



Bartha Elek: Megszentelt tájak vonzásában

Több mint fél évszázaddal ezelőtt az európai néprajztudományban meghonosodott egy fogalom, a zakrális táj (Sakrallandschaft) használata. Megalkotója, Georg Schreiber a nagy nemzetközi búcsújáróhelyek vizsgálata során arra a felismerésre jutott, hogy a kegyhelyek hatással vannak földrajzi környezetükre, s ez a hatás részint szertartásokban, kegytárgyakban, objektumokban, más elemeiben, korlási vagy fontosságú testet. Ezzel közelebb került az etnológia más irányú, hasonló eredményre. A szentsarokról írtakban másfajta megfigyelés Schreiber, Ränk és más kutató, etnológusok vallástörténeti és jelentős mértékű zakrális táj, a kultúra és más rokon területek kimunkált, egyre töltött jelentéstartó körébe immár a táj, az embert elhelyezkedő tárgyi világ és a vallás kapcsolatának kutatása során egyáltalán számításba jöhet. Szakrális jelleg azonban nemcsak vallásos kapcsolódási helyek kölcsönöznek a körülöttünk lévő, a szakrális elemeket is magában foglaló térnek. A vallás mellett más, szubjektív tényezők is szerepet játszhatnak a három dimenzió egy darabjának szakralizálásában. Minden ember életében akadnak olyan helyek, amelyeket személyes motívumok avatnak „szent helyekké”, mégpedig a vallástól eltérő gondolatkör szent helyeivé. Szülőfaluk, szülővárosok, ifjúkori emlékek, első szerelmek, nászutak szentelnek fel egyes helyeket a profán szakralitás jegyében, avatnak az individuum, a család életének kitüntetett tereivé, hogy azokat ismét felkeresve vagy alkalomadtán szóba kerülve elképzelt vagy valós kultuszhegyként őrződjenek meg az éppen aktuális közösségi ideológia – esetünkben például éppen a család, de lehet munkahely, szakma, tudomány, művészet – hordozóinak gyakorlatában vagy emlékezetében. Minden emberben és minden közösségben él, működik és működése közben folyamatosan átalakul egy belső térkép, amely



Bartha Elek Megszentelt tájak vonzásában

STUDIA FOLKLORISTICA ET ETHNOGRAPHICA 69.

BARTHA ELEK: MEGSZENTELT TÁJAK VONZÁSÁBAN

Bartha Elek

**Megszentelt tájak
vonzásában**



Debrecen, 2017

Studia Folkloristica et Ethnographica
69.

Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék

Sorozatszerkesztő:
Bartha Elek

A kötetet lektorálta:
Keményfi Róbert

Készült az MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport kutatási programja keretében, az OTKA
K078207 sz. pályázat támogatásával.
A publikáció elkészítését a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0024 számú projekt támogatta.



ISBN 978-963-473-979-1
ISSN 0138-9882

Angol nyelvű fordítás: Csontos Pál
Borítótér: Török József készítette Kolozsvári István *Herpályi Csonkatorony*
című fotója és a szerző bátaszék melletti *Szent Orbán kápolna* képének felhasználásával.
Olvasószerkesztő: Kavcsánszki Máté
Technikai szerkesztő: Bihari Nagy Éva

Nyomdai munka:
Kapitális Kft., Debrecen
Tulajdonos: Kapusi József

TARTALOM

<i>Előszó</i>	7
A TÉR MEGSZENTELÉSE	
A szakrális tér néprajza.....	13
Vallás és környezet.....	35
A szakrális tér koncepciói az ezredforduló folklorisztikájában	48
Szent és profán tendenciák a szakrális térfolyamatokban	57
Szent helyek – profán tartalmak. Néprajzi adatok a deszakralizáció kérdéséhez	68
RÉGIÓ ÉS RELIGIÓ	
Vallási régiók néprajzi értelmezése.....	79
Régió és religió	95
Egyházmegyei néprajz	109
Térszerkezeti változások Debréte vallásos életében.....	116
SZENT HELYEK ÉS ÉPÍTMÉNYEK	
A szakrális célú határbeli építmények funkcionális kérdései.....	125
Vallásos helynevek	141
Templomépítés a pártállami évtizedekben	148
Útmenti és szabadtéri keresztek Filkeházán	155
UTAK, ÚTVONALAK	
Utak, útvonalak. A szakrális célú migráció néprajzához	163
Vallásetnográfiai adatok az északkelet-magyarországi migráció néprajzához.....	172
Jakab apostol magyar vendégei.....	181
Szent László útja a Partiumban.....	197
Szent Pelagia zarándokhelye Krétán	209
AZ ÖRÖK ÉLET FORRÁSA	
Víz és szakralitás.....	215
A víz a szakrális folklórban.....	224
A víz kultuszának nyomai a folklórban és a népi vallásosságban	234
Szent források macedóniai kegyhelyeken.....	249

CONTENTS

ATTRACTED BY SACRAL SPACES

<i>Foreword</i>	7
THE SACRALIZATION OF SPACE	
The Ethnography of Sacred Spaces	13
Religion and Environment	35
Concepts of Sacred Spaces in Folkloristics at the Turn of the Millennium	48
Sacred and Profane Tendencies in Sacral Spacial Processes	57
Sacred Places – Profane Contents: Ethnographical Data to Consider on the Issue of Desacralization	68
REGION AND RELIGION	
The Concept of Religious Regions within the Discipline of Ethnography	79
Region and Religion	95
The Folklore of Dioceses	109
Transformations of Spatial Structure in the Religious Life of <i>Debréte</i>	116
SACRED LOCATIONS AND CONSTRUCTIONS	
Functional Questions of Sacral Objects	125
Toponyms of Religious Nature	141
The Construction of Church Buildings During the Decades of Communist Rule in Hungary	148
Wayside and Outdoor Crosses in <i>Filkeháza</i>	155
TRAILS AND ROUTES	
Trails and Routes: Addendum to the Ethnography of Migration with Sacral Objectives	163
Religio-Ethnographic Facts and Figures To Complement the Ethnographic Research of Migration in North-Eastern Hungary	172
The Hungarian Visitors of St James the Apostle	181
The Route of Saint Ladislaus in the Area Called <i>Partium</i>	197
Saint Pelagia's Place of Pilgrimage on the Island of Crete	209
THE SPRING OF ETERNAL LIFE	
Water and Sacrality	215
Water in Sacral Folklore	224
Traces of the Cult of Water in Folklore and Popular Religiousness	234
Sacred Springs at Places of Worship in Macedonia	249

Előszó

Ember és táj kapcsolatnak sok évezredre visszanyúló mélységeiben kutatva rendre előbukkannak a transzcendenciában, a misztikumban gyökerező érzések és gondolatok. A táj nyújtotta élmény nem csak a történeti korok emberének jutott osztályrészéül, de a mai időkben is megérinti az arra fogékony lelket. A kultúra, a vallás pedig meglátja a tájban rejlő szakralitást, és a rá jellemző környezetformáló módokon igyekszik azt minél jobban felszínre hozni: a szent helyeken templomokat, szobrokat, emlékműveket emel, vagy a hitélethez szükséges építmények révén maga is hozzájárul a hely, a tér, a táj megszenteléséhez. A természeti környezet pedig az ember alkotta, vallásos ihletettségu elemeivel együtt eleven, működő, szakrális tartalmakat hordozó közegegé válik, amely része a benne élők vallásosságának. Ahogyan a templomok belső tere áhítatra, elmélkedésre, a hit átélésére indít, a táj szakrális elemei is hasonló módon inspirálják az ilyen iránt fogékony emberek mindennapjait és ünnepeit.

Ezt a kötetet negyven évvel ezelőtt kezdtem írni. 1977 volt ugyanis az az esztendő, amikor a Debreceni Egyetem – abban az időben Kossuth Lajos Tudományegyetem – hallgatójaként akkori tanárain támogatásával belefogtam a népi vallásosság kutatásába, és ezzel együtt – egy helyi vallási néprajzi kismonográfia írása közben – felfigyeltem arra a jelenségre, amelyet ma széles körben szakrális térnek neveznek. Megérintett a táj szakralitása, úgy éreztem, személyes mondanivalója van számomra. Emellett persze izgalmas szakmai feladatnak is tekintettem.

A vallásgyakorlás egyes elemeinek, viselkedésformáinak vizsgálata során ugyanis feltűnt, hogy a tér meghatározott részeibe belépve vagy azokat megközelítve, azokkal vizuális kontaktusba kerülve nagy valószínűséggel lehet számítani bizonyos rítusok, gesztusok előfordulására, ugyanúgy, ahogyan azt az idő ciklikusan visszatérő kiténtetett szakaszainak esetében tapasztaljuk. Ezeknek a rituális cselekvéseknek a kiváltói elsősorban a környezet mesterséges elemei: építmények, szobrok, vallásos tartalmakat közvetítő, azokat felidéző objektumok. Számomra akkor a felfedezés erejével

hatott az a közvetlen tapasztalat, hogy a táj, a tér, a környezet a hitélet aktív szereplőjeként képes önálló hatóerőként működésbe lépni.

Bizonyára közrejátszott a téma iránti érdeklődésemben az a családi örökségként kapott érzékenység is, amelyet a táj és a környezet esztétikumára iránt kezdettől fogva éreztem, ugyanúgy, ahogyan a térszemiotika akkoriban igen népszerű irányzatához való vonzódás is. Mindenesetre a tudomány területén eltöltött későbbi évtizedek során sem tudtam elszakadni a tér és a szakralitás összefüggéseinek problematikájától. Tanulmányaim, tudományos írásaim egész sorában foglalkoztam a kérdéskörrel, amelyekből ebben a kötetben tesztek közzé egy évtizedeken átívelő válogatást.

A kötet műfaját tekintve tanulmánykötet. Összeállítása során olyan szempontok vezéreltek, hogy a szakrális térről általam fontosnak tartott kérdésekkel foglalkozó írásaimból válogatott munkák – bár nem monográfiáról van szó – a központi téma vonzáskörében maradjanak, egyaránt érintve elméleti kérdéseket és hozzájuk kapcsolódóan témacsoportonként megjelenítve a korábbi évtizedek során feltárt empirikus anyagokat is. Ez utóbbiak egy-egy szűkebb szakterületen a Kárpát-medence és Európa különböző térségeiből adnak képet.

Olyan írásokat tartalmaz, amelyek tematikusan összefüggnek, és amelyek a szakrális térről évtizedek során kiformalódott nézeteimet tükrözik. Vannak benne régebben megjelent és részben vagy egészében új, eddig nem publikált írások is. Szándékaimat az a remény vezérelte, hogy azok a gondolatok, amelyeket az itt közölt írásokban 5-10 évvel vagy akár több évtizeddel ezelőtt megfogalmaztam, a mai tudomány számára is hordoznak érdemi mondanivalót.

Ezt tartottam szem előtt a szövegek szerkesztése során is. Az egyes fejezetek megegyeznek az azok végén megjelölt publikációk eredeti szövegével. Érdemi változtatást, tartalmi bővítést nem tettem rajtuk. Ugyanakkor végeztem stílári javításokat, valamint néhol olyan kisebb, a tartalmat érintő módosításokat, amelyek szándékom szerint világosabbá, érthetőbbé, egyértelműbbé teszik a korábban megfogalmazottakat. Akad olyan is az itt megjelenő írások között, amelyet ugyanazon témában megjelent két cikkből állítottam össze. A cikkek megjelenési idejéhez képest újabban ismertté vált elemekkel, adatokkal, szakirodalmi tételekkel, amelyek az eredeti megjelenést követő évekből származnak, nem egészítettem ki a szövegeket.

A kötet fényképanyaga ezzel szemben többségében új, az ezredfordulót követő időben készült. Ennek oka egyrészt a korábbi publikációk kép-

anyagának minősége, technikai kivitelezése, másrészt pedig az ide illő felvételek hiánya: hosszú időn át a szövegekhez kapcsolódóan kevés fényképfelvételt készítettem. Ezt a hiányt igyekeztem most, legalább részben pótolni.

A szakrális térről, akárcsak a néprajz, a folklorisztika vagy a vallástudomány más témáiról, az itt megjelenteken túl más helyeken és más tanulmányokban is írtam. Terveim között szerepel, hogy a közeli jövőben, szintén tematikus válogatások formájában, további kötetekben fogom azokat megjelentetni.

A köszönetnyilvánítás sem maradhat el, hiszen munkámhoz sok helyről sok segítséget kaptam. Vallási néprajzi kutatásaimat a kezdetektől fogva támogatta, könyveim kiadását elősegítette a Néprajzi Tanszék akkori tanszékvezető professzora, tanárom, Ujváry Zoltán. Ennek a mostani kötetnek a kiadásra való előkészítésében segítségemre voltak munkatársaim a Néprajzi Tanszékről és az MTA-DE Néprajzi Kutatócsoportból: Bihari Nagy Éva, Kavecsánszki Máté, Telenkó Bazil, Kovács László Erik és Marinka Melinda. Köszönetet mondok Keményfi Róbertnek, aki számos szakmai beszélgetés során, valamint a szerkesztésben is javaslataival sokban hozzájárult ahhoz, hogy ez a kötet a jelenlegi formában megjelent. Végül pedig szeretnék köszönetet mondani feleségemnek, aki nemcsak munkám zavartalanságát tette lehetővé a családi háttér biztosításával, de a terepen végzett munkámban ma is állandó társam, segítőm, és az évek, évtizedek során fontos jelenségekre, adatokra hívta fel a figyelmem.

Bartha Elek



Sveta Nuncijata templom, Slano, Horvátország, 2014

A tér megszentelése

A szakrális tér néprajza

Több mint fél évszázaddal ezelőtt az európai néprajztudományban meghonosodott egy fogalom, a *szakrális táj* (Sakrallandschaft) használata. Megalkotója, Georg Schreiber a nagy nemzetközi búcsújáróhelyek vizsgálata során arra a felismerésre jutott, hogy a kegyhelyek hatással vannak földrajzi környezetükre, s ez a hatás részint szemmel látható dolgokban: kegytárgyakban, másolatokban, építészeti objektumokban, részint pedig a kultúra más elemeiben, szokásokban, vallásgyakorlási vagy folklór motívumokban ölt testet. Ezzel közel egyidejűleg az európai etnológia más irányból közelítve is hasonló eredményre jutott: Gustav Ränk a *szensarokról* írt munkájában a kultikus tér másfajta megközelítését adta. Schreiber, Ränk és rajtuk kívül számos más kutató, etnográfusok, folkloristák, vallástörténészek munkái révén kialakult és jelentős mértékben kiszélesedett a *szakrális táj*, a *kultikus tér*, a *szakrális tér* és más rokon terminusok egyre jobban kimunkált, egyre több adattal alátámasztott jelentéstartománya. Ezen fogalmak körébe immár bekerült minden, ami a táj, az embert körülvevő tér, a térben elhelyezkedő természeti és mesterséges tárgyi világ és a vallás kapcsolatának kutatása során egyáltalán számításba jöhet.

Szakrális jelleget azonban nemcsak vallásos kapcsolódási helyek kölcsönöznek a körülöttünk lévő, a szakrális elemeket is magában foglaló térnek. A vallás mellett más, szubjektív tényezők is szerepet játszhatnak a három dimenzió egy darabjának szakralizálásában. Minden ember életében akadnak olyan helyek, amelyeket személyes motívumok avatnak „szent helyekké”, mégpedig a vallástól eltérő gondolkör szent helyeivé. Szülőfaluk, szülővárosok, ifjúkori emlékek, első szerelmek, nászutak szentelnek fel egyes helyeket a profán szakralitás jegyében, avatnak az individuum, a család életének kitüntetett tereivé, hogy azokat ismét felkeresve vagy alkalomadtán szóba kerülve elképzelt vagy valós kultushelyként őrződjenek meg az éppen aktuális közösségi ideológia – esetünkben például éppen a család, de lehet munkahely, szakma, tudomány, művészet – hordozóinak gyakorlatában vagy emlékezetében.

Minden emberben és minden közösségben él, működik és működése közben folyamatosan átalakul egy belső térkép, amely kizárólag saját használatra szolgál, és amely megjelöli az egyén vagy a közösség számára szubjektív okokból fontos kitüntetett helyeket. Ezek a helyek a kívülállók számára nem feltétlenül közömbösek, de amennyiben mások hasonló térképein is megjelennek, ott más jelentést hordoznak. Az ilyen helyek például egy ország lakói számára híresek lehetnek gyáraikról, termékeikről, látnivalóikról, de a hétköznapi élet szakralitására

ban jelentésük megváltozik. Velence nemcsak a műemlékek városa, de a szerelmeseké, a nászútra utazóké is. Derenk, a kitelepített észak-magyarországi lengyel falu napjainkban turista látványosság, de az elszármazottak utódjai számára a családi, közösségi mitológia kultikus helye. Rodostó, Monok vagy Mohács a magyar ember számára nem elsősorban földrajzi fekvéséről, gazdasági életéről nevezetes, ahogyan a hinduk számára a Gangesz sem elsősorban halászóvíz, a görög katolikusok Máriapócsot nem a település méretei alapján tartják számon.

A táj, a környezet, a minket körülvevő tér önmagában is kínál tájékozódási pontokat. A környezet természetes és mesterséges elemei, felszíni formák, hegyek, folyók, várak, katedrálisok a kartográfia számára is objektív adatként kerülnek rá a térképekre. Ezek a térképek azonban elsősorban a tájat nem ismerők számára készülnek, és a könnyebb eligazodást szolgálják. Hogy a benne élők szempontjából miben ragadható meg a környezetben rejlő jelentéstöbblet, azt Radnóti ismert költeményének sorai (Nem tudhatom...) mutatják a legszemléletesebben. Annál is fontosabb erre a versre utalni, mivel benne a humanizált táj többirányú szakralitása is megfogalmazódik az individuum szintjétől a közösségi motívumokig. A kartográfia által rajzolt térképek mögött ezer és ezer szubjektív térkép működik, rajtuk ugyanannyi vagy még ennél is több az egyéni vagy közösségi szakralitás által kitüntetett pontok, egyének, közösségek kultikus vagy szakrális tereinek száma. A mindenki által használt térképekre ez utóbbinak is legfeljebb csak töredéke, a műemléki, turisztikai értékeket hordozó tér-elemek, esetleg a nemzeti emlékhelyek egy része került fel.

A szakralitás fajtái rendkívül változatosak, a vallásoktól, nagy ideológiai rendszerektől a legkülönbébb közösségeket összetartó gondolatkörökön át egészen a család, az individuum szintjéig. Ezek mindegyike a teret a maga módján szakralizálja, emlékhelyeket, kultuszhelyeket hozva létre, rituális tereket tartva működésben. Az így létrejött szakrális térstruktúrák egymásra rétegeződnek, a tér különböző elemeit vonva be szakrális terükbe, sok esetben eltérő szakralitást tulajdonítva a tér ugyanazon pontjainak. A templom, a búcsújáró hely a nem hívő számára profán tér, de a kassai dóm Rákóczi hamvaival kultuszhely a nem katolikus magyarok számára is. Jeruzsálem egyidejűleg három vallás szent városa. A moszkvai Lenin-mauzóleum, az 1956-os hősök hamvait és emlékezetét őrző 301-es parcella ugyanúgy egyéni és csoportos zárandoklatok célpontja, mint Jakab apostol compostelai sírja, bár mindegyik más és más eszmerendszer jegyében tölti be szakrális funkcióját.

A nagyobb társadalmi elismertségű szakrális terek szempontjából szóba jöhető ideológiák három alapvető csoportot alkotnak: 1. vallások (kvázi vallási ideológiák), 2. nemzeti ideológiák, valamint 3. a lokális vagy regionális identitás megélése. Ezeken túl számos tér-szakralizáló erő működik, de többségük kisebb (nem feltétlenül marginális) csoportokat érint. Bármiféle szerveződés szóba ke-

rülhet: szakmai, tudományos és más szervezetek, sportegyesületek szurkolóikkal együtt, sőt nem hagyhatók figyelmen kívül a politikai pártok sem. Ez utóbbiak azonban rendszerint valamely más ideológia mentén alakítják ki saját szakrális térhálózatukat.

Ahhoz, hogy a tér egy kitüntetett pontja sokak által elismert szakrális térré váljon, a mögötte álló hiedelemrendszer vagy ideológia minél szélesebb körű elfogadottsága szükséges. A szakrális terek nemcsak az ideológia alapján csoportosíthatók, de azon belül is rétegződnek. A világvallások hatalmas kisugárzású nemzetközi zarándokhelyei mellett ugyanezen vallások működtetnek szűkebb vonzáskörzetű, regionális, lokális jelentőségű kegyhelyeket. A helyi vallásgyakorlás a templom köré szerveződik, de funkcionális központnak számíthatnak más helyek is, mint a temető, vagy a településen lévő más szakrális objektum. A templom szakrális tere önmagában sem tekinthető homogénnek, hanem funkcionálisan tagolt.



Nemzeti emlékművek a Hargitán, 2015

A helyi identitás szakrális térhálózatát a település történeti hagyományainak nevezetes helyszínei, a kijelölt emlékhelyek (hősi emlékművek, temető), helytörténeti gyűjtemények és a nevezetességként számon tartott objektumok, felszíni formák jelentik. Kultikus központról nem mindig beszélhetünk, a községháza

működésének jó része például nem identifikációs tényező. Gyakran azzá válik viszont a templom, amely – szépirodalmi példák is mutatják – a településhez és a helyi közösséghez való kötődés igazi szakrális központja lehet. A vallás gyakran erősítője a helyi identitásnak, kultuszhelyeik, szakrális tereik gyakran időben is egybeesnek. Jó példa erre a templombúcsú, amely számos esetben a gyülekezetnek és a falunak egyaránt legnagyobb ünnepe, s amelynek az ilyenkor tapasztalható létszámkoncentráció révén is a vallási és lokális kötődés kialakításában, fenntartásában, elmélyítésében igen erős szerepe lehet.



Nemzeti emlékművek a Hargytán, 2015

A nemzeti ideológia szakrális térszerveződése sokban hasonlít a hozzá más tekintetben is igen közel álló valláséhoz. A térhálózat kitüntetett pontjai egy nép nagyjainak emlékhelyei, nevezetes nemzeti sorsfordulók, győzelmek vagy vereségek történelmi színhelyei. Egy-egy jeles személyiség kiemelheti szülőhelyét a szürkeségből, a szó szoros értelmében „ráteheti a térképre.” Ha nem került volna sor egy sorsfordító történelmi ütközetre Pákozd mellett, a helynév bizonyára csak a környékelieknek mondana valamit. Hasonlóan az ott lejátszódó események nélkül a magyarok többsége bizonyára mit sem tudna arról, hogy a jelenleg Ukrajnához tartozó Vereckei-szoros egyáltalán létezik, nem beszélve akár Rigómezőről, vagy éppen Trianonról. Konkrét történelmi eseményhez való közvetlen kapcsolódás nél-

kül is lejátszódhatnak etnikai térszakralizációs folyamatok, kitüntetett nemzeti emlékhelyeket, nemzeti zarándokhelyeket hozva létre. Ennek lehetünk tanúi Erdély és a Székelyföld számos helyszínén, mint az „Ezeréves határnál” vagy a Hargita tejetjén, részben spontán folyamat révén létrehozott és egyre bővülő nemzeti emlékhelyeken.



Honfoglalási emlékmű a Verecke-hágón, 2016

A nemzet szakrális tere tehát túllépheti az államhatárokat, sőt, a nyelvterület határait is. Nemzeti zarándokhelyekké válhatnak a történelem során más államokhoz került települések, építmények. Nem csoda, hogy nehéz tudomásul venni az ilyen zarándokhelyek – nemzeti kultuszhelyek – új birtokosainak, hogy az elbirtoklással a szakrális funkció nem változott, sőt, a korábbiak mellé új motívumok is odakerültek. Természetes, hogy az első támadás éppen a kultuszhelyek, a szimbólumok ellen irányul. Gondoljunk csak a rendszerváltozás éveinek átnevezéseire, szobordöntéseire vagy a kommunista önkényuralmi jelképek törvényes betiltására. Ugyanez a szándék figyelhető meg a nemzet kultikus térhálózatának tudatos szétzilálására irányuló törekvésekben (az egyik leglátványosabb példa erre a kolozsvári főtér sorsa, de ez a folyamat másutt is évtizedek óta nyomon követhető), amelyek néprajzi, antropológiai módszerekkel kimutathatóan az etnikai közösség felbomlásához is hozzájárulnak. Tisztában kell lennünk azzal, hogy a szakrális tér kuta-

tása során elért eredményeinket a tudományos értékelésen túl politikai célok érdekében is felhasználhatják.

A tér szűkebb és a szó eredeti értelmében vett szakralitását a vallással való kapcsolata, a vallásos tartalmak hordozása, közvetítése, újraalkotása jelenti. A vallás által megszentelt tér, a hitélet, a rítusok, a vallásos tanítások közvetlen szolgálatába állított tér-elemek, az ilyen céllal létrehozott objektumok, a vallás intézményeinek fizikai létét biztosító építmények és a rituális térstruktúrák mind a szakrális térhálózat elemei, amelyek állandóan változó belső szerkezettel és külső kontextussal a vallás lényegi, nélkülözhetetlen részei. Nélkülük egyszerűen nem beszélhetnénk vallásról. Az a jelenség, hogy a vallás működése során a maga képére formálja a teret, amelyben létezik, valamilyen formában a világ minden vallásában jelen van.



Az aradi vértanúk emlékműve (Arad, Románia), 2013

A szakrális tér legfőbb általános jellemzője, hogy látszik, „mutatja magát”. A látvány lehet állandó, a vallás hordozói és a kívülállók számára egyaránt kifejezett, mint egy köztéren álló szobor vagy építmény. Lehet ugyanakkor eseményhez kötött vagy csak a korábban említett belső térképen kijelölt, ami csak a hívek számára vagy csak az ő körükben jelenik meg explicit módon, akkor is esetleg csak a verbalitás szintjén. Ez utóbbi esetben sem beszélhetünk azonban fiktív

térről, hiszen az ily módon érintett térelemek más minőségükben – olykor például egy másfajta szakralitás jelentéstartományában – a kívülállók vagy mindenki számára érzékelhetőek.

Mindenesetre számos vallásnál észrevehető az a törekvés, hogy szakrális tér mesterséges objektumokkal igyekeznek ellátni, amelyek köré azután rítusok szerveződnek. A rítusok újabb szakrális tereket alakítanak ki – hiszen enélkül nem létezhetnének –, amelyek révén a szakrális térhálózat tovább strukturálódik. Kölsönösen egymást gerjesztő folyamatokkal állunk itt szemben, amelyek iránya a vallás vitalitásától függ. A struktúra bármely elemének változása kihatással van a többire is, elsősorban közvetlen környezetére. Jól ismerjük ezt a nemzeti jelképeknél. Ha a rítus valamilyen oknál fogva megszűnik – például betiltják –, vele együttvész sajátos térszerkezete, s az ezt szolgáló objektumok is feleslegessé válnak, enyhébb esetben funkcióik redukálódnak. De a térszerkezet változása vagy megszűnése is eredményezheti a rítus, szokás, szertartás elhalását. Gondoljunk csak arra, egy folklorista vagy egy vallásantropológus számára – a hívekről nem is beszélve – mit jelentett a pártállami időszak évtizedeiben a körmeneteknek a templomok falai közé szorítása vagy betiltása. A szakrális tér redukálásával rituális funkciók kaptak átértelmezést vagy haltak el a szemünk előtt.

A továbbiakban néhány konkrét példán mutatom be, hogy a szakrális tér egyes elemei – a mesterséges tér-elemek – milyen kölcsönhatásban működnek az általuk reprezentált vallással, milyen vallásos igények keltették őket életre, és fennállásuk során milyen hatással vannak használóik hitéletére, ünnepeire és hétköznapijaira.

A szakrális tér fogalma tovább is gazdagítható még néhány irányban, mint a térstruktúrák szerveződése és működése, az egymás mellett működő szakrális terek rétegződése, egymásra épülése, nem beszélve a rítusok térszerkezetéről. A folklór kutatás vagy a vallástudomány már komoly eredményeket ért el ezek feltárásában. A templom, a harang, az utak mentén vagy szabad téren állított keresztetek, kápolnák és szobrok funkcióinak és a hozzájuk fűződő folklór hagyományoknak felvázolásával úgy vélem, a szakrális tér néprajzi-antropológiai megközelítése is érthetőbbé, kézzelfoghatóbbá válik.

TEMPLOM

Nem evilági rendeltetésű építmény: Isten háza, szent hely a szó kozmológiai értelmében. Ami pedig annyit jelent, hogy a minőségi másság hordozója a szakrális építmények, szobrok, helyek decentralizált világához képest. A más minőség mellett szólnak a templom sajátos viselkedési szabályai, részeinek, szerkezeti elemeinek kultikus jelentései, tartozékainak szentelményi felhasználása és más jelen-

ségek, de meg kell jegyezni, hogy azok nemcsak a templommal kapcsolatban, de a szakrális objektumok más típusainál is előfordulnak.

A templomok építései évszázadokon át érvényesült az a törekvés, hogy az épület a település centrális helyére vagy környezetét uraló magaslatra kerüljön. Befolyásolhatták a templom elhelyezését egyéb körülmények és szempontok is, mint például védelmi célok, a körülötte kialakított temető, geológiai, éghajlati, vízrajzi viszonyok. A 20. században azonban a templomépítésben a hely kiválasztásakor a gazdasági körülmények és a beépítettség adta lehetőségek kerültek előtérbe.

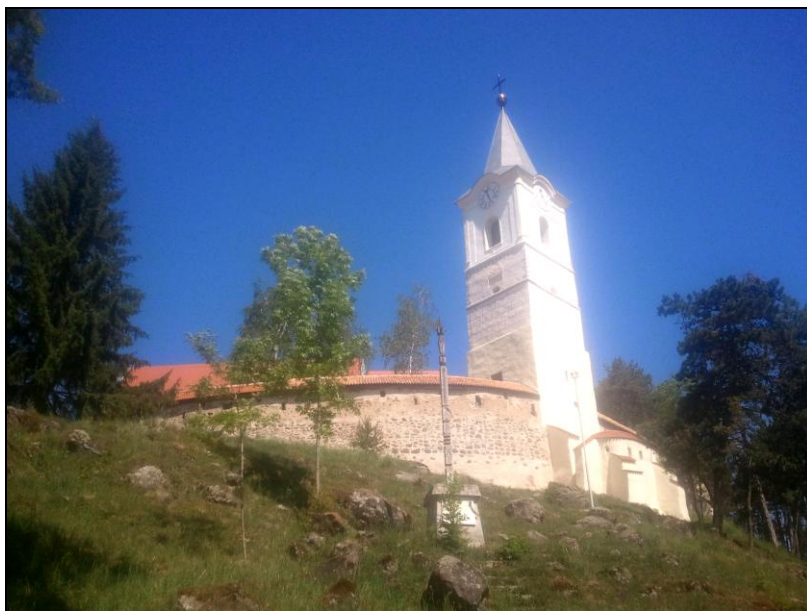
A templommal nem rendelkező gyülekezetek, egyházközségek jelentős részében tapasztalhatjuk, hogy a vallásos élet alapvetően policentrikus. A településen több szakrális centrum alakul ki, amelyek mindegyike egy-egy meghatározott ünnepen vagy alkalommal kerül a kultusz középpontjába. Ezek közül többnyire kiemelkedik valamelyiknek a szerepe, de a hagyományban ezen a téren nagyfokú változatosságot találunk.

A templomhoz fűződő vallásos néphagyományok sorában elsőként kell említeni a dedikációt, a patrónus személyét, illetőleg az ünnep jellegét. A templom titulusának megválasztásában legtöbbször a sajátos helyi társadalmi és gazdasági körülményekkel is összefüggő szakrális igények, koráramlatok tükröződnek. A templom dedikációja bizonyos körülmények között etnikai tartalom hordozójává is válhat, a templom a falvak, vallásos közösségek életének fontos identifikációs tényezője lehet.

A gyülekezetek és egyházközségek számára a templom, amíg nem rendelkezik vele, elérendő közös célként tűnik fel, a templommal rendelkezők pedig saját maguk, falujuk reprezentálójaként tekintenek templomukra. Ezzel a jelenséggel találkozunk például számos olyan templom esetében, amely több település közösségeit látja el, mint például a csíkkarcfalvi vagy a csíkdelnei templom használatában. Még több konfliktus forrása lehet, amikor a templomon több felekezet osztozik. Római és görög katolikusok által közösen használt templomok nem számítanak ritkaságnak, mint például Homrogon. Magyar református és szlovák evangélikus gyülekezet közös használatában volt még az 1980-as években a délbánsági Hertelendyfalva (Vojlovica, ma Pančova) temploma. 19. századi példaként idézhetjük Orbán Balázs szavait, aki a Székelyföld leírása során az udvarhelyszéki Fiafalva közös templomhasználatáról így ír: „...a reformátusok és unitáriusok már évszázadok óta egy templomba járnak. A vallási türelemnek, a hitben való testvérisülésnek ezen meghatározó példája tudtommal sehol nincsen meg honunkban, pedig mily költséges és gyakran a népet túlterhelő az a szokás, hogy sok vallásu faluban néha 3-4 külön templomot kell építeni, mit a felekezetek egymásközi versenye néha nyomasztóvá is tesz.” Ebben Orbán utal a templomhoz jutás fentebb említett nehézségeire is. Nem túlzás tehát, hogy a templom a közösséggé szerveződés folyamatában két irányban is szerepet játszik: annak ko-

rai szakaszában nagy fontosságú mozzanat lehet a saját templomépület birtoklása, másrészt a vallási türelem próbakövévé is válhat.

A templom liturgikus funkcióival nem kívánok itt bővebben foglalkozni. Ami a vallásgyakorlás alkalmait illeti, a templom gyakorlatilag helyszínként valamennyi alkalomnál számításba jöhet. Helyet ad „hivatalos”, liturgikus istentiszteleteknek, „félhivatalos”, egyéni vagy közösségi ájtatosságoknak. A keresztelők, egyházi esküvők, s korábbi formáit tekintve a temetések egy része szintén a templomhoz kapcsolódik. Még az olyan helyhez kötött vallásos alkalmak is, mint a temetés, közvetlenül kapcsolódhatnak a templomhoz. Gondoljunk csak a templomban való temetkezés gyakorlatára, vagy a templomokat körülvevő régi és mai temetőkre.



Erődtemplom a Székelyföldön. Karfalva (Cîrta, Románia), Csík vármegye 2012

Külső kényszerítő körülmények gyakran okoznak változást hosszabb-rövidebb időre a vallásos élet egyes megnyilvánulásainak a templomhoz való kötődésében. Egyes hagyományosan a templomban tartott szertartások a templomon kívülre kerülhetnek, míg mások a szabad térről beszorulhatnak a templom épületébe. Az előbbire számos példát lehet hozni éppen a keresztelővel vagy a házassággal kapcsolatban. A mai Szlovákia magyarlakta vidékein a kommunista diktatúra idején a vallást tiltó, korlátozó törekvések hatására sok faluban vált gyakorlattá, hogy a keresztelőt a helyi nyilvánosság kizárásával, családi háznál vagy más községben lakó rokonok házában tartották. Ugyanez az akkori Szovjetunió

részét alkotó Kárpátalján (ma Ukrajna) teljesen megszokott dolognak számított, és abban az időben Magyarországon sem ment ritkaság számba. Hasonló okokból általános tendenciaszerűen került előtérbe az otthoni, egyéni szféra a titkolni kívánt, nyíltan nem szívesen vállalt, a templom felé orientálódó közösségi ájtatossági formák helyett.

A vallásos élet egyes megnyilvánulásainak átkerülését tágabb térbeli környezetből a templom falai közé kétféle folyamat eredményezheti. Az egyik egy természetes átrendeződés, amelyet egy templom nélküli közösségben a templom felépülése idéz elő. Ennek köszönhetően korábban más helyszíneken tartott vallásgyakorlási alkalmak kerülnek át a templom falai közé, egyrészt a falu tágabb környezetéből, másrészt a családi otthonokból. Itt azzal a jelenséggel állunk szemben, hogy a templom részfunkcióit addig betöltő objektumok és helyszínek részben vagy egészében elveszítik vallásos jelentőségüket, s tényleges centrummá a templom válik. Természetesen nem mond ennek ellent az, hogy egyes szertartások továbbra is a templomon kívül zajlanak.

A másik hasonló irányú tendencia Magyarországon az ötvenes évektől datálható, bár gyökerei korábbra is visszanyúlnak. Ez az előzőekkel ellentétben nem a táj szakrális tartalmú elemeinek gyarapodása, a hitélet bővülése, hanem annak térbeli visszaszorulása, visszaszorítása.

Az ötvenes évektől általános gyakorlat volt, hogy a nagyobb tömeget megmozgató vallásos események, elsősorban a körmenetek, felvonulások megtartását a hatóságok térben korlátozták, a templom kerítésén belülre vagy a templom falai közé szorították. Részint ennek hatására, részint ezzel párhuzamosan, részint pedig már ezt megelőzően is bizonyos szertartások beszorultak, visszahúzódtak a templomba. Így vált templomi szertartássá a legtöbb helyen a Szent Márk vagy Szent György-napi búzaszentelés, a vízkereszti vízszentelés, vagy a nagybőjti keresztjárás.

A templom rendjének legszembetűnőbb megnyilvánulása az évszázadok során kialakult ülésrend. Erről az ország legkülönbözőbb vidékeit érintő nagyszámú néprajzi leírással rendelkezünk, amelyek számos értékes hitéleti információ mellett felhívják a figyelmet arra is, hogy az ülésrend a helyi társadalom egyfajta tükrképe.

Eredeti rendeltetése mellett a templom alkalmanként vagy rendszeresen világi funkciókat is ellát. Több évszázadon át fontos volt például a védelmi funkció, amelyre különösen alkalmasak voltak a megerősített, fallal körülvett erődtemplomok. A templom tornya természetes megfigyelőhelyül szolgált a tűzesetek felfedezésére. Mezőberényben a német evangélikus templom tornyában éjjelnappal két felvigyázó ügyelt, akik számára ugyanitt egy kis őrszobát rendezett be a gyülekezet. Világszerte általános szokás a keresztény templomok kulturális és közösségi célokra való hasznosítása is. Mutatja ezt a kiterjedt világi célú alkalma-

zási kört a templomokban tartott rendezvények, hangversenyek, kiállítások, közösségi események nagy száma. Emellett a templom épülete, mint műemlék, idegenforgalmi látványosság, közvetve és közvetlenül a gazdaság számára jövedelemtermelő tényezőként is számításba vehető.

Fontos szerep jut a templomnak a társadalmi élet szerveződésében. Az amerikai magyar templomok kezdettől fogva fontos tényezői voltak az emigráció szerveződésének, nagy szerepet vállaltak a beilleszkedés, a közösségi működés segítésében, az identitás fenntartásában. Ugyanez mondható el a többi emigráns etnikai közösségről is. Templomaik legtöbbször közösségi célú helyiségek, nagyterem, konyha és mellék helyiségek is helyt kaptak. A vasárnapi templomlátogatás mind katolikus, mind protestáns, mind a keleti ortodox közösségekben a társadalmi érintkezés hagyományosan fontos alkalma, a fiatalság számára pedig a múltban is az ismerkedés, a találkozás lehetőségét jelentette.

A templomok különleges megszentelésük, felszentelésük révén egyúttal maguk is szentelményi erővel rendelkeznek. Ezzel a néphit-kutatás már számos alkalommal foglalkozott. Ebben a felfogásban gyökereznek azok a hiedelmek, amelyek a templomnak és tartozékainak mágikus hatóerőt tulajdonítanak, és országszerte alkalmazták a templomból kikerült tárgyakat, azok darabjait, templomi törmelékeket a legkülönbözőbb mágikus eljárásokban. Szerelemvarázsló, gyógyító és egyéb célokra kedvelt varázseszköz volt például a templomi szemét, a harangkötél darabja, a padsorokról, a karzatról letört szilánk, a templomi zászlók rojtja, a kehely és még sorolhatnám tovább. A templomok alapításához, építéséhez, történetéhez is gazdag folklór mondaanyag kapcsolódik.

HARANG

A harang mint szakrális objektum a vallás környezetformáló erejének köszönheti létét. Benne – más objektumokhoz hasonlóan – a tér szakralizációjának igénye testesül meg. A különbség első látásra pusztán annyi, hogy azokkal ellentétben elsősorban nem vizuálisan – bár a harangot magában foglaló templom vagy az azt tartó harangláb ilyen értelemben is hat –, hanem auditív úton tölti be rendeltetését. Ez pedig magában rejt mindazokat a sajátosságokat, amelyekkel a harang használata során találkozunk. Hangsúlyozni szeretném, hogy itt a használatról van szó, s nem a haranghoz, mint objektumhoz kapcsolódó folklór hagyományokról. Az ilyen hagyományok ugyanis alapvetően nem különböznek a többi hasonló célú építmény vagy tárgy folklórájától. A déli harangszó sem úgy kap ebben az összefüggésben értelmet, mint a nándorfehérvári diadal világszerte élő emléke, hanem mint a helyi közösségek vallási életének része, illetőleg, mint a mindennapi élet más céljait is szolgáló szakrális térszerkezet eleme.

A harang használata tehát szorosan összekapcsolódik a vallásosság helyi gyakorlatával. Egyik, talán legfontosabb funkciója a vallásgyakorlási alkalmak kezdetének, eseményeinek hírüladása a közösség számára. Harangszó jelzi a szertartás kezdetét, egyes helyeken a végét, és a katolikusoknál a szentmise legfontosabb részét, a kenyér és a bor átváltoztatását is. Országszerte a harang legfontosabb funkciói közé tartozik a temetés és a halottkultusz rituális és informatív szolgálata. Évszázadok óta harangszóval adják hírül, ha haláleset történik a településen, a gyülekezetben.



*Harangláb az Edericsi-hegyen.
Puszttaederics, Zala megye 2011*



*Búcsú hirdetése a haranglábánál.
Puszttaederics, Zala megye 2011*

A halált tudtul adó harangszó tehát információs célokat szolgál. Jól nyomon követhető a harangnak ez a funkciója, pontosabban az, hogy e funkción belüli használatát a vallásgyakorlási alkalmak határozzák meg, azokon a példákon, amelyek a vallásgyakorlás megváltozását mutatják. Ilyenkor a harangozás kötött rendje mindig követi a változásokat, amelyekben emellett személyi tényezők is közrejátszhatnak. Több észak-magyarországi protestáns közösségben, ahol hétköznapokon reggel is volt istentisztelet, s ennek kezdetét harangszóval jelezték, a hétköznapi istentiszteletek megszűntével a reggeli harangozás is elmaradt. A hajdani Máramaros megye ruszin fatemplomain harang híján erős deszka- vagy fémlapokat kongattak, ezzel jelezték a Szent Liturgia idejét. Nyilvánvalóan itt a többi funkció háttérbe szorult, illetőleg meg sem jelent: a harang e közösségek vallásos

életéből gyakorlatilag hiányzott, az időjelzést, akárcsak más ortodox kolostorokban, a kongatás jelentette.

A templommal nem rendelkező falvakban bizonyos esetekben előfordul, hogy a másutt a templomhoz kapcsolódó szakrális funkciókat a harang tölti be. Ez elsősorban protestáns gyülekezeteknél figyelhető meg, a katolikusoknál ilyen szerepkörben gyakran a kereszt jelenik meg. Ezekben a közösségekben a harangláb lesz a hívek gyülekezőhelye közösségi istentiszteleti alkalmakkor, s nem egy esetben a helyben megtartott liturgikus események java része is a harangláb köré összpontosul. Jó példa erre az abaúji Debréte, ahol a böjti időszakban a hívek es-ténként a haranglábhoz jártak imádkozni. Az ájtatosság a templom felépülte után annak zárt terébe került át. Más példák is mutatják azonban, hogy a harangláb-nál végzett egyes szertartásokban és közösségi ájtatosságokban több esetben korábbi, templom nélküli időszakok emlékét kell látnunk.

A haranglábak azokban a protestáns falvakban is fontos szerepet játszottak, amelyek templomai az ismert történelmi körülmények között torony nélkül épültek. A templomok egy része ugyanis a településtől távolabbi magaslatokon épült, amelyet rossz időjárás esetén nem volt könnyű megközelíteni, hogy harangozzanak. A falu központi helyén álló harangláb látta el ezt a feladatot. A 19. század elején katolikus vidékeinken olyan tanyai és falusi iskolák mellett is emeltek harangokat, amelyekben rendszeresen miséztek. A harangláb különösen gyakran szerepel halotti szokások és szertartások színhelyeként, mivel a rítus közben többször is mód nyílik megszólaltatására.

Közismert, hogy a harangozás a népi jeladási rendszer széles körben használt, fontos alapeleme volt, mai szóhasználattal az infrastruktúra részét alkotta. Nemcsak a falvakban, de a városokban is harangszóval jelezték, ha a település valamelyik pontján tűz ütött ki. Ilyenkor a legtöbb helyen a harangot félreverték, ebből tudhatta meg mindenki, hogy tűz van. A tűzeseteken kívül más veszélyhelyzeteket: ellenség betörését, árvizet is jelezték harangszóval. A harang kondu-lásából mindig meg lehetett állapítani, hogy milyen típusú veszélyről van szó.

Különleges történelmi körülmények között a harangok indirekt úton is gyakorolhatnak némi befolyást a társadalmi-politikai események alakulására. A múlt században rendszeresen előfordult, hogy háborúk idején a hadsereg számára ösz-szegyűjtötték a harangokat, és ágyút öntöttek belőlük. Az 1848–49-es szabadság-harc idejéből több emlékünk is van arra vonatkozóan, hogy a hívek közösségei önként ajánlották fel harangjaikat. Hasonló esetekkel találkozunk az első világháború éveiben is. Az első világháború alatt egyes körzetekben több ízben sor kerülhetett erre. Nem állítom, hogy a harangok beolvasztásuk révén döntő módon befolyásolták egy háború kimenetelét, de annyi bizonyos, hogy a hadseregeknek szükségük volt rájuk. Szerepük ebben az esetben úgy fogható fel, mint olyan ob-

jektumok, amelyek szakrális funkcióikon túl békeidőben nyersanyagot akkumulálnak, amit azután veszélyhelyzetben könnyen mozgósítani lehet.

A tágabban vett természeti-gazdasági környezet befolyásolása a harang révén az előbbiektől eltérő módon, a transzcendens tényező közbeiktatásával is történhet. Ide tartozik a harang mágikus és szentelményként való alkalmazása. A harang szerepe mágikus vagy szentelményszerű alkalmazása esetén a környezettel szemben kétirányú, ami az alkalmazás szituatív jellegének köszönhető. A harangozás – sok más mágikus cselekvéshez és a szentelmények használatához hasonlóan – ebben a formában alkalmi jellegű, meghatározott környezeti feltételekhez kötött, célja ugyanakkor ezen feltételek megszüntetése vagy megváltoztatása. Talán a leggyakoribb példa az alkalmazásnak erre a módjára a „vihár elé” harangozás, a viharfelhők, a fenyegető jégeső harangszóval történő elhárítása. A vihar, a jégeső elhárítását szolgálták a települések külterületén és a határban felállított viharharangok is.

A felszentelt tárgy méltatlan célú használat esetén elveszíti szentelményi erejét. Általános vélekedés volt a haranggal kapcsolatosan is, hogy amelyikkel akasztott embernek vagy öngyilkosnak harangoztak, vagy olyan személynek, akit erre méltatlannak tekintettek, az hatástalanná vált a fenyegető veszedelmek elhárításában.

ÚTMENTI KERESZTEK

A katolikus vallásgyakorlás szükségessé teszi, hogy a tér bizonyos pontjain keresztetek, vagy legalább más vallásos objektumok álljanak. A keresztetek a térben a közösség környezetének szakrális inhomogenitását hordozzák, azon belül bizonyos funkciókat tekintve szakrális központokat alkotnak. Adott esetben még a templom funkcióit, vagy azoknak egy részét is viselik. Elképzelhetetlen tehát, hogy a közösségi vallásos megnyilvánulások szakrális értelemben neutrális környezetben menjenek végbe. A keresztetek mindenesetre a tartós térszakralizáció objektumai, s ily módon hatásuk is nemzedékeken át érezhető. Mindehhez az is hozzátartozik, hogy a leendő kereszt helyét is a tér valamely már meglévő funkcionális csomópontján jelölik ki: a templom mellett, a temetőben, a keresztútnál, stb. Az objektumok további életében azonban az állíttatás motívumai háttérbe szorulnak, s felszentelésétől fogva a kereszt önmagában is teljes értékűvé válik.



*Kereszt a gyetvai temetőben.
(Detva, Szlovákia) Zólyom vármegye 2010*

A keresztek jelentősége a hagyományos népi vallásosságon belül a vallásgyakorlásban mutatkozik meg legszembetűnőbben. Részint annak révén, hogy helyszínt nyújt bizonyos vallásgyakorlási formákhoz, részint pedig azért, hogy mint a kultusz tárgya, önmagában is ihletője egyes egyházi szertartásoknak, laikus kezdeményezéseknek. A katolikus és a keleti egyházakhoz tartozó hívek gyakorlói voltak – és részben még ma is gyakorlói, különösen Európa bizonyos térségeiben – a kereszt ihlette gesztusoknak, egyszerű vallásos megnyilvánulásoknak. Mellette elhaladva a tiszteletadás általános formája a keresztvetés, kalapemelés, amely gyakran rövid fohással, könyörgéssel párosul. Hasonló gesztusokkal találkozunk a szekéren közlekedőknél, a tömegközlekedési eszközök igénybevételekor azonban a tiszteletadás gyakran elmarad.

Egyházi szertartásokat, liturgikus eseményeket is szoktak a kereszteknel tartani. Mindenekelőtt olyan szertartásokat, amelyek a Szent Kereszt tiszteletéhez tartoznak. Katolikus vidékeinken áldozócsütörtök hetében az úgynevezett keresztjáró napokon a hívek felkeresték az útmenti keresztek. A görög katolikusok a nagyböjti időszak harmadik vasárnapján, a keresztódoló vasárnapon a közelmúltban vecsernye után még számos településünkön felkeresték a faluban álló keresztek, ahol közösségi ájtatosságot tartottak, böjti énekeket énekeltek. A határbeli keresztek felkeresése legtöbbször nem korlátozódott erre a napra, hanem eltartott egészen a böjti időszak végéig. A nagyböjti keresztjárásra a nem hivatalos vallásosság köréből az Alföldről, a Dunántúlról és Erdély területéről is vannak adatok.

