

9

A HONFOGLALÓ MAGYAROK VILÁGFÁJA A KUTATÓI ILLÚZIÓK FÉNYÉBEN

REKONSTRUKCIÓ, KONSTRUKCIÓ, DEKONSTRUKCIÓ

PÓCS ÉVA

1. BEVEZETÉS

Tanulmányomban a néprajztudomány tévedéseiről lesz szó, amelyek részint a tudományos elemzés öntörvényű céljaiból és módszereiből következő belső hibái folytán, részint ezektől független külső tényezők hatására keletkeztek és keletkeznek mai napig. Elemzésemben szeretném bemutatni, hogy a belső hibák, félresiklások is nagymértékben a tudományon kívüli, külső tényezőkkel függenek össze. Mindezt egy példával, a „világfa”-képzet alakulásának részletes elemzésével mutatom be.

2. A KUTATÁS FÉLRESIKLÁSAI

A „külső” hibatényezők igen általános fajtája a „tisztá” tudományosságon kívüli ideológiák hatása. Világfa példánk a magyarság kereszténység előtti, „pogány” vallásának rekonstrukciójával kapcsolatos. Ennek kezdetei összefonódnak a magyar néprajztudomány indulásával. Kutatóira érvényes, amit Nagy Zoltán fejt ki a nyugat-szibériai, Vaszjugán folyó menti hantikról és oroszokról szóló tanulmánykötetében, egy „bennszülött kutató”, Nagyecsda Broniszlavovna Vjalova tevékenysége kapcsán: „a néprajztudomány a »bennszülött antropológusok« számára nem egyszerűen tudomány, hanem politikai, közéleti aktivitás is, a nemzeti létért folytatott harc eszköze”.¹

Röviden megismételve egy régebbi cikkemben írtakat:² A *samanizmus* mind az uráli, mind az altaji népek életében fontos szerepet töltött be, ezért a magyarság nyelvi és történeti múltjának fokozatos felderítése magával hozta, hogy a magyarok „pogány” vallásában is keressék nyomait. E törekvések a romantika európai eszmevilágába kapcsolódtak, a nemzeti identitáskeresés jegyében, így a kutatás bizonyos szimbolikus, az identitástudatot is szolgáló ideológiai töltetet is kapott: az a törekvés, hogy a magyarok vallása rendelkezzen valamely sajátos, az európaiától megkülönböztető keleti vonással, implicite ott élt a kutatás hátterében. Létrejött egy nem csak valós elemekből felépített, részben nosztalgikus, illuzórikus samanizmus-, illetve ősvallás-konstrukció, melynek létrehívásában akarva-akaratlanul a legkiválóbb kutatók is részt vettek.

E tényezővel szorosan összefügg a kutatásnak egy „belső” hibája: a kutatói előfeltevés ideologikus alkalmazása, ami igen könnyen hibás rekonstrukciók létrehozásához vezet: a kutató előfeltevéseihez keres bizonyítékokat (témánk vonatkozásában: a feltételezett honfoglalás előtti samanizmus, illetve a honfoglalás kori világfa-képzetekhez), ahelyett, hogy felmérné egész lehetséges vizsgálati anyagának áttekintésével, hogy azokból milyen következtetéseket lehet levonni. Tehát egy *megfordított kutatási attitűdöt* tesz magáévá. Ronald Hutton angol történész így foglalja össze az ezzel kapcsolatos problematikát, – éppen a feltételezett magyar samanizmus kutatásának elemzése kapcsán:

Mindazonáltal, ez a hagyomány egy olyan helyzetnek a megerősítésére szolgál, amelyben a tudósok a saját személyes vagy ideologikus előfeltevéseiknek többé vagy kevésbé megfelelő hipotéziseket tudnak létrehozni, gondolkodjanak akár az etnikai, nemzeti vagy a nemzetek feletti identitás, akár az egyetemes emberi tapasztalatok vagy a helyi sajátságok, akár a fennmaradt archaizmusok vagy a történelmi evolúció jegyében. Ebben a helyzetben a „sámán”, „samanizmus”, „samanisztikus” terminusok nem tekinthetők sem elfogadott fogalmi kategóriának, sem meghatározott gondolati eszköznek, inkább csak festékeknek egy festő palettáján, amelyekkel a kutatók megalkotják érzelmi vagy polemikus erejű kompozícióikat.³

A laikusok téves elméletei, amelyek éppen az említett ideológiai felhangok mentén könnyen beszűrődnek a tudományos eszmecsere menetébe, befolyásolhatják a „hivatásos” kutatás menetét is. Áltudományos téves eszmékkel feltűnően sokszor találkozunk az *ősvallás* témája kapcsán. A néprajz

és antropológia kényes helyzetben van, hiszen egyes témái – mint a magyar ősvallás is – különösen „érdekesek” a hozzá nem értők számára is, csábító a jelenkori néphit gazdag forrásanyaga is, amelyből, minden tudományos módszert mellőzve, kedvükre szemezgetnek. Mindezekkel azonban most csak mint a „valódi” tudományba beépült téves nézetekkel, tehát a két fél akaratlan összejátszásával foglalkozom, egyébként nem érintem ezt a ma-napság hatalmas méretűre növekedett témát és reprezentánsait.

E ponton le kell szögezmem, hogy a laikus, áltudományos, téves kategóriák szembeállítás a hivatásos kutatókéval, az „igazi” tudományosság módszereivel és valós kutatási eredményeivel csak mondanivalóm jobb megvilágítása érdekében létrehozott, hipotetikus konstrukció. Valójában a határok nem élesek, a „valódi” kutatók közt is vannak laikusok, áltudósok, téves eszmék gyártói, másrészt a nem hivatásosok, kellő szakmai műveltséggel nem rendelkezők is gyakran értek el a kutatást komolyan előrevivő eredményeket (amelyekre kitérni most, e cikk korlátolt terjedelme miatt, nincs módom). Tehát amennyiben egy-egy téves kutatási eredmény példájával szemléltetem a tévedések létrejöttének módozatait, nem személyeket támadok, csak módszereket kifogásolok; és korántsem csak a „laikusok” hibáiról óhajtok beszélni. Mondanivalóm lényege éppen az, hogy a valódi tudomány és az áltudomány összefonódva, egymást támogatva hozhatják létre az ideologikus indíttatású téves elméleteket, általában öntudatlanul, rossz beidegződéseket követve, csak igen ritkán szándékos manipulációk révén.

A tekintélyelvű kutatói attitűd, egy-egy elismert, „nagy” kutatót csalhatatlannak, eredményeit megcáfolhatatlannak tekinteni majdnem olyan káros lehet, mint az ideologikus megfontolások. Talán paradoxonnak hat, de – a téves eszmék kritikája mellett – szeretném hangoztatni a kutatói tévedés jogát, és ezzel kapcsolatban a kritika és önkritika kötelezettségét. Nincs csalhatatlan kutató! Míg a kutatói tévedések és cáfolataik, a felismert tévedések korrigálása előreviszik a kutatást, a nézetéhez mint egyetlen igaz úthoz makacsul ragaszkodó tudós maga is a csalhatatlanság illuzórikus csapdájába esik, és ebbe magával rántja a nagyközönséget, sőt, sokszor a tudományos közvéleményt is, amennyiben az is könnyebben hisz a „nagy embernek”. Még fokozottabban tud érvényesülni a tekintélyelv más szakmabeli vagy külföldi tudósok esetében – tehát amikor bizonyos szakmai ismeretek hiányoznak egy-egy kutatási eredmény megítéléséhez.

3. A REKONSTRUKCIÓ IPOLYI ARNOLDTÓL DIÓSZEGI VILMOSIG

E gondolatok jegyében mutatom be az alábbiakban a *világfa*-képzet alakulását, nagyjából az alakulás időrendjében. Ennek kereteit a magyar „ősvallás”: a honfoglalás előtti, valamint honfoglalás kori samanizmus-, illetve táltosrekonstrukciók adják, amelyek megalkotása a 18. század vége felé kezdődött és mai napig tart.⁴ Véleményem szerint a *világfa*, amely a rekonstrukció egyik fő elemeként csak a 20. század közepe felé tűnt fel, annak egyik leggyengébb láncszeme; mindegyik fent említett hibalehetőségre szolgál példákkal.

A rekonstrukciós kísérletek⁵ sorában a magyar ősvallás urál-altaji jellegének eszméje – szórványos előzmények után – Csengery Antalnál⁶ jelent meg teljes határozottsággal; a 19. század végére a samanizmus fogalma szakmai körökben közismert lett. A pogány magyar sámán szerepére a *táltos* választódott ki, aki eleinte áldozatokat bemutató papként működött. A feltételezett ősvallási áldozópap alakjához Ipolyi Arnold rendelte hozzá elsőként a korabeli táltoshiedelmeket is: a foggal születés, a hétéves korban meghaló táltosgyerek és a viaskodás képzeteit, a táltos kinczsásó gyakorlatát, valamint a táltosló mesei motívumát.⁷

Ezek a hiedelmek – a kinczsásás kivételével – már akkor, a 19. század közepén is inkább csak mondai motívumok voltak, nem pedig egy működő mágikus/vallásos specialista ismérvei. A török (esetleg finnugor) eredetű *táltos szó*⁸ már a honfoglalás kori magyar nyelvben is létezett: néhány középkori adatunk van táltos személynevekre.⁹ Nem tudunk azonban semmit arról, hogy a terminus megléte alapján feltételezett honfoglalás kori táltos miféle szakember volt, mivel foglalkozott; mint élő, működő közösségi specialista csak a 16–18. század közötti boszorkányper-aktákban jelent meg. Az ezekben fellelhető adatok szerint gyógyító, jós, „látó”, idővarázsló, földbe rejtett kincsek megtalálója egyaránt lehetett, és némelyikük, mint kiválasztott, „jellel” (például foggal vagy burokban) született, és látomásai, álmai útján kapcsolatot tudott tartani a szellemvilággal is: beavatást nyerhetett a tudományba a keresztény vagy nem keresztény másvilágon.¹⁰ Ez a gyakorlat a 19–20. századra már lényegében megszűnt, csak néhány jóslással vagy kincsásással foglalkozó táltosról tudósítottak a folklórgyűjtők. Táltosmondákat (főleg két ellenséges táltos bika vagy ló alakjában folytatott viaskodásáról), valamint hiedelmeket (a táltos foggal születésével, hétéves kori elköborlásával kapcsolatban) azonban még gazdag változatokban leltek fel, különösen az ország középső és déli területein.

A szellemvilággal való kapcsolattartás rítusai a világ bármely részén működő mágikus/vallásos szakemberekre – akár az Európa-szerte ismert keresztény látókra is – jellemzőek, mégis ezek alapján kezdték a kutatók a táltost a 19. században a szibériai *sámán*okkal rokonítani, vagyis a transzban, álomban megélt látomások, „túlvilági utazások” mint sajátos táltosattribútumok kaptak meghatározó szerepet a magyar ősvallás kutatásában. Ami a táltoshoz később társított motívumokat illeti, a *sámándob* Sebestyén Gyula 1900-as „varázsdob”-cikke révén lett az ősvallás-rekonstrukció fontos eleme.¹¹ Néprajzkutatóink a táltost a 20. században már a magyar ősvallás – még a honfoglalás korában is tevékenykedő – sámánjának tekintették. Publikációikban az említett motívumok – különösen a táltos „viaskodása” – ekkor már az ősvallás-rekonstrukció részei voltak.¹²

Róheim Géza 1925-ben közzétett, magyar néphitről és népszokásokról szóló könyvének „Táltos” fejezetében¹³ mutatta be a rekonstrukció akkor időszerű képét. Nyelvrokonaik adataival való összehasonlítás révén, a különböző urál-altaji nyelveket beszélő népek samanizmusának jellemző jegyeiből felépítette az eurázsiai sámán ideálképét,¹⁴ és ennek az eszmei samanizmusmodellnek a fényében rajzolta meg az *ősvallási táltos* alakját, a jelenkori táltos hiedelemalakjának ismérveiből, illetve mondáinak motívumaiból, valamint két 18. századi táltosper adataiból. Leszögezte, hogy a magyar táltos a finnugor alapú törökös samanizmus megőrzője, nyugatra szakadt képviselője volt, és a táltos 20. századi elbeszélésmotívumait a honfoglalás korában még létezett samanizmus maradványainak tekintette. Ebben a rekonstrukcióban még nem szerepelt a *világfa*, amely később a táltos mint sámán avatási rítusaiban központi szerepet kapott.

4. A VILÁGFÁ MEGJELENIK A MAGYAR FOLKLÓRBAN

Róheim összehasonlító módszere, fordított kutatási attitűdje inspirálólág hathatott a néprajzkutatóknak arra a törekvésére, hogy a konstrukciót a létező samanizmusok egyes, magyar néphitből hiányzó elemeivel tegyék teljesebbé. A *világfának* nyoma sem volt a magyar néphitben, annál nagyobb szerepe volt némely urál-altaji nép samanizmusában. A kutatók tudtak európai képzetekről is, például az *Edda* ónordikus világfájáról, és általában a világfá-képzetek nagy kiterjedéséről, és ez kissé keveredett, összefonódott a talán még „egyetemesebb” életfa, vagy általában a fatisztelet elképzeléseivel, ami tovább tágította a kört.¹⁵ Mindez ösztönzően hathatott abba az irányba is, hogy keressék és megtalálják a világfát a magyar ősvallásban is.

