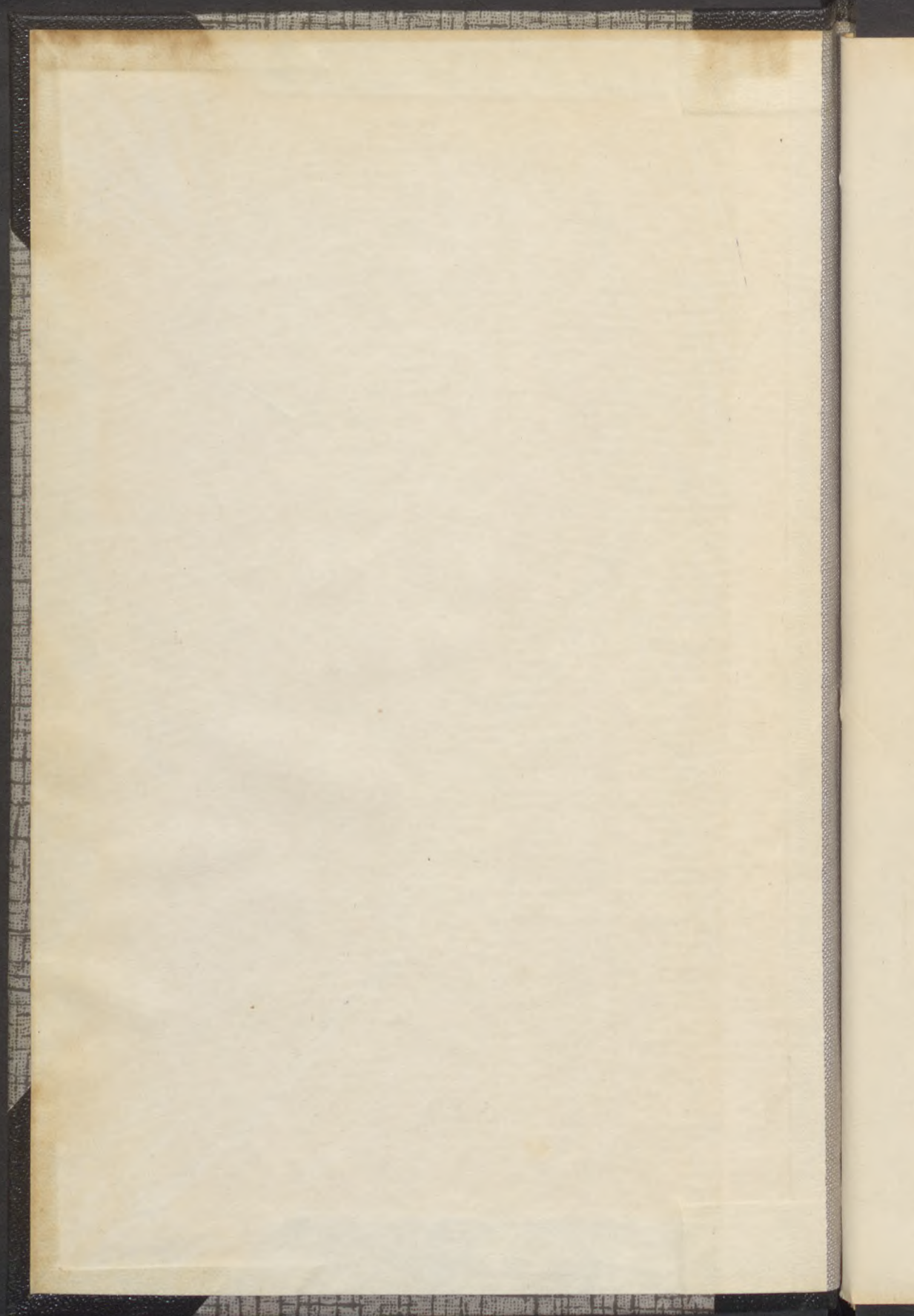
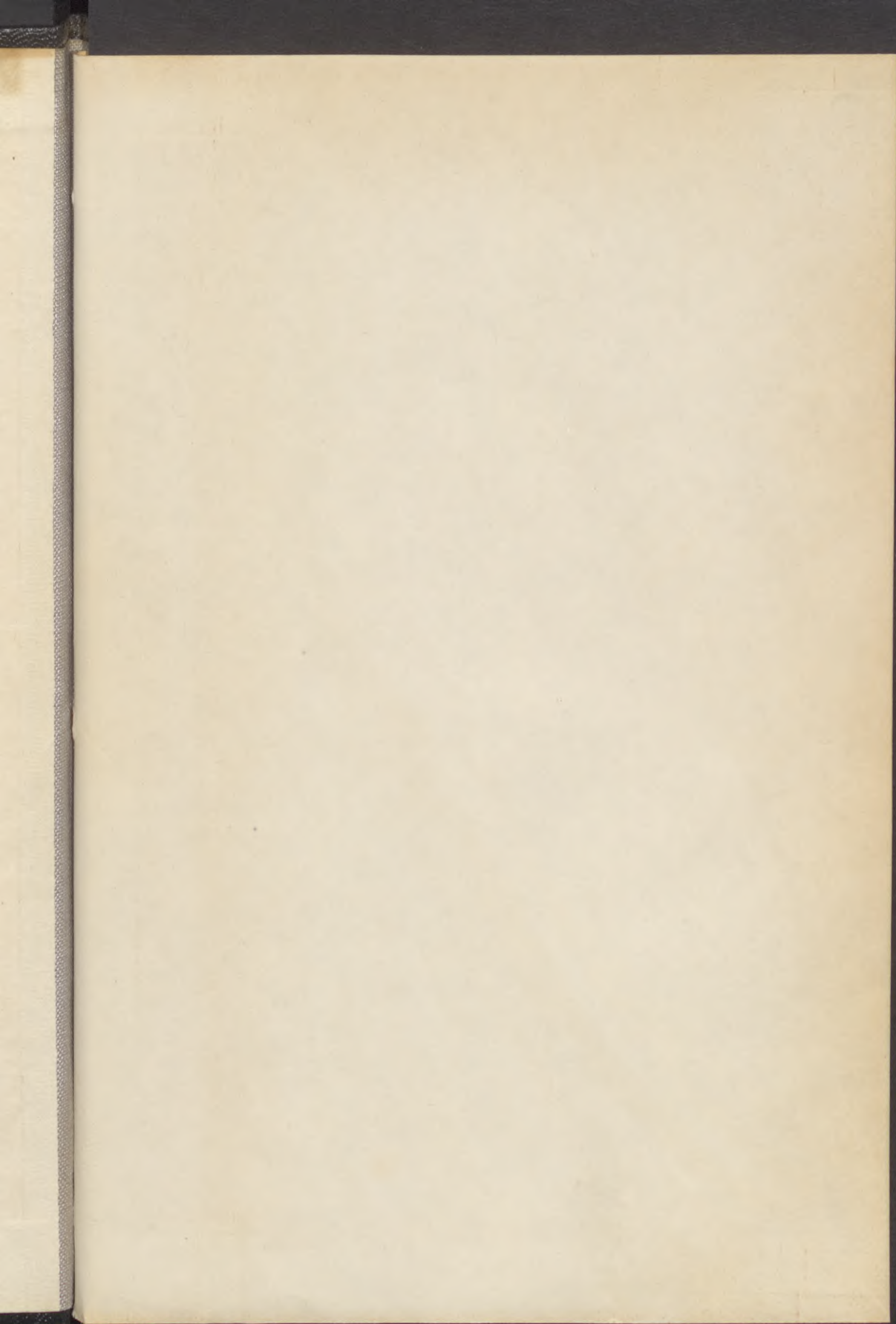


13.873  
163











13873

KALLÓS ZSIGMOND DR.:

# HEJGETÉS

## REGÖSDALAINK REJTÉLYE V.

A POGÁNY MAGYAROK SÍRBATÉTELI  
SZERTARTÁSA EGY MOST TALÁLT  
CSÁNGÓ NÉPDALBAN

UNO HOLMBERG FÉNYKÉPEIVEL.  
AVEC UN LARGE RÉSUMÉ EN FRANÇAIS.

SZOMBATHELY  
MARTINEUM KÖNYVNYOMDA RT  
1940.



13.273/163





## I. Bevezetés.

Az új Wichmann-Kannisto-Csúry-féle *csángó-szótár* népköltési szövegei között első helyen egy „*Hejgetés*” című van közölve. Ki fog tűnni, hogy a dal második felében a magyar pogányságnak eddig egyetlen szertartási emléke foglaltatik. Íme a költemény:

### 1. Hejgetés.

2. Keljetek fel, bojiérek
3. Gyujsatok meg e gyortyákat,
4. Nyissátok ki ez ejtókat,
5. Vessétek meg e padakat,
6. Adj istennek szent angyala!
7. Memből jöttünk, membe menünk,
8. Lelketeket membe vesszük,
9. Testjeteiket fölbe tesszük;
10. Diófából koporsó
11. Leveliből borító,
12. Z' ágaiból legyező,
13. Gyükeriből hangyázó.
14. Pusztá pajta fedetlen,
15. Háram berieb hat szemvel.
16. Aho — —!

A költemény a címmel együtt 16 sorból áll, melyek közül az első *hét* a regősdalnak legfontosabb motívumait tartalmazza; és ezek, látni fogjuk alább, érdekesen kibővítik azokat a tanulmányokat, melyeket a nyugati székelyeknek és az erdélyi, valamint a dunántúli regősdaloknak 11. századi keletkezéséről a Vasi Szemle II., III. és IV. kötetében közöltem. Kriza óta az erdélyi regölésnek az udvarhelymegyei székelysége szorítókozó adatai lassan kiegészülnek. Legújabban Blénessy Alajos mutatott rá a Székelység című folyóiratban ilyen „a népszájon napjainkig fennmaradó ősi regőlő versekre Gyergyóból” (VIII. 8, 9. sz.); magam pedig a csángó és székely népköltésben is bőven találtam fontos regősnymokat.

A csángó dalnak előbb második részét fogom tárgyalni, tehát azt, mely a sirbatétel szertartását foglalja magában, azután a költemény címét kell megmagyaráznom, majd szerkezetét és csak legvégül következik az ősi csángó dal első, regölésszerű felének értelmezése. Ez a sorrend talán önkényesnek tetszhetik, de a tárgyalás szempontjából alkalmasabb; és már azért is lehetséges, mert a két rész egymással külsőleg csak elég lazán függ össze.



## II. A pogány sírbatétel szertartása.

A magyarok több ezer éven keresztül közvetlen szomszédságban éltek a mai Volga-népekkel, minélfogva a honfoglalók vallása egészen azonosnak bizonyul avval a néphittel, melyet a részben még pogány Volga-népek mindmáig követnek, úgy-hogy a magyar forrásoktól eltekintve, — melyeknek nem volt mindig könnyű dolog nyomára akadni — a magyar pogányság hovatarozandóságának eddig homályba burkolódzott, és még meg nem jelent Magyar Mitológiámban bőven tárgyalt rejtélyéből egyhamar a Polichinelle titka lesz; annál is inkább, mert a Volga-népek pogány hitéről aránylag igen jól vagyunk értesülve.

Mivelhogy Holmbergnek a cseremiszek hitéről szóló munkájában (FF. Communications: 61. Helsinki 1926.) e vallások egyikének felette rendszeres tárgyalását bírjuk, a csángó népdalnak a sírbatételre vonatkozó fele magyarázatához könnyen be lehetne érni ez egy szerzőnek tudósításaival. De hogy fejtegetéseim mennél meggyőzőbbek lehessenek, helyenkint mégis utalni fogok olyan párhuzamokra is, melyek *Mészáros Gyulának*: *A csuvas ösvallás emlékei* címen (Bp. Ak. 1909.), és *I. Wasilievnek* a vjatkai és kazáni votjákok pogányságáról írt műveiből merülnek (Mém. de la Soc. Fin-Ougr. XVIII. Helsinki. 1902.).

A költeménynek a halottra vonatkozó fele a nyolcadik sorral kezdődik:

### „Lelketeket membe visszük.“

A Hejgetésnek regölésszerű feléből alább ki fog tetszeni, hogy azok, akik a testi hüvelyéből szabadult lelket, még mielőtt a testet földbe tennék, membe viszik: a *samánok*; ez a sürgősebb feladat. A léleknek erre a gyors elszállítására a rokon népek mai gyakorlatában csak egy-két nyom van. Az a gyanúm, hogy az eljárás késői, XI. századi eredetű a magyaroknál; és szükségessége talán részben keresztény hatásra állott elő, amikor a Dunántúlról Erdélybe (és Moldvába), ottani atyafiságaikhoz szökött pogányság ifjai rászoktak a dunántúli regösutakra. Az ilyenkor Dunántúl előfordult halálesetek alkalmával titokban az ifjak kalauzolására velük érkezett samánok szolgálatát vették igénybe. Feltehető az is, hogy az évközben elhaltak pogány módon való üdvözülésének biztosítására átföldelések is történtek, amikor is, elsősorban, a még sírja közelében vesztegelő lélek mennybeviteléről történt gondoskodás.

A Volga-népek pogányságában rendszerint háromféle lélek szerepel. Az itten szóbanforgó az úgynevezett *árny-* vagy *kísértet-lélek*; tehát az, mely az embertől alvás közben messze, gyakran nem ismert tájakra száll, és ott saját mulatságára is elkalandozgat. Ugyanez a lélek, a samán réült állapotában, madárszárnyon indul a mennyekbe a szellemekhez. Hogy a halott lelke is eljuthasson az őt, az új keresztény felfogás szerint is megillető helyre, az égbe, ahhoz alkalmasnak kínálkozott a



következetesen istenek *követe*- vagy *szent angyalaként* szereplő samán lelkének mennyei útja totemének vagy fejviseletének madárszárnyain.

A következő sor így hangzik:

9. „Testjetekeket fölbe tesszük.”

Most megkezdődik a temetés. A rákövetkező versek nemcsak ennek *leírását* tartalmazzák, hanem, amennyire az néhány rövid verssor keretében lehetséges, valószínűleg azt a legfontosabb mondókát is, melyet a halotthoz intézni kell. Persze magától értetődőknek veszi a költemény a halott mellé adott *ételeket, italokat, ruhaneműeket*, melyeket egyébként szintén szük-



Cseremiszi temetés, Ufa. Birsk.  
Photo Uno Holmberg, Enterrement à Ufa.

séges *szóval* is emlegetni, hogy a halott emlékezetébe vesse. Más fontos tudnivalóval is el kell látni őt, sokszor ismételten, nehogy figyelmét kikerüljék, és amikor szüksége találna lenni rájuk, tanács híján legyen. Különösen a magukkal tehetetlen gyerekeket és a házassághoz nem jutott fiatalokat kell arra biztatni, hogy keressenek maguknak a túlvilágon méltó játszó, ill. élettársat. A 10. sor:

„Diófából koporsó.”