Számos adat tanúskodik arról, hogy az útmenti keresztek a hagyományos népi gyógyításban is szerepet játszottak. A keresztekkel vagy a keresztek környékén történő népi gyógyítási gyakorlat már átvezet a kereszthez kapcsolódó hiedelmek és mágikus cselekvések területére. Mágikus erejüket ezek az építmények nyilvánvalóan felszentelésükkel megszerzett szentelményi jellegüknek, ezzel összefüggésben az általuk hordozott szakrális jelentéseknek köszönhetik. A keresztállítás indítékai közé tartozik az ártó hatalmak távoltartása. Több példát ismerünk a keresztnek esővarázslás céljára történő felhasználására. A keresztek felállításának helye számos esetben mágikus szempontból kitüntetett térnek számít. Erre utal, hogy elő-

szeretettel emeltek keresztet keresztutakon, ahol a néphit szerint gonosz lelkek járnak. Az utak, keresztutak mellett más, mágikus szempontból fontosnak ítélt helyeken is találunk keresztet.



*Veres kép, Csíkszentlélek határában.
(Lelici, Románia), 2011*

SZOBROK, KÁPOLNÁK

Az utak mentén, a határban álló kereszttekkel sok tekintetben párhuzamos, vagy azzal azonos funkciókat látnak el a vallás és a tér kölcsönhatásának viszonylatában a szabadtéri szobrok, kápolnák, szentképek. Jelentésük azonban kevésbé univerzális, szorosabb összefüggést mutat az ábrázolt szent kultuszával, ezen belül pedig sok esetben a tágabban értelmezett ökológiai tényezőkkel. A táj vallásos arculatát – hazai viszonyok között – egyes szőlőtermelő vidékeken Orbán vagy Donát, más állattartó községekben Vendel szoborábrázolásai uralják. Vendel, Flórián és Donát együttes ábrázolása így például az állatvész, a tűzvész és a vilámcsapás ellen nyújt oltalmat.

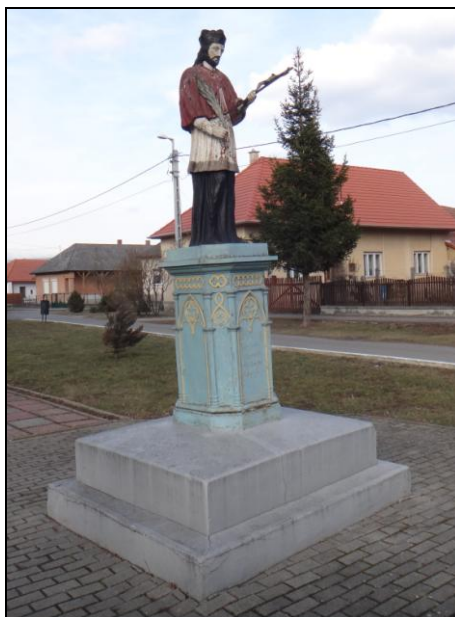


*A barmok megtartásáért... Szent Vendel szobra
a Balaton északi partján, 2013*

A leggyakoribb okok, amelyek szenteket ábrázoló szabadtéri szobrok állíttatására vezettek, a település területének, határának, lakóinak, gazdasági működésének védelme valamilyen külső eredetű bajtól, csapástól. E csapások közül a legtöbbször előforduló esetek a tűzvészek, a lakosságot és az állatállományt rendre megtizedelő járványok, a jégverés és az árvizek voltak.

A csapások elleni védekezés tehát első fokon abban nyilvánult meg, hogy a megfelelő patrónus, védőszent szobrát felállították a településen vagy annak határában, azon a helyen, amelyet általa oltalmazni kívántak. Ez magyarázza azt a tapasztalatot is – bár számszerű adatok nem állnak rendelkezésre –, hogy a tűztől oltalmazó Flórián-szobrok vagy egyes, a járványok alkalmával, azok emlékére emelt fogadalmi szobrok jobbára a települések belterületén, míg az állatállományt, szőlőt védő patrónusok szobrai, legalábbis jelentős részben, a határban, a szőlőhegyeken találhatók.

A szabadtéren vagy templomban álló, szenteket ábrázoló szobrok tiszteletéről, a hozzájuk kapcsolódó kultuszról általában elmondható, hogy fennállásuk alatt végig szoros kapcsolatban állnak az életnek az oltalmuk alá rendelt területével, a paraszti kultúrában főként a gazdasági élet egyes ágaival, a betegségekkel, a külső és belső veszedelmekkel. Ha a szobor funkcióját biztosító külső feltétel megszűnik, az általa oltalmazott gazdasági ágazatot felszámolják vagy annak súlya csökken, a járvány, a betegség ritkul vagy gyógyíthatóvá válik, mindez az adott objektum kultuszának gyengüléséhez, kimerüléséhez vezet. Kivételt ez alól a nem, vagy kevésbé specializált tárgyú alkotások jelentenek, vagy az olyanok, amelyek aktualitása huzamosan fennáll.



*Nepomuki Szent János.
Hídvégardó, Borsod-Abaúj-Zemplén megye 2016*



Mária-kápolna. Tornaszentjakab, Borsod-Abaúj-Zemplén megye 2016

A templom, a harang, a keresztek, a kápolnák, a szobrok a szakrális tér látványos, kézzel fogható elemei. Európa katolikus térségeiben vagy a kereszténység keleti régióiban valósággal behálózzák a tájat, a helyét változtató embert minduntalan vallására emlékeztetve, annak gyakorlására készítetve. A szakrális térnek más elemei is vannak, amelyek speciális funkciókat töltenek be. Ilyen a temető, amely másfajta szakralitással is felruházott, önmagában is funkcionálisan tagolt és különféle értékrendeket közvetítő szakrális térnek tekinthető, ilyenek a hitélet tárgyi kellékeivel kialakított mikrokörnyezetek, amelyek a vallásos elmélyülést, áhítatot szolgálják, de ilyenek a szakrális tartalommal csak a verbalitás szintjén felruházott tér-elemek, és még sorolhatnám tovább. Mindezek nem önállóan léteznek a térben, hanem bonyolult struktúrákba állnak össze.

A tér szakrális elemei, akár a fenti építészeti objektumok, akár más művészeti alkotások, vagy csupán a tér vallásos jelentését hordozó pontjai (vallásos jelentésű földrajzi nevek, mitikus tartalmakat hordozó helyek) a vallás működése révén szakrális térstruktúrákká szerveződnek. Ennek a folyamatnak elengedhetetlen motívuma az aktuális körülmények között működő modell, ahol az egyes pontok közötti kapcsolatot a működés biztosítja. Az így kialakult térszerkezet nem azonos az éppen aktuális rituális esemény kitüntetett terével, bár azzal adott pontokon többé-kevésbé egybeeshet. A szakrális események saját térstruktúrával rendelkeznek, egyúttal azonban működésben tartják a helyi vallásmodell térszerkezetét is.

A helyi vallásmodellek térszerkezete a különböző időpontokban, különböző helyeken előforduló vallásos megnyilvánulások révén mérhető fel. Ezek sorába tartozik a térben érvényesülő indirekt hatásmechanizmus is, amelyet a tér szakrális jelentéssel felruházott pontjai a velük kapcsolatba kerülők számára hordoznak. Elegendő itt példaként az épületek jelfunkcióira utalni, amelyek a gyakorlati funkció mellett még azok méreteire, arányaira is hatással lehetnek.

Nem véletlen, hogy a szakrális építmények és más objektumok a tér, a települések szerkezetének mely pontjain helyezkednek el, hiszen már maga a létesítmény is önálló jelentéssel felruházott, önálló információkat közöl. Ezek az információk az állandó ismétlődés, a napi tevékenységi rendszerben való állandó jelenlét révén erősödnek, és lélektani hatásuktól sem lehet eltekinteni. Ilyen szakrális jelentést hordozhat esetenként a településszerkezet egésze, amely a makrokozmosz leképezése is lehet. Ennek példáulként említhető a keleti civilizációk szent városainak szakrális szerkezete. De ettől függetlenül is a település egész szokásrendszerére jellemző, hogy milyen áhítati helyei vannak.

A szakrális tér néprajzi elemzése számos további irányban vihető tovább. Külön elemzést érdemel maga a szakralizáció folyamata, amely migrációk, kolonizációk, új települések létrejötte során közvetlenül is megfigyelhető. De foglalkozhat a kutató a szakrális terek egymáshoz való viszonyának, egymásra épülésének, a szakrális funkciók cseréjének kereszteződésének jelenségeivel. A szakrális esemé-

nyek térszerkezete, amit az előbb említettem, külön tanulmányt igényel, a szokás-kutatás már eddig más sok eredményt ért el ezen a téren. De talán a legígérete-
sebbnek a szakrális terek vizsgálatán alapuló helyi térszerkezeti vallásmodellek
felállítása látszik. Az ilyen modellek betekintést engednek a vallásosság legmé-
lyebb rétegeibe, a kívülálló megfigyelő és maguk a hitüket gyakorlók számára is
rejtett pszichikai és társadalmi folyamataiba.

A vallással néprajzi megközelítésben több stúdium és részterület is foglalko-
zik: elsősorban a vallási néprajz, a vallásantropológia, a folklorisztika, a vallás-
etnológia. A vallással érintőlegesen kapcsolódó néprajzi szakterületek száma még
ennél is nagyobb. Közülük szinte valamennyi figyelme kiterjed a szakrális tér va-
lamilyen összefüggésére. Ezek eredményeinek pusztá áttekintése is jóval túllépne
ennek az írásnak a kereteit. A szakrális tér néprajzi megközelítése azonban részle-
teiben is szolgáltathat fontos adatokat a kutatás és az ilyen terek kialakításával
foglalkozó szakemberek számára.

[A szakrális tér néprajza.

In Lőrincz Zoltán (szerk.): *A szakrális építészet ma hazánkban.*
11–24. Szombathely: Berzsenyi Dániel Tanárképző Főiskola, 1995.]

IRODALOM

- BARABÁS Jenő
1963 *Kartográfiai módszer a néprajzban.* Budapest: Akadémiai Kiadó
- BARNA Gábor
1987 A szakrális környezet tárgyai Kunszentmártonban. In Dankó Imre – Küllös Imola
(szerk.): *Vallási néprajz* 3. 218–233. Budapest: A debreceni Református Kollégium
sokszorosító irodája – az ELTE Folklore Tanszéke
- BARTHA Elek
1987 Vallás és etnikum. Adatok a dél-bánsági magyarság identitásához. In Dankó Imre –
Küllös Imola (szerk.): *Vallási néprajz* 3. 194–217. Budapest: A debreceni Reformá-
tus Kollégium sokszorosító irodája – az ELTE Folklore Tanszéke
- 1990 A bölcsőtől a koporsóig. In Ujváry Zoltán (szerk.): *Bakonszeg története és néprajza.*
377–404. Bakonszeg: Alföldi Nyomda
- BÁLINT Sándor
1976 *Karácsony, húsvét, pünkösd.* Budapest: Szent István Társulat
1977 *Ünnepi kalendárium.* I–II. Budapest: Szent István Társulat
1980 *A szögédi nemzet.* III. Szeged: Móra Ferenc Múzeum
- BÁRTH János
1990 A katolikus magyarság vallásos életének néprajza. In Dömötör Tekla (főszerk.):
Magyar néprajz. VII. 331–424. Budapest: Akadémiai Kiadó
- DOBOSY László
1991 *Egyházi emlékek a Hangony-völgyben.* Gömör Néprajza XXVIII. Debrecen: Kossuth
Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék
- ELIADE, Mircea
1987 *A szent és a profán.* Budapest: Európa Kiadó

- HOPPÁL Mihály
1990 *Egy falu kommunikációs rendszere*. Budapest: MRT Tömegkommunikációs Kutatóközpont
- ILYÉS Endre
1941 *Egyházi élet a magyar református egyházban. (XVI–XIX. század)*. Debrecen: Városi Nyomda
- KOVÁCS Mihály
1919 *A harang*. Budapest: Szent István Társulat
- KOPPÁNY János
1985 Harangozók és harangozási szokások Tótkomlóson. In Dankó Imre – Küllös Imola (szerk.): *Vallási néprajz* 2. 401–431. Budapest: ELTE Folklóre Tanszék, Debrecen: Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója
- LUKÁCS László
1983 A harangok szaváról. In Laczkovits Emőke (szerk.): *Néprajzi gyűjtőúton a Kálimedence falvaiban*. 76–80. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság
- PATAY Pál
1977 *Régi harangok*. Budapest: Corvina Kiadó
- RÉTHELYI József
1984 Útmenti kereszték Keszthely környékén. *Ethnographia*. XCV. 53–79.
- SZILVÁSI János
1985 Egervölgyi harangok és harangozási szokások. In Dankó Imre – Küllös Imola (szerk.): *Vallási néprajz* 1. 236–259. Budapest: ELTE Folklóre Tanszék; Debrecen: Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója
- TÜSKÉS Gábor
1977 Kereszték, feszületek, kálváriák. *Ethnographia*. LXXXVIII. 195–197.
1978 Útmenti kereszték. *Műzák*. 1978. 1. 14–15.
1980 Útmenti és temetői kereszték Abaliget-Orfű környékén. *Ethnographia*. XCI. 98–113.

THE ETHNOGRAPHY OF SACRED SPACES

Everything that may be considered a valid topic of research concerning the relationship between religion and the landscape, the space surrounding us and the natural and artificial material world located in that space already belongs to the notions of sacral landscape, cultic space, and sacred space. A sacral quality, however, can be added to the space surrounding us not only by the religious points of connection. In this process, the subjective and rather individual factors can also play a crucial part. There are, indeed, places in the life of every person that are designated to be “sacred locations” by personal motives. In every person and in every community, there exists a so-called inner map, which is continuously transformed throughout its cycle of operation. This inner map serves solely the purposes of personal use, while it marks the locations which are important or special for the individual or for the community purely for subjective reasons. Behind the cartographical maps, there are invariably thousands and thousands of these subjective maps.

Types of sacrality are very diverse, ranging from religions and major ideological systems down to the level of families or individual persons. Each one of these sacralizes space in its own special way by creating memorial or cultic locations. The spatial structures thus established form a number of layers, involving various elements of the space into their own sacral spheres. The ideologies and systems of ideas related to sacral spaces of major social recognition can be divided into three basic groups: religions, national ideologies, and the circle of ideas in local or regional identities. Each one of them produces their own sacral space network, the spatial extent of which may exceed other spatial borders. For example, the sacral space of a nation may reach beyond state borders.

One of the chief characteristic features of sacral spaces is that they are visible and they put themselves on display. In this paper, it is my intention to present, through a couple of specific examples (churches, bells, roadside crosses, statues, and chapels), how and in what interaction the individual elements of sacral spaces operate with the religion they represent, what sort of religious demands and expectations have brought them forth, and what kind of influence they exert during their life cycle on the religious life, holidays, and everyday life of their users.

Vallás és környezet

A vallás minden megjelenési formája meghatározott környezeti, ökológiai feltételek között működik. Ez egyaránt jelenthet kulturális (szociális, gazdasági) és természeti környezetet, amelyek a vallásra gyakorolt hatásukat egymással szoros összefüggésben fejtik ki. A vallás és a környezet kapcsolatának legszembe-tűnőbb oldala a környezet vallásformáló ereje. A humán- és társadalomtudományokban az ilyenfajta kapcsolat nem tartozik az újkeletű felismerések közé, és korábban a materialista szemlélettel szokták kapcsolatba hozni. A vallásosság néprajzi, antropológiai kutatásában a viszonylag nem nagy múltra visszatekintő vallásökológia irányzata az, amely a vallás környezeti meghatározottságát, annak nézeteit a legkövetkezetesebben képviseli.

A problémakör középpontjában a vallástörténeti és etnológiai kutatásoknak az az egybehangzó eredménye áll, hogy a természeti népek, törzsi társadalmak vallási rendszerei többé-kevésbé hozzárendelhetők egy bizonyos életformához, amely pedig bizonyos történelmi korszakokban messzemenően a természeti környezet függvénye. A vallás eme sajátosságainak feltárását tűzte ki céljaul az imént említett vallásökológiai irányzat, amelynek legmarkánsabb képviselője Hultkrantz, Åke a következőkben látja az ilyen irányú kutatások jelentőségét. Nézete szerint a vallásökológia a vallás környezeti integrációját kutatja, egyúttal pedig elsődleges kulcsa azon vallások megértésének, amelyek kulturális közege a természeti tényezőktől függ.¹ Hultkrantz megfogalmazása szerint az „archaikus”, a „törzsi”, az „írásbeliség nélküli vagy előtti” vallások tartoznak ide,² tehát olyan vallási rendszerek, amelyek más fogalmakkal a „népi vallásosság” tágabb értelmezésébe is beletartoznak.

Az ökológiai tényező, esetünkben a természeti környezet ezekben a vallásokban csakugyan jelentős szerepet tölt be: részint korlátoz, részint pedig stimulál, bizonyos folyamatokat gerjeszt és tart életben. Itt szeretnék utalni a kulturális ökológia egyébként jól ismert kapcsolatára a „környezeti determinizmus” és „posszibilizmus” néven ismert korábbi irányzataival.³ A kulturális ökológia a vallást többek között az ideológiai alrendszer részének tekinti, s ebben a minőségében a szociális-politikai alrendszerből származtatja, amely viszont a technológiai-gazdasági alrendszer által meghatározott. A vallási rendszerek ebben az összefüggésben, bár maguk is a társadalom más alapvető struktúráinak

¹ Hultkrantz 1979: 222.

² Hultkrantz 1979: 224.

³ Sahlins 1976.

meghatározottságában működnek, gyakran a más rendszerek fenntartásának irányában fejtik ki hatásukat.⁴

A vallás ökológiai integrációjának néprajzi megközelítése kapcsán felvetődik a környezeti adaptáció meghatározó elemének, magának a környezetnek a mibenléte, és a hozzá való adaptáció mértéke. Külön kérdésként kerülhet szóba, hogy érvényes-e, s ha igen, mennyire érvényes ez a törvényszerűség az ipari és az agrártársadalmak vallásaira, esetünkben az európai kereszténység utóbbi évszázadaira. Az adaptáció fogalmára nézve Rappaport, Roy A. az alkalmazkodás olyan folyamatáról beszél, amelynek segítségével az élő rendszer megőrzi azonosságát a környezeti változásokkal szemben.⁵ Honko, Lauri munkájában az ökológiai adaptáció fogalmát egyértelműen a természeti-gazdasági környezet viszonylatában határozza meg.⁶

A környezetről mind ez ideig mint természeti környezetről esett szó. Ebbe a 20. század első felének tudományos felfogása szerint a topográfiai, klimatikus viszonyok csakúgy beletartoznak, mint a flóra, a fauna, vagy a demográfiai viszonyok. Ez a szemlélet felbukkan a legutóbbi évek vallásökológiai elméletei között,⁷ s a biológiai környezeti tényezők felértékelődése figyelhető meg az antropológia ökológiai irányzatában is.⁸ Nyilvánvalónak tűnik itt az összefüggés azzal, hogy a kutatás tárgyaként elsődlegesen a természeti népek jöttek számításba.⁹ Szinte magától adódott tehát a következtetés, miszerint a fejlett technikai civilizációban az ökológiai faktor elhanyagolható, legfeljebb survivalként él tovább a kereszténység néhány ismert szimbólumában.¹⁰ Az a tény pedig, hogy a nagy világvallások napjainkban is meglévő és érvényesülő számos előírása, tétele hajdani ökológiai feltételekre vezethető vissza, első pillantásra nem kérdőjelezi meg ezen a téren a természeti népeknél tapasztaltakból levont következtetéseket, inkább csak történeti távlatot ad a kérdésnek.

Jól példázza ezt a hinduk számára a jólét, a bőség, a termékenység szimbólumát jelentő szent tehén húsának fogyasztására vonatkozó tilalom, vagy más vallások, mint az iszlám vagy a zsidó vallás követői számára a tisztátalannak tekintett sertés húsára vonatkozó fogyasztási tilalom, illetőleg ezeknek egyes kutatók által feltételezett ökológiai háttere. Avatatlan szemlélő számára felesleges luxusnak tűnik az Indiában millió számra élő, a táplálkozásba be nem vont szarvasmarha-állományban megtestesülő hústömeg. A tények ugyanakkor azt

⁴ Pandian 1991: 68.

⁵ Rappaport 1979: 145.

⁶ Honko 1985: 71.

⁷ Hultkrantz 1979: 228.

⁸ Anderson 1973: 192; Odum 1971; Richerson 1977; Smith 1984.

⁹ Vö. például Greenberg 1981; Hultkrantz 1965; Meinhof 1926; Rappaport 1967; Vecsey 1980. stb.

¹⁰ Hultkrantz 1979: 229.

mutatják, hogy a kultusz kialakulásához vezető ökológiai tényezők mellett – mint a nagy szárazság, a megritkult szarvasmarha-állomány – napjaink indiai agrártermelése (1990) aligha tudja nélkülözni a hústermelésbe be nem vont teheneket. Ők ugyanis a legfontosabb paraziti igavonó erő, az ökör „előállító üzemei,” igavonó állatokból pedig még napjainkban sincsen elegendő a szubkontinens több tízmillióra tehető gazdasága számára.¹¹

Harris a serteshús fogyasztásának tilalmát a Közel-Kelet klimatikus és növényföldrajzi viszonyaival magyarázza. Véleménye szerint, mivel a sertés alapvetően ugyanazokat a táplálékokat fogyasztja, mint az ember, nem beszélve jelentős vízigényéről, széleskörű tartása veszélyeztette volna a nomád törzsek számára ebben a térségben kialakult ökológiai egyensúlyt.¹² Jóval meggyőzőbbnek tűnik ez a magyarázat, mint a zsidó vallás hajdani „sertéskultuszát” feltételező korábbi elméletek. A serteshús-tabura vonatkozóan számos más elképzeléssel is lehet találkozni.

A fentitől eltérő ökológiai feltételek ezzel ellentétes magatartásformák kialakulását is eredményezhetik. Új-Guineában egyes közösségek tízenként egy esztendőn át tartó sertés-fesztiválokat rendeznek. Ennek ökológiai hátterében az áll, hogy az időről időre elszaporodó sertések az ember életfeltételeit veszélyeztetik, s így a táplálkozási rendszer és a kultusz részévé emelve hosszú időn keresztül megőrizhető az ökológiai egyensúly.¹³

Amíg tehát az agrártársadalmak vallási rendszerei nemegyszer szoros ökológiai meghatározottságban működnek, kevésbé mondható ez el a huszadik századi kereszténység világszerte elterjedt formáiról. Nem igényel különösebb bizonyítást, hogy a jelen és a közelmúlt ipari társadalma és ezzel együtt napjaink urbanizálódott keresztény vallása igen csekély mértékben függ az úgynevezett „természeti” környezettől. Sőt, egyes vélekedések szerint a kereszténység kifejezetten „környezetellenes”.¹⁴

Annál szorosabb szálakkal kapcsolódik ugyanakkor az ember által létrehozott „mesterséges” környezethez, annak gazdasági, szocio-kulturális kontextusához. Elegendő itt előzetesen utalni arra a törvényszerűségekre, hogy a vallás környezeti adaptációja bizonyos fokig szekundér jellegű, s a közbeeső lépcsőfokot a gazdasági-társadalmi környezet jelenti. Amennyiben tehát ez utóbbi tényezők a modern társadalomban is léteznek – márpedig léteznek –, szükség-szerűen befolyással vannak a vallásra is. A szálak továbbvezetése pedig a hatásmechanizmus ökológiai kezdőpontjáig már csak rutinkérdés marad. Erre vonatkozóan érdekes és sikeres kísérletnek bizonyult Sarmela, Matti összeha-

¹¹ Harris 1989: 15.

¹² Harris 1989: 41–42.

¹³ Rappaport 1967: 165.

¹⁴ Hultkrantz 1985: 83.

sonlító elemzése a finn és a karjalai folklór és vallás-ökotípusokról, mivel az ökológiai háttér a fenti szempontból itt átmenetinek tekinthető.¹⁵

Ami az ökológiai faktoroknak a vallásra gyakorolt hatását illeti, erre elméleti szinten választ adhat a környezet fogalomkörének fenti kiszélesítése. A gyakorlatban ez a hatás vallástörténeti folyamatokban, tehát makroszinten, valamint a vallás egyes elemeiben, azaz mikroszinten egyaránt kimutatható. Ez utóbbit földrajzi értelmezés szerint Pentikäinen regionális, közösségi, kiscsoporti és egyéni vizsgálatnak nevezi.¹⁶ Az előbbivel kapcsolatban elegendő néhány vallástörténeti tanulmányra utalni, amelyekben gazdasági-technológiai környezet vallásformáló erejére került. Paine a finnmark megye területén élő (Norvégia) parti lappok társadalmának vizsgálata során elemezte a gazdasági szerkezetnek a vallásos csoportokra gyakorolt hatását.¹⁷ Scharfe, Martin a pietista mozgalmakat a gazdasági krízisek meghatározottságában vizsgálja, s így „krízisvallásnak” tekinti.¹⁸ Lundby Knut a 19–20. századi norvégiai vallási mozgalmakat – hasonló elemzés eredményeként – éppen fordítva, a gazdasági fellendülés kezdeti szakaszaira helyezi.¹⁹ Komplexebb szemlélettel rajzolja meg a modern vallási mozgalmak ökológiai hátterét Luth, Dagobert aki részletesen kitér a város és a falu vallásossága közötti különbségekre.²⁰ Lindenberg, Göran pedig a várost egy számos alrendszer magában foglaló ökoszisztémának tekinti.²¹

Ezek az irányzatok azonban túlmutatnak a vallás környezeti integrációjának keretein, s a jelenséget vallástörténeti folyamatok közé helyezik.²² Közelebb áll a néprajzi-antropológiai, vagy akár a folklorisztikai irányú vallástudományi diszciplínákhoz a környezeti hatások vallás-elemekben megmutatkozó tükröződésének kimutatása.

Ha a vallásokon belül a környezet által meghatározott vagy befolyásolt elemeket összehasonlítjuk, kiderül, hogy ezek különböző módon és különböző mértékben adaptálódtak, és hogy rajtuk keresztül a helyi vallási szisztémák ökológiai integrációja is igen eltérő lehet.

A vallás környezeti integrációjából kiindulva kézenfekvő az összehasonlítás – csak néhány szó erejéig is – a kultúra más szféráival. Ezt a viszonyt a vallás és az ökológiai tényezők kapcsolatának vonatkozásában Ghost, Asok K. vizsgálta behatóan. Megállapítása szerint a vallás egészében véve indirekt módon kap-

¹⁵ Sarmela 1974: 84.

¹⁶ Pentikäinen 1975: 105.

¹⁷ Paine 1957.

¹⁸ Scharfe 1980.

¹⁹ Lundby 1980.

²⁰ Luth 1968: 174.

²¹ Lindenberg 1971: 28.

²² Jó példa erre: Gustavsson 1982.

csolódik az ökológiai tényezőkhöz.²³ Elméletileg jól levezethető ez az összefüggés a vallás egyes faktorainak tanulmányozásával. Egy ilyen vizsgálathoz nagy számban állnak rendelkezésre adatok, elsősorban a humán ökológia területéről.²⁴

Ami a vallás ökológiai determináltságának indirekt voltát illeti, Bjerke, Svein ezt az alapra és felépítményre vonatkozó marxi tétellel kívánja magyarázni.²⁵ Steward, J. Haynes az alap-felépítmény kérdést a vallás és környezet kapcsolatára vonatkozóan megpróbálta az úgynevezett „független változó” – a társadalomszerkezet és a vallás – viszonyára leszűkíteni, másrészt azonban felhívja a figyelmet a kulturális tényező közvetítő szerepére, annak differenciált voltára is.²⁶ Következtetéseit abból a felismerésből vonja le, hogy a kulturális fejlődés nem jelent a környezet kihívására adott automatikus választ, hanem a kultúra szférájában zajló alkotó folyamatok eredménye.²⁷ Ez egyben azt is jelenti, hogy egy bizonyos környezet egyfajta kulturális típust, ezen keresztül pedig egyfajta vallástípust alakít ki, aminek eredményeként a vallás egyes típusai a kultúra megfelelő típusaihoz rendelhetők. Ilyenfajta tipizálásra vállalkozott Hultkrantz az arktikus vadásztársadalmak vallási rendszerének elemzése kapcsán.²⁸

Erre vonatkozóan az európai kereszténység is szolgálhat példákkal. Kelet-Közép-Európában például a 18. századi német bevándorlás eredményeként a szentek tiszteletének újabb rétegei honosodtak meg. Kézműves telepeseik kézműves patrónusok kultuszát hozták magukkal,²⁹ állattartó közösségeik révén pedig elsősorban a Szent Vendel, egyes, főként dunántúli területeken pedig a Szent Lénárd-kultusz terjedt el az akkori Magyarországon.³⁰ A diákságnak köszönhető Közép-Európában Szent Gergely tiszteletének általánossá válása.³¹ A Szent Orbán-kultusz nagyrészt a nyugat- és közép-európai szőlőműveseknek köszönhetette széleskörű elterjedtségét, akiknek több vidékünkön a legkedveltebb védőszentjei közé tartozott.³²

²³ Ghost 1979: 266.

²⁴ Bews 1935.

²⁵ Bjerke 1979: 242.

²⁶ Steward 1955: 37.

²⁷ Steward 1955: 34.

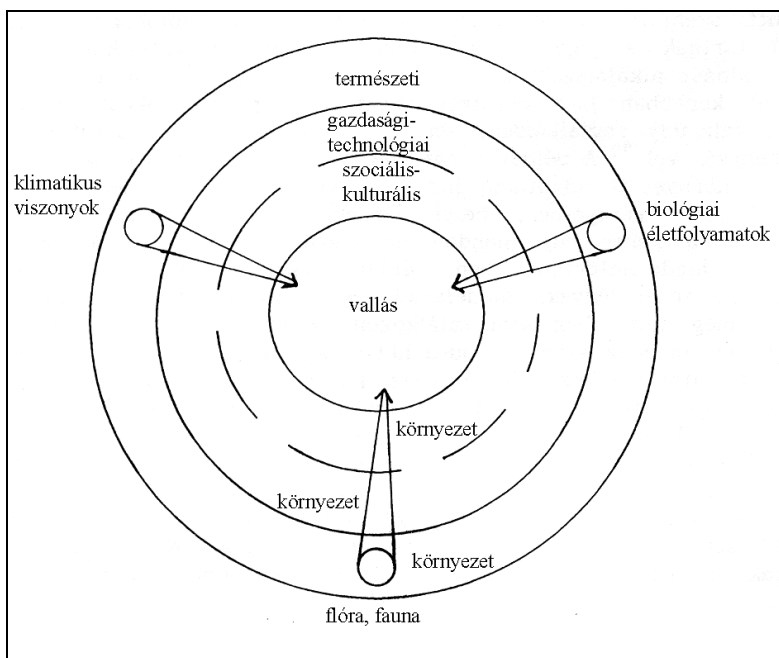
²⁸ Hultkrantz 1965.

²⁹ Tüskés 1984: 148.

³⁰ Vö. Gulyás 1986; Szabadfalvi 1964.

³¹ Földesi 1983.

³² Szikora 1983: 89–90.



Mindezek tehát a természeti környezethez való adaptáció indirekt voltára engednek következtetni, egyúttal pedig arra is, hogy ez a jelenség a gazdasági és társadalmi szférán keresztül követhető nyomon. Hurskainen, A. a szocio-ökonómiai struktúra és a vallás kapcsolatát vizsgálva azt a megállapítást teszi, hogy a társadalmi-gazdasági szférával való kapcsolat nem közvetlen jellegű sem a mítosz, sem pedig a rituálé vonatkozásában.³³ A környezeti hatásoknak elsődlegesen kitett gazdasági szféra az ökológiai hatásokat megsűrve, saját arculatához idomítva közli tovább a vallás irányába. Úgy is mondhatjuk, hogy a vallás környezeti adaptációja egészében véve a humán ökológiai mező közvetítésével történik.

Ez mindenekelőtt azokban az esetekben, azokban az élethelyzetekben figyelhető meg, amikor egy vallás valamely rítusa, mozzanata révén, adott összefüggésekben úgyszólván közvetlen termelőerővé válik – nem mint rendszer, hanem mint egy-egy rítus, szokásforma.³⁴ Nemcsak a természeti népek vallásaiban találkozni ilyen elemekkel, az európai keresztény népek hiedelemvilága és népi vallásossága is bővelkedik bennük. Egyes skandináv halászközösségekben például a hering szezonális halászata a kultusz sajátos ökotípusának kialakul-

³³ Hurskainen 1987: 137.

³⁴ A vallás közvetlen részvételét a termelési folyamatokban Hultkrantz közvetlen ökológiai kapcsolatnak, az integráció elsődleges szintjének fogja fel. Vö. Hultkrantz 1979: 227.

lásához vezetett.³⁵ Vagy gondoljunk csak a jobb termés, a nagyobb állatszaporulat érdekében végzett mágikus cselekvésekre és az egyházak hasonló célú szertartásaira, imádságaira.³⁶

Az agrárkultúrák ökológiai okokból nagy figyelemmel fordulnak a föld termékenysége és az időjárás felé. A vadásztársadalmak létét a vadászszerecnse alapvetően befolyásolja, ami a vallásos kultuszban is tükröződik. Tekintettel pedig a vallás-környezet kapcsolat indirekt jellegére, az utóbbiban lejátszódó változások elsősorban közvetett módon éreztetik hatásukat. A görög mitológia több szereplője nem véletlenül viseli magán a korábbi vadásztársadalom emlékeit. A középkori európai agrártársadalom termelési igényeit szolgálták a katolikus egyház bizonyos szentelményei, áldásai, könyörgései esőért, kedvező időjárásért, termékenységért az állatállomány, a megművelt földterület számára. Szenteltvízzel hintették meg a szarvasmarhát, hogy a farkas kárt ne tehessen bennük, a veteményt, hogy a férgek, a kártevők ne tehessék tönkre.³⁷ Még a közeli múltban is sok helyen a virágvasárnapon megszentelt barkát tűzték a vetésbe, vitték a szőlőhegyre, hogy távol tartsák a jégesőt, a rovarkártevőket.³⁸ A katolikus egyház külön áldásformát alkalmazott a szőlő megszentelésére, vagy hasonló célból szobrokat állítottak, kápolnákat építettek a szőlőhegyi védőszentek tiszteletére.³⁹ Nem beszélve más, korábban már említett szentekről, patrónusokról, akiknek nevét valamely foglalkozási, gazdasági ágazat hozta összefüggésbe tevékenységével.⁴⁰ A példák sorát még hosszan lehetne folytatni.

A környezeti adaptáció indirekt módon nyilvánul meg a vallásos képzetek rétegeiben, helyi elemekkel színezi a mítoszok világát és a keresztény monda- és legendahagyományt. A moldvai csángók hiedelemtörténeteiben például nagy számban szerepelnek különböző erdei lények, hiedelemalakok, amíg az Alföld fátlan vidékein még mutatóban sem találkozunk velük.⁴¹ A vallásos eredetmagyarázó mondák számos típusa helyi vagy nagyobb hatósugarú egyházi létesítményekhez, épületekhez kapcsolódik. Más mondatípusokban a gazdasági környezet egy-egy eleme jelenik meg.⁴²

Az indirekt környezeti hatásmechanizmus mellett létezik egy közvetlen kapcsolattípus is, amelyet a vallásökológiai integráció primér szintjének nevezhetünk. Ezt akár „biológiai” faktornak is tekinthetjük, mivel olyan tényezők tartoznak ide, amelyek közvetítő szférák nélkül, mint az ember biológiai létének

³⁵ Löfgren 1976: 110.

³⁶ Gunda 1946.

³⁷ Franz 1909: I. 108.

³⁸ Bartha 1980: 80.

³⁹ Bálint 1976: 199; Mester 1954: 95. stb.

⁴⁰ Vö. például Bálint 1976; Bálint 1977: I–II. stb.

⁴¹ Gunda 1986: 4.

⁴² Gunda Béla szíves közlése.

feltételei kapnak helyet a vallásosság gyakorlatában. Ily módon pedig bizonyos fókig függetleníthetők a gazdasági-kulturális szféra változásaitól, és a szó eredeti értelmében vett ökológiai, „természeti” környezetként jelennek meg. Ide sorolhatók a jó egészség megőrzése, a betegség, meddőség elhárítása, megszüntetése, a termékenység biztosítása érdekében végzett imák, könyörgések, zarándoklatok, a járványok ellen tett fogadalmak, miseszolgáltatások, a szülő nő, a haldokló megáldása, vagy a villámcsapás ellen, esetleg más veszélyhelyzetben mondott fohászok vagy könyörgések.⁴³

A legtöbb esetben nem könnyű különbséget tenni, hogy a környezeti adaptáció közvetett vagy közvetlen módjáról, az ökológiai integráció primér vagy szekundér szintjéről van-e szó. Ugyanazon szokáskörnyezetben vagy más összefüggésben különböző jelenségek fordulhatnak elő, és a vizsgálat egyes típusainál – vallástörténeti, folklorisztikai, összehasonlító vallástudományi vagy egyéb megközelítésű – nem is szükséges a különbségtétel. Amíg például a szülő nő megáldása a biológiai folyamat szerencsés lefolyására irányul, és így a szertartás közvetlen szállal kapcsolódik egy „természetes” élethelyzethez, az avatás, bár van biológiai motívuma, alapvetően gazdasági-társadalmi meghatározottságú. Időpontja függhet a család gazdasági helyzetétől, az adott közösség hagyományaitól. Hasonló a helyzet a betegek kenete szentségénél, amely egy biológiai állapothoz kötődik, s amellyel szemben a temetkezési rituálé a helyi tendenciák vagy központi rendelkezések szerint alakul. Mindkét idézett példa a vallástól független környezeti tényező visszatükröződése, csak az előbbinél nem iktatódik közbe a gazdasági-szociális közeg.

Hasonló példát más területről is idézhetünk. Amíg a villámlás az emberi életet veszélyeztető természeti jelenség, és ennek elhárítását szolgálja az ima, a könyörgés, addig a biológiai lét és a rítus kapcsolata közvetlen, az utóbbi életre hívója az előbbiben megtestesülő szükségszerűség. Amint azonban a jó termést védik hasonló módon a jégveréstől, a gazdasági szféra, azaz egy agrár jellegű kulturális ökológiai tényező iktatódik közbe. Egy irodai dolgozó vagy egy gyári munkás számára a jégverés kártétele csak az elosztási szféra közbeiktatásával mutatkozik meg, így az elhárítására irányuló szándék aligha ölt testet vallásos megnyilvánulásokban.

Ez a jelenség gazdasági-liturgikus folyamatokban is megmutatkozik. Számos észak-magyarországi településen az utóbbi másfél-két évtizedben szinte teljesen megszűnt, vagy legalábbis jelentősen visszaszorult a virágszentelés egyházi és népi gyakorlata. Ezzel egy időben, párhuzamosan csökkent ugyanitt a hagyományos szarvasmarhatartás jelentősége, a maradék állatállomány gyógyítása pedig képzett szakemberek kezébe került. Nyilvánvaló a két folyamat közötti össze-

⁴³ Cserbák 1986: 286; Mester 1954; Kertész 1988. stb.

függés, ugyanis a szentelt virágok elsődleges alkalmazási területe a népi állatgyógyítás volt.⁴⁴

A fenti példákon jól lemérhető az indirekt környezeti adaptáció közvetítő közegének, a kulturális ökológiai tényezőknek, adott esetben a gazdasági szférának a jelentősége egy vallásos szokás életben tartásában, illetőleg megszűntetésében.

A vallás ökológiai integrációjának a fentiek mellett létezik egy harmadik alaptípusa is, amely elsősorban nem a vallás lényegét, tanításainak magvát vagy szerkezetét érinti, hanem sokkal inkább annak külső megjelenési formájához tartozik, és így mindenképpen szembetűnő jelenség. Hultkrantz ezt a jelenséget „morfológiai integrációnak” nevezi,⁴⁵ Lauri Honko pedig „miliómorfológiai,” azaz „külső” adaptációról beszél.⁴⁶ Honko elméletét a folklór egészére vonatkoztatja, és segítségével a hagyományoknak a környezetükben fellelhető „fizikai” gyökereit keresi, szemben a szocio-kulturális környezet sokféle irányban érvényesülő hatásaival.⁴⁷



Szőlőhegyi kereszt talapzata szőlő ornamentussal. Zalaszentő, Zala megye 2016

⁴⁴ Bartha 1980.

⁴⁵ Hultkrantz 1979: 226.

⁴⁶ Honko 1985: 74.

⁴⁷ Honko 1985: 74.

Ez a fajta környezeti adaptáció látványosan mutatkozik meg például a rituális öltözetben, étkezésben, vallási célú építmények, objektumok formájában és a vallás más, a gazdasági szférához közelebb álló elemeiben. Így lépett például a mediterrán pálmaszentelés szertartásában a közép- és nyugat-európai hagyományokban a más növényföldrajzi feltételek hatására a pálma helyébe a barka, bár a szentelmény eredeti tárgyát a helyi terminusok egy része és az egyházi szóhasználat (Palmsonntag) máig megőrizte.⁴⁸

Ugyancsak a morfológiai adaptáció folyamatának eredményeként jelenik meg a német telepesek által közvetített Vendel-kultusz főalakja magyar juhászként, hagyományos pásztorviselettel, jellegzetes használati tárgyakkal a hazai szoborábrázolások egy részében.⁴⁹



*Szent Vendel imáru kulcsolt kézzel, égre tekintő arccal.
Jászboldogháza–Tápióréti, 1930-as évek (Szabó László felm.) In: Gulyás 1986: 125.*

⁴⁸ A kérdéshez vö. Bálint 1976.

⁴⁹ Gulyás 1986: 38.

Az környezethez, a környezet bármely típusához való integráció sajátos, eredendően humán, egyúttal szekundér jellegű rétegét alkotják a demográfiai viszonyok.⁵⁰ Egy adott terület népsűrűsége, település-földrajzi arculata a gazdasági, társadalmi fejlettség bizonyos fokán jelentős részben a természeti környezet függvénye. A népesség összetétele, a népsűrűség, a település szerkezete, formája pedig nem marad hatás nélkül a vallásosság bizonyos típusainak kialakulására, működésére. Gondolhatunk itt például a szórvány települések vallásosságának sajátos vonásaira, az egyházi ellátatlanságból adódó következményekre. A Kárpát-medence területén az alföldi tanyavilág és a Kárpátok hegyvonulatának szórványai jó lehetőséget kínálnak e jelenség tanulmányozására, jelentősebb próbálkozások azonban ezen a téren még nem történtek.

[A vallás ökológiai integrációjának kérdéséhez.

In Lovik Sándor – Horváth Pál (szerk.): *Népből, népi vallásosság ma Magyarországon*. Vallástudományi tanulmányok. 3. 150–165. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézet, 1990.]

IRODALOM

- ANDERSON, James N.
 1973 Ecological Anthropology and Anthropological Ecology. In Honigman, John J. (ed.): *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand McNally
- BARTHA Elek
 1980 *A hitélet néprajzi vizsgálata egy zempléni faluban*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék
- BÁLINT Sándor
 1976 *Karácsony, húsvét, pünkösd*. Budapest: Szent István Társulat
- BEWS, John William
 1935 *Human Ecology*. London: Oxford University Press
- BJERKE, Svein
 1979 Ecology of Religion, Evolutionism and Comparative Religion. In Honko, Lauri (ed.): *Science of Religions: Studies in Methodology*. 237–248. Paris–New York: The Hague
- FRANZ, Adolph
 1909 *Die klerblichen Benediktionen im Mittelalter*. I–II. Freiburg im Breisgau: Herder
- GHOST, Asok K.
 1979 Religio-Ecological Approach. In Honko, Lauri (ed.): *Science of Religions: Studies in Methodology*. 260–271. Paris–New York: The Hague
- GREENBERG, James
 1981 *Santiago's Sword: Chatino Peasant Religion and Economics*. Berkeley: University of California Press

⁵⁰ Sopher 1967: 42.

- GULYÁS Éva
1986 *Egy őszj pásztorünnepe és európai párbuzamái. (Adatok a Vendel-kultusz magyarországi kutatásához).* Szolnok: Damjanich János Múzeum
- GUNDA Béla
1946 *Munka és kultusz a parasztságnál.* Kolozsvár: BTE Néprajzi Tanszéke
- GUSTAVSSON, Anders
1982 The Pentecostal Movement in a Local Community in Western Sweden. *Amv.* 38. 7–56.
- HARRIS, Marvin
1989 *Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddles of Culture.* New York: Random House
- HONKO, Lauri (ed.)
1979 *Science of Religions: Studies in Methodology.* Paris–New York: The Hague
- HULTKRANZ, Åke
1965 Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures: A Religio-Ecological Approach. In Hvarfner, H. (ed.): *Hunting and Fishing.* 265–318. Luleå.
1979 Ecology of Religion: Its Scope and Methodology. In Honko, Lauri (ed.): *Science of Religions: Studies in Methodology.* 221–236. Paris–New York: The Hague
- LINDENBERG, Göran (ed.)
1971 *Urbana processer. Studier i social ekologi.* Lund: Gleerup
- LÖFGREN, Orvar
1976 Peasant Ecotypes. Problems in the Comparative Study of Ecological Adaptation. *Ethnologia Scandinavica.* 6. 100–115.
- LUNDBY, Knut
1980 *Mellom vekkelse og velfred. Bymisjon i oppgø nedgangstider.* Oslo: Gyldendal-Land
- LUTH, Dagobert et al.
1968 The Ecological Approach to the Study of Religious Movements. *Bulletins of the American Anthropological Association.* 1–3. 87–99.
- MEINHOF, Carl
1926 *Die Religionen der Afrikaner in Ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben.* Oslo: H. Aschehoug & Co. W. Nygaard
- ODUM, Eugene P.
1971 *Fundamentals of Ecology.* Philadelphia: W.B.Saunders
- PAINE, Robert
1957 *Coast Lapp Society.* Tromsø: Tromsø Museum
- PANDIAN, Jacob
1991 *Culture, Religion and the Sacred Self.* Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall
- PENTIKÄINEN, Juha
1975 Revivalist movements and religious contracultures in Finland. In Biezais, Haralds (ed.): *New Religions.* 92–122. Stockholm: Rehnberg
- RAPPAPORT, Roy A.
1979 *Ecology, Meaning and Religion.* Richmond: North Atlantic Books
- RICHERSON, Peter J.
1977 Ecology and Human Ecology. A Comparison of Theories in the Biological and Social Sciences. *American Ethnologist.* 4. 1–26.
- SAHLINS, Marshall David
1976 *Culture and Practical Reason.* Chicago: University of Chicago Press
- SARMELA, Matti
1974 Folklore, Ecology and Superstructures. *Studia Fennica.* 18. 76–115.
- SCHARFE, Martin
1980 *Die Religion des Volkes.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn

- SMITH, Eric Alden
 1984 Anthropology, Evolutionary Ecology, and the Explanatory Limitations of the Ecosystem Concept. In Moran, Emilio F. (ed.): *The Ecosystem Concept in Anthropology*. 51–85. Boulder, CO: Westview Press
- SOPHER, David E.
 1967 *Geography of Religions*. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall, Inc.
- STEWART, J. Haynes
 1955 *Theory of Cultural Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press
- SZABADFALVI József
 1964 *A gazdasági év vége és az őszi pásztorünnepek*. Műveltség és hagyomány. VI. 19–64. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék
- SZIKORA András
 1983 A májusi fagyok és az Orbán-kultusz. *Agrártörténeti Szemle*. XXV. 89–94.
- VECSEY, Christopher
 1980 American Indian Environmental Religions. In Vecsey, Christopher – Venales, Robert W. (eds.): *American Indian Environments*. New York: Syracuse University Press

RELIGION AND ENVIRONMENT

All manifestations and expressions of religion operate in a framework of definite environmental and ecological conditions. This can be either a cultural (social and economic) or a natural environment, both of which exert their individual influence on religion jointly and in unison. The most conspicuous feature of the relationship between religion and the environment is the religion-shaping power of the latter. In researching folk religiousness, it is religion ecology, i.e., the paradigm investigating the environmental integration of religion, that most consistently represents the determination of religion by the environment. In connection with the ethnographical approach to the ecological interpretation of religion, a discussion of the identity of the environment itself, as the crucial element in environmental adaptation, should not be amiss, including the extent of this adaptation. A separate issue in this respect may be the examination of how this rule can be applied concerning the religions of industrial and agrarian societies, specifically to the past centuries of Christianity in Europe in our case.

It can be easily demonstrated that the religious systems of agrarian societies oftentimes operate in a fashion rather closely determined by ecological factors, while the same may not be true for the forms of Christianity developed worldwide in the twentieth century. The industrial societies of the present and the recent past, together with the urbanized Christian religion of our time, depend on the natural environment only to a very small extent, and it is all the more closely connected to the man-made artificial (economic and social) environment.

There are numerous examples that prove that the environmental adaptation of religion occurs through the mediation of the human ecological field. Environmental adaptation manifests itself indirectly in the various layers of religious beliefs; it adds local color to the world of myths as well as the Christian heritage of legends and narratives.

A szakrális tér koncepciói az ezredforduló folklorisztikájában

A vallással foglalkozó diszciplínákban, a vallástudományok és a hittudományok számos ágában, de a hazai és a nemzetközi antropológiában és folklorisztikában is fontos kutatási területet jelentenek „szent helyek,” azok természete, szakralitásának mibenléte, fogalmi meghatározása. A szent helyek a szakrális tárgyú kutatások kezdetétől fogva vonzották a folkloristák, antropológusok figyelmét. A kutatók vagy a vallások követői által szentnek tartott, szentnek nevezett helyek köre meglehetősen széles. Földrajzi helyek, térfelszíni formák, természetes és mesterséges környezeti elemek egyaránt betölthetik a szent hely szerepét, a természetes vizektől, hegyektől, barlangoktól kezdve szikláig, szent fáig, szent ligetekig, a környezetben emelt, ember alkotta kisebb, egyszerűbb építészeti struktúráktól a katedrálisokig.

A Bibliában sok utalást találunk a templommal kapcsolatban, és a későbbi keresztény források is bővelkednek ilyenekben. Az ószövetségi időkben Mózes hallotta az Úr szavát a hegyen:

„Ne jöjj ide közel, oldd le a te sarudat lábadról, mert a hely, amelyen állasz, szent föld.”(2 Móz 3,5)

„A templom a mennyország kicsiben” (Aranyszájú szent János).

„...az Isten temploma szent, és ti vagytok az” (1 Kor 3,17).

A vallási néprajzi és a vallásantropológiai kutatások figyelme a szakrális terek közül hosszú időn át elsősorban ezekre a szent helyekre irányult. Innen indult ki a szakrális térnek egy a szűkebben vett szent helyek vizsgálatán túlmutató koncepciója, a „szakrális táj” kutatása, amelynek középpontjában eleinte a búcsújáróhelyek és azok vonzási körzetei álltak.¹ A szakrális terek közül hagyományosan nagy figyelmet kapott még a néphitkutatásban az emberi lakóhely kultikus tere. A szakrális térre irányuló kutatások közé sorolhatjuk a rítusok térszerkezetének feltárására irányuló elemzéseket is,² bár ezek többnyire nem kifejezetten ebből az aspektusból vizsgálták a jelenséget. A szakrális térrel foglalkoznak az épített szakrális objektumok néprajzi, folklorisztikai leírásai, továbbá hasonló tárgyban született művészettörténeti, egyházművészeti, liturgiátörténeti vagy funkcionális

¹ A néprajzi irodalomban sokat idézett „Sakrallandschaft” fogalom kidolgozója Georg Schreiber értelmezésében. Schreiber 1937.

