samanizmus” a románoknál? *Létünk. Társadalom, tudomány, kultúra* 2, 312–321.
- ERDÉLYI Péter Zoltán
 1994. A bundás nagy állat ünnepei. *Művelődés* XLVI, 2, 46–48.

- FARAGÓ József
1996a. A hejgetéstől az urálásig. Egy archaikus moldvai csángó-magyar népszokás elrománosodása és eltűnése. *Honismeret* XXIV, 6, 53–64.
- FARAGÓ József
1996b. A szabófalvi hejgetés emlékei. *Erdélyi Múzeum* LVIII, 1–2, 94–103.
- GYÖRFFY István
1925. A búbájlás a moldvaiaknál. *Ethnographia* XXXVI, 7–12, 169.
- HALÁSZ Péter
1992. Adatok a moldvai magyarok kecskemaszkos játékához. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció I. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére*. Miskolc, 173–180.
- HOPPÁL Mihály
1994. *Sámánok. Lelkek és jelképek*. Budapest, Helikon Kiadó.
- KALLÓS Zoltán
1958. Hejgetés Moldvában. *Néprajzi Közlemények* III, 1–2, 40–50.
- KALLÓS Zsigmond
1968. Hejgetés Moldvában. *Művelődés* XXI, 12, 42–43.
- KALLÓS Zoltán–Martin György
1969. A gyimesi csángók táncélete és táncai. *Tánc tudományi Tanulmányok 1969–1970*. Budapest, Magyar Tánc tudományi Társaság, 195–254.
- KALLÓS Zsigmond
1939. Hejgetés. Dunántúli regös emlék és a pogány magyar sírbatétel szertartása egy csángó népdalban. *Vasi Szemle* VI, 313–321.
- KRIZA János
1975. *Vadrózsák. Kriza János Székely népköltési gyűjteménye*. Faragó József gondozásában. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó.
- LÜKŐ Gábor
1961. Samanisztikus eredetű ráolvasások a románoknál. *Ethnographia* LXXII, 1, 112–134.
- PAIS Dezső
1975. Haj-huj-kaját. Hangutánzó, hangkifejező szavaink néhány ősi rokonságban levő csoportjáról. In *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 42–72.
- PÉTERBENCZE Anikó
1989. *Táncok és táncos szokások Csíkszentdomokoson*. Jászberény, Déryné Művelődési Központ.
- POP, Dumitru
1989. Plugușorul, sinteză folclorică. In *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 25–131.

- POZSONY Ferenc
 1992. Egy gyimesvölgyi köszöntővers szövegelemzése. In Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság évkönyve* 1. Kolozsvár, 148–163.
- POZSONY Ferenc
 1994. Újesztendőhöz kapcsolódó szokások a moldvai csángóknál. *Néprajzi Látóhatár* III, 1–2, 151–166.
- POZSONY Ferenc
 2000. Egy orbaiszéki esővarázsló szokás erdélyi és moldvai párhuzamai. In „*Adok nektek aranyvesszőt...*” *Dolgozatok erdélyi és moldvai népszokásokról*. Csíkszereda, Pro-Print, 19–36.
- SZENDREY Ákos
 1925. Van-e a medvének valami szerepe a magyar néphitben? *Ethnographia* XLIX, 1–2, 437–438.
- UJVÁRY Zoltán
 1980. *Népszokás és népköltészet*. A Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok Közleményei 35. Debrecen.
- UJVÁRY Zoltán
 1997. *Népi színjátékok és maszkos szokások*. Debrecen, Multiplex Media – Debrecen University Press.
- WEÖRES Sándor
 1977. *Három veréb hat szemmel. Válogatás a magyar költészet rejtett értékeiből és furcsaságaiból*. A bevezető tanulmány és forrásjegyzék Kovács Sándor Iván munkája. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.
- WICHMANN Györgyné
 1907. A moldvai csángók szokásaiból (Szabófalváról). *Ethnographia* XVIII, 4, 287–294.