A következő sorok értelmezése kedvéért lássuk, mit tud Holmberg a cseremiszek sírjáról és koporsójáról: „A koporsó oldalába egy kis négyszögletű ablakot faragnak azért, hogy a halott szobája világos legyen, és hogy rajta keresztül mindent láthasson, ami körülötte történik. Némely mezei cseremiszek



a kazáni kormányzóságban két ablakot faragnak a koporsón; minden oldalra egyet, melyekbe a gazdagok üveget is illesztenek. A koporsókészítő munkáját avval kezdi: Most *szobát* készítek számodra, ne haragudj, ha nem lesz tetszésedre. A *hegyi cseremiszek*, akik a halottat *nem koporsóban* szállítják a temetőbe, a csekély mélységű sírba fejszével megdolgozott deszkából *fakeretet* illesztenek. E közé lombágyra vagy tülevelekre fektetik, miután gyolcsokon leeresztették. Itt is a jobb oldaldeszkába a halott fejénél négyszögletű nyílást faragnak. A fakeret fölé két szál deszka kerül". A csángó költeményből arra lehet következtetni, hogy a *magyarok* is úgy vitték a sírhoz halottaikat, mint a mai hegyi cseremiszek: *koporsó nélkül*. A sírhoz szállított „diófából” készült a helyszínén a *fakeret*, mely a halottnak ezentúl „szobájául” fog szolgálni. A fából kerültek ki a temetés egyéb kellékei is.

A 11. vers aztán bemutatja a fenti cseremisz lombágynak legalább a lombját:

### „Leveliből borító.”

Ez a két szűken mért szó ugyan nem beszél „ágyról” (Laublager), de valószínű, hogy a diófa leveleiből a magyar halott teteme *alá* is jutott bőven, nemcsak föléje; merthogy a halottnak — „szobájában” — természetesen puha ágyra is volt igénye. A „borító” szó azonban azért fontosabb a vers szerzője szemében az ágynál, mert mint az alábbiakból kietszik, a fakeretet nem borították be még a hegyi cseremiszek „két szál” deszkájával sem, hanem csak a levelek szolgáltak „borító” gyanánt. A sírnak ugyanis lehetőleg nyitva kellett maradnia.

A diófa szolgáltatja még a további kellékeket is:

### 12. „Z’ ágaiból legyező.”

Holmbergnél ezt olvassuk: „A halott mindkét kezébe néhány *vesszőágot* (Ruten) is kell tenni azért, hogy a halál országában a neki támadó kutyák, kígyók és gonosz szellemek ellen védekezni tudjon. Ez utóbbiak ellen a cseremisz felfogás szerint a vörösberkenye ága segít.” (A vörösberkenye ága az élők kezében is hathatós eszköz a gonosz szellemek ellen, mind a finnek, mind a votjakok néphite szerint is.) A votjakoknak a gonosz szellemek ellen legyező *ágakkal* való védekezése, mint a halottkultusz járuléka, még a következő vers magyarázatában is helyet fog foglalni.

### 13. „Gyökeriből hangyázó.”

Mi jelentősége van itt a gyökérnek és különösen a hangyáknak? A motívum abból a felfogásból merül, hogy a földben lakó halott, ha eléggé kérlelik, védelmet, áldást, bőséget hozhat családjának. A votjakok nagycsütörtökön (*kulem potom ui*: vagyis: „A halottaknak sírjukból való kikelése éjjelén”) a fehérfenyőről vagy a bodzafáról frissen levágott ágakat hoznak, és egy zsákban *hangyabolyt hangyástul*. Az előbbiekkal (t. i. az



ágakkal) megfüstölik magukat és családjukat; az égő ágak tűzét átlépkedik, és a baromudvart is befüstölik. A *hangyabolyt* azonban kivesszik a zsákból, tartalmát elszórják a baromudvarban, és közben így szólnak: mint a *hangyák*, úgy sokasodjanak a barmok az udvaron". (Wasiljev 108.) Továbbá: „A ház és udvar körül vasasóval kört rajzolnak... A ház hasadékaiba *bodza*- és *fenyőágakat* tömnek, és ezekből a kenyerekre és a méhkasokra is raknak, mert az *ágakat* az ördögök elűzésére alkalmas eszköznek vélik. Mindezt evvel a szóval kísérik: *oste!* „Isten add áldásodat” Fehérfenyő, bodza és a vas az ördögök és gonosz szellemek ellen szolgálnak fegyverül.”



A halott helyettese táncol a halál napjának 40 napos fordulóján. Guv. Vjatka.  
Le substitué du mort danse. Après „Ogonek”. Holmberg Rel. des  
Tcher. p. 33.

Mindez tehát egyúttal az előbbi vers motívumának magyarázatát is bővíti: „*Z' ágaiból legyenző*”. A *jelen vers* „gyökere” azonban (de már hangyák nélkül) a csuvasoknál is érvényre jut. (Mészáros 215.) „Felveszik a halottat a szobában a padról két alája vetett hancskötéllel, de előbb a nemeztakaró alá egy emberhosszúságnyi *fakérget* csúsztatnak, és fejét az ajtó felé fordítván megindulnak vele... A kocsin legalul *szalma* van, e fölött a *fakéreg*, ezen a nemeztakaró és rajta a halott.” (Amint látjuk, a csuvas halottat is csak a sírban várja a koporsó.) „Ekkoráig kihozzák a temetőbe az összerótt koporsót, és leteszik a sír fenekére... Amikor a halottal kiérnek a temetőbe a sír



mellé, a sirató asszonyok ismét ráborulnak és siránkoznak". (Az északi csuvasok régi sirató dalok maradványaival „hangot adnak”, hogy a halott a túlvilágon hang nélkül, némán ne járjon.) „Négy férfi leemeli aztán a kocsiból, a hánckötelekkel oda-viszik a sír szája elé, s így lassan beleeresztik a sír fenekén levő koporsóba...” Továbbá: „Ráborítják a koporsó egyszerű, lapos deszkafedelét, afölébe teszik még azt a *fakérget*, amelyen kihozták, és elkezdik a sírt behantolni”. Holmberg ugyan már nem tud *gyökérről* és *hangyákról*, de a cseremiszeknél is (halálának 40. napi fordulóján tartott megvendégelésekor a házban) az aggók térdre borulva esedeznek a halotthoz, hogy vegye védelmébe a családot, szaporítsa a barmokat és érlelje a gabonát (Holmb. 31.).<sup>1</sup> Az utolsó két verssor még ennél is érdekesebb:

#### 14. „Pusztá pajta fedetlen.”

Holmberg cseremiszeinél (21. o.): „Némely síron faragott alakok állanak, melyek emberekre emlékeztetnek; másokra egy *épületforma* (a magyar versben: pajta) van ácsolva, és helyenként a sírdomb kerítéssel van elkülönítve; Rytškov szerint a sír köré fakerítést tesznek, hogy „a halott lakását el ne hagyja, és a körülfekvő földéken a vetést el ne tapossa”. A „pusztá”, vagyis elhagyott, fedetlen pajta tehát azt a célt szolgálta elsősorban, hogy a halottnak otthonát pótolja, és neki a koporsóbéli „szobához” illő „háza” legyen. Feltehető, hogy a használati tárgyakat (törülközők, vászondarabok, a halott ruhái stb.), melyeket a cseremiszek ma már a temető szent ligetének *fáira* aggatnak fel („hogy a földben el ne rohadjanak”), a régi magyarok még ebben a pusztá *pajtában* helyezték el a halott kényelmére. A pajta „*fedetlenségét*” az utolsó vers indokolja:

#### 14. „Háram beriéb hat szemvel.”

A „*verebekből*” Holmbergnél ugyan csak egy van, és az is „*kakuk*”. Fából készül, és *hosszú póznán* helyezik a sírra. „Ennek a lélekmadárnak eredeti jelentését ú. l. a nép már nem ismeri”, folytatja Holmberg—Harva. „Némelyek azt hiszik, hogy a kakuk a halottat szórakoztatja, ha megszólal. Az *oroszoknál* is el van terjedve az a szokás, hogy *madárképeket* állítanak fel a sírokon”. Hogy a madarak nem a halott őrzését, figyelését célozzák, amit a halott iránt táplált jogos bizalmatlanságból következtethetnénk, azt az bizonyítja, hogy Holmberg—Harvának a szöveghez mellékelt fényképén a kakuk a sírral *ellenkező*

<sup>1</sup> A csuvasok is a halott jobb kezébe az ingúja alá a *tuBelchá* fájából metszett botocsát dugnak, a végét a markába szorítják, és így szólnak hozzá: „Nesze neked *tuBelchá-pálca járkalni!*” (tehát nem a gonosz szellemek ellen). Egy másik mondókájuk a vele adott két kopejkához: „Nesze neked, kétszáz rubel pénzt adok!” A pipával: „Nesze neked a pipád, nesze a dohányzacskó!” A halott férjhez: „A feleséged férjhez fog menni, ne tartsd vissza, hadd menjen. Te magad amott házasodjál meg!”



irány felé fordul. Ez a körülmény és az alább említendők is arra vallanak, hogy a cseremisiz hagyomány, mely a halott szó-  
rakoztatását emlegeti, egész hűen emlékszik. Az elköltözöttre  
„szobájában” *sivár élet vár*. Még ha történik is gondoskodás  
arról, hogy az ételt, italt és sok egyebet ezentúl se kelljen nél-  
külöznie, ki vállalhatja a szemrehányást, hogy a fényben ragyogó  
földnek minden örömétől, a világnak tarka-barka híreitől, ked-  
ves hozzátartozói további viszontagságainak ismerésétől a



Sírhely, fából készült kakukkal, hosszú póznán. A kakuk ellenkező  
irány felé fordul. Ufa, Birsik, Volost Čurajeva.

Une tombe, avec un coucou en bois sur un long poteau. Le coucou  
est tourné vers la direction opposée à la tombe. Photo U. Holmberg.

halott mindenkorra el legyen zárva? Az ő világa ugyan ezentúl  
már igen szűk határok közt fog mozogni, de éppen ezért lehe-  
tővé kell tenni, hogy legalább „szobája” és „háza” t. i. a *sír*,  
a *koporsó* és a *pajta* ne deszkákkal legyenek a világtól elre-  
kesztve, hanem a sír legfeljebb a *borító* leveleivel; a *pajta* pedig  
maradjon egészen „*fedetlen*”. A test oszladozásának veszélyeit  
a kegyelet ellenére is el kellett ugyan háritani, de erre elégnek  
látszott a sűrű „*levélborító*”, a *pajtának* magas volta, sőt a fönti  
„*legyező*” is. A *pajtánál* is *magasabb* póznán, a három „*berieb*”  
hat szeme folyvást résen van. A sír irányát kivéve, minden világ-  
táj felé jut belőlük, és így — mihelyt valami figyelemreméltó  
történést érzelenek a magas vártán maguk körül vagy bármely



messzeségben, — semmi kétség, hogy a sír felé fordulva, mindjárt belé csevegik az e célból fedetlenül hagyott pajtába, és így a friss hírek a mozgó-susogó leveleken keresztül elhatnak a nyitott sírba: a halotthoz. Ez már nem olyan szegényes *szórákoltatás*, mint a cseremiszkoporsó apró *ablakai*; pedig ezek szintén arra volnának hivatva, hogy a „halott szobáját megvilágítsák, és hogy mindent láthasson, ami körülötte történik”. Ott van ugyan náluk is a hangos madár, de ennek hírei számára a biztonság kedvéért mégis célszerűbb, ha a sír is, a pajta is: *fedetlen*, ahogy természetesen fedetlen volt, vagy ú. l. ma is az, a cseremiszeknél némely sír fölé emelt fenti „*épületforma*” is.



A halottat a halál 40. napi fordulóján vendégül hívják és viszik haza kocsin. Helye a kocsin és az ünneplők közt otthon üresen marad.  
Le décadé est invité à sa fête. Photo U. Holmberg.

A volgatáji magyarság temetkezési szertartásaiból csak az ünnepi áhítatot emelő, jellegzetesen pogány, illetőleg a keleti hangulat fokozására szánt vonások fértek el az északi csángó versnek mindössze 21 szavában, mintegy azt akarván bizonyítani a hívek előtt, hogy még a halál is szebb és üdvözítőbb, ha pogány. Ezek a sorok csak a mai hallgatóra hatnak esetleg komoran, a vers első részének (derűsebb, regös alapszínéhez viszonyítva. Voltaképen az egész, bár több motívumból összevonva, magában véve is egységes részletképet fud adni a magyar pogányvilág alkonyáról.

A halottkultusz és a temetés minden őshitnek fontos tényezői. A magyarságnak *mai* néphitében is sok maradt az ősi temetkezés szertartásaiból. *Forrásszerűen* azonban az itt tárgyalt helyen kívül még csak kettővel bírok. Az egyik erős fogatkozásakkal a vasmegyei Bucsú regös-misztériuma. Itt három sírról van szó, amelyek közül a másodikban egy valószínűleg terhes asszony *ülő* helyzetben van eltemetve (a versben már asszonyunk, Máriaként kezelve); a harmadikban egy csecsemő nyug-



szik (mint a mai cseremiszeknél H. 171. o.) „bölcsőjében fekdegélvén” (a misztériumban már mi urunk Ūr-Istenre értve).

Egy másik idevágó forrásról „Vendég” címen a M. Nyr. 62. kötetében értekeztem. Ez a szó a M. T. Sz.-ben kb. evvel az értelemmel szerepel: a házban (még eltemetetlenül) fekvő halott: „Megyek megnézni a *vendéget*, fiamnak keresztanyja vót”. A házban, még ravatalán „vendégül” látott halotról l. Holmberg 19. oldal, és szerte.

Pogány szertartást magyar mitológiámnak egy másik helyén is tárgyalok. Ez hasonlóan pontos részletességgel, szintén *teljesen* egyezik a megfelelő volgaival; azonban persze nem halotti szertartás, hanem áldozati. Erről fog szólni legközelebbi tanulmányom.

### III. A csángó dal címéhez: „Hejgetés. Szilveszteresti dal”.

A gyűjtő a címszóhoz egyéb indokolás nélkül megjegyzi: „Sein Name vielleicht onomatopoetisch”. Már a címszónak fenti kiegészítése: „Gesang am Sylvesterabend”, és még ennél is inkább a vers egész első részének tartalma mutatják, hogy itt a regősköltészetnek egy variánsával állunk szemben, és nem holmi hangutánzó szóval. Ilyenformán a címszó sem lehet egyéb, mint a regös dalokban megszokott stereotyp „*hajgatás*” szónak magashangú mása, sőt ennél is pontosabb megfelelője: t. i. magának a dunántúli ejtésnek csupán a csángó hangrendszer szerinti bizonyos változata, amilyenre maga a költemény is mutat még egy példát ebben: „*ejtőkat*”.