² Voigt 1975; Pócs 1983.

szempontú korábbi munkák is.³ Ide tartoznak még azok a proxemikai jellegű vizsgálatok, amelyek szintén a szakrális térre irányulnak, valamint számos más folklorisztikai szakterület (néphitkutatás, a szövegfolklor egyes ágai, különösen amondakutatás, az árucseré, a népi építészet kutatása, de említhető a folklor szintje valamennyi műfaja) témánkat érintő eredményei is.

A szakrális tér kutatásának áttekintése természetesen nagyobb figyelmet és terjedelmet igényel. Annyi azonban még a fenti utalásokból is kiderül, hogy igen összetett és számos tudomány által érintett és vizsgált kérdéskörrel van szó. A vallási néprajz, a vallásantropológia, a folklorisztika, a vallásföldrajz, a valláspszichológia, a környezetpszichológia, a liturgika, a térszemiotika és több más rokon tudományág valamilyen fokon egyaránt kialakította a maga felfogását a szakrális térről.⁴ Újabban pedig az említett diszciplínák között ezen a téren egyre inkább egyfajta konvergencia figyelhető meg, egyre jobban megismerik és hasznosítják egymás eredményeit. A továbbiakban nem kutatástörténeti összefoglalást kívánok adni, hanem magának a szakrális térnek az általam legfontosabbnak tartott vonásait próbálom felvázolni a jelen folklorisztikai és a hozzá kapcsolódó társtudományi vizsgálatok tükrében.

VALLÁS ÉS TÉR

A vallás és a tér szorosan összetartozó fogalmak. A vallás, mint időben és térben létező jelenség, elválaszthatatlan a működésének keretet adó és a működési folyamatban aktív komponensként is megjelenő tértől. Legyen szó akár milliárdnyi hívőt vonzó világvallásról vagy csupán néhány tucatnyi követőt számláló, kis földrajzi területre kiterjedő csoportvallásról, törzsi vallásról, a táj, a vidék, amelyhez sokszor évszázados, évezredes szálak kapcsolják, vagy a szűkebb tér, az a környezet, amelynek elemeit felhasználja, beépíti a maga tanításaiba és gyakorlataiba, amely számára keretet ad, letörölhetetlenül rajta hagyja a maga lenyomatát. Hatással vannak a vallásra a természeti viszonyok, az ökológiai, a szociális és kulturális, a gazdasági és technológiai környezet, vagy az adott térben éppen uralkodó politikai irányok és erők.

A vallás az őt magában foglaló, vele egységben lévő teret a maga módján jól felismerhetően képes befolyásolni. Országunkat járva könnyen felismeri az utazó, hogy katolikus, református vagy éppen görög katolikus vidékre vetődött. Erre egyszerű szimbólumok, szakrális emlékek, tárgyi, építészeti objektumok utalnak. Vagy ha nem a szorosan vett vallás, de a hozzá igen közel álló nemzeti ideológia

³ Néprajzi megközelítésben lásd például Gunda 1979.

⁴ A kérdésnek a nemzetközi és a hazai kutatásokban is gazdag szakirodalma van.

területéről vesszük a példát, ugyanilyen könnyen eligazodik az ismeretlen helyen landolt hírszerző, ha elolvassa, hogy a főtér lovas szobra alá Mihail Viteazul vagy Rettegett Iván neve van odaírva.⁵

A vallás és más, hozzá hasonló törvényszerűségek mentén működő ideológiai rendszerek az őket magukban foglaló és egyben általuk átformált, „szakralizált” teret szembetűnően befolyásoló elemek mellett kevésbé látható, a külső megfigyelő számára nemegyszer észrevétlen, vagy csak hosszas megfigyelés után felismerhető térbeli megnyilvánulási formákat is létrehoztak. Ezek egy része még csak nem is tárgyiasult, hanem különböző tevékenységformákban vagy csupán a képzetek világában van jelen.

A TÉR SZAKRALIZÁCIÓJA

A tér szakralizációjának a vallástörténetben az egyik legszélesebb körben ismert teóriája szerint a tér szakrális inhomogenitása a térben lévő szentség felfedezése révén nyilatkozik meg, fedi fel természetét.⁶ Mircea Eliade „világalapításról” beszél, amely az ő értelmezésében egy szakralizált világteremtést, vagy inkább -alapítást jelent. Jóval kézzelfoghatóbb az a felfogás, amely szerint az ember „térfogaló okkupációja” által kap természetfeletti jelentést a tér.⁷ A szentség megnyilatkozása történetileg jóval nagyobb távon végigkövethető és általános tanulságokkal is szolgál Veikko Anttonen finn kutató monográfiája alapján.⁸ A szakralizáció és a szent megnyilatkozásának kérdésével a nyolcvanas évektől fogva kötetek, tanulmányok egész sora foglalkozik, amelyek áttekintésére itt most nem szeretnék vállalkozni.

SZAKRÁLIS TEREK

A vallás működése során, a fentebb említett szakralizációs folyamatok eredményeként szakrális, megszentelt terek jönnek létre. A szakrális tér fogalmához hozzátartozik, hogy a három dimenzió szakralizálásában nemcsak a vallás, hanem más, szubjektív szempontok is szerepet játszhatnak. Minden ember és minden közösség életében vannak olyan helyek, a térnek olyan szegmensei, amelyeket személyes vagy közösségi motívumok és értékek „szakralizálnak.” A szülőföld, falvak, városok, ifjúkorunk emlékeit őrző helyszínek, első szerelmek, nász-

⁵ Bartha 1993: 46.

⁶ Eliade 1987: 15.

⁷ Pócs 1983.

⁸ Anttonen 1996.

utak szentelnek fel egyes helyeket, avatnak az individuum, a család vagy más közösség életének kitüntetett tereivé, hogy azután elképzelt vagy valós kultuszhelyként őrződjenek meg a szakralizáció háttérében álló gondolat, etnikai, nemzeti, politikai vagy más közösségi identitás hordozói vagy pedig valamelyik vallás követői számára.

A szakrális terek között kitüntetett hely illeti meg az etnikai tereket. Az etnikai identitás, a nemzethez tartozás a valláshoz hasonlóan működő, az adott etnikum számára fontos tartalmakat hordozó, ebben a vonatkozásban szakralizált tereket hoz létre. A nemzeti emlékhelyek, emlékművek, a nemzet nagyjainak szobrai, szülőhelyük, sírjuk, a történelem emlékhelyei az etnikai terek kitüntetett pontjai, ezzel együtt térszervező tényezők egyfajta profán szakralitás jegyében.⁹

KOGNITÍV TÉRKÉP – MENTÁLIS TÉRKÉP

Mindannyian használunk térképeket. Térképek segítenek bennünket a tájékozódásban, ha az utunk céljához való eljutás lehetőségét keressük, vagy ha utazási terveket készítünk, és akkor is, ha kutatói szemmel, etnográfusként, geográfusként egy-egy jelenségnek vagy a kultúra valamely elemének földrajzi elterjedtségét vagy területének határait próbáljuk meghatározni. Térképeket azonban már azelőtt is használtak őseink, mielőtt az első rajzolt vagy nyomtatott térképek elkészültek volna. Ezek a térképek azonban az akkori idők emberének a fejében voltak megrajzolva. Az ilyen, fejünkben őrzött, belső térképek ma is megvannak bennünk, mélyen a tudatunkba vannak bevésvé. A papíron lévő térképekkel szemben, és talán a GPS térképeihez hasonlóan az ilyen a belső térképek állandó változásban vannak, állandóan frissülnek. Ezeket a belső térképeket nevezi a szaktudomány *kognitív* vagy *mentális térképeknek*.¹⁰

Ezekből a térképekből nagyon sok van, minden ember használ belőle jónéhányat. Szubjektívek, személyhez kötődnek, és az adott individuum számára fontos vagy valamikor fontos volt helyeket tartalmazzák. A kognitív térképeken megjelölt helyek mások számára is hordozhatnak kitüntetett jelentéseket, de azok egymástól igen különbözőek lehetnek. Amennyiben ezek a térképek tartalmazznak közös elemeket egy adott közösségen belül, közösségi identitás-elemekként vehetők számításba. Ennek megfelelően a különböző közösségek őriznek ilyen kitüntetett helyeket saját, közösségi mentális térképükön. Minden család életében előfordulnak emlékezetes helyek, amelyeket a család tagjai őriznek emlékezetükben, és amelyek felidézése számukra közösségi élmény lehet. Mindenkinek vannak sa-

⁹ Lásd bővebben Keményfi Róbert ide vonatkozó munkáit. Vö. még újabban Barna 2000.

¹⁰ Bartha 1995: 11.

ját családjából ilyen emlékei, emlékhelyei. Egy híres tudós vagy művész szülőháza vagy emlékhelye például az őt követők vagy tisztelők számára válik kultuszhelyé. A nemzeti történelem kiemelkedő személyiségeinek vagy eseményeinek: tragédiáinak vagy dicsőséges történéseinek emlékét nemzeti emlékhelyeink őrzik. Ilyenek a valamikori, a világ sorsát meghatározó, sorsdöntő ütközetek helyszínei: Waterloo, Termopüla, Marathón, Gaugaméla, a nekünk, magyaroknak súlyos örökséget jelentő nemzeti tragédiák helyszínei: Trianon, Mohács, Világos, Arad, vagy az utókor által megszerkesztett ünnepi terek, mint a budapesti Hősök tere, vagy a minden településünkön meglévő háborús emlékművek, és hosszan lehetne tovább sorolni. Mindezek bizonyos ünnepeken és azokon kívül is a nemzeti identitás megélésének részét képező kultusz szakrális tereit jelentik. Ugyanez mondható el természetesen a vallásokról vagy a vallásokon belül működő felekezetekről is, amelyek követőinek kognitív térképein közös pontokként jelennek meg az adott vallás vagy felekezet kitüntetett, szent helyei.

SZAKRÁLIS TÁJAK, HELYEK, TÉRBELI STRUKTÚRÁK

A nemzetközi szakirodalomban rendre felbukkannak a tér „szakrális tájnak,” „szent helynek” nevezett szegmenseire irányuló, ezen fogalmak tisztázását célul tűző törekvések. Ebben a munkámban nem célom most ezeknek a terminológiai kérdéseknek bővebb kifejtése vagy lezárása. A fenti fogalmakat a szaknyelv „szakrális tér,” „szakrális táj,” „szent hely,” „kultikus tér,” „rituális tér” és egyéb formában használja. Gyakori a térfogalom általánosabb jelentésű, a táj, a hely kisé „földrajzibb” megközelítése. A fogalom használata során szélesebb körben is megfigyelhető ez a kettősség.¹¹

Az egyéni, közösségi, családi, etnikai, vallási és más típusú szakrális terek részben egymás mellett, egymásra kölcsönösen hatást gyakorolva, részben pedig az emberi lakóter keretei között, akár többszörös átfedésben, egymásra rétegződve működnek, illetőleg működtetik a hozzájuk tartozó vallási vagy gondolati rendszert és az ahhoz tartozó gyakorlatot. Ennek az egyik leglátványosabb és legnagyobb hatású formája, amikor több vallás vagy ideológia ugyanazt a teret jelöli meg vagy foglalja le a saját szent helyeivel, a szentség jegyeivel. Még egyetlen adott valláson belül is megfigyelhető, hogy saját szakrális terét több rétegben egymásra épülő módon alakítja ki. A szakrális terek így térbeli struktúrákat alkotnak.

A tér egyazon pontjai különböző vallások, nemzetek, etnikai vagy más közösségek, identitások, gondolatkörök szakralitását hordozhatja egyidejűleg, amelyek között ellentmondások, gyakran nehezen feloldható ellentétek lehetnek.

¹¹ Vö. például Kaplinski 1997: 21–22.

A mindennapi gyakorlatban a legszembetűnőbb módon ezek az ellentétek etnikai és vallási-felekezeti konfliktusok formájában, sokszor mindkettőben egyidejűleg, egymást erősítve jutnak kifejezésre.

A SZAKRÁLIS TÉR RÉTEGEI ÉS SZINTJEI

A szakrális tér fogalma a tér különböző szintjeit foglalja magában. Közkeletű ebben az összefüggésben „mikrokozmosz – makrokozmosz” kettősségről beszélni. A különböző és sokszor egymásra épülő vagy egymást átfedő szintek azonban ennél árnyaltabb képet mutatnak, és nem is mindig különíthetők el élesen egymástól.

A szakrális tér a működése során érintett egyének és közösségek alapján három szintre tagolódik:

az individuum szintje,
lokális/közösségi szint,
vallási/felekezeti szint.

Az individuum szintjét az adott vallást követő egyének vallásosságának térbeli modellje jelenti. Az egyén szakrális életútjának térképe is ehhez a szinthez tartozik. A szakrális térnek ez a szintje térbeli kiterjedését tekintve nem feltétlenül szűkebb mint a lokális vagy közösséginek nevezett szinté, és semmiképp sem korlátozódik állandó jelleggel és folyamatosan helyi keretek közé. A távoli zarándokhelyek felkeresése, a napjainkban virágkorát élő, milliókat érintő vallási turizmus ezen a szinten is térben kiterjedt, akár kontinensek határain is túlterjedő modelleket eredményezhet.

A szakrális tér közösségi szintjének legáltalánosabb típusa a helyi felekezeti közösség vallásgyakorlásának térképe, illetőleg a közösség aktuális mentális vallási térképe. Ilyen térképek az igényesebb hagyományos vallási néprajzi monografikus leírások nyomán könnyen megrajzolhatók. A szakrális térszerveződés vallási vagy felekezeti szintje úgy jelenik meg, ahogyan azt a széles körben használatban lévő vallásföldrajzi térképeken láthatjuk.

A szakrális tér egyes részei, bizonyos elemei a fentebb említett három szint bármelyikének szerkezetében helyet kaphatnak.¹² Többféle jelentésben és funkcióban szerepelhet tehát maga az emberi test.¹³ A szakrális objektumok a közvetlen lakóhelytől, a személyes használatú szakrális tárgyaktól kiindulva a nagy nemzet-

¹² Lásd bővebben: Bartha 1993: 75.

¹³ Douglas 1978: XV; Stark-Arola 1998.

közi zárandokközpontokig a szakrális tér működése során több szinten is szerepet kapnak.¹⁴

SZAKRÁLIS TÉR ÉS KÖRNYEZET

A szakrális tér és a környezet a vallás egymással szorosan összefüggő hatóerői. Ez az összefüggés a vallás működésének bizonyos fázisaiban olyan szoros, hogy a környezet egyes részei maguk is szakrális térként funkcionálnak. A szakralizálódás folyamatának egyrészt színtere a környezet, másrészt pedig ez a folyamat a környezet egyes szegmenseit érintheti, sokszor kifejezetten azokra irányul.

A környezet a vallás aktív ható tényezője.¹⁵ Magában foglal, körülvesz szakrális tereket, a szakrális térnek ugyanakkor a környezettől elhódított, más rétegei is vannak.

A természeti és a mesterséges környezet a vallásokban több irányú szerepkört tölt be: részint korlátoz, amennyiben eleve behatárolt a vallások számára a környezetük által nyújtott lehetőségek köre – és ez a szakrális tereket különösen érinti –, másrészt pedig stimulál, a valláson belül lejátszódó folyamatokat gerjeszt és tart életben.

A természeti és a mesterséges környezet aránya a tér szakralizációjában szorosan összefügg a társadalom fejlettségével, életmódjával. Napjaink ipari társadalmának vallásai szoros szálakkal kapcsolódnak a mesterséges környezethez. A környezettel kialakított viszony tekintetében ugyanakkor az egyes vallások, egyes felekezetek között is nagy eltérések mutatkoznak. Elegendő itt csupán a katolikus és a protestáns felekezetek közötti különbségekre utalni, amelyek a szakrális térnek a vallás működése terén betöltött szerepében is szembetűnően megmutatkoznak. A gyakorlatban pedig mindez a vallástörténeti folyamatokban, tehát makroszinten, valamint a vallás egyes elemeiben, tehát mikroszinten egyaránt kimutatható.¹⁶

A vallásnak a környezetére való visszahatása elsősorban a környezetre gyakorolt szakralizációs hatás révén, valamint a mindennapi működéséhez szükséges rituális tér, kitüntetett tér, illetőleg a működés során igénybe vett tér révén valósul meg.

¹⁴ Vö. Paden 2000: 341.

¹⁵ Vö. Bartha 1992.

¹⁶ Pentikänen 1975: 105.

SZAKRÁLIS TÉR ÉS NARRATÍV HAGYOMÁNY

A szakrális terek a vallások kognitív dimenziójában is jelen vannak. Egyes folklór vagy akár irodalmi műfajokban különösen nagy gyakorisággal lehet találkozni a szakrális tér megjelenésével. A népmondák, a mítoszok, a családtörténetek, az élettörténetek, vagy akár az igaztörténetek gyakori előfordulási helyei a szakrális tereknek a szövegfolklórban.

A folklór műfajokban a szakrális tér közvetlen módon is megmutatkozik. Annak egyes elemeihez, elsősorban mesterséges objektumaihoz: templomokhoz, keresztekhez, szobrokhoz mondák fűződnek. Nem beszélve a búcsújáró helyekhez kapcsolódó mirákulum irodalomról, amely a szakrális tér folklórájának kiemelkedően fontos átmeneti műfaja.

A folklór műfajokban nem csupán a valláshoz kapcsolódó szakrális (vagy mitikus) terek fordulnak elő különféle összefüggésekben, hanem ezek a műfajok maguk is létrehozói szakrális tereknek. A szakrális tér egyik típusa kifejezetten fiktív jellegű, a narratív folklór sajátja, a mindennapi életben, a vallásgyakorlásban nincs jelen.

[A szakrális tér koncepciói az ezredforduló folklorisztikájában.
In Cseri Miklós – Kósa László – T. Bereczki Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*.
505–511. Szentendre: Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Magyar Néprajzi Társaság, 2000.]

IRODALOM

- ANTTONEN, Veikko
1966 *Ihmisen ja maanraijat*. „Pyhä” kulttuurisena kategoriana. Helsinki: SKS
- BARNA Gábor
2000 Mentális határok–megduplázott világok. In Balázs Géza – Csoma Zsigmond – Jung Károly – Nagy Ilona – Verebélyi Kincső (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben*. 689–701. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK
- BARTHA Elek
1992 *Vallásökológia*. Debrecen: Ethnica Kiadó
1993 Régió és religió. *Dimenziók* I. 1–2. 46–57. Miskolc: Felső-Magyarország Irodalmi Alapítvány
1995 A szakrális tér néprajza. In Lőrincz Zoltán (szerk.): *A szakrális építészet ma hazánkban*. 11–24. Szombathely: Berzsenyi Dániel Tanárképző Főiskola
- DOUGLAS, Mary
1978 *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland
- ELIADE, Mircea
1987 *A szent és a profán*. Budapest: Európa Kiadó
- GUNDA Béla
1979 *Ethnographica Carpatho-Balcanica*. Budapest: Akadémiai Kiadó

- KAPLINSKI, Jan
 1997 Differences and boundaries. In Saarikoski Vesa (ed.): *And Never Shall They Meet?* 19–21. Åbo: University of Turku
- PADEN, William
 2000 World. In Braun, Willi – Mccutcheon, Russel T. (eds.): *Guidetothe Study of Religion.* 334–347. London–New York: Routledge – New York University Press
- PENTIKÄINEN, Juha
 1975 Revivalist movements and religious contra cultures in Finland. In Biczais, Haralds (ed.): *New Religions.* 92–122. Stockholm: Rehnberg
- PÓCS Éva
 1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia.* XCIV. 177–206.
- SAARIKOSKI, Vesa (ed.)
 1997 *And Never Shall They Meet?* Åbo: University of Turku
- STARK-AROLA, Laura
 1998 *Magj, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland.* Helsinki: Finnish Literature Society
- VOIGT Vilmos
 1975 Az 1972. május elsejei budapesti felvonulás társadalmi szemiotikája. In Voigt Vilmos – Szépe György – Szerdahelyi István (szerk.): *Jel és közösség: szemiotikai tanulmánygyűjtemény.* 187–199. Budapest: Akadémiai Kiadó

CONCEPTS OF SACRED SPACES IN FOLKLORISTICS AT THE TURN OF THE MILLENNIUM

The pool of locations regarded sacred by researchers or by religious believers is fairly large. Sacral places can be geographical locations, surface forms, as well as natural and artificial elements of the environment. They can range from natural bodies of water to rocks or cliffs, sacred trees, holy groves, and from simple man-made architectural structures to cathedrals. In the beginning, the focus in ethnography of religion and anthropology of religion used to be exactly on these locations among the sacral spaces. It was from here that a concept of sacral space, reaching beyond the examination of sacred locations in a strict sense, started out. The earliest research of sacral landscapes centered on destinations of pilgrimages and their agglomerations. In this study, I intend to outline the features of sacral spaces that I regard most important in the light of investigations conducted in folkloristics as well as related sciences and scholarship. The contexts utilized for this goal are those of religion, space, the sacralization of space, sacral spaces, mental maps, sacral landscapes and places, and spacial structures. I will present the layers and levels of sacral spaces and their environment as well as the possibility of interpreting sacral space and narrative tradition.

Szent és profán tendenciák a szakrális térfolyamatokban

A kultúra térbeliségének kérdése a magyar néprajzban is kezdettől fogva az alapvető problémák közé tartozik. A nagy hagyományokkal rendelkező vallásföldrajzi törekvések mellett¹ az utóbbi évtizedekben több folklór tárgyú tanulmány jelent meg, amelyek egyes jelenségeket – többségükben rítusokat, szokásokat – megpróbáltak térben ábrázolni és elemezni.² Ezek a kezdeményezések bizonyos részben a szemiotikai módszer alkalmazásának eredményei voltak, de más munkákban is találkozunk a térbeli szemlélet érvényesülésével.³ A hagyományos magyar népi kultúra térbeliségének egyik alapvető formája, a térbeli tagoltság pedig módszertanilag is megfelelő megalapozást kapott: Barabás Jenő a kartográfiai módszer bemutatásakor a népelet számos jelenségét, köztük a vallást is vizsgálat alá vette.⁴ Kósa László a térbeliséget annak fő komponensein keresztül, mint a táji jelleg hordozóinak összességét vizsgálja. Fontos szerepet tulajdonít a táji jellegnek, a táji tagoltság egyensúlyának alakulásában az időtényezőnek is.⁵ Külön figyelmet érdemel Pócs Éva kezdeményezése a komplex tér- és időszemlélet érvényesítésére a néphit-kutatásban.⁶

A hagyományos vallási néprajz mind ez ideig csak bizonyos korlátok között élt a térbeli dimenzió feltárásának lehetőségével. Eredményeket ezen a téren inkább különböző részkérdések, mint például egyes vallásos objektumok vagy a búcsús zarándokhelyek kutatásában tudott felmutatni. Az alábbiakban, legalábbis részben, ehhez a kérdéshez próbálok további szempontokat felvetni, a kutatókhoz lehetséges irányokat kijelölni, a megszentel tér működésének kérdését a szent és a profán szféra közötti állandó kölcsönhatás meghatározottságában bemutatni.

A vallás térbeli megnyilvánulási formái elsősorban a megszentelődés, a szakralizáció folyamatával állnak összefüggésben. A mindennapi térhasználat során is különböző tartalmakat rendelünk a tér egyes részeihez, amelyek a hétköznapi élettevékenységek révén kapnak önálló jelentést. Az egyes kultúrákra jellemző, hogy az őket magában foglaló térrel a kölcsönhatások milyen formáját alakít-

¹ Vö. például Kecskeméti 1989.

² Vö. például Bárh 1980.

³ Voigt 1975, 1981a; Voigt 1981b; Vö. még: Hall 1966, Hall 1980.

⁴ Barabás 1963.

⁵ Kósa 1990.

⁶ Pócs 1983.

ják ki. A vallás a maga eszközeivel hozza létre és formálja ki a saját térbeli működésének kereteit, szakrális vagy azzal összefüggő tartalmakat rendel a tér bizonyos pontjaihoz, kiemeli, megkülönbözteti azokat a tér vallási szempontból semlegesnek tekinthető részeitől. A szent és a profán témakörének szinte könyvtárryira tehető irodalmában bőven találunk ide vonatkozó adatokat, elméleteket, elképzeléseket mind a hittudományok, mind a humán és társadalomtudományok oldaláról.

Eliade, Mircea vallástörténész – más kutatók mellett – részletesen foglalkozik ezzel a folyamattal. Mint írja, létezik egy „szent. vagyis erővel feltöltött, jelentőségteli tér, és léteznek más, nem szent terek...”⁷ A „hely” sosem az ember által választott. általa csupán „felfedezett” – értelmezi a gondolatot Leeuw, Gerardus.⁸ Eliade megfogalmazása szerint a szent hely felfedi magát az ember előtt.⁹ A tér szakrális inhomogenitásának élményét egyfajta „világalapításként” értelmezi.¹⁰ A világalapítás eredményeként az egyén a közösség környezete kikerül a hétköznapi szférából, s minőségileg mássá, szentté lényegül át, amelyen keresztül pedig ettől fogva a szentség nyilatkozik meg.

Nem szükséges most tovább követni Mircea Eliade gondolatmenetét, sem pedig idézni példáit és végkövetkeztetéseit ahhoz, hogy koncepcióját megpróbáljuk beilleszteni a vallás és a tér viszonyára vonatkozó elméletek sorába. Ehhez mindenekelőtt a tér inhomogenitásáról és a világalapításról írottak nyújthatnak segítséget.

Az egyik legfontosabb észrevételünk idevonatkozóan az lehet, hogy Eliade a kettőt szoros összefüggésbe hozza, olyannyira, hogy nem is tesz közöttük különbséget. Látnunk kell azonban, hogy bár szorosan összetartozó, de alapvetően egymástól mégis csak független fogalmakról van szó. A „világalapítás” ugyanis ebben az értelemben egyfajta szakralizált világ-teremtést jelent,¹¹ amely az új lakóhelyén letelepedő hívő közösség vagy egyén világának egészét szakralizálja. A szentség itt globálisan, a tér egészére vonatkoztatva értelmezhető. A hazai kutatók közül Pócs Éva sok szempontból hasonló, de némely vonatkozásban ezzel ellentétes véleményt fogalmazott meg a néphit térbeli létezésével kapcsolatban. Véleménye szerint az ember „térfoglaló okkupációja” által nem birtokolt tér, a káosz idegen volta révén nyer természetfeletti jelentést.¹² Eliade elméletével szemben, bár az oppozíciót hozzá hasonlóképpen fogalmazza meg, Pócs a transzcendens tényezőt a láthatatlan világba helyezi.

⁷ Eliade 1987: 15.

⁸ Leeuw, G. van der 1938: 393.

⁹ Eliade 1958: 369.

¹⁰ Eliade 1987: 15.

¹¹ Eliade 1987: 44.

¹² Pócs 1983: 180.

A világ tehát mindkét elmélettel összhangban egy egyén, vagy még inkább egy közösség mindennapi életének színtere, a világteremtés által a szentség hordozója, amelynek részei a tér egyes elemei, a szent helyek, szakrális célú építmények, tárgyak, egyszóval a tér inhomogenitásának szegmentumai. A világot átható szentség bennük mint konkrét tér-elemekben ölt testet, belőlük sugárzik szét hosszabb-rövidebb időszakokra a tér más elemeire és mindenekelőtt a vallásos élet idő-dimenziójára is.

Hasonló célú kutatásokra a vallási néprajz kezdeti éveiben már a 20. század harmincas éveiben sor került. Az első, aki ebben az összefüggésben tárta fel a nagy szakrális központok környezetformáló, a környezetet és a tájat aktívan formáló szerepét, Georg Schreiber volt.¹³ Schreiber a kegyhelyek vonzáskörzetében észlelhető kisugárzási területet *Sakrallandschaft*nak nevezte, ami a magyar szaknyelvben szakrális táj formában honosodott meg.¹⁴

A VALLÁS NYOMAI A KULTURÁLIS ÖKOSZISZTÉMÁBAN

A korábban már említett szent tehen példája az ökológiai tényezők jelentőségén túl a vallás és a környezet kapcsolatának tükrében más tanulságokkal is szolgál. Kultusza nemcsak létét köszönheti a természeti és gazdasági környezet adottságainak és szükségleteinek, de a maga módján többszörösen is visszahat az őt létre hívó környezetre. Ezek a hatások a gazdaság és az élet más, transzcendensnek egyáltalán nem nevezhető szféráit is érintik, és igen változatos formában jutnak kifejezésre. Egyesek közülük periférikus területeken érvényesülnek, mások viszont kihatással vannak az érintett makrorégió, esetünkben India alapvető gazdasági és társadalmi folyamataira, történelmi eseményeire. Fordítsuk meg az imént ezzel kapcsolatosan elmondottak előjelét, máris előttünk áll a kultusz, amely évszázadokon át biztosította – természetesen nem önmagában – az állati erőforrás állandó újratermelése révén a termelési struktúra fennmaradását. Kell-e tovább magyarázat ahhoz, hogy összefüggést találjunk azzal a hindu felfogással, amely a tehenet mint az élet jelképét, mint az élet anyját tiszteli? A kultusznak a nagy társadalomtörténeti folyamatokra gyakorolt hatásai közé sorolhatók ennek egyik következményeként is a szentnek tekintett állat leölése miatti évszázados összetűzések a más vallást követő szomszédokkal. Innen pedig el is érkezünk a vallási okokból folytatott háborúkhöz, amelyek indítékaikat, mozzanataikat te-

¹³ Schreiber 1937a.

¹⁴ Schreiber 1937b; Bartha 1980; Vö. még: Vámos 1947.

kintve izgalmas, hosszabb távra szóló kutatási lehetőségeket ígérnek, de amelyek a jelenlegi összegzés kereteibe nem férnek bele.

Még mindig az iménti példánál maradva, a tehén tisztelete a hinduk profán szférába tartozó hétköznapi életét is számtalan módon befolyásolja. Az egyik ilyen példa lehet, hogy a környezet az agg tehenek számára ingyenes menhelyeket biztosít. Madras államban – de más helyeken is – a rendőrség összegyűjti a kóborló beteg teheneket, s az órszobához tartozó földdarabon legelteti őket, amíg fel nem épülnek. A földművesek a tehenet családtagnak tekintik, betegségben hozzá imádkoznak, a pap és a szomszédság együtt ünnepli az új borjú születését.¹⁵ Folytathatnám a példák sorát akár a hinduizmus, akár pedig más vallások köréből, de azt már a fenti adatok is érzékeltetik, hogy egy vallási rendszer mennyire szerteágazó módon befolyásolhatja az őt hordozó kultúrát, a kultúrának a vallástól egészen távolinak látszó rétegeit. Mindez azonban csupán látszólagos távolság, amint azt az európai keresztény hagyomány is igazolja, és ahogyan az például Max Weber révén ma már a köztudat részévé vált.



A Toplou kolostor szőlőskertje. Görögország, 2010

A vallásnak a környezetre gyakorolt hatásai kapcsán a búcsújáróhelyek táji vonásairól írva Bálint Sándor említést tett arról, hogy egyes kolostorok működése

¹⁵ Harris 1989: 44–45.

sok tekintetben rányomta bélyegét közelebbi és távolabbi környékük gazdasági, társadalmi és szellemi életére egyaránt.¹⁶ Ennek a megállapításnak a háttérében nyilvánvalóan az állt, hogy a kolostorok többsége egyúttal búcsús zárandokhely is volt. Létezik azonban a kolostorok, egyházi központok működésének olyan oldala is, amely túlmutat a kegyhely-jelentette kisugárzási körzet kulturális tájalakító hatásán.

A különböző vallások ilyen jellegű intézményei eltérő módon hatnak környezetükre. A buddhista kolostorokban – szemben azok katolikus megfelelőivel – a szerzetesek számára többnyire idegen a produktív, termelő munka. Gothóni, Rene az ökonómiai bázis vizsgálata során kimutatta, milyen mértékben van egy ilyen intézmény ráutalva környezetére. Mint írja, a szerzetesek napi szükségleteik javarészét koldulással szerezték be, és csak később, adományok útján jutott az általa vizsgált buddhista kolostor saját földterülethez.¹⁷

Az európai kolostorokban a történelem során némileg másként alakult a helyzet. Nemcsak a római katolikus, de az ortodox kolostorokban is évszázadokon át komoly mezőgazdasági munka folyt, a más gazdasági ágazatokban, iparágakban végzett aktív tevékenységekről és a kultúrában betöltött szerepükről nem is beszélve.

A mediterrán térség kolostorainak életéhez hozzá tartozott a szőlőművelés, a borászat, vagy az olajfa ültetvények művelése. A gazdasági célok mellett mindkettő szolgálja a hitéleti célú igényeket is. Az agrártörténetben és a néprajzban nem áll egyedül véleményével Schott, Carl aki az európai kolostor központokat a parasztság tanítómestereinek nevezte. Az általa vizsgált Schleswig-Holstein tartományban működő kolostorok a maguk idejében modernnek számító mezőgazdasági módszereket, technológiákat honosítottak meg, és elterjesztették a kert- és gyümölcskultúra modernebb formáit is. Köztudott dolog, hogy több szerzetesrend a középkori Magyarországon is hasonló eredménnyel működött.

Mindezek alapján tagadhatatlan, hogy az egyház a tájra a szakralizáció fogalmán túlmenően is jelentős hatást gyakorolt. Egyes helyeken, mint például Pannonhalmán, kiemelkedett a korabeli gyümölcsstermesztés általános színvonalából a bencés kolostor kertjének gyümölcsöse, és ez hatással volt a falura is. Bár nagy általánosságban Rapaics Raymund szerint a középkori kolostorkertek színvonala nem mutatott lényegesebb eltérést a paraszti gazdaságok gyümölcsöseihez képest,¹⁸ kétségkívül ezekben a kertekben kereshetjük az első magasabb színvonalú gyümölcsösöket.¹⁹ Meg kell azonban jegyezni, hogy a szerzetesek számára is főként a szolgálatukra kötelezett falusiak szedték és termesztették a gyümölcsöt,

¹⁶ Bálint 1944: 44–45.

¹⁷ Gothóni 1982: 82.

¹⁸ Schott 1954: 165–178.

¹⁹ Rapaics 1940: 95.

ami tehát nem volt más, mint az átlagos középkori gyümölcs. A kolostor szerepe inkább az új technológia bevezetésében kereshető.



Fűszernövények termesztése a kolostor kertjében. Samos, Spanyolország, 2006

A kolostorok mellett az új technológiák bevezetésében a falusi papság is élen járt. A 19. századtól például központi, hatósági rendelkezések szorgalmazták, hogy a falusi papok vegyenek részt a méhészet elterjesztésében. A papság nagy részt vállalt a kaptáras méhészet meghonosításában. Ahol a falusi intelligencia terjesztette el a kaptáras méhészetre való áttérést, ott ez a folyamat egy-két évtizeddel korábbra esik, mint egyébként.²⁰

Az új technológiák elterjesztésében számos helyen jelentős szerepet játszott az egyházi birtok is. Nemcsak az új gazdasági eljárások honosodtak meg hamarabb az egyházi nagybirtokon – természetesen hasonlóan a világi kézben lévő birtokokhoz –, de a birtokhatárok az életforma más területére is hatással voltak. Az egeri püspök például 1700-tól kötelezte a püspöki birtokokon letelepedőket arra, hogy az első évben lakóházat építsenek maguknak.²¹ Az egyházi birtokok a telepítések révén az etnikai, etnodemográfiai viszonyok alakításában is kivették részüket.²²

²⁰ Kotics 1989: 131.

²¹ Bakó 1970: 258.

²² Bakó 1970: 279.

A vallás, a kultusz több iparágat, foglalkozási ágat keltett életre, tartott, illetőleg tart napjainkban is életben. Kezdve a búcsújáróhelyeken árusított kegyeszek előállításától, forgalmazásától, a fogadalmi tárgyak, offerek vagy az ünnepi tárgykultúrához tartozó termékeknek a készítésén át a legújabb kori temetői virágkultusz céljait szolgáló virágtermesztésig, az ehhez kapcsolódó virágkereskedelemig, egy sor megélhetési mód, foglalkozás a vallás, az egyház működésének köszönheti létét.

Számolni kell a vallás, az egyház jelenlétével az orvoslás területén is.²³ Nemcsak az egyházak által fenntartott egészségügyi intézmények: kórházak, patikák említhetők meg itt, de többek között a vallás terjesztése során megismert új gyógyászati eljárások, az egyházi intézményekben készült új gyógyszerek, készítmények is, amelyek hosszabb-rövidebb idő alatt a mindennapi élet szerves részévé váltak,²⁴ s helyet kaptak a gazdaságban is. Az egri jezsuita patika által feltalált és a kiskereskedelemben ma is forgalmazott egri víz például egy időben jelentős exportcikknek számított.²⁵ Sok más, Európa-szerte elterjedt és ismert italféléséget vagy élelmiszer terméket lehetne itt még megemlíteni.

Hasonló jelenségekkel találkozunk a táplálkozási hagyományok között, és ezzel összefüggésben az ellátás területén is. Ami a táplálkozást illeti, sokat idézett példa lehet az egyházi év böjti időszakának táplálkozási kultúrája. A böjttel kapcsolatos táplálkozási előírások a természeti-gazdasági környezetben is éreztetik hatásukat. Különösen, ha hosszabb időszakokról van szó, vagy ha nagyobb lélekszámú, nem termelő közösségeket érint, feltétlenül rányomja bélyegét a gazdálkodás arculatára, és ezáltal bizonyos nyersanyagok nagyobb mérvű termelése révén a környezetre is. A hosszabb böjti időszakokat a nagyböjti és az adventi hetek jelentették, nagyobb lélekszámú, nem termelő, nem önellátó, így megfelelő böjti táplálékokból is ellátásra szoruló közösségeket pedig az egyházi központokban, kolostorokban találunk. Nem kis szerepet játszott a böjt keltette táplálkozási igény abban, hogy a középkorban Európa északi és nyugati partvidékein virágzott a halászat és a halfeldolgozás, és a termékek jelentős része exportra került. A böjti táplálkozással is összefüggött, hogy a máriapócsi bazilita rendháznak a közelben saját halastava volt.²⁶

A böjti időszak étrendi szükségleteit jellemzi többek között a növényi olaj nagyobb mértékű felhasználása, különösen azokban a közösségekben, amelyek a böjt előírásait a legutóbbi időig szigorúan betartották. Kelet-Európa görögkeleti vallású népeinél különösen gyorsan terjedt el a napraforgó termesztése, a 19. szá-

²³ Lessa–Vogt 1965: 352–353; Malefijt 1989: 246–270. Lásd még: Vajkai 1937–38.

²⁴ Baradlai–Bársony 1930: 214.

²⁵ Sugár 1978: 31.

²⁶ Jakab–Kálnási 1987.

zadra pedig ez a térség vált a kontinens legjelentősebb napraforgó termelő vidékévé. Ennek a legfőbb oka, hogy a növény olcsó zsírpótló böjti eledelnek számított.²⁷

Magyarországon a napraforgó a múlt században főként a görög katolikusok és a görögkeletiek körében lett népszerű.²⁸ A Cserhát vidékének katolikus és görög katolikus falvaiban évente kétszer ütöttek olajat, az adventi és a nagyböjti időszakok előtt. Viszlóról például zsákszámra, nagy mennyiségben hordták a magvakat az olajütőbe. A helybeliek emlékezete szerint a közeli falvak reformátusai is rendszeresen préseltek olajat, de jóval kisebb mennyiségben.²⁹ Az olajütés és ennek megfelelően az olajosnövények nagy jelentőségére más vidékekről származó adatokból is következtethetünk. Az írott források a vizsgált környezeti tényezők vonatkozásában kevés konkrétumot tartalmaznak, ezekből pedig – a szóbeli forrásokkal ellentétben – nem mutatható ki számottevő különbség a különböző vallású közösségek olajtermelése között. Ezzel együtt azonban, úgy vélem, a szóbeli források minden viszonylagosságuk ellenére komolyabb figyelmet érdemelnek.



Olajütő Debrétén, Borsod-Abaúj-Zemplén megye 2016

A vallás rendszeres gyakorlása meghatározó módon fejtheti ki hatását az életforma egészére nézve. Bár itt már a vallás más dimenziói is szerepet játszanak, amelyeknek most nem szentelhetünk nagyobb figyelmet, itt kell megemlíteni a protestáns kisegyházak példáját, amelyek tagjai egész életvitelüket a vallásgyakorlás szolgálatába állítják.³⁰ Vagy más példák mellett megemlíthető a Bárh János

²⁷ Selmeczi Kovács 1985: 369.

²⁸ Selmeczi Kovács 1985: 374.

²⁹ Bartha 1989.

³⁰ Fehér 1984: 118.

kutatásaiból ismert pota néprajzi csoport esete, ahol a felekezeti meggyőződés és életforma közvetlen demográfiai kihatásokkal is járt.³¹

Talán ennyi példa is elegendő lehet annak érzékeltetésére, hogy a vallás a saját intézményeivel, szervezeti formáival és az általa támasztott kulturális, dologi igényeivel közvetett módon, de sokszor direkt módon is befolyással van közvetlen környezetének magával a vallással egyébként kapcsolatban nem álló környezeti-gazdasági szféráira.

[*Vallásökológia*. Debrecen: Ethnica, 1993. 25–38.]

IRODALOM

BÁLINT Sándor

- 1942 *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza*. Budapest: Budapesti Egyetem Magyar-ságtudományi Int. és a Franklin Társulat
1944 Búcsújárás és település. In Bálint Sándor: *Sacra Hungaria*. 44–55. Budapest: Veritas
1976 *Karácsony, búsvét, piünkösd*. Budapest: Szent István Társulat
1977 *Ünnepi kalendárium*. I–II. Budapest: Szent István Társulat

BÁLINT Sándor – BARNA Gábor

- 1994 *Búcsújáró magyarok*. Budapest: Szent István Társulat

BARABÁS Jenő

- 1963 *Kartográfiai módszer a néprajzban*. Budapest: Akadémiai Kiadó

BARADLAI János – BÁRSONY Elemér

- 1930 *A magyar gyógyszerészet története*. I. Budapest: Magyarországi Gyógyszerész Egyesület

BARTHA Elek

- 1980 *A hitélet néprajzi vizsgálata egy zempléni faluban*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudomány-egyetem Néprajzi Tanszék
1989 Tér szerkezeti változások Debréte vallásos életében. *A Miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei*. 26. 111–114.

BÁRTH János

- 1973 A pota néprajzi csoport. *Ethnographia*. LXXXIV. 564–570.
1980 Az illancsi tanyák népének hajósi búcsújárása. *Népi kultúra – népi társadalom*. XI–XII. 59–117.

BERGMAN, Jan

- 1987 Religion and Cultic Place Names. *Temenos*. 23. 121–123.

DEFFONTAINES, Pierre

- 1948 *Geographie et religions*. Paris: Gallimard

ELIADE, Mircea

- 1958 *Patterns in Comparative Religion*. New York: New American Library
1987 *A szent és a profán: a vallás lényegéről*. Budapest: Európa Kiadó

FEHÉR Ágnes

- 1984 Adventista házasságok. *Világosság*. XXV. 115–122.

³¹ Báth 1973.

- GOTHÓNI, Rene
 1982 Modes of Life of Theravada Monks. *A Case Study of Buddhist Monasticism in Sri Lanka*. Helsinki: Societas Orientalis Fennica
- HALL, Edward Twitchell
 1966 *The Hidden Dimension*. Garden City, New York: Doubleday
 1980 *Rejtett dimenziók*. Budapest: Gondolat Kiadó
- HALLOWELL, Irwing A.
 1977 Cultural Factors in Spatial Orientation. In Dolgin, Janet L. et alii. (ed.): *Symbolic Anthropology. A reader in the Study of Symbols and Meaning*. 131–150. New York: Columbia University Press
- HARRIS, Marvin
 1989 *Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddles of Culture*. New York: Random House
- IMBRIGHI, Gastone
 1961 *Lineamenti di geografia religiosa*. Roma: Studium
- JAKAB László – KÁLNÁSI Árpád
 1987 *A Nyírbátori járás földrajzi nevei*. Nyírbátor: Nyírbátor Városi Tanácsa
- KECSKEMÉTI Károly
 1989 A közép-európai vallásföldrajz néhány állandó vonása (X–XVIII. század). *A Ráday gyűjtemény évkönyve*. VI. 3–9. Budapest: Ráday Gyűjtemény
- KOTICS József
 1989 *Népi méhészkedés Gömörben*. Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék
- KÓSA László
 1990 Protestáns egyházas szokások és magatartásformák. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság. Magyar Néprajz VII.* 443–481. Budapest: Akadémiai Kiadó
- LEEuw, Gerardus van der
 1938 *Religion in Essence and Manifestation*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- LESSA, William A. – VOGT, Evon Z. (eds.)
 1965 *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. New York: Harper & Row
- MALEFIJT, Annemarie de Waal
 1989 *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press
- NIEDERMÜLLER Péter
 1981 Kalendáris szokások a Zempléni-hegyvidék falvaiban. In Szabadfalvi József – Viga Gyula (szerk.): *Néprajzi tanulmányok a Zempléni-hegyvidékről*. 207–236. Miskolc: Herman Ottó Múzeum
- PÓCS Éva
 1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia*. XCIV. 177–206.
- RAPAICS Raymund
 1940 *A magyar gyümölcs*. Budapest: Királyi Magyar Természettudományi Társulat
- SCHOTT, Carl
 1954 Die Bedeutung der Kirche und ihrer Institutionen, insbesondere der Klöster, für die Besiedlung-geschichte Schleswig-Holsteins. In Mortensen, Hans (Hrsg.): *Ergebnisse und Probleme moderner geographischer Forschung. Hans Mortensen zu seinem 60. Geburtstag. Abhandlungen der Akademie für Raumforschung und Landesplanung*. 28. 165–178. Bremen-Horn: Walter Dorn.
- SCHREIBER, Georg
 1937a *Die Sakrallandschaft des Abendlandes mit Besonderer Berücksichtigung von Pyranäen, Rhein und Donau*. Düsseldorf: Schwann

- 1937b Deutsche Bauernfrömmigkeit in Volkskundlicher Sicht. *Forschungen zur Volkskunde*. 29. Düsseldorf: Schwann
- SELMECZI KOVÁCS Attila
1985 A napraforgó termesztése Magyarországon. *Agrártörténeti Szemle*. XXVII. 367–394.
- SOPHER, David E.
1967 *Geography of Religions*. Englewood Cliffs, N. J.: Foundations of Cultural Geography Series, Prentice-Hall
- SUGÁR István
1978 Az Egri víz története. *Archívum*. A Heves Megyei Levéltár közleményei 7. 27–43. Eger: Révai Nyomda Egri Gyáregység
- TÜSKÉS Gábor
1993 *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákalumirodalom tükrében*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- VAJKAI Aurél
1937–38 A magyar népi orvoslás vallási és egyházi vonatkozásai. *Új Élet*. 6. 457–462.
- VÁMOS István
1947 Szentségi táj. *Ethnographia*. LVIII. 237–238.
- VOIGT Vilmos
1975 Az 1972. május elsejei budapesti felvonulás társadalmi szemiotikája. In Voigt Vilmos – Szépe György – Szerdahelyi István (szerk.): *Jel és közösség: szemiotikai tanulmánygyűjtemény*. 187–199. Budapest: Akadémiai Kiadó
- 1981a Adatok a május elseje szemiotikájához. In Gráfik Imre – Voigt Vilmos (szerk.): *Kultúra és szemiotika*. 239–256. Budapest: Akadémiai Kiadó
- 1981b Jel és építészet. Az építészet-szemiotika helye az építészetrel és a jelekkel foglalkozó tudományok között. *Híd*. X. 370–377.

SACRED AND PROFANE TENDENCIES IN SACRAL SPACIAL PROCESSES

The issue of the spacial quality of culture has been a crucial question in Hungarian ethnography right from the very beginning. Apart from the efforts in geography of religion, which can boast of truly prestigious traditions, several studies in folkloristics have been published recently with the intention of describing and analyzing the spacial aspects of certain phenomena, the majority of which are rites and customs. Traditional ethnography of religion so far has explored the spacial dimension only to a limited extent. It could produce significant results only in the research of certain sub-topics, such as the analysis of individual religious constructions or destinations of pilgrimage. In this study, it is my intention to raise further questions to sort out this issue at least partially by identifying potential directions in research, and by presenting the problematics of the operation of consecrated space as determined through the permanent interaction between the spheres of the sacred and the profane. It can be easily illustrated through a number of examples how religion, with the help of its own institutions and organizational structures as well as its cultural and material demands, exerts indirect and, quite often, also direct influence on the environmental and economic spheres of its immediate surroundings which are not related to religion otherwise.

Szent helyek – profán tartalmak

Néprajzi adatok a deszakralizáció kérdéséhez

A szent és a profán szféra kapcsolatának kutatása során a vallástudományokban különböző oldalról gyakran felvetődik a kettő közötti kapcsolat irányának, a közöttük meglévő egyensúly változékonyságának kérdése. Amíg a szakralizáció idő- és térfolyamatairól világszerte nagyszámú néprajzi, antropológiai adat és elemzés alapján alkothatunk képet, az ezzel ellentétes tendenciákra és jelenségekre inkább különleges helyzetek: háborúk, vallási és etnikai konfliktusok, vallásüldözések során irányul a figyelem. Amellett, hogy a világ számos táján, mint a Közel-Keleten, Délkelet-Ázsia, Afrika egyes térségeiben a napjainkban is zajló erőszak során szinte állandóan felvetődő témaként termelődik újra ez a kérdés, a deszakralizáció békés és kevésbé békés megnyilvánulásaira a keresztény Európa történelme is jelentős számban produkált példákat. Ezeknek a folyamatoknak az állandó jelenlétét, a szakralizáció és deszakralizáció dinamikáját a leglátványosabb formában a hitélet tárgyi objektumai és építményei, az épülő, megújuló, másrészt pedig pusztuló templomok tükrözik. Kevésbé látványos, de a mindennapos vallásgyakorlás kutatói számára legalább ennyire nyilvánvaló tendencia a funkciók átrendeződése is, amely a vallás működésének természetes része, és amelynek révén a szent és a profán viszonylatában állandóan jelen lévő folyamatként a vallásosság változásainak irányáról, jellegéről is szerezhetünk információkat.