E motívum még a néphit- és valláskutatók előtt, szövegeket kutató folkloristák, valamint régészek révén került a képbe. A magyar mesekutatás eleinte a finn földrajztörténeti iskola nyomdokain haladva kereste – elsősorban Indiában, Előázsiában – egy-egy mesetípus eredetét, terjedési irányait. Majd a század 20–30-as éveiben Solymossy Sándor, a kiváló folklorista, nyilvánvalóan az ősvalláskutatók által inspirálva, a magyar népmesék „keleti” elemeit kezdte keresni, amelyek egy részét azután bele lehetett illeszteni az akkorra már kialakult *táltos = ősmagyar sámán* koncepcióba. Solymossy rámutatott négy olyan motívumra, illetve szüzsére, ami az ő akkori tudása szerint hiányzott az európai mesekincsből, tehát sajátosan magyarnak tűnt: a *kancatejfürdő*, a *kiugró vánkások*, a *táltospárbaj* és a *tetejetlen, vagyis égig érő fa*.¹⁶ Ami ez utóbbit illeti, az *Encyclopädie des Märchens* Kovács Ágnes által írt szócikke, valamint Benedek Katalin 2003-as összefoglalása alapján röviden a következőt mondhatjuk róla: A változatos szüzsék közös keretét a mese kezdete adja: a hős baltájával grádicsokat vág egy égig érő fa törzsébe, vagy más módon (például csodálatos lábbelik segítségével) jut rajta egyre följebb; a fa ágain új világokat lát, erdőt, kastélyt, különböző természetfeletti lényeket; majd sok kaland árán megszerzi azt, amiért feljött.¹⁷

A kalandoknak, illetve a mese folytatásának sokféle változata – a katalógusokban nyilvántartott altípusa – van. Jelen kontextusunkban legfontosabb a két első szüzsétípus: a király udvarában égig érő fa nő, a király a lányát ígéri annak, aki az ifjító vagy gyógyító gyümölcsöt lehozza a fa csúcsáról, illetve a fa tetején lakó sárkány elrabolja a királykisasszonyt, a hősnek őt kell megszabadítania (e szüzsének a hős *feldarabolása* motívum is része lehet),¹⁸ illetve azok a variánsok, amelyek szerint a hős a fa tetején lovakat szerez magának. Más, rokon meseszüzsék szerint egy szegény halász megy fel a mennybe, ahol Szent Péternek, Szűz Máriának vagy más égi lényeknek mondja el kívánságát, vagy különböző *hazugságmese*¹⁹ kezdődnek felmászással az égbe valamilyen növény szárán (például babszáron). Solymossy e meséket, illetve mesei motívumokat (1922-es tanulmányában még csak magyar variánsait említve) az „ősvallás” kereteibe helyezte, a „tetejetlen fa” téma magyar samanizmusban betöltött szerepét az urál-altaji világfa, sámánfa párhuzamaival vélte igazolni.²⁰ A *magyarság néprajza* „Magyar ősi hitvilág” fejezetében 1937-ben publikálta Solymossy az immár a *világfa* motívumával is gazdagodott ősvallás-rekonstrukcióját. Ugyane mű „Mese” fejezetét Berze Nagy János írta,²¹ aki ebben szintén foglalkozott a magyar népmesék „ősvallási maradványai” között az égig érő fa meséjével is röviden, de az ő írása kevésbé koherens, sokfelől összehozott mitológiai párhuzamanyagával nem

csábította úgy továbbgondolásra a kutatókat, mint Solymossy impozánsabb, rendezettebb írásai (Diószegi Vilmos sem hivatkozik rá).

Solymossy írásai lehettek a háttérben Szűcs Sándor 1940-es években feltámadó érdeklődésének a *világfa* iránt. Ő, mint néprajzkutató muzeológus, 1936-tól publikált sárréti és nagykunsági pásztoroktól gyűjtött hiedelemszövegeket boszorkányokról, táltosokról, javasokról, sárkányokról. 1945-ben közölt az *Ethnographiában* egy összefoglaló áttekintést a *világfa*, *sámánfa*, valamint az ezekkel kapcsolatos *táltosavatás* motívumait tartalmazó szövegeiből „Az »égbenyúló fa« a sárréti néphitben” címen.²² Magáévá tette Solymossy nézeteit; a hiedelemtörténeteiben szereplő fákat azonosította az ő mesebeli égisz fájával. Egyedüli könyvészeti hivatkozása a cikkben Solymossy 1937-es írása.

Lássunk néhányat ezekből a színes történetekből. Sárrétudvari 1821-es jegyzőkönyvéből idézi Szűcs, hogy Hő Balázs egy nagy fa tetejéről mindent lát, és „azt mondta, hogy a nagy fán, akit ő bizonyosan tud, éjtzaka is nap süt, oda ő felmegyen s a bírót kan kutyává teszi...” (ezt Szűcs „táltoskodás”-nak nevezi).²³ A következő adat szerint egy juhász mesél, aki „már gyermekkorában a rétben bódorgott a nyájjal, Bihar és Békés nádasai közt. S e mocsár rengetegben többször összehozta a sors bizonyos Bütöm nevezetű öreg darvással...” Tőle hallotta, hogy

van a világon egy csudálatos nagy fa, amelyiknek kilenc elhajló ága van, mindenik egy-egy erdővel vetekszik. Ha ezek elkezdenek kavarogni, ombolyogni, abból támad a szél. Olyan csudálatos nagy fa ez, hogy nemcsak a hold jár el az ága közt, hanem a nap is. De ezt a fát csak az leli meg, hogy hol van, merre van, aki foggal született, oszt kilenc álló esztendeig nem vesz a szájába tejnél egyebet. Az meg tudni való, hogy tátus az ilyen.²⁴

Szűcs egy másik szövege szerint egy öreg fűzfáról mesélik, hogy oda járnak éjszakánként a boszorkányok veszekedni. Sípolás, csengőzés hallatszik, és egy „tátus ménes” is ott terem (itt a táltosok tehát a boszorkányok ellenfelei).²⁵ Szűcs e körbe vonja azokat az adatait is, amelyek a táltost fán, fa tetején szerepeltetik. Ezek között említi egy történetet Vicsakról, a sárréti táltosról, aki egy fűzfa tetején, egy vékony kis ágon üldögélt. Valakik behúzódtak a fa alá egy nagy felhőszakadás elől, és hallották, amint Vicsak énekel felettük:

*Eső bugyborékoljék,
Széll lenn, fenn nyugodjék,*

*Ember szüre, jószág szöre
Hadd ázzék...*²⁶

Szücs ugyan a világfa körébe vonta ezeket a szövegeket, de nem állította határozottan, hogy a szóban forgó fák „világfák”. Egy később Diószegi által *sámánfának* minősített „látófát” ő itt még annak minősít, ami: rovátkákat vágta egy fa törzsébe (vagy kereszttrudakat erősítettek egy póznára), és e létraszerű alkotmányra a távolban tájékozódni másztak fel a pásztorok, pákászok és egyéb réti emberek.²⁷ Egyúttal azonban felveti Szücs, hogy az is lehet, hogy „a Sárrét hagyományörzői az égbenyúló fával kapcsolatosan valamilyen cerimóniát ismerhettek”; és végül ide jut: „az égbenyúló fa, mint hiedelmi képzet, a táltos köréhez kapcsolódóan a Sárréten korunkig megőrződött, a hozzátartozó cerimónia emlékével együtt”.²⁸

Szücs Sándor szövegeit olvasván kétségeink támadnak ezek száz százalékos hitelességét illetően. Az ő 2. világháború előtti kéziratai, a karcagi múzeum egyéb anyagaival együtt, elpusztultak,²⁹ eredeti feljegyzései ezért nem hasonlíthatók össze a publikált szövegekkel. Tehát kétségeimet csakis óvatos sejtésként fogalmazhatom meg. A két legproblematisabb mozzanat:

1. A világfa-adatokat közlő szövegek váratlan felbukkanása Solymossy „tetejten fa” publikációi után. Szücs 1936–1940 közötti, táltosokat szerepeltető írásaiból tökéletesen hiányzik *világfának*, *táltosfának* még csak az említése is. A Nagy Magyar Alföldön ismert mindenféle táltoshiedelem előfordul ezekben az elbeszélésekben,³⁰ de az ezekben megjelenő fák, amelyek alatt például boszorkányok gyülekeznek, nem kapnak világfa-szerepet; az egyik 1936-os cikkben először szereplő Vicsak táltos még nem üldögél a fán, és nem énekel esővarázsló „sámánéneket”, csak bolyong és jósol.³¹ Az 1945-ös cikkben mindez már némileg „sámánosodik”, még ha halvány kételyekkel is.

2. A szövegek stílusa. Sokszor maga Szücs Sándor tette nyilvánvalóvá, hogy szövegei nem adatközlőinek az elbeszélései, hanem az ő írásai, vagy legalábbis átírásai (például sok szakmai elismerést aratott fontos összefoglaló művében, *A régi Sárrét világában*³²). Gyakran tetszenek átírt, stilizált szövegek az öreg pásztorok szájába adott történetek is, amelyek elbeszélés módja sokkal inkább emlékeztet Szücs publikációiból ismert ízes, kissé bőbeszédű, szépirodalmias stílusára („nagy mesélő”-ként emlékeztek rá kortársai), mint bármely bevett néprajzi gyűjtés mégoly „jó” elbeszélő adatközlőktől származó szövegeire. Ilyen szempontból a fent idézett esőhívó ének a lelegeleplezőbb. Ezt az, úgy mond, sámánéneket – Szücs Sándor nyomán – vallás- és nép-

költészet-kutatóink azután többször idézték az ősmagyar samanizmus bizonyítékaként (közbevetőleg: az idővarázsló nem feltétlenül sámán). Több ezer ráolvasás és varázsének ismeretében³³ (a nem „népköltészeti” stiláris jegyek, valamint az analógiák teljes hiánya miatt) bátorodom állítani, hogy ez nem sámánének megőrzött emléke, nem a „nép” költötte, hanem – legalábbis részben – Szűcs Sándor.

Az átírás, stilizálás feltételezését néhány további adalék is megerősíti. Szűcs Sándor eredeti feljegyzéseiből, gyűjtőfüzeteiből kevés maradt fenn. Püspökladányra került hagyatékában csak néhány lap van, amelyeken nincsenek szó szerint lejegyzett elbeszélések, hanem a gyűjtő megfogalmazta tőmondatok, nemegyszer csupán témák megnevezései.³⁴ Hasonló a helyzet az Ethnológiai Archívumban beletárolt kidei gyűjtőfüzetével: saját szavaival írja le röviden a szóban forgó hiedelmet, rítust (esetleg egy-egy beszúrt idézettel), vagy csak a gyűjtött témákat jelöli.³⁵ K. Kovács László Szűcs Sándorhoz 1942-ben írott levelében lelkesen méltatja *A régi Sárrét világát*, megjegyezvén, hogy így kell a magyar néprajzot művelni, nem „tudományosan”, szárazon, mint a németek – vagyis méltatja Szűcs mesélő, stilizáló modorát.³⁶ Ez csak egy a többi akkori vélemény közül; Szűcs az ilyesféle megnyilatkozások légkörében igazoltnak láthatta nem eléggé egzakt tudományos írásmódját.

Itt meg kell említenem egy sokkal későbbi adalékot: Fodor István, a neves, honfoglalás korról foglalkozó régész egy cikkemre³⁷ adott válaszában arról ír Szűcs Sándor szövegeivel kapcsolatban, hogy nem érti, hogy egyes kutatók miért nem fogadják el hitelesnek Szűcs adatait. Azt kérdi: „Lehet, hogy mindössze az volt a »bűne«, hogy kutatói volta mellett írni is tudott?” Erre azt kellett volna felelnem: ez nem bűn, sőt, erény, de ha az adatközlői helyett ő ír, vagy ha csak *átír*, az főbenjáró kutatói bűn.

A Szűcs-szövegek stilizált változatainak létrejöttében Diószegi Vilmos hatása is sejthető, sőt, e vonatkozásban már nem pusztán stílusról van szó. Diószegi felhasználta Szűcs Sándor adatait konstrukciója létrehozásához, és aktívan támogatta is Szűcs táltosokkal kapcsolatos törekvéseit; ezzel rá is kiterjesztette saját megfordított kutatói hozzáállását. Karcagi látogatása, illetve Szűcs Sándorral folytatott levelezése során megismerte a még nem publikált anyagát is, majd bátorította a táltosadalékok további gyűjtésére, őt tekintvén az alföldi pásztorhagyományok legfőbb ismerőjének és őrzőjének. Kérte őt arra is, hogy bizonyos egyedi adataihoz (a táltos „úgy alszik, mint akit feldaraboltak”; vagy: a táltos kilencéves koráig csak tejet iszik) hasonlókat próbáljon még gyűjteni. 1953-ban, kérésére, küldött számára

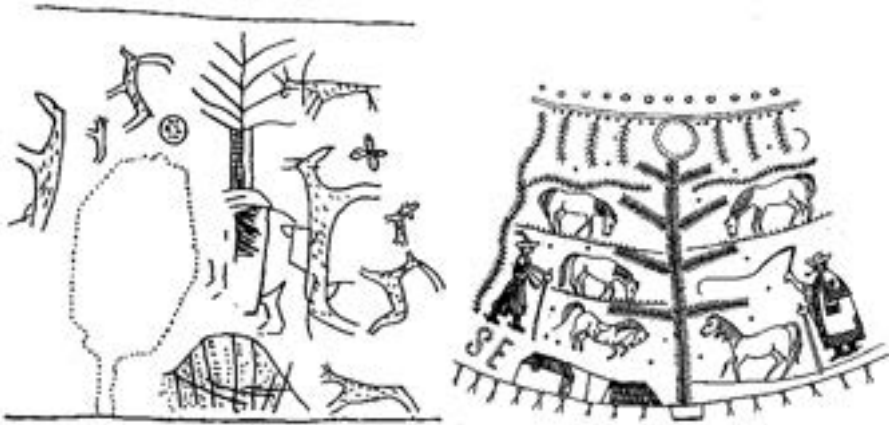
egy „tetejetlen fás” sámánfényképet; 1957-ben buzdította, hogy válogassa össze anyagát, amely „a honfoglaló magyar hitvilághoz vág”, mert szívesen támogatná egy ebből készülő kötet kiadását.³⁸ Mindez inspirálólag hathatott Szűcs Sándorra, aki szemmel láthatóan felvállalta a samanizmuskonstrukció teljesebbé tételének ügyét.

Hasonló folyamatokat láthatunk érvényesülni a *világfa-ábrázolások* kapcsán, amelyek bekerülését a néprajztudomány nyilvánosságába szintén Szűcs Sándor kezdeményezte, de ennek már volt előzménye egy régészeti esemény révén. A népvándorlás kor régészének, László Gyulának egy 1942-ben megfogalmazott írásában jelent meg az első magyar vonatkozásokkal is rendelkező világfa: egy általa a bánáti Mokrinban³⁹ feltárt avar tégelyre karcolt ábrázolás. A László által *életfának* nevezett, dombon álló fa mellett állatok, valamint a Nap, és talán a Hold is feltűnnek. László a kép belső-ázsiai, Altajvidéki avarok és más népek sámándob-ábrázolásain szereplő világfákkal való kapcsolatairól, a közös urál-altaji együttélés korából származó hagyatékról beszél, de megpendíti azt a lehetőséget is, hogy – az ő nevével fémjelzett „kettős honfoglalás” elmélet⁴⁰ jegyében – a tégely esetleg egy korai honfoglaló magyar személy tárgyának tekinthető.⁴¹



1. ábra A mokrini tégely László Gyula (1946) nyomán

László Gyula e közleménye adott Szűcs Sándornak indítékot ahhoz, hogy „Ősi mintájú ábrázolások pásztori eszközökön” című cikkében⁴² a tégely kiterített rajzát közölje, mellé téve egy általa a Sárreten gyűjtött faábrázolást, feltehetően az ősi rokonság gondolatával a háttérben.



2. ábra A mokrini tégely kiterített rajza László Gyula (1946) nyomán, illetve „szaru sőtartó díszítése”, Sárrétudvari, Szűcs Sándor gyűjtése, Szűcs (1952, 161.)

E tanulmányban Szűcs saját régebbi gyűjtéseiből további ehhez hasonló, karcolt, vésett, berakott ábrázolásokat közölt: öreg pásztorok vagy leszármazottaik használati tárgyairól készített másolatait. Némi bizonytalankodás után ezeket a tégelyekre, tükrösökre vésett vagy karcolt ábrázolásokat, és ostor nyelek, botok csont- és féंबरakásos díszítményeit a magyar *táltos* = *sámán* azonosítás bizonyítékának, illetve ősvallási hagyatéknek tekintette.