A regölő szokásnak és a hozzá tartozó énekeknek egyik legfőbb célja a gyors visszatérés reményében Erdélybe szökött pogány emigránsok ifjainak dunántúli nőszerzése volt. Ennek eljárása leginkább a *hajgatás* motívumának szavaiban jut kifejezésre. Sőt az egész regös-ünnepnek is az itt jelzett célhoz képest „*hajgatás*” volt az eredeti neve. A regősdalokban még ma is a „*regölni*” és „*hajgatni*” igék az utóbbi értelemben változnak <sup>1a</sup>). Ámbár a csángó költeményben sem maga a hajgató, sem a vele céljukban azonos egyéb nőszerző- (vagyis: a „kis béres-”, a „csirgős-csörgős szekér-”, a „didergő-” vagy a tulajdonképeni „összeboronáló”) motívumok nem kerülnek elő; mégis címe: „*hejgetés*” az igazi és egyúttal ősi, mert már nevében is kifejezi a népszokás eredeti jellegét. Ennek „regölés” elnevezése már későbbi keletű; mikor t. i. az egész ünnep egyes gyakorlati fázisait, és főként az áldozatot (egyházi tilalomra) már csak jelképesen, sőt gyakran e nélkül is, pusztán szóval vagy (mímelő) énekes regékkel kezdték helyettesíteni: „*regül ejteni*”. Ez a kifejezés az, mely a régi időkön sajnálkozó regölő refrént is adja: „Haj! regül ejtem!” A csángó hazajárások azonban az

<sup>1a</sup>) Egy példa: Csász (Komárom m.): „Regöljük, regöljük a maguk leányát, egy ifjú legénynek”; Surány (Vas m.): „Hajgassuk, hajgassuk, de kinek h.? Só Jancsinak h.”.



ünnepi gyakorlatnak ezt az egy-két századdal későbbre tehető, pusztán szóbeli regölésre szorítkozását már nem érték meg. Így az ünnepnek és a róla szóló daloknak nevéként a csángó dal szükségszerűen csak az eredeti *hejgetést* ismerheti, vagyis azt, melyen utolsó dunántúli hajgató útjaikon a látogatók maguk közt is emlegették.

A hajgató szertartást, különösen az „Isten meg ne mentse, kebelébe rejtse” motívumból indulva, a V. Sz. II. kötetében rekonstruáltam (146. l.), és ugyanott szoltam a votják lakodalomnak egy lényegében hasonló szertartásáról is, mely szintén mintegy a sorsdöntő lépés ellenpróbájának tetszik a szellemekhez szóló fellebbezéssel. A hajgátásnak egy másik párhuzamát ugyancsak a votjákoknál, a V. Sz. III. kötetében külön tárgyaltam (295. l.), Gombos L. pedig ugyanabban a kötetben: „Adalékok regösdalaink rejtélyéhez” címen a vogul hősköltészet „hőslés”-eiben mutat ki meglepő párhuzamot a magyar hajgátás elemeivel. Ezekre az elemekre itt csak röviden utalhattam, az utolsó fejezetben alkalmasint még kissé bővebben is szólok majd róluk.

A „Szilveszteresti dal” tekintetében is régibb keletű a csángó hagyomány, mint a legtöbb regöséneké. Ezek időpontjaként (úgy mint az udvarhelymegyei Kénoson is) ma már karácsony első vagy második napja szerepel. Persze az időbeli eltolódás a Gergely-féle naptárváltozásnak tulajdonítható, amint azt Sebestyén Gy. (A Regösök Bp., 1902., 8. l. kk.) igen alaposan kimutatta. A regölés az ő számítása szerint is kezdetben újévi népszokás volt. Ehhez azonban meg kell jegyezni, hogy még a szilveszteri és újévi időpontok is — olyan pontosan — már csak keresztény időkben voltak meghatározva, tehát a régi Gergelyelőtti naptár befolyása alatt. A régi pogányünnep maga természetesen nem lehetett naptári napra rögzítve, hanem évről-évre és vidékenként is alkalomszerűen különböző időre esett, sőt nem is egy, hanem több napra volt évenként megbeszélés útján kitzúve; — de mégis olyanformán, hogy az időpontnak nagyjában a mai farsang első heteivel kellett összeesnie. Innen vannak a regölés szövegének elég gyakori vonatkozásai a mai farsanggal, melyekről más kapcsolatban fogok szólni. Vas megye két községében ma is újévre,<sup>2</sup> három somogyi helyen pedig valóban az ezt megelőző estére esik a regölés. Sok faluban a regölés két napra terjed, amire itt-ott a szöveg is utal. Újévről beszél még ma is három változat, holott az ünnep maga már karácsonyi szokás. (Seb. id. h.)

#### IV. A csángó költemény szerkezete.

Fent már jeleztem, hogy az első hét sor beköszöntő motívumrészleteket tartalmaz, és hogy éppen a „hajgátás” nincsen meg benne. Szoltam arról is, hogy a pogány temetésnek fent bemu-

<sup>2</sup> Csényén 4-szer refrén gyanánt is, így: „ez új esztendőben”.



tatott apológiája látszólag csak laza összefüggésben van az előzőkkel. Szóval szükséges a „Hejgetés” szerkezetével külön is foglalkoznunk.

Igaz ugyan, hogy mint minden regősdalban, itt is a regősmotívumok erősen összevonva mutatkoznak; — de a mindenütt szabályosan azonos versmérték és a regölésszerű résznek a temetéshez átmenetül szolgáló sorai (*Memből jöttünk, membe menünk, és Lelketeket membe visszük*) azt tanúsítják, hogy az egész vers kétséggkívül szoros egységnek volt megköltve. Nem a költő hibája, hanem a mienk, hogy a 900 éves távolság körülményeinek hiányos ismerete miatt felében megtörtnek gondoljuk a szép alkotást; sőt hogy teljes megértéséhez ma már elég bonyolult fejtegetésekre van szükség.

A dunántúli regősénekekben az eredeti szereplők: a 16—17 évesnél nem idősebb székely házassulók, meg a kalauzolásukra vállalkozott, és különösen az atyafiságok elágazásaiban is tapasztalt varázslók: a szarvas csabafiak sehol sem szerepelnek már külön, hanem nagyobbára az ifjakkal együtt. Szerepkörüket, hol arra szükség volt, előző tanulmányaimban különválasztottam. Annyi bizonyosnak látszik, hogy az ünnephez szükséges versszövegnek költői a vezető samánok voltak, eléneklői azonban a legények. Valahányszor népköltői termékeinkben ú. n. regős reminiscenciákról emlékeznek gyűjtőink vagy a magyarázók, bizonyosnak vehető, hogy az egészben is XI. sz.-i pogány költészettel állunk szemben. Szerzőik ugyanezek a regölve vándorló samánok; és a bennük fennmaradt költői részletek is inkább e vezetők szerepével foglalkoznak, mint a hajgató apró legénykéekkel. A legfontosabb és még a Csaba-mondánál is értékesebb ilyen költői maradvány: a *Júlia szép leány*-ballada és változatai, melyekről alább még szó lesz.

A *samán* az, aki az apró embereket irányítja, az atyafisági házakhoz elvezeti, és itt az ünnepi fogadtatásnak legfőbb személye: az általa foganatosítandó áldozatoknak megszervezője, melyeken a szükséges segédi munkát az ifjak szolgáltatják. Áldozatokról a regősének tárgyalása közben többször beszéltem, de már az előző részben utaltam dunántúli *temetési* nyomokra is a bucsui misztérium szakaszai között. Nos hát, a XI. században élő magyarok valahogyan lemorzsolták idejüket az új vallásnak még nem nagyon szigorú követelményei és a régi hitnek alaposan meglazult hagyományos keretei között. De a halott magyarnak kétféle: keresztény vagy őspogány lelkiüdvének kérdése, ill. a kettőnek összeütközése az élőkénél sokkal fontosabb, mert az örökéletbe vágó érdek. Ebben az összeütközésben látszólag a kereszténység, valóban pedig gyakran a pogányság volt a győztes. Már fönt is valószínűnek tüntettem fel bizonyos titkos átföldeléseket Dunántúl, melyekhez a samánok kellettek. Ép oly valószínűnek lehet állítani azt is, hogy a hajgató ifjak egy-egy csoportjához a samánok sokszor legalább is *ketten* csatlakoztak vezetőül (l. alább). Az Erdélyben is lassan ki-



szoruló és hanyatló befolyásuk miatt egyúttal kenyérüket vesztett samánoknak a nagy regösutak kenyérkereset gyanánt is szolgáltak. A samán szerepét a magyar temetés alkalmával fent aránylag újnak jeleztem, vagyis a megváltozott helyzet követelményének. De új volt a samán szerepkörében az is, hogy Dunántúl az áldozatokat is ő kezdte bemutatni a gyula-táltosok letűnése után. Sőt nemcsak a (már igen ritka) nemzetségi loáldozatok bemutatása hárult reá, hanem végrehajtója lett a *kisebb-fajta* áldozatoknak is, mely tisztet régebben a család vagy az atyafiság feje töltött be. A következő tanulmányban lesz módomban ismertetni azt a fogalomzavart, mely éppen a keleti samánoknak gyula-tisztet bitorló minősége miatt a két hivatás-fogalom között csakhamar beállott.

A moldvai (csángó) magyarság honfoglalás-előtti településének bizonyítékait külön tanulmányban fogom előadni; és abban néhány helynév tanúságával azt is, hogy ez az ott rekedt etelközi magyarság legalább is a Dnyeszternek ma Oroszországba eső partjáig terjedhetett (Csöböracsök). Ezek a helynevek még arról is értesíteni fognak, hogy a tizennegyedik századi pogány emigránsok a moldvai magyarság kebelében néha külön telepeket is létesítettek. Fel kell tennünk, hogy a jelentékenyen nagyobb távolság miatt a hajgató céllal hazalátogató moldvai csángó ifjúságot, mihelyt kitűnt, hogy az emigránsoknak kelet-ről való hazatérésére többé nem igen marad remény, a hajgató dunántúli leányok még kevésbé voltak hajlandók tovább is követni, mint a székely vidékről jötteket (l. al.). Erre aztán a csángó regös ifjak hazalátogatása Dunántúlra megszűnt ugyan (vagy lényegesen módosult), samánjaik azonban a tűrhető keresetforrásról még mindig nem akartak lemondani. A hejgetés plurális (lelketeket visszük, tesszük) úgylátszik azt jelenti, hogy kisebb-nagyobb csoportokba verődve ezután csapatosan folytatták regös nagy útjaikat; de nagyobbára már tömeges hajgató ifjak nélkül. Ez a körülmény világíthat rá legkönnyebben a Wichmann-találta költemény szerkezetére is. A vers ugyanis csak a varázslók érkezését, bemutatkozását említi az első hét „beköszöntő” sorban, a következő nyolcban pedig a pogány temetés hasznosságát vagy szépségét emeli ki, mintegy felajánlva a pogány átföldelésekhez a samáni segítséget.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Természetes, hogy samán-orvosi fontos szolgálataikat mint szintén jelentékeny kereset-forrásukat titkon tovább is gyakorolták Dunántúl. De erre való célzások már azért sem kerülhettek a csángó versbe, mert a regösénekekben is eléggé homályosak. Különben is az évnek csak egy apró részét töltve a dunántúli atyafiságok közt, a kisebb betegségek vagy egyéb bajok orvoslásában kevésbé vehették fel a versenyt a vidék kuruzslóival, akik szintén samáni eredetű, de el nem bujdosott elődök tudását és gyakorlatát folytatták titkon idehaza. Ez a gyakorlat leginkább a szent *tanorkokon* belül folyt le; és a dunántúli regösének keleti samánjának „levelődő” („tengődve működő”) helye gyanánt ez a sebes folyóvíz által körülfolyt szép zöld pázsit van megjelölve. Ilyen általános orvosi gyakorlatra, mely-



### V. A csángó szöveg első, regölésszerű fele.

Vegyük most az első rész sorait vizsgálat alá egyenként is, és keressük meg Sebestyén Gy. dunántúli regös-gyűjteményéből a hozzájuk könnyen adódó párhuzamokat. Persze lesznek sorok (a 6. és a 7.), melyek csaknem külön tanulmányt igényelnek.

Mindjárt a szöveg első mondata:

#### 2. Keljetek fel bojiérek

ugyanaz, mely minden kissé teljesebb regös-szöveg legelején visszatér (mint pl. Zalaszentgyörgyön: „kell füő, gazda, kell füő”). A csángó „boiér” a dunántúli „gazda” fordítása. A „tel-keles”-re való felszólítás pedig azért van, mert mind a vers, mind a még élő hagyomány is azt bizonyítja, hogy a szökevények késő éjjel vagy hajnal felé, titkon állítottak be. A gazdák pedig háznépestül és — mint látni fogjuk — fogadásukra felkészülten, de a feltűnés elkerülése végett ágyban várták az érkezőket.

#### 3. Gyujtsátok meg a gyertyákat!

Ez a sor az ünnepi fogadtatásra vonatkozik, mely a dunántúli változatokban éppen úgy szól az istenek követeknek, vagyis a szarvas csabafiaknak, mint a velük érkezett régi istennek. A titkos érkezéssel az égő gyertyák nem állanak ellentétben, sőt azok épúgy, mint a karácsonnyal régebben egybeeső újév időpontjának megválasztása részben arra is jók voltak, hogy a hatóságok figyelmét eltereljék. A gazdák előbb keresztény lelkiismeretüket nyugtatták meg (mint a kettős temetésnél is), azután következett a régi pogány istenek megengesztelése. Az ünnepi hangulat tehát kettős volt.

A regösdal-párhuzamok ezek: *Gősa, Nagypáli* (Zala m.): *Szállott isten házadra, Csókával, seregével, Szárnyas angyalával, Égő gyertyájával*. (A pogány gyertyakultuszról v. ö. A. Härmäläinen: *Das kultische Wachsfeuer der Mordvinen und Tscheremissen*, *Journal de la Soc. Fin—Ougr.* 158; 1936—37. Hels.) *Túskevár és Torna* (Zala m.): „Angyal száll házadra, Tele poharával, gyujtott gyertyájával”. Az „angyal”, mint alább látni fogjuk, a pogány isten követe: a samán; *Nemes Ládony* (Sopron m.): „minden beköszöntő nélkül csak azoknál a házaknál énekelnek, ahol *kivilágított ablakkal várják a regösöket*”.<sup>4</sup>

A szöveg harmadik motívuma:

#### 4. Nyissátok ki ez ajtókat!

Ez kb. a dunántúli énekek „nyomozásának” mása: „Mongyuk-e vagy nyomjuk?” — *Nemes Dömölk* (Vas m.): „Nyissák ki az

nek legfőbb eszköze a réült samán lelkének égbeszárnyalása volt, talán céloz is a 7. vers második fele: „Memből jöttünk, *membe menünk*” (l. a. l.).