A keresztény vallásgyakorlás szent helyei és a kultuszt szolgáló építményei részben természeti, részben építészeti adottságaik folytán számos, szakrális rendeltetésüktől eltérő funkciót is ellátnak. Mindennapos és megszokott dolog, hogy a templomokban koncerteket, társadalmi összejöveteleket, kulturális rendezvényeket tartanak, vagy hogy a harangszóhoz a szűkebben vett vallási tartalmak és ezeknek járulékos elemei mellett más jelentések is kapcsolódnak. Ez utóbbi jelenségre példaként lehet idézni a nem oly távoli múltban tartott országos trianoni megemlékezést, amelynek során a hazai egyházak központilag ugyan nem rendelték el, de a legtöbb helyen nemzeti tragédiánkra emlékezve mégis megkondultak a harangok.

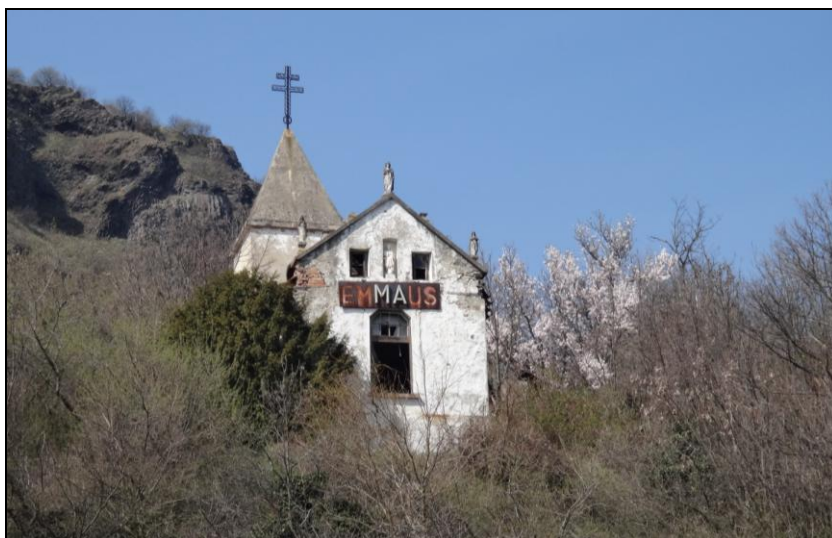
Magyarországon és más országokban is gyakran találkozunk olyan templomokkal, amelyek istentiszteleti helyként már egyáltalán nem funkcionálnak, eredeti rendeltetésüket más, többnyire kulturális funkciók váltották fel. Templomok, kápolnák, zsinagógák egész sora tartozik ebbe a körbe. Különleges példái a funkcióváltásnak azok az építmények – templomok, szabadtéri objektumok, kereszt-

tek, szenteket ábrázoló szobrok és egyéb „kisemlékek” amelyeket múzeumi, kiállítási célokra őriznek meg, helyeznek el többnyire szabadtéri múzeumokban, kiállítóhelyeken. Kiállítási, múzeumi tárgyként gyakran továbbra is fennmarad a kultuszban betöltött szerepük, ünnepek alkalmával vagy a megfelelő alkalmakkor istentiszteletek, közösségi szertartások, szokások kapcsolódnak hozzájuk. Számos hazai és külföldi példa közül itt és most talán elegendő a szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum tájegységeire hivatkozni, ahol a szakrális funkciók biztosítása többnyire folyamatos, és részben a hagyományos szokáskörökhöz, részben a társadalmi igényekhez alkalmazkodik. Az ateizmust egyfajta államvallásként hirdető szocialista diktatúra évtizedei alatt nem volt ritkaság, hogy templomokat – azok bezárását követően – kizárólag az épület adta lehetőségeket hasznosítva raktárként vagy más profán célból üzemeltettek. Bár az is előfordult, hogy – egy másfajta „szakralitás” jegyében – ateista múzeumot rendeztek be bennük. Ez történt a 70-es években a kárpátaljai Beregszász (ma Beregszász része) 14. században épült templomával, amelyet a helyi református gyülekezet a rendszerváltás során visszacapott, és azóta újból eredeti rendeltetésének megfelelően működik. Az ilyen módon deszakralizált építmények már csak architekturális jegyeikben és a hozzájuk kapcsolódó emlékezetben őrzik a kultuszban korábban betöltött szerepüket.



Elhagyott útmenti kápolna. Prespa, Macedónia, 2007

Ezekben az esetekben a szent és a profán találkozásának sajátos formáival állunk szemben, amelyek az adott korszakra nézve hű lenyomatai az éppen aktuális történelmi, társadalmi vagy szellemi folyamatoknak, kulturális igényeknek. Ahogyan az elmúlt évszázadokban voltak időszakok, amikor a templomok szakrális jellege változott, más vallás, más felekezet kultuszának részeivé váltak, ugyanúgy napjaink vallási tendenciái sem hagyják ezeket érintetlenül. A továbbiakban nem ezeket a látványos funkcióváltásokat kísérem figyelemmel, hanem a hagyományos szakralitás keretében meglévő, azzal egyidejűleg megvalósuló profán funkciókra irányítom a figyelmet néhány, főként a görög katolikus közösség köréből való néprajzi adat segítségével.¹



Romos kápolna a Szent György-hegyen. Veszprém megye, 2016

Szagrális rendeltetése, liturgikus funkciói mellett a templom épületét a legtöbb helyen más rendeltetésre is használják. Évszázadokon át fontos volt azok védelmi funkciója, amelynek emlékei a megerősített, fallal körülvett katolikus, evangélikus, református, unitárius erődtemplomok.² A görög katolikusok templomai az erődtemplomok építésének időszakában még többségükben kis méretű, szegényes fatemplomok voltak. Akad közöttük olyan építmény is, amely jellegében őrzi az erődtemplom sajátosságait. Ilyen például a hajdúdorogi templom, amely rendelkezett védő funkcióval.³

¹ Az írás az MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport programjának keretében, az OTKA K 78207 támogatásával készült.

² A kérdéshez bővebben: Bartha 1992: 43; Filep 1982; Hoffmann 1998; Oprescu 1961.

³ Sz. Kürti 1989: 4; Vasárnapi Újság 1859.

A nemzetközi gyakorlathoz igazodva a hazai bizánci szertartású templomok is egyre nagyobb számban adnak helyet profán vagy csak részben vallásos rendezésű eseményeknek. Ezeknek többsége kulturális rendezvény. Befogadásukra a templomokat építészeti adottságaik – méretük, akusztikájuk, esztétikai értékeik – teszik alkalmassá. Vannak olyan kisebb települések, ahol ma is a templom az egyetlen, nagyobb létszám befogadására alkalmas építmény. A kulturális funkciót erősíti társadalmi oldalról, hogy a lelkész és az egyházhoz közel álló helyi értelmiség rendszerint vezető szerepet tölt be az egyházközségek kulturális életében. Erre a 20. század első felében is akadtak már példák, de akkoriban a templom ilyen szerepköre még nem volt széles körben elterjedt.⁴



Szovjet katonák által a II. világháborúban megrongált kereszt. Diskamajor, Kisapáti, Veszprém megye, 2016

lusi görög katolikus egyházközségekben a templomokat jóval ritkábban használják a szakrálisztól eltérő célokra. A helyszíni tapasztalatok szerint Kárpátalján sok helyütt még ma is erősen tartja magát a vélekedés, miszerint *a templom nem kultúr-ház*.

A bodrogkeresztúri görög katolikus templomban az 1970-es években már rendeztek hangversenyeket.⁵ Edelényben a görög katolikus templom adott helyet az „Edelényi hét” című kulturális eseménysorozat több rendezvényének, nyitó és záró műsorainak, hangversenyeknek. A templom saját énekkara mellett vendég énekkarok is szerepeltek. Ezekben a rendezvényeken mindig tele volt a templom, és a közönség tagjai nem kizárólag a görög katolikusok közül kerültek ki.⁶

A templomoknak mint a kulturális eseményeknek helyet adó épületeknek a 20. század során egyre növekedett a szerepe. Polgárosodottabb területeken ez jól kimutatható, a hagyományokat jobban őrző vidékeken kevésbé. Kárpátaljai magyar, ruszin, máramarosi román fa-

⁴ Katolikus, református példákat lásd: Kunt 1978: 129; Vanyó 1940–1941: 6–7.

⁵ Bihari Nagy Éva gyűjtése.

⁶ Türk Tímea gyűjtése.

A templom a hozzá kapcsolódó szakrális és profán eseményekkel együtt a falvak, kisvárosok társadalmi életének egyik legfontosabb szervezőjévé, összejöveteli helyévé vált. A vasárnapi misék és istentiszteletek látogatása a társadalmi érintkezés fontos alkalmá, az ifjúság számára pedig az ismerkedés, a találkozás lehetőségét jelentette. A templomi megjelenés, öltözet ezt az alkalmat különösen fontossá tette. Amerikai adatok szerint az 1923-ban Péter és Pál főapostolok tiszteletére felszentelt chicagói magyar görög katolikus templomnak nagy szerepe volt az építést finanszírozó 75 magyar görög katolikus család közösségi életében.⁷ Az épületben – ottani szokás szerint – alagsori közösségi helyiség is készült, amelynek alkalmankénti bérbeadása az egyházközség kasszáját gyarapította.⁸



*Megrongált kőkereszt. Máriakéménd,
Baranya megye, 2016*

A templomok harangjainak kezdettől fogva ismerjük a szakrálisról eltérő, azzal többnyire összefüggő alkalmazásait. A szakrális és mágikus funkciók mellett a harangot a mindennapi életben mindenekelőtt jelző eszközként alkalmazzák. A félrevert harang Európa-szerte a közelgő veszedelem szimbólumává vált. Haranggal jelezték, ha tűz ütött ki a faluban. Nyítrasson abban az időben, amikor még kézzel arattak, aratási időben két legény folyamatosan a templomtoronyban őrködött, hogy haranggal jelezzék, ha tüzet látnak fellobbanni.⁹ A Tisza, a Bodrog, az Ung, a Latorca mentén haranggal jelezték az árvíz közeledését is. Ezek a veszélyt jelző funkciók napjainkban is élnek, amire számos sajnálatos adattal szolgált az 1999-es tavaszi árvíz a Tisza és mellékfolyóinak hazai, kárpátaljai és romániai szakaszán.

A visszaemlékezések szerint háborús időkben a harang a közelgő ellenséget is előre jelezte. A II. világháborúban a cserhádi és zempléni falvakban használták

⁷ Fejős 1993: 88.

⁸ Fejős 1993: 88.

⁹ Páricsi 2000: 24.

a harangokat a front közeledtének jelzésére. A közelgő orosz katonákra hívták fel a figyelmet Kölcsen, Bene, Batár falvak harangjainak megszólaltatásával. Sajópálfalva zárandokhely harangjairól hosszú időn át élt az a hiedelem, hogy a környéken csak addig tartott a vihar, amíg a harangok meg nem szólaltak. Egy helyi földbirtokos, féltvén földjeit a jégveréstől és más károktól, minden évben bort adományozott az egyházközségnek, hogy vihar esetén minél hamarabb harangozzanak.¹⁰

A harang profán funkciói közé tartozik az is, hogy a harangozás után járó bevétel nem elhanyagolható részét képezi az egyház anyagi erőforrásainak. Az egyházközségek pénzügyi elszámolásaiból kiderül, hogy mindenütt komolyan számolnak ezzel az anyagi forrással.

A harangok szava időjósásra, mondókák, rigmusok alkotására ihlette a falvak lakóit.¹¹ A harangszóra mondott hangutánzó mondókák Ópályiban a negyvenes-ötvenes években a felekezetek vagyoni különbségeire utaltak. A reformátusokat módosabbnak, a görög katolikusokat szegényebbnek tartották. Az utóbbiak harangja kisebb volt. A református harang így szólalt meg: *Hej, miből élünk, hej, miből élünk?* Erre a görög katolikusok harangja így felelt: *Csíkekál, hallal, csíkekál, hallal.* Ajakon a harang szavának vallásgyakorlásra nevelő jelentést tulajdonítanak. Úgy tartják, azt mondja a gyermekeknek, reggel, este imádkozzál. Mezőladányban a nagy harang azt mondja: *tótádi*, a kisharang: *bim-bam*. Benken az élesebb hangú harang azt mondja: *Benken is, Benken is*.¹²

Országszerte ismertek a haranghoz fűződő mondák. A görög katolikusok körében ismert ilyen történetek a templomokhoz kapcsolódó hasonló műfajra emlékeztető módon a nem túlságosan távoli múlt valószínűleg megtörtént eseményeit dolgozzák fel és hagyományozzák tovább a folklórban. Bennük a valóság és a mondai történés keveredik, s egy-egy településen belül is több, egymástól eltérő változatban ismeretesek. Befejezésül a kárpátaljai Kisgejőc harangjának történetét foglalom össze a helyszínen végzett terepmunka alapján. A falu nemrégiben készült nagyharangját a front átvonulása idején a szovjet katonák el akarták vinni. Mivel templomuk nem volt, a harang haranglábban volt elhelyezve. A katonák a harangot a hozzá tartozó haranglábbal együtt ráfordították teherautójuk platójára. Egy helybeli gazda azonban felmászott a kocsira, és ledobta onnan a harangot, amit több katona együttes erőfeszítéssel sem tudott a kocsira visszatenni. Így maradt meg a falu harangja. Az már egy másik történethez tartozik, hogy ugyaninnen a kisharangot a hatvanas években ellopták. Egy közeli telepü-

¹⁰ Szmrek 1997: 44.

¹¹ Lukács 1983: 79–80.

¹² Páricsi 2000: 25.

lésre adták el a harangtolvajok. A tettesek kilétére később fény derült, de a harang már nem került vissza.¹³

A fenti példák száma nyilvánvalóan tovább gyarapítható. Arra azonban bizonyára rávilágít ez a néhány adat, hogy a szakrális és a profán közötti határ nem is olyan éles, mint azt sokan gondolják. Ahogyan természetesnek vesszük a szakrális tartalmak jelenlétét a hétköznapiok valamennyi fontosabb területén, a mindennapi élet igényei, szükségletei is a szenthez való természetes viszonyulás során újra és újra utat találnak a szakralitás szférájába.

[Szent helyek – profán tartalmak. Néprajzi adatok a deszakralizáció kérdéséhez.
Ethnographia. 123. 2012. 428–434.]

IRODALOM

- BARTHA Elek
1992 *Vallásökológia*. Debrecen: Ethnica Kiadó
- FEJŐS Zoltán
1993 *A chicagói magyarok két nemzedéke 1890–1940. Az etnikai örökség megőrzése és változása*. Budapest: Közép-Európa Intézet
- FILEP Antal – DIÓSZEGI Vilmos
1982 *Templom. Magyar Néprajzi Lexikon*. 5. 248–251. Budapest: Akadémiai Kiadó
- HOFFMANN, Herbert Hans
1998 Les églises fortifiées des saxons de Transylvanie. *Etudes et documents Balcaniques Méditerranéens*. 21. 55–66.
- KUNT Ernő
1978 *Temetők az aggteleki karszt falvaiban*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék
- LUKÁCS László
1983 A harangok szaváról. In Laczkovits Emőke (szerk.): *Néprajzi gyűjtőúton a Kálmencede falvaiban*. 76–80. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság
- MIHALOVICS János
2000 *Görög katolikus kérdőíves gyűjtés*. (Kézirat) Debrecen
- OPRESCU, George
1961 *Die Webrkirchen in Siebenbürgen*. Dresden: Sachsenverlag
- PÁRICSI Zsolt
2000 *Görög katolikus gyűjtés*. (Kézirat) Debrecen
- SZ. KÜRTI Katalin
1989 *Hajdúdorog – Görög katolikus székesegyház*. Budapest: Kartográfiai Vállalat
- SZMREK Zsuzsa
1997 *A sajpálfalvai görög katolikus egyházközösség története*. (Szakdolgozat) Nyíregyháza
- VANYÓ Tihamér
1940–1941 A plébániatörténetírás módszertana. *Regnum. Egyháztörténeti évkönyv*. IV. 3–64.

¹³ Mihalovics 2000: 13.

SACRED PLACES – PROFANE CONTENTS: ETHNOGRAPHICAL DATA TO CONSIDER ON THE ISSUE OF DESACRALIZATION

The sacred places and buildings related to Christian religious practice oftentimes cater for a range of functions different from their original purposes, due partly to their natural, and partly to their architectural, features. It is quite customary today in Central Europe that church buildings serve as venues for concerts, social functions, or other cultural events, the same way as the tolling of bells is also associated with other meanings in addition to the strictly religious content and its secondary additional components. One example to illustrate this latter phenomenon could be the nationwide memorial event held recently in Hungary on the anniversary of the Paris Peace Treaty, during which the bells were sounded at the majority of the locations in commemoration of the national tragedy. In fact, there are several church buildings both in Hungary and at sundry parts of the world which have completely ceased to function as locations of religious practice, while their original purpose has been replaced by other, mostly cultural, functions. This category comprises a long list of church buildings, chapels, and synagogues. Special examples for this kind of functional shift would be the specimens of architecture (including church buildings, open-air objects, crosses, statues of saints, and other relics) that are either preserved for purposes of housing museums and exhibitions or get relocated mostly in open-air museums. Yet even as museum or exposition exhibits, their original cultic role is oftentimes retained, and they are used for religious services, community functions, and customs on holy days or on other relevant occasions. Out of the numerous examples available, let it suffice to refer to the regional sections of the Open-Air Ethnographical Museum at *Szentendre*, where the survival of sacral functions is continued to be granted in a fashion that follows both the traditional circle of customs determined by the calendar as well as specific social demands. During the decades of communist dictatorship, which advertised atheism as a state religion in Europe, it was a fairly common practice that church buildings, after they had been closed down, were operated as storage facilities or for some other profane purpose, restricting their use exclusively on the basis of their utility as buildings. There were also examples of atheist museums arranged in some of them, in the spirit of some other kind of “sacrality.” Buildings that got desacralized in such a manner continued to preserve their previous cultic roles only in their architectural features and in the memories associated to them.

In these cases, we can experience rather particular instances and forms of the saintly encountering the profane, which represent faithful impressions of the contemporary historical, social, or intellectual processes and cultural requirements of the given time periods. As there have been certain time periods during the past couple of centuries when the sacral character of church buildings underwent specific changes, the religious tendencies at work in the 20th-21st centuries likewise do not leave them untouched either. The present study attempts to call the readers’ attention to a number of profane functions embedded in the framework of traditional sacrality with the help of relevant ethnographical data.

Régió és religió

Vallási régiók néprajzi értelmezése

Az areális tagolódás, a régiók, a tájak és térségek problematikája a kultúrával foglalkozó tudományágak mellett a vallásra irányuló, diszciplináris szempontból sokrétű kutatásokban és az ezeket integráló nagyobb tudományterületeken is megjelenik. Nem véletlenül, hiszen a vallásnak, amellet, hogy önmaga érvényességét is földrajzi meghatározottságában képes kifejezésre juttatni és fenntartani, meghatározó szerepe van a kultúra egészének regionális tagolódására. A leginkább szembeűnő jelenség ezen tematikán belül a kultúra szakrális rétegének vallásföldrajzi tagolódása, amely vallási, felekezeti, és ide kapcsolódóan számos más szempont alapján jelöli ki az egyes tereket és régiókat. A földrajzi megközelítés mellett ugyanakkor számos diszciplína, mint a pszichológia, a történettudomány, a művelődéstörténet, a hittudományok egyes ágai, a művészeti tudományok és mások is kialakították a maguk térszemléletét. De megűatásom szerint a néprajz és a néprajz körébe tartozó, azzal rokon tudományok képesek a legjobb hatékonysággal – a geográfia mellett – a térbeliség, a területi, táji tagolódás feltűrására. Pontosan úgy, ahogyan ezt ezek a tudományok a kultúra más terűleteire vonatkozóan kezdettől fogva megteszik. A vallás vizsgálata során más és más módon és megközelítésben annak térbeli, táji és regionális tagoltságát kutatják: az előbbit elsősorban mikroszinten, az utóbbival kapcsolatban pedig általában nagyobb térbeli kiterjedéseket vizsgálva, a mezo- és makroszintű terek, közöttük mindenekelőtt a régiók szintjén.

Akadnak azért a kultúra kutatásának irányzataival szemben ezen a ponton mutatkozókülönbségek is. Az eltérések sorában is az elsők között említhető, hogy a 20–21. századi társadalmakban a vallás regionalitásának problematikája nem mindenütt szembeűtlő, és sok helyen korántsem egyértelmű. Másként jelenik ugyanis meg, mint általában a kultúra tekintetében. A nagyvárosok népessége, az urbanizálódó társadalmak közegében például többnyire nem egyetlen, hanem több vallási közösség van jelen egyidejűleg, amelyeknek térbeli kiterjedése, elhelyezkedése nem mindig tartozik a jellemzőnek tekintett vonások közé. Jelen van vagy lehet ugyan, de többnyire nem karakteres módon. Európában ugyanakkor ez hagyományosan és jelenleg is az egyik jellemző vonása a vallási, felekezeti tagolódásnak, és minden szinten jelen van.¹ A továbbiakban ehhez a kérdéshez fűzők néhány gondolatot.

¹ Az előadás még az iszlám tömegek európai inváziója előtt hangzott el és íródott. A bevándorlás során kialakult gettók, a „non-go-zónák” azonban sajátos módon jól illeszkednek az itt érintett felbomlóban lévő struktűrába.

A vallási régiók kutatása a vallástudományban a tér kutatásába, a mezo- és makroszintű szakrális és felekezeti terek vizsgálatába illeszkedik. Ennek során egyebek között két fő szempontot szoktak kiemelni. Az egyik az, hogy melyek azok a jelenségek, erők, tendenciák, amelyekkel számolnunk kell a vallási mezo- és makroterek, ezeken belül a régiók létrejötte és működése során. A másik pedig a szerkezeti és a funkcionális irányú kutatás, amely a térstruktúrákra és működésük mibenlétére irányul. Mindehhez társul még, sőt, szinte önálló életet él a tudományban a terminológiai vita, eszmecsere, amellyel most nem kívánok érinteni.

VALLÁSI RÉGIÓK –TÉRSZERVEZŐ ERŐK

A vallási terek szerveződésének fő forrását a mikroszintnél magasabb szinteken a vallási és felekezeti különbségek jelentik. Azokban a térségekben, amelyekben egy-egy vallás vagy felekezet követői területileg többé-kevésbé elkülönülnek, vallási vagy felekezeti terekről beszélhetünk. Vallásföldrajzi térképeken jól elkülöníthetők egymástól a katolikus, protestáns, ortodox, iszlám, hindu, buddhista és más kisebb-nagyobb területek és régiók. Ide sorolhatók a nem hívők vagy felekezethez nem tartozók által lakott vagy dominált térségek, amelyek politikai határokhoz – a volt kommunista diktatúrák államainak területéhez – voltak köthetők. Ezek nagyrészt felekezeti terek, régiók. Csak irreleváns jelenségek szempontjából nem nevezhetők régiónak (mint pl. a víz rituális használata, imádkozás szokása, szakrális célú migráció stb.) a felekezeti terek bizonyos típusai.

A *szubregionális* felekezeti terek egy-egy nagyobb régió belül, történeti és néprajzi tájegységek mentén, azokkal gyakran egybeesést vagy átfedést mutatva jöhettek létre. Ilyen lehet hazai viszonylatban például Kalotaszeg református magyarsága, az Ormánság, vagy a Balkánon a már önálló államiságot is elnyert Koszovó, de említhető akár Észak-Írország is. Ezek között a térbeli tagolódás minden típusát megtaláljuk, a néprajzi tájaktól az országrészekig, a politika által kialakított térségekig.

A vallási-felekezeti tagolódás gyakran mutat térbeli elkülönülést lokális vagy településszinten és azokon belül, az individuum szintjén pedig minden esetben. Ez utóbbi a szakrális terek mikroszintű vizsgálatának fontos színtere.

ETNIKUM, NEMZET, TÁRSADALOM

Széles körben ismert jelenség a vallásosság és az etnicitás szoros kapcsolata. Közismert, hogy a Kárpát-medence és a kelet-közép-európai, észak-balkáni térség az utóbbi fél évezredben a maga történeti, demográfiai, etnikai folyamataival, múltjával szinte laboratóriumi körülményeket teremtett az ilyen irányú kutatásokhoz –

és persze más, hasonló vizsgálatokhoz is. Ez a helyzet egészen mostanáig fennállt, az utóbbi évtizedekben azonban jelentős változások mentek végbe ezen a téren. Az etnikai tényező a vallás és a felekezeti hovatartozás regionális szerepének, térformáló erejének gyakori velejárója.

Az etnicitásnak a vallási régiók alakulására gyakorolt hatásával együtt jár, részben ide kapcsolódik a társadalmi és politikai intézményrendszer, az államok határainak kijelölése, a belső közigazgatási területek kialakítása. Mindez a vallási régiókat messzemenően érinti, nem kis mértékben éppen az egyházi közigazgatásra gyakorolt hatásával. A római katolikusoknál például tanúi lehettünk a 90-es években a trianoni országhatárokhoz igazodó új egyházmegyéek létesítésének, határaik kiigazításának. A Kárpát-medencében élő református magyarság ugyanakkor ezzel ellentétes irányú lépéssel egy nemzeti felekezeti makrorégió irányában tett nagy lépést az egész Kárpát-medencére kiterjedő új alkotmányának kidolgozásával és annak elfogadásával.² Ugyanitt említhetők a német újraegyesítés kapcsán a változatlanul hagyott németországi katolikus egyházmegyéek, amelyekkel sokak véleménye szerint éppen az akkori politikai realitásokat hagyták figyelmen kívül.

POLITIKAI TÉNYEZŐK

A vallások közötti vagy valláson belüli regionális tagolódás hatóerői közé tartoznak a politikai tényezők. A politikum szerepe a vallási-felekezeti tagolódás folyamataiban mindenütt jelen van, és elsősorban a makroszinten számít meghatározó erőnek. A történelemből jól ismerjük például az európai országok felekezeti arculatához vezető eseményeket, politikai döntéseket. Az országhatárok és a felekezeti határok számos esetben egybeesnek, más esetekben vallási-felekezeti makrorégiók több országot is magukban foglalnak. A nagyrégiókra kiterjedő vallásföldrajzi tagolódásban a politika minden történelmi korszakban érezteti hatását. Közép- vagy mikroszinten is találkozunk a politikai tényező érvényesülésével, de itt gyakoribb, hogy más hatások, mint például a demográfiai, a kulturális, a migrációs folyamatok, vagy a különböző funkciókat ellátó spirituális központok (jelentősebb búcsújáró helyek, kolostorközpontok, mint Csíksomlyó vagy Máriapócs, felekezeti iskolaközpontok, mint pl. Debrecen) vagy az intézményrendszer szerepe erőteljesebben érvényesülnek.

INTÉZMÉNYRENDSZER

Az egyházi intézmények, közigazgatási központok kezdettől fogva meghatározó befolyással voltak a vallásosság helyi vagy területi, táji formáinak alakulására.

² Az ide vonatkozó anyagért köszönetet mondok Dr. Kocsis Mártának.

Saját rítusaik, hagyományaik megkülönböztették hitéletüket amás vidékeken élőkétől, azzal együtt, hogy a vallásosság alapvető formáiban természetesen nem volt eltérés. A néprajz számára ez többek között azt is jelenti, hogy miközben a szakrális hagyomány a térben tagolódik, a szentség terei az intézmények meghatározta struktúrákban, különböző szinteken az idő múlása során helyi, táji, regionális vonásokat vesznek fel, amivel pedig aktív szerepet játszanak vallási és kulturális régiók létrejöttében, illetőleg azok arculatának formálódásában.

Az egyházmegyék területe és közigazgatási határai többféle módon viszonyíthatók a katolikus vallásgyakorlás táji tagolódásához. Egyrészt önmagukban, hiszen hagyományteremtő erejüknel fogva tájformáló szerepük van, ami jelentős mértékben függ működésük időtartamától. Területükön saját ünnepeket, liturgikus formákat, szokásokat alakíthatnak ki, vezethetnek be, tarthatnak életben, ahogyan ez a kereszténység története során számtalan alkalommal megtörtént. A magyar egyházmegyék több mint egy évezredes múltja során számos ilyen esettel találkozhattunk. Egyházaink iskolákat, intézményeket működtetnek, amelyek módot adnak szellemi kisugárzási központok és körzetek kialakulására. Az etnográfus, a folklorista számára nem kevésbé fontos, hogy az egyházi, felekezeti tanításokkal nehezen összeegyeztethető hagyományok, szokások tiltásának, megszüntetésének szálai is nemegyszer ebbe az irányba vezettek. (Gondoljunk csak például a kántorok által énekelt halotti búcsúztatók fennmaradására, hallgatóságos megtűrésére a magyar nyelvterület több katolikus és protestáns vidékén.)

Az egyházmegyék határain belül megfigyelhető belső integrálódási folyamatok nem minden esetben estek egybe a vallási-felekezeti régiók területével. Ennek egyik oka, hogy azon jelenségek többsége, amelyek alapján a szaktudományok a régiókat meghatározzák, nem elsősorban az egyházi közigazgatási egységek közvetlen hatáskörébe esik, hanem más tényezők (etnikai, kulturális, lokális, demográfiai stb.) által befolyásoltan működik. Egyszerű időeltolódás is állhat az ilyen jelenségek hátterében, például az intézményi rendszer átalakítása, új egyházmegyék létesítése a korábbiak területén (ahogyan az a Debrecen – Nyíregyházi Római Katolikus Egyházmegye esetében is történt).

KÖRNYEZET

A vallás térbeli megjelenési formáit környezeti tényezők is befolyásolják. A vallási régiókra rányomja bélyegét, hogy milyen természetes és mesterséges környezeti feltételek között működnek. Ennek a hatásnak a mértéke területenként és kultúránként igen különböző lehet. A közép-európai térségmai vallásföldrajzi vagy néprajzi térképein nemigen lehetne számottevő közvetlen környezeti hatást találni, ugyanakkor közvetett módon, a szakrális hagyományban, az élő vallásgyakorlásban a korábbi környezeti hatások egész sora kimutatható.

A hagyományos gazdálkodásból fennmaradt hitéleti modellek, például az állattartó vidékek, egyes növényi monokultúrák, mint például a borvidékek sajátos kultuszformái ezeket a környezeti hatásokat máig is magukon viselik, és a lokálisnak a globalizáció ellenhatásaként világszerte tapasztalható erősödésével szerepük hosszabb távon fennmaradni látszik.

A SZAKRÁLIS TÁJ

A valláson vagy felekezeten belüli vallásgyakorlási dialektusok kiváló lehetőségeket rejtnek a kutatók számára a táji tagoltság szerinti típusok megállapítására. Térben meghatározható, leírható az emberiség körében ismert vallások túlnyomó része. A nagy vallási rendszereken belüli irányzatok, adott esetekben egyházak is a térképen gyakran jól felismerhető vallásföldrajzi tagoltságot mutatnak. Európa térképére pillantva nem kell szakembernek lenni ahhoz, hogy katolikus, protestáns, görögkeleti, vagy akár iszlám többségű régiókat különítsünk el egymástól. De még a katolikus egyházon belül is jelentősek az eltérések az afrikai, a dél- vagy közép-amerikai és az európai hitéleti modellek között, vagy tovább szűkítve a kört, a mediterrán és a közép-európai katolikus hagyomány is igen sok eltérő vonást hordoz. A sort a helyi vallásgyakorlás hagyományos módjai vagy az individuum vallásosságának személyes és aktuális mintázatai zárják. Amíg még a hívő ember számára is észrevehető táji különbségek figyelhetők meg egy-egy történeti-néprajzi tájegység – például a moldvai magyarság és a Csallóközmagyar katolikus hagyományvilága között, addig ezeken a térségeken belül a hitéleti típusok elkülönítése, meghatározása már sokszor inkább szakmai kérdéssé válik.

A laikus és népi vallásosság kutatástörténete során feltárt hagyományanyag jelentős részben ilyen olvasattal is rendelkezik.

TÉRSZERKEZETI SAJÁTOSSÁGOK

CENTRUM ÉS PERIFÉRIA

A vallási régiók térbeliségének problémakörében a fő kérdések közé tartozik a centrum és a periféria működése és viszonyrendszere, a régió belüli és az annak határain átvezető utak és irányok, a mikroszintet képviselő helyek és objektumok, valamint – szintén a legfontosabb tényezők között – a határok kérdése.

A szakralitás által kijelölt terek mindegyikére jellemző, hogy rendelkeznek olyan centrummal, amely a gravitációs zónájába tartozó térre szétsugározza legfőbb üzenetét és annak formavilágát, ezáltal pedig az egész terület arculatát meghatározza. A centrumtól távolodva periférikus területekre jutunk. Ahol pedig a

centrum gravitációs hullámai elsimulnak, a határzóna következik, amely átfedésben van a szomszédos régió határvidékével. Politikai, demográfiai, földrajzi és más tényezők következtében a határvonal élesebben is kirajzolódhat. A régió egészére jellemző, hogy a centrumot körülvevő tér a szakralitásban a különböző módon és mértékben osztozik.

MONOCENTRIKUS ÉS POLICENTRIKUS TEREK – A SZENT RÉSZLEGES REPREZENTÁCIÓJA

A megszentelt tereknek (szakrális terek, szakrális tájak, vallási régiók stb.) nem csupán egyetlen, hanem egyidejűleg több centrumuk is lehet. A több centrummal rendelkező szakrális tereket nevezhetjük *policentrikus* térnek. Az, hogy egy területi egység a monocentrikus vagy a policentrikus kategóriába tartozik, mennyiségi szempontokkal is összefügg: az utóbbiak gyakran térbeli kiterjedésüket tekintve nagyobbak, a mezoszintet vagy a makroszintet, így a regionális léptéket képviselik.

Mikroszintű vallási tereknél nehezebben alakul ki a policentrikus struktúra, de ez a nehézség inkább technikai, a tér nagyságából adódik. Egy néprajzi példával élve: a hagyományos európai parasztházak lakószobájának kultikus terén belül a centrális diverzitásnak nehéz lenne a nyomát felfedezni, ahogyan a funkcionális tagolódás is a térszerkezet egyszerű hierarchiájából adódik. Hogy egy ellenpéldával is éljek: egy funkcionálisan tagoltabb búcsújáróhely szakrális térszerkezetére több olyan „kisebb” szakrális centrumot is elbír, amely a kultusz középpontjában álló szent (ikon, szobor) mellett, akár folklorisztikus jelenséggént is, önálló tartalommal rendelkezik. Ilyen lehet egy helyi remete sírja vagy hajdani lakóhelye, a kegyképtől vagy kegyszobortól eltérő kultuszformák működése, más helyi szobrok, kápolnák, szent helyek, csodatévő helyek, források, kutak tisztelete.

A szakrális térnek ezen szegmensei a szentség részleges reprezentációi: azt a maguk oldaláról, sajátos jelentéseikkel és a hozzájuk kapcsolódó kultuszformákkal egészítik ki, erősítik. Ez a belső térszerkezetet jellemző policentrikus vonás azonban a magasabb szinteken már egyre inkább elhalványul. Bizonyos távolságból pedig ezek a helyi szinten önálló jelentéstartalommal rendelkező helyek és objektumok már a régió vagy a térség szakrális központjának részeiként jelennek meg, ahhoz tartoznak, annak kisugárzási körzetében, azzal eggyé olvadva vannak jelen a szakrális táj egészének arculatában.

A vallási terek centrális szerveződését meghatározó központok az általuk dominált tér vallásosságában többféle funkciót látnak el. Egy-egy nagyobb régióközpont többnyire komplex rendeltetésű, spirituális kisugárzása mellett a hitélet szempontjából más funkciókat is betölt: lehet egyházi közigazgatási, kulturális központ, iskolaközpont, elláthat logisztikai feladatokat, de működhet akár nem-

zeti zárandokhelyként is. A központok egy jelentős része ugyanakkor nem lát el minden funkciót, amely egy adott terület, legyen az akár régió, vallási életéhez szükséges. A gyermekáldásért imádkozó nők vagy házaspárok például gyakran a saját parókiális vagy regionális körzetükön kívüli helyeket keresnek fel, vagy a csodatévő források sem mindig szolgálnak mindenféle bajra gyógyulással. Nem beszélve az iskolaközpontokról, amelyek vonzáskörzetük vallásosságára komoly hatást gyakorolnak, de amelyek mégis a szakrális terektől és régióktól eltérő módon működnek.

A regionális centrumok kapcsán említést kell tennem még azokról a spirituális központokról, amelyek a vallási/felekezeti tereken kívül működnek. Ennek többnyire történelmi okai vannak. Azok a szent helyek – köztük korábbi centrumok – tartoznak ide, amelyek történelmi folyamatok, migráció, népmozgások, háborúk, népirtások következtében az adott vallás vagy felekezet hívei által lakott térségeken kívülre kerültek, de nem szűntek meg korábbi szakrális funkcióikat vagy azok egy részét továbbra is ellátni. Ilyen a bizánci egyház követői számára Konstantinápoly, ilyenek a II. világháborúban elhurcolt zsidók számára szüleik, nagyszüleik temetői, az elődök által tisztelt csodarabbik sírjai, de ilyenek az iszlám hívek számára a török idők számos magyarországi emlékhelye, sírhelye. A profán szakralitás jegyében ugyanígy működnek egyes háborús emlékhelyek, mint az Isonzói magyar katonai emlékközpontok, vagy a II. világháború doni ütközetének emlékére állított emlékművek is. Ezek nem korábbi kultuszok továbbéléseinek jelei, működésükben azonban sok párhuzamosságot lehet felfedezni.

Az ilyen vallási központok egyben konfliktusforrások is. Ennek oka a tér birtoklása. A szakralitás az adott teret a szentség hordozójának tekintő kultuszközösség szent tereként őrzi meg, amelynek időről időre nyomatékot ad a hívek fizikai megjelenése és hitéleti tevékenysége. A területen élő más vallású lakosság ugyanakkor ezt sokszor saját terének megsértéseként éli meg, különösen, ha időközben saját vallása is szakralizálta, sokszor persze nem véletlenül.

Bár nem tartozik szorosan ide, de ez utóbbi esetekben a vallási centrumok, illetőleg szent helyek azért is válhatnak konfliktusok kiváltójává, mivel a deszakralizáció nem követi szorosan a demográfiai változásokat. Jó érezzük ezt saját vallási építményeink és történelmi emlékhelyeink esetében is. Amennyiben a deszakralizációnak nincs az adott vallás számára elfogadható útja, ezek a központok szent helyekként hosszú időn át fennmaradnak, és adott esetben a politikai érvrendszer részeivé is válnak.

SZAKRALIZÁCIÓS TÉRFOLYAMATOK

A szakralizáció a tér megszentelésének jól ismert folyamata. Történeti hagyomány, mondák, legendák, elnevezések, tárgyak, műalkotások, építmények, rítusok, szokásfolklor létrehozása jelentik azt az utat, amely a szakrális tájak és terek, vallási régiók létrejöttéhez vezet, és amely ezek működését, belső dinamikáját fenntartja. A szakralizáció során az adott tér bizonyos pontjain újabb és újabb elemek jelennek meg, amelyek vallási tartalmakat sugároznak. A hívő egyének és közösségek körülveszik életterületet a vallásosság tartalmi és tárgyi elemeivel, amelyek azután hitéletük térbeli arculatát formálják és egyben visszatükrözik.

Ez a folyamat nem tart a végtelenségig. Térbeli kiterjedésének az egyén vagy a közösség (lehet az bármilyen nagy, a családtól a gyülekezeti közösségen át a régió népségéig vagy a felekezet makroszintjéig) szakrális tere szab határt, a benne megjelenő szakrális tartalmak és tárgyi elemek sűrűségének pedig a hívek élő vallásossága, hitéleti igényei. Minden elemében és mozzanatában változó rendszerről és folyamatról van szó, amelyen belül ellentétes irányú, deszakralizációs jelenségek is előfordulnak.

A HITÉLET TELÍTETTSÉGE ÉS SŰRŰSÉGE

A telítettség és sűrűség geográfus kutatók által már korábban használt fogalmak, amelyeket a szakrális tájjal kapcsolatban használtak. Más értelmezésben a hitéletre is alkalmazhatóak, magam már az 1980-as években számos előadásban beszéltem arról, hogy a hitélet és a helyi vallásmodell egyik jellemzője lehet a vallásgyakorlási alkalmakkal való telítettsége. Ugyanez a szakrális tér tulajdonságaihoz is hozzá tartozhat.

A szakralizáció általában nem lezárult folyamat, a szakrális tartalmak sűrűsége, intenzitása a térben e folyamat révén növekedési irányt mutat. Ilyen jelenség például az, amikor egyre több szakrális építményt emelnek egy adott térben vagy közösségben. A templomba egyre több szakrális tárgy kerül, a település köztereire egyre több szakrális objektumot, szobrot, kisémléket állítanak. Előfordul, hogy az újabbak számára már nem is jut hely, ilyenkor sok helyen a régebbieket eltávolítják, áthelyezik, az újak pedig azok helyét foglalhatják el.

A telítettség egyaránt alkalmazható a hitélet térbeli és időbeli sűrűségére: az előbbit és az utóbbit egyaránt jellemezhetik a tárgyak, objektumok, illetőleg az ezek által is befolyásolt rítusok, cselekvések, gesztusok, egyéni és közösségi vallásgyakorlási alkalmak. A tárgyi elemek és a hozzájuk kapcsolódó rítusok, vallásgyakorlási alkalmak sűrűsége jelzi a hitélet telítettségének mértékét, amely a vallásos közösség vagy az egyén igényeinek megfelelően változik, alakul. Vannak időszakok mind az egyén, mind a közösség életében, amikor a szakralitás, így a val-

lászgyakorlási alkalmak iránti igények növekednek (válsághelyzetek, háborúk, járványok, döntési alkalmak, területi sajátosságok), más időszakokban vagy térbeli helyzetekben az igények lehetnek kisebbek vagy csökkenő irányúak. Ez utóbbi esetekben deszakralizációs folyamatokról beszélhetünk.

A deszakralizáció minden vallás életében jelen lévő folyamat, a hitéleten belül sokféle megjelenési formájával találkozhatunk. Azok a jelenségek tartoznak ide, amelyek során valamely tárgyi objektum vagy szokás, rítus veszít szakrális jelentéséből, vagy megszűnik a kultusz része lenni. Az ehhez vezető okok változatosak, a szekularizációtól kezdve a hitéleti változásokon át a demográfiai, vallásföldrajzi folyamatokig sokminden állhat ennek hátterében. A deszakralizáció szoros kapcsolatban áll a vallási élet telítettségével, valójában annak egyik kifejeződéséént is értelmezhető.

UTAK, IRÁNYOK

Az utak és irányok, akárcsak a helyek, a tér megélésének részei, a térbeli tájékozódás elengedhetetlen dimenziói, sajátos szakrális tartalmak hordozói. A kognitív térképek konstrukciója során nem hagyhatók figyelmen kívül. A vallásosság valamennyi szintjén számolnunk kell azzal, hogy bizonyos útvonalak szerkesztési részei egy adott térségre jellemző vallásgyakorlási modellnek. Az utak és irányok megszentelt helyekre, szakrális központokba, funkcionális centrumokba, rítusterekbe vezetnek, önmagukban aktív tényezői a hitélet térbeli szerveződésének, ezáltal pedig regionális vagy kistérségi arculatának. Emellett az út a maga fizikai valóságában is létező, önmagában is szent helyként működik: *via sacra*, amennyiben iránypontja a szent cél, és a célra irányuló vagy önálló, saját szakrális hagyományokkal rendelkezik.

SZENT HELYEK, SZAKRÁLIS OBJEKTUMOK

A vallás és a vallásosság tagolódásának térben jelen lévő pontjai a helyek, amelyek lehetnek szent helyek, vagy olyanok, amelyek a szenthez valamilyen módon kapcsolódnak. Kiemelkedő jelentőségük van a szakrális régiók szerveződésében, azok működésében és arculatuk formálódásában.

A szent hely a táj vagy a tér olyan pontja, szegmense, ahol a szentség jelen van, a szakralitás az ember számára megnyilvánul. Lehet természetes és lehet az ember által létrehozott, akár szimbólumok által megkülönböztetett, akár fizikailag is kialakított, épített. A szent helyek morfológiai sokfélesége kiterjed a természeti környezet elemeire: hegyek, folyók, tavak, barlangok, sziklák, erdők, ligetek, fák, források szerepelnek szent helyekként a legkülönbözőbb vallásokban. Szent hely

funkciókat látnak el, mint említettem, mesterséges objektumok is: elsősorban építmények, műalkotások, vagy a táj egyéb mesterséges elemei (pl. kertek, utak).

A szent, a szentség gravitációjáról beszélhetünk, amely a térbeli távolsággal arányosan veszít erejéből. Ugyanakkor érzékelhető hatással van a vonzáskörzetébe kerülő viselkedésformákra: azokat mintegy eltéríti, a maga képére formálja. A néprajzi adatok azt mutatják a rítusok, a viselkedési formák elemzése arra utal, hogy a szent és a profán szféra elkülönülése mind a térben, mind az időben fokozatos: átmeneti zónák és jelenségek közbeiktatásával valósul meg. A szent helyek és idők ezen adatok alapján fokozatosan emelkednek ki profán környezetükből, és a szakralitás tekintetében önmaguk sem alkotnak homogén szférát. Minderről a határokkal kapcsolatban szólok majd bővebben.

HATÁROK, ÁTMENETI ZÓNÁK

Számos kutató vélekedése szerint a szent helyek környezetükkel a szent – profán, így szükségszerűen antagonisztikus viszonyban állnak. A kettő közötti határ – hasonló elgondolások szerint – éles, egyértelmű.

Ezen a határon túl a kívülállók és a profán szférához tartozók számára a szent hely tiltott terület is lehet. A Szent Hegy, Athosz a nők számára például tiltott hely, az ortodox templomok szentélyét elválasztó királyi ajtón pedig a világiak számára tilos az áthaladás. A szent és a profán szféra határát jelenti a templom kapuja is, amely sok szempontból elég egyértelmű választóvonalnak számít. Amint azonban belépünk rajta, az oltárig, az Oltáriszentséghez közelítve a szakralitás további erősödését tapasztalhatjuk.

A szent és a profán közötti határ a néprajzi adatok szerint egyértelműen fokozatosnak bizonyul: a szentség kisugárzása a szent helyeken belül is eltérő intenzitású. A szakrális és a profán szférát átmeneti zóna választja el, amit a viselkedési szabályok egyértelműen igazolnak. Elegendő csak a templomi viselkedés hagyományaira utalni, vagy a búcsújáró helyek gyalogos megközelítésének évszázados magatartási, öltözködési kódexére.

A vallásban és a vallásgyakorlásban a határjelenségek – akár csak a kultúra más területein – különböző dimenziókban (tér, idő), formákban, különböző szinteken és funkciókban, egymástól eltérő módokon megközelíthetően, a tudománykülönböző ágainak eszközkészletével feltárható alakban fordulnak elő. Ezek között vannak a vallásföldrajz által hagyományosan jól kutatott területek, vannak a néprajz, a nyelvtudomány által vizsgált, pl. „vernakuláris” megnyilvánulási formák, de vannak más, általában a kiterjedés szempontjából kevésbé számításba vett területek, mint a rítusok térbeliségének vagy az idő-dimenzió tagolódásának kutatása.

A vallás területén mutatkozó határ-jelenségek három fő szinten: makro-, mezo- és mikroszinten, valamint az individuum, illetőleg a rítusok szintjén vizsgálhatók.

1. Makroszint – vallási, felekezeti határok

A kutatás számára legismertebb határ-jelenségek, amelyek valláshoz kapcsolódnak, a vallásföldrajzi térképeken látható vallási, felekezeti terek között húzódó határvonalak. Hasonló határvonalakat láthatunk azokon a térképeken, amelyek vallásföldrajzi, néprajzi vagy más ismérvek alapján készültek, és a rajtuk ábrázolt térségek, területek kijelölésében meghatározó módon vallási, felekezeti kritériumokat vettek figyelembe. A tér tagolódásában az előbbieket a makroszintet (pl. a keleti és nyugati kereszténység között több ezer km hosszon húzódó vallási-kulturális határvonal), az utóbbiak a mezoszintet jelentik. A mikroszintű terek közötti határvonalak a lokális szint környékén húzódnak. A szakrális terek hierarchiájában ez alatt is találunk egy szintet, amit személyes szintnek nevezhetnénk. Ez a szint térszerkezeti szempontok alapján néprajzi, vallástudományi módszerekkel nehezebben megismerhető, a pszichológia és a proxemika alkalmasabbnak tűnik a személyes vallásosság tereinek meghatározására és a közöttük lévő határvonalak feltárására.

2. Mezoszint – szakrális tájak és vallásgyakorlási típusok és modellek

A valláshoz és a vallásossághoz kapcsolható határ-jelenségek között komoly néprajzi és művelődéstörténeti jelentősége van a szakrális tájak közötti határvonalaknak.³ Ezek egy része a hagyomány hordozói vagy a külső szemlélő számára is észlelhető, így felfoghatók virtuális határként is. Másik részük ugyanakkor csak tudományos módszerekkel kimutatható. Kartográfiai megjelenítésük általában nem okoz problémát, hiszen a szakrális kultúra areális tagolódásának részei.

Az ide sorolható néprajzi, vallási néprajzi határvonalak bizonyos vallásgyakorlási típusokkal, egyfajta szakrális tárgy-kultúrával,⁴ illetőleg vallásgyakorlási modellekkel jellemezhető tájak között húzódnak. Lehetnek felekezeten belül etnikai, politikai, néprajzi határok, amelyek más arculatot adnak a hitéletnek, illetőleg a tájnak. A felekezeti határok természetesen ennek a kritériumnak is megfelelnek, de ez a határtípus azonos felekezethez tartozó térségeken belül is kimutatható.

Ilyen, pontosan meghatározható határok húzódnak a plébániák, parókiák, egyházmegyék, egyházi közigazgatási egységek körül, de ilyenek rajzolhatók meg egy-egy búcsújáráshely vonzáskörzetében kialakult szakrális táj vagy kolostorköz-

³ A fogalmat itt a Georg-Schreiber-féle jelentésben használom.

⁴ A búcsújárás kutatásában szinte közhelynek számít a kegyhelyek tárgyi anyagának a háztartásokban való megjelenése, a kegykép-másolatok és más tárgyak szakrális tájformáló ereje.

pont körül. Ugyanez jellemző egy-egy szellemi kisugárzási körzet, pl. iskolaváros (pl. az európai peregrináció helyszínei, pl. Bologna, Padova, a protestáns Utrecht, ill. Debrecen, Sárospatak) vonzáskörzete által átfogott területekre is. A határok többnyire nem élesek, a szakrális tájak a perifériákon átfedik egymást.

3. Mikroszint – szent és profán terek határai

A szent helyeket a profán terektől elválasztó, látható vagy láthatatlan határvonalak veszik körül. Vannak kutatók, akik éles vonalat húznak a szent és a profán között, azzal, hogy a szentség által képviselt minőségi másság a térben gyökeres változást jelent. Kétségtelen, hogy a szent helyek sok tekintetben eltérnek környezetüktől, és ez feltűnő módon megmutatkozik mindenki számára. A kutatás számára ez jól ismert problémakör.