K. Kovács László 1941-ben meghívta Szűcs Sándort Kolozsvárra, az Erdélyi Tudományos Intézet néprajzi gyűjtőmunkájában való részvételre. Ő élt a lehetőséggel, még abban az évben a Kolozs megyei Kidén végzett néphitgyűjtést, amelynek a kiadását is tervezték.⁴³ K. Kovács Szűcshöz írott levelében nyomatékosan sürgetett a magyarság ősi hagyatékainak feltárására, megőrzésére.⁴⁴ László Gyula hasonló szellemű kolozsvári munkálkodása mellett talán ez is inspirálta őt az e gondolkörbe tartozó adalékok gyűjtésére, publikálására.

A hitelesség, illetve a stilizálás problémái a képi ábrázolások esetén is felmerülnek. Szűcs Sándor a rajzok első áttekintő összefoglalásakor⁴⁵ még kifejezte bizonyos kételyeit. Megemlítette, hogy maguk a pásztorok, akiknek a tárgyairól a másolatokat készítette, nem nevezték az ábrázolt növényeket „tetejetlen fának”, és hogy voltaképpen nem is fák, hanem virágok. Például az egyik tárgy készítője azt mondta: „Szép nagy virágot tettünk a közepére”, „Ő tehát nem nevezte fának, amit mi annak nézünk”.⁴⁶ Vagy egy másik tárgy tulajdonosa szerint a napot azért karcolták oda a hegyébe, mert „abból

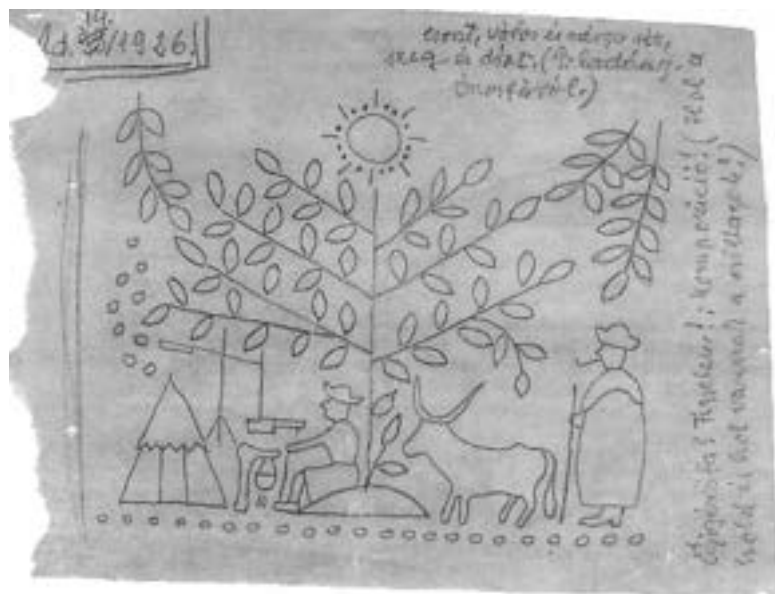
látszik, hogy nagy fa”.⁴⁷ Vagy: „A növényzet olyan módon van ábrázolva, ahogyan a tiszántúli pásztorművészkedés a rozmaringot rajzolja. De ebből nem következik, hogy a kép középpontjában lévő növényt, méretét és formáját tekintve, fának ne tarthassuk, bárha látszólag cserépből, ládikából nő is ki.”⁴⁸ Tehát az a gondolat lappang a háttérben, hogy az ábrák ugyan nem világfát ábrázolnak, de annak is lehet látni őket. Végül is Szűcs arra a következtetésre jut (saját bizonytalan hitelességű szövegeire utalva), hogy, mivel a Sárréten ismert volt az égbe nyúló fa „mint hiedelmi képzet”, feltehető, hogy a hasonlóság a mokrini tégely világfájával nem véletlen, hanem hasonló képzet lenyomatairól van szó.⁴⁹ A szerző kételyei nyomán azonban nekünk is kételkednünk kell abban, hogy a karcolt ábrák feltétlenül világfát és sámánfát ábrázolnak. Fokozza a bizonytalanságot, hogy nincs meg egyetlen tárgy sem – amelyről a szerző a rajzokat a készítette – a karcagi vagy bármely más múzeum gyűjteményében, fotó sem maradt fenn róluk.

A stilizálás szövegekkel kapcsolatban említett kérdései merülnek fel a rajzok esetében is. Vargyas Lajos két Szűcs Sándorhoz írt levelében említ, egy-egy Szűcs-publikáció kapcsán, rosszul stilizált rajzokat,⁵⁰ tehát ez a gyakorlat biztosan létezett. A feltehetően első, eredeti rajzok elvesztek,⁵¹ két kivétellel, amelyek még láthatóak Szűcs Sándor hagyatékában. Az egyik a *Pusztai krónika* című könyvében⁵² megjelent kép eredetije: egy szaru sórtartóról pauszpapírra kopírozott és fekete tussal kihúzott rajz. Ezt és a publikált változatot összehasonlítva világos, hogy Szűcs Sándor (legalábbis ebben az egy esetben) túlságosan is kiegészítette a megkopott díszítésű tárgyról készített másolatot:



3. ábra Az eredeti és a publikált rajz, szaru sórtartóról (Füzesgyarmat, szeghalmi járás); Karacs Ferenc Múzeum, Püspökladány, 84.5134, 1–7. és Szűcs (1946).

A másik rajznak nem tudok publikált változatáról, de figyelmet érdemel maga az eredeti, amelynek egy margóra írt megjegyzéséből kiderül, hogy Szűcs módfelett igyekezett napos és holdas világfát fellelni, ahol csak lehetett:



4. ábra Az ónosfa-díszítés eredeti rajza (Püspökladány),
Karacs Ferenc Múzeum, Püspökladány, 84.4546.1

Szűcs Sándor a képi ábrázolások esetében talán még túlzóbban esett a fordított kutatási attitűd és a tekintélyelv csapdájába, mint a szövegeknél. Ezt kivételesen nem *táltosfa*, hanem egy *táltosviaskodás*-ábrázolás esetével tudom bizonyítani. Szűcs ezt a rajzát viaskodásadatainak 1952-ben közzétett rövid áttekintésében közölte.⁵³ A képre vonatkozó szöveg, melyben Szűcs egy bizonyos Takács Pista nevű táltos esetét taglalja: „Demeter juhász képzeletét annyira foglalkoztatta ez a táltos-viaskodás, hogy fiatalabb éveiben ezt karcolta rá szaru sőtartója oldalára, díszítésül.”⁵⁴ Ezzel szemben, íme, az igazság: „Vákant Lőrinc bácsi egy rühzsírtartóra vésett [Szűcs] Sándor bácsi kérésére 2 viaskodó bikát. Hogy eredetileg tudott-e ilyen mondát az illető, azt nem tudom.”⁵⁵ (Ha az első állítás is igaz, akkor az egy másik tégelyre vonatkozik, és az alábbi „hamis” ábra a „Demeter juhász” karcolására való emlékezés alapján készült.)



5. **ábra** Viaskodó táltosbikák. (Szaru sőtartó karcolt díszítése.)
Szűcs Sándor gyűjtése; Szűcs (1959, 4.)

A különféle Szűcs Sándor-adalékokkal kapcsolatos kétségeink összeadódnak, és sajnos ezeknek az adatoknak a felhasználását a tudományos érvelésekben elhibázottnak kell minősítenünk; a konstrukció alapjait fenyegetik összeomlással.

5. DIÓSZEGI VILMOS TÁLTOSKONSTRUKCIÓJA

Diószegi a Róheimtől és Solymossytól átvett modell – mint ideologikus alap – fényében konstruálta meg (elsősorban jelenkori hiedelemadatok felhasználásával, beépítve Szűcs Sándor adatait is) az ősvallási, illetve honfoglalás kori táltos alakját: jellel (foggal, esetleg hat ujjal) születik, illetve „fölsleges csontja”: dupla fogsora van, a *világfán* vagy *sámánfán* nyer beavatást, és nyilvános rituális performansz során, dobolás útján gerjesztett ekstázisban teremt kapcsolatot a szellemvilággal. Ebben a képben tehát már megjelent a *világfa*, mint a feltételezett ősmagyar sámán kozmogóniájának középpontja és szellemvilághoz vezető útjának szimbolikus reprezentációja; és megjelent a világfa modelljének, leképezésének tartott *sámánfa* is, mint a sámán beavatásának valóságos eszköze.⁵⁶

Bár a Diószegi-recepcióról majd később szólok, itt előre kell bocsátanom, hogy a Róheim, Solymossy és Diószegi nevével fémjelzett, rekonstruált honfoglalás kori samanizmusképet az újabb kutatás meglehetősen sok kétséggel övezi. A konstrukció – külföldi kutatók által is észlelt⁵⁷ – egyik

feltűnő fogyatékosága, hogy, amint már említettem, különböző korokból, különféle népek samanizmusának attribútumaiból összeállított modellen alapult. Az „eurázsiai sámán” ideálképe egyik nyelvokonunk sámánjának jellemzőivel sem vág egybe; ilyen „tökéletes” sámán nincs, illetve: a magyar ősvallás sámánjának olyan sajátságokat tulajdonítani, amelyeknek semmiféle adata, emléke, nyoma nincsen, csak azért, hogy a modell minden pontjának megfeleljen, a fordított kutatási attitűd hiábavalóságainak jellegzetes példája.

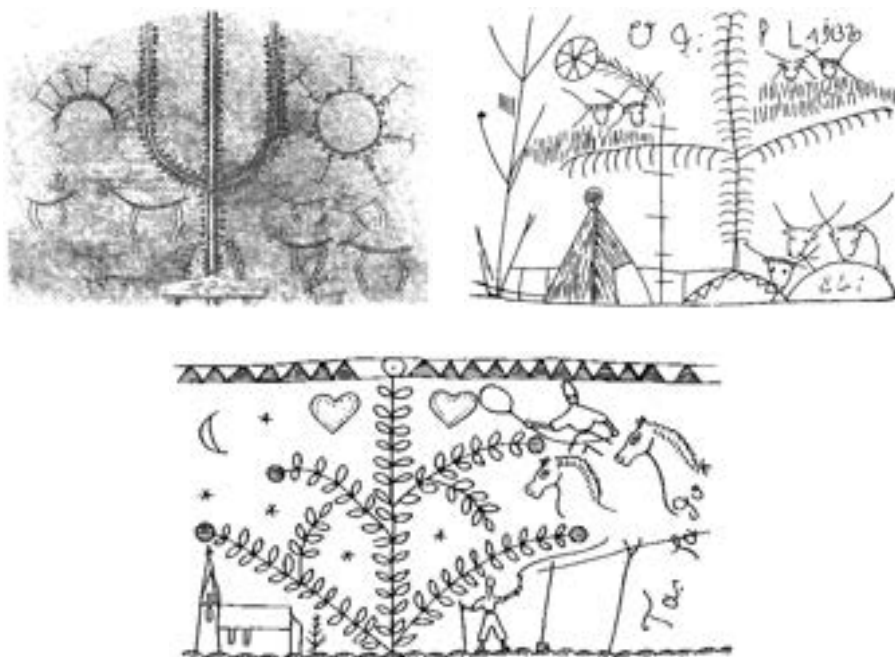
A másik problematikus vonás: a rekonstrukció túlnyomórészt jelenkori (és, mint említettem, a jelenben már nem egy tevékenykedő specialistára, csak egy hiedelemlényre, illetve annak mondáira vonatkozó) folklóradatokból állt össze. A néprajzkutatás örök problémája, hogy a múltra vonatkozó történeti vizsgálatokhoz általában nem áll rendelkezésére elegendő adat, és ez csak indirekt következtetésekre ad lehetőséget – például analógiák alapján, összehasonlítás révén. Ez sok buktatót rejt magában: a tudós sem képes mindig megállni ott, ahol már nem tud következtetni, az áltudós – és a közvélemény – pedig általában többet akar, és előfeltevései csapdájába esik. Diószegi Vilmos kutatásainak összegzésekképpen írja: a „sokirányú vizsgálódás eredményeként hitvilágunk egész sor vonásáról kiderült, hogy a honfoglalás korára nyúlik vissza”,⁵⁸ eszerint tehát, amint ezt már Róheim is megállapította, a magyar néphit honfoglalás kor óta őrzött „pogány” maradványairól van szó.

A rekonstrukcióban szerepet játszó mozzanatok egyik legfontosabbika: a táltosviaskodás az újkori magyar néphit motívuma volt, adatait Diószegi Vilmos is számtalan variánssal gyarapította. A táltos néhány más attribútumát is közismert hiedelemmotívumokból kölcsönözték a kutatók, már Diószegi előtt is (a táltos foggal születése, fejviselete, az „avatás” egyes mozzanatai, és a transz, illetve eksztázis). Körülményesebb volt azoknak a jelenkori adatoknak az idetartozását igazolni, amelyek nem táltoshiedelmek voltak, hanem más mitikus lények, vallásos/mágikus specialisták attribútumaiból, vagy nem is a vallás területéről kerültek a képbe. Ennek jellegzetes példái: az egyetlen dobadattal és ezen kívül csak nagyon távol eső szitaadatokkal és gyermekversekkel igazolni megkísérelt „sámándob”;⁵⁹ a táltos transzának, látomásainak hiányzó hiedelmei helyett a *halottlátó* keresztény látomásai iktatódtak be a rekonstrukcióba, a karácsonykor a lucaszékről „látott” *bo-szorkány* jellegzetességei (például szarvai) a bikaalakban viaskodó táltos alakjához kötődtek, vagy egyenesen a sámánviselet fennmaradt elemeiként értelmeződtek.⁶⁰ (Tehát mintegy a nem létező igazolta a másik nem létezőt.)