<sup>4</sup> „Az összerégelés iránt az eladó lányok nagyon érdeklődnek, mert az énekesek csakugyan ki szokták találni a jövőendő titkát”.



ajtót, Hadd menjek be rajta! Haj regürejtem!" Ez a vers a változat keretében elkülönülten áll, egy összeboronáló és egy viselet-motívum között. A tulajdonképpeni beköszöntő Nemes-Dömölkön részben próza: „Itthon-e a gazda, asszonya leánya? Itt vannak a regösök, hogyha bemehetnének!”

### 5. Vessétek meg e padakat!

[Wichmann: „Macht die Betten (auf die Bänke)"]. Ez a motívum Kénoson és Dunántúl, ahol a népszokás már igen régóta a falvak saját fiatalságára átruházva, még gyakorlatilag érvényben van, a hazalátogatások megszüntével fölöslegessé vált. A csángóknál azonban, akik az ünnepet már nem ismerik, ez a motívum az immár sok száz év óta utoljára megejtett regös nagy út szövegében a többi közt természetesen változatlanul megmaradt. A késő éjjel érkezett jövevényeket kivilágított ablakokkal, terített asztalokkal, a gyerekek mind ébren, és fekvőhelyükül *megvetett padakkal* várták. Természetes, hogy a kedves vendégek a többnapos látogatás idejére az atyafiságok közt megoszolva háltak meg.

### VI. A samán mint szárnyas angyal.

A *Hejgetés* következő két sorát külön fejezetekben vesszük vizsgálat alá:

#### 6. Adj' Istennek szent angyala!

A szótár ezt így fordítja: „Gottes heiliger Engel, gebe (alles gute)!” „Neujahrsgruss”. A szerzők utóbbi megjegyzése, Szilveszter-estéről lévén szó, természetesen helyén van. De a köszöntés *eredete szerint* hathatós áldása volt a szárnyas samánnak, aki itt „Isten angyalá”-nak mutatkozik be. A hely volta-képpen ebből van összevonva: „Adj Isten! Istennek szent angyala (szállott házadra!)”<sup>5</sup>

A samáni hivatásnak ez a feltűnő, öntelt túlbecsülése

<sup>5</sup> A rekonstrukció élére helyezett külön üdvözlést: „adj isten!”, persze temérdek helyen és változatban ismeri a dunántúli regösösdal. Ahhoz, hogy a két szót a beköszöntő-részben külön hely illette meg, nem pedig az összevonás miatt egészen megromlott sor eleje, idejegyzem a mármarosai *Uglyán* feljegyzett rutén ének magyar fordítását (Nemes Mihálytól, Ethn 1900. XI. 228. Seb. R. É. 120.):

Ehhez az udvarhoz! Adj' Isten!  
Gazda uramnak, adj' isten!  
Alszol-e már? Adj' isten!  
Ha nem alszol, adj' isten!  
Jöttek hozzád vendégek. Adj' isten!  
Vendégek a kántálók. Adj' isten!  
Az évi vigasztalók. Adj' isten!  
Kérik érted az istent, adj' isten!  
Hogy adjon neked — adj' isten!  
Tele udvar juhok. Adj' isten!  
Ki fogja azokat nyírni? Adj' isten!



bennünket már sehogysem fog meglepni, mert hiszen a negyedik pontban már tanui voltunk a beköszöntő jeleneteknek, amelyekben ez volt: „Szállott isten házadra, (Égő gyertyájával!)” (Gösf, N. Páli); sőt: „angyal száll házadra, (tele poharával, gyújtott gyertyájával)” (Tüskevár).

Az angyal, aki itt totemmadár szárnyán, vagy azon, mely fejviseletén ékeskedik, „memből” jön és „membe” száll, egyelőre még nem isten (halála után talán ő is szellemet illető tiszteletben fog részesülni), hanem csak ennek gyakori követe, szárnyas angyala: egyike a sámánoknak. De olyan közeli vonatkozásban, állandó, közvetlen érintkezésben áll a szellemekkel, hogy abban a pillanatban, mikor a dunántúli gazda küszöbét átlépi, vele az isten is leereszkedik az alacsony tetőre. Ő maga réületében istenekkel tanácskozik, alkuszik velük, lehozza őket magával a testi, lelki vagy vagyoni károk orvoslása végett, és főként a követelendő áldozatok felől tudakozódik náluk. Így kétségen kívül való dolog, hogy olyan feladatkört tölt be, melyre a keresztény hívők az *angyalokat* (és szenteket) kéri: közvetít isten és ember között. Így ha van angyal az égben vagy a földön, akkor az arkangyalok mellett (kikhez, mint alább látni fogjuk,

Az isten anyja. Adj' isten!  
Kinek lesz a gyapja? Adj' isten!  
Istennek, palástnak, Adj' isten!  
S embernek dicsőségére Adj' isten!

Sebestyén megjegyzi ehhez: „Érdemesnek tartjuk megemlíteni, hogy a hazai rutén kolenda-ének szövegei közt máris akadt egy, amely a fenti regösének szövegével több tekintetben egyezik”. Alább pedig: „A juhokra vonatkozó rész mellett az énekmondók jelentkezése és a gazda keltése is olyan elem, ami a regösének legfőbbjében szintén megtalálható”. Hozzá kell még tenni az époly fontos találkozást a „vendégek” és a „vigasztalók” kitételek dolgában (v. ö. Seb. R. É.; 27. „örömondók”), és legelső sorban az „Adj' isten” refrént, 15-ször, mely a regöséneket is annyira jellemzi. Lehetséges, hogy ilyen feltűnő egyezés fog még akadni más is a környező nemzetiségeknél, de bizonyos, hogy ezek szintén époly magyar regöseredetek lesznek, mint az itteni uglyai. Semmiképen sincs tehát helyén Sebestyénnek itt is, mint gyakran, hangoztatott az a véleménye, hogy „a magyar regölő népszokás a rutén, lengyel, bulgár, oláh stb. karácsonyi és újévi kolendálás körébe tartozik”. A most leközölt eddig egyetlen példányból jut-e a Magyarság Néprajza is arra az eredményre, melyet a regölésről szóló összefoglalás végére kerít? A megjegyzés így szól: „Természetesen a mi regösénekünkre is akkor derül majd több világosság, ha a vele rokon más európai énekek, szokások változatai is olyan bőven össze lesznek gyűjtve, mint a magyar?” Ne tessék fáradni! A XI. század mozgalmas magyar világának e tanuihoz sem Európában, sem egyebütt sem hasonló, sem rokon adódni nem fog.

Fent láthattuk, hogy a Hejgetés közlőjét a keresztény „szent” szó, valamint a „Szilveszter-esti ének”-cím is megtévesztette, és e miatt magyarázta így: „Neujahrgruss”. A „szent” szó csak később került a régebbi „ed” „egy” helyébe. Mindennek, ami pogány istenekre vagy szertartásokra vonatkozott, ez volt egyik állandó jelzője. Helyét mint hypertrophie sémantique (v. ö. MNY. 35.: 120) engedte át az idegen „szent”-nek.



szívesen méri önmagát) szerinte ő bizonytalansággal az, inkább, mint a kereszténység *névtelen* angyalai. A vámoscsaládi regösének során, ahol pedig az előző mondatban még így szól önmagáról: „Én sem vagyok csodaféle szarvas, hanem vagyok szent Mihály angyal”, — hirtelen felmerül előtte a kérdés: „Hogyan akar-nának az angyalok Magas égbe menni a nagy úristenhez?” A kereszténységnek különben is hús- és vérnélküli angyalai nem eshetnek földöntúli réületbe, mint ő; és ilyenképen lebegő lel-kük mimódon léphetne Isten elé? Így értetlenül áll a kereszt-tény angyal-problémával szemben; és hívei is, kiket hitvitázó kétségében bizonytalansággal sokszor hívott tanuul igaza mellett, mel-léje szegődtek, vele együtt meg lévén győződve arról, hogy neki szabad bejárása van a mennybe, — ki és be — a csángó vers szavaival: „memből jöttünk, membe menünk”.

De maradjunk most még vele a földön, és lássuk, mennyit tud a dunántúli regösének a már idézett helyeken kívül is e szárnyas angyalokról? A motívum: (a „követ”, „isten követe” és „küldött” kitételeket is ide számítva) vagy 40-szer fordul elő Sebestyénnél, de a vele régebben összekapcsolt sorokat is szá-mítva, 50-szer is van nyoma. Tekintve, hogy a Sebestyénél gyűj-tött becses szövegek helyszűke miatt igen sokszor csak egészen csonkán jutottak érvényre, néha meg sehogy, — feltehető, hogy a fontos motívum a ma is regőlő falvaknak csaknem *felében* még ismeretes. Így a 900 éve folyó változások miatt bizonyosra vehető, hogy az itt közlendő és több helyen majdnem érintetle-nül megmaradt sorok, mint a regös-dal beköszöntői, Dunántúl *minden* ősi telepén századokon keresztül éltek.

Íme a regös-beköszöntő típusa: Zalaszentgyörgyön:

1. Kell füő gazda, kell füő!
2. Szállott isten házadra
3. Sorgyávaa, seregiéve,
4. Szárnyas angyalávaa,
5. (Csösz. Veszpr. m.) Égő gyertyájával,
6. Vetett asztalávaa,
7. Tele poharávaa.

A hét motívum-részlet közül az aláhúzott ötnek — láttuk — bő nyoma van a csángó költemény első hét sorában.<sup>6</sup> Az alá nem húzott „vendég-látó” sorokat a „vetett asztalról” és a „tele pohár”-ról jól pótolják ezek a csángó versbeli szavak: „Vessétek meg a padakat”, mert hiszen a vendéglátás ezzel még teljesebb: esetleg hetekre szóló.

A feltűnő egyezés nem hagy további kétséget a csángó népi szerzemény XI. századi korát, dunántúli regös-voltát, sem a szerkezet egységét illetőleg.<sup>7</sup> A felébresztett gazda a házára

<sup>6</sup> A sorgyávaa, seregiével kitételek a csángóknál csak a többesszám által jutnak kifejezésre.

<sup>7</sup> Idejegyzem a répceszentgyörgyi regös-hagyományt, nem a szám miatt (Seb. R. É. 63.). Az ottani regösének keletkező sebes folyóvizét



szállott istent csak a regölő ifjak *sokával-seregével* érkezett „szárnyas angyal” képeben látta. Ezért az *isten* kitétel később egy-két helyen el is maradt. Többször maga az *isten* szó képviselte egyúttal az *angyalt is*, amiért meg ez utóbbi maradhatott el idővel.

Az érkezett ifjak számának helyi jelentőségű hagyománya látszik ezekben: (Csány, Zala m.): Nagy sokad magával; (N. Szőlös, Veszpr. m.): seregével, *többével*; (A. F. Hahót és Cs. Hegyhát Zala m.): *Sereged* magával, hol a *d* kicsinyítő képző. Ellenben (N. Bakónak Zala m.): *Sereg angyalával*, vegyült sor lehet ebből „seregével, angyalával”, ahogy Rempe-Hollosón halljuk is; tehát nem jelenti a sámánoknak seregestül való érkezését. Azonban a zalai Cserszeg-Tomaj pontosan emlékszik a regös seregnek nem egy, hanem két kísérő varázslójára: „Isten száll házadra, *két* angyalával”. Csében (Zala m.), a regös ifjak hagyományos kisded seregének száma van pontosabban megadva: *hetével*, seregével, szárnyas angyalával.

„Szárnyas angyalok” helyett a vasi Bucsú ősrégi zamatú misztériumában „három szép madár”-ral találkozunk. Ezek mindegyike olyan neves sámán volt, hogy azt, „kinek az feje aranyos”, már nem is holmi hírnélküli angyalhoz, hanem egyenesen *Szent Péter apostolhoz* fogja az ének. A második, „az kinek az tolla tollbársos, még az is úgy volna, mit (olv. mint) urunk, Uristen” (értsd Jézus). A harmadik pedig „az kinek az farka főrendes, még az is úgy volna *szent Mihály arkangyal*”.<sup>8</sup> Persze „úgy volna”, ha a keresztény vallás szerint bírálná el valaki a sámánnak angyali vagy égi követhoz méltó, isten előtt kedves képességeit. Ugyanennek a misztériumnak hatodik szakaszában a sámán „*Úr Isten követének*” mondja magát;<sup>9</sup> a vámoscsaládi, már idézett ének pedig nem is feltételelesen, hanem minden áron szintén *szent Mihály angyal tekintélyét* bitorolja, mint a bucsui.<sup>10</sup>

„*csudatevő*” szarvasok állják körül. Hasonló változat, mely szintén azt mutatja, hogy a sámánok „*csodatevő*” híre tovább élt, mint maga a *csaba* szó, — a gyakori „*csodaféle*” is. A zalamegyei Pacsán „*Szállott isten házod tetejére*”, szintén régi hagyománynak látszik, mert a voguloknál (Karj. Die Rel. d. Jugra Völker III. 299) a varázsló vashegyű nyíllal egy érckorongra üt, és avval idézi maga elé az istenséget. „Egy idő múlva megrendül a lakás, a „*csuval*” közelében megnyílik a tető, és belép a házba *Mír-susnechum*”.

<sup>8</sup> Ezek a sorok régen talán így hangzottak: „*Úgy mint Urunk Uristen volna*” stb. (v. ö. M. Ny. 35. 215. Mészöly).

<sup>9</sup> Nemesdédén is (Som. m.): „*Szent István küldői*” helyén régebben „*követei*” vagy „*isten küldöttei*” állhatott.