Ez a fajta határ-jelenség működés közben, általában a vallásgyakorlás során, rítusok, cselekvések formájában nyilvánul meg. A közép-és délkelet-európai térségben – és természetesen más makrorégiókban is – szent helyekhez, többnyire templomokhoz és más szakrális rendeltetésű építményekhez kapcsolódó viselkedésmódok utalnak a határok meglétére és elhelyezkedésére. Mind a hagyományos kultúrában, mind a modern vallásosságban megfigyelhető például, hogy a templomba belépve megváltozik a hívek viselkedése. További belső határvonalak is húzhatók a templomajton belül egészen a szentélyig, azon kívül a templom kerítésének kapujáig, vagy azon túl is. Mindez arra utal, hogy a szent közelsége a tér szakralitásának különböző szintjeit alakítja ki maga körül, és ennek megfelelően lépcsőzetesen újabb és újabb határvonalakkal szabályozza a hívek viselkedését. Ezt a mikroszintű vizsgálatok egyértelműen igazolják.

Felvetődhet ezekben az esetekben a profán szférából a szakralitásba való fokozatos átmenet lehetősége is.

A hitélet központját jelentő templomhoz hasonló, láthatatlan, valójában nagyon is látható, érzékelhető határvonalakkal keríthetők körül más szakrális rendeltetésű építmények és helyek: keresztek, szobrok, kápolnák, képoszlopok, haranglábak, kálváriák, temetők. Mindegyikük hordoz valamit a szent jegyeiből, és ezt szétsugározza környezetére. Kisugárzási körzetének szélét jelzi az a virtuális, de a gyakorlatban nagyon is valódi határvonal, amely körülveszi.

Nem a hagyomány hordozóinak, nem a híveknek a feladata, hogy meghatározzák, hol húzódnak ezek a minden szent hely határait kijelölő mezsgyék. Pontos meghatározásuk, kitűzésük tudományos feladat, amely nem is hoz minden esetben egyértelmű eredményt. Ennek oka az imént említett fokozatos átmenetben rejlik. Jól szemlélteti az átmenet fokozatosságát vagy lépcsőzetességét az a példa, hogy a zarándokhely templomának megpillantása a távolból már a vizuális kontaktus létrejöttékor előidézi azt a hatást, amelyet egy ilyen határvonal átlépése jelent. Ettől még a templom falai, kerítése, szentélye a szentséghez való közel-

ségnek ugyanolyan lépcsőfokai maradnak, mint ahogyan azt minden más esetben tapasztaljuk.

A templomajtó átlépésével kétségkívül egy fontos határon lépünk keresztül, a szent és a profán közötti átlépés azonban gyakran már a templom kertjébe való belépéssel, amennyiben olyan van, a templom előtti szobor vagy kereszt látványa által vagy annak vonzásába kerülve (lásd kisémlékek) megtörténik. A templomba belépve pedig a szakralitás további fokozatain haladunk keresztül, amíg az oltárig eljutunk. Ezt pedig a katolikus vagy ortodox templomokban további gesztusok jelzik.

A határ-jelenségeknek ezt a típusát nem szokták térképre vetíteni. Amennyiben mégis képi megjelenítésre kerülne sor, az egy gravitációs mezőhöz lenne hasonlatos, amelynek középpontjában a maga a szentség áll, körülötte a szakrális tér a maga tartozékaival, elemeivel, a centrumtól távolodva pedig az egyre gyengülő gravitációs erőter a profán szféra egyre érezhetőbb jelenlétével. Ennek az erőternek a szélét határolja az a gyakran elmosódó vonal, amely a hívek számára bizonyos viselkedésformákat ír elő (keresztvetés, a beszéd lehalkulása, a suttogás, tiszteletadás).

HATÁROK AZ IDŐBEN

A határok kérdése nem csupán a vallás és a hozzá tartozó jelenségek térbeli kiterjedéssel kapcsolatban, de az időbeli struktúrában is felvetődik. A kutatás számára ez gyakran egyet jelent az idő-koordináták kijelölésével. Miután a térbeli struktúrákkal szemben itt csak egy dimenzióról van szó, ez többnyire abban áll, hogy megadják a szakrális cselekmények, időszakok elejének és végének, főbb eseményeinek időpontjait. Az időbeli kiterjedés határait általában cselekvések (pl. keresztvetés, a tiszteletadás egyéb formái, harangozás stb.) jelölik.

A határok meghatározása során az időbeliség nem választható el a térbeliségtől. Ez minden esetben érvényes, de legjobban abban mutatkozik meg, amikor egy adott szakrális térstruktúra csak meghatározott időkeretek között hordoz vallásos jelentést, csak bizonyos időszakokban lép működésbe.

Az ünnepi terek kiváló példát szolgáltatnak erre. A profán térben az ünnep időtartamára megjelennek és működni kezdenek azok a határok, amelyek az ünnep időtartamára leválasztják, körülhatárolják a szent helyet. Körmenetek, processziók idejére a falu vagy a város mindennapi tereinek egy meghatározott része új értéket kap, átlényegül, és a szentség kultuszának terévé változik. A szertartások idejére ezeken a térszerkezeti szegmenseken belül is a szent terekre vonatkozó szabályok lépnek érvénybe.

Az ünnep középpontjában álló szakralitás jegyei jelzik a tér szerkezetének csomópontjait, kisugárzási erőterük az előzőekhez hasonlóan meghatározza a

térbeli határokat. Az időbeli kiterjedés határainak elérésével pedig mindez véget ér, és visszaáll a profán világ hétköznapi rendje.

[Előadás, elhangzott a Magyar Tudományos Akadémia 2009. november 9-én tartott „Regionális néprajzi kutatások a Kárpát-medencében” című konferenciáján az MTA Néprajzi Bizottság és az MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport szervezésében]

IRODALOM

- BARTHA Elek
1992 *Vallásökológia*. Debrecen: Ethnica Kiadó
1995 A szakrális tér néprajza. In Lőrincz Zoltán (szerk.): *A szakrális építészlet mabazánkban*. 11–24. Szombathely: Berzsényi Dániel Tanárképző Főiskola
2006 *Vallási terek szellemi öröksége*. Debrecen: Bölcsész Konzorcium
- CSÉFALVY Zoltán
1990 *Térképek a fejünkben*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- EADE, John – SALLNOW, Michael J. (eds)
1991 *Contesting the Sacred*. London: Routledge
- HUNYADI László
1995 *A világ vallásföldrajza*. Budapest: Végeken Kiadó
- KEMÉNYFI Róbert
2002 Földrajzi szemlélet a néprajztudományban. *Ethnographia*. 113. 189–244.
- LAWSON, Thomas E. – McCAULEY, Robert N.
1996 Who owns culture? *Method and Theory in the Study of Religion*. 8. 171–190.
- PADEN, William E.
2000 Sacred order. In Geertz, Armin W. – McCutcheon, Russel T. (eds.): *Perspectives on Method in the Study of Religion*. 207–225. Leiden: Brill
- PARK, Chris
2004 Religion and Geography. In Hinnels, John R. (ed.): *Routledge Companion to the Study of Religion*. 439–454. London: Routledge
- RÄNK, Gustav
1949 Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens. *FF Communications*. 137–138. Helsinki: Helsinki Suomalainen Tiedekatemia
- SCHARFE, Martin
1980 *Die Religion des Volkes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn
- SOPHER, David
1967 *Geography of Religions*. Engelwood Cliffs: Prentice-Hall Inc.
- TVERSKY, Barbara
1993 Cognitive Maps, Cognitive Collages, and Spatial Mental Models. In Frank, Andrew U. and Campari, Irene (eds.): *Spatial Information Theory. A Theoretical Basis for GIS*. 14–24. Berlin: Springer
- WIEBE, Donald
1999 *The Politics of Religious Studies*. New York: St. Martin's Press
- WRITE, Kirtland John
1966 *Human Nature in Geography*. Cambridge: Harvard University Press

THE CONCEPT OF RELIGIOUS REGIONS WITHIN THE DISCIPLINE OF ETHNOGRAPHY

The research of religious regions within the broader field of religious studies belongs to the sub-field of exploring spaces; more specifically, to the examination of sacral and congregational spaces at the meso- and macro-levels. During the course of related research efforts, there are usually two important aspects highlighted. One of these aspects would focus on the identification of the phenomena, forces, and tendencies that need to be taken into account when investigating the formation and operation of regions that constitute religious meso- and macro-spaces. The other aspect represents the structural and functional research aimed at the examination of spacial structures and the nature of their operation. In addition to these, and almost as an independent entity in this sub-field of study, there is also a debate and exchange of opinions on the related terminology, which I do not wish to discuss or elaborate on in the framework of the present paper.

The chief source for the organization of religious spaces at levels higher than the micro-level is represented by the religious and congregational differences. In regions where the followers of individual religions or congregations are more or less divided and separated in space, the terms religious or congregational spaces seem to be properly applicable. In maps of religious geography, it is easy to identify and separate from one another minor or major regions belonging to Catholic, Protestant, Orthodox, Islamic, Hindu, Buddhist, and other religious denominations. Regions populated by non-believers or believers who do not belong to any congregation also belong here, as they could be connected to political borders, which were imposed about the territories of the states of former communist dictatorships.

A phenomenon that is recognized widely is the close relationship between religiousness and ethnicity. It is a well-known fact that, through its salient historical, demographic, and ethnic processes, the Carpathian Basin and the areas of Central-Eastern Europe and the North Balkans have produced very specific, almost laboratory, conditions during the course of the past five hundred years for the research of this orientation and, of course, for similar investigations as well.

The forces influencing regional separation between or within religions comprise political factors, too. The role of politics is present everywhere within the processes of religious-congregational division, and they constitute decisive stimuli primarily at the macro level. For example, the events and political decisions shaping the congregational composition of individual European countries are fairly well known from the pages of history. The influence of politics can be felt in every historical time period on the religious historical division that cover the major geographical regions. The forces of the political factor are also present at the meso- and micro-levels; however, it is more frequent in these cases that other effects, such as the demographical, cultural, and migration-related processes or the role of the spiritual centers of various functions or that of the ecclesiastical system of institutions can be felt to a greater extent.

Based upon their own rites and traditions, specific ecclesiastical institutions have always made their religious life distinct from that of those who lived in other regions while, at the same time, there were no big differences between the basic forms of

religiousness they practiced. For the discipline of ethnography, this means among other things that, while sacral tradition is divided and segmented in space, the individual sacred spaces acquire local and regional features as time passes, through which they play an active part in the establishment of religious and cultural regions, as well as in shaping the nature and qualities of these.

Within the exploration of the special quality of religious regions, one of the main issues of investigation seems to be the operation of, and system of relations between, the center and the peripheries. This also comprises the questions related to the routes and directions within the individual regions and across their borders, as well as those connected to locations and objects representing the micro level, the same way as the equally important topic of the borderlines. Depending on how many centers influence their operation, sacral spaces may be either monocentric or polycentric spaces or regions.

Among the factors that determine religious regions, this study also discusses the issue of the condensation and saturation of religious practice as well as the topics of sacred places and routes and the borders between sacral spaces. It concludes that the borderlines between sacral spaces are predominantly not sharp or distinct and that there are visible signs, rites, and behavior patterns that support the assumption about the existence of transitional zones.

Régió és religió

Cuius regio, eius religio – akié a föld, azé a vallás. Ezt a már szinte közmondássá vált jogi elvet több évszázaddal ezelőtt fogalmazták meg, de gyakorlati alkalmazása – legalábbis szélesebb értelemben – valószínűleg egyidős az emberiséggel. Az európai történelem számos példát ismer arra, hogy a föld birtokosainak legfőbb törekvései közé tartozott saját vallásuk elfogadtatása vidékük lakosságával, és e cél érdekében nem mindig válogattak a felhasznált eszközökben. Fontos szempont volt a vallás a kis népességű vagy valamely okból elnéptelenedett területek újratelepítésében is. A fenti közmondás tehát egy korábban is bevett gyakorlatot fogalmazott meg a reformáció évszázadában a jog nyelvén, és érvényességét más történelmi körülmények között, más összefüggésben, a világnak más tájain azóta sem veszítette el.

Kevesebben gondolnak ugyanakkor arra, hogy ennek a fordítottja is igaz: akié a vallás, azé a föld. A lelkek feletti kontroll megszerzése út a földi hatalom megragadása felé, vagy ha az már megtörtént, megerősíti, legitimálja azt. Az újonnan felfedezett világrészekben a jó szándékú, bátor misszionáriusok mögött – vagy előtt – mindig megjelentek a katonák. Géza fejedelmünk és Szent István királyunk tudatában voltak annak, hogy ebben a térségben a kereszténység felvétele nélkül nem tudnak tartósan berendezkedni. A szocializmus négy évtizednyi hazai országlása is egy új „hitre” való áttérítés sikertelen próbálkozásainak egyike, amely szintén nem áll párhuzamok nélkül a világtörténelemben. De a hajdani és a jelenleg zajló vallásháborúk szelíd, távoli analógiájaként hadd hozzam példának a többpárti demokráciák pártideológiai közt dülő szakadatlan harcot, amelynek fegyvertárában – eltérő szándékkal – a tételes vallások is szerepelnek.

Régió és religió, bármely jelentésárnyalatban használjuk is e fogalmakat, szorosán összetartoznak, s vallástörténeti, vallásföldrajzi megközelítésben egymástól nem elválaszthatók. Legyen szó akár milliárdnyi hívőt vonzó, mozgósító világvalásról vagy csupán néhány tucat főt számláló, néhány négyzetmérföldre kiterjedő törzsi vallásról, a táj, a vidék, amelyhez évszázados, évezredes szálak kapcsolják, illetve amelynek keretei között működik, letörölhetetlenül rányomja bélyegét. Hatással vannak rá a régió természeti viszonyai, az ökológiai, szociális és kulturális környezet, a gazdasági, politikai viszonyok és nem utolsósorban a terület technikai fejlettsége. Szűkebb és tágabb környezetének arculatát pedig a maga módján a vallás is befolyásolni tudja. Országunkat járva néhány kilométer megtétele után könnyen felismeri az utazó, hogy katolikus, református, vagy görög katolikus vidékre vetődött. Erre egyszerű szimbólumok, térbeli művészeti, építészeti objek-

tumok utalnak. De vehetünk példát a valláshoz sok szempontból hasonlóan működő nemzeti ideológia területéről is: ugyanilyen könnyen eligazodik az ismeretlen helyen landolt hírszerző, ha megnézi, hogy a főtér lovas szobra alá *Mihail Viteazul* vagy *Rettegett Iván* neve van odaírva. A vallások és más ideológiai rendszerek a szembetűnő tájformáló elemek mellett kevésbé látható, a külső megfigyelő számára nemegyszer észrevétlen, vagy csak hosszas megfigyelés után felismerhető környezeti összetevőket is létrehozta, amelyek egy része még csak nem is tárgyiasult: tevékenységformákban, vagy csak képzetekben van jelen.

A vallás és az azt magában foglaló természeti táj, kulturális, politikai, gazdasági, etnikai régió kapcsolata tehát kétirányú, s a mindkét oldalról jövő hatások egyidejűek, különösen kiegészítik egymást. Ahhoz azonban, hogy ez a kölcsönhatás létrejöhön, szükség van a tér kultikus, szakrális birtokba vételére, ami valamilyen ideológia jegyében – legyen az vallás, családi, törzsi, etnikai vagy más identitás – kivétel nélkül mindig megtörténik. Ezzel a tér homogenitása az adott közösség, vagy individuum számára megszűnik, s a környezet, illetőleg annak egyes pontjai minőségileg mássá, szentté lényegülnek át. Elérhető ez az állapot a kultusz objektumainak telepítésével, szimbólumokkal, elnevezésekkel, vagy egyszerű képzettársítás útján. Ennek eredményeként a tájról, a térbeli környezetről kialakul egy olyan térkép, amely nem a térfelszíni formák, települések, utcák, terek szerint tagolja a vidéket, hanem kizárólag szakrális szempontból kitüntetett pontjai alapján, és mindent ennek rendel alá. Ebbe persze beletartoznak a fenti tényezők is.

Hogyan is néz ki mindez a gyakorlatban? Minden hagyományos vallási rendszer – a 20. századi vallásformációkat csak részben ideszámítva – kijelölt a maga számára egy, vagy több központi helyet, ahol a hitélet legfontosabb eseményei lejátszódnak. A hinduk számára a *Gangesz* elsősorban nem a hajózható folyót, vagy a halban gazdag halászóvizet jelenti, az iszlám vallás híveinek lelki térképén sem kereskedővárosként, vagy közlekedési csomópontként szerepel *Mekka*. A minden évben százezrek által látogatott búcsújáró hely, *Máriapócs* a térképen kis falu csupán, *Csíkósomlyó*, *Medzsugorje*, *Compostela*, *Lourdes*, és még sorolhatnám tovább, a keresztény világ számára mást, többet jelentenek, mint amit természeti adottságaik révén, vagy lakóik szorgos munkájával valaha is elérhettek volna.

De szűkítsük tovább a kört! A világvallások, földrajzi és kulturális régiók szakrális központjai a vallási életben rendkívül fontosak, de sokak számára inkább szimbolikus jelentőségűek: a hívek jelentős része életében csak néhányszor, egyszer, vagy egyszer sem tudja felkeresni őket. A vallásos élet mindennapjai más, helyi, vagy kistáji központok köré szerveződnek. Ezek a tér szakrális birtokba vételének igazi objektumai, amelyek azután kiinduló pontjai lehetnek a tér további szimbolikus strukturálódásának. Minden közösség, minden individuum első dolga, hogy az általa birtokba vett terület szakrális központját kijelölje, akár valamilyik szoros értelmében vett vallás, akár más hasonlóan működő eszmerendszer

számára. A vándorló törzsek útjuk során magukkal vitték bálványaikát, istenségeiket, s ahol letelepedtek, első dolguk volt a szentség „lakóhelyének” felállítása. Az elmúlt évszázadok európai telepítései során általános gyakorlat volt, hogy az új lakóhelyükre települt közösségek első dolgai közé tartozott az istentiszteleti hely kijelölése. Számos adat bizonyítja, hogy a Magyarországra telepített német kolóniák magukkal hozták harangjukat, szobraikat, hogy új hazájukban a régi módon gyakorolhassák vallásukat. A 20. századi emigráció történetét kutatva feltűnő, hogy valamennyi emigráns közösség szinte azonnal saját templomot építtetett, amely azután eredeti rendeltetésén túl számos más funkciót is ellátott.

A templomok vagy más hasonló céllal használt központi istentiszteleti helyek, építmények mellett a táj külső képét is alakító módon számos vallás további objektumokat, egyéni, vagy közösségi, rendszeres, vagy alkalmi kultuszhelyeket is létrehozott. Legszembetűnőbb példa erre a katolikus, görögkeleti, vagy görög katolikus régiók jellegzetes tájképe, amely útmenti, a határban álló keresztekkel, szobrokkal, kápolnákkal, képoszlopokkal tagolt. Ezek a műtárgyak, építmények szintén a táj szakrális szempontból kitüntetett helyei, s alkalmanként maguk is részt vesznek a vallásos életben. Az útmenti keresztek, körmenetek, egyes egyházi ünnepekhez kapcsolódó kereszttjárások, processziók alkalmával kapnak fokozott jelentőséget, a szobroknak, kápolnáknak önálló ünnepük, búcsújuk lehet, nem beszélve a kisebb közösségek, társulatok, vagy az egyének vallásos életében betöltött szerepükről.

Egy település, egy földrajzi kistáj, vagy egy régió vallásos életéről sokat elárulnak a helynevek. Utalhatnak korábbi idők letűnt vallásainak emlékére, elpusztult templomok, kolostorok helyére, lehetnek város- vagy falunevek, jelölhetnek településrészt, utcát, dűlőt, határrészt, vagy térfelszíni formát. A keresztény Európában a késői középkortól nyomon követhető az a gyakorlat, hogy városokat, falvakat szentekről neveztek el. Az Újvilág benépesítésekor a katolikus spanyol, portugál és francia telepesek előszeretettel nevezték el lakóhelyüket szentekről. Kalifornia legnagyobb városai közül több hordoz nevében vallásos jelentést.

A magyarországi helynévanyagban szembetűnő a vallásos helynevek viszonylag magas aránya. A történelmi Magyarország helyneveinek mintegy másfél-két százaléka tartozott ide; a névadást nagyrészt a helyi templom patrónusa, másrészt az ereklyekultusz, a Mária-kultusz, a búcsújárás ihlette. A településnevekben leggyakrabban előforduló szentek *Szent György, Szent Márton, Szent Miklós, Szent Mihály, Szűz Mária, Szent István, Mindenszentek*.

Nemcsak a szorosabb értelemben vett vallások, de a kvázi vallásokként működő ideológiák is hasonlóan veszik birtokba és tagolják a rendelkezésükre álló teret. A rendszerváltás során letűnt hatalom kultikus központjai: a „szent” városok, „szentek”, mártírok mauzóleumai, síremlékei, utca- és településrésznevek

(helységnevek ritkán), transzparenszek, köztéri szobrok hasonló igénnyel születtek, s ugyanez figyelhető meg a nemzeti ideológia térfoglalási gyakorlatában is.

Az újabban jelentkező eszmerendszerek saját szakrális terük megszervezésekor általában figyelemmel vannak az adott területen már meglévő szakrális térstruktúrákra. Így mosolyoghat ránk obi ugor rokonaink kunyhóiban a kultikus tér komor bálványai közül Sztálin, vagy Lenin barátságos arca, ezért volt oly kedvelt hely a világháborúk hősi emlékműveinek számára a templomok közvetlen környéke, de ne feledjük, ennek a folyamatnak köszönhető, hogy pogány őseink áldozóhelyei néhány évszázaddal később gyakran népszerű búcsújáró helyekké váltak.

Ennek a tendenciának eredményeként a tagoltabb társadalmakban egyazon tér egyidejűleg több ideológia erővonalai mentén szerveződik. Ahogyan a kartográfia ugyanarról a helyről rajzolhat domborzati, közigazgatási, demográfiai, növényföldrajzi és más térképeket, ugyanígy egymástól függetlenül megrajzolhatók az egyes ideológiák egyazon helyen, régióban egyidejűleg működő vallásföldrajzi térképei. Ezek a térszerveződések részint jól megférnek egymás mellett, részint azonban egymás rovására igyekeznek terjeszkedni. Ennek a folyamatnak, ennek a harcnak az elmúlt fél évszázad rendszer- és ideológiaváltásai során minden megnyilvánulását figyelemmel kísérhettük az át- és visszakeresztelésektől a köztéri szobrokon – kultusz tárgyakon – át a kultusz centrális létesítményeinek (rendházak, zsinagógák, párt-, KISZ-székházak stb.) kényszerű funkcionális átalakulásáig. De ugyanígy gondolhatunk – most már a nemzeti gondolkör jegyében – a szlovákiai magyar helységnevek használata körül zajló polémiára. Meggondolkodtató, miért tartják ezt annyira fontosnak az érintett magyar települések lakói, s még inkább az, hogy miért próbálkozik mind rafináltabb módon a szlovák kormányzat, hogy kitérjen ez alól a kötelezettség alól. Pedig látszólag mi sem egyszerűbb, mint a mindenki által ismert magyar elnevezések kiírása. Ez is a fentieket igazolja: az elnevezés a birtoklás egy fokozata, akár az etnikai, akár a felekezeti gondolat jegyében.

A nacionalizmus mint gondolati rendszer nem véletlenül kerül szóba minduntalan a vallási jelenségek kutatása során. Akárcsak más megnyilvánulásaiban, a térszerkezet kialakításában, régiók létrehozásában is azonos alapelvek szerint működik. Erre a továbbiakban még visszatérek. Most csak arra szeretnék utalni, hogy politikai térszervező erővé az utóbbi évszázadok során vált, addig egyrészt a vallás, másrészt pedig más értékek játszottak szerepet a térképek megrajzolásában. A vallás azonban napjainkra sem vesztette el politikai térformáló erejét, gondoljunk csak a balkáni eseményekre vagy a világ más tájain vallási alapon szerveződött államalakulatokra.

A vallás – a kultúra más szféráihoz hasonlóan – területi alapon, különböző táji típusokba szerveződik. Ebben a szerveződésben rendkívül jelentős a külső, ökológiai tényezők szerepe, az így létrejött vallástípusokat *öketípusoknak* is szokás

nevezni. A természeti népek körében törzsi vallások egész csoportjai tartozhatnak egy-egy ökotípushoz, mint például a sámánizmust követő arktikus vadászvallások típusa. Ökológiai típusok a világvallásokon belül is létrejöhetnek, sőt, az ökológiai tényezőt a modern ipari társadalmak vallásaiban is ki lehet mutatni; természetesen tágabb, úgynevezett „humán ökológiai” értelmezésben. Ilyen táji típusok a néhány falut magában foglaló kistájtól a több száz kilométerre kiterjedő régiókig különböző területekre terjedhetnek ki. A vallási régiók szembeűnőek, ha határaik egyúttal felekezeti határok. Az ilyen esetekben intézmények által is megerősített, stabilabb képződményekkel állunk szemben. Nem okoz különösebb nehézséget például palóc katolikus régió elhatárolása a tőle keletre fekvő borsodi, gömöri református falvaktól. Táji típusok azonban egyazon felekezeten belül is kialakulhatnak. A régiók elhatárolása ilyenkor mesterséges: néprajzi vagy vallásantropológiai módszerrel történik. Támpontul szolgálhat itt például egy-egy szent kiemelkedő kultusza, valamely fő gazdasági ágazat, növényi kultúra vallási ökotípust formáló ereje, de szerepet kaphatnak itt etnikai gyökerű kulturális tényezők, történeti, társadalmi okok és még sorolhatnám tovább. A tájtípusok külső képe pedig megmutatkozik a fentebb már részletezett közvetlen tájformáló objektumokon túl a gazdasági környezetben (kolostorkertek, egyházi birtokok), a társadalom szerkezetében (specialisták, társulatok, közösségi vallásgyakorlás) és más területeken. Mindez pedig a táji tagolódás különböző szintjein történik.

A vallás elemi szintjét jelentik a lokális közösségi vallásmodellek. Egy ilyen szerkezeti egység további bontásban már megszűnik egészként működni, s az egyes vallásos megnyilvánulások legfeljebb papíron élhet önálló életet. A térszerkeztúra vizsgálata is csak ebben az összefüggésben kaphat értelmet a vallás egészére nézve, az elemi egységek saját mikrokörnyezete más irányú kutatáshoz nyújthat támpontokat.

Területi alapon a lokális szint felett helyezkedik el a regionális, amely azonban nem geográfiai, nem néprajzi, még csak nem is etnikai értelemben alkot egységet, hanem szigorúan funkcionális szempontok szerint. Ez a gyakorlatban úgy értelmezhető, hogy a kultúra gazdasági szféráihoz hasonlóan, de annál kevésbé plasztikusan a vallásosságban belül is kialakult és működik egyfajta sajátos „munkamegosztás”: bizonyos funkciók centralizációja, az adott centrumok körzetesedése figyelhető meg. Jól kimutatható ez az egyházszerkeztetben, amely területi alapon épül, s felépítése hierarchikus. Más jelenséggel állunk azonban szemben az előbb említett funkcionális centralizáció esetében, amely természetesen nem független az egyház területi szerveződésetől, sőt, sok esetben azt szorosan követi.

Ha a helyi vallásgyakorlás térszerkeztetének képét kibővíjtjük a külső funkcionális központokkal, azt tapasztaljuk, hogy a szerkezeti pontok kapcsolatának erőssége a térbeli távolsággal fordítottan arányos. Nem beszélve arról, hogy az ilyen centrumok általában nem tekinthetők állandónak. Azonos funkciókban –

különösen a térbeli mobilitás 20. századi nagyarányú kiterjedésével – több szakrális központ, búcsújáró hely is számításba jöhet. Az ezen szempontok alapján kialakult térszerkezeti vázlat, legalábbis ami a vallásgyakorlást illeti, az individuum szintjén a vallásos életpálya egészét magában foglalja. A vallásgyakorlás térszerkezetének az egyén életpályájára vetítése kétségtelenül a térszerkezet centralizációját mutatja. Centrumok a funkciók függvényében nagyobb számban is kialakulhatnak, de a tapasztalatok azt mutatják, hogy a térformáló funkciók nagyrészt az egyházi központokba, a búcsújáró helyekre összpontosulnak. A búcsújáró hely ezáltal olyan szakrális központtá válik, amelyet az egyén szigorúan vallási célzattal viszonylag ritkán, évente vagy még ennél is ritkábban keres fel. A gyakoriság alacsony szintje nem áll ellentétben az adott centrum központi szerepével.

A vallás térszerkezetének egyes funkcionális központjai kívül esnek a mindennapi vallásgyakorlás terén, s több vallásos gyülekezetet, nemegyszer pedig több felekezethez tartozó gyülekezeteket fognak össze. E központok rendszerint regionális jelentőségek, s rányomják bélyegüket egy tájegység vallásos életének arculatára. Funkcionális helyzetük egy újfajta tagolódás központjává emelik őket a vallás területi, areális tagolódásának rendszerében. Itt azonban már nem a vallásgyakorlás szerkezetéről, a térstruktúra működéséről, hanem annak különböző szintű modelljeiről, táji típusairól van szó.

Az areális tagolódás, akárcsak a népi kultúra érzése, az annak részét képező vallásosságra is jellemző, egyúttal pedig a vallás a kulturális areák fontos ismervei közé tartozik. A vallás két összefüggésben kerülhet itt szóba: egyrészt mint a tagolódás alanya, másrészt pedig maga is differenciáló, integráló, a tagolódást valamilyen irányba befolyásoló tényező.

Az areális tagolódás fő lépcsőfokait a lokális, a regionális és az univerzális szintek jelentik. A lokális körön belül a vizsgálatot tovább szűkíthetjük, egészen az individuum szintjéig. Kérdéses lehet azonban, hogy ez mennyiben képvisel areális egységet. A táji tagolódás valamennyi szintjét áthatja a társadalmi rétegzettség, amely a táji típusok között jelentős átfedéseket eredményez. Elegendő itt a városi szubkulturákra gondolni, ahol a vallásosság szociális modelljei különböző régiók típusait közvetítik, illetve tartják életben.

A vallás táji tagolódása gyakran etnikai színben jelenik meg. Az etnikai és a táji differenciáltságot célszerűnek tűnik ebben az esetben összekapcsolni, annak ellenére, hogy a tradicionális kultúra tagolódásában világosan elkülöníthető az etnikus és a zonális struktúra. Ennek oka, hogy ha a vallás oldaláról közelítjük meg a kérdést, a vallási rendszerek hasonló mechanizmus révén játszhatnak szerepet mind az etnikai, mind a zonális tagolódás alakításában. Egyúttal azonban, mint a kultúra részei, a maguk struktúrája is ezen törvényszerűségek szerint alakul. Nem közbömbös itt az intézményrendszerek működése sem, szükséges azonban megie-

gyezni, hogy az etnikai tagolódás bonyolultabb, határozottabb karakterű, s vizsgálata más szempontokat is igényel.

A vallás nemcsak alanya, de aktív hatóereje is a kultúra térbeli tagolódásának. Hatását két irányban érvényesíti: egyes kulturális régiók jellegének belső megerősítésében, integrációs folyamatok fenntartásában, másrészt a más régióktól való elkülönülésben. Ezeket a hatásokat a legszembetűnőbb módon etnikai közegben fejt ki.

Bármilyen nézeteket képviseljenek is e kérdésben a kutatók, abban rendszerint nem mondanak ellent egymásnak, hogy a keresztény vallás egyike azoknak az integráló tényezőknek, amelyeknek az európai népek kulturális összetartozásukat köszönhetik. Nem különböznek ugyanakkor a vélemények abban sem, hogy az egyes keresztény egyházak, vallások egyúttal bizonyos belső differenciálódási folyamatokat is elindítottak, elősegítettek.

A vallás integráló szerepének megítéléséhez célszerű abból kiindulni, hogy az egymással érintkező kulturális régiók között integrálódási folyamatok mennek végbe. Ezek a folyamatok az idő függvényében a kultúrák életének természetes velejárói, amelyeket a kultúrát alkotó elemek, jelenségek elősegíthetnek vagy akadályozhatnak. Az előbbiek azok a folyamatok, amelyek egy társadalmi képződmény kohézióját erősítik, az utóbbiak pedig a tagolódás irányába hatnak. Az integráló tényezők között szokás megemlíteni – a kultúra egyéb összetevői között – a vallást is, a kulturális differenciáltság egyik legfőbb tényezője pedig az etnikai tagolódás. Tágabb értelemben arról van tehát szó, hogy a kontinensnyi területekre kiterjedő világvallások, így az európai népek csaknem mindegyikét felölelő keresztény vallás – egyéb tényezők mellett – a kultúra bizonyos szféráiban a különbségek elmosódásának, másrészt azok megerősödésének irányában hat. A ki-egyenlítődés és differenciálódás vallási és etnikai folyamatai a következő szempontok alapján vizsgálhatók: az integráció történeti jellege; az egyes felekezetek differenciáló ereje; az etnikai alakulatok vallási megoszlástól független belső integrálódási folyamata.

Ha a kérdés történeti oldalát vizsgáljuk, Európa népei az előbb említett szellemi közelségüket nagymértékben a keresztény vallásnak köszönhetik. A kereszténység felvétele az ismert időszakban nemcsak és nem is elsősorban a kulturális, hanem inkább a politikai integráció egyetlen járható útja volt, amelynek kulturális hatásai csak évszázadok elteltével jelentkeztek. A kereszténység közvetítette az antik szellemi örökség java részét, és a „pogány” hagyományok, képzetek többsége is a keresztény vallás alakító közegében épült be a „népi” életrendbe. Mindez azonban korántsem jelentette az egységessé válásnak azt a fokát, amely a jelenlegi katolikus rituálé alapján feltételezhető volna. A középkori egyházi gyakorlat azáltal, hogy a megtérített népek hagyományainak jelentős részét magáévá tette, kultuszformák, szertartások, ünnepek, vallásgyakorlási formák hallatlan válto-

zatosságát engedte meg bizonyos általános elvek, szertartások és életforma fejében, de az utóbbiak jórészt a teológiai műveltséggel rendelkező rétegekre voltak alkalmazhatók. Ez a „minimális” közös gyakorlat és tanítás mindamelllett az integráció irányában hatott, jelentősebb elkülönülés csak a keleti és a nyugati szertartást követők kultúrája között alakult ki.

Kelet-, Közép-Európa ebben a vonatkozásban a kereszténység felvételéről fogva hosszú időn át a kulturális és vallási sokszínűség és türelem szigete volt. A katolikusok a lengyel, a cseh és a magyar királyságban már 11. századtól jelentős számú görögkeletivel, zsidóval, muzulmánokkal, örményekkel éltek együtt. Később szabad vallásgyakorlást nyertek a reformáció különböző irányzatai, s ugyanitt görög egyesült egyházak szerveződtek. Amikor nyugaton vallási okból ezreket küldtek máglyára, nálunk lényegében szabadon gyakorolhatta vallását mindenki. Az erőszakos ellenreformációt Csehországban és Magyarországon az idegen Habsburg-hatalom vitte keresztül.

Az európai kereszténység transznacionális integráló erejének kimerülését a protestáns egyházak létrejöttének idejére tehetjük, amelyek már a kulturális elkülönülés, a differenciálódás irányába hatottak. A felekezeti határok gyakran politikai, etnikai határokkal is egybeestek, így az egyes vallások éppen a nagyobb egységbe integrálódás ellen, ugyanakkor az etnikum belső megerősödésének irányába fejtették ki hatásukat. Hasonló tendenciák figyelhetők meg a keleti keresztény egyházakban is, amelyek etnikai, területi, politikai alapokon szerveződő, egyenrangú nemzeti egyházakká váltak. Így még a több népet átfogó, nagy területekre kiterjedő keresztény vallások sem hoztak olyan kulturális kiegyenlítődést, mint amilyenre a centralizált latin egyházszervezet képes volt.

A vallás némileg hasonló szerepet töltött be a keresztény Európában, mint az államszervezet a határain belül élő etnikumok integrálásában. Az állam intézményes keretei között ugyanis – lassú folyamat eredményeként – az ott élő népek népcsoportok kulturális arculata egyre inkább hasonlónak válik, egységesülési folyamat játszódik le. Ugyanez a folyamat figyelhető meg a keresztény egyházak, kiváltképp a római katolikus egyház népeket, államokat átfogó szervezeti, egyházi közigazgatási rendszerén belül is. Bár ez a fajta szervezet nem fűz össze olyan szoros szálakkal, mint az állam intézmények, a gyakorlatban sokszor időtállóbbnak bizonyult, s így hatásai is megfelelő mértékben érvényesültek.

A vallás mint etnikumok feletti integráló tényező – a barokk katolicizmussal egyidejű – átmeneti fellendülés után a nemzeti öntudatra ébredéssel vált másodlagossá. Ettől fogva az etnikumok belső jellegének megerősödése volt az uralkodó tendencia. Az etnikai különbségek hangsúlyozottá váltak, miközben pedig az ismert történelmi okok következtében ezek az eltérések a látványos karakterelemek fenntartása mellett is egyre inkább elmosódtak. A bizánci rítusú népeknél ugyanakkor más volt a helyzet. A 20. századra a vallás, úgy tűnik, Európában el-

vesztette a népek fölötti integráló erejét, helyét átvette az urbanizáció, napjaink információs, kommunikációs rendszere. Amit mégis megőrzött ebből a kultúraformáló erőből, az már a hagyományos műveltségen belül nem transznacionális szinten, hanem az annál kisebb közösségek szintjén belül valósul meg. Ez az előbbi szinthez viszonyítva az etnikai differenciálódást erősíti, egyúttal azonban elősegíti az egyes etnikumok etnikai jellegének belső megerősödését is.

Ami a vallás differenciálódó erejét illeti, az előző gondolatmenet alapján nem lehet kétséges, hogy ez is az integrálódó tényezők közé tartozik, csak nem nemzetközi méretekben, hanem nemzeti vagy regionális szinten. Ezeken az alacsonyabb szinteken is ugyanazok a folyamatok mennek végbe, mint a nagy világvallások kulturális olvasztókohóinak mélyén. Ha az adott korban fennálló etnikai különbségekkel, az etnikai folyamatokkal akarjuk összevetni a vallás szerepét, ugyanazon folyamatok eredményeként az alacsonyabb szinteken a fentebbivel éppen ellentétes jelenségeknek lehetnek tanúi.

A vallások integráló és differenciáló szerepe tehát – különböző szinteken – a népi kultúrában messzemenően érvényesül, részint az etnikai különbségek ellenében, részint pedig az etnikai jelleg megerősödésének irányába fejtve ki hatását. A néphagyományban ez elsősorban az interetnikus kutatások révén mutatható ki. A vallás jelentősége itt abban mutatkozik meg, hogy egyaránt állhat etnikai különbségek és megegyezések hátterében. Ha a kulturális párhuzamok és különbségek etnikai különbséggel vagy azonossággal járnak együtt, az eddigi gyakorlat az etnikai magyarázatot részesítette előnyben. Láthattuk azonban, hogy az etnikai sajátosságok bizonyos hányada a felekezeti hovatartozás jegyeit viseli magán, és számos esetben mindvégig megőrizte a szertartással való kapcsolatát. Ennek révén pedig az ilyen hagyományok az intézményesség vonzáskörzetében állnak, akár a szertartástól való távolodás, akár az intézményessé válás felé tartanak. Ezekben az esetekben pedig már nem a hagyományok, hanem az intézmények, a vallások etnikai jellege kerül előtérbe.

Visszatérve a népi vallásosság areális tagolódásának imént említett szintjeire, a vallás intézményesült jellege a lokális és a táji típusokra egyaránt rányomta a bélyegét. Ahogyan a különböző vallások közötti eltérések a vallásgyakorlásban a külső szemlélő számára is jól érzékelhetőek, ugyanazon a valláson belül a regionális vagy lokális típusok jobbára csak a szaktudományok módszereivel válnak hozzáférhetővé.

A lokális vallásgyakorlás alaptípusát a helyi parókia, plébánia által biztosított vallásgyakorlási módok, valamint a helyi közösségi vallásos ájtatosságok határozzák meg. Az egyházi szertartások, a hivatalos liturgia is állandóan a helyi társadalom ellenőrzése alatt áll, s annak igényei szerint alakul. A templombajárás gyakorisága, a szakrális eseményeken résztvevők száma, az igényelt szentelmények, szertartások plébániánként, parókiáként változhatnak, de egyazon plébánián vagy

parókián belül a vallásos élet az individuum számára egyfajta személyes vallásmodell típust képvisel.

A vallásgyakorlási formák alakulásában nem elhanyagolható a nagyobb egyházi közigazgatási egységek hatása sem. Az egyházmegyéek, egyházkerületek a saját területükön érvényes előírásokat szabhatnak, egyes vallásgyakorlási formák meghonosodását ösztönözhetik, azok fennmaradását – akár adminisztratív úton is – biztosíthatják, míg mások kikerülhetnek érdeklődési körükből. A középkorban ezek a különbségek teljesen általánosak és igen nagyok voltak, a rituálé egyházmegyénként jelentős eltéréseket mutatott. A tridenti zsinat szinte szabványosította a katolikus liturgiát, száműzte a helyi fejleményeket, és kötelezővé tette a *Rituale Romanum* előírásait. De még napjainkban is sok helyütt érződik ez a hatás a népi vallásosságban, s helyenként vallási néprajzi vizsgálatokkal is meghúzhatók a jelenlegi vagy korábbi közigazgatási egységek határai, anélkül, hogy a megfelelő térképet kézbe vennénk.

Regionális vallásgyakorlási típusok kialakulásához vezetett a szakrális központok, kivált a búcsújáró helyek kisugárzása, vonzási körzeteik kiépülése. Az esztendő meghatározott időpontjaiban ezekre a helyekre irányuló migráció, az itt létrejövő létszámkoncentráció a kultúra számos területére kiható integrációs erőket jelentett, ami fokozottan érvényes a vallásosságra. A zarándokok útvonalába eső településeken, magukon a zarándokhelyeken, s ezek közvetítésével a vonzáskörzet legkülönbözőbb helyein új szertartások, szokások, laikus ájtatosságok honosodtak meg. A szakrális centrumokból hazavitt kegyeszerek, kegykép- és szobormásolatok a vonzáskörzet szakrális tárgyi kultúráját egységesítették. Hasonló jelenségnek lehetünk szemtanúi az ebben a körzetben épült templomok, kápolnák szobrai, képei esetében, amelyek szintén nemegyszer a szakrális központ kegyképének vonásait őrzik. De funkcionális központtá válhat ebben az értelemben egy nyomda is, amely liturgikus könyveit nagy távolságokra képes eljuttatni.

A szakrális központok tájformáló ereje tehát részben abban nyilvánul meg, hogy mintákat, kész vallásgyakorlási módokat, kultusztárgyakat kínál a helyben megjelenteknek vagy közvetítők révén a körzetben lakóknak, amelyek ezután a lokális vallásgyakorlási rendszerekbe vagy beépülnek, vagy sem. A tájformáló erő másrészt abban is megnyilvánul, hogy a szakrális központ a migráció és a létszámkoncentráció révén konfrontálja a vallásosság táji típusait. Különösen látványosan mutatkozik ez meg olyan búcsújáró helyeken, amelyeket több vallás hívei látogatnak. Ezekben az esetekben már nemcsak a vallás táji típusainak érintkezéséről, de különböző vallások találkozásáról beszélhetünk.

A különböző vallások már nem tekinthetők pusztán regionális vagy areális típusoknak, még akkor sem, ha elterjedésük határai helyenként egybeesnek a népi kultúra tájtípusainak érintkezési vonalaival. A történeti Magyarország kiváló lehetőségeket nyújt a különböző vallások találkozásának tanulmányozására. A vallási

tagolódás hosszabb távon a népek, népcsoportok kultúrájának tagolódásában is szerepet játszik. Magyarországon jól megfigyelhető jelenség, hogy sok esetben az országon belüli táji-történeti tagolódás háttérében vallási különbségek állnak.

A vallások szociális rétegeztségének kutatása Magyarországon még csak a kezdeteknél tart. Mindennapos élethelyzeteket jelentett ugyanakkor az elmúlt évszázadok során a különböző vallások individuális szintű találkozása, elsősorban a vegyes lakosságú települések társadalmi érintkezései, valamint a vallásilag exogám házasságok révén. A másik, elsősorban a szocialista időszakban állandó konfliktushelyzeteket eredményező érintkezési felület a marxizmus, illetve az általa képviselt ateizmus és az adott helyi viszonyok között jelenlévő vallás találkozása. Ez utóbbi találkozás-típus sokáig igen nehezen feloldható, feldolgozható volt a falusi társadalomban. Jól illusztrálja ezt a vidéki párttagok egy részének templomba járása, esetenként intenzív, más esetekben rejtett vallásos élete, amelyekben azért természetesen – ismét a helyi viszonyok függvényében – közrejátszhatott a társadalmi presztízs és egyéb okok is. Mindezek helyi szinten – Erdélyi Zsuzsanna szavaival – egyfajta „modern szinkretizmus” kialakulásához vezettek.

A vallás térbeli tagolódásának makroszintjén helyezkedik el az etnikumok szerinti megoszlás. Szoros kölcsönhatásról van itt szó, amely a vallás etnikai funkcióiban és az etnikai tényezők vallási funkcióiban egyaránt megmutatkozik. történelmileg ez úgy fogalmazódott meg, hogy előbb az etnikum határozta meg saját vallását, majd a vallás lett az etnikumot strukturáló egyik tényező.

A vallások körén belül – vallástörténeti folyamatok fázisaiként – nagy számban léteznek úgynevezett etnikus vallások, nem egy esetben etnikai karakterüket megőrizve, világméretű elterjedtségben. Java részük nem, vagy alig terjed túl egy-egy törzs, etnikum határain. Kézenfekvő a szembeállítás az egyetemesség igényével fellépő világvallásokkal, amelyek közé a kereszténység is tartozik.

A világvallások nemzeteket átfogó integráló tényezők. Az, hogy Róheim Géza leírhatta azóta széles körben ismertté vált sorait Európa népeinek szellemi egységéről, nem utolsósorban a keresztény vallásnak köszönhető. Nem beszélve arról, hogy a kereszténységen belül létrejött újabb felekezetek maguk is az egyetemesség igényével lépnek fel. Mégis, Európa keresztény népei között is megfigyelhetők a vallás etnikussá válásának jelei. Ennek eredményeként jöttek létre a keresztény „nemzeti vallások”, mint például az *anglikán* egyház. Létrejöttük történelmi időszakok politikai erőviszonyaival, küzdelmeivel magyarázható. Ilyen egységes nemzeti vallás létrehozására a 19. század elején Magyarországon is voltak elszigetelt törekvések, amelyek az 1817-es poroszországi evangélikus-református uniót tekintették mintának. Így alakult ki az a kép, hogy a vallási és etnikai határok Európában sok helyütt egybeesnek. Bár az ilyen, „nemzetvallások” csaknem mindegyike szintén nemzetközi jellegű, a közfelfogás mégis gyakran hozza összefüggésbe egy nép karakterét valamelyik vallással, többnyire

olyannal, amely az adott nép körében dominál. Nemzet és vallás szinte közhelyszerű összekapcsolódását őrzi például a „katolikus lengyel” alakja, a „pravoszláv szerb”, vagy a magyar hagyomány szerint a „kálvinista magyar” is. A lengyeleknél a katolicizmus a nemzeti-állami megmaradás eszköze is volt, amire példa a közelmúlt történelme. De példaként idézhetnénk a szintén katolikus horvátokat is, akik számára vallásuk fontos identifikációs tényező a környező délszláv népekkel, főként a szerbekkel szemben. Ezek a vallási-etnikai zsáneralakok, még ha gyakran nélkülözik is a művelődéstörténeti, statisztikai megalapozottságot, mint például a magyarok esetében, jól illusztrálják, hogy a vallási és etnikai hovatartozás összekapcsolódása milyen közismert hagyományokkal rendelkezik.

Általában a kérdésnek azt az oldalát szokás hangsúlyozni, hogy a vallás az etnikum megtartó erőinek egyike. Azt már ritkábban emelik ki, hogy adott esetben asszimilációs tényezővé is válhat. Az azonos vallás a művelődés szellemi elemeinek átvételét, sőt még a nyelvi beolvadást is megkönnyítheti. Az azonos valláshoz tartozás sok esetben még nyelvi eltérés mellett is közelebbi kapcsolatot teremtett, mint az azonos nyelv – külön vallás.

Jó példázza a vallás etnikai funkcióinak kétirányúságát, differenciáló és integráló szerepének egyidejű érvényesülését a magyarországi szlovákok vallási megoszlása. A 17–18. században Magyarországra települt szlovákok többsége az evangélikus, kisebb része a római katolikus felekezethez tartozott. Az evangélikus vallás a letelepedéstől fogva az etnikai megmaradás, a szlovák kultúra megőrzésének irányában fejtette ki hatását. Saját templomokat, iskolákat építettek, szlovák tanítókat, papokat hoztak magukkal vagy hívtak meg. Ennek köszönhetően vált általánossá Magyarországon az evangélikus szlovák nyelvű írásbeliség. A katolikus közösségekre ezzel szemben az egyház által is elősegített, gyorsabb ütemű asszimiláció volt jellemző. Kisebb létszámuk, a szomszédos magyar római katolikusokkal való szoros kontaktus, a magyar katolikus egyházszervezetbe való beintegrálódásuk arra vezetett, hogy az egyház nem közvetített számukra etnikai identitásukat megőrző kultúrát és nyelvet.

A vallás e kétirányú etnikai szerepének szempontjából fontos az a körülmény, hogy a fenti példában az evangélikus telepesek közvetlen környezetében nem voltak azonos vallású, a többséget alkotó etnikumhoz tartozó közösségek. A vallás ugyanis mint etnikai kohéziós erő elsősorban akkor jöhet számításba, ha egy etnikum vallásában eltér környezetétől. Ez általában felekezeti különbséget jelent, de szép számmal akadnak példák a közös valláson belüli irányzatokban mutatkozó és szertartásbeli eltérésekre, s vallásantropológiai módszerekkel fennáll a lehetőség a közös hitélet különbségeinek feltárására is.

Ha nemzetiségi csoportoknál találkozunk ezen eltérések valamelyikével, akkor a vallásnak közösségformáló és -fenntartó szerepével egyidejűleg etnikai szerepe is van. A nyelvi különbségekkel párhuzamosan ilyenkor szembeötlő módon

jelentkezik a felekezeti különállás vagy a vallásgyakorlás néhány eltérő mozzanata is, mindazokkal a vallás befolyásolta hagyományelemekkel együtt, amelyek a helyi kultúra vallásos színezetét megadják. A vallási specifikumoknak ez a köre a vallásgyakorláshoz kapcsolódik, és rendszerint liturgikus gyökerei vannak.