Hogyan jelenik meg ebben a kontextusban a *világfa* képzete és a *sámánfa* feltételezett valóságos léte Diószegi Vilmos munkáiban? Néhány rész tanulmány, valamint egy módszertani alapvetés⁶¹ után, első nagy, 1958-ban megjelent összefoglalásában inkább a sámánfán és a vele kapcsolatos avatási rítusokon van a hangsúly, a *világfa* kozmogonikus képzete inkább Diószegi 1967-es, kisebb méretű, inkább népszerűsítő művében kap kiemelt szerepet (mint az ősmagyar világkép legfontosabb reprezentációja), illetve a „naposholdas”, valamint a „madaras” világfa urál-altaji párhuzamairól 1969-ban publikált egy új adatokkal kiegészített áttekintést.⁶² 1958-ban közzétett könyve két nagy fejezetében („Az ézig érő fa megmászása és a sámánjelölt felavatása”, valamint „A táltos ézig érő fája, létrája és a sámánfa”⁶³) sok adatot közöl különböző urál-altaji (osztják, szamojéd, jakut, mongol, török, evenki, nanaj stb.) népek világfa-képzeteire, ezekhez társít különböző szibériai és belső-ázsiai népektől gyűjtött avatási rítusokat, amelyeket a sámán a világfa szimbolikus leképezésén, a lépcsős vagy létrás *sámánfán* (vagy mellette) végez el: próbákat áll ki, áldozatot mutat be. Diószegi a magyar sámánkapcsolatokat igazoló összehasonlító anyagként mutatja be ezeket az adalékokat, velük párhuzamosan közölve a magyar bizonyítékokat (itt újra a fordított kutatási attitűd érvényesül). E témákhoz közvetlenül kapcsolódó saját gyűjtésű adata Diószeginek a világfa/sámánfa vonatkozásában nem volt, az avatásról szóló gyér adatai pedig általában nem a *táltosra*, hanem a *halottlátóra*, *garabonciásra*, *tudósra* vonatkoznak,⁶⁴ és európai, nem „samanisztikus” párhuzamokkal rendelkeznek (amelyeket nem használt fel, talán nem is ismert Diószegi). Például a holdig növény vessző vagy a magasba növény gaz („kattankóró”) „tetejére” felálló tudós beavatása a tudományba⁶⁵ a mágikus specialisták, valamint a boszorkány avatásának Európa-szerte ismert nemzetközi mondatmotívuma (vö. az ézig/holdig növény babszár említett hazugságmeséjével is, amelyet Diószegi sem gondolt idetartozónak). Még kétségesebb a Nyíró József regényéből vett motívum, mely szerint a nyári napfordulókor egy „szent nyírfá” csúcsára kilencféle fenyőből készült létrán fölhangva megjósolják a jövőt.⁶⁶ Nem kétséges, hogy itt egy (a folklorisztika szempontjából) laikus személy irodalmi konstrukciójáról van szó, amelynek forrásai közt Solymossy magyar világfája és az erdélyi folklór román kötődésű adalékai (jóslás a nyári napforduló idején) egyaránt ott vannak.

E gyér adatbázishoz jó kiegészítést szolgáltatott Diószegi számára mind a világfa eszméjének, mind a világfához/sámánfához kapcsolt beavatási motívumoknak a vonatkozásában Solymossy Sándor (már általa is samanisztikusnak minősített) meseszövegei, elemzései, valamint Szűcs Sán-

dor rajzai és világfá-történetei, továbbá néhány levélben megkapott kéziratos adat egy néprajzkutató tanártól, Timaffy Lászlótól.⁶⁷ Mindezek az említett könyvfejezeteknek szinte legfontosabb bizonyító anyagát képezik. Szűcs Sándor adatait – melyekkel kapcsolatos komoly kétségeimet jeleztem már fentebb – Diószegi kételkedés nélkül elfogadta. Diószegi – a feltételezett rokonságot illusztrálendő – különböző urál-altaji világfá-ábrázolásokkal együtt Szűcs Sándor minden világfá-rajzát közli, mindkét összefoglaló művében, mint a napos, holdas világfá egyedüli magyar adalékait.



6. ábra Ket világfá nappal, holddal és állatalakkal (Diószegi 1958a nyomán); világfá és sámánlétra egy szaru sótartón (Biharnagybajom, Szűcs Sándor gyűjtése, Diószegi 1958a nyomán); „stilizált világfá szarutégelyen; csúcsán nap, bal oldalán hold, ágai között csillagok és lófejek” (Berettyóújfalu, Szűcs Sándor gyűjtése, Diószegi 1958a nyomán)

Ezekon kívül egyetlen nagyszalontai adata van Diószeginek arra nézve, hogy Árva Gyurka szalontai táltos „ugrált egyik fáról a másikra”.⁶⁸ (Közbevetőleg: ha egy táltos ugrál egy fán, az még nem feltétlenül „sámánfa”.)

Timaffy és Szűcs szövegei és Sándor rajzai a napos, holdas világfa képzetének és a sámánfán való beavatásnak egyedülálló magyar adalékai. Diószegi, szibériai és magyar adatai alapján, a táltos beavatásának kétféle módjáról beszél: az egyik a sámánfával kapcsolatos rítus, a másik a sámánjelölt transzban megélt elhívása és „feldarabolása”. A sámánfára való felmászás és beavatás mozzanatainak magyar párhuzamai szinte kizárólag a Solymossy révén közvetített mesemotívumok, valamint Szűcs és Timaffy kétségesnek látszó adatai. Az égig érő fára fölhangó meshős voltaképpen a magyar sámán, aki lovát (illetve a dobját) szerzi meg így,⁶⁹ illetve próbát áll ki, beavatódik: Diószegi Solymossynak ezt a tételét kételkedés nélkül beépíti rekonstrukciójába, nem törődve azzal (amire Solymossy kritikusan is csak sokkal később figyeltek fel), hogy egy újkori mesemotívum nem tükrözheti közvetlenül a honfoglaló magyarság világképének egy mozzanatát; ez a „táltos hiedelmkör vizsgájának a mesei változata” – írja.⁷⁰

A táltos „feldarabolásos” beavatásához újkori néphitadat lényegében nem állt Diószegi rendelkezésére. Közölt néhány *garabonciás*- és *halottlátó*-, továbbá két *táltos*-adata nem feldarabolásról szól (legfeljebb feldarabolás emlegetéséről); a keresztény látomások néhány adatának nincs köze a táltoshoz; egyetlen saját gyűjtésű adata szól arról, hogy a táltosok ellopják a foggal született gyereket és kicsavarják kezét-lábát (ez azonban nem „feldarabolás”).⁷¹ Maga Diószegi is elismeri, hogy ez a magyar néphit sporadikus jelensége.⁷² Beépítette művébe Szűcs és Timaffy egy-egy levélbeli közlését, de voltaképpen ezek sem feldarabolásra vonatkoztak, még ha lehetett is úgy magyarázni őket. Például egy Timaffytól származó adat szerint egy szigetközi tudós pásztort három boszorkány avat be, illetve esetleges megkínzását vitatják meg.⁷³ A Szűcs-féle adatokhoz hasonlóan a Timaffy-adatok hitelessége is erősen megkérdőjelezendő. Leírásai túlságosan „igazodnak” a szibériai, belső-ázsiai adalékokhoz; úgy tűnik, ő gyűjtései közlésében Diószegi tételeinek allúzióit adta adatközlői szájába és használta mintegy Diószegi tételeinek igazolásául. Egy mongol adat szerint például a fa tetején a jelöltet vérrel lefröcsköltik; ehhez közli Diószegi párhuzamul Timaffy szigetközi adatát: Szigetközben a leendő táltosnak „még legénykorában fel kellett mászni [...] egy magas nyárfa tetejére, ott az ördög vérrel beszöktette, így kapta a tudományát”.⁷⁴

A feldarabolás hiányzó adatait is kiegészítette Diószegi mesei motívumokkal, az „Égig érő fa” említett feldarabolás-motívuma mellett a „Varázsló és tanítványa” mese⁷⁵ egy epizódjával, amely boszorkány által feldarabol, majd egy másik hős által felélesztett meshősökről szól. Diószegi tudatában

volt e mese indiai eredetének, nagy területi elterjedtségének, de megállapított egy magyarnak látszó sajátságot: a „passzív tudományszerzés” motívumát. Ez azonban (a könyvből tanult varázslással szembeállítva) nem sokat nyom a latban az ősmagyar samanizmust igazoló szövegmotívumként (mindkét fajta tudományszerzés ismert az európai mondahagyományban sokféle mágikus/vallásos specialista kapcsán).⁷⁶ Ami pedig a szórványos magyar földarabolás-adatokat illeti, a *szétszaggatás/feldarabolás/csontkiszedés – összerakás/feltámasztás* mondai hagyománya a 19–20. században változatos hiedelemlényekkel kapcsolatban volt ismert a Balkánon és az Alpok vidékén.⁷⁷ Bizonyos típusai az e tájakon ekkor még élő *Állatok ura* hagyományokhoz, nem pedig feltételezett samanisztikus képzetekhez tartoztak.⁷⁸

A feldarabolás hiedelmeihez tartozik Eurázsia néhány pontján – Diószegi nganaszan, teleut, jakut stb. adatainak tanúsága szerint – a *felesleges csont* vagy *hiányzó csont* képzete (azért darabolják fel a jelöltet, hogy megvizsgálják, van-e felesleges csontja, illetve hiányzik-e csontja); magyar párhuzamos adatai ezzel kapcsolatban a foggal vagy dupla fogsorral született táltos (igen elterjedt) hiedelmeire vonatkoznak.⁷⁹ A rekonstrukciónak ez egy meglehetősen gyenge láncszeme, azért is, mert – mint Diószegi több kritikusa észrevette – a felesleges csont és a foggal születés képzetei keverednek nála,⁸⁰ a feldarabolás adatai pedig tévesek vagy kétségesek, és nem függenek össze a táltos fogának hiedelmeivel (kivéve egy-két Timaffy-adatot), így a táltos fogának bizonyító ereje igen csekély.

Diószegi megkísérelte a honfoglalás kor feltételezett samanizmusa és az újkori néphitadatok közötti űrt történeti adatokkal áthidalni. Ezek között szerepelnek történeti forrásokból vett idézetek is, amelyeket ő a sámánfa esetleges adalékaiként értelmez. Ilyen forrás az 1061-es pogánylázadásról szóló tudósítás a *Képes krónikában*,⁸¹ mely szerint „fából való emelvényt készítenek, [...] a nép előljárói, magas emelvényen ünnepelve, istentelen verseket hirdetnenek vala a hit ellen”. Diószegi a Nyíró-adattal való hasonlósága okán gondolja, hogy ez az emelvény a 11. századi pogány magyarok táltosfája lehetett;⁸² ez az érvelés nem túl meggyőző. Egy 1721-es, Harangöntő Suppony András, boszorkánysággal vádolt személy elleni, szentandrásai (Békés megye) per jegyzőkönyvében található egy szövegrész, amely szerint Suppony András társaival a sűrű erdő éjszakai homályában „pogány módra énekelt”.⁸³ Diószegi úgy véli, hogy a sűrű erdőben esetleg egy táltosfa, vagyis sámánfa köré gyűlt az éneklő csapat (amit nem említ a szöveg). Sajnos ez az állítólagos perjegyzőkönyv-idézet valószínűleg szándékosan „samanisztikusra” színezett hamisítvány; egy később manipulált átiratból

származik.⁸⁴ E szöveg felhasználásában Diószegi természetesen jóhiszemű volt, de akkor sem növeli bizonyító erejű történeti adatainak számát.⁸⁵

Diószegi a beavatás különféle összegyűlt adatsorozatjait kerek egészek, nézetei igazolásának látta: „...kirajzolódott előttünk a magyar sámánjelölt tudománykapásának a hiedelemköre: a »huzamos alvás«, a »szétdarabolás« és a »föflösszámú« csont egykori képzetcsoportja.” Ez ilyesféle következtetésekhez vezetett: „A magyar táltosavató szertartás tehát az összehasonlítás során a sámánhitű rokonnépek avató rítusa megfelelőjének mutatkozott.” „Tudományos megalapozottsággal láthatjuk tehát a magyar táltosfában rokonnépeink sámánfájának az emlékét.”⁸⁶

A sok kétséges adat felhasználása már önmagában is bizonytalanná tette Diószegi világfával, sámánfával, sámánavatással kapcsolatos összehasonlításának eredményeit. Ehhez járul még a túlzó általánosításnak, azaz egy-egy adat táltos/sámánadattá, egyben általános szabályszerűséggé minősítésének tendenciája. Ennek legenyhébb megnyilvánulása, amikor a Szűcs Sándor közölte rajzok „szarusótartó-díszítés”, szarutégely-díszítés és hasonló aláírásai⁸⁷ Diószeginél „Dombon álló világfá”, „Stilizált világfá” stb. címekkel ellátva jelennek meg, vagy amikor a Szűcs Sándor 6. ábrán látható „látófájának” rajzát sámánlétraként címkézi.⁸⁸

Az általánosítás, „sámánosítás” legkirívóbb esetei egy-egy részelemzés összefoglaláskor érhetők tetten. Például ezt írja Diószegi a feldarabolás-adatok summázataként: „...a természetfeletti lények által kiválasztott jelölt huzamosabb ideig (általában három napig) egyfolytában alszik. Ez alatt az idő alatt a táltosok feldarabolják. Ennek az élettelen testben is tükröződik a nyoma: az eszméletlenül fekvőt vér borítja be. A szétdarabolt testet a táltosok ismét összerakják, a jelölt újra éled, immár tudománnyal.”⁸⁹ (A vérrel borított testet egyetlen, transzban fekvő halottlító adata képviseli, akit *nem* darabolnak fel és *nem* raknak össze a táltosok.) Vagy: az egyetlen, vérrel való befrocskölésre vonatkozó, Timaffy-féle adalék ennek az összegző megjegyzésnek ad teret: „A magyar képzethez hasonlóan a sámánhitű népek körében is él a sámánjelölt vérrel való behintése, bekenése.”⁹⁰ Ismételten tapasztalhatjuk tehát, hogy az előfeltevéseken alapuló, fordított kutatási attitűd hibái a legkomolyabb tudósok munkáiban is sok zavar, tévedés, hibás általánosítás kútforrásai lehetnek. Másrészt: Solymossy, Szűcs, Timaffy téves eredményeinek, adalékainak fenntartások nélküli elfogadása látszólag kiteljesítette, valójában bizonytalanabbá, kétségesebbé tette az egész rekonstrukciót. És: újabb káros folyamatokat indított el, amint ezt a következő részben szeretném megvilágítani.

6. DIÓSZEGI VILMOS UTÁN

Diószegi, elsősorban fáradtságos, áldozatos és gazdag eredményeket hozó szibériai kutatómunkája, karizmatikus egyénisége, de talán kutatásának ideológus felhangjai révén is, kánonteremtő szerepet kapott. Kortársai, valamint az utána működő kutatók döntő többsége kételkedés, kritika nélkül elfogadta eredményeit, ősvallás-konstrukcióját mintegy kutatási axiómaként kezelte. Ez szolgált alapul Dömötör Tekla, majd Hoppál Mihály, és további, ma is tevékenykedő kutatók táltosról, ősvallásról szóló írásaihoz,⁹¹ és – fokozott mértékben – az „áltudományok” téziseihez is. Mintegy hetven-nyolcvan éve töretlenül folytatódnak a világfá témájában a „laikus” félresiklások is.