<sup>10</sup> Nem éppen lehetetlen, hogy a sámán „angyali”, ill. követi küldetésének képzele már honfoglaláselőtti keresztény vagy mohamedán hatásra állt elő. A cseremiszek keremet-tiszteletében, amely hősímádásból eredt, a hegyi öregnek hegyi prófétáját (és más hasonló hírvivő szellemeket) arabs eredetű neveken ismerik, pl. *pijambar*. A kereszténységnek a régi vallással való panaszos szembeállítását a regösének „*csatári templom*”



Egyik legfőbb oka annak, hogy a sámánok ilyen páratlan erőfeszítéssel törekedtek hanyatló tekintélyüket naivul az égig emelve menteni, az új hit részéről velük szemben könyörtelenül alkalmazott és tervszerűen szított gúnyos bánásmód volt. Azokat a kifejezéseket, mint: *oros*, *csaba* és *\*ordü(h)öngös* > *örgyöngös* (< ördöngös) > *örjöngös*,<sup>11</sup> melyek a sámán hivatását vagy gyakorlatát jelezték, mind ellenük fordították annyira, hogy a *csaba* vagy *csabafiú-szarvas* kifejezés a regösénekben talán tudatosan is lett *csodafiú-szarvassá* (l. f.). Erre vallanak a sámánoknak megyénként másképp alakult, maga-magát megtagadó sorai. *Vasban* (Búcsú és Vámoscsalád): „Én sem vagyok csodafiú szarvas”, „hanem”: (Bucsu) „Uristen követe, vagy (V. Család) „Szent Mihály angyal”. Az „oros” szót még ki tudtam mutatni (V. Sz. II.: 241.) a sámánok vasi (dozmati) önmagát megtagadó változatában: („én sem vagyok *vadlövő vadad*, Hanem én is vagyok az atyaistentől hozzád követ”). Hasonlóan erős tiltakozás fejeződik ki a különösen *Somogyból* ismert „nem vagyunk mi rablók”-motívumban, ahol eredetileg szintén az „oros” szó rejlett, és csak később vált az *oros* szó jelentésszűkülése miatt népetimológiával „rabló”-vá (rablással senki sem vádolta, se nem gúnyolta őket). Ezek a kétségbeesett tiltakozások a zalamegyei változatokban az *ördög*re vonatkoznak. (Pl. „Ne fuss, ne fuss, ne fuss! Mink se vagyunk ördögök, Szent István szolgálja”). A szó maga XI. századi elvonás, a fenti *ördöngös* és *\*ördühöngös* szavakból. Ez a szó körülbelül ugyanazt jelentette, mint az óbajor származású *csaba* (*zaba'* ófn *zoubar*; „varázs”, mely utóbbi, miután sok százával adta a magyar helyneveket és a pogányságot megbélyegző népnyelvi szavakat, végre maga is kiveszett a köznyelvből. Az *ördöngös*, *ördögös* szónak samáni eredetét mutatják a nyelvtörténeti adatok.<sup>12</sup>

Az *ördög* szónak elvonása a pusztán samánt jelentő és semmiképp sem megbélyegző *\*or-dühöngös*: *ördöngös*: *ördögös*-ből, teljesen keresztény elgondolás eredménye. A sámán réült állapota csaknem azonos lévén a nehézkórsággal, épúgy mint

motívumában is kimutattam. Ennek érdekes mása maradt egy csángó népdalban (Domokos id. m. „Voszorhelt van ed ház”). Ugyanígy a mai votjások is naivul szembehelyezik saját pogányságukat a kereszténységgel, és nem találnak köztük lényeges különbséget. Így többek között (Vasiljev id. m. 122): „Ha ti azt mondjátok, hogy nekünk sok az istenünk, akkor arra kell utalni, hogy nektek ugyanannyi a szentetek. A valóságban nekünk is csak egy a legfőbb istenünk (inmar). A mi áldozó papjainkat szintén isten rendeli, még pedig a sámánok útján, akik közvetlenül *isten angyalaitól* kapják oktatásukat”. A tanító *égi angyalok*, kikről itt szó esik, a Volgamellékiek gyakorlatában tudvalevőleg tapasztaltabb *sámánok*.

<sup>11</sup> Sőt, *\*orgyihült* × *örjült* × *örült* is. „Or”, az „oros” „varázsló” alap-szava kb. „varázs”-t, „varázshitet” jelentett.

<sup>12</sup> Ny. Szót. 1. *magus*, *magus veneficus*, *trivenefica*, *Schwartzkünstler*, *kantaires*, *bűvös-bajos*, *boszorkány*. 2. *Daemoniacus*, *daemonium habens*. A. M. T. Sz. „csintalan” jelentése is a sámán ördöngös „furfangoskodásaira” (Cz. F.) megy vissza.



az utóbbi, csak a bibliai sátán „belebujásának” műve lehet. Sőt a pogány jós réulete esetében külön megszállás talán nem is történik, mert hisz a pogány szellemektől ihletett varázslók mindegyike in persona maga az élő ördög és ilyen minőségben jár-kél köztünk. Ugyancsak vele „cimborál”-nak, tehát szintén azonosak vele azok is, kik híveiként pogányok maradtak. A szó-nak ez az új értelmezése még a nagyon el nem tántorodott hívek szemében is félelmetessé tette a régen nagy tiszteletben tartott, csaknem istenített hivatást, és a sámánok a regősdalokban tehetetlen kétségbeeséssel tiltakoznak a tényeknek ilyen rosszakaratú (pusztán nyelvi játékon alapuló) és végzetes beállítása ellen: „*Nem vagyunk mi ördögök!*” Nem tudván felfogni, hogy a szó saját gyakorlatukból hogyan fordulhatott fatális hirtelenséggel megbélyegzésükre ellenük, elhárítják maguktól annál is inkább, mert hisz nemsokára, Erdélyben is elterjedvén a kereszténység, bátran vallhatták magukról a hazalátogatók, hogy: „mink is vagyunk szent István szolgái”, vagy ezt: „két vesémen két arany kereszt”.

Úgy alaki, mint jelentéstani, de leginkább szellemtörténeti szempontból bőven kellene elmélkednem erről a három pogány fogalomról; már az előző tanulmányokban is többször esett szó róluk, ahol a bucsui és dozmati, egymáshoz tartozó két regőstörödének helyreállítását ezek tették lehetségessé. A rekonstrukció eddig csak második regős-tanulmányom *német kivonatában jelent* meg németül (V. Sz. II.: 248.), magyarul még nem. A helyreállított szöveg a csángó Hejgetéssel teljesen egykorú, vele azonos eredetű, sőt részben talán ugyanegy költőnek is műve. Így minden közvetítő magyarázat helyett épúgy segítségünkre lehet a csángó dal rejtélyeinek kibogozásában, mint akár a fent vele párhuzamba állított dunántúli regős *beköszöntő* sorok. A helyreállított szöveg, tartalma szerint úgylátszik közvetlenül a beköszöntő sorok után következett.<sup>13</sup>

Ilyenformán a csángó Hejgetésnek fent dicsért szerkezeti egységét éppen nem bontaná meg, ha két (külön tárgyalt) része közé valaki be akarná iktatni az itt következő rekonstrukciót:

#### *Bucsú és Dozmat:*

Amott levelődik egy halastó állás.  
Hadd levéldegellen!  
Azt is felveré már az apró sásos,  
Uram Szent István királ, hadd levéldegellen!  
Ott körül kerítve kerekedik pázsit;  
Pázsiton, gunyhóban, oros levelődik: szarvas csabafiú,  
Hadd levéldegellen!  
Meglátja az orost urunk Szent István királ.  
Ne siess, ne siess, urunk Szent István királ  
Az én halálomra!

<sup>13</sup> Az említett német szöveg az itt következő magyar helyreállításnak szabadon átköltött fordítása volt.



Hadd levéldegellek!  
*Szarvam vala, ezer vala,*  
*Szarvam hegyén vala ezer égő gyertya.*  
*Homlokomon vala fölkelő fényes nap,*  
*Oldalamon vala erdéli szép hold,*  
*Jobb vesémen az égő csillagok.*  
 Gyulladván gyulladék,  
 Aludván aluvék.  
 Nem vagyok én többé szarvas csabafiu,  
 Hanem vagyok az Atyaistentől  
 Hozzád követ.  
 Két vesémen immár két arany kereszt.  
 Hadd levéldegellek.<sup>14</sup>

### VII. A szárnyas angyal visszatérőben a mennyből.

A megtárgyalt szárnyas angyalokkal szoros összefüggésben áll az utolsó regősszerű sor:

#### 7. Memből jöttünk, membe menünk.

Ez egyúttal átmenetül szolgál a halott lelkének „membe”-vivéséről értesítő vershez. A lakonikus rövidségű szavakat a mondottak után a samán mennyei eredetére is lehetne érteni. A kényszerű rövidség miatt valószínű, hogy a szerzőtől ez a burkolt elgondolás sem állott messze. De a vers célja volta-képen az, hogy a samánnak réültében mennyekbe szállt lelkét (az odaérkezésnek gyors és viszontagságmentes útját nem is vévén tekintetbe) úgy mutassa be, mint amely az isteneknél való közvetítésnek szerencsésen végére járt, és most már onnan visszatérőben van a földre a rábízott fontos ügynek további teljes lebonyolítása végett; persze a kitűzött áldozatok megejtését is beleértve. A lélek mennybeviteléhez előbb az isteneket kellett megnyerni személyes alkudozással az áldozatok minősége iránt. A léleknek azt követő mennybevitele aztán csak az Isten határozatának egyszerű végrehajtása, de azért lehet, hogy mégis szintén réüléssel történt. Arra, hogy a fenti két út közül, oda és vissza, az istenek biztató feleletével vagy parancsával a *memből* „jödögélő”, illetőleg onnan „ereszkedő” léleké a fontosabbik, tanuságul szolgálhat a XI. századi regősköltészet, mely avval, hogy a szárnyas angyalnak felhőben való „tollászkodását” (lebegését, lengedezését) ábrázolja, szintén csak az égből való „erőszködést” érti.

A dunántúli regőséneknek egyik, kiségi bői „tollászkodását”

<sup>14</sup> Morvay P., a költő Weöres S.-éhoz hasonló, rövid változatokat közöl a M. N. Értesítő legújabb számában (Bihar m.-ből és Krizánál: Udvarhelyszék). Mindezek ma már „találós kérdés”-ek lévén, Morvay a leletekhez megjegyzi: a Hejgetés nem alkalmas arra, hogy belőle pogány őseink temetkezési szertartásának emlékét kielemezzük. A dologra a D. Sz. köv. számában visszatérek.



e célból szembe fogom állítani az erdélyi ősvallási tárgyú balladának vagy töredékeknek hasonló motívumával, és látni fogjuk, hogy a köztük mutatkozó csekély különbség mindössze az, hogy a regösénekekben a „csodafiú szarvas” elnevezésben a totem mellett (szarvas) a *varázsló funkciója* is szerepel („csaba”), Erdélyben pedig pusztán a madár-, vagy bárány-totem.

A samán azonban egyszerűen **totem-madárként** fent, Dunántúl is előfordul már a búcsúi regösdalban, mégpedig háromszor. Ezek tollazatáról: „feje aranyos, tolla tollbársos, farka főrendes” ott már szintén a samánnak a regösdalban egyebüttl is, de különösen Dozmaton, festett, pompázó felszerelésére ismertünk. Így hát nem maradhat kétségünk, hogy az erdélyi (Júlia) balladák és változataiknak hasonló pompájával is, a holló vagy a bárány megett, valóban a samán *tollázkodik* fekete felhőben (l. al.).

Kisgörbő (Zala m.):	Fehérnyikó környéke (Erd.) Júlia szép leány:
Amott keletkezik egy fekete felhő,	Föl is főtekinte a <i>magoss egekbe</i> , Egy szép gyalog ösvény hát ott jődögél le,
Abban <i>tollázkodik</i> csodafiú szarvas,	Azon <i>erőszködék</i> fodor fejér bárány; A <i>napot</i> s a <i>hódat</i> szarva között hozván;
Csodafiú szarvasnak ezer ága-boga.	A <i>fényes csillagot</i> a <i>homlokán</i> hozta. Két szép arany perec aj! a <i>két szarvába</i> , Aj! a <i>két oldalán</i> két szép égő <i>gyertya</i> . Mennyi szőre szála, annyi <i>csillag</i> rajta. <sup>14</sup>

(A csodaszarvasnak a szemben olvasható teljesen azonos pompájú felszerelését l. a fent rekonstruált regös-szövegben és a Júlia-balladának alább közölt *csángó* változatában is *kiemelve*.)

„*Tollázkodik*” regösmotívum a kisgörbőin kívül leginkább szintén *Zalában* akad, mint: Cserszegtomaj, Komárváros, Z. Szántó, Sárhida, Pacsa, Orosztony, Mihályfa községekben, de van a vasi Kisköcskön és Sorkitótfaluban is. Az erdélyi balladák „ereszkedő”, „tollázkodik” motívumainak jelentőségéről alább.

Ott száll a varázsló „mennyekbe ballagva” (véleményem

<sup>14</sup> A dunántúli regösének tollázkodik motívumát sehoggy sem szabad összetéveszteni a sebes folyóvízével. Ez utóbbi is a csodafiú szarvast mutatja, de nem amint felhőben, az ő számára keletkezett ösvényen „jődögél le”, hanem a szent tanorkon foglalatoskodva, ahol vagy a réülést, vagy az áldozatokat készíti elő.



szerint romlottan, e helyett „mennyekből”) ég felé a zalai Gógánfa regöstöredékében is. A két szó, két zaigván összevegyült (összeboronáló és viselet) motívum végén kerül elő, tehát sehogysincs igazi helyén. Sebestyén Gyula megjegyzi hozzá, (R. É. 247.): „Érdekes, hogy az itt említett mennybemenetel a surányi és a vámoscsaládi (l. f.), tehát két igen távoli (vasmegyei) változatban is felmerül”. A surányiban sincs helyén (egy erszénymotívum végén és egyéb romlásoktól sem menten): „Mennybe menjünk, veszekedjünk, dobálódjunk, sonkát együnk”,<sup>15</sup> Egy kis erőfeszítéssel másutt is akadhatnánk a regőlő Dunántúlon (ugyancsak romlott) menny-motívumokra. Ami azonban a távolságot illeti, a fenti három község között (Gógánfa már Zalába esik), csakugyan van 50, sőt 60 km-nyi járót, de mi ez a nyikó-vidéki Júlia Szép Leány-ballada keletkezése helyéhez, sőt Szabófalához képest az északi csángóterületen, ahol a Hejgetést följegyezték?

### VIII. A szárnyas angyal találkozása Júlia szép leánnyal.

A Júlia-balladának a regösdalokkal, de különösen a búcsúi és dozmati (rekonstruált) változatokkal való s általam fent kiemelt szoros összetartozását már Sebestyén Gy. is pontosan felismerte (R. É. 333. és Regösök 37.). De nem látván, hogy a bennük teljesen azonos pompázatú felszerelésben a magyar samán áll előtte, ez ismeretével még nem tudott mit kezdeni: és így sem a regösdal lényegét, sem a Csabamondát, sem pedig a Júlia Szép Leány-ballada értelmét meg nem sejtette.

A balladából csak a fejtegetéshez szükséges (további) részleteket közlöm, a változatok közül pedig egészében csupán a csángóktól, Domokos P. P. által közölt „Márton szíép Ilona” címűt, mely valamennyinél ősbibb. (A moldvai magyarság 226 l.)