Számos példa bizonyítja, hogy a vallás nemegyszer konzervatívabbnak bizonyul, jobban ellenáll a külső hatásoknak, mint az etnikai identitás, kiváltképp a nyelv. Egyes kutatók szerint, bizonyos esetekben a nyelvvel szemben éppen a vallás látja el a legfontosabb etnikai ismérv funkcióját. A vallásnak ezt a sajátosságát etnikai térképek megrajzolásánál, nemzetiségi arányok megállapításánál is felhasználják, ami nemegyszer manipulációkra, visszaélésekre ad lehetőséget. A vallás ugyanis természeténél fogva a korábbi időszakok etnikai összetételére vonatkozó információkat őriz. Gyakori eset, hogy hajdani etnikumok, nemzetiségi csoportok, szórványok már csupán a környezetüktől eltérő hagyományaiknak vallásos rétegeit őrzik, etnikai jegyeik többsége, köztük nemzeti hovatartozásuk tudata időközben feledésbe merült. A vallás szerepe itt már nem tér el bizonyos néphagyományokétól, amelyekben szintén fellelhetők a korábbi etnikai sajátosságok nyomai, maradványai. Több példát ismerünk erre mind az anyagi, mind a szellemi kultúra területéről. A vallás ugyanakkor intézményes jellegénél fogva hosszabb távon is jól dokumentálhatóan jelzi a valamikori etnikai különbségeket.

Van ugyanennek a kérdésnek egy másik oldala is, amely nem a múlt nyomaiként szolgál a történelmi kutatás számára, sokkal inkább a vallás mindenkori hordozóinak jelent lehetőséget, s egyben késztetést is nemzeti azonosságuk megőrzésére, természetesen a vallás keretein belül. Ezt a lehetőséget és késztetést pedig a vallás – szerkezetének sajátosságaiból fakadóan – önmagában hordozza. Erre az egyes vallásos hagyományrétegek, vallásgyakorlási módon igen különböző módon és mértékben képesek, s így az etnikai jegyek más és más szféráival kerülnek összefüggésbe.

Amiről az eddigiekben szó esett, nagyrészt már a múlthoz tartozik. Az ezredforduló nemcsak a fejlett ipari társadalmakban, de a fejlődő világban is megváltoztatta a vallások, ideológiai rendszerek környezetükhöz való viszonyát. Amíg sok helyütt még a korábbi térformáló erők, kölcsönhatások érvényesülnek, a táj, a régió fogalma a hírközlés, a tömegkommunikáció révén alapvetően megváltozott. A térben meglévő objektumok, építmények, műalkotások helyét jórészt átvették a reklámok, a médiák manipulálni tudják az emberek tájhoz, régiókhöz való viszonyát. Mindez azonban új kutatási módszereket, új ismeretszerzési formákat igényel, amelyek útjai még nincsenek kidolgozva. Ezeknek az új folyamatoknak a vizsgálata már a jövő feladata lesz.

[Régió és religió. *Dimenziók*. I. 1–2. 46–57. Miskolc, 1993.]

REGION AND RELIGION

From the perspectives of the history and geography of religion, the concepts of space and religion are inseparable from one another. Irrespective of the number of believers, religion is subject to influences coming from the region's natural conditions, its ecological, social, and cultural environment, the relevant economic and political features, and even the level of technical development. In return, even religion can influence the quality of its immediate and broader environment in its own special way. The relationship between religion and the surrounding natural landscape works in both directions but, in order for this interaction to materialize, it is necessary to conquer space in a cultic or sacral sense, which usually happens according to some kind of ideology. It can happen either through planting the public-space objects and symbols of the cult or through simple association. As a consequence, there is a map established about spatial environment that divides or segments the landscape not according to geographical forms but on the basis of points that are essential from sacral aspects.

The first point on the agenda of every community or individual is aimed at demarcating the sacral center of the area possessed by them. These centers can be objects constructed or even toponyms applied but the spatial conquering practices of national ideologies can also be taken into consideration in this respect. In multi-layered societies, the same space may be organized along the power lines of several ideologies simultaneously. These instances of spatial organization can either coexist side by side peacefully or can try and expand at the expense of the others.

In a way similar to other spheres of culture, religion gets organized into regional types on the basis of location. In this pattern of organization, the role of external or ecological factors is extraordinarily significant. The ecological factor can also be pinpointed in the religions of modern industrial societies, although in a broader, human ecological sense.

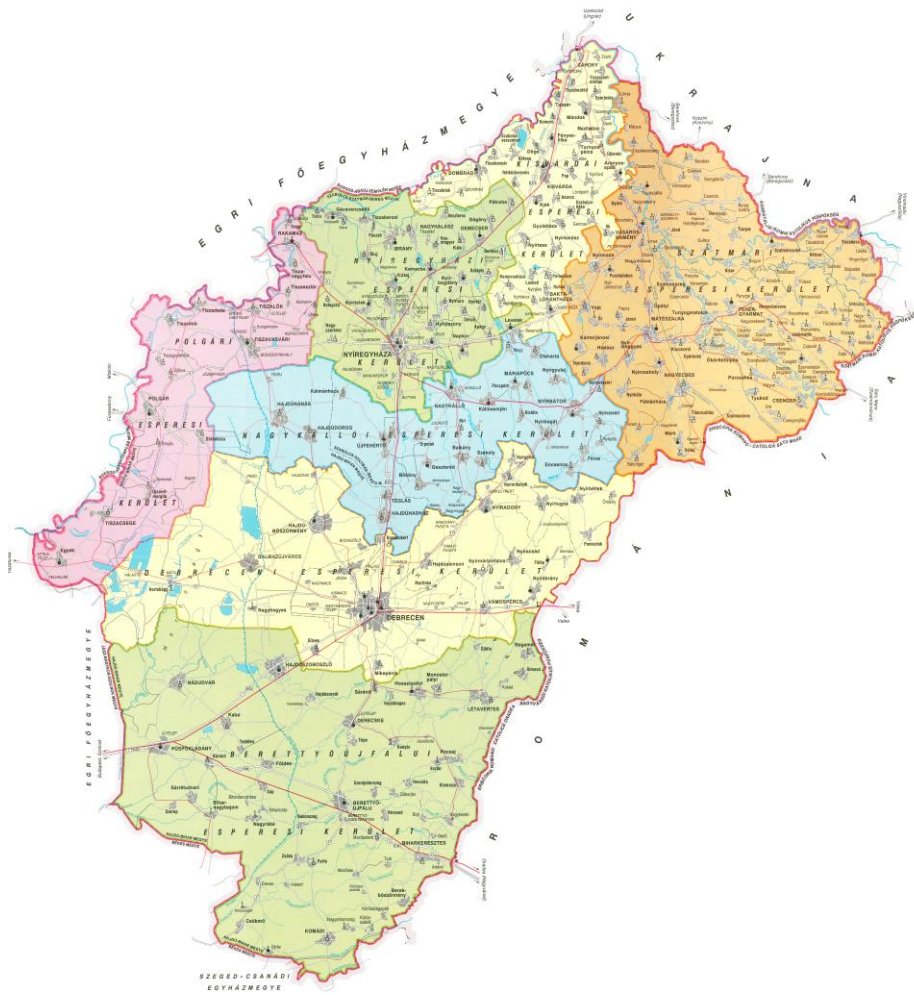
The main grades of aerial segmentation are represented by the local, regional, and universal levels. The regional partition of religion oftentimes appears in relation to ethnic distributions. Religion is not only the subject but also the active agent of the spatial articulation of culture. It exerts its influence in two directions: in the internal strengthening of the character of certain cultural regions and in sustaining integrational processes or in the separation from other regions. It exercises these influences the most conspicuous manner in the ethnic medium. For example, the Christian religion in Europe represented an integrating force among the various peoples, while it resulted either in the elimination of differences in certain spheres of culture or in the consolidation thereof. Christianity created a spiritual and partly political unity in Europe but, at the same time, it also engendered fairly diverse (congregational) means of religious practice.

In the long run, religious divisions also play a part in the articulation of the culture of peoples or ethnic groups. In Hungary, it is easily discernible that, in a number of cases, there are religious differences in the background of domestic regional-historical divisions.

Egyházmegyei néprajz

Államalapító királyunk, Szent István uralkodásának idején több mint egy évezredre kiható jelentősége volt a keresztény hitélet kereteit jelentő intézményrendszer megszervezésének. Az általa elrendelt templomépítések és az egyházmegyék kialakítása, azok működési feltételeinek megteremtése több évtizeden átívelő folyamat volt, és a magyar történelem során végig érvényesült, egészen napjainkig meghatározva a magyar katolikus egyház térbeli struktúráját. Az évszázadok folyamán ez a struktúra számos alkalommal változott: új egyházmegyék jöttek létre, a meglévők között különböző tényezők hatására kisebb-nagyobb átrendeződések mentek végbe, gyökeres változás azonban nem történt. Több mint egy évezred elteltével ugyanakkor komoly területi átalakulás következett be a történelmi Magyarország területén. Ennek oka a trianoni határokhoz való igazodás, amelyre a döntés után mintegy háromnegyed évszázaddal került sor, egyik eleme pedig a Debrecen-Nyíregyházi egyházmegye megalapítása a térségben lévő korábbi és a határok által kettészakított egyházmegyék Magyarországon maradt területein. Az új egyházmegye első püspökévé Bosák Nándort nevezték ki, aki már beiktatása során tett nyilatkozataiban is utalt arra, hogy ezt a történelmi örökséget munkája során figyelembe kívánja venni.

A néprajzban, a vallás- és egyháztörténetben, valamint egy sor más tudományágban is a térbeliség kérdésének hangsúlyozásán túl régóta figyelmet fordítanak a területi megoszlás és az intézményi struktúra összefüggéseire. Ahogyan a kultúra számos területén, a hitéletben is megfigyelhető egyfajta területi szerveződés, amelynek eredményeként a kisebb-nagyobb vidékek vallásosságának arculatában mutatkoznak bizonyos eltérések. Ezek az eltérések többféle okra vezethetők vissza: lehet etnikai, kulturális, történelmi hátterük, lehetnek a háttérben földrajzi, ökológiai tényezők. Nem hagyhatók azonban figyelmen kívül a területi típusok kialakulásával kapcsolatban az intézményi tényezők sem, amelyek többféle módon is képesek befolyásolni a vallásos hagyomány, a hitélet arculatát.



*Debrecen-Nyíregyházi Egyházmegye, 2016.
Stiefel – fal térkép nyomán*

Az egyházi intézmények, közigazgatási központok kezdettől fogva meghatározó hatással voltak a vallásosság helyi vagy táji formáinak alakulására. A középkor folyamán a vallási élet megszervezésében, a liturgia kialakításában a püspökök, a kolostorközpontok játszották a fő szerepet, akik a mindennapi vallásosság szervezése során a helyi hagyományokra is támaszkodhattak. Az egyházmegyéknek saját rítusaik, hagyományaik voltak, amelyek megkülönböztették a területükön élők vallásosságát a szomszédos vidékeken élőkétől, azzal együtt, hogy a hitélet alapvető formáiban természetesen nem volt lényegi eltérés. Az egyházak mellett a vallásosság képének alakulásában nem elhanyagolható a világi hatalmak szerepe sem. Az időről időre jelentkező központosító törekvések, a mára kialakult egységes liturgikus rend mellett is sok területen legalább nyomokban megőrződtek a korábbi térbeli sajátosságok, az egyházi közigazgatási egységekre jellemző hagyományok. A néprajz számára mindez azt jelenti, hogy a szakrális hagyomány alapvető vonása, hogy a hagyomány más rétegeihez hasonlóan a térben tagolódik, szakrális tér pedig a vallás intézményrendszere által meghatározott térbeli szerkezetben, a társadalom és az egyházszervezet különböző szintjein az idő múlása során helyi, területi, regionális vonásokat vesz fel.

Rendkívül széles skálán jelennek meg a vallásosság térbeli típusai. Térben meghatározható, leírható az emberiség körében ismert vallások túlnyomó része. A nagy vallási rendszereken belüli irányzatok, adott esetekben egyházak is a térképen számos esetben jól felismerhető vallásföldrajzi tagoltságot mutatnak. Európa térképére pillantva nem kell a vallástudomány vagy az etnográfia szakemberének lenni ahhoz, hogy katolikus, protestáns, görögkeleti, vagy akár iszlám többségű régiókat különítsünk el egymástól. De még a római katolikus egyházon belül is jelentősek az eltérések az afrikai, a dél- vagy közép-amerikai és az európai hitéleti modellek között, vagy tovább szűkítve a kört, a mediterrán és a közép-európai katolikus hagyomány is számos eltérő vonást hordoz. A sort a helyi vallásgyakorlás hagyományos módjai vagy az individuum vallásosságának személyes és aktuális mintázatai zárják. Amíg még a hívő ember számára is észrevehető táji különbségek figyelhetők meg egy-egy történeti-néprajzi tájegység – például a moldvai magyarság és a palóc etnikai csoport, vagy akár a szegedi nagytáj – katolikus hagyományvilága között, addig ezeken a térségeken belül a helyi vagy kistáji hitéleti típusok elkülönítése, meghatározása már sokszor inkább szakmai kérdésé válik.

Az egyházmegyék területe és közigazgatási határai többféle módon viszonyíthatók a katolikus vallásgyakorlás táji tagolódásához. Egyrészt önmagukban, hagyományteremtő erejüknel fogva, és történelmi visszatekintésben is meghatározó tájformáló szerepük van, ami jelentős mértékben függ működésük időtartamától. Területükön saját ünnepeket, liturgikus formákat, szokásokat alakíthatnak ki, vezethetnek be, tarthatnak életben. A magyar egyházmegyék több mint

egy évezredes múltja során számos ilyen esettel találkozhattunk. Iskolákat, intézményeket működtetnek, amelyek módot adnak szellemi kisugárzási központok és körzetek kialakulására. Az etnográfus, a folklorista számára nem kevésbé fontos, hogy az egyház tanításaival időnként nehezen összeegyeztethető népi hagyományok, szokások, hiedelmek, paraliturgiák tiltásának, megszűnésének szálai is nem egyszer ebbe az irányba vezettek. Gondoljunk csak például a helyi kántorok által temetések alkalmával énekelt halotti búcsúztató énekek fennmaradására és azoknak az egyház általi hallgatólagos megtűrésére a magyar nyelvterület több katolikus és protestáns vidékén.



A Szent Anna székesegyház, Debrecen (Fotó: Kovács László Erik, 2017.)

Az egyházmegyék határain belül megfigyelhető belső integrálódási folyamatok nem minden esetben estek egybe a vallási-felekezeti régiók területével. Ennek egyik oka, hogy azon jelenségek többsége, amelyek alapján a szaktudományok a régiókat meghatározzák, nem elsősorban az egyházi közigazgatási egységek közvetlen hatáskörébe esik, hanem más, etnikai, kulturális, lokális, demográfiai, sokszor pedig politikai tényezők által befolyásoltan működik. Történelmi vagy kulturális időeltolódás is állhat az ilyen jelenségek háttérében, például az intézményi rendszer átalakítása, új közigazgatási egységek létesítése a korábbiak területén, ahogyan az a Debrecen-Nyíregyházi egyházmegye kialakításának esetében is történt.

A vallásosság táji tagoltsága az egyházmegyéken belül is megmutatkozik a területüket át- meg átszelő kulturális, politikai és más határvonalak révén, valamint a kisebb közigazgatási egységek és néprajzi kistájak formájában. Az új egyházmegye kialakítása éppen az egyik ilyen tényező kiküszöbölését kívánta elérni, miközben a korábbi évszázadokból fennmaradt és az időben közelebbi, a Trianon utáni évtizedekből megörökölt sokszínűség a területén működő plébániák hitéletére minden bizonnyal még hosszabb időn át rányomja bélyegét.

Az új egyházmegye annak ellenére, hogy határai kelet felől az államhatárral is egybeesnek, mégis kifelé erősen nyitott. Ennek oka, hogy a trianoni országhatár, mint mindenütt a mai Magyarország határvonala mentén, a Partium területén is etnikai, kulturális, néprajzi tájegységeket, élő és működő közösségeket vágott át, választott szét, amelyek belső kapcsolatrendszere – amint azt a néprajzi kutatások igazolják – különböző formákban és tartalmakkal máig is fennmaradt, a rendszerváltást követően pedig újjáéledt. Ebben az irányban hatottak a korábbi egyházmegyei területeken végbement, fentebb említett integrációs tendenciák. Ennek lehetünk tanúi a bihari térségben is, ahol Nagyvárad korábbi meghatározó hatása bizonyos fokig még napjainkban is érzékelhető. Miután az újonnan kialakított egyházmegye határa ehhez a jelenleg érvényben lévő politikai határhoz igazodott, szintén erős külső kapcsolatrendszerrel rendelkezik.

A Debrecen-Nyíregyházi egyházmegye felekezeti szempontból vegyes lakosságú területet fog át, ahol a római katolikus lakosság a református többség mellett számbeli kisebbséget alkot. Reformátusok, görög katolikusok, evangélikusok és más felekezetekhez tartozók élnek még nagyobb számban ezen a területen, ahol három püspöki székhely is megtalálható (Debrecen: református, katolikus, Hajdúdorog – Debrecen: görög katolikus).¹ A római katolikusok települési szinten is többnyire vegyes felekezeti falvakban és városokban élnek.

Az egyházmegye hitéletének arculatára a felekezeti sokszínűség mellett az is jellemző, hogy területén több jelentős országos vagy regionális kultuszközpont működik. Debrecen a kálvinista Róma református püspöki székhely és iskola-központ. Debrecen mellett ilyen a görög katolikus² máriapócsi kegyhely, miközben a római katolikus nagyvárad Szent László zárandokhely a határ túloldalára került. Mindhárom centrum vonzáskörzete a Kárpát-medence egészének református, görög és római katolikus felekezeti terére kisugárzik, miközben a jelenlegi egyházmegye földrajzi határain belül néprajzi szemszögből Debrecen református vallásosságának súlyponti helyzete érzékelhető. A terület katolikus vonzáskörzete a nagyvárad központú Szent László-kultusz köré kiépülő, részben a korábbi hagyományokat felújító, részben új zárandoklatok révén országos és nemzetközi

¹ A tanulmányt 2009-ben írtam.

² 2015-től létrejött Görögkatolikus Metropólia Debrecen székhellyel.

vonatkozásban is erősödő tendenciát mutat. Természetesen itt most elsősorban nem számszerű adatokról van szó. Fontos hozzátenni, hogy a katolikus kultusközpontok, mint Nagyvárad vagy perspektivikusan a közeli Szentjobb nem az újonnan létesített egyházmegye területére, hanem a határon túlra esnek.

A térségben működő felekezeti együttélési modellek mellett a katolikus hitélet a terület néprajzi tagoltságának megfelelően is megoszlik. A bihari, sárréti térség mellett a Hajdúság, Debrecen vagy Nyíregyháza a maga nagyvárosi, önmagában is sokféle hagyományt tükröző katolikus lakossága, vagy a szabolcsi plébániák és az egyházmegye egészén napjainkban többfelé újjáéledő helyi kultúrák rendkívül változatos képet mutatnak. Az itt megtalálható néprajzi tájak többségéről is elmondható ugyanakkor, hogy területük nem ér véget az egyházmegye határainál. A hagyományos hitélet az egyházmegyében élő római katolikus népesség a liturgia adta lehetőségeken belül igen változatos, eredetét tekintve sokféle vallásgyakorlási tradíciót követ, amelyeknek a korábbi évszázadokban az egyházmegyei integrációs folyamatok más színezetet adtak.

Az hazai és a nemzetközi adatok azt mutatják, hogy a történelem során a katolikus hitélet néprajzi jellegére több oldalról és minden szinten kimutatható hatással volt az egyházi közigazgatás. A püspöki központok évszázadokon, számos esetben pedig egy évezreden át érvényesülő hatása különböző csatornákon keresztül alakította, formálta a szakrális hagyományt. Az újabb, fiatalabb egyházmegyék vallásossága elsődlegesen a korábbi egyházmegyei gyakorlatból táplálkozik, de időről időre felfrissül, utánpótlást kap a helyi hagyományból. Emellett természetesen nem hagyhatók figyelmen kívül a társadalmi, demográfiai folyamatok, politikai változások sem. Az idő múlása, a hitélet mindennapjai, határokon belül létrejövő új kapcsolatrendszer, nem utolsó sorban pedig a főpásztor személye és a papság révén elindul egy belső integráció, amely ünnepek, szokások, liturgikus, paraliturgikus kultuszformák és gyakran a vallásos migráció formájában igazi szakrális tájjá emeli az egyházmegye területét. Ennek az útnak az új egyházmegyében még nyilvánvalóan az elején vagyunk. Az egységes katolikus liturgia meghatározó súlya mellett azonban mindig akadnak a vallási életnek olyan rétegei, amelyek alkalmasak lehetnek a jövőben lassan kialakuló, az egyházmegyére jellemző arculat megjelenítésére. Ez azonban mindig hosszan tartó, többnyire évszázadokon át tartó folyamat eredményeként tud megvalósulni.

[Egyházmegyei néprajz.

In Keresztesné Várhelyi Ilona (szerk.): *Megtört kenyér.*

Ünnepi könyv Bosák Nándor püspök 70. születésnapjára. 18–21. Debrecen: Debrecen-

Nyíregyházi egyházmegye, 2009.]

THE FOLKLORE OF DIOCESES

The ecclesiastical institutions and centers of administration have exerted from the very beginning a decisive influence on the development of the local and regional forms of religiousness. During the Middle Ages, bishops and monastic centers played the main part in organizing religious life and the establishment of liturgy, who could also rely on local traditions in setting up everyday patterns of worship. The dioceses and bishoprics had their own rites and traditions, which were distinct from those of their neighbors living in adjacent regions, yet there were no fundamental discrepancies between the basic forms of Catholic religious practice. Apart from the churches, lay authorities also had a significant role in shaping the image of religious life. Besides the recurring efforts of centralization and the currently established unified liturgical order, the former spatial peculiarities and the traditions of the ecclesiastical units of administration, or at least their traces, have been preserved in a number of different areas. For the discipline of ethnography, this means that the basic characteristic feature of sacral traditions is that it is divided or articulated in space, just like the other layers of traditions, while sacral spaces acquire local or regional traits in the spatial structure determined by the institutional system of religion at various levels of the church organization or hierarchy with the passing of time.

Térszerkezeti változások Debréte vallásos életében

A vallási néprajz sokat ígérő, de mindmáig kevés figyelmet kapott kérdései közé tartozik az egyházszervezetek perifériájára szorult, egyházilag kevésbé ellátott közösségek vallási élete. Összefügg ez nyilvánvalóan azzal, hogy az eddig a kutatás hiányosságaira hivatkozva elsősorban a „hagyománymentést” céljaul tűző adatgyűjtés érthető okokból a vallásos hagyományokban gazdagnak minősített falvakra, illetőleg egy-egy kiemelt témakörre összpontosult. Az ilyenfajta hagyománycentrikus szemponttal szemben ugyanakkor a népi vallásosság szerkezetére irányuló vizsgálatok értékrendjében egyenlő súllyal szerepelnek a hagyományokban szegényebbnek tűnő, egyházi szolgáltatásokban nem, vagy alig részesülő közösségek. Nemcsak azért, mert történetileg ezek arányukat tekintve a falvak jelentős hányadát alkották, de azért is, mert az egyházzal való lazább kapcsolatuk révén a bennük lejátszódó folyamatok tisztábban láthatóan, egyéb körülmények által kevésbé befolyásolt módon játszódnak le.

Az alábbiakban egy napjainkban (1989) mindössze 40 lakosú csereháti kisközség, Debréte vallásos életének térszerkezetét, a térszerkezetben a 20. század során bekövetkezett változások főbb vonásait próbálom áttekinteni. A falu kiválóan alkalmas arra, hogy modellként szolgáljon a vallásgyakorlás térbeli feltételei és a vallásos hagyományanyag közötti összefüggések szemléltetésére. Maguknak a hagyományoknak bővebb néprajzi leírását éppen ezen okokból most mellőzni fogom.

Debréte vallásos életében az elmúlt száz évben három tényező meghatározó hatása érvényesült. Az első, hogy ezen a méreteiben kicsinek számító településen három felekezet követői: római katolikusok, reformátusok és görög katolikusok éltek és élnek ma is egymás mellett. A másik fontos tényező, hogy Debrétén mindhárom felekezet filiális helyzetben volt. Végül pedig kellő figyelmet kell fordítanunk arra a tényre is, hogy 1913-ig a falunak nem volt temploma. A mellékelt ábra (119. oldal) felekezetek szerint, de az időkülönbség érzékeltetése nélkül mutatja a falu vallásosságának térszerkezetét a 19–20. század fordulójától napjainkig érvényesülő főbb tendenciák figyelembevételével.

Debréte vallásos élete 1913 előtt a templom nélküli falvak jellegzetes képét tükrözi. A község lakossága a 20. század első éveiben még 230 fő körül mozgott. A római katolikusok Tornaszentjakabra, a reformátusok Rakacaszendre, a görög katolikusok Viszlóra jártak át rendszeresen templomba, ott vettek részt a szentmiséken, istentiszteleteken. Ezekben a falvakban szolgáltatta ki a római és a gö-

rög katolikus pap a fontosabb szentelményeket, és itt nyílt lehetőség a vallásgyakorlás más formáiban való részvételre, valamint az egyház további szolgáltatásainak igénybevételére is.

Húsvétkor a férfiak lóháton vitték a pászkát Viszlóra, Tornaszentjakabra szentelni. Debrétén nem volt házszentelés, és a virágvasárnap szentelt barkát is a szomszédos községekből hozták. Ugyanott vettek részt a római katolikusok a Szent Márk-napi, a görög katolikusok a Szent György napján tartott búzaszentelésen. Az első péntekesek a viszlói parókián vagy Tornaszentjakabon tudtak áldozni. A görög katolikusok nagyobb számban mentek át Viszlóra Keresztelő Szent János születése napján, amikor ott a virágokat, gyógyfüveket szentelték, és onnan hozták haza a saját szükségletükre való szenteltfüvet. A római katolikusok úrnapiján a tornaszentjakabi körmeneten vettek részt, úrnapi gallyakat az ott felállított kolyibákból vettek haza. A tornaszentjakabi úrnapi körmeneten a század elején a debrétei görög katolikusok közül többen is rendszeresen részt vettek, s hasonlóképpen a karácsonyi éjféli misén. A karácsonyesti viszlói görög katolikus éjféli litia kevésbé volt népszerű körükben. A körmeneten úrnapikor Debrétéről időnként reformátusok is megjelentek.



A debrétei templom, 2016

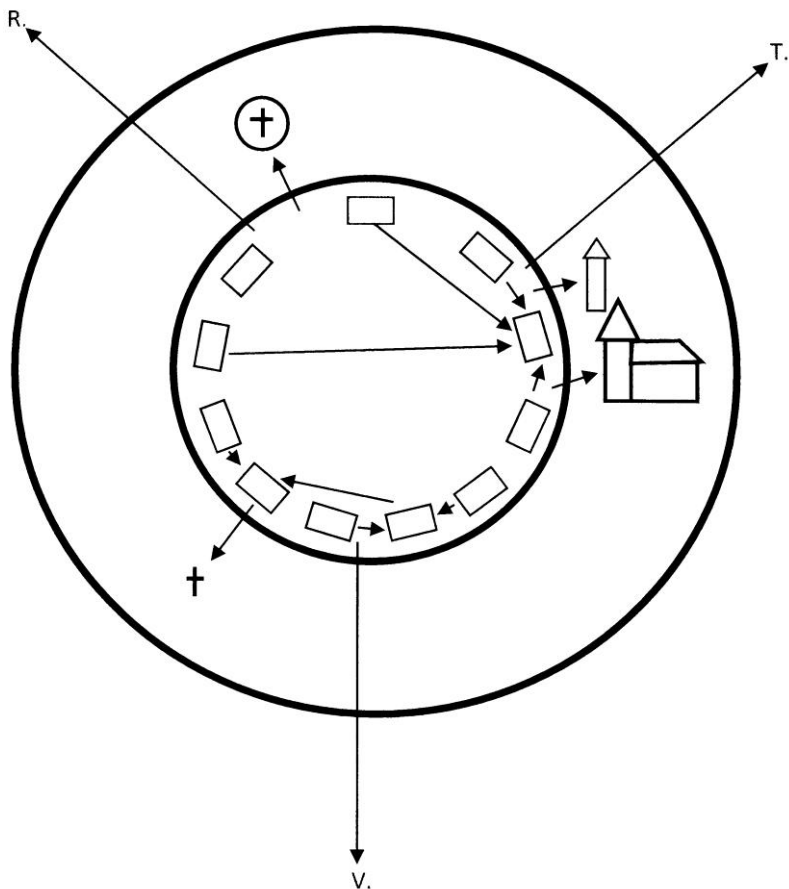
Debrétének 1913-ig – temploma nem lévén – nem volt saját búcsúnapja. A római katolikus családok a tornaszentjakabi, a görög katolikusok a viszlói búcsút tartották, s ezekre a napokra esett a búcsúkon szokásos családi összejövetel, vendégeskedés is. Vegyes házasságokban – a római és görög katolikusok között ezek mindennaposak voltak – csak az egyik búcsúnapot ünnepelték meg.

Az emberi élet nagy eseményei, legalábbis azok vallásos mozzanatai ugyancsak a falun kívül játszódtak le. Az újszülötteket az említett falvakba, minden felekezeten a saját templomába vitte keresztelni, és ugyanitt kötötték a házasságokat is. Debrétére pap csak halálesetkor, a temetés napján látogatott.

A hitélet szálai tehát a templom nélküli időszakban a legfontosabb vallásos megnyilvánulásokban (nagy ünnepek, misék, istentiszteletek. Szent Liturgiák stb.) a falun kívülre vezettek, a szakrális központok más falvakban voltak. Nem elhanyagolhatóak ennek társadalmi következményei, amelyek a szomszédos, templommal rendelkező falvakkal való rendkívül szoros kapcsolatokban és a felekezeten belül kötött házasságok nagy részének lokális exogámiájában mutatkoznak meg.

A külső szakrális központokhoz kapcsolódó vallásgyakorlási alkalmak mellett nem elhanyagolható azoknak a vallásos megnyilvánulásoknak a száma, amelyek a falun belül maradtak. A hitélet helyi központjai a meglévő szakrális objektumok körül alakultak ki. A reformátusoknál ezt a szerepet a harangláb, a római és görög katolikusoknál a harangláb, a kereszt és a temető töltötték be. Az I. világháború előtti időkben ilyen központként a temetőben álló kereszt jött számításba. A reformátusoknak saját haranglábjuk volt egy haranggal, ami ma is működik. A római és a görög katolikusok közös haranglábát használták két haranggal. A római és görög katolikus egyházközség közös harangozót foglalkoztatott, aki napjában háromszor harangozott. A református harangláb harangját csak temetések alkalmával húzták meg. Ilyenkor egy időben szólt a két harangláb három harangja.

A római és görög katolikusok vasárnap délutánonként a temetői kereszthez vonultak, ahol közösen végezték a vecsernyét. Ezután a rózsafüzér következett, és itt váltották a titkokat. Téli időszakban, amikor korán sötétedett, vagy rossz idő esetén mindezt a haranglábnál tartották.



Már a 20. század elején mindhárom helyi felekezethél szokásban volt, hogy mindenszentekkor a temetőben emlékeztek meg halottaikról. A reformátusok délután egyénileg keresték fel hozzátartozóik sírjait, a római és a görög katolikusok a haranglábtól fáklyákkal, gyertyákkal közösen, egyházi énekeket énekelve vonultak a temetőbe. A haranglábnál előzőleg pannichidát, litániát végeztek, s elmondták a fájdalmas rózsafüzért.

A debrétei vallásgyakorlásban fordulóponatot jelentett a templom felépítése 1913-ban, amit a viszlói görög katolikus pap kezdeményezett. A templomot a római és görög katolikus hívek közösen építették, és felszentelésétől fogva közösen használják. A reformátusok vallásos életének centruma továbbra is a ha-

rangláb maradt. A templom felépülte mind a falun belüli hitéletben, mind a külső kapcsolatokban fontos változásokat hozott.

A legfontosabb változás abban mutatkozik, hogy számos vallásos alkalom, egyházi szertartás és ezzel együtt sok vallásgyakorlási forma súlypontja a falun kívüli hitéleti központokból a falun belülre került. A templom épülete emellett a vallásosság korábban is helyben gyakorolt hagyományaiban ugyancsak komoly térszerkezeti változásokat hozott, amelyek azonban – a 20. század eseményeinek köszönhetően – nem érvényesülhettek tisztán, hanem más tényezőkkel együtt fejtették ki hatásukat.

A templom búcsúja a szeptember 14. utáni vasárnapra esett. Ezzel a falunak saját búcsúja lett, amelyet mindhárom felekezet azóta is megünnepel. A római és görög katolikus hívek vendégeikkel együtt részt vettek az ünnepi szentmisén, ki-ki a saját vallásának megfelelően. A búcsú napján ugyanis évtizedeken keresztül két misét tartottak, egyet a római katolikus, egyet a görög katolikus hívek részére. A reformátusok a búcsú napján sem vesznek részt a templomi szertartáson, a napot családi körben, vendégséggel ünneplik. A görög katolikusoknál a búcsún miroválás is van, amelyre azelőtt helyben nem volt lehetőség. Azóta Debrétén évente két alkalommal, búcsúkor és húsvétkor mirovál a görög katolikus pap. Helybeli miséket a nagyobb ünnepeken – karácsony, húsvét, pünkösd – általában azok második napján tartottak.

1913 óta az ételszentelés is helyben történik. A görög katolikus pap jár át Viszlóról ételt szentelni. A két világháború között reggel 5 órakor végeztek a fel-támadási szertartást, majd ezt követte a szentelés. 1914-ben, néhány hónappal a templom felszentelése után a kurátor háza előtti kútnál vízszentelést is tartottak, azóta azonban ez elmaradt. Abban az esztendőben a római és a görög katolikusok a helyi szentelésű vizet használták.

A házszentelés meghonosodása nem köthető közvetlenül a templom átadásához, de kétségtelenül már a templom működéséhez kapcsolódik. A görög katolikus pap a húszas évek végén kezdett Debrétére járni házat szentelni, majd az ötvenes évek végétől sokáig ketten szenteltek a római katolikus pappal. Az egyik a szertartás verbális, a másik a gyakorlati részét végezte. A református családok, hacsak a feleség nem volt katolikus, nem tartottak igényt a házszentelésre.

A templom felépülte után rendszeressé váltak a szentmisék a községben. Havonta több alkalommal is volt mise a templomban. Évtizedekkel ezelőtt kialakult az a gyakorlat, hogy minden hónap 2. vasárnapján a görög katolikus, a 3. vasárnapon a római katolikus pap járt át misézni. A nagyobb ünnepekre eső szertartások, szentelmények is eszerint oszlottak meg kettőjük között. A virágvasárnap barkaszentelés például mindkét egyházban szokás, s ilyenkor is ezt a gyakorlatot követték. A görög katolikus egyházban évi 5 alkalommal szokásos halottak

szombatja megemlékezései közül az egyiket Debrétén végezte a pap. Ekkor olvasta fel a reggeli mise végén a falu halottainak névsorát. A további 4 alkalomra a viszlói parókián került sor. Búzaszentelés Debrétén az 1980-as évekig mindössze kétszer volt, a negyvenes évek végén. Ekkor ugyanis egy Szlovákiából kitelepített magyar görög katolikus pap átmenetileg a községben tartózkodott, s hatására erősen megélnéült a helyi hitélet. Itt-tartózkodása idején mindenszentekkor temetőszentelést is tartott.

A korábban a keresztelnél vagy a harangláb mellett végzett ájtatosságok idővel bekerültek a templomba. Így váltott helyszínt a májusi litánia és az októberi ájtatosság, amelyeken a görög katolikus asszonyok is részt vettek. A nagyböjt harmadik vasárnapján, a görög katolikus *keresztvasárnapon*, ha aznapra esedékes valamelyik pap érkezése, kihelyezik a feszületet az oltárra. Ilyenkor egy hétig kint van a kereszt a híveknek csókolásra. Vasárnap délutánonként pedig a vecsernyét már ismét a templomban végezték egy előénekes vezetésével. A vecsernyét a II. világháború táján felváltotta a litánia, amely a hetvenes évek óta szünetel. A vasárnapi titokváltás színhelyévé is a templom lépett elő. Vasárnap délutánonként a templomban végezték a rózsafüzért, majd kicserélték a titkokat.

A vallásos élet térszerkezetének újabb jelentős megváltozása, a századforduló állapotához képest a változások harmadik fázisa a legutóbbi évtizedekben következett be, amikor a hitélet jelentős mértékben a magánszférába húzódott vissza. Összefügg ez külső tényezőkkel is; a görög katolikus pap idős korával, a római katolikus plébánia túlterheltségével, és azzal is, hogy a falu népessége a jelenlegi szintre csökkent. A templom szakrális célú igénybevételének alkalmai megritkultak, a korábbi közösségi ájtatosságokat újabban inkább otthon, családi körben vagy egyéni ájtatosság formájában tartják. Községi vallásos megnyilvánulásnak megmaradt a halottak napján tartott temetői megemlékezés, valamint a helyi templombúcsú. Az itt élő közösség valamennyi tagját érintő, gyakorlatilag teljes körű részvétellel zajló vallásos alkalmak még ezek mellett a temetések.

A helyi hitéletben végbement folyamatok fenti áttekintése igazolni látszik azt a tapasztalatot, vallásos térszerkezet változása jelentős hatással van egy adott közösség, esetünkben Debréte vallásos életének egészére. Ugyanebben az anyagban megfigyelhető azonban e folyamat fordítottja is. A debrétei templom használatba vételével a helyi, korábban policentrikus katolikus és görög katolikus vallásgyakorlás nagymértékben helyben centralizálódott, majd a vallásosságot befolyásoló egyéb külső – területi értelemben vett és valláson kívüli – körülmények, s ezeknek köszönhetően a vallásosság megváltozásának hatására a vallásgyakorlási formák diffúziójának lehetünk szemtanúi. Amíg tehát esetünkben egy helyi példa révén is igazoltnak vehetjük azt, hogy a térszerkezet közvetlen kölcsönhatásban áll a vallás gyakorlásának módjaival, a vallásos élet egészével, látnunk kell

azt is, hogy sok esetben a kettő egyidejű és egymással összefüggőnek látszó változása nem ennek a kölcsönhatásnak az eredménye, hanem más, külső okokra vezethető vissza.

[Térszerkezeti változások Debréte vallásos életében.
A Miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei. 26. 111–114.
Miskolc: Herman Ottó Múzeum, 1989.]

TRANSFORMATIONS OF SPATIAL STRUCTURE IN THE RELIGIOUS LIFE OF *DEBRÉTE*

One of the issues in ethnography of religion that has not been explored in depth so far is the religious life of communities on the periphery of church organizations. The investigation of congregations that seem to have relatively more modest quantities of religious traditions is important on the one hand because, historically, this was characteristic of a significant portion of villages in the first place. On the other hand though, the processes taking place within them occurred in a way much less influenced from outside, due to their looser connection to the church.

The inter-relationship between the spatial conditions of religious practice and the religious traditions can be illustrated excellently on the basis of the transformations of the spatial structure of religious life in Debréte, a small settlement of the Cserhát region with a population of only 40 inhabitants. Religious life in Debréte was fundamentally determined by the facts that there are Roman Catholics, Reformed Protestants, and Greek Catholics living in the settlement, and that Debréte had not had a church building up until 1913, for which reason the inhabitants could receive religious services rendered by the church at neighboring settlements. As a result, a significant portion of religious traditions was practiced outside Debréte. An important social consequence of this is that there has been a close connection with the neighboring villages that had their own church buildings, and the majority of the marriages that were endogamous in a religious sense could take place in a local exogamy. Naturally, this does not mean that there were no religious manifestations within the village of Debréte. The local sacral centers were established around the spatial objects that were immediately available (e.g.: at belfries, crosses, or near cemeteries).

In the nature of religious practices in Debréte, the completion of the church building in 1913 meant a turning point, resulting in changes concerning both the external relations reaching outside the village and the internal religious life within the confines of Debréte. The spatial structure of religious life and practices went through a process of transformation, including the development that the local Catholic and Greek Catholic practices to a large extent got to be centralized locally. The example of Debréte demonstrates the validity of the assumption that spatial structure is in close interaction with the manner of practicing religion and with the whole of religious life. At the same time, however, it should also be evident that, in a lot of cases, the simultaneous and apparently connected transformation of the two is not the consequence of this interaction but rather the result of external causes.

Szent helyek és építmények

A szakrális célú határbeli építmények funkcionális kérdései

Az európai vallási néprajzban csakúgy, mint a néprajz más ágaiban sokszor megfogalmazódott, hogy a vallás tárgyi emlékeivel, építészeti és más objektumai-val rányomja bélyegét a közvetlen természeti környezetét jelentő tájra, csakúgy, mint a mesterséges környezet, a település arculatára. A vallás és a környezet kapcsolatának kutatástörténetében, nyugodtan állíthatjuk, a térbeli objektumok, a szakrális építészeti és művészeti alkotások kapták ez ideig a legnagyobb figyelmet.

Mint tudjuk, a keresztény vallás működése jórészt helyhez kötött, s kismértékű térbeli mobilitása szoros környezeti kötődéssel párosul. Ez a kötődés azonban kettős folyamatot indít és tart életben. A vallás kialakítja azokat a környezeti feltételeket, amelyek közepette működni képes: létrehozza a szakrális rendeltetésű épületek, egyéb építmények, tárgyi objektumok rendszerét, amely a továbbiakban a vallásgyakorlás térbeli szerkezetének főbb csomópontjait, erővonalait jelenti. Egyúttal azonban sajátos módon – deszakralizálja is a tájat, legalábbis a szó bizonyos értelmében. A szentség hordozóivá ugyanis az ember vallásos környezet-teremtő, örnyszerű formáló tevékenységének eredményei, a táj mesterséges elemei válnak, megfosztva ezzel az ökológiai tényezők egyes csoportjait korábbi hasonló szerepkörüktől.

Egy azonban kétségtelen: az a környezet, amely az utóbbi évezredben a keresztény Európában előttünk áll, a vallás által – más tényezők mellett – éppen építészeti objektumai révén megszentelt, a benne megjelenő szent által átformált környezet, amely maga is hatással van a benne élők vallásos életére. Kétirányú folyamattal van dolgunk: a vallás amellett, hogy a környezet jegyeit magán viseli, egyúttal aktív szereplőként van jelen saját környezeti feltételeinek biztosításában és az igényeknek megfelelő formálásában. Hogy mindez miként zajlik le a gyakorlatban, ahhoz nem kell feltétlenül időben messzire visszamennünk. Jól dokumentálhatóak az utóbbi két-három évszázad telepítései, ahol külön-külön tanúi lehetünk a szakrális környezet kialakításának, amely pedig létrejöttével egyidejűleg már aktív vallásformáló erővé válik.

A legszűkebb, közvetlen környezet vallásos célú berendezése a birtokbavétellel egy időben történik, de a közösségi tevékenységek között is a legelső köze tartozik a szakrális centrum kijelölése, kialakítása, majd ezt követően immár hosszabb idő alatt válik a környezet vallási szempontból egyre tagoltabbá.

A szakrális környezet legszembetűnőbb tájformáló erejű építményei az utak mentén, a határban vagy a település belterületén emelt keresztek, kápolnák, vallá-

sos tárgyú szobrok. Morfológiailag ezek különálló típust képviselnek, s eltérő az a vallásos tartalom is, amelyet hordoznak. Egy Szent Vendel-szobor természetesen teljesen más jelentést sugároz, mint egy kereszt, vagy mint egy Mária-kápolna. Más a hitéletben betöltött feladatköre is. A tartalmi kérdést félretéve funkcionálisan mégis együvé sorolja őket az a speciális szerepkör, amelyet a népi vallásgyakorlásban, mint a környezet szakralizációjának objektumai, sok helyütt a mai napig betöltenek.

Szinte közhelyszámba megy az utóbbi másfél évtized hazai néprajzában (1990) az a megállapítás, hogy az utak mentén emelt kereszték kívül rekedtek a néprajzi érdeklődés körén. Ezt fogalmazta meg a 70-es évek végén Bálint Sándor¹, Tüskés Gábor², és 1980-ban vallási néprajzi monográfiájában hasonlóan nyilatkozott e sorok írója³, valamint ugyanebben az évben egy másik munkájában Tüskés Gábor.⁴ Eközben pedig egyre-másra születtek, illetve megszületőben voltak hasonló témájú helyi feldolgozások és összefoglalások. Hatással volt a téma kutatására a nemzetközi szakirodalom, abban az időben főként a német nyelvterületen folyó munka, amelynek híre időről-időre a hazai szaklapok tudósításaiban is felbukkan.⁵ Nem beszélve arról, hogy a magyarországi keresztokról már a hetvenes évek végén jelentek meg írások külföldi szakfolyóiratokban.⁶ Az útszéli kereszték, mint a provinciális művészet emlékei, a népművészeti, néprajzi szintéziseinkben is helyet kaptak.⁷

A magyarországi kutatás a fentebb említett összefoglalásokon, figyelemkeltő írásokon túl⁸ lokális, kistáji feldolgozásokból áll.⁹ Ez utóbbiakban, különösen Tüskés Gábor, Réthelyi János és Fekete János tanulmányaiban, megfigyelhető bizonyos, – a téma nagyságrendjével arányos – monografikus igény, és ezzel együtt a gondolatmenet párhuzamos vonásai. Foglalkoznak a szerzők a kereszték állíttatásával, azok településföldrajzi, formai, művészeti jellemzőivel, az őket előállító mesterek, műhelyek történetével, valamint a kereszték használatának, folklórijának kérdéseivel.

Bár figyelemre méltóak az eddigi eredmények, a rendelkezésre álló anyag még nem elegendő, hogy nagyobb szabású áttekintésre lehessen vállalkozni belőle, ami jelenleg nem is célom. Ahhoz azonban – saját adataimmal kiegészítve –

¹ Bálint 1977: 345.

² Tüskés 1977.

³ Bartha 1980: 24.

⁴ Tüskés 1980: 98.

⁵ Vö. Györgyi 1978; Tüskés 1977. Jó nemzetközi szakirodalmat nyújt: Meyer–Freckmann 1977: 1979–80; Wagner 1960. stb.

⁶ Kunt 1978; Tüskés 1979.

⁷ Hofer–Fél 1975; Varga 1982: 435–137.

⁸ Vö. például Réthelyi 1979; Sümegi 1978; Tüskés 1978.

⁹ Bálint 1980: 334–336; Bartha 1980; Fekete 1984; Réthelyi 1984; Tüskés 1980.

már az eddigi anyag is megfelelő, hogy a szakrális táj működésének rendszerébe megpróbáljuk beilleszteni, és e rendszeren belül vizsgálni lehessen ezen objektumokat.



*Tájház-kereszt. Gyomaendrőd,
Békés megye (Fotó: Szonda István, 2013.)*

körülményeire. A keresztek, szobrok, kisemlékek emelésének oka, célja igen sokféle lehet, az adatokból mégis kiszűrhető néhány általánosabb, korra, helyre jellemző tényező.

A 15–16. századból származó adatok szerint ekkor már volt példa úgynevezett „engesztelő” keresztek állíttatására, amellyel a gyilkosságban vétkesek nyerhettek bocsánatot.¹⁰ A 18. században a barokk vallásosság szintén kedvezett a keresztállításnak. A missziós körutak alkalmával sokhelyütt állíttattak keresztek, amelyek azután sokak számára váltak imák, könyörgések színhelyévé.¹¹

A Keszthely-környéki falvak keresztállításának indítékaiként Réthelyi János a következőket sorolja fel: a falvak bejáratának jelzése (köszöntés, búcsúztatás), a templom körüli keresztállítás, temetői kereszt, „engesztelő” kereszt (halott emlékére), hálaadó kereszt a háborúból való hazatérés örömére.¹² Ezenkívül tudunk még fogadalomból, betegség, járványok idején állított keresztekről, s nagy szám-

¹⁰ Tüskés 1980: 99.

¹¹ Jánosi 1935: 42–43.

¹² Réthelyi 1984: 54–55.

A keresztek, szobrok és más szabadtéri szakrális építmények, amint azt már említettem, több vonatkozásban is szoros kölcsönhatásban állnak az őket magába foglaló tájjal. Az egyik lehetséges megközelítés történeti jellegű: ezek a létesítmények a környezet szakralizációjának nevezett folyamatnak köszönhetik létüket, annak eredményei és egyúttal kultusz-történeti emlékek is. Mindez nem jelent feltétlenül sok évszázados visszatekintést, hiszen a közelmúltban állított keresztek, szobrok is hasonló törekvéseknek köszönhetik létüket, még ha a közvetlen okok koronként és alkalmanként mutatnak is eltéréseket.

A probléma fontosságára utal, hogy szinte valamennyi e témával foglalkozó munka kitér az állíttatás

ban olyan esetekről is, amikor a keresztet állíttató család saját magának kívánt a kegyes felajánlás révén emléket állítani. Meg kell említeni azt a gyakorlatot is, amely szerint mágikus jelentőségű helyekre, keresztutakra szintén emeltek keresztet a gonosz erők távoltartására.



Kőkereszt Karcfalva határában. (Çirta, Románia), Csík vármegye, 2013

Szembetűnő, hogy a kereszt funkciója milyen szorosan összefügg a tájban elfoglalt helyével. Olyannyira, hogy – amint a fenti példából is láthattuk – állíttatásának indítékaként sok esetben elegendő a helyet megemlíteni (templomkereszt, határkereszt stb.).

A katolikus (és az ortodox) vallásgyakorlás szükségessé teszi, hogy a tér bizonyos pontjain keresztet, vagy legalább más vallásos objektumok, tér-elemek legyenek. A keresztet a térben a közösség környezetének szakrális inhomogenitását hordozzák, azon belül bizonyos funkciókat tekintve szakrális központokat alkotnak. Adott esetben még a templom funkciót, vagy annak egy részét is viselik. Répáshután például még a közelmúltban is úgy tartották, hogy a boszorkányok karácsony éjféli felismerése, azonosítása nemcsak a templomban, de az iskola előtti keresztnél is lehetséges.¹³ Elképzelhetetlen tehát, hogy a közösségi vallásos

¹³ Barna 1984: 333.

megnyilvánulások szakrális értelemben neutrális környezetben menjenek végbe. Még az itt kivételként szóba jöhető belső terek esetében is megfigyelhető az alkalomra való előzetes átrendeződés. Keszthely környékén a teret átmenetileg önmagában is megszentelő úrnapi sátrakat is a keresztek tövében állítják fel.¹⁴ A keresztek mindenesetre a hosszú időre szóló térszakralizáció objektumai, ilyen módon pedig a hitéletre gyakorolt hatásuk is nemzedékeken át érezhető.