Nézzük először azoknak a kutatóknak a tévedéseit, akik már egy-egy hibás téglával hozzájárultak Diószegi építményének ingatagságához. Szűcs Sándor Diószegi összefoglaló műveinek megjelenése után is folytatta – immár az ő köztudottá vált nézeteihez támogatásul, kiegészítésül – táltospublikációit, amelyeknek egyes szövegeiben Diószegi téziseinek allúziói fedezhetők fel. A Diószegi-konstrukció egy másik fontos eleme, a sámándob (melynek súlyos hitelességi problémáira már utaltam⁹²) most nem témánk. Mégis meg kell itt említenem, mert Szűcs Sándor magyar samanizmussal foglalkozó utolsó cikkében⁹³ ehhez szolgáltat adalékokat, amikor a szitával történő jóslásra, gyógyításra vonatkozó adatokat közöl, amelyeket a táltos *sámándobjaként*, illetve „lovaként” mutat be (vö. a sámán transzindukáló dobolásával, illetve a fent említett *dob = ló* azonosítással). A közlemény a szita sámándobként való használatának olyan motívumait tartalmazza, amelyekre a magyar néphit táltosának több száz összegyűjtött adata között sincs más példa. A világfával kapcsolatban említett szöveghamisítási problémák fokozottan felmerülnek e műben is (ebben is vannak például szerfőlött gyanús szellemhívó szavak, töredékes sámánének-szövegek). E cikk – és utóélete – egyértelműen illusztrálja a kutatói tévedések továbbadásának, összejátszásának újabb téves eszméket gerjesztő káros hatásait: a Diószegi konstrukcióján alapuló további kutatások természetesen már e magyar „sámándobok” létével is számoltak. Egy-egy tévedés korrigálása pedig láncreakciószerűen romba döntheti az egész építményt.

Hasonló a helyzet Timaffy László tevékenységével kapcsolatban, aki, miután már néhány kéziratot felhasznált Diószegi, az ő szellemében gyűjtött adatokból 1964-ben publikált egy szigetközi gyűjteményt. Ennek bevezetőjében ismerteti Diószegi ősvallásról szóló kutatási eredményeit, mondván: az „ő rendszerében kívánom összegezni én is eddigi kutatásom

eredményeit [...] elfogadom Diószegi módszertani vizsgálódásának eredményeit, s ezekkel vetem össze meglevő adataimat”.⁹⁴ Diószegi összegzésének pontjaihoz alkalmazkodva mutatja be adatait. Ami a sámánjelölt beavató feldarabolását illeti, mint említettem, erősen hiányoztak a különböző uráلتaji népek példáihoz a magyar megfelelők. Vizsgáljuk meg Diószegi egy teleut adatát a feldarabolásra:

A teleutok szerint a sámánságra választottat a szellemek állítólag katlanban főzték, feldarabolták a húsát, hosszan és figyelmesen megvizsgálták; megszá-molták a csontjait. Ha a sámánságra hivatottnak hiányzott egy csontja, meg kellett halnia, ha volt felesleges csontja, akkor bárhogyan is igyekezett ellen-állni, sámánna lett.⁹⁵

Nézzünk meg ezután Timaffy 1964-ben, már jóval Diószegi publikációja után saját szigetközi gyűjtéséből közölt két adatát. Számomra úgy tűnik, hogy a lelkes gyűjtő mintegy „kisegítette” Diószegit olyan magyar adatokkal, amelyek szerint a „táltosok”, a teleutokhoz hasonlóan, szétszedik az eszmé-letlenül fekvő táltosjelöltet, megszá-molják a csontjait, majd összerakják és felélesztik:

Amikor eltűnik hazulról az ilyen tátos gyerek, előbb megbetegszik. Élettelenül fekszik valahol kinn a határba, olyan, mintha meghalt volna. Akkor a tátosok apróra szétszedik a testit és megszá-molják a csontjait, hogy van-e fölösleges csontja. Van neki egy, vagy több is, azok a fogak, amelyekkel megszületett. Akkor aztán újra összerakják, és a saját vérükkel ragasztják össze a testit. Mikor fölébred, már igazi tátos lesz belőle, csak még föl köll mászni neki egy nagy létrára, nos, azon piheni ki magát. Akkor má bikává tud változni és megvere-kehdhet az ellenfeleivel.⁹⁶

A „sámánfa” témáját így vezeti be Timaffy: a táltos, vagyis az ősmagyar sámán „fontos eszköze a sámánfa volt. Kezdetben ez keresztrudakkal ellátott magas pózna volt. Ezt pótolta később hagyományainkban a létra. Az ember erejét meghaladó feladatok elvégzése céljából mászik fel rá.” Itt hivatkozik Diószegi megfelelő helyére,⁹⁷ majd következik a saját gyűjtésű adat: egy ju-hászbojtár éjjel „látja” a táltost jönni és felmászik előle a létra tetejére; „attól kezdve táltos volt”.⁹⁸

A következő szöveg továbbfejleszti a „sámánfát”: már a húsfüstölő létra is bekerül a képhe, amely ezáltal helyi színezetet nyer:

[Egy kunszigeti pásztor húszéves korában] egyszer úgy tett, mintha meghalt volna, három napig feküdt eszméletlenül. Ezalatt a tátosok darabokra szedték és megszámták a csontjait. Mikor megvót a fölös csontja, újra összerakták, és tátus-vírrel összeragasztották. Mikor fölébredt, már tátos lett. Még egy próbát köllött néki tenni [...] beszaladt a pásztorházba, annak a nyitott kéményin mászott ki a háztetőre. Azon a kis létránn mászott föl a kéménybe, amelikkkel a húsokat aggatták a füstre. Így szerezte a tudományát.⁹⁹

Timaffy még további adatokat közöl mindenféle létrára, fa tetejére mászásra, amelyek sehonnan máshonnan, semmiféle magyarországi folklórgyűjtésből nem ismeretesek, kivéve Szűcs Sándor adalékait.¹⁰⁰

Még ha a stílus árulkodó jegyeit (például ahogy a szigetközi parasztok a táltos „fölösleges” csontjairól beszélnek) nem is vesszük figyelembe, akkor is hamisítást sejtethünk egy, a gyűjtő számára nyilvánvalón fontos cél érdekében. A baj akkor nagy, amikor az ilyesféle gyanús adatok nem népszerűsítő írásokban, hanem szakfolyóiratokban jelennek meg (mint az idézettek is), és ezért – elvileg hiteles adatokként – még könnyebben találnak utat a tudományos érvelésekben való felhasználáshoz. Esetünkben ez a közlemény visszamenőleg rossz fényt vet azokra az adatokra is, amelyeket könyve megjelenése előtt, kéziratban kapott meg Diószegi ugyane szerzőtől, és be is építette őket konstrukciójába.

A néprajz és folklorisztika belső tudós körei is szinte kivétel nélkül elfogadták Diószegi rekonstrukcióját, saját kutatásaik alapjává is ezt tették. A világfa majdnem mindig benne van a képben, általában fontos, központi helyen. Nézzük, hogyan látta 1998-ban az eurázsiai samanizmust és a magyar néphitet kutató tudós az „ősi magyar hitvilág” világfa-képzetét, ez esetben kizárólag a mesei bizonyítékokra alapozva:

A magyar népmesék segítségével rekonstruálható mitológiai világképben központi helyet foglal el az *égig érő fa*, vagy *tetejetlen fa* (más finnugor népeknél a *világfa*) képzete. Ez a hatalmas fa jelképesen összeköti az eget és a földet, vagyis az istenek felső világát és az emberek életének színterét, gyökerei pedig a földalatti világba nyúlnak, illetve a tövénél tátongó lyukon lehet lejutni a sötét földalatti világba. Ezt a hatalmas oszlopot csak a sámáni képességekkel rendelkező hős (a fiatal kanászbojtár) tudja megmászni, hogy eljusson a Hold és a Nap házába, az ezüst, illetve arany kastélyba.¹⁰¹

Diószegi követői számára természetes volt a műveiben érintett jelenségeknek a „magyar samanizmus” szemszögéből folytatott vizsgálata; általában néhány adalékkal ki is egészítették a rekonstrukciót, amivel az eredeti alapképletet tették még kétségesebbé, fokozták annak inkoherenciáját. A Diószegi összegzéseivel kapcsolatban említett, kevés adatból való általánosítások is fokozottabb mértékben vannak jelen a követők munkásságában. Hoppál Mihály egy külföldön kiadott tanulmánykötetben közöl egy rövid összefoglalást a táltos hiedelemalakjáról. Ebben az összes kétséges pontot, amelyre csak egy-két kétes adata van Diószeginek (a beavatandó táltost kínozzák a szellemek, görcsökben szenved, feldarabolják, révületben viaskodik, a rejtezésből „hazaérve” tejet kér, stb.), mintegy vezérmotívumként sorolja fel; és az ezekkel jellemzett alakot a honfoglalás kori sámánhagyományok letéteményesként mutatja be.¹⁰² Így azután a téma iránt érdeklődő külföldi kutatók is megoldottnak tekinthették az ősmagyar samanizmus kérdéseit. Például Owen Davies, kiváló, történeti folklorisztikával foglalkozó angol tudós a mágikus specialistákról szóló könyvének „European Comparisons” fejezetében kitér a magyar táltosra, és e Hoppál-cikkre is hivatkozva egy nem létező mitikus hiedelemalak jellemzését adja, akinek „gyermekkorában mélyreható lelki élményei voltak, például kínozták a szellemek, vagy saját feldarabolásáról voltak víziói”.¹⁰³

A magyar népmesét kutató folkloristák, Dégh Linda és Kovács Ágnes eleinte teljes mértékben magukévá tették a Solymossy–Diószegi-féle „mesemotívumokban őrzött ősmagyar samanizmus”, illetve „a mese édig érő fája = magyar sámánfa” elméletet, tehát Diószegi konstrukcióját immár a beépített mesemotívumokkal együtt. Ők írták az *édig érő fa* „samanisztikus” meseanyagának első szakszerű összefoglalásait: a Solymossy–Diószegi-vonalon haladva, a magyar sámán világfájának elképzeléséhez igazodva.¹⁰⁴ Dégh Linda – európai mesekutatásban való alapos tájékozottsága mellett is – 1963-ban írt, 1978-ban megjelent tanulmányában noha több, Solymossy által samanisztikusnak tartott motívumot (például a babszáron a holdba jutó személyről szóló hazugságmesét) kizár az ősmagyar sámán hatóköréből, de az édig érő fa összes magyar nyelvterületen kívüli variánsát magyar eredetűnek és az ősmagyar sámánizmus lenyomatának tartja.¹⁰⁵ Dégh és Kovács találkozásai az európai mese- és mondakutatókkal, angolul, németül elhangzó konferencia-előadásaik, publikációik ismertté és – e kutatók tekintélye révén – elfogadottá tették e nézeteket nyugaton is.¹⁰⁶ Időközben Berze Nagy János, Solymossy nyomdokain haladva, komoly mitológiai olvasottsággal a háttérben, a mesékből, mítoszokból kifejthető világfa-képzetek általános

képét kísérelte meg megrajzolni, a világ majd' minden népétől származó mozaikdarabkákból összerakva. Sajnos adatai komoly összehasonlító vizsgálathoz nem használhatók, eredményei illuzórikusak. Némely nézetével a magyar világfa téves eszméinek is nyomatékot adott:¹⁰⁷ így „a világfa csúcsa = egy főisten/istennő lakóhelye” motívum eurázsiai előfordulásaiból összeállított motívumcsoporttal¹⁰⁸ új adalékokat bocsátott a magyar ősvallást rekonstruálók rendelkezésére. (Hozzájárult például az itt most nem tárgyalt *Babba Mária*-kultusz megeremtéséhez.)

A múlt század vége felé Magyarországon is erőre kapó szemiotikai kutatások nyomán megjelentek, részben éppen az ezeket közvetítő, népszerűsítő Hoppál Mihály révén, olyan, a különböző „kulturális nyelvezetek”-hez kapcsolódó nézetek, melyek szerint ezek (például a folklórszövegek, fafaragások, hímzések) megőrizhetik a hajdani „mitológikus gondolkodás” emlékeit.¹⁰⁹ E nézetek mindenesetre újra megerősítették a mesemotívumok mitológia-rekonstrukciókba történő bevonásának egyébként már gyengülő tendenciáit.

Diószegi rekonstrukcióját a társtudományok művelői is általánosan elfogadták. Legérdekeltebbek az ügyben a honfoglalás korról foglalkozó régészek voltak, akik, mint a néprajzban, folklórsztyikában kevésbé jártas tudósok, Solymossy, valamint főként Diószegi tanait egy másik szakma nagy tekintélyei által megfogalmazott evidenciákként kezelték. Ilyen módon könnyűszerrel lettek közülük többen is kisebb-nagyobb mértékben a „fordított attitűd” foglyai: vagyis nehezen, sokféle módon megfejthető régészeti leleteiket (önkéntelenül is) a honfoglalás kori samanizmus bizonyítékaként értékelték. Elsősorban László Gyula, Dienes István, majd összefoglaló igénynyel Fodor István kereste – és megtalálni vélte – a régészeti bizonyítékokat a 19–20. századi mesemotívumok és pásztorfaragások alapján feltételezett 10. századi „samanisztikus” képzetekhez és rítusokhoz.¹¹⁰ Jellemző például László Gyula kijelentése 1970-ben: „Az égig érő fa meséjének úgyszólván az egész magyar nyelvterületen ismert volta bizonyossá teszi, hogy régebben, a honfoglalás korában és azt megelőzően még sokkal gazdagabban ismerték a világfa, a sámánfa hitét.”¹¹¹

A *világfa* – és a tőle a régészek által sokszor el nem választott *életfa* – vizsgálati anyagát régészeink számára elsősorban a honfoglalás kori kézműves munkák (ezüst edények, övcsatok, tarsolylemezek, tégelyek stb.) iráni-szaszanida stílusú díszítései szolgáltatták. (László Gyula, mint a „kettős honfoglalás” elméletének kidolgozója, a hasonló avar kori emlékeket is bevonta e vizsgálatokba.¹¹²) A szaszanida ezüstök vizsgálata fontos volt a honfoglalás korával foglalkozó régészek számára, mert, mint Fodor István

kifejtette: ez volt a legjelentősebb művészeti irányzat a sztyeppvidéken a magyarság kelet-európai tartózkodásának idején, és az ismert kelet-európai emléktárgyak egy részét az ott élő magyarság kézművesei készítették. A 3–7. századi iráni emlékek szaszanida stílusa térben kiterjedt Közép-Ázsia és a Kaukázus térségére, és időben megérte a honfoglalás korát.¹¹³ Felmerült a kérdés: e tárgyak palmettás díszítéseit mennyiben lehet világfa-ábrázolásnak tekinteni, illetve a pogány magyarság samanizmusához kötni. Fodor István 2003-ban a magyarok kereszténység előtti vallásáról azt írja, hogy az élet- vagy világfa képzete, amely a 10. századi magyar ezüstművesek munkáin sokféle formában megjelent, a népmesében¹¹⁴ és a néphagyományban, népművészetben¹¹⁵ a 19–20. századig fennmaradt, tehát egészen bizonyos, hogy a 10. századi magyarság hitvilágában központi szerepet játszott.¹¹⁶ Dienes István következtetései hasonlóak,¹¹⁷ és ő is, Fodor is sajátos magyar jegyeket is kikövetkeztettek a magyarországi lelőhelyek tárgyain. Egyik ilyen a *madaras világfa*. Fodor István 2005-ben¹¹⁸ dél-uráli szarmata ábrázolások alapján állítja, hogy a madaras csúcú világfa a honfoglalás előtt jóval a magyar hitvilág része lehetett. (Mindketten tudtak Diószegi egy-egy Szűcs Sándor-szövegre, illetve -ábrázolásra alapozott elméletéről.¹¹⁹)



7. ábra Madaras világfa-ábrázolások szaszanida ezüstökön (Fodor 1973 nyomán)

A némelyik díszítésen világosan felismerhető sasábrázolás kapcsán Fodor a világfá gondolatkörébe bevonja – néhány más kutatóhoz hasonlatosan – az Árpád nemzetség turul totemösét is, valamint a sámán madarát mint pszükhopomposz (lélekvivő) madár elképzelését is felveti¹²⁰ (Róheim *halál-madárral* kapcsolatos nézetére¹²¹ is utalva). Mindezen eszmék léteztek, azonban használati tárgyakon való közvetlen megjelenítésük meglehetősen valószínűtlennek tűnik; illetve fordítva: bizonyítékként igen kevésbé használhatók amazok létére.