Gálben:

*Márton szíep Ilona.*

Sz itt esz kerekedik

Ed kerek dombecka,

Sz azan nevelkedik

Ed iedesz almafa.

Jedesz az almája, cukrosz a virágja (értsd csukros),

Álját vette vála szárig gyopár virág.

Itt esz ereszkedik ed fehér báránkó,

Jobb oldalán vala nyócvan misze gyertyó,

Sz e fejében vala ed szíép féniesz napfén.

Meg ne jeggy, meg ne jeggy Márton szíép Ilona,

Mert ien idejöttem Iszten parancalta.

A szíep szizek szerge ed híjján nem telik.

<sup>15</sup> A „veszekedés” még hagyján, mert érthető a samánnak az istenekkel való szokásos alkuvásaira vagy a jósoknak egymásköztli versengéseire. A pogányok az Isten földi képmását néha meg is fenyítik.



Há te idejénél, véled esz bié telnek.  
 Isztenem, Isztenem, szerelmesz Isztenem,  
 Jén ijent nem hallék, jén ijent nem láték,  
 Mennyei harangok húzatlan szójanak,  
 Sz mennyei asztalok terítetlen telnek.  
 Mennyei poharak tötetlen tejjenek".

Itt minden sor, sőt minden egyes szó (a nyilván romlott „almafa" és „almája" kitételek kivételével) a legtisztább regös-  
 emlék. Feltárásuk époly vonzó és fontos feladat volna számomra, mint akár a Hejgetés első felének fent nyújtott regös-  
 párhuzamai. De ezúttal ebből csak a tárgyhoz okvetlenül szükségesek kiemelésére szorítkozhatom.

A regös-dalnak a Júlia-balladával és mindkettőnek a Csaba-mondával azonos eredetét legjobban Anonymusnak az a fejezete őrzi, mely a bolgárokról és macedónok népeiről szól (45. Pais D. M. Anon. 81). Ez arról értesít, hogy „Szovárd (Zuardu) ugyanezen a földön vett magának feleséget, és az a nép, melyet most *csaba magyarjának* (Soba-mogera) mondanak, Szovárd vezér halála után Görögországban maradt. Még pedig a görögök szerint azért mondták *csobának*, azaz ostoba népnek, mivel urának halála után nem volt kedve útra kelni, hogy hazájába visszatérjen".

Az értesítésből le kell vonni mindent, amivel a középkori krónikás a népmondát tudakosságból mentesíteni akarja attól, amit benne a nép „csacskabeszédű" rontásának vél. (Az ilyenekkel a krónikásoknak sikerült az utókort teljesen megtévesztetni.) Színhelyül Anonymus Görögországot csak azért választja, mert a mondával kapcsolatos és reánk nem töle maradt egyik mondás végén: „Akkor térj meg, mikor Csaba *Görögországból*", — már nem ismerte fel a népetimológiai ferdtést. Így hát a XI. század fontos szellemi mozgalmának emlékéből honfoglalás-kori „görög" részletet koholt.

A XI. századi Csaba-mondának kellős középpontjában a varázshit állott, és ennek a kereszténység ellen lázadó szellemi vezetője: a samánság. Mindkettőt, sőt mindazt, ami a kereszténység szemében kapcsolatos volt a régi hittel, egy és ugyanannak a „varázs"-jelentésű szónak óbajor és ófelnémet változatából magyarrá lett kifejezéssel nevezte el a kor: (óbaj. „zaba" magyarul) *csaba*, és (ófn. „zoubar", magyarán, de a szó „b"-jének mégis bajoros ejtésével, ill. elhagyásával) „Szovar" vagy „Szuar", melyekből magyar kicsinyítő képzővel „Zuardu" lett.<sup>16 17 18</sup>

<sup>16</sup> Az ómagyarban nem volt meg a szókezdő Z affrikáta. Innen van, hogy sok idevaló helynévben és tömérdek tájszóban más-más sziszegő hangot találni ennek helyén.

<sup>17</sup> A magyar hún(!)krónika vezérei közé is, körülbelül a vázolt módon, került egy Zuárd.

<sup>18</sup> A fenti „csodatevő" stb. változatát az óbajor „zaba" eredetű *csabafitü*



A helyi hagyományok — úgy látszik — sokáig ismerhették (legalább homályosan) a magyar „Csaba”- (Csaba-fiú)-féle szavaknak pogánykori vonatkozásait, melyek az utókor szemében mind *fogyatkozások*, sőt nagyfokú szellemi elmaradottság jelei voltak. Ilyenek pl. a *csába*-féle tájszók (M. T. Sz.): bárgyu, bamba, félkegyelmű (ideértve azokat is, melyek a német szónak umlautos *zäube*, *zäubete* és *zäupete*, magyar változataiként maradtak a tájnyelvben, mint: *csajba*, *csajbatag*, *csajpota*: bárgyú, hülye, féleszű, buta, szóval: *ostoba nép*).<sup>19</sup> Anonymus tudakos magyarázattal az ő helyszíne kedvéért „görög”-nek mondta a magyar tájszót, amit annál is inkább megtehetett, mert csaknem bizonyos, hogy görögül nem tudott. Hogy ilyen szó a görögben sohasem volt, már régen észrevették.

Ha mindezt elhíhetővé akarnám tenni, meg kellene rajzolnom a szóban forgó magyar tájszavak alapján a tizenegyedik századnak minden egyénél érdekesebb szellemtörténetét, amire itten helyem nincsen. Az olvasó érje be egyelőre evvel az ízelítővel.

Mikor tehát Anonymustól azt halljuk, hogy „az a nép, melyet most *Csaba-magyarjának* (és *ostobának*) mondanak, Szovárd halála után Görögországban maradt”, akkor azt nem úgy kell felfogni, hogy akár itthon az országban „most is”, tehát az ő idejében, akár pedig Görögországban magyarnak (sőt „ostobának”) neveztek volna egy ott rekedt néptöredéket — ilyen messze Anonymus ismeretei nem is igen terjedhettek volna —, hanem azt, hogy a dunántúli monda, a regös-hagyomány és gyakorlat által istápoltan, még emlékezett arra, hogy az ősök közül a pogány érzelműek a kereszténység elől keletre szöktek, továbbá, hogy ezeket valaha *varázshitűk* miatt *Csaba-magyarjainak*, elmaradottságukért pedig szintén *csábá*-nak, *csajbá*-nak (*ostobá*-nak) emlegették.

Az atyafiság, ill. nemzetségekőzi házasságon kívül eső frigyeket sem vallási, sem gazdasági okok nem engedték. Itt valószínűleg a vallás volt a másodrendű, vagyis tekintélyével a gazdasági érdekeket védő indok: nehogy a közös vagyon és szerzemény az idegenekkel való házasságkötés révén az atyafiságoktól eltávozzék. A dunántúli emigránsok esetében, mert az elszakadást részben a vagyonközösség miatt úgyis ideigle-

szónak jelentésbeli árnyalataként említettem. Ugyanennek a szónak pusztán alakí változatát (*zouber*) a regösének *csudor* variánsként ismeri (er. *\*csubor*).

<sup>19</sup> \*A Szalkay-féle glosszában Zsirainak feltűnt ez az eddig megfejt-hetetlen szó: *czaykatakackat*, „Manes, spiritus inferiores”, kb. „bálványok”; ehhez a rábaközi Mihályiból közöl egy dülőnevet: *Csajkáta* (M. Ny. 9: 239). A glosszát Zolnai már régebben (Nyr. 25: 168) alakilag helyesen a fenti *csajbatag*, *csajpota* szavakkal hozta kapcsolatba, a nélkül azonban, hogy az értelmi összefüggést kutatta volna. A három szó azonos óbajor eredetű (l. f.). A glossza a pogány bálványnak gúnyneve, a dülőnév pedig egy gúnyolt bálványnak ősi emlékét őrzi.



nesnek tervezték: a vallási tilalom még csak szigorúbb lett. A hazaérkezett regösöknek e miatt feltűnő vagyoni igényeit a dunántúli regösének erre valló vonatkozásaiból, külön fejezetben mutattam ki (V. Sz. II.: 218. kk.), és ugyanott azt, hogy a dunántúli atyafiságok éppen úgy elismerték a regösöknek leányaikra való jogát is. Ez a hajgatásnak igazi értelme. A samánok voltak ezeknek az ősi jogviszonyoknak magyarázóí és ők is őrizték azokat a legnagyobb fegyelmezettséggel a hit ürügye által még a kereszténnyé vált dunántúli társadalmi változások közepette is. Már ameddig lehetett. Látni fogjuk, hogy a Júlia-balladában végre is összeütközésbe került a régi és az új világrend: az ősvallási jognak később csaknem lehetetlenné vált végrehajtása miatt. Éppen ebben rejlik a ballada tragikuma.

Erdély volt hát az a föld, ahonnan a szökött pogányságot epedve várták vissza Dunántúl, és ahonnan csak folyton ifjabbra cserélődő legénykék érkeztek újra meg újra, az idősebbek azonban s a velük hajgatás útján feleségeiké lett dunántúli menyecskék soha többé. Hosszú évek teltek el, a várakozás súlyos éveit. A dunántúli szülők legtöbbje már öregedni kezdett, sokan bele is haltak bánatukba elveszett gyermekeik után. Így támadt a fenti csüggedő közmondás: „akkor térj meg, mikor Csaba Görögországból”. Persze nem igaz, vagy legalább is nem úgy igaz, hogy az eltávozott népnek „ura halála után” nem lett volna kedve útra kelni, hogy hazájába visszatérjen. *Úrának* (Zuardunak) halála itt azt jelenti: a varázsló samánok utolsó generációjának és vele a varázsló hitnek kihalása, majd eltűnése. Ezért van, hogy a regösénekbeli utódok már következetesen csak „csabafiú”-ként szerepelnek. A visszatérő kedv sem hiányzott, a rokoni vágyakozás is sokáig fennállott még (és ki is elégtelt némely székelytelepek későbbi alapítása folytán országszerte), de a tömeges visszatérésre a 11. sz.-ban lehetőség még nem igen nyílt. Ellenben a regölő legénykék számára a dunántúli atyafiságokból mindnehezebbé vált a bizalmatlanná lett szülők leányait maguk számára behajgatni. Hova-tovább a réülő samánok ismételt közbenjárására, nyers isteni beavatkozásra, mind erőszakosabb megfélemlítésekre volt szükség ahhoz, hogy az atyafiságok lemondjanak örökre, vagy legalább a viszontlátás minden reménye nélkül leányaikról a régi hit nevében. A minden képzeletet meghaladó szuggesztív erő a csángó, gálbeni változatban úgy jut kifejezésre, hogy az áldozóhelyen („ed kerek dombecka”, értsd „körülkerített domb”) valószínűleg az egész atyafiság jelenlétében az elviendő lányok kijelölése iránt réülés útján isteni beavatkozás történik. Im ott ereszkedik le a felhők gyalog ösvényén a varázsló lelke (Fejében egy szíép féniesz napfén), és hozza (Meg ne jeggy!) az Ilonára nézve végzetes isteni sorsot: „a szíép szizek szerge ed héjján nem telvén”, a varázslónak „idejöttét iszten parancolta”. A réülés által az égből hozott parancs után annak rendje-módja szerint még az elmaradhatatlan (de csak feltételes módon ejtett) szer-



tartásos *leánykérés* is megtörténik, a szokás szerint *három ízben*, mire a köz előtt megfélemlített szülők ki fogják szolgáztatni leányukat a halálnál nem enyhébb végzetének.



*Jakut samán.* Az „angyal” réült lelkének szánt „szárnyak” a fejen. A magyar samán pompázó felszereléséből; napfény, hold, csillagok, harangok, láncok itt is megvannak a mellén és a háton. — Chaman iakoute. Son apparat est pareil à celui de „l'ange ailé”.

Első kakasszókor jönék *nözésédre*.  
 Másod kakasszókor tégöd *megkérnélek*,  
 Harmad kakasszókor tégöd *elvinnélek*.



Júlia (egy ifjabb nemzedék sarja lévén) még erősebben érzi a ránehezedő végzet súlyát, mint az ősi istenektől még rettegő szülők. A készülő végzettragédiának tehát éppen nem a leány maga az okozója, hanem a csaknem megvádolt anya: „Sirass anyám, sirass, éltömbe hadd halljam, Hadd halljam éltömbe, hogy siratsz hótomba”. A vád, mely itt a messze száműzetésből már-már bosszúért kiált vissza az anyához, a balladának egy, majdnem a felismerhetetlenségig megromlott csángó változatában kerül elő újból: „Hallgass anyám, hallgass; hallgass anyám, hallgass; Anyám lettél lenne, el sem hattál lenne” (Domokos id. m. 251). Az anya az élénk, megrázó cselekményekben gazdag *Júlia-változat* végén maga is szerephez jut:

Leányom, leányom! Virágos kertőmben  
E'ső raj méhömnek gyöngé lépecskéje,  
Gyöngé lépecskének sárguló viassza,  
Sárog viaszának földön futó füstje,  
Földön futó füstje s mennybe ható lángja

Szülöttjét, gyöngé lépecskéjét itt nem halottként siratja az anya, hanem a „sárog viasszá” fejlettnek „földön” (és nem földről) eltűnését: „földön” futó füstjét, élő és mégis elérhetetlen voltát; tehát azt, hogy „földön” éltében is már úgy kell siratni, mintha halott lenne, bár (s ez némi vigasz jele) „lángja a mennybe hat”.

De hogy is lenne halott? Ha fent, pompázó, csillogó ruhájáról valóban felismertük a samánt a lejődegelő, erőszkedő fodor fejér bárányban, mi másért intézné Júliához a rejtélyes szavakat, mint azért, hogy valóban magával vigye innen Erdélybe, ahol a Júlia-balladában is, mint a csángóban: „most esött héjja szüzek seröginek?”

A cselekmény nagyszerűsége és rendkívüli, epikus, sőt drámai tárgya nemcsak a páratlanul hangzatos párbeszédekben, a hiánytalan tirádás ismétlésekben, továbbá a samánnak és kellékeinek csaknem égi jelenésként pompázó leírásában nyilvánul meg, hanem abban is, hogy a végzetes fejleményekbe az istenség maga is beavatkozik. Szóval az egésznek apparátusa olyan fennkölt, hogy a hallgató hegyek vajúdásának készül tanuja lenni. De az általam adott értelmezés nélkül: nascitur mus.