Mindehhez az is hozzátartozik, hogy – amint azt az idézett indítékok is tanúsítják – gyakran a leendő kereszt helyét is a tér valamely már meglévő csomópontján jelölték ki: a templom mellett, a temetőben, a keresztútnál, esetleg más kitüntetett helyszínen. Az objektumok további életében azonban az állíttatásuk idején érvényes körülmények, a szándék és az elhatározás motívumai háttérbe szorulnak, felszentelésétől fogva pedig a kereszt önmagában is teljes értékű valósággyakorlási helyé válik.



Kovácsoltvas kereszt. Arka, Borsod-Abaúj-Zemplén megye, 2011

Egy kereszt felszentelése önmagában is fontos esemény, nagy ünnep egy közösség hitéletében. Nagy számban jelennek meg a szertartáson a hívek a kör-

¹⁴ Réthelyi 1984: 55.

nyékbeli plébániákról, parókiákról, s a szentelésen általában több pap vesz részt.¹⁵ A felszentelés a keresztfunkciójában minőségi változást jelent, ezáltal nyeri azt a kultikus többletet, amellyel a környezet többi létesítményével szemben rendelkezik. Erre vezethető vissza az Tüskés Gábor által közölt abaligeti hagyomány, hogy aki valamely okból fel nem szentelt „pogánykeresztnél” végez könyörgést, annak kérése nem nyer meghallgatást.¹⁶

A keresztek jelentősége a hagyományos vallásosságon belül a vallásgyakorlásban mutatkozik meg legszembetűnőbben. Részint annak révén, hogy helyszínt nyújt bizonyos vallásgyakorlási formákhoz, részint pedig azért, hogy mint a kultusz tárgya, önmagában is ihletője egyes egyházi szertartásoknak, laikus ájtatosságoknak, rítusoknak.

A katolikus parasztság egésze gyakorlója volt – és részben még ma is gyakorlója – a kereszti ihlette gesztusoknak, egyszerű vallásos megnyilvánulásoknak. Mellette elhaladva a tiszteletadás általános formája a kereszttetés, kalapemelés, amely gyakran rövid fohással, könyörgéssel is párosul. Hasonló gesztusokkal találkozhattunk a szekéren közlekedőknél, a tömegközlekedési eszközök igénybevételekor azonban a tiszteletadás többnyire elmarad.¹⁷

Kultushelynek számítottak az út menti keresztek a gyalogos búcsújárás idején is. A búcsúsok az újukba eső kereszteknel megálltak, közös imát végeztek, esetleg rövid pihenőt tartottak.¹⁸ Csíkszentdomokos közelében egy keresztnél saját búcsúja is van. A Pásztorbükk oldalában 1816 óta tölgyfakereszt áll, amelyet Báthory bíboros-fejedelem meggyilkolásának emlékére emeltek. Búcsúja minden-szentek napjára esik, amikor a hívek a negyvenes években még processzióval vonultak ki a faluból a kereszthez.¹⁹ A távolabbi falvakból is sokak által látogatott Kisasszony-napi sümegi búcsú előtt a Vár völgy főutcáján álló keresztek beme-szelték, hogy illő módon fogadják a zarándokokat.²⁰

Egyházi szertartásokat, liturgikus eseményeket is szoktak a kereszteknel tartani. Mindenekelőtt olyan szertartásokat, amelyek a Szent Kereszt tiszteletéhez tartoznak.²¹ Katolikus vidékeinken az áldozócsüörtök hetében az úgynevezett kereszttjáró napokon a hívek felkeresték az útmenti keresztek. Csépán a templomban gyülekeztek a hívek, majd az énekes emberek vezetésével végiglátogatták a falubeli keresztek. Közben a mindenszentek litániáját végezték, és fájdalmas

¹⁵ A részletesebb leírást lásd: Fekete 1984: 90.

¹⁶ Tüskés 1980: 111.

¹⁷ Bartha 1980: 28.

¹⁸ Vö. Barna 1988; Bálint 1936; Bálint 1939; Bárh 1980; Dám 1943; Nádasi 1981; Schram 1968; stb.

¹⁹ Székely 1943: 25; Orbán 1868–1873: II. 90–92.

²⁰ Réthelyi 1984: 55.

²¹ Bálint 1977: I. 349.

énekeket énekeltek. A szertartás a 40-es években maradt el.²² Kiskunfélegyházán ünnepélyes körmenettel vonultak az újtemplomból az ótemplomba és vissza, miközben az útjukba eső kereszteknelé ajtatosságot végeztek.²³ A keresztjáró napok búcsúhelye a Székelyföldön Csíkszenttamás temploma, ahová ilyenkor a környező falvakból ellátogatnak a hívek.²⁴



Képoszlop. Annenheim, Ausztria, 2009

A görög katolikusok a nagyböjti időszak harmadik vasárnapján, a keresztódoló vasárnapon a közelmúltban vecsernye után még felkeresték a faluban álló keresztek, ahol közös ajtatosságot tartottak, böjti énekeket énekeltek. A határbeli keresztek felkeresése legtöbbször nem korlátozódott erre a napra, hanem eltartott egészen a böjti időszak végéig.²⁵ Filkeházán ilyenkor a hívek *poklanát vernek*.²⁶ Rakácán a társulatos asszonyok keresték fel a keresztek, hogy az Úrjézus kínszenvedését pótolják. Nyírkarászton az ajtatosság ideje alatt a keresztnél gyertyákat égettek. A szokás feltehetően a keresztódoló vasárnap hagyományából sugárzott szét más idő-

pontokra. Az ajtatosság fennmaradásának kedvezett az intenzív társulati élet, a keresztek felkeresését mindenütt a rózsafüzéres társulati tagok kezdeményezték.²⁷

A nagyböjti keresztjárásra a nem hivatalos vallásosság köréből az Alföldről, a Dunántúlról és Erdély területéről is vannak adatok. Torján a nagyböjt valamelyik szerdáján, vasárnapján, esetleg valamelyik böjti pénteken este járták sorra a keresztek egy előimádkozó vezetésével. Az Alföldön egyes adatok szerint sok helyütt a nagycsütörtök volt a keresztjárás napja. Ilyen adatokat ismerünk Kajárról, Kalocsáról, Kiskunfélegyházáról és más helyekről is.²⁸

Számos adat tanúskodik arról, hogy az útmenti keresztek a népi gyógyításban is szerepet játszottak. Ezek közül példaként csak néhányat idézek. Náprádfán

²² Barna 1982: 386–387.

²³ Fekete 1984: 91.

²⁴ Székely 1943: 46.

²⁵ Bartha 1990.

²⁶ Petercsák 1985: 52.

²⁷ Bartha 1986: 321.

²⁸ Szendrey–Szendrey 1940: 201.

a keresztfáról Krisztus töviskoronájából kimetszettek egy darabot, amit hathatós gyógyszernek tartottak a nyavalyatörős beteg ujjára téve.²⁹ A szemmelverést és más betegségeket Mikófalván valamelyik kereszt mellett gyógyították. Csaplovics János szerint Kassa környékén az útszéli keresztet az epilepsziás betegek rongyokkal aggatták tele.³⁰ Vajkai Aurél ugyanezt figyelte meg Rimaszombatban is.³¹ Más adatok szerint Pozsony-Moson tájékán a hideglelősök is útszéli keresztet kerestek fel a gyógyulás reményében.³² Göcsejben a keresztből kihúzott szöveget vagy onnan letört szilánkot tettek az epilepsziás beteg kézfejére.³³



Hegyi kápolna. Vrsno, Szlovénia, 2016

A keresztelőkkel vagy a keresztelők környezetében történő hagyományos népi gyógyítási gyakorlat már átvezet a keresztelőkhez kapcsolódó hiedelmek és mágikus cselekvések területére. Mágikus erejüket ezek az építmények nyilvánvalóan a felszentelésük során megszerzett szentelményi jellegüknek, az általuk hordozott szakrális jelentéseknek köszönhetik. Célszerű tehát röviden erről is ejteni néhány szót.

A keresztállítók indítékai közé tartozik az ártó hatalmak távoltartása.³⁴ Répáshuta szlovák lakossága körében élt az a gyakorlat, hogy ha a keresztelő időpontja kitolódott, a baba körüljárta a csecsemővel az egyik keresztet. Ezzel védve

²⁹ Gönczi 1902: 221.

³⁰ Idézi: Vajkai 1939: 67.

³¹ Vajkai 1939: 67.

³² Vajkai 1939: 67.

³³ Gönczi 1902: 297.

³⁴ Bartha 1980: 25; Tüskés 1980: 100.

volt a gyermek a *kaiserléstől*.³⁵ Szendrey Zsigmond és Szendrey Ákos szerint az utak mentén, a határban, szőlőkben felállított keresztnek vihar, jég, férgek, madarak, tolvajok ellen védték a termést, óvták a falut.³⁶

Sajátos jelenségként említi Tüskés Gábor, hogy az abaligeti kálvária középső feszületének talpazatából hiányzik egy darab. Feltételezése szerint ezt a hívek kaparták ki, minden bizonnyal azért, mert varázserőt tulajdonítottak az így összedett pornak.³⁷ A keresztből hasított szilánkkal Nógrád megyében a nehezen vajúdo asszonyt füstölték.³⁸ Több példát ismerünk a keresztnek esővarázslás céljára történő felhasználására.³⁹ Ezekben az esetekben azonban legtöbbször nem az út mentén, hanem temetőben álló keresztokról van szó.

A kereszt felállításának helye számos esetben mágikus szempontból kitüntetett térnek számít. Erre utal, hogy előszeretettel emeltek keresztet keresztutakon, ahol a néphit szerint gonosz lelkek járnak.⁴⁰ A keresztutak mellett más, mágikus szempontból fontosnak ítélt helyeken is találunk keresztet.⁴¹

A kultikus cselekvéseken kívül a keresztkehez más, valláson kívüli tevékenységi formák is kapcsolódnak, amelyek állaguk megóvását, működésük feltételeit biztosítják. Karbantartásukról rendszerint az állítató családok leszármazottai vagy az általuk létrehozott alapítványok gondoskodnak, illetőleg azok, akiknek a kereszt a földjén áll. A Jászberény-környéki tanyákon álló kereszt állítatói a községek voltak, évközi gondozásuk, feldíszítésük azonban a tanyák lakóinak feladatává vált.⁴² A nevezetes alkalmakra: állítatásuk, felszentelésük évfordulóira, halottak napjára vagy más ünnepekre a keresztet virágokkal díszítik, környéküket kitisztítják. Erdély, Kárpátalja vidékein szokás a keresztet ünnepi felöltöztetése is. Kiskunfélegyháza környékén szokás volt, hogy a szentelés évfordulójáról szabadtéri misén emlékeztek meg.⁴³

Az utak mentén, a határban álló feszületekkel sok tekintetben párhuzamos, vagy azzal azonos funkciókat látnak el a vallás és a tér kölcsönhatásának viszonylatában a szabadtéri szobrok, kápolnák, szentképek. Jelentésük azonban kevésbé általános, többnyire szorosabb összefüggést mutat az ábrázolt szent kultuszával, ezen belül pedig sok esetben a tágabban értelmezett ökológiai tényezőkkel. A táj vallásos arculatát például – hazai viszonyok között – egyes szőlőtermelő vidékeken Orbán vagy Donát, más állattartó községekben Vendel szoborábrázolásai

³⁵ Barna 1984: 338.

³⁶ Szendrey–Szendrey 1940: 200.

³⁷ Tüskés 1980: 109.

³⁸ Szendrey–Szendrey 1940: 200.

³⁹ Kovács 1982: 20; Ujváry 1980: 145.

⁴⁰ Bálint 1980: 334.

⁴¹ Bartha 1980: 29.

⁴² Szabó László szíves közlése.

⁴³ Fekete 1984: 91.

uralják.⁴⁴ Vendel, Flórián és Donát együttes ábrázolása így például az állatvész, a tűzvész és a villámcsapás ellen nyújt oltalmat.⁴⁵

A leggyakoribb okok, amelyek szenteket ábrázoló szabadtéri szobrok állítására vezettek, a település területének, határának, lakóinak, gazdasági működésének védelme valamilyen külső eredetű bajtól, csapástól. E csapások közül a leggyakoribbak a tűzvészek, a lakosságot és az állatállományt rendre megtizedelő járványok, a jégverés és az árvizek voltak.



*1759-ben állított Szent Donát szobor. Gyöngyös
(A felvételt a Szabadtéri Néprajzi Múzeum bocsátotta rendelkezésemre.)*

A csapások elleni védekezés tehát első fokon abban nyilvánult meg, hogy a megfelelő patrónus, védőszent szobrát felállították a településen vagy annak határában. Ez magyarázza azt a tapasztalatot is – bár számszerű adatok nem állnak rendelkezésre –, hogy a tűztől oltalmazó Flórián-szobrok, vagy egyes, a járványok alkalmával, emlékére emelt fogadalmi szobrok jobbára a települések belterületén, míg az állatállományt, szőlőt védő patrónusok szobrai, legalábbis jelentős részben, a határban találhatók.

⁴⁴ Vö. Fajcsák 1985; Gulyás 1986; Szabadfalvi 1964; Szikora 1983.

⁴⁵ Gulyás 1986: 10.

Állatpatrónusaink közül nagy számban emeltek szobrokat, kápolnákat Szent Lénárt, Szent Vendel tiszteletére.⁴⁶ Kápolnáinkban azok búcsúinak alkalmával fogadalmi állatszobrocskákat helyeztek el.⁴⁷

Hasonlóan népszerű volt szőlőtermelő vidékeinken Szent Orbán és Szent Donát, akik más szentekkel együtt a szőlőket védték a természeti csapásoktól.⁴⁸ 1716-ban Erdődy Gábor egri püspök a Donát-szobor felszentelésekor az egri szőlőket Szent Donát pártfogásába ajánlotta.⁴⁹ A szőlőhegyi szobornál ettől kezdve évről évre nagy búcsúkat, körmeneteket tartottak. A dombtetőre állított szobor helyének kiválasztásakor minden bizonnyal közrejátszott, hogy a terület fölött jégeső zóna húzódik.⁵⁰

A kultusz és az ökológiai tényezők szoros kölcsönhatására utal az a tény, hogy a filoxéra vész után szinte egy csapásra elmaradtak a Donát-búcsúk, mivel a kultusz közvetlen indítékát jelentő szőlő évekre teljesen eltűnt a vidékről. A processziók felújítása az újratelepítések után történt csak meg.⁵¹

A vallásos szobrok és a kereszték funkcionális hasonlóságát és eltéréseit jól jellemzi az a példa, hogy – még mindig az egri szőlőknél maradva – a 19. század végén a Donát-szoborhoz közel egy feszületet állítottak, amit a népnyelv *Donát-keresztnek* nevezett. Ide jártak szárazság idején a környékbeli asszonyok esőért imádkozni.⁵²



*Szent Orbán a bihariórszági szőlőhegyen.
(Diosig, Románia), Bihar vármegye, 2011*

⁴⁶ Bálint 1977: I. 354.

⁴⁷ Gulyás 1986: 14.

⁴⁸ Vö. Bővebben: Ambrózy 1933; Szikora 1983.

⁴⁹ Fajcsák 1985: 8.

⁵⁰ Fajcsák 1985: 9.

⁵¹ Fajcsák 1985: 12.

⁵² Fajcsák 1985: 13.



Szent Orbán-kápolna. Bátaszék, Tolna megye, 2016

Szent Donát mellett Szent Orbán is széles körben népszerű szőlőpatrónusaink közé tartozott. Kápolnánál, szobrainál ájtatosságokat, búcsúkat tartottak.⁵³ Hercegfalván – a mai Mezőfalván – az Orbán-keresztnél egyes gazdák bort öntöttek a földre a következő szavak kíséretében: Trink, Urban!⁵⁴ – A Szent Orbán védőerejébe vetett bizalom egyes helyeken olyan nagy volt, hogy amikor mégis kár esett a szőlőben, a szobron álltak bosszút.⁵⁵ Hasonló adatokat ismerünk a Szent Donát-szobrok megbüntetéséről is.

Katolikus és vegyes vallású helységeinkben a tűztől való oltalmat Szent Flóriántól várták, akinek országsherte nagy számban állították fel szobraikat. Szent Flórián-szobrokat találunk sok ház oromfülkéiben is, hogy oltalmazza az ott lakókat a tűztől.⁵⁶

⁵³ Lukács 1988: 104.

⁵⁴ Lukács 1988: 107.

⁵⁵ Nagy Varga 1985: 83.

⁵⁶ L. Varga 1981: 654.



Szent Flórián. Gyetva (Detva, Szlovákia), Zólyom vármegye, 2010

Nagyobb járványok idején, vagy azok elmúltával, hálából vagy fogadalomból sok helyütt állítottak szenteket ábrázoló szobrokat. E szobrok tárgya, a különféle betegségek ellen oltalmazó szenteken kívül gyakran Szűz Mária vagy a Szentháromság. Kultuszuk szorosan összefügg a velük kapcsolatba hozott betegség gyakoriságával, elterjedésével, a gyógyítás esélyeivel.

A szabadtéren – vagy templomban – álló, szenteket ábrázoló szobrok tiszteletéről, a hozzájuk kapcsolódó kultusztól általában elmondható, hogy fennállásuk ideje alatt végig szoros kapcsolatban állnak az életnek az oltalmuk alá rendelt területével, a paraszti kultúrában főként a gazdasági élet egyes ágaival, a betegségekkel, a külső és belső veszedelmekkel. Ezzel szemben az útmenti, határbeli kereszték általánosabb célúak, még akkor is, ha állíttatásuk valamely konkrét eseményhez kapcsolódik.

Ha a szobor funkcióját biztosító külső feltétel megszűnik: az általa képviselt vagy oltalmazott gazdasági ág megszűnik, vagy annak súlya csökken, a járvány ritkábbá, a betegség gyógyíthatóvá válik, mindez az adott objektum kultuszának gyengüléséhez, kimerüléséhez vezet. Kivételt ez alól a nem, vagy kevésbé specializált tárgyú alkotások jelentenek, vagy az olyanok, amelyek érvényessége huzamosan fennáll.

[A szakrális célú határbeli építmények funkcionális kérdései. Keresztek, szobrok, kápolnák. *Ház és ember*. 6. 219–226. Szentendre: Szabadtéri Néprajzi Múzeum, 1990.]

IRODALOM

- AMBRÓZY Ágoston
 1933 *Szőlőhegyek védőszentjei*. Különös tekintettel a tokaj-hegyaljai nagy magyar borvidékre és a szentévre. Budapest: Központi Sajtóvállalat
- BÁLINT Sándor
 1936 Szegediek búcsújárása Radnára. *Ethnographia*. XLVII. 317–318.
 1939 Adatok a magyar búcsújárás néprajzához. *Ethnographia*. L. 193–200
 1977 *Ünnepi kalendárium*. I–II. Budapest: Szent István Társulat
 1980 *A szögedi nemzet*. III. Szeged: Móra Ferenc Múzeum
- BARNA Gábor
 1982 Ünnepi szokások és hiedelmek Csépin. In *Csépa. Tanulmányok egy alföldi palóc kírjazás népeletéből*. 363–412. Eger–Szolnok: Dobó Múzeum–Damjanich Múzeum
 1984 Hiedelemalakok a hitvilágban. In Szabadfalvi József – Viga Gyula (szerk.): *Répásbirta. Egy szlovák falu a Bükkben*. 331–348. Miskolc: Herman Ottó Múzeum
 1988 *A magyar búcsújárás néprajza*. Kandidátusi értekezés. Kézirat. Budapest
- BÁRTH János
 1980 Az illancsi tanyák népének hajósi búcsújárása. *Népi kultúra – népi társadalom*. XI–XII. 59–117. Budapest: Akadémiai Kiadó
- BARTHA Elek
 1980 *A hitélet néprajzi vizsgálata egy zempléni faluban*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék
 1986 A bizánci liturgia nyomai a néphagyományban. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta ...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. 312–327. Budapest: Magvető Könyvkiadó
 1990 A görög katolikus magyarság vallási néprajza. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz*. VII. 425–442. Budapest: Akadémiai Kiadó
- DÁM Ince
 1943 Magasra lendült a búcsúkereszt. *Magyar Barát*. XXIII. 90–91.
- FAJCSÁK Attila
 1985 *Adatok az egri Donát-kultuszhoz*. (Kézirat)
- FEKETE János
 1984 Kiskunfélegyházi útmenti kereszték. *Ethnographia*. XCV. 80–106.
- GÖNCZI Ferenc
 1902 *Somogyi gyermek*. Kaposvár: Új-Somogy Nyomda- és Lapkiadó Rt.
- GULYÁS Éva
 1986 *Egy őszi pásztorünnep és európai párbuzamái*. (Adatok a Vendel-kultusz magyarországi kutatásához.) Szolnok: Damjanich Múzeum
- GYÖRGYI Erzsébet
 1978 A kultikus határbeli kisműemlékek kutatóinak I. nemzetközi konferenciája (Zwettl, Alsó-Ausztria, 1977. május 19–22.) *Ethnographia*. LXXXIX. 125–126.
- HOFER Tamás – FÉL Edit
 1975 *Magyar népművészet*. Budapest: Corvina
- JÁNOSI Gyula
 1935 Barokk hitélet Magyarországon a XVIII. század közepén a jezsuiták működése nyomán. *Pannonalmi Füzetek. A pannonalmi főapátsági Szt. Gellért Főiskola hallgatóinak doktori értekezései*. 17. Pannonhalma: Bencés Kiadó
- KOVÁCS Endre
 1982 *Doroszló hiedelemvilága*. Újvidék: Forum

- KUNT Ernő
1978 *Temetők az Aggteleki-karszt falvaiban*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék
- LUKÁCS László
1988 Szent Orbán kultuszának emlékei a székesfehérvári egyházmegyében. In *A székesfehérvári egyházmegye jubileumi névtára*. 101–113. Székesfehérvár: Egyházmegyei Hatóság
- MEYER, Georg Jakob – FRECKMANN, Klaus
1977–1979–1980 Wegekreuze und Bildstöcke in der Eifel, an der Mosel und Hunstück. *Rheinischwestfälische Zeitschrift für Volkskunde*. XXII–XXV. 226–278. 35–79.
- NÁDASI Éva
1981 A búcsújárás szokásai Mogyoróskán. In Szabadfalvi József – Viga Gyula (szerk.): *Néprajzi tanulmányok a Zempléni-hegyvidékről*. 320–334. Miskolc: Herman Ottó Múzeum
- NAGY VARGA Vera
1985 Falumúzeum nyílt Tápiógyörgyén. *Honismeret*. XIII. 1985/1. 52–53.
- ORBÁN Balázs
1868–1873 *A Székegyföld leírása, történelmi, régészeti és népművészeti szempontból*. Pest: Ráth
- PETERCSÁK Tivadar
1985 *Népszokások Filkebázán*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem
- RÉTHELYI János
1979 Útszéli keresztjeink érdekében. *Vigília*. 44. 323–324.
1984 Útmenti keresztok Keszthely környékén. *Ethnographia*. XCV. 53–79.
- SCHRAM Ferenc
1968 Bácsújárás Magyarországon. *Teológia*. II. 94–100.
- SÜMEGI György
1978 Valami paraszt faragta. *Forrás*. 7–8. 79–81.
- SZABADFALVI József
1964 A gazdasági év vége és az őszi pásztorünnepek. *Műveltség és Hagomány VI*. 19–64. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem
- SZÉKELY László
1943 *Abítat a falun*. Csíkszereda: Jókai Nyomda
- SZENDREY Zsigmond – SZENDREY Ákos
1940 Részletek a készülő babonaszótárból. *Ethnographia*. LI. 195–210.
- SZIKORA András
1983 A májusi fagyok és az Orbán-kultusz. *Agrártörténeti Szemle*. XXV. 89–94.
- TÜSKÉS Gábor
1977 Keresztek, feszületek, kálváriák. *Ethnographia*. LXXXVIII. 195–197
1978 Útmenti keresztok. *Művészet*. 1978. 1. 14–15.
1979 Steinerne Weg- und Friedhofskreuzfixe in Ungarn. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*. 82. 267–281.
1980 Útmenti és temetői keresztok Abaliget, Orfű környékén. *Ethnographia*. XCI. 98–113.
- UJVÁRY Zoltán
1980 *Népszokások és népköltészet*. Debrecen: Hajdú-Bihar megyei Múzeumok Igazgatósága
- VAJKAI Aurél
1939 Adatok a népi orvosláshoz a Bakony-Balaton vidékén. *Ethnographia*. L. 65–68.
- L. VARGA Zsuzsa
1981 Szent Flórián. *Magyar Néprajzi Lexikon*. 4. 654. Budapest: Akadémiai Kiadó
1982 Út menti kereszt. *Magyar Néprajzi Lexikon*. 5. 435–437. Budapest: Akadémiai Kiadó

WAGNER, Georg

1960 *Volksfromme Kreuzverehrung im Westfalen von den Anfängen bis zum Bruch der mittelalterlichen Glaubenseinheit.* Münster: Aschendorff

FUNCTIONAL QUESTIONS OF SACRAL OBJECTS

The existence of sacral objects, statues, and buildings, situated in various places are among the conditions that are necessary for religion to work. These, as artificial elements of the landscape, become, as a result of man's activities of shaping the environment, important parts of the system of connections between religion and environment. The connections so formed are two-directional: the objects mentioned are important elements of the sacralization of the landscape on the one hand, and the environment, changed by their presence, has an effect on the religious life of those living there, forms it and enables its association with certain places. The study deals with the most characteristic types of sacral objects that form points of division in the landscape: crucifixes, statues of saints and chapels set up on the confines of villages. All these have an important role in the religious life of rural Catholics, but their functions differ. Among the motives for their erection may be the indication of the entrance to the village, protection of the fields and the settlement itself against evil powers, cult of the dead, appeasement, making atonement and other reasons, too. The statues of saints, beside evidencing the cult of the saint represented, sometime serve for very concrete purposes. They protect the village from fire (St. Florian), the vineyards from hail (St. Donatus, St. Urban, Simon-Judas, etc.), the livestock from disease (St. Wendelin, St. Leonard, St. Demetrius, etc.) to say nothing of the various patron saints held in great reverence in many parts of Hungary whose help is onvoked in case of various diseases. Where the immediate reason for erecting the statue or other object, e. g. the branch of agriculture to be protected, or the direct danger of fire, ceases to exist, or the disease becomes curable, sometimes come to an end. The veneration for crucifixes which have a less specific function is however still alive, although in somewhat different forms.

Vallásos helynevek

A tér szakralizációjának szembevető formája a helynevek vallásos tartalma. Az emberi környezet szakrális jelentést hordozó elemei bizonyos elnevezések, amelyek földrajzi helyeket, objektumokat, településrészeket jelölnek. A vallásos vonatkozású földrajzi neveken belül több jelentésréteget különíthetünk el, amelyek a vallásosság más és más szférájára vetítenek fényt. Ennek köszönhetően a vallásos helynevek a népi vallásosságot illetően több szempontból is figyelmet érdemelnek.

Egyháztörténeti, vallástörténeti jelentőségükre utal az a tény, hogy egy vidék helynévanyagának vallásos rétege korábbi idők kultuszairól, esetleg időközben már feledésbe merült kultuszformákról tudósíthatja a kutatót. Utalhatnak továbbá a földrajzi nevek korábbi kápolnák, templomok, kolostorok helyére, azok birtokaira, szerzetesrendek működésére, vagy pusztán arra, hogy egy közösség kultúrkincsének valamely elemét kapcsolatba hozta egy hellyel, s ez az elnevezésben is tükröződik. Úgy is fogalmazhatjuk, a vallásos kapcsolatú helynevek alkalmat nyújtanak a vallás számára, hogy önmagát térben rögzítse.

A vallásos helynevek lehetnek településnevek – város- és falunevek stb. –, de többségük egy-egy településen belüli helyet, objektumot, város- vagy falurészt, határrészt jelöl.

A néprajzi és a vallástörténeti kutatás elsősorban a vallásos helynevek első csoportjának, a város- és faluneveknek szentelt nagyobb figyelmet, emellett a népi vallásosság kutatásában foglalkoztak a kereszténység előtti európai kultuszok és törzsi társadalmak kultikus helyneveinek kérdéseivel is.¹ Imbrighi, Gastone szerint a keresztény Európában a késői középkortól követhető nyomon az a gyakorlat, hogy városokat, falvakat szentekről neveztek el.² Hasonló jelenségről ír Deffontaines, Pierre is Franciaország területéről.³ Az Újvilág benépesítésekor a katolikus spanyol, portugál és francia telepesek előszeretettel nevezték el lakóhelyüket szentekről. Sopher, David E. érdekes, egyúttal jellemző példaként említi, hogy Kalifornia legnagyobb városai közül több hordoz nevében vallásos jelentést.⁴

Áttérve a számunkra fontosabb és mindenképpen áttekinthetőbb magyar vallásos helynévadási gyakorlatra, ezek jelentőségére, a földrajzinév-gyűjtés vallási szempontú kiterjesztésére Magyarországon a negyvenes években Bálint Sándor

¹ Bergman 1987. A helynevek jelentőségére mutat rá: Hallowell 1977: 133–134.

² Imbrighi 1961: 163.

³ Deffontaines 1948: 126.

⁴ Sopher 1967: 34.

hívta fel a figyelmet.⁵ Szórványos adatokon, elsősorban lokális, kistáji méretű, nyelvészeti irányú gyűjtések mintegy melléktermékeként szereplő földrajzi nevek túl ezen a téren azóta is alig történt valami, eltekintve a felhívás közreadójának munkájától.

Bálint Sándor ugyanis az esztendő vallásos néprajzát összegző köteteiben az egyes szentek, egyházi ünnepek kultuszának tárgyalása során rendre felsorolja a történelmi Magyarország azon helyneveit, amelyek az illető szenttel vagy ünnepel kapcsolatba hozhatók.⁶ Munkájában a kívánt teljességet sikerült is elérnie, legfeljebb néhány helyen szorul kiegészítésre a lista. Ezek a részek még majd bizonyára kiegészülnek. A továbbiakban megpróbálom ennek néhány tanulságát, s rajta keresztül a vallásos helynévadás fő jellegzetességeit, törvényszerűségeit megállapítani.

A magyarországi helynévanyagot áttekintve mindenekelőtt említést érdemel a vallásos helynevek nagy száma. Az idézett munka a történelmi Magyarország területéről több mint fél ezret tartalmaz belőlük, ami a teljes településnévanyagnak két százaléka körül lehet. Pontosabb adatokat egyrészt Magyarország ismert település-földrajzi változásai miatt, másrészt pedig azért nem célszerű kiszámítani, mivel az itt közölt helynevek, s velük együtt az őket hordozó települések egy része – megközelítőleg egy tizede – az elmúlt évszázadokban vagy a közelmúltban megszűnt.

A vallásos helynévanyag jól tükrözi a vallásos névadás fő törvényszerűségét: azt, hogy a patrocíniumok a helynévadásban döntő szerepet játszottak. A helyi templom patrónusáról vagy hajdani patrónusáról elnevezett települések a vallásos rétegen belül döntő többségben vannak. De a névadás motivációi közé tartozott a középkori ereklye-kultusz (pl. Szent Jobb), a búcsújárás (több Mária-előtagú helynév, a „Szentkút” típusú helynevek), kolostorok, templomok, kápolnák jelenléte (Kápolnásnyék, Szentegyházásfalu, Monostorpályi stb.).

A patrocínium ihlette helyneveken belül megfigyelhető egyes szentek magas aránya, amely nyilvánvalóan korábbi népszerűségekre, fokozott kultuszukra utal. Számszerűen a legtöbb településnév Szent György (61), Szent Márton (59) Szent Miklós (65), Szent Mihály (48), nevéhez kapcsolódik. Mária 35, Szent István 34, a Mindenszentek kultusza 22 településnévben szerepel. A Szent Istvánról elnevezett települések egy részében nem az uralkodó nevét találjuk elő- vagy utótagként (-szentkirály). Ugyanígy a János és Iván is külön szerepel. A -szentiván utótagú helynevek valamennyien Keresztelő Szent János kultuszát idézik, a -szentjános utótagúak egy része azonban más szent tiszteletére is utalhat. Ezt minden esetben konkrét vizsgálat tudja kideríteni.

⁵ Bálint 1942: 457–458.

⁶ Bálint 1977: I–II; Bálint 1976.

A személynév elő- vagy utótagú helynevek megítélésében, ha azokat a nevet viselő szent kultuszából próbáljuk származtatni, néhány esetben kellő körültekintéssel kell eljárunk. Köztudott ugyanis, hogy személynévekből más módon is képződtek helynevek.

Csak egyedi vizsgálat adhat választ, hogy ilyen helynevek a szent tiszteletével magyarázhatók, vagy egyéb tényezőkkel. Példaként említem meg, hogy a Gál személynévet tartalmazó helyneveink között viszonylag kevés a Szentgál-típusú, többségükben a személynév nem a szenttel való összetételben fordul elő. Hasznos lehet ilyenkor a helyi patrocíniummal való egybevetés, s a patrocínium létrejöttének tisztázása is. Előfordulhat ugyanis, hogy a patrocínium későbbi, mint a szent nevét tartalmazó helynév.

Számos helynevünk mutatja a Mária-kultusz hatását. A helyi patrocíniummal való egybevetés alapján úgy tűnik, hogy 17 településnevünk a Nagyboldogasszony ünneppel áll kapcsolatban, míg további 18 Mária nevét tartalmazza. Ezek közül néhányban feltételezhető, hogy nem Szűz Mária, hanem Egyiptomi Szent Mária valamikori kultusza rejlik.⁷ Külön csoportot alkotnak azok a Mária-kegyhelyek, amelyek nevüket vagy annak előtagját utólag, a búcsújáró kultusznak köszönhetően kapták.

Helyneveink között figyelmet érdemelnek azok, amelyek a kereszttel állnak kapcsolatban. Bálint Sándor véleménye szerint ezek részint a templomi patrocíniummal, részint a kereszteteklyével (*particula*) függenek össze.⁸ Az egyik csoportba a -keresztúr utótagú helynevek tartoznak, szám szerint 40 létezett belőlük, a másik, jóval kisebb csoportot a -szentkereszt típusú helynevek alkotják.

A vallásos névadás egyik jellegzetes formája migrációs, kolonizációs folyamatokhoz kapcsolható. Közeli példaként említhető két bukovinai székely település (Istensegíts, Fogadjisten), vagy távolabbiként egy braziliai magyar kolónia, Szentistvánfalva esete. De ide sorolható példaként a már említett kaliforniai települések névanyaga, vagy több dél-amerikai nagyváros elnevezése is. Ennek a gyakorlatnak alap gondolata nem szorul bővebb magyarázatra, a névadás okának felderítése mindig egyedi vizsgálatot igényel. Egész közösségek migrációja esetén azonban feltétlenül érvényesül az eredeti lakóhely patrocíniumának tisztelete. Adott esetben ez egy ország nemzeti szentje vagy védőszentje is lehet. Az amerikai magyar közösségek legtöbb templomukat Szent István vagy a Magyarok Nagyasszonya tiszteletére szentelték. Bálint Sándor idézi azt az adatot, miszerint a II. világháború után a Magyarországról Németországba deportált németek egy csoportja új templomuk patrónusának Szent István királyt választotta.⁹

⁷ Bálint 1977: II. 176.

⁸ Bálint 1977: I. 34.

⁹ Bálint 1977: II. 214.

Nemcsak a településnevek hordozhatnak vallásos tartalmat, de a földrajzi nevek ennél sokkalta szélesebb köre őrzi a vallás, az egyház hatásának nyomait. A településeken belül utcák, dűlők, objektumok, falu- vagy városrészek, kertek, a határban erdők, szántók, rétek, utak, térfelszíni formák elnevezései is tartalmazhatnak vallásos elemeket. Ezek a vallásos helynevek mind jellegükben, mind a névadás módjában jóval sokrétűbbek, mint a fent említett településnevek, érdeemes tehát röviden ezekről is szólni.

Bár a magyarországi földrajzi nevekről országos összefoglalás még nem készült, s a megyénkénti feldolgozás is inkább félidőben tart, mégis hatalmas az az anyag, amely mostanáig nyomtatott vagy kéziratos formában rendelkezésre áll. Ebből akár csak egy típus áttekintése is külön értekezés feladata lehetne. Ehelyett azt a módszert fogom követni, hogy egy járási kitekintésű, teljességre törekvő gyűjtés alapján próbálom a vallásos földrajzi névadásra vonatkozóan néhány törvényszerűségekre rámutatni.

Erre a célra több okból is különösen alkalmasnak tűnik Jakab László – Kálnási Árpád munkája, amely a Nyírbátori járás földrajzi neveit tartalmazza.¹⁰ Részint azért, mert a vizsgált járásban nagy számban található három nagy történelmi egyház tagjai – római katolikusok, reformátusok, görög katolikusok –, valamint izraeliták és a szabadegyházak követői is. A másik ok, ami ezt a gyűjtést vallásos néprajzi szempontból értékesé teszi, hogy magán a helynévanyagon túl igyekeznek közölni a földrajzi nevekhez fűződő hagyományokat: névmagyarázásokat, mondamotívumokat.

Tartalmi-tematikai szempontból a vallásos vonatkozású földrajzi nevek 5 fő típusba sorolhatók. Ezek a típusok értelemszerűen egybevágnak az általuk jelölt helyek típusaival is.

A földrajzi nevek vallásos rétegéhez tartoznak mindenekelőtt a temető-elnevezések: Régi-temető, Ócska-temető, Ó-temető, Orosz-temető, Magyar-temető, Cigány-temető, Zsidó-temető, Római-temető, Görög-temető stb. Ilyen típusú helyneveket kivétel nélkül minden községben találunk. Vallási besorolásuk a halottkultusznak a vallásban betöltött szerepén alapul, valamint azon, hogy a katolikusoknál a temető megszentelt földterület. A temető vallásos térformáló szerepéről a későbbiekben még részletesebben is lesz szó. Ehhez a helynévtípushoz tartoznak még a temetőről elnevezett utcák, dűlők, határrészek is: Temetőköz, Zsidó-temető-dűlő, Zsidó-temető-tábla, Zsidó-temető-szőlő stb.

A második típushoz tartoznak az egyházi javadalmak, földek, rétek, kaszálók, erdőrészek. Ilyen elnevezésekkel valamennyi felekezet körében találkozunk: Pap-rét, Pap-tag, Pap-kaszáló, Pap-hegy, Papi-föld, Papi-erdő, Pap és kántor erdeje, Papok halastava, Papok gyümölcsöse; Pap-lapos, Pap-tanya, Római papok

¹⁰ Jakab–Kálnási 1987.

földje, Kántor-föld, Egyház-stufer, Minorita-tag, Egyház-tag, Szent Bazil rend tanyája. Ide tartoznak még azok a földrajzi helyek, amelyek innen kapták nevüket: Pap-tagosi-dűlő stb.

A harmadik típusba a szakrális objektumok, építmények tartoznak: Feszület, Új feszület, Kereszt, Mária-kép, Szent János-szobor, Májér-kereszt, Magas-kereszt, Mohácsiné-keresztje, Jézus-kereszt, Csé-hegyi-kereszt, Pócsi-kereszt, Derzsi-utcai-kereszt, Kápolna, Harangtorony. Az egyházi építmények gyakran kölcsönzik nevüket további földrajzi nevekhez is: Templom-tér, Szent Miklós-tér, Kereszt-dűlő, Templom-utca, Mária-képi-csatorna, Kápolna-dűlő, Kápolnanya, Kereszt-hegy, Harangos-domb.

Külön típusba lehet sorolni azokat a vallásos helyneveket, amelyeknek mondai magyarázata van, legyen az valós vagy fiktív. Ezek a helynevek jelentésük alapján az előző típusok valamelyikébe is beillenek, néprajzi jelentőségük miatt azonban célszerűbbnek tűnik külön kezelni őket. Ilyen esetünkben a Kápolna (a hagyomány szerint valamikor kápolna állt ezen a helyen), a Gecemán (mondai eredete bizonytalan), a Templom-hegy (korábban itt is kápolna állhatott), a Mária-kert (mondáira az idézett gyűjtésben nincs utalás, de saját kéziratos gyűjtéseimből több példát is idézhetnék), a Harangos-tó (a szóhagyomány szerint ezen a helyen valamikor egy templom vagy kápolna állt, majd elsüllyedt).

Nem alkotnak külön típust, de a fenti típusokba nem illeszthetők be egyértelműen azok az elnevezések, amelyek tartalmilag eltérőek, mondai magyarázatuk nincs, de vallási jellegűek. Ilyenek: a Szent-hegy, Szentvér-utca, Barát-hegy, Szent Anna-rét, Isten-kút stb.

A fenti típusok más földrajzinév-gyűjtésekben is elkülöníthetők. Ez a névadási gyakorlat a vallásos néprajz szempontjából több okból is rendkívül tanulságos. Azon túl, hogy a vallásos helynevek az egyháztörténet számára fontos helyi adalékokkal szolgálnak, eltűnt, feledésbe merült hagyományokat őrizhetnek, az őket használó közösség körében a vallás egyes elemeinek állandó jelenlétét eredményezik.

Különösen jelentős a történeti mondahagyománnyal rendelkező vallásos földrajzi nevek szerepe. Miután a történeti mondák a nép történeti tudatának részei, a történeti hagyományanyag népi formái, ezek vallásos rétege a vallásos hagyományt történeti hagyomány részévé emeli. Néhány ilyen valós rendelkező vagy azt nélkülöző eredettörténet, névmagyarázó ha töredékesen is, de egy közösség számára saját egyháztörténetét jelentheti.

[Vallásos helynevek.

In *Vallási terek szellemi öröksége*. HEFOP tananyagfejlesztési program. 73–78.

Debrecen: Bölcsész Konzorcium, 2006.]

IRODALOM

- BÁLINT Sándor
1942 *Egy magyar szentember. Orsz. István önéletrajza.* Budapest: Franklin-Társulat
1976 *Karácsony, búsvét, piinkösd.* Budapest: Szent István Társulat
1977 *Ünnepi kalendárium.* I–II. Budapest: Szent István Társulat
- BERGMAN, Jan
1987 Religion and Cultic Place Names. *Temenos.* 23. 121–123.
- DEFFONTAINES, Pierre
1948 *Geographie et religions.* Paris: Gallimard
- HALLOWELL, Irving A.
1977 Cultural Factors in Spatial Orientation. In Dolgin, Janet L. et alii. (Ed.): *Symbolic Anthropology. A reader in the Study of Symbols and Meaning.* 131–1050. New York: Columbia University Press
- IMBRIGHI, Gastone
1961 *Lineamenti di geografiareligiosa.* Roma: Studium
- JAKAB László – KÁLNÁSI Árpád
1987 *A Nyírbátori járás földrajzi nevei.* Nyírbátor: Nyírbátor Városi Tanácsa
- SOPHER, David. E.
1967 *Geography of Religions.* Englewood Cliffs: Prentice Hall

TOPONYMS OF RELIGIOUS NATURE

A conspicuous form for the illustration of the sacralization of space is represented by the religious content of place names or toponyms. The elements of the environment that convey meaning of religious reference in a given culture are usually certain denominations that denote geographical locations, material constructions or objects, settlements, settlement sections, streets, and/or their bordering areas. Within the category of toponyms or geographical names of religious reference, there are several layers of meaning that may shed light on a variety of different spheres of religiousness. As a consequence, regarding the various forms of religiousness, including traditional folk religiousness, toponyms of religious nature are noteworthy in several respects. Their significance in ecclesiastic and religious history is indicated by the fact that the religious content of the toponyms of a given geographical region may convey information for researchers concerning the cults of former times or even forms of cults that have since fallen into oblivion. Frequent references are made to geographical names, for example, in the field of researching the forms of ancient Hungarian religion or those of folk religion. Furthermore, these toponyms also preserve the memory of former cultic locations and constructions, as well as they may refer to the earlier places of chapels, church buildings, and monasteries, or the demesnes of these, the operation of monastic orders, or simply to the fact that some element of the culture of the local community is related to the place which is reflected in the name, too. As regards more recent cultures, however, just like in other areas of culture, it is also valid in sacral culture that toponyms of religious nature can provide a chance for a given, actively operating, religion to leave a trace of itself behind in space. Religious toponyms may be names of settlements, like names of cities

and villages, but the majority of them denote locations, objects, settlement or border area parts. Research in the fields of ethnography and religious history pays attention primarily to the first group of religious toponyms, which are names of cities and villages, but religious content may be conveyed not exclusively by these. The denominations of the interior parts of settlements, such as streets, strips of land, village or city districts, front and backyards, or nearby woods, fields, meadows, roads, and surface forms may also contain religious elements, which is why it makes sense to subject them to close scrutiny, too.

Templomépítés a pártállami évtizedekben

A templomok építése az európai keresztény kultúrában évszázadokon át a legnagyobb közösségi vállalkozások közé tartozott. A lakóházakat lényegesen meghaladó méretű, azoknál igényesebb kivitelű, és az építők szándéka szerint többnyire a szakrális rendeltetésnek megfelelő esztétikai értékeket is hordozó építmények létrehozása komoly anyagi terhet jelentett, és az ma is az építető közösség számára. Nem kis megoldandó feladat az építkezéshez szükséges források előteremtése, ha egy felekezeti közösség úgy határoz, hogy saját templomot épít magának, különösen olyankor, ha ehhez nem áll rendelkezésre külső (egyházi, kincstári, földesúri vagy más, pl. a hívek által végzett önkéntes munka) segítség vagy pénzbeli támogatás. Ennek ismeretében nem lehet azon csodálkozni, hogy gyakran még egy-egy kisebb falusi templom építése is éveket, sőt, nemegyszer évtizedeket vett igénybe.

A történelem időnként olyan időszakokat is produkált, amelyekben a saját templomot igénylő közösségeknek az anyagi nehézségeken túl más természetű akadályokkal is szembe kellett nézniük. A 20. században a világháborúk és gazdasági válságok mellett ilyen időszak volt az évszázad közel felére kiterjedő szocialista pártállami diktatúra korszaka, amikor a vallás deklarált, sokszor erőszakos és adminisztratív módon történő korlátozásához, visszaszorításához a hitéleti célokat szolgáló építmények építésének akadályozása is hozzá tartozott. Az alapvető nehézségek ezekben az évtizedekben sokszor nem is elsősorban az építkezés során, a gyorsan fogyatkozó, szűkös anyagiak előteremtésében jelentkeztek, hanem még a kezdet kezdetén, a tervezés és az engedélyeztetés szakaszában. A gyűlekezetek, egyházközségek leleményességéről, találékonyságáról tanúskodnak a rendelkezésre álló adatok, hiszen az engedélyek beszerzéséhez nemegyszer a hatóságok éberségének elaltatására is szükség volt. Mindez a templomépítés egy sajátos hagyományrétegének kialakulásához vezetett, amelyből az alábbiakban a mai Magyarország keleti és északkeleti részéből származó, elsősorban görög katolikus adatokat mutatok be, azzal a nem titkolt szándékkal, hogy a Kárpát-medence más vidékeiről is hasonló emlékek közzétételére buzdítsak.

Egyes adatok szerint a II. világháború végétől a nyolcvanas évek elejéig több mint 250 római és görög katolikus, protestáns és egyéb felekezeti templom épült Magyarországon területén.¹ Az építkezések legfontosabb feltétele volt az engedélyek kieszközlése, ami nem volt mindig könnyű feladat. Ahhoz, hogy a tervdokumen-

¹ Rév 1987: 7. A rendszerváltást követően épült református templomokról forrásértékű áttekintést ad: Lőrincz 2000.

táció az építési hatóságokhoz kerüljön, szükség volt az Állami Egyházügyi Hivatal engedélyére. Ebben az időszakban nagyobb egyéni adományokra nem lehetett számítani, hiszen az országban akkoriban nem voltak olyan helyzetű személyek, akik templomalapítóként szerepelhettek volna. Az építkezés pénzügyi részét a hívek adakozása, az egyház esetleges központi támogatása, valamint néhány esetben külföldről érkező segélyek jelentették. A kiadásokat lényegesen csökkentette a hívek önkéntes munkája is. Segédmunkát, szakmunkát, fuvart nagyszámú adat szerint még olyanok is vállaltak, akik nem tartoztak a templomot építő felekezethez. Török Ferenc Kossuth-díjas építész visszaemlékezése szerint éppen ezért az ebben az időszakban az ő irányításával épült templomok építési költsége rendkívül alacsony volt.²

Ezekben az évtizedekben a hatóságok helyi szinten és magasabb szinteken is minden rendelkezésükre álló eszközrel igyekeztek megakadályozni vagy legalább megnehezíteni, korlátok közé szorítani a templomépítést. Ezen igyekezet eszköztára még a diktatúra „puha” jellege ellenére is igen széles volt, kezdve a kategorikus tiltáson az építési engedélyezés megnehezítéséig, az épület településen belüli elhelyezésére, méretére, külső és belső szerkezetére, nagyságára vonatkozó korlátozásokig, megkötésekig. A korábbi évszázadok vallási villongásait, a hajdani protestáns templomok építésére vonatkozó korlátozásokat idéző módon például gyakran a lakóépületek közül kiemelkedő templomtorony vált áldozatává ezeknek a törekvéseknek. A hatóságok szigorának enyhítése nemegyszer követelt a hívektől, az egyháztól, a templomokat tervező építészekről találmányosságot, teremtett szokatlan helyzeteket.