A másik állítólagos magyar, illetve urál-altaji sajátosság: a *napos-holdas világfá*, amelynek jelenlétét a tárgyakon – szintén Diószegi nyomán¹²² – minden itt említett honfoglalás korrall foglalkozó régész elismerte. Ehhez bizonyítékaik Szűcs Sándor rajzai és már idézett szövege egy sárréti juhász szájába adott „sámánfáról”, melynek ágai közt „nem csak a hold jár el [...], hanem a nap is”,¹²³ valamint honfoglalás kori tárgyak palmettás díszítései, amelyek esetleg égitesteket is ábrázolnak az életfaágak között. Fodor már 1973-ban felhívta arra a figyelmet,¹²⁴ hogy a török, mongol és mandzsu világfá abban különbözik az indoeurópai népekétől, hogy ők a napot és a holdat is annak csúcsára vagy ágai közé képzeltek; tehát a feltételezett magyar világfá rokonsági körét e népek körében jelölte ki. Nagyszabású tanulmányt szentelt egy 10–11. századi, sóshartyáni temetőben feltárt korongpár világfás-félholdas díszítésének. Erről azt tartja, hogy míg az iráni-szaszanida stílusú díszítmények holdábrázolásai Khorezmben, Grúzia és Örményország területén és másutt egy holddistenség kultuszával függtek össze, a sóshartyáni korongokon a hasonló ábrázolásokat a magyarok is „saját hitviláguk szerint átértelmezték”, vagyis a magyarság számára ez a magyar életfát vagy világfát jelentette, amelyen az égitestek is helyet foglalnak.¹²⁵



8. ábra A sóshartyáni korongok (Fodor 2003) nyomán

Ezzel kapcsolatos óvatos kérdésem: honnan tudhatjuk, hogy mit jelentett egy magán viselt használati tárgy díszítése egy 10. vagy 11. századi ember számára?¹²⁶ Problematikus ezekben a fejtegetésekben az is, hogy keveredik, összeolvad bennük az életfa és a világfa fogalma: az életfa sokkal egyetemesebb jelenségnek látszik, mint a világfa-elképzelések, amelyeknek határozott földrajzi elterjedése van. De a világfa leképezésének tekintjük az életfát, vagy sem, díszítő motívumként való megjelenése semmiképp sem azonosítható a sámán egy rituális kellékével, a sámánfával.¹²⁷

Ennél súlyosabb problémát jelent a tárgyak díszítményei kapcsán csakúgy, mint a szájhagyományozott szövegek felhasználásával kapcsolatban, a folklorisztika kutatás-módszertani kötöttségeinek mellőzése (már Szűcs Sándor és Diószegi érvelései kapcsán is). Sajnos itt nincs terünk e téma részletesebb kifejtésére, de annyit meg kell jegyeznünk, hogy nem kezelhetjük sem a kortárs, sem a modern kori folklór szövegmotívumait vagy a díszítőművészeti ábrázolásokat, de az újkori hiedelmeket sem, úgy, mint honfoglalás kori képzetek vagy rítusok közvetlen lenyomatát, vagy ezer évvel korábbi vallási eszmékre való „emlékezést”.¹²⁸

7. A DEKONSTRUKCIÓ

A század vége felé a szaktudósok, különösen a mesekutatók hangja a *mesei világfa = ősmagyar sámánfa* nézet vonatkozásában egyre visszafogottabb lett. Kovács Ágnes fentebb említett enciklopédia-szócikkében már úgy jellemzi az úgynevezett samanisztikus motívumokat, mint egy régi, sokféle elterjedt mitikus elképzelés lenyomatait. Utal Solymossy és Diószegi ezekkel kapcsolatos véleményére, de ő maga nem foglal állást ebben az irányban, és nem említi e motívumokat magyar specialitásként.¹²⁹ Tanulmányaiban fölmerül számos mesei motívum irodalmi eredete, 1984-ben például Benedek Elek komponálta „népmesékről” beszél.¹³⁰ Dégh Linda ugyan „*shamanistic survival*”-nek (fennmaradt samanisztikus hagyománynak) minősítette a felदारabolás mesei epizódját, de arra is figyelmeztetett, hogy a samanisztikusként magyarázott elemek még nem bizonyítják a „pogány magyar vallás” továbbélését, valamint hogy táltoshiedelmek (születési jegyek, beavatás, viaskodás stb.) nem fordulnak elő az égisz érő fa meséiben; a mesének mint művészi kompozíciónak nincs kapcsolata a mai néphittel.¹³¹ Az is kiderült, hogy az *égisz érő fa* meséi csak a 19. század második és a 20. század első felében terjedtek el Magyarországon, emellett fény derült a Magyarországon kívü-

li adatokra, tehát megszűnőben voltak a kizárólagos magyar eredet elméletei.

Diószegi rekonstrukciójával kapcsolatban a mesekutatáson kívül is megszólaltak kritikus hangok is, már szinte rögtön művei megjelenése után, mind a néprajz, mind a régészet berkeiben. László Gyula, Lükő Gábor, Vargyas Lajos, Voigt Vilmos, általában az egész rekonstrukcióra kiterjedően, más-más módon, de nem mindenben értettek egyet Diószegi eredményeivel, illetve adott esetben kritikával is illették ez irányú munkásságát. Ami a világfa/beavatás motívikáját illeti, László Gyulának kétségei támadtak a *táltos* szó etimológiájával kapcsolatban, a táltosavatás *feldarabolás*-motívumára vonatkozóan, és szerinte a táltosnak nem volt kapcsolata az égig érő fával.¹³² Lükő Gábor 1960-ban főként saját gyűjtésű magyar néphitadatainak felhasználásáért üdvözli Diószegi könyvét, azonban elmarasztalja – az alapkoncepció elfogadása mellett – kétséges történeti adatai és összehasonlító módszerének hibái miatt.¹³³ Később Demény István Pál a *világfa* motívumai kapcsán adott hangot némely kételyének: szerinte a mesei motívumok nem tükrözik azt a képzetet, hogy a táltos mint gyógyító sámán a világfa grádicsain felhágva kereste volna a beteg eltávozott lelkét (bár ő is „samanisztikusnak” tartotta a mesékben az égig érő fa motívumait).¹³⁴ Voigt Vilmos sem látott kapcsolatot a hol az égbe, hol az alvilágba utazó mesehősök motívumai és a világfa-képzetek között.¹³⁵ 2012-ben már Diószegi tételeinek jelentős részét (köztük az égig érő fa, valamint a sámándob meglétét) nem tartotta bizonyítottnak.¹³⁶ Mások esetleg elfogadták a Róheim–Diószegi-féle alapkoncepciót, de a magyar mesekincsben fellelhető „samanisztikus” motívumokat nem a pogány magyarok feltételezett gyakorló táltosához, illetve sámánritusaihoz kötötték, legalábbis nem közvetlenül, hanem a honfoglalás kori epika részének tartották (a motívumok keleti *epikai* párhuzamait is megtalálták, illetve megtalálni vélték). Demény István Pál a honfoglalás kori hősepika motívumainak más műfajokban való továbbélési lehetőségeit vizsgálta; ennek során Diószegi magyar samanizmuskoncepciójának maradéktalan elfogadása mellett a mesemotívumok felhasználhatóságával kapcsolatban kételkedését fejezte ki (ezek orosz, román stb. kelet-európai elterjedtségére hivatkozva).¹³⁷ Vargyas Lajos az *égig érő fa* (valamint a *táltosló*, vagy a *táltospárbaj*, *alvilági sárkányharc*) motívumait különböző, honfoglalás kori epikus műfajok (mese, hősenek) „samanisztikus” eredetű szövegmotívumának tekintette.¹³⁸ Voigt Vilmos szintén a török rokonságú honfoglalás kori epika tartozékának tartotta az *égig érő fa* (és a *sárkányharc*, *táltospárbaj*) motívumait.¹³⁹ Legfontosabb tény az volt e téren, hogy e kutatók nem (vagy

nem csak) samanizmus-központú megközelítéssel vizsgálták a honfoglalás előtti vagy honfoglalás kori vallás jelenségeit, és ezzel hozzájárultak a sámáncentrikus konstrukció lebontásához.

Az égig érő fa mesei samanizmusának teljes dekonstruálása Willem de Blécourt holland folklórkutató részéről történt meg. Ő, kelet-közép-európai tudósok vizsgálataira támaszkodva, sorra, minden érintett mesetípusról kimutatta, hogy az vagy irodalmi eredetű, vagy 19. századi mesegyűjtőink átírataiból származik, vagy nem keleti eredetű, illetve nyugaton éppoly elterjedt, mint keleten. Emellett ismételten hangsúlyozta, hogy mesék vándormotívumai nem használhatók mitológiai rekonstrukciókhoz, az irodalmi eredetű mesék motívumai nem értelmezhetőek rítusok vagy hiedelmek hagyatékaiként.¹⁴⁰ Nem lévén mesekutató, nem tudom megítélni, hogy mely pontokon túlzó esetleg De Blécourt dekonstrukciója, de jellemzőnek találom, hogy mindez egy külföldi tudós részéről történt meg, aki teljesen mentes volt a „benszüllött” magyar kutatók tudatos vagy öntudatlan „samanisztikus” alapozottságától, tehát talán alkalmasabb volt a „magyar táltos világfája” kutatói mítosz lebontására, mint magyar kollégái.

8. A KONSTRUKCIÓ FENNMARAD ÉS ÚJRAÉLED

Az általános szkeptikusabb hang mellett megmaradtak – ma is élnek – a hibás beidegződések is. A tudományos vélekedések egy része teljes mértékben továbbviszi a Diószegi-féle rekonstrukciót, némi kiegészítésekkel, amelyek általában zavarosabbá teszik a helyzetet, további félresiklásokat szülnék. Erre csak egy példa: a mongolista Mátéffy Attila egy angol nyelvű, külföldnek szánt cikkébe, amely többek között a csodaszarvasmonda mesekapcsolatairól szól, beleszövi az égig érő fa különböző mesékben előforduló motívumait. Tündérszép Ilona mellett az állítólagos ősmagyar istenasszony, Babba Mária is megjelenik, feltételezett napszimbolikájával együtt, az égig érő fán (felidézve a Berze Nagy által behozott „istenasszony a világfán” gondolatot), meglehetősen inkohereus együttesben.¹⁴¹

A következőkben a beidegződések fennmaradásának egy személyes példáját szeretném bemutatni. Fentebb már említett tanulmányomban¹⁴² átfogó kritikát kíséreltem adni Diószegi magyar samanizmuskonstrukciójáról, amelyre vártam az illetékes szakemberek kritikáit. Fodor Istvántól részletes választ kaptam, de nem kritikát.¹⁴³ Ő cikkében, anélkül, hogy az általam felvetett problémákat szemügyre vette volna, újra felsorolta Diószegi tété-

leit, melyek mindegyikét igazoltnak látta. Kritikai észrevételeimre (mintegy visszamenőleg) Diószegi érveivel vagy sokszor szavaival felelt, például ahol arról ír, hogy nem lehet igazam, mert, mint Diószegi kifejtette: „Nem egy-egy elszigetelt jelenségről derült ki tehát, hogy a honfoglaló magyarság hitvilágába tartozott, hanem egy összefüggő szerves egésznek alkotó képzetrendszerrel! [...] Mint két egymásba illő fogaskerék, amelynek nincsenek hiányzó vagy fölösleges fogai, úgy vágnak egybe a pogány magyarság hitvilága és rokonnépeink sámánizmusa köré fűződő képzetcsoportok...” És (ezek már Fodor saját szavai): „Csodálnivaló, hogy e régi hiedelmek még ilyen mennyiségben és felismerhetően megmaradtak néphitünkben, nemcsak egy-két települési foltban, hanem tulajdonképpen az egész magyar nyelvterületen.”¹⁴⁴ Vagy: „Az életfa-képzetet sem takarja hát ködbe az általánosság leple, hiszen konkrét, jellegzetes és sajátos formák is kötik a samanizmushoz.”¹⁴⁵ De hiszen éppen ezeket a tételeket cáfoltam! A fordított kutatási attitűd kétszeresen, mintegy dupla csavarként érvényesül itt. Ezt még a tekintélyelvű hozzáállás is megtámogatja: Diószegi konstrukciójának inkohereciájára vonatkozó kijelentéseimet¹⁴⁶ idézve Fodor István kételkedését fejezi ki, hogy „egy Diószegihez hasonló, a nemzetközi kutatásban nagy hírnevű tudós [...] ilyen alapvető kérdésben egy dilettánsnak is díszére váló, alapvető hibát követett volna el”.¹⁴⁷

Ezek után vessünk még egy utolsó pillantást a laikusok téveszméire. Ők a 21. században is keresnek – és találnak is – újabb és újabb bizonyító adatokat az ősmagyar táltos-sámánra és a vele kapcsolatba hozható világfára. Ezt írja egy, a néprajzot egyébként kitűnő gyűjtésekkel szolgáló tanár keceli néphitkötetének bevezetőjében 2004-ben: „A 20. század elejétől már olyan jelentős és időtálló részeredmények születtek, mint amelyeket Kálmány Lajos, Berze Nagy János, Sebestyén Gyula, Diószegi Vilmos, Hoppál Mihály, Jankovics Marcell vagy Vargyas Lajos munkái jeleznek. Bizonyos vagyok benne, hogy Kecel néphite is őriz olyan elemeket, amelyek kiegészíthetik, megerősíthetik az említett kutatók megállapításait. Gyűjteményünk Világkép c. fejezetének néhány eleme első látásra is archaikusnak tűnik, s bennük az ősi világkép töredékét gyaníthatjuk.” Az „ősi világkép” világfájához azután a „tudós kocsis” monda egy motívuma szolgál adalékul, mely szerint a templom tetején dolgozó ács „megköti” varázserejével az arra járó kocsit, mire a kocsis baltájával a gerendára csap és az ács szörnyethal. A szerző szerint „a történetben szereplő templom a magyar népköltészet tanúsága szerint, amiként ezt Berze Nagy János is állítja, a világ közepén áll, a világfá modellje, a rajta [...] lévő ács pedig a szertartást végző sámánnak felel meg”.¹⁴⁸

Bár ilyen mértékű kitalációk ritkán fordulnak elő, színvonalasabb szerzőknél is meg-megjelenik a kutatás eredményeinek mértéktelenül leegyszerűsítő és ezáltal meghamisított tolmácsolása:

A honfoglaló magyarság természeti és természetfeletti képe alul egy földi, fölül egy mennyei világból állt. A felsőt egy világfa kötötte össze az alsóval. A felső az alsóban tükröződött, azért jelent meg benne fordított módon. A világfa ábrázolása még napjainkban is fellelhető a temető fejfáinak homlokán. Napból kinövő, hét-, illetve kilencágú fát ábrázol a fába vésett rajz. A két világot összekötő fa volt a sámán – későbbi nevén a táltos – működési helye.¹⁴⁹

Nem szaporítom a más szerzőktől is bőven idézhető téves világfa-elképzeléseket, és őszintén remélem, hogy ilyesféle esetekben azért nem kell tartanunk a komoly tudományos felhasználástól. Azt gyanítom azonban, hogy bizonyos káros beidegződések – belátható időn belül – a tudós körökben is fennmaradnak. Ennek legfontosabb fenntartó ereje az előfeltevésekkel teli ideologikus hozzáállás. Ezzel kezdtem cikkemet, hadd álljon itt befejezésül is egy erre vonatkozó szubjektív példa, amit Demény István Páltól idézek, egy régebbi cikkemről írt kritikájából: „Maglehet, hogy egyesek azon aggódnak, hogyha keleti elemeket mutatunk ki a magyar hagyományban, ezzel akadályozzuk az európai integrációnkat. Az lehetséges, hogy az európai integrálódást célnak tekintsük, de azért nem szükséges a saját hagyományainkat letagadni.”¹⁵⁰ E megjegyzést, úgy hiszem, nem szükséges kommentálnom.