A tökéletessel határos szerkezet és a komor vallási tárgy tekintetbevételével, vagyis ahogy ma adódó puszta tartalmából ítélni lehetne, éppen az hiányzik a nevezetes költeményből, ami az egyéb erdélyi balladákat (csaknem kivétel nélkül) azzá teszi: a *tragikum*. Hogy egy hajadont az ég elszólít anyja mellől és meg kell halnia, olyan mindennapi eset, mely nem lehet ballada tárgya. Ez szomorú, de nem tragikus és nem szokta kiváltani a nép poézisében azt a fent vázolt fenséget, mellyel ez a költemény nagyobb mértékben ékeskedik, mint az összes többi erdélyi, vagy a világ bármely balladája. Ahogy



eddig értelmezték, egyszerű, érzelmes románcnak sem illik be. A külső megjelenés és a látszólag sekély tartalom között tátongó szakadék már magában is gondolkodóba ejtheti a hallgatót. A nagy tekintélyű és ékes ruházatú varázsló bizonyosan nem véletlenül toppan elénk, és nyitja szóra ajkát isteni megnyilatkozásra. Az eddig már megfajtott titkok után kérdezzük meg tőle azt is, hogy a „meg ne jeggy töllem, Júlia szép leány!” sorra mi szükség van a balladában? A feleletet már megadtuk fent az *oros, rabló és csaba* szók 11. századi szerepéről szólván, de különösen mikor azt láttuk, hogy a kereszténységre tért atyafiság, és főként fiatalabbja mennyire húzódozott az *ördögöknek* felfogott samánoktól. Hasonló kitételrel szólítja meg a szárnyas angyal többször a tőle futó gazdát is a regőségekben, sőt egyszer s másszor így aposztrofálja magát Szent István királyt is.<sup>20</sup>

A visszatérés reménye nélkül Erdélyben rekedt „Csabá”-nak: értsd a pogány emigránsoknak későbbi sorsáról fent már Anonymus-tól hallottunk ennyit: *et Zuardu in eadem terra duxit sibi uxorem* stb. (SRH 92). Evvel minden további dunántúli igényeikről lemondtak. Kézainál pedig ezek a későbbi fejlemények — a *fentvázolt körülményekkel erősen vegyülve* — abban a *megvetésben* nyilvánulnak, melyet a keletre visszatért „Csaba” iránt saját atyafisága tanúsít idegen származása miatt: *Hunorum nobilitas ipsum contemnebat*, asserentes eum non *verum esse alumnium* regni Scitiae, sed *quasi missitalium* exterae nationis, *propter quod ex Scitia uxorem non accepit*, sed *traxit* de gente Corosmina (S. R. H.: 163.). A dülten szedett mondatból az is kitűnik, hogy az erdélyi régi atyafiságokból az „idegen” dunántúli jövevények különben is ki voltak zárva és *nem is maradt számukra más választás*, mint a dunántúli házasságok. Igaz ugyan, hogy az emigráció saját, keleti és az elszórt telepedés miatt a honfoglalás pillanatában Erdélybe vetődött régi atyafiságaik közé történt: de a vagyoni igények ott az új helyzet miatt akkor rögtön, a leányokra való jogok pedig az azóta letelt több mint száz évnyi időköz miatt már régen teljesen elévültek.

A változatok különösen a terjedelem és a végkifejlet tekintetében különbözök. Ez nem véletlen, hanem annak jele, hogy ezek a Júlia (és a fent igen romlottan jelzett csángó Ud menen ud menen) címűhez képest korábbi fogalmazványok; tehát a dunántúli hajgató-szokásnak olyan fázisából valók, amikor az elbujdosottak visszatérésének reménye annyira elmérgesedve még nem volt, mint Júliával. Így a csángó Márton Sziép Ilona címűben még sem tragikus összeütközés, sem végze-

<sup>20</sup> Nagyrécsé, Garabonc, N. Bakónak (Zala m.): „Ne fuss, ne fuss, ne fuss, Szent István királyunk, Mi se vagyunk ördögök, Hanem a te szolgálaid”; Rád (Zala m.): „ne fuss, ne fuss, ne fuss! mink se vagyunk ördögök”; Sásd (Baranya m.): „ne fuss, gazda, ne fuss!”; Vásárosdombó (Baranya m.): „ne bujj, gazda, ne bujj!”



tes kifejlés nincsen. A samán itt is bejelenti igényét az elviendő leányra, és azt meg is indokolja; a leány azonban csak elmereng a mutatkozó csodán, ami azt jelenti, hogy belenyugszik a meg nem változtatható isteni akaratba. Nyilván nincs is annyi oka lázadozni ellene, mint Júliának, mert az Erdélybe való visszatérés reményéről a közvélemény akkor még nem mondott le végkép.<sup>21</sup>

\*

S. KALLÓS: Le mystère du „Regölés” hongrois. 5. *Hejgetés. Marques sûres des Chants dits „Regös”, et le rite de la mise au tombeau chez les païens hongrois, dans une poésie populaire des Tchangos moldaves*

Résumé. Parmi les textes du nouveau Dictionnaire de la langue des Tchângós-Hongrois, par Wichmann-Kannisto-Csüry, est publiée une poésie populaire, intitulée: *Hejgetés*. La seconde partie de ce poème contient, en 21 paroles, tout ce qu'il faut savoir sur la cérémonie de la mise au tombeau chez les Hongrois païens. Les 8 lignes sont les suivantes: Nous portons vos âmes au ciel / Nous mettons en terre vos corps, / D'un noyer est fait le cercueil / De ses feuilles il est couvert / De ses branches un éventoir / De ses racines une baguette à fourmis / Une grange abandonnée sans toit / Trois moineaux avec six yeux / Aho! / Ceux qui se présentent dans le morceau, sont les chamans transylvains ou moldaves du XI<sup>e</sup> s., qui tout de suite après la fuite exécutée du sein de leurs parentés transdanubiennes, tramée par eux, avaient pris l'habitude d'apparaître vers Noël chez leurs anciennes parantés en Transdanubie, accompagnés toujours de grandes nuées de jeu-

<sup>21</sup> A Júlia szép leány balladát ösköltészetnek fogja fel a jeles gyűjtő, Vikár Béla is, és a Szent István ünnepi évre való tekintettel ezt a felfogást több helyen elő is adta, így az Akadémiában, és legutóbb a Népéletben (49: 315). Ő a finn népköltészetben talál hozzá párhuzamot, ahol sokszor egy leányt vagy fiút felhők közé ragadnak. Az ismétlődő szakaszok is gyakoriak a finn és az észti népköltészetben. Kissé restelkedve állók Vikár fejtegetései előtt. Ő a magyar regösénekekkel többször foglalkozott. Az én, ezekről szóló tanulmányaimat mindig elismeréssel kísérte; és legutóbb, valahányszor Júliáról értekezett, szóval és írásban emlegette őket. Az nem baj, hogy szerzőjükről hallgatott. A Júlia szép leányhoz alapul szolgált egyik „tolláskodó” népdaltöredéket a hollóról éppen ő találta (Nyr. 35: 156) a hétfalusi csángóknál: „Ne, hol kerekedik egy fekete felleg, abban *tolláskodik* egy fekete holló”. Jóval előbb, semhogy nézetét a balladáról bemutatta volna, elolvasta jelen fejtegetéseimet is Júliáról. Sőt ugyanakkor szívességből, közlés végett átadta a Hargitaváralja szerkesztőjének, Adám É. úrhölgynek, aki sikerült rövid beszámolót írt róluk (IV. évf. 2. füz.). Ezek után, már csak Sebestyénnek fent idézett párhuzama miatt is, mely a balladának ereszkedő fehér báránymotívumát (1902!) teljesen azonosnak ismeri fel a dozmati csodafiú szarvas kellékeivel, — azt gondolhattam, hogy a balladának itt bizonyított 11. századi magyar ősvallási eredetéhez kételem fog férni egy távoleső, véletlen párhuzam kedvéért.

Különben Vikár maga is tudja, hogy ezek az észti és finn dalok „nem mennek vissza semmiféle a mienkkel közös forrásra” (id. h. 322. l.). Vikár hasonló, maga által is ingatagnak elismert alapokon, mégis meg tudja állapítani a székegy ballada írójának korszakát és *nemét*; (szerinte: „keresztény asszony költő” műve). „A testvérek” — úgymond egy más helyen — „itt is (t. i. az észti és finn megfelelőiben) *többen* vannak, ép úgy, mint Júlia szép leánynál”(?! ) — és valóban úgy tesz, mintha a megoldás szempontjából lényegesnek tartaná ezt az állítását.



nes hommes qui y accoururent pour prétendre aux jeunes filles de leurs tribus originaires, et à d'autres droits, qui (cf. Kallós Vasi Szemle II., III., IV.) leur étaient dus. En leurs parentés Transdanubiennes (pourtant chrétiennes), ces „fils de sorciers” paraissent avoir entrepris par occasion des enterrements et des transmissions de corps à la païenne. Les points principaux de la cérémonie sont encore après plus de mille ans, qui séparent les Hongrois de leur ancienne patrie sur le Volga, les mêmes que ceux du même rite des peuples qui y habitent aujourd'hui, et qui en partie ont demeuré encore païens. Le corps fut posé sans cercueil dans la tombe, équarriée de planches, pour servir au décédé comme „chambre”, et restée ouverte. Elle fut couverte après d'épaisses feuilles. Dans la main du défunt fut placé, contre les mauvais génies un éventail fait des branches du noyer. Sur le corps l'on posa une racine de la longueur du corps, destinée aux fourmis, et portant abondance et prospérité aux survivants. Une grange „abandonnée” fut érigée dessus, en guise de „maison”, sans toit pourtant, pour que les trois moineaux en bois, juchés comme gardes sur un haut poteau et détournés du tombeau, en épiant avec leur „six yeux” toutes les directions opposées, fussent à même de jaser les nouvelles, qui leur arrivent, dans la tombe.

Le chapitre suivant traite du titre: Heigetés. L'expression parallèle de ce mot se retrouve dans les chants dits Regös sous la forme: Hajgátás. Ce n'est à l'origine qu'une sorte de demande en mariage, non sans l'intervention des génies, et toute la fête Regös portait au commencement ce titre. Après le chapitre, se référant à la construction du poème, l'auteur passe à l'interprétation des six lignes de la première partie. Elles sont conçues en ces termes: „Levez-vous sieurs, / Allumez les chandelles / Ouvrez les portes / Dressez les lits (sur les banques) / Le saint ange de dieu / (vous bénisse), Du ciel nous sommes venus / Au ciel nous allons”. Les mêmes lignes se retrouvent, peu changées, dans le motif de salutation des chants Regös. A chacune des deux dernières lignes l'auteur consacre un chapitre à part, intitulés: „Le chaman se piquant d'ange ailé”, et „L'ange ailé de retour du ciel”. Quant à la ligne au motif du saint ange de dieu, à la base de celles qui lui correspondent dans les Chants Regös, l'auteur propose la reconstruction, comme suit: „Salut! Le saint ange de dieu (se laisse descendre sur ton toit)”. L'ange, messager du dieu païen, c'est le chaman lui-même, qui dans les chants Regös est souvent égalé aux anges (archanges et apôtres) des chrétiens. Nous apprenons après, toujours à la base des Chants-Regös et de quelques poésies populaires transylvaines (qui s'y dévoilent pour des restes d'une poésie païenne du XI<sup>e</sup>s.) que l'âme, ravie en extase de „l'ange ailé”, en se balançant dans les nuages, est en train de descendre du ciel en la forme de son totem (agneau, cerf ou oiseau), où il vint de consulter les dieux en vue des offrandes.

Le dernier chapitre porte le titre, „Rencontre de l'ange ailé avec Julie, Jolie Fille”. Julie est la protagoniste d'une ballade transylvaine. Dans celle-ci le chaman (sous le nom totémique d'agneau, mais) vêtu de son splendide appareil (lequel se retrouve sans défaut dans le mystère Regös de Bucsu, et ailleurs), descend du ciel (et en prétendant dans la variante tchângó d'être commandé par dieu lui-même), apostrophe Julie, dans des termes comme suit: „Ne t'effraie pas, Julie jolie Fille / Car dans les rangs des vierges vient de se faire une lacune. / Si tu voulais venir avec moi, porter je te voudrais / Dans le choeur céleste parmi les saintes vierges. / Pour que par toi se remplissent leurs charmantes rangées. / La clef céleste je la mettrais dans ta main. / A la première voix du coq je viendrais te voir / à la seconde voix du coq je te demanderais pour épouse. /