Hogyan is állunk hát a világfával? Talán kiderült a fentiekből, hogy kérdésünkre, a sokféle kutatói és álkutatói elképzelés összegzésképpen, egyetlen válasz lehetséges: világfa-elképzelés létezhetett, világfával kapcsolatos sámánszertartások is létezhettek, a táltos lehetett sámán és gyakorolhatott ilyen szertartásokat – de mindezekre semmi bizonyíték nincs: a pogány magyarok világfa-eszméinek, sámánfa-rítusainak léte *nem* igazolódott. A jelenkori hiedelemadatok – még ha táltosra vonatkoznak is – nem bizonyító erejűek: a honfoglalás kora óta eltelt évezredet áthidaló, honfoglalás kori vagy középkori adatok hiányoznak, és más példánk sincs valamely hiedelem vagy rítus ezeréves, változatlan fennmaradására. A létező jelenkori adatokat ezen túl is – mint láthattuk – kétségek sokasága övezi, csakúgy, mint a honfoglalás kori tárgyi bizonyítékokat. Ha a gyér számú, gyanús, hiteltelen adatot nem vesszük figyelembe, és nem építünk a díszítőművészeti és mesei motívumokra, akkor a bizonyító adatok száma a nullát közelíti. A hamisnak bizonyult világfa/sámánfa-adatok a honfoglalás kori samanizmus nép-

rajzkutatók, régészek és amatőrök összjátékával létrejött, prekoncepciókon alapuló konstrukciójának továbbépítése helyett annak lebontásához járultak hozzá. E tanulmány tehát a honfoglaló magyarság világfájának létéről nem, legfeljebb bizonyos tévedéseknek a tudományra tett káros hatásáról tudott tanúságot tenni.

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

A tanulmány a „Néphit, népi vallás, mentalitás, 16–21. századi digitális adatbázisok, enciklopedikus összefoglalások” című, 132535. számú NKFT projekt keretében készült. Itt köszönöm meg a „Kelet–Nyugat” Vallásetnológiai Kutatócsoport tagjainak, továbbá Györfi Lajosnak, a püspökladányi Karacs Ferenc Múzeum igazgatójának, valamint Örsi Juliannának és Vargyas Gábornak bizonyító anyagom teljesebbé tételéhez, hibáim korrigálásához és a tanulmány végső megformálásához nyújtott segítségüket, jó tanácsaikat.

JEGYZETEK

- 1 Nagy (2021, 384.).
- 2 Pócs (2017a, 1.).
- 3 Hutton (2001, 147.).
- 4 Erről több cikkemben beszámoltam, bizonyos tételek cáfolatával együtt; legutóbb Pócs (2017a).
- 5 Az ezzel kapcsolatos 18–19. századi művek összefoglaló bemutatása, gazdag szemelvényanyaggal Cornides Dániel, Horváth János, Kállay Ferenc, Ipolyi Arnold, Csengery Antal, Kandra Kabos, Kálmány Lajos munkáiból: Diószegi (1971).
- 6 Csengery (1857); a részletek bemutatása Diószegi (1971a, 265–291.).
- 7 Ipolyi (1854, 234–237., 447–452.).
- 8 Lásd Pais (1975).
- 9 Lásd Róna-Tas és Berta (2011, 845.).
- 10 Lásd erről részletesen Pócs (2016; 2017a).
- 11 Sebestyén (1900).
- 12 Lásd például Kálmány (1917).
- 13 Róheim (1925, 8–20.).
- 14 Ilyen elemek: sámándob (burját), avatás (csukcs), viaskodás állatalakban (jakut és számi), sámánsapka (teleut), jósök (hanti) stb.: Róheim (1925, 8–20.).
- 15 Szőke (1956, 126–127.); Voigt (1992). Tolley (2008, 108.) szerint a világfá ősí indoeuró-

- pai – Európában eurázsiai – örökség, amely több úton jutott Európába. Szláv és román népeknél is sok vonatkozása ismert a jelenkorban is. Lásd erről például Pócs (2017a).
- 16 Solymossy (1929; 1937).
 - 17 Kovács (1977); Benedek (2003).
 - 18 A nemzetközi népmese-katalógusban: AaTh, 468; a magyar népmese-katalógusban: MNK 468 I* – MNK 462II* számon.
 - 19 A *hazugságese* népmesei műfaj; tréfás mese, amely többnyire a tapasztalati valóság ellenkezőjéről, illetve nem létező képzelenségekről szól (AaTh, 1875–1999).
 - 20 Solymossy (1922; 1929; 1937).
 - 21 Berze Nagy (1937).
 - 22 Szűcs (1945).
 - 23 *Uo.* 23.
 - 24 *Uo.* 23.
 - 25 *Uo.* 25.
 - 26 *Uo.* 25–26.
 - 27 *Uo.* 25.
 - 28 *Uo.* 26.
 - 29 Szűcs Sándor Kaposvári Gyulának, a szolnoki Damjanich János Múzeum akkori igazgatójának 1957-ben írt levele szerint.
 - 30 Viaskodás, elhívás, próba (de nem táltosfán) stb.; lásd mindezek adatait: NNVA *Táltos* csoport.
 - 31 Lásd Szűcs (1936a; 1936b; 1941, 38–41., 125–134.).
 - 32 Szűcs (1941).
 - 33 Lásd Pócs (2014).
 - 34 Feljegyzések a püspökladányi Karacs Ferenc Múzeum adattárában, 84.4100.1–3 leltári számon.
 - 35 Kidei gyűjtés, Néprajzi Múzeum, EA 31188.
 - 36 Karacs Ferenc Múzeum, Püspökladány, 84.1448.2.
 - 37 Pócs (2017a).
 - 38 Diószegi Vilmos levelei Szűcs Sándorhoz, Karacs Ferenc Múzeum, Püspökladány, 84.730.1–2; 84.729.1–2.
 - 39 Homokrév a mai Vajdaságban.
 - 40 László (1970).
 - 41 László (1946). A cikk első, ezzel lényegében egyező változatát 1942-ben írta László, egy meg nem jelent *Hekler Antal Emlékkönyv* számára. 1946-ban megjelent az írás önálló füzetben, az ETI kiadásában; Szűcs, majd Diószegi és Timaffy az utóbbi kiadásra hivatkoztak.
 - 42 Szűcs (1952, 161.).
 - 43 „Természetfeletti erők a borsavölgyi nép hiedelmeiben” címen.
 - 44 Karacs Ferenc Múzeum, Püspökladány, 84.1448.1.
 - 45 Szűcs (1945).
 - 46 Szűcs (1952, 164.).

- 47 *Uo.*
- 48 *Uo.* 161.
- 49 *Uo.* 166.
- 50 Vargyas Lajos levelei Szűcs Sándorhoz, 1956-ból és 1957-ből (Karacs Ferenc Múzeum, Püspökladány, 84.2395.1–3).
- 51 A püspökladányi Karacs Ferenc Múzeum leltárkönyve szerint még néhány viládfa-rajz szerepelt a hagyatékban, de a leltári számoknak (845134.1–7) megfelelő mappában 2022 októberében már csak az említett egyetlen rajzot találtam.
- 52 Szűcs (1946).
- 53 A karcagi múzeumban őrzött tárgyról, amelyet Szűcs már a háború utáni években szerzett meg tulajdonosától.
- 54 Szűcs (1952, 4.).
- 55 Dr. Örsi Juliannának, a türkevei múzeum nyugalmazott igazgatójának szíves levélbeli közlése, 2022. október.
- 56 Kutatási eredményeit összefoglaló munkái: Diószegi (1958a; 1967). Rövid összefoglalások a külföld számára: Diószegi (1958b; 1971b).
- 57 Lásd például Hutton (2001, 145.); De Blécourt (2018, 6. fejezet).
- 58 Diószegi (1967, 134–135.).
- 59 A dob létezésének, a sámánként doboló táltosnak semmiféle nyoma, bizonyítéka nincsen sem a honfoglalás korában, sem később. Lásd erről részletesen Pócs (2017b).
- 60 A rekonstrukció e kétes pontjairól bővebben Pócs (2017a).
- 61 Diószegi (1954).
- 62 Diószegi (1967, 11–68.).
- 63 Diószegi (1958a, 149–168. és 270–293.).
- 64 *Uo.* 149–155., 270–275.; valamint Diószegi (1967, 87–90.).
- 65 Diószegi (1958a, 149.).
- 66 *Uo.* 273–274.
- 67 Aki világfára, táltosavatásra vonatkozó szigetközi és rábaközi adatait később, Diószegi művének megjelenése után tette közzé.
- 68 Diószegi (1958a, 271.); Fazekas (1926, 38.) alapján.
- 69 Ebben a tételben nagy szerepet kapott Diószeginél csakúgy, mint már Róheimnél is, a *dob* = *ló* azonosítás, amely később szintén tévesnek bizonyult.
- 70 Diószegi (1958a, 151.).
- 71 Szíhalom, Heves megye, Diószegi (1967, 45.).
- 72 Diószegi (1958a, 73–109.).
- 73 Diószegi (1967, 44.).
- 74 Diószegi (1958a, 165–166.).
- 75 AaTh, 325.
- 76 Diószegi (1958a, 86–95.).
- 77 Stojanovic-Lafazanovska (1996).
- 78 Az európai *Állatok ura* képzetek teljes irodalma nem fér e keretekbe; erről lásd például Schmidt (1952).

- 79 Diószegi (1958a, 123–148.).
- 80 László (1959, 447.); Demény (2000, 156–157.). Diószegi maga is érzékeltette ezt a problémát, és adott erre valamilyen magyarázatot: Diószegi (1967, 55.).
- 81 Vö. Kristó (1998, 122–123.).
- 82 Diószegi (1958a, 276.) (Szentpétery E.: *Scriptores Rerum Hungaricarum. I.* Budapest, 1937. 360. alapján.)
- 83 Diószegi (1958a, 275.), Oláh (1886–1887, 158.) alapján; a teljes per *uo.* 149–161.
- 84 Lásd erről Pócs (2016, 280–282.); Tóth G. (2023). s. a., a kézirat 161–163. lapjai.
- 85 Lásd erről Pócs (2016, 280–282.).
- 86 Diószegi (1958a, 147., 293.). A huzamos alvás, illetve sámántransz jelenségeire e tanulmányban nincs terem kitérni.
- 87 Lásd például Szűcs (1945).
- 88 Diószegi (1967, képmellékletek).
- 89 *Uo.* 120.
- 90 Diószegi (1959, 15.).
- 91 Hoppál (1984; 1989; 1992).
- 92 Lásd az 59. és 60. jegyzeteket.
- 93 Szűcs (1975).
- 94 Timaffy (1964, 310.).
- 95 Diószegi (1958a, 139.).
- 96 Timaffy (1964, 313.).
- 97 Diószegi (1958a, 270–273.).
- 98 *Uo.* 312.
- 99 Timaffy (1964, 316.).
- 100 *Uo.* 316–318.
- 101 Hoppál (1998, 25.).
- 102 Hoppál (1992, 160.).
- 103 Aki „during childhood [...] underwent some profound psychic experience such as being tormented by spirits or having visions of dismemberment”: Davies (2003, 180.).
- 104 Kovács (1966; 1984).
- 105 Dégh (1978).
- 106 Például Bäcker (2004, 1215.) „Schamanismus” enciklopédia-szócikke az európai népek közül kiemelten foglalkozik a magyarokkal, lévén, hogy nekik vannak legközelebbi nyelvi, etnikai rokonaik a samanizmust gyakorló eurázsiai népek körében. Felsorolja a magyar kutatásban kiemelt „világfás” mesetípusokat, amelyek szerinte sokféle módon utalnak samanizmusra, és kijelenti, hogy a magyar hiedelemmondák táltosa, tudósa, jósa a sámán utóda.
- 107 Berze Nagy (1958/1984).
- 108 *Uo.* 147.
- 109 Vö. Hoppál (1989).
- 110 László (1946; 1959; 1970); Dienes (1975; 1980); Fodor (1973; 2003; 2004). Bár Szőke Béla (1956, 121–130.) a fatisztelet, az életfa, paradicsomi fa stb. képzetei általános euró-

- pai elterjedéséről, világszerte elterjedt ősi fatiszteletről beszél, mindezek kereteiben említi a magyar–fínngor napos-holdas világfa szerepét, elfogadva Diószegi eredményeit.
- 111 László (1970, 172.).
- 112 László (1970).
- 113 Fodor (1973, 32.).
- 114 Solymossy (1930).
- 115 Szűcs (1945; 1952).
- 116 Fodor (2003a, 329.).
- 117 Dienes (1980).
- 118 Fodor (2005).
- 119 Diószegi (1967).
- 120 Fodor (2003, 329–332.).
- 121 Róheim (1913).
- 122 Diószegi (1969).
- 123 Szűcs (1945, 23.).
- 124 Fodor (1973, 33–34.).
- 125 Fodor (2003, 37–38.).
- 126 Egy még óvatosabb kérdés: biztos, hogy a sóshartyáni temető illetékes halottai mind magyarok voltak?
- 127 *Az életfa = világfa* kérdéstről lásd Voigt (1992).
- 128 E gondolatok jegyében elemeztem a sámándob kérdéseit, és – a samanisztikus konstrukciót illetően – meglehetősen negatív eredményre jutottam: Pócs (2017b).
- 129 Kovács (1977).
- 130 Kovács (1984).
- 131 Dégh (1963/1978).
- 132 László (1959; 1990).
- 133 Lükő (1960).
- 134 Demény (2000).
- 135 Voigt (1992).
- 136 Voigt (2012).
- 137 Demény (2002, 210.).
- 138 Vargyas (1977; 1985; 1988).
- 139 Voigt (1997–1998).
- 140 De Blécourt (2018, 6. fejezet: „Journeys to the other world”).
- 141 Mátéffy (2015).
- 142 Pócs (2017a).
- 143 Fodor (2017).
- 144 *Uo.* 516.
- 145 *Uo.* 517., hivatkozással Dienes tanulmányára (1980, 204.).
- 146 Pócs (2017, 15.).
- 147 Fodor (2017, 516.).
- 148 Fehér (2004, 14–15.).