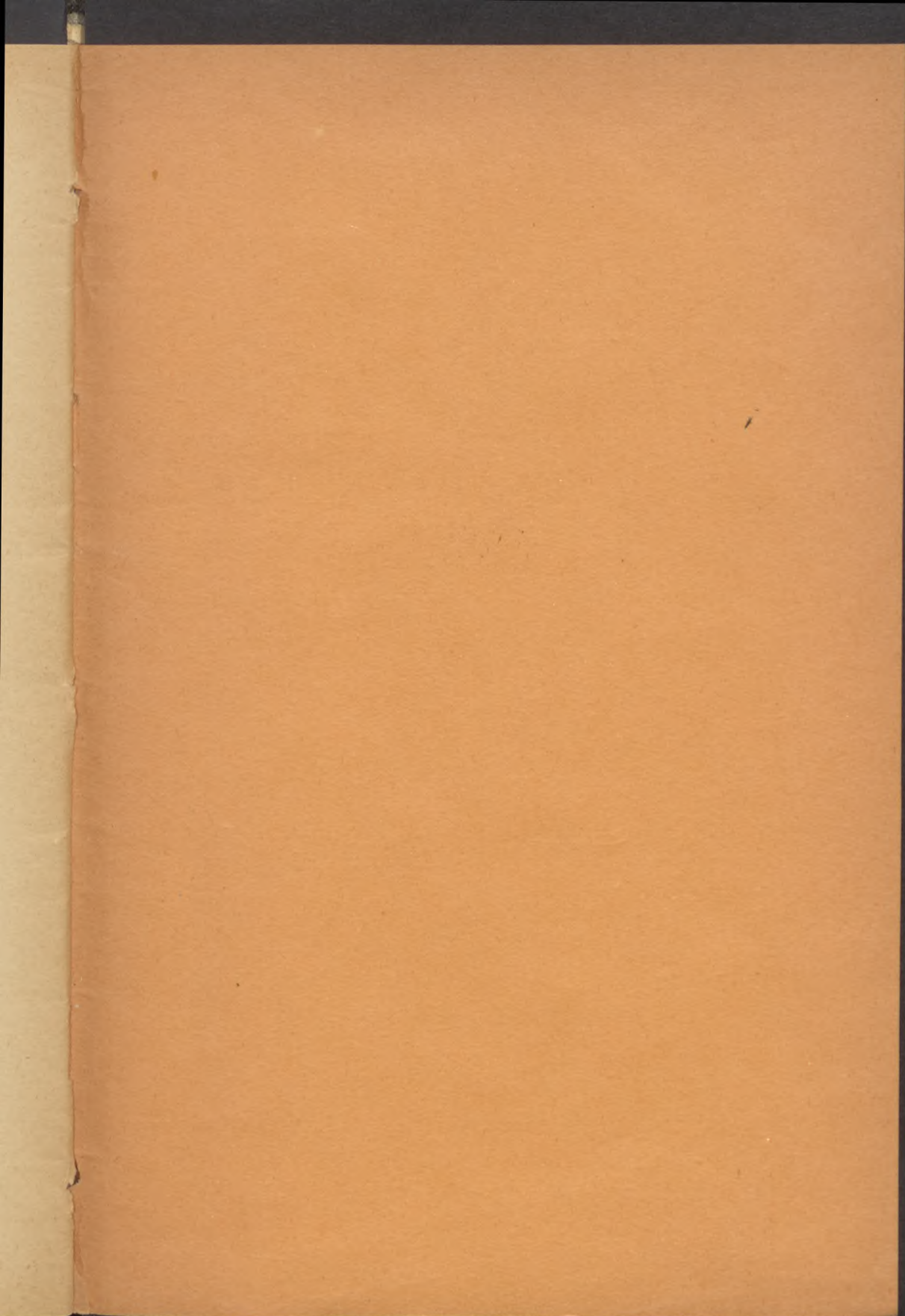
A la troisième voix du coq je t'emporterais avec moi. / La „*lacune* dans les rangs des vierges” se présenta en Transylvanie bientôt après la fuite des païens trandubiens, mentionnée dans la première partie de ce résumé. Selon les moeurs primitives de ces païens, les émigrés ne devaient pas épouser les filles d'une parenté ou d'une tribu étrangère ou déjà trop éloignée par ancienneté de la leur. La sécession de ces païens était projetée temporaire. Mais n' étant revenu annuellement de la Transylvanie que de nouvelles nuées de jeunes prétendants, et jamais une des femmes emportées, (et moins encore toute la séquelle des anciens rénitents) — les parentés commençaient à se méfier toujours davantage, et (à juger du dicton désespéré et railleur de la chronique: „Retourne, quand Tchaba de Grèce”), — les mères anxieuses ne cédaient plus volontiers leurs filles aimées aux étranges prétendants que par une très forte suggestion, employée par les chamans, prétendus anges ailés, et exécuteurs d' un commandement des dieux. Le magnifique appareil du chaman, la pompeuse construction de toute la poésie, de même que les lignes citées ci-dessus, où se retrouve toute la cérémonie nécessaire pour une commission de demande en mariage, n' admettent plus les interprétations habituelles de la ballade, qui y voyaient une simple mort, sans autre issue tragique, que la plainte d'une mère désespérée après sa fille perdue. C'est au contraire la mère elle-même qui est coupable d'une expiation tragique dans la ballade-tragédie, reposante sur l' idée de la fatalité. En effet, dans une variante (encore tchángó), très avariée, la jeune fille sacrifiée adresse de son exil lointain à cette mère une incrimination exaspérée: „Tais-toi oh mère, Si tu avais été pour moi une mère, tu ne m'aurais jamais délaissée.”

Toutes ces compositions, (les Chants des Regös et le Hejgetés y compris) portent sur elles les marques du conflit politico-religieux du 11e siècle, et culminent dans la légende dite Tchaba.

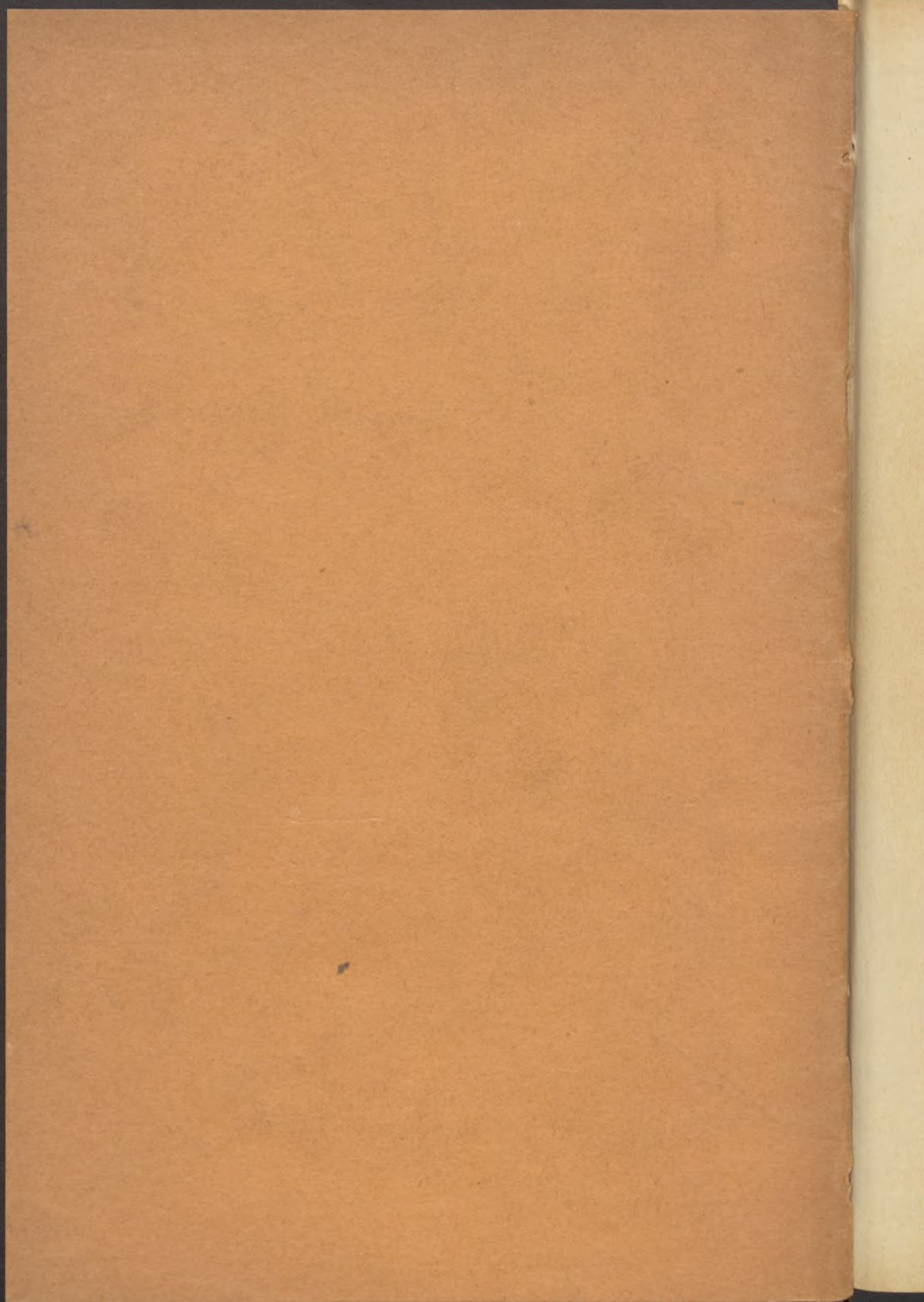




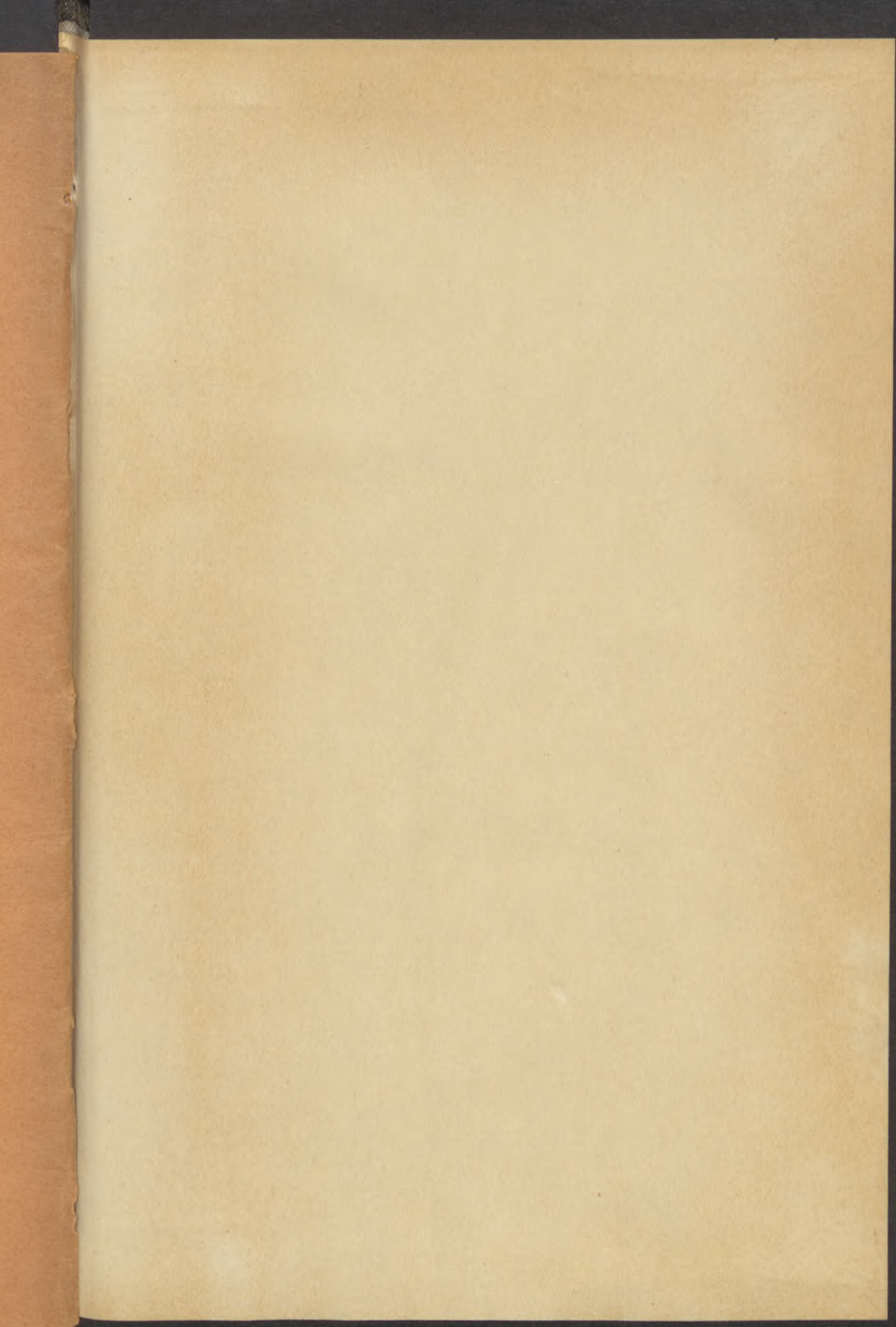




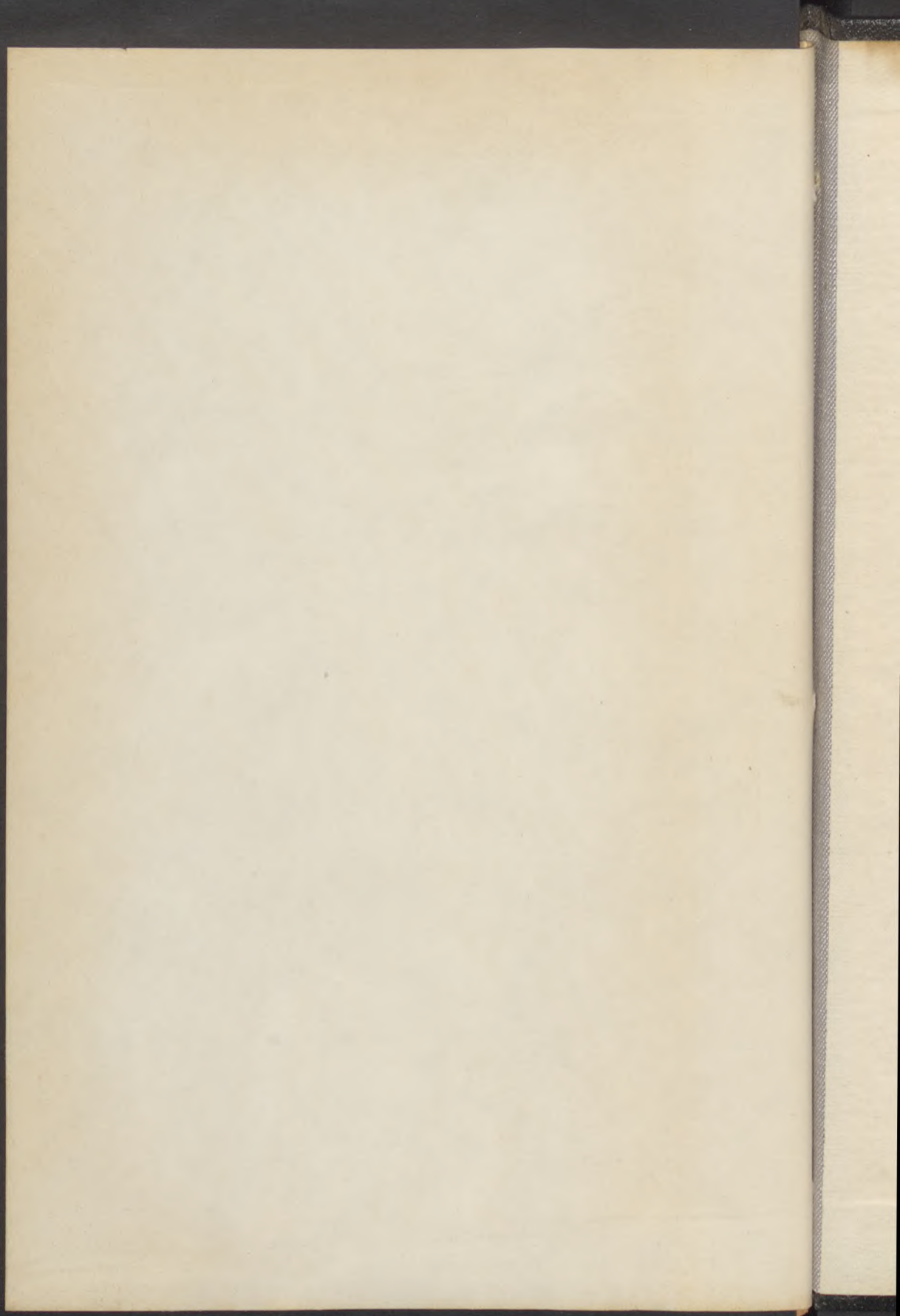














1971 JUN 26