149 Madar (1992).

150 Demény (2000, 144.). A szerző köszönettel vett, helytálló kritikai megjegyzéseire most nem térek ki.

FELHASZNÁLT IRODALOM

RÖVIDÍTÉSEK

AaTh = Aarne, Antti és Thompson, Stith: *The Types of the Folktale*. Second Revision. (Folklore Fellows' Communications 184.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1961

EM = Ranke, Kurt és Brednich, Rolf Wilhelm (szerk.): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. 15 Bände. Berlin – New York: De Gruyter, 1977–2015

MNK = Kovács Ágnes (főszerk.): *Magyar Népmesekatalógus*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport – MTA Néprajzi Kutatóintézet, 1987–2001

NNVA = Pócs Éva – Tóth G. Péter – Zombory Andrea (szerk.): *Néphit és Népi Vallás Archivum digitális adatbázisa* (<http://eastwest.btk.mta.hu/adatbazisok>)

TOVÁBBI IRODALOM

Bäcker, Jörg (2004). „Schamanismus”. *EM*, 11: 1200–1230.

Benedek Katalin (2003). „Az égig érő fa. (Összehasonlító elemzés)”. In Bálint Péter (szerk.): *A meseszöveg változatai. Mesemondók, mesegyűjtők és meseírók*. Debrecen: DIDAKT, 76–100.

Berze Nagy János (1937). „Mese”. In Viski Károly (szerk.): *A Magyarság Néprajza IV. Szellemi néprajz I*. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 226–289.

— (1958/1984). *Égigérő fa. Magyar mitológiai tanulmányok*. Pécs: A Baranya Megyei Tanács V. B. Művelődési Osztálya

Bodgál Ferenc (1960). „Egy miskolci »tátos« 1741-ben”. *Néprajzi Közlemények*, 5 (3–4): 308–316.

Csengery Antal (1857). *Az urál-altáji népek ősvallásáról tekintettel a magyar ősvallásra*. (Magyar Akadémiai Évkönyvek IX. Történeti tanulmányok IV.) Budapest: Magyar Tudományos Akadémia

Davies, Owen (2003). *Cunning Folk: Popular Magic in English History*. London – New York: Humbledon

De Blécourt, Willem (2018). *Tales of Magic, Tales in Print: On Genealogy of Fairy Tales and the Brothers Grimm*. Manchester: Manchester University Press

Dégh Linda (1963/1978). „The Tree That Reached Up to the Sky (Type 468)”. *Studies in East European Folk Narrative*, 263–316.

- Demény István Pál (2000). „Európai-e a sámánizmus, keletiek-e a táltos-mondák?”. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve*, 8: 143–163.
- (2002). „A magyar hősi epikának a folklórban fennmaradt emlékei”. In uó: *Hősi epika*. Budapest: Európai Folklór Intézet, 205–211.
- Dienes István (1975). „A honfoglaló magyarok és ősi hiedelmek”. In Hajdú Péter (szerk.): *Uráli népek. Nyekvrokonaink kultúrája és hagyományai*. Budapest: Corvina, 77–108.
- (1980). „Der Weltbaum der landnehmenden Ungarn”. In Gulya János (szerk.): *Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum II*. Budapest: Akadémiai, 202–207.
- Diószegi Vilmos (1954). „A honfoglaló magyar nép hitvilága („ősvallásunk”) kutatásának módszertani kérdései”. *Ethnographia*, LXV, 20–65.
- (1958a). *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest: Akadémiai
- (1958b). „Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur”. *Acta Ethnographica Hungarica*, VII: 97–135.
- (1959). *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben. Kandidátusi értekezés tézisei*. Budapest: MTA II. osztálya
- (1967). *A pogány magyarok hitvilága*. (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 4.) Budapest: Akadémiai
- (1969). „A honfoglaló magyarok hitvilágának történeti rétegei: a világfa”. *Népi kultúra – népi társadalom*, II–III: 295–326.
- (1971a) (szerk.). *Az ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből*. Budapest: Gondolat
- (1971b). „Hungarian Contribution to the Study of Shamanism”. *Műveltség és Hagomány*, XIII–XIV: 553–566.
- Dömötör, Tekla (1983). „The Hungarian female táltos”. In Hoppál Mihály (szerk.): *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Herodot, 423–430.
- Fazekas Ferenc (1926). „A »lidérc« és a »táltos« a szalontai nép hiedelmében”. *Ethnographia*, 38: 38–39.
- Fehér Zoltán (2004). *Mondták a régi öregek. Kecel népének hiedelemvilága*. Kalocsa: Kalocsai Múzeumbarátok Köre
- Fodor István (1973). „Honfoglalás kori művészetünk iráni kapcsolatainak kérdéséhez. A sóshartyáni korongpár”. *Archeológiai Értesítő*, 100: 32–40.
- (2003). „Über die vorchristliche Religion der Altungarn”. *Acta Ethnographica Hungarica*, 48: 327–351.
- (2004). *A magyarok ősi vallásáról*. (Vallástudományi tanulmányok 6.) Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság
- (2005). „Az ősi magyar vallásról”. In Jankovics Marcell és Molnár Ádám (szerk.): *Csodaszarvas. I. Őstörténet, vallás, hagyomány*. Budapest: Molnár, 11–34.

- (2017). „Sámánok voltak-e a táltosaink? Megjegyzések Pócs Éva dolgozatához”. *Ethnographia*, 128: 510–523.
- Hoppál Mihály (1984). „Traces of Shamanism in Hungarian Folk Belief”. In Mihály Hoppál (szerk.): *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Herodot, 430–449.
- (1989). „Hungarian Mythology: Notes to reconstruction”. In Mihály Hoppál és Juha Pentikäinen (szerk.): *Uralic Mythology and Folklore*. (Ethnologia Uralica 1.) Budapest–Helsinki: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences – Finnish Literature Society, 251–276.
- (1992). „Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs”. In Mihály Hoppál és Anna-Leena Siikala: *Studies on Shamanism*. Helsinki–Budapest: Finnish Anthropological Society – Akadémiai, 156–175.
- (1998). „Az ősi magyar hitvilág”. In Voigt Vilmos és Balázs Géza (szerk.): *A magyar jelrendszerek évszázadai*. Budapest: Magyar Szemiotikai Társaság, 23–33.
- Hutton, Ronald (2001). *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*. London – New York: Hambleton
- Kálmány Lajos (1917). „Összeférhetetlen táltosainkról”. *Ethnographia*, 28: 260–266.
- Kovács Ágnes (1977). „Baum: Der himmelhohe Baum”. *EM*, 1: 1381–1386.
- (1984). „Das Märchen vom himmelhohen Baum”. In Jürgen Janning és Heino Geurts (szerk.): *Die Welt im Märchen*. Kassel: Röth, 74–84., 176–180.
- (1986). „Schamanistisches im ungarischen Volksmärchen”. In Heino Geurts és Gabriele Lademann-Priemer (szerk.): *Schamanentum in Zaubermärchen*. Kassel: Röth, 110–121.
- Kristó Gyula (1998). *Magyarország története. 895–1301*. Budapest: Osiris
- László Gyula (1946). *A népvándorlás lovasnépeinek ősvallása. 9 képpel*. Kolozsvár: Erdélyi Tudományos Intézet, 63–105.
- (1959). „A magyar táltos alakjáról. Jegyzetek Diószegi Vilmos: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben* (Budapest, 1958. Akadémiai, 1–472.) című könyvéhez”. *Ethnographia*, 70: 446–449.
- (1970). „A »kettős honfoglalás«-ról”. *Archaeológiai Értesítő*, 97: 161–190.
- Lükő Gábor (1960). „A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben”. *Nyelvtudományi Közlemények*, 62: 199–208.
- Madar Ilona (1992). *Sárrétudvari néprajza*. Debrecen: Ethnica
- Mátéffy Attila (2015). „Mother Mary in the Rising Sun: A »Ritual Drama« among the Csango Hungarians”. *Sprawy Narodowościowe, Seria nowa / Nationalities Affairs, New series*, 47: 80–94.
- Nagy Zoltán (2021). *Egy folyó több élete. Hantik és oroszok a nyugat-szibériai Vaszjugán mentén*. Budapest–Pécs: ELKH Bölcsészettudományi Kutatóköz-

- pont, Néprajztudományi Intézet – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan
- Oláh György (1886–1887). „A boszorkányperek Békésvármegyében. Művelődés történelmi vázlatok a múlt századból”. In *A Békésvármegyei Régészeti és Művelődéstörténeti Társulat Évkönyve*, 13: 30–161.
- Pais Dezső (1958/1975). „A táltos meg az orvos”. In uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest: Akadémiai, 73–87.
- Pócs Éva (1988). „Sárkányok, ördögök és szövetségeseik a délszláv–magyar kapcsolatok tükrében”. *Folklor és Tradíció*, 6: 145–170.
- (2014). *Ráolvasások. A. Gyűjtemény a legújabb korból (1851–2012)*. Budapest: Balassi
- (2016). „Samanizmus vagy boszorkányság? Táltosok a boszorkánybíró-ságok előtt”. In Hesz Ágnes és Pócs Éva (szerk.): *Orvosistenektől a hortikulturális utópiáig. Tanulmányok a Kárpát-medence vonzáskörzetéből*. (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 2.) Budapest: Balassi, 241–317.
- (2017a). „A magyar táltos és a honfoglalás kori samanizmus. Kérdések és feltevések”. *Ethnographia*, 128: 1–45.
- (2017b). „A dob és a rosta. Újabb gondolatok a magyar sámándobról”. In Jakab Albert Zsolt és Vajda András (szerk.): *Aranyhíd. Tanulmányok Keszeg Vilmos tiszteletére*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Intézet – Erdélyi Múzeum Egyesület, 59–72.
- Róheim Géza (1913). A halálmadár. *Ethnographia*, 24: 23–36.
- (1925). *Magyar néphit és népszokások*. Budapest: Athenaeum
- Róna-Tas András és Berta Árpád (2011). *West Old Turkic I–II. Turkic Loanwords in Hungarian*. Wiesbaden: Harrasowitz
- Schmidt, Leopold (1952). „Der »Herr der Tiere« in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasias”. *Anthropos*, 46: 509–538.
- Solymossy Sándor (1922). „Keleti elemek népmeséinkben. (A népmesekutatás 100 éves jubileumára)”. *Ethnographia*, 33: 30–44.
- (1929). „Magyar ősvallási elemek népmeséinkben”. *Ethnographia*, 40: 133–152.
- (1937). „A magyar ősi hitvilág”. In Viski Károly (szerk.): *A Magyarság Néprajza IV.* (Szellemi néprajz II.) Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 340–382.
- Stojanovič-Lafazanovska, Lidija (1996). *Tanatološkiot prazvor na životot. Fenomenot žrtvuvanje vo makedonskata narodna knizevnost. / The Thanatological Archetype of Life. The Phenomenon of Sacrificing in the Macedonian Oral Literature*. Skopje: Institut za folklor „Marko Tsepenskov”

- Szöke Béla (1956). „Spuren des Heidentums in den frühmittelalterlichen Gräberfeldern in Ungarn”. *Studia Slavica*, II: 119–155.
- Szűcs Sándor (1936a). „Táltosok és boszorkányok a Nagysárréten”. *Ethnographia*, 48: 151–155.
- (1936b). „Nagysárréti babonák és mendemondák az elásott kincsről”. *Ethnographia*, 47: 299–304.
- (1940). „A sárkány a sárréti nép hiedelmeiben”. *Ethnographia*, 51: 454–460.
- (1941). *A régi Sárrét világa*. Budapest: Bolyai Akadémia
- (1945). „Az »égbenyúló fa« a sárréti néphitben”. *Ethnographia*, 56: 23–26.
- (1946). *Pusztai krónika*. Budapest: Misztótfalusi
- (1952). „Ősi mintájú ábrázolások pásztori eszközökön”. *Ethnographia*, 63: 160–166.
- (1959). „Viaskodó táltosok. Dolgozatok a Szolnoki Múzeum gyűjtőterületéről”. Különnyomat a *Jászkunság* 1959. évfolyamából. Szolnok
- (1975). „A samanizmus emléke a nagykunsági népi orvoslásban”. *Alföld*, 26 (6): 45–54.
- Timaffy László (1964). „A honfoglaló magyarság hitvilágának maradványai a Kisalföldön”. *Arrabona*, 6: 309–333.
- Tolley, Clive (2008). *Shamanism in Norse Myth and Magic. 1–2*. (Folklore Fellows’ Communications 296.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica
- Tóth G. Péter (2023) (szerk.). *Táltosok és rokonaik. Szöveggyűjtemény az 1211–1848 közötti források alapján*. (A magyar folklór szövegvilága 3.) Budapest: Balassi
- Vargyas Lajos (1977). „Honfoglalás előtti, keleti elemek a magyar folklórban”. *Történeti Szemle*, 20: 107–121.
- (1985). „Magyarság a folklórban és az időben”. In Szombathy Viktor (szerk.): *Az ősbazától a Kárpátokig*. Budapest: Panoráma, 108–159.
- (1988). „A hősének maradványai népköltészetünkben”. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Magyar Néprajz V. Népköltészet*. Budapest: Akadémiai, 398–413.
- Voigt Vilmos (1988). „A magyar ősvallás kérdése, I–II”. *Ethnographia*, 108: 365–418.; 109: 71–96.
- (1992). „Az élet és az élet fája”. *Világfa. Néprajzi-kultúrtörténeti ismeretterjesztő magazin*. Próbaszám, 3–6.
- (2012). „A magyar samanizmusról – röviden”. In Molnár Ádám (szerk.): *Csodaszarvas. IV. Őstörténet, vallás és néphagyomány*. Budapest: Molnár, 85–98.