A Diósgyőr-vasgyári Lisieux-i Kis Szent Teréz Görög Katolikus Egyházközség templomának építése az ötvenes–hatvanas években a tervezéstől kezdve annak teljes felépüléséig vizsontagságos körülmények között zajlott. A többszöri átterveztetéstől, tervmódosítástól kezdve a költöztetésekig, a rendőri zaklatásig sok nehézséggel kellett megküzdeniük. Az illetékes szakhatóság csak torony nélküli építményhez adott végül engedélyt, hogy ne legyen a szent létesítmény feltűnő legyen. Az egyházközségnek még ahhoz is engedélyt kellett kérni a tanácsi szervektől, hogy a hívek a templom építésében társadalmi munkában részt vehessenek. A munkálatok szegényes körülményeire jellemző, hogy a teljes szükséges vízmennyiséget egy közeli lakossági közkútból vették, és számárfogattal, ingajáratban hordták az építkezés helyszínére. Az akkori állampárt, az MSZMP helyi képviselője részéről elhangzott az a másutt is gyakran emlegetett érv, hogy felesleges a templom építésével bajlódni, a vallás néhány év múlva úgymint meg fog szűnni. A parókus válasza erre a követelő volt: „Az Anyaszentegyház gyertyája 2000 éve ég, majd meglátjuk, melyikünk

² Török 1995: 38. A Török Ferenc által tervezett edelényi templom építésében a község lakossága mellett a helyi termelőszövetkezet is kivette a részét. Rév 1987: 95.

gyertyája fog tovább égni.” A templom berendezésére, számos belső és külső munka elvégzésére csak jóval az 1961-es felszentelés után – a külső vakolásra például csak 12 évvel később – kerülhetett sor.³

Edelényben az ötvenes években, a vallásüldözés legsötétebb időszakában építették a kápolnát. Egy lakóházat alakítottak át szakrális célokra. A legfőbb gondot itt nem annyira az anyagiak előteremtése jelentette, inkább az, hogy a munkálatokat az építkezés végéig titokban kellett tartani. A titkot sikerült megőrizni, miközben az építkezésen dolgozó mesterek a közeli partház büféjébe jártak uzsonnázni. Az épület rendeltetése csak az első mise után került nyilvánosságra, amikor már a hatóságoknak kínos lett volna közbelépni.⁴ Ugyanitt 1983-ban templom is épült, amit a helybeliek a település életében a városi rang megszerzéséhez vezető fontos lépésnek tartottak.⁵

Bodrogkisfalud görög katolikus hívei is ebben az időszakban szerettek volna kápolnát építeni. Építési engedélyt azonban csak lakóépületre kaptak, így abban alakítottak ki egy kisebb méretű kápolnát.⁶

Hasonló időszakban és körülmények között épült az anarcsi templom is. Az 1953-ban építési engedélyért folyamodó lelkész kérelmét az Állami Egyházügyi Hivatal elutasította. A helyi tanács az ügyet a Járási Tanácshoz, az pedig a Megyei Tanácshoz továbbította, míg végül a kérelem ismét az Állami Egyházügyi Hivatalhoz került. A visszaemlékezések szerint az akkori püspök határozott fellépésének volt köszönhető, hogy az engedély végül is megszületett, igaz, nem templom, hanem parókia építésére. A templomtervet módosítani kellett úgy, hogy a parókia céljainak megfelelő helyiségeket kellett benne bejelölni, azzal az engedménnyel, hogy a közfalakat nem kell felépíteni. A hatóság így hallgatólagosan hozzájárult, hogy az új épületben létrejövő nagyobb helyiség istentiszteleti célokat szolgáljon. A felépült templomot ünnepélyes felszentelés nélkül vette használatba az egyházközség.⁷

A selyebi templom 1972-ben épült, felszentelésére 1973-ban került sor. Előtte a hívek a kastélyban lévő kápolnát használták. Annak mérete olyan kicsi volt, hogy a Szent Liturgia alatt nem fértek el benne, sokan a kápolnán kívül álltak a szertartás végéig. A templom építésének költségeit egy Amerikába szakadt, helyi születésű lakos végrendeletében hagyományozta a falura. A helybeliek főként saját munkájukkal járultak hozzá az építéshez. Azok a hívek, akiknek már erre sem volt lehetősége, legalább egy kancsó bort vagy ételt vitt a munkásoknak.

³ Horzsa 1997: 8–13.

⁴ Telenkó Miklós esperes, volt edelényi káplán szíves közlése.

⁵ Rév 1987: 93–95.

⁶ Türk Tímea gyűjtése.

⁷ Dudás Bertalan szíves közlése.



A „liturgikus gyakorlótér” épülete Nyíregyházán. (Fotó: Telenkó Bazil Mihály, 2004.)

A kőművesek és az ácsok mûcsenyi mesterek voltak, görög katolikusok. A templom építéstörténetéhez tartozik, hogy a helybeliek emlékezése szerint a hatóságok kezdetben nem akartak tornyot engedélyezni az épülethez, hogy ne legyen olyan kirívó. Végül megkapták az engedélyt, de csak egy a templom gerincénél nem sokkal magasabbra emelkedő torony építésére.⁸

Erdőhorvátí görög katolikus temploma 1977-ben épült, a közösség a komlóskaí parókiaához tartozott. A falu lakóinak akkori elmondása és későbbi visszaemlékezése szerint az eredetileg tervezettnél alacsonyabb toronyra kaptak csak engedélyt, azt is csak nehézségek árán.



Pálháza 1979-ben felszentelt temploma. Borsod-Abaúj-Zemplén megye, 2016.

Pálháza templomát 1979-ben szentelték fel. Az egyházközséghez tartozó hívek részéről szokatlan megnyilvánulásnak számít, hogy az épületet sokan nem tartják szépnek, és elmarasztalják a munka minőségét is – *csak úgy készült, ahogy lehetett.*⁹ A helybeliek visszaemlékezései szerint háromszor kellett újraterveztetni, míg végül a jelenlegi, szerintük színházra, kulturális célú épületre is emlékeztető formáját elnyerte. Sokan úgy vélik, a hatóságok az akkori hivatalos ideológia útmutatása szerint a hitélet elsovadását és megszûnését várták, és ezért egy ennek bekövetkezte után más célokra is felhasználható épületet akartak engedélyezni.¹⁰ Az engedély megszületésében a helyi hívek vélekedése szerint az is szerepet ját-

⁸ Türk Tímea gyűjtése.

⁹ Az épület két évtized után beázott.

¹⁰ A templom-színház pártállami képzetársításának felbukkanása ismerhető fel a rendszerváltás utáni szerkesztői írásban, amely a fentiek ismeretében az elmúlt évtizedek sikertelen törekvéseinek felidézését sejteti.

szott, hogy a telken az utca felől már állt egy kereszt, így muszáj volt nekik megengedni.

Még a pártállami évtizedeket megelőzően, sajátos módon, éppen a szovjet megszállás tette lehetővé az ózdi görög katolikus templom építésének első lépéseit. A templom megépítése előtt az abban az időben formálódó egyházközség első parókusa a kórház kápolnájában misézett. Mivel szláv nyelvismerete miatt 1945-ben a szovjet parancsnokság számára többször tolmácsolt, a szovjet városparancsnok egy házat adományozott neki, hogy abból istentiszteletek részére helyiséget alakíthasson ki. Ebből a házból épült azután többszöri átalakítással a mai templom, amely később egy hozzá toldott szentéllyel és két oldalhajóval bővült. Legkésőbb az ikonosztázion készült el 14 ikonnal.¹¹ Azóta új templom épült, 2000-ben szentelték fel.¹²

A nyíregyházi Görög Katolikus Hittudományi Főiskola számára Liturgikus Oktatóterem céljára tervezett kápolna építése egy évig tartott, az épületet 1981-ben szentelték fel. Az ezzel egy időben épülő oktatási és hivatali célú építkezés terveinek engedélyeztetése nem ütközött különösebb akadályban, a kápolna engedélyeztetéséhez azonban szükség volt némi találékonyságra és diplomáciai érzékre. Az akkori püspök, Timkó Imre azzal győzte meg a hatóságokat, hogy ahogyan a katonák képzéséhez szükség van gyakorlótérre, úgy Isten katonáinak oktatásához is elengedhetetlen egy „gyakorlótér”. A kápolna tervrajzain ennek megfelelően „liturgikus oktatóterem”, illetőleg „liturgikus gyakorlótér” szerepel. Ez a megnevezés máig is előfordul a szóbeli és az írott megnevezések között. Maga a szakrális épület még így is csak az épületegyüttes takarásában, az udvar északkeleti sarkában, szinte eldugott helyen épülhetett fel.¹³

[Templomépítés a pártállami évtizedekben. *Ethnographia*. 115. 2004. 451–456.]

IRODALOM

DOBOSY László

1991 *Egyházi emlékek a Hangony-völgyben*. Gömör néprajza 28. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék

HORZSA Bertalan

1997 *A Lisienc-i Kis Szent Teréz tiszteletére szentelt Diósgyőr-vasgyári Görög Katolikus Egyházközség története 1929–1997*. Miskolc–Diósgyőr: Diósgyőr-Vasgyári Görög Katolikus Egyházközség

¹¹ Dobosy 1991: 48–49.

¹² Ivancsó István szíves közlése.

¹³ Telenkó Bazil szíves közlése. Részletesebben ír róla „A Görög Katolikus Hittudományi Főiskola liturgikus gyakorlótérre” című megjelenés alatt álló kéziratában. Kutatásait az MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport programjának keretében végzi.

- LÓRINCZ Zoltán
2000 „*Ne hagyjátok a templomot...*” *Új református templomok 1990-1990*. Budapest: Kálvin János Kiadó
- RÉV Ilona
1987 *Templomépítészetünk ma*. Budapest: Corvina
- TÖRÖK Ferenc
1995 Templomok Magyarországon. In Lórinicz Zoltán (szerk.): *A szakrális építészet ma hazánkban*. 37–41. Szombathely: BDTF
- VARGHA Mihály
2000 Templomépítészet az ezredfordulón. *Új magyar építőművészet*. 2000/1. 9.

THE CONSTRUCTION OF CHURCH BUILDINGS DURING THE DECADES OF COMMUNIST RULE IN HUNGARY

Despite the fact that, during the decades of the one-party dictatorship in Hungary, the efforts to build churches slowed down quite significantly due to financial difficulties and political obstacles, there were still a number of new church buildings constructed in this time period.

At the same time, the establishment of the necessary conditions for building new churches resulted in the birth of a peculiar folklore of its own, as the financial background and the required permits had to be ensured and obtained in the face of the official policy of the government. This led to the development of particular forms of community work arrangements, donations and collections, or special ways of obtaining the required permits. This paper describes a few characteristic examples on the basis of the relevant data collected in the north-eastern part of Hungary.

Útmenti és szabadtéri keresztek Filkeházán

A zempléni Hegyköz kutatója, a táj szülőtte és etnográfusa, Petercsák Tivadar munkásságának eredményeként immár több mint három évtizede jelentős néprajzi anyag vált ismertté e vidék hagyományos kultúrájáról. A Debreceni Egyetem¹ Néprajzi Tanszékén folyó Zemplén-kutatás részeként az itt végzett tematikus és monografikus kutatások folklór gyűjtéseket is magukban foglaltak, elsősorban a szokások, hiedelmek területén. Az adattári anyag, a Hegyköz-monográfia folklór fejezetei² ízelítőt adnak a hagyományos kultúra ezen rétegéről, a 80-as években pedig szülőfalujának szokásvilágát kismonográfiában tette közzé Petercsák Tivadar.³ Ezekben a munkákban számos adatot találunk a Hegyköz falvainak szakrális kultúrájából is. A templomi szokások, a temetők néprajza kapcsán említést kapnak ennek a színes és a 20. század második felében még jórészt eleven folklórnak az építészeti, tárgyi objektumai is: elsősorban a temetők, a filkeházai műemlék templom, a lakóházak szakrális, kultikus terei. Az alábbiakban néhány helyi adattal szeretném kiegészíteni a Filkeháza vallásos hagyományairól meglévő ismereteinket.

A Hegyköz református, római katolikus és görög katolikus lakosságából a két utóbbi felekezethez, illetőleg szertartáshoz tartozók hitéletének fontos része az utak mentén, a falvak határában, temetőkben, templomkertekben való keresztállítás és a kereszteknel végzett rítusok gyakorlása.⁴ Filkeháza lakosságának többsége görög katolikus, így az itt álló kereszteken egy kivétellel a görög katolikusásra általában jellemző módon nem faragott, hanem plébából készült, festett Krisztus ábrázolásokkal találkozunk. Vidékünkön a pléh-krisztusok a görög szertartású közösségek specifikumai, szemben a latin szertartásúak faragott ábrázolásaival. A Kárpát-medence más területein, az Alföldön és a Dunántúlon is számos helyen állnak keresztek pléh-Krisztusokkal, anélkül, hogy ezek keleti szertartásúak ottani jelenlétét jeleznék. Kőből faragott, öntöttvasból készült korpuszok egyébként előfordulnak görög katolikus közösségekben is, általában azonban ez nem tekinthető jellemzőnek.

¹ Akkori nevén Kossuth Lajos Tudományegyetem

² Petercsák 1978: 79–104.

³ Petercsák 1985.

⁴ A Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszékének kutatási programja keretében Tóth Annamária szakdolgozatában tekintette át ezeknek az objektumoknak jelentés részét. A kézirat és a gyűjtött anyag a tanszék archívumában (DENIA) található. Tóth 2002.



*A Pálháza felől álló kereszt.
(Fotó: Kovács László Erik, 2007.)*

állító közösség körében általában él az emléke annak, hogy mi volt az állítás oka. Gyakran találkozunk azzal is, hogy a régi kereszték története feledésbe merül, és csak valamilyen utólagos magyarázatot fűznek hozzá. Filkeházán több kereszt történetére pontos információkat tartalmaz a helyi hagyomány.

Ilyen a község Pálháza felőli végén álló kereszt, amelyet a rajta lévő felirat szerint *Isten dicsőségére állíttatta Petercsák János és családja*. Az állíttatás időpontját a felirat 1993-ban jelöli meg. Maga a kereszt ennél régebbi, a lábuzatán szereplő dátum a legutóbbi helyreállításának időpontját jelzi. A kereszt a visszaemlékezések szerint hálaadásból készült az állíttató Amerikából történt hazatérésének alkalmából, még a *háború* előtt.⁵

A Filkeháza területén álló keresztnek a településen elfoglalt helye az általános modellt követi. Temetői és a templom előtt vagy mellett álló keresztet szinte minden katolikus közösséggel is rendelkező településen találunk, mint ahogyan megszokott dolog a településre be- vagy onnan kivezető utak mentén is keresztet állítani. A Filkeházán napjainkban álló 5 szabadtéri kereszt közül egy a temetőben, egy a falu temploma előtt, egy-egy pedig a falun átvezető országút mentén, a falu két végén található. Az ötödik egy lakóház telkén áll, akárcsak a Lourdes-i Mária, amely sajátos helyet tölt be a helyi folklórban.

A kereszték állításához rendszerint szóbeli hagyomány kapcsolódik. A keresztet



A falu közepén álló kereszt, 2007

⁵ Kovács László Erik gyűjtése.



A Füzérkamlós felőli kereszt, 2007

A falu középső részén, egy lakóház előkertjében álló kereszt története mondai elemeket tartalmaz. Az állíttató álmában kapta az ötletet, hogy telkére keresztet állítson. A keresztet Sátoraljaújhelyről több darabban hozták, és a falubeliek segítségével állították fel. 1994-ben szentelték ünnepi körmenettel, a vasárnap Szent Liturgia után. A kereszthez a helyi hagyomány két gyógyulást, imameghallgatást kapcsol.⁶

A legrégebbi kereszt a falu felső végén áll. A rajta lévő feliraton két dátum is szerepel, 1867, illetőleg 1917. Az utóbbi bizonyára egy restaurálás idejét jelzi. Állíttatásáról a helyi szájhagyományból nem sokat lehetett megtudni. Annyi azonban bizonyos, hogy eredetileg egy magántelken, fogadalmi okból készítették. Időközben a közelében volt la-

kóház már nem áll, épített környezete megváltozott. Szakrális funkcióit azonban egészen a mai napig megőrizte.

A temetői kereszt felirata az ismert halotti ének sorait őrzi: *Boldog nyugalmat és örök emléket*. Széphalomban készült, készítésének ideje 1990. Korábban állt itt már kereszt, annak a romjain emelték.⁷

A templomkertben festett kőkopusszal álló, 1938-ban emelt, beton-alapú vaskerítéssel körülvett vaskereszt szolgál a hívek számára áhítati helyül.

A keresztnek a helyi szokásokban mind az egyéni, mind a közösségi áhítat fontos kellékei és színterei. A pünkösdi templombúcsúra *processzió alatt* vonuló füzéri és pálházai görög katolikus hívek az útjukba eső keresztkenél meghajoltak, letérdeltek és elmondtak egy Miatyánkot és egy Üd-



Temetőkép a kereszttel, 2007

⁶ Kovács László Erik gyűjtése.

⁷ Tóth 2002: 16.

vözlég Máriaát.⁸ Az ezredforduló éveiben is többen tudnak még arról, hogy a falun átvonuló búcsús processziók is megálltak a keresztelnél, és hasonló ájtosságokat végeztek.

Általános szokás volt a korábbi évtizedekben a keresztnek köszöntése, az itt gyakorolt tiszteletadás. A kereszt előtt elhaladók keresztet vetettek egy rövid ima vagy fohász kíséretében. A férfiak a kereszt mellett megemelték kalapjukat. Ezeket a gesztusokat, szokásokat a filkeháziai nemcsak a saját falujukban álló keresztelnél gyakorolták, hanem a község határára kívül, a szomszédos településeken is.

A temetőben álló kereszt a helyi hitéletben elsősorban a halotti szertartásokban kapott szerepet. A 20. században az éves halotti megemlékezéseket már mindenszentekkor, illetőleg a halottak napján tartották, amikor a temetői keresztelnél is végeztek szertartásokat.

A böjti hagyományban a Szent Kereszt tiszteletére a 20. század 70-es éveiben még élt az a szokás, hogy a hívek a keresztnek előtt homlokukat háromszor a földhöz érintették. A helyi szóhasználat szerint ilyenkor *poklanát vernek*.⁹ Ezt a rítust egyes adatok szerint a templomban, más adatok szerint a keresztelnél gyakorolták.¹⁰ A nagyböjt péntekjein a környező görög katolikus egyházközségekben még a két világháború között is szokásban volt keresztjárásról Filkeházán nincs adat.

A faluban álló keresztnek egytől egyig gondozottak. Közvetlen környezetük rendezett, kigyomlált, lábazatuknál friss virág és művirág díszítés egyaránt előfordul. Az 5 kereszt és a Lourdes-i Mária szobor együtteséből álló 6 szakrális objektum fele a 90-es években épült, illetőleg ebben az évtizedben restaurálták. Mindez egyrészt a hitélet szerves folytonosságáról, másrészt a rendszerváltás utáni fellendüléséről tanúskodik. Filkeháza földrajzi helyzeténél és szakrális építészeti emlékeinél fogva szervesen illeszkedik a zempléni Hegyköz vegyes felekezeti vidé-



Görög katolikus templom a keresztelnél, 2007

⁸ Petercsák 1985: 59.

⁹ Petercsák 1985: 52. Az elnevezés az ünnep szláv terminusából képződött.

¹⁰ Bordásné Gyuris Katalin gyűjtése, 2006.

kének katolikus hagyományokat őrző egyházközségeinek sorába. A térség néprajzi értékei közé a feltárt hagyományanyag és műemlék jellegű temploma mellett szakrális építészeti objektumai is beletartoznak.

[Útmenti és szabadtéri keresztek Filkeházán.
Agria. XLIII. 249–255. Eger: Heves Megyei Múzeumi Szervezet,
Dobó István Vármúzeum. 2007.]

IRODALOM

PETERCSÁK Tivadar

1978 *Hegyköz*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum

1985 *Népszokások Filkeházán*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék

TÓTH Annamária

2002 *Szakrális késemlekek a zempléni Hegyköz falvaiban*. (Kézirat) Debrecen

WAYSIDE AND OUTDOOR CROSSES IN *FILKEHÁZA*

The thirty years of research by Tivadar Petercsák, the ethnographer of the Zemplén Hegyköz, the region of his birth, has produced a significant body of work on the traditional culture of this particular part of Hungary. The research work into the Zemplén region at the University of Debrecen's Department of Ethnography has included research of both a thematic and a monographic nature, together with collection activities, particularly in the fields of local customs and beliefs.

In this corpus one finds a considerable amount of data on religious customs in the villages of the Hegyköz. On the subject of church traditions and the ethnography of cemeteries, which extends into religious observance in and around the home, one finds folklore that was still flourishing in the second half of the 20th century. This study supplements what we already know about the religious traditions in the village of Filkeháza with some additional findings.

Utak, útvonalak

Utak, útvonalak

A szakrális célú migráció néprajzához

Akárcsak az egész Magyarországot, a Kárpát-medencét, úgy annak középső részét, az Alföldet is behálózzák a zarándokutak. A búcsújáróhelyek sűrű hálózata már a középkorra kialakult. A török hódoltság időszaka szétzilálta ennek a hálónak a szálait, de a rendszer a barokk vallásosság idején, immár megváltozott, megújult formában újjászerveződött. Mindenki előtt ismertek a szakrális migrációban a török hódoltság után két és fél évszázaddal, a szocialista pártállami évtizedekben bekövetkezett változások, és a vallást üldöző diktatúrát követő politikai változások nyomán megindult újjászerveződési folyamatok is. Tucatjával működtek és működnek ma is a kegyhelyek, amelyek kisebb-nagyobb körzetből vonzották és vonzzák a híveket. Nagyvárad, Máriapócs, Radna, Doroszló, Bátaszék, Hajós, Máriakönyve, Szeged-Alsóváros, Jászberény, Kunszentmárton és más középkori és később kialakult búcsújáró helyeink az esztendő jelesebb ünnepeinek idején, főként a legnagyobb Mária ünnepeken nagy számú zarándokút csomópontjává válnak.¹

A néprajztudomány és más rokon diszciplínák a térhasználat különböző funkciójú és természetű terei között tartják számon a szakrális tereket.² A szakrális tér jelentése igen széles körű: jelenthet szent helyeket, hosszabb vagy rövidebb időre a szentség szolgálatába állított helyeket, rítusok számára elkülönített, azok által igénybe vett tereket, a szent cselekmények tér-komponenseit, és a tér számos más, vallási vonatkozású szegmensét. A szakrális térhez útvonalak, utak is tartoznak.³

A zarándokokat vonzó búcsújáró helyek, a kisebb vagy nagyobb vallási központok, azok története, néprajza, vonzáskörzetük, a kegyhelyekre vezető utak, útvonalak többsége jól ismert a népi vallásosság, a népszokások, a búcsújárás mai és régebbi kutatóinak jóvoltából.⁴ Ismerjük ezeknek az utaknak a történéseit is: az útközben végzett szertartásokat, imákat, az út megtételének megannyi mozzanatát, körülményeit. A szakrális terek kutatása is jórészt a szent helyekre és a cselekményekre, rítusokra helyezi a hangsúlyt. Kevesebb figyelem irányul ugyanak-

¹ A témakör tekintélyes hazai irodalmából a legutóbbi szintézisben bőven találunk ide vonatkozó adatokat és megállapításokat: Bálint–Barna 1994.

² Összefoglalóan, további irodalommal lásd Bartha 1993; Bartha 2006: 38. stb.

³ Bartha 2000: 511–512.

⁴ A Kárpát-medence és az Alföld búcsújáró hagyományairól kiváló monografikus összegzés további szakirodalommal: Bálint–Barna 1994; lásd még Bárh 1990.

kor magára az útra, annak természetére, működésére, belső törvényszerűségeire. Az út legtöbbször, mint az úti cél elérésének eszköze, mint leküzdendő távolság kap figyelmet. A vizsgálatok középpontjában pedig az út célja, a szent hely szerepel. Nem véletlenül, hiszen a migrációt fenntartó vallások, kultuszok elsősorban a szent helyet jelölik meg híveik számára, annak elérési módjára vonatkozóan ugyanakkor kevesebb előírással rendelkeznek. Ezt jobbára „ráhagyják” a zarándokokra és az útvonalba eső vidékek hagyományaira.



Mária-út jelzés Csíksomlyó felé. Madéfalva, (Siculeni, Csík vármegye, Románia) 2013

Az út azonban nem csupán a célhoz vezető, leküzdendő távolság, és nem is csupán két végpont, a kiindulási hely és a célpont közötti átmenet. Az út önállóan létező, hagyományokat generáló része a szakrális kultúrának. Amennyiben zarándoklatról beszélünk, úgy is felfoghatjuk, hogy a kegyhely, a csodatévő szobor vagy kép az út befejező mozzanata, annak kiteljesedése, de mégiscsak az út része. Ez természetesen sok mindenben ellentmond a fentebb említett vallási vagy egyházi értelmezéseknek, csakúgy, mint a kutatások jelentős részének, másrészt pedig nyilvánvaló, hogy az utak nem egyformák. Vannak olyan jegyek, jelenségek, amelyek az útnak erre a vonására utalnak. Arra, hogy az út, az utak bizonyos típusai önmagukban is hordozhatnak jelentéseket, amellet, hogy mindegyikük szervesen kapcsolódik a célállomáshoz, a szent hely kultuszához.

A továbbiakban ezzel kapcsolatban próbálok néhány gondolatot megfogalmazni. Az utakról, útvonalakról fogok szólni. Valójában utazásról, ami több mint útvonal. Azoknak az utaknak próbálok meg néhány fontosabb vonását felvázolni, amelyek vallásos természetűek, amelyek céljuk, jellegük vagy indítékuk révén vallásosnak nevezhetők.

A vallási migráció a vallásosság ismert jelensége, amely a világ legtöbb vallásában valamilyen módon jelen van. A vallással foglalkozó tudományok közül a vallástörténet, a vallásszociológia, a valláspszichológia, a vallásföldrajz, a vallásfenomenológia éppúgy kutatási tárgyának tekinti, mint a vallásantropológia vagy a vallási néprajz.⁵

A vallási migráció útjai tematikailag könnyen csoportosíthatók. A legnépesebb utak a nagy vonzáskörzetű nemzetközi és regionális kegyhelyekre vezetnek. Amint azt az imént említettem, a szent helyek, közöttük a búcsújáróhelyek néprajzi szempontból jól ismertek.

Az ismert búcsújáró központok mellett más helyek, települések köré is hasonló útvonalak szerveződnek nagyobb ünnepek, templombúcsúk alkalmával. Ezek az útvonalak több kisebb-nagyobb tájegységet érinthetnek, azokon áthaladnak, működésükben pedig megfigyelhető egyfajta rendszeresség.

Egyedi események, szakrális jelentésű alkalmak is létesítenek ilyen útvonalakat, amelyek – éppen a jelenség egyedisége miatt – csak egyetlen alkalomra jönnek létre, szerveződnek. Az Alföldön ilyen volt például a pápa látogatása Debrecenben és Máriapócsra. Az előbbi esemény a kálvinista Rómában nyugodtan nevezhető különlegesnek, egyedinek. A pápa látogatására Debrecenbe sereglő katolikus és más vallású hívek egyszeri alkalommal, egyedi céllal vállalkoztak erre az útra. A pápa máriapócsi látogatása szintén egyedi alkalomnak számít, de az ide vezető utak vonalvezetésüket tekintve jórészt bizonyára egybeestek a kegyhelyre történő migráció, tehát a Máriapócsra történő búcsújárás, a pócsi út⁶ más, szokásos útvonalaival. Ezekről a migrációkról azonban a médiumokban közzétetteken túl nem sokat tudunk. Erre irányuló kutatás hiányában nem tudunk arról sem, hogy ezen alkalomból történt-e Máriapócsra gyalogos zarándoklat. A hívek túlnyomó többsége a napjainkban megszokott közlekedési módokon és eszközökkel tette meg az utat.

Vallási célú migrációra a fentiekén túl alkalmanként más okokból is sor kerülhet. Ilyen ok lehet bizonyos szakrális, a vallásgyakorláshoz, egyes ünnepekhez, különleges alkalmakhoz szükséges kellékek, ereklyék, szentelmények és a hitéletet szolgáló egyéb tárgyak beszerzése. Ereklyék, kegytárgyak migrációja is gyakori jelenség a katolikus és az ortodox hitéletben. Az Alföld északkeleti régióját is érin-

⁵ Jó áttekintést ad erről: Voigt 2004: 189–207, a későbbiekben: Voigt 2005.

⁶ Bálint–Barna 1994: 182–183; Bartha 2005.

tette a Máriapócsi kegykép 2005-ös országjárása, amelynek során a könnyező Szűzanya képe kereste fel saját templomukban a hívek tízezreit.⁷



Szent Erzsébet szobra zarándokút mentén. Füzér, 2016

A vallási migráció útvonalai részben egybeesnek más, például kereskedelmi célú útvonalakkal – nagyobb települések, városok vagy vásárközpontok –, részben pedig eltérnek azoktól. Közös bennük, hogy vallási célból jöttek létre, szakrális céllal és jelentéssel működnek, vagy valamilyen módon kapcsolódnak a hit-élethez.

A vallásos migráció útvonala, a szent út számos vonásában mutat hasonlóságot a migráció más típusaival, például az árucserre célú migrációval.⁸ Van azonban egy olyan vonása, amely megkülönbözteti a migráció legtöbb más típusától: a szent út nem csak, és nem is elsősorban az egyik helyről a másikra való eljutás eszköze (hasonlóan a turisztikához). Nem csupán „útvonal”, az „A” pontból a „B” pontban átvezető görbe.

A szent út lehet mindaz, ami az út többi típusára is jellemző. De lehet emellett egyfajta létezési mód is, amelynek megvannak a saját törvényei, jelentései, és amelynek önmagában is van értelme. Ebből adódik néprajzi jelentősége, és egyúttal az esély is arra, hogy néprajzi, antropológiai módszerekkel ezen a téren érdemi megállapításokat tehetünk.

1. A szent út gyakran létezik a maga fizikai valóságában. Úgy is mondhatnánk, ez az út, az utazás, az úton való lét infrastruktúrája. Világszerte ismerünk

⁷ Erre az eseményre az utolsó könnyezés centenáriumának alkalmából került sor.

⁸ További részletekkel és irodalommal: Viga 1999, különösen 226–235.

zarándokutakat, amelyek ösvény, sétány, gyalogút, felvonulási út, jelzett út vagy kiépített út formájában láthatók, érzékelhetőek. Az útnak megvan a maga materiája, saját épített és természetes környezete, növényvilága, faunája, sőt, nemegyszer jellegzetes éghajlata, mikroklímája. Mindezek az úton járók számára kihívást, alkalmazkodási feltételeket jelentenek. A búcsús zarándoklatok kutatásában ezek a szempontok rendszerint kapnak némi figyelmet. A vallási migráció más típusai során azonban ilyen vizsgálatokra ritkán kerül sor.

2. A szent út több mint az a gyalogösvény vagy autósztáda, amelynek leküzdésével a szent hely elérhető. Jelenti az úton történő utazás egész folyamatát, cselekvéssorozatát, valamint magát az imént említett utat is, amely értelmét, jelentését a szentségtől kapja.

3. A vallási migráció jelentése ennél is szélesebb. A migrációnak minden olyan formájára alkalmazható, amelyben szerepet kap a vallás.

AZ ÚT ÁLTALÁNOS VONÁSAI

Az út térben és időben egyaránt meghatározott. Változás az időben és a térben. Az állapot, a pozíció változása. Feltéve természetesen, hogy a szó hétköznapi és néprajzi értelmében vett migrációs jelenségről van szó.

Az út lehet külső vagy belső. Néprajzi, antropológiai, vagy akár geográfiai értelemben nemigen szoktunk belső útról beszélni. Pszichológusok annál inkább értelmezik a fogalmat a lélek belső történéseinek egy irányba menő folyamataként, de megtaláljuk ezt az értelmezést a művészetek, az irodalom, zene képviselőinél és kutatóinál.

Az út mozgás, folyamat, amelynek révén mindenképpen eljutunk valahonnan valahová. Mindig van kiindulási hely vagy helyzet, és mindig van végpont is. Ez utóbbi azonban nem feltétlenül azonos a céllal, illetőleg a megérkezéssel. Az úton járó nem is mindig a célba érkezik. Az út nem egyenes vonalú, vannak akadályok, amelyeket le kell közben küzdeni, de meg is lehet kerülni. Vannak mellékutak, tévutak, ahonnan vissza kell fordulni. Vannak könnyebb és nehezebb, vannak gyorsabb és lassúbb útszakaszok. Vannak pihenők, kényszerpihenők is, amelynek során testi és lelki táplálékban, ha kell, orvosságban, kezelésben, beavatkozásban részesül az utazó.

AZ ÚT TÖRVÉNYEI ÉS TÖRTÉNESEI

Az út törvényei szabályozottak, ezeket a törvényt az úti cél és más külső és belső tényezők szabják meg. Ezeknek a törvényeknek a hatóköre azonban nem biztos, hogy az út valamennyi történéseire kiterjed.

Az úton mindig történik valami, ezek az út történései. A történések lehetnek az út törvényei által szabályozottak. Ha ilyenek, akkor összefüggés mutatható ki az út rendeltetése, célja és az adott történet között. A történések között mindig találunk olyanokat, amelyek spontánnak tűnnek, vagy legalábbis nem megállapítható, hogy az út saját törvényei irányítják őket. Ezek között is vannak olyanok, amelyek összefüggnek az úti céllal, de olyanok is, amelyekről ez nem mutatható ki.

A tevékenységi formák és viselkedésformák irányultsága a szent út során hármas természetű. Vannak közöttük olyanok, amelyek a célra irányulnak. Ilyen maga a helyváltoztatás, a gyaloglás vagy a szekéren, vasúton, gépkocsival vagy más módon való közlekedés. De ilyen a cél eléréseért elmondott könyörgés, fohász is.

A tevékenységek másik csoportja magára az útra irányul. Ilyen az, amikor kinézünk a vonat ablakán, amikor a tájat nézzük, amikor engedelmessé válunk a közlekedési tábláknak. A zarándok, az utas út közben önmagára is szán időt. Táplálkozásra, pihenésre, tisztálkodásra is fordít energiát. Ezekre a tevékenységekre akkor is sort kerít, ha nincs úton. Az út során azonban ezen tevékenységek adaptálódnak az út kínálta feltételekhez (táplálék, lehetőségek stb.).

A tevékenységek egy része egészen másra irányul, nem függ össze sem az úttal, sem az úti céllal. Ezt tesszük, amikor újságot vagy könyvet olvasunk az úton.



*Szent Erzsébet-út. Füzér,
Borsod-Abaúj-Zemplén megye, 2016*



Szent Miklós képe a processzió útvonalában. Bari, Olaszország, 2016



El Camino jelzés a portugál úton. Coimbra, Portugália, 2014

Napjainkban, az ezredforduló éveiben a szakrális migráció reneszánszát, egyúttal világméretű kiterjedését és korábban elképzelhetetlen méretekből történő tömegessé válását tapasztalhatjuk. A vallásos zárandókat a keresztény világban – annak körén kívül is – és azon belül a Kárpát-medencében milliók személyes élményét jelentik, és személyes kapcsolatok, valamint az információs társadalom csatornáin révén további milliók részesülnek ebben az élményvilágban. Az évszázadok múlása számos tartalmi és formai változást hozott ebben a hatalmas hagyományanyagban. Mégis, úgy tűnik, a hit változatlan intenzitással készíti, hívja zárandókúra a híveket a szent helyek felkeresésére.

[Utak, útvonalak – a szakrális célú migráció néprajzához.
In Novák László (szerk.): *Tradicionális kereskedelem és migráció az Alföldön*.
Arany János Múzeum Közleményei 11. 603–608.
Nagykőrös: Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága. 2008.]

IRODALOM

- BÁLINT Sándor – BARNA Gábor
1994 *Búcsújáró magyarok*. Budapest: Szent István Társulat
- BARTHA Elek
1993 *Vallásökológia*. Debrecen: Ethnica Kiadó
2000 A szakrális tér koncepciói az ezredforduló folklorisztikájában. In Cseri Miklós – Kósa László – T. Bereczki Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. 505–512. Szentendre: Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Magyar Néprajzi Társaság
2005 Máriapócshoz fűződő népszokások. In Ivancsó István (szerk.): „*Téged jöttünk köszönteni*”: Máriapócs, 2005. november 21–22.: *A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*. 183–194. Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola
2006 *Vallási terek szellemi öröksége*. Debrecen: Bölcsész Konzorcium
- BÁRTH János
1990 A katolikus magyarság vallásos életének néprajza. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar néprajz*. VII. 331–424. Budapest: Akadémiai Kiadó
- VIGA Gyula
1999 *Utak és találkozások. Tanulmányok a népi kapcsolatok köréből*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum
- VOIGT Vilmos
2004 *A vallási élmény története*. Budapest: Timp Kiadó
2005 Vallás és vándorlás. *Ethnographia*. 116. 15–34.

TRAILS AND ROUTES:
ADDENDUM TO THE ETHNOGRAPHY OF MIGRATION WITH SACRAL
OBJECTIVES

Most parts of the Carpathian Basin, including Hungary and its plain area called *Alföld*, are densely intertwined with routes of pilgrimage. This dense network of destinations of pilgrimage was formed as early as the Middle Ages. It went through a transitional period of decline during the times of the Turkish occupation of Hungary, only to experience a revival in the time period of Baroque religiousness. Sacral spaces invariably included trails and routes connecting them. Research of sacral spaces tends to be concentrated mostly on sacred locations and rites, while less attention is paid to the journey itself; its nature, operation, and inner patterns. The journey, however, is not only made up of the distance to be covered to get to one's destination, but it also functions as an independent component of sacral culture, which generates traditions of its own. My intention here is to present a few of the more important features of routes that can be characterized as religious, due to the nature of their motives, stimuli, or objectives. A holy journey along a sacred route can be everything that is also characteristic of other routes, too. However, at the same time, it is also a *modus vivendi* with its own rules and regulations, meanings, and *raison d'être*. This aspect is responsible for its significance in ethnography and for the chance to meaningfully describe its general features, components, and patterns with the help of the methods of ethnography and anthropology.

Vallás-etnográfiai adatok az északkelet-magyarországi migráció néprajzához

A mai Magyarország északkeleti térségében az elmúlt évszázadokban végbement migrációs folyamatok néprajzi kutatása során a kérdéskörrel foglalkozó kutatók figyelme elsősorban az árucserre és a vándormunka néprajzi vizsgálatára irányult. Ez a terület megfelelő táji adottságokat kínált arra, hogy a hegyvidéki és az alföldi gazdasági formák évszázadokon át jól működő kapcsolatrendszerrel tartassanak fenn. Ezen kutatásokban rendre felmerül az is, hogy tájak közötti gazdasági kapcsolatok és az azokat működtető migráció széles körű hatást gyakorolt az érintett települések műveltségének egészére. Viga Gyula, a téma monográfusa számos munkájában érintette ezt a kérdést. A különböző tájtypusokhoz való alkalmazkodás elemzése kapcsán a földrajzi-ökológiai tényezők és a társadalmi-kulturális hatások elemzése során¹ példákkal, adatokkal támasztotta alá, hogy a migráció hatásai a kultúra számos ágában érvényre jutottak.² A piackörzetek, a terményekkel, állatokkal való kereskedelem, a szolgáltatások, a háziipari termékek szállítása, cseréje mellett foglalkozik a hitellehez kapcsolódó vándorlásokkal is, amelyeknek több típusát említi. Köztük azokat a funkcionálisnak nevezhető központokat, amelyek számos funkcióját helyi szinten a templomok látják el.³ Említhetők még ezek sorában a kisebb-nagyobb térségekre kiterjedő vonzaskörzetű búcsújáró helyek, a kegyhelyekre vezető utak, útvonalak, amelyek többsége jól ismert a népi vallásosság, a népszokások, a búcsújárás mai és régebbi kutatóinak jóvoltából.⁴ Az időszakos vándorlás kiemelt célpontjai között említi meg Mária-pócsot, amely település ugyan az északkeleti régió határain kívül esik, ugyanakkor az ide irányuló zarándokutak révén az egyik legnépszerűbb hitéleti célállomásnak számít, különösen az itt élő görög szertartásúak körében.⁵

¹ Viga 1996: 113.

² A korábbi fontosabb szakirodalomra is utal: Viga 1996, 1999.

³ Viga 1996: 150–151. A kérdésről bővebben: Bartha 1993. A szakrális célú migráció kérdéséhez lásd még: Voigt 2004, 2005.

⁴ A Kárpát-medence és az Alföld búcsújáró hagyományairól kiváló monografikus összegzés további szakirodalommal: Bálint–Barna 1994, lásd még Báth 1990.

⁵ Viga 1999: 97.

A SZAKRÁLIS KÖZPONTOK TÁJ- ÉS TÉRFORMÁLÓ SZEREPE

A felekezeti tér regionális szerveződésében fontos szerepet töltenek be egyes szakrális központok. A jelentősebb kisugárzási és vonzáskörzettel rendelkező centrumok elsősorban kolostorok és hozzájuk kapcsolódó, részben önállóan kialakult búcsújáró helyek, amelyek az év bizonyos időpontjaiban hatósugaruk térségéből – regionális szerep – az irányukban bizonyos időközönként, rendszeres ismétlődéssel zajló migráció, az ott megvalósuló „létszámkoncentráció” révén a szakrális kultúra egészére kiható integrációs erőt fejtettek ki.⁶

A zarándokok útvonalaiba eső vidékeken, magukon a zarándokhelyeken és ezek közvetítésével a vonzáskörzet legkülönbözőbb helyein és tájegységein új szertartások, szokások, laikus ájtatosságok honosodtak meg.⁷ A szakrális központokból hazavitt kegyeszek, kegykép másolatok a vonzáskörzet szakrális tárgyi kultúrájának integrációját segítették. A körzetben épült templomok, kápolnák képei a szakrális központ ikonjának vonásait őrzik.⁸

Meg kell jegyezni, hogy a szakrális központ szerepét egy adott funkciót tekintve más intézmény is betöltheti. Görög katolikus területeken regionális szerepet játszottak egyes könyvnyomtató műhelyek, amelyek liturgikus könyveiket nagy távolságokra szállították. Útvonalukat a fellelt kiadványok jelzik, amelyek – a gyakorlatban használt munkák lévén – közvetlen hatással lehettek a vidék vallásos hagyományaira.⁹ A galíciai–boszniai távolsági könyvkereskedelem kialakulásába belejátszhattak az utóbbi térségbe Galíciából irányuló kolonizációs folyamatok is.

A búcsújáró helyek és más szakrális központok szerepe a görög katolikus tér formálásában kétféle módon nyilvánul meg. Egyrészt a kolostorok aktív és hatékony térformáló és tájformáló erőt jelentenek körzetük településtörténetében, gazdaságtörténetében.¹⁰ A bizánci kolostorok az ott végzett munkatevékenységek, a szükségletek kielégítésére létrejött kultúrtáj révén hatással vannak az őket magukban foglaló vidékek képére, egyúttal pedig ezekkel a vidékekkel szoros kölcsönhatásban állnak.¹¹ A táj formálásában szerepet játszottak a birtokviszonyok is. A görög katolikus szerzetesek birtokai a római katolikusokhoz képest nem voltak számottevőek, ugyanakkor a máriapócsi baziliták közvetlen környezetükben értékes földterületekkel rendelkeztek. Ugyanígy jelentős birtokaik voltak Bereg, Szatmár, Máramaros és Ung megyében is.

⁶ Dankó 1988.

⁷ Bartha 1992: 102.

⁸ Bálint–Barna 1994: 207.

⁹ Ojtozi 1982: 19.

¹⁰ Bartha 1992.

¹¹ Koder 1995: 24.

A kolostorok és zarándoklatok hatásának másik iránya a vallási életben jelenik meg. A kolostorban élő szerzetesek maguk is részt vettek a környéken élő lakosság lelki gondozásában. Ezen túl pedig a zarándokhelyek mintákat, kész vallásgyakorlási módokat és a kultuszt szolgáló tárgyakat, tárgye gyűtéseket kínálnak a zarándokoknak és közvetítők révén a régió vagy a szakrális táj területén lakók számára, amelyek azután a helyi hitéletbe vagy beépülnek, vagy nem, esetleg csak részben. A szakrális központok tájformáló ereje abban is megnyilvánul, hogy a bennük létrejött létszámkoncentráció során a vallásosság táji típusai találkoznak. Ez a találkozás megtörténik a saját felekezeten belül, de létrejön a különböző szertartások és a különböző felekezetek között is. A nagyobb görög katolikus kegyhelyek – napjainkban, mint említettem, a vizsgált területen Máriapócs dominanciája egyértelművé vált – egyúttal nemzetközi és felekezetközi kegyhelyek is. Az ilyen esetekben a szakrális központban és annak körzetében nemcsak a vallásosság areális típusainak találkozásáról, hanem vallások, felekezetek találkozásáról van szó.

A vallási központok tehát a szó hagyományos értelmében vett „szakrális tájak” formálói voltak. Jelentőségük abban áll, hogy a politikai tényezők mellett a legerősebb szakrális térformáló erőtt jelentették. Szerepük túlterjed a felekezeti határokon.

Viga Gyula fentebb hivatkozott írásában részletesebben kitér arra, hogy a templomokkal való ellátottság helyi vagy kistáji szinten közvetlen összefüggésben áll azzal a jelenséggel, amit hitéleti célú migrációnak nevezünk. Említi, hogy azokban a vegyes felekezeti falvakban, ahol nem volt helyben templom, a katolikusok, görög katolikusok nem kis fáradságot vállalva vitték szenteltetni pásztkás kosaraikat a szomszédos falvak templomaiba, illetve hasonló módon jártak át a karácsonyi éjféli misére. Mint írja, Szentmária görög katolikus lakói ünnepeken a régi faluból Zemplénbe jártak át, az új faluból pedig Bodrogszerdahelyre.¹²

Korábban hasonló jelenségre, a funkcionális központokba történő migrációra magam is felhívtam a figyelmet Debréte szakrális térszerkezetének elemzése során:

„Debrétén római katolikusok, reformátusok és görög katolikusok éltek és élnek ma is egymás mellett. A helyi hitélet 1913 előtt a templom nélküli falvak jellegzetes képét tükrözte. A római katolikusok Tornaszentjakabra, a reformátusok Rakacszendre, a görög katolikusok Viszlóra jártak át rendszeresen templomba. Ezekben a falvakban szolgáltatta ki a római és a görög katolikus pap a fontosabb szentelményeket. Itt nyílt lehetőség a vallásgyakorlás más formáiban való részvételre, s az egyház további szolgáltatásainak igénybevételére is. Húsvétkor a férfiak lóháton vitték a pászkat a szomszédos Viszlóra, Tornaszentjakabra szentelni. Helyben nem

¹² Viga 1996: 150.

volt házszentelés, s szentelt barkát is a szomszédos községekből hoztak. Ugyanott vettek részt a római katolikusok a Márk-napi, a görög katolikusok a György-napi búzaszentelésen. Az első péntekesek a viszlói parókián vagy Tornaszentjakabon áldozhattak. A görög katolikusok nagyobb számban mentek át Viszlóra Keresztelő Szent János születése napján, amikor ott a virágokat, gyógyfüveket szentelték, és onnan hoztak haza a saját szükségletükre való szenteltfüvet. A római katolikusok úrnapiján a tomaszentjakabi körmeneten vettek részt, a gallyakat az ott felállított kolyibákból vitték haza. A tomaszentjakabi úrnapi körmeneten a 20. század elején a debrétei görög katolikusok közül többen is rendszeresen részt vettek, s hasonlóképpen a karácsonyi éjféli misén. A karácsonyesti viszlói görög katolikus éjféli litia kevésbé volt népszerű körökben. A körmeneten úrnapikor Debrétéről időnként reformátusok is megjelentek. Debrétének 1913-ig saját búcsúnapija sem volt. A római katolikus családok a tomaszentjakabi, a görög katolikusok a viszlói búcsút tartották, s ezekre a napokra esett a búcsúkon szokásos családi összejövetel, vendégeskedés is. Vegyes házasságokban csak az egyik búcsúnapot ünnepelték meg. Az emberi élet nagy eseményeinek vallásos mozzanatai ugyancsak a falun kívül játszódtak le. Az újszülötteket az említett falvakban a felekezet szerinti templomban keresztelték, s ugyanitt kötötték a házasságokat is. Debrétére pap csak halálesetkor, a temetés napján érkezett. A hitélet számai tehát a templom nélküli időszakban a legfontosabb vallásos megnyilvánulásokban (nagyünnepek, misék, istentiszteletek, Szent Liturgiák stb.) a falun kívülre vezettek, a szakrális központok más falvakban voltak.

A debrétei vallásyakorlásban fordulópontot jelentett a templom felépítése 1913-ban, amelyet a római és a görög katolikus hívek közösen építettek és használnak. A reformátusok vallásos életének centruma továbbra is a harangláb maradt. A templom mind a falun belüli hitéletben, mind a külső kapcsolatokban fontos változásokat hozott. A korábbi migráció a funkciók áthelyeződésével jelentősen csökkent, a templom használatba vételével a helyi katolikus és görög katolikus vallásyakorlás nagymértékben helyben centralizálódott. Az eset nem egyedi, és tipikus modellje lehet a szakrális célú migráció funkcionális központok köré szerveződésének.¹³

BÚCSÚJÁRÓ HELYEK¹⁴

A felekezeti tér szakrális központjai között elsősorban a búcsújáró helyek fejtettek ki térformáló, ezzel együtt, ezen belül tájformáló hatást.¹⁵ Migrációs útvonalak vezetnek ezekre a helyekre, amelyek átszövik, behálózják az adott felekezet által lakott terület egészét. Ez a migráció pedig egy állandó kapcsolatrendszert jelentett, amelynek révén a korábbi évszázadokban a lakóhelyükről jórészt

¹³ Az első helyszíni kutatásra még az 1980-as években került sor. Bartha 1989: 111–114.

¹⁴ A görög katolikus búcsújáróhelyek gazdag szakirodalma alapján a kérdés monografikus feldolgozást igényel. Erre a jelenlegi keretek nem adnak lehetőséget.

¹⁵ A búcsújáró helyek szakrális térformáló erejéről lásd még: Tüskés 2000. A csíksomlyói kegyhely hasonló szerepéről lásd Mohay 2009.

nehezett elmozduló, zömében szegény sorsú lakosság közvetlenül részese lehetett azonos hitű és szertartású társai közösségének. Mindez pedig a vallási életre erősen rányomta bélyegét, ami egy-egy kegyhely vonzáskörzetét igazi vallási régióvá, szakrális tájjá alakította.

A görög katolikus búcsújárás említése során a 20. században a magyarországi hívek és a kérdéssel foglalkozó hazai kutatók többségének Máriapócs jut először eszébe, amely jelentőségénél fogva kiemelkedik a többi kegyhely közül. Valójában Máriapócs mellett Magyarországon számos görög katolikus zarándokhely működött, amelyek jó része a 20. századi békeszerződések következtében az utódállamokhoz került. Ezeket a búcsújáró helyeket a trianoni határok meghúzása előtt a román, ruszin, szlovák hívek mellett nagy számban keresték fel a vonzáskörzetükben élő magyar nemzetiségű görög katolikusok is. Máriapócs mellett a korábbi évszázadokban kialakult népszerű kegyhely az északkeleti térségben Berkenyéd (Jarabina, Szepes vm, ma Szlovákia), Litinye (L'utina, Sáros vm, ma Szlovákia), Laborcrév (Krásny Brod, Zemplén vm, ma Szlovákia), Klátóc Klokočov (Klokočov, Ung vm, ma Szlovákia), Munkács-Csernekhegy (Mukacsevo, Bereg vm, ma Ukrajna), Sajópálfalva (Borsod m.).¹⁶

Újabb, kistáji jelentőségű zarándokhelyek is létrejöttek csodák, csodás jelek, látomások hatására (pl. Rakacaszend), néhány évtizedes virágzás után azonban ezek feledésbe merültek. Máriapócs ugyanakkor erőteljes fejlődésen ment keresztül, fokozatosan kiterjesztette vonzáskörzetét, és mára a legfontosabb görög katolikus zarándokhelyé vált.

Saját kegyhelyei mellett a görög katolikus lakosság nagy számban kereste és keresi fel a lakóhelyének közelében lévő római katolikus búcsújáróhelyeket. Barna Gábor könyvében utal rá, hogy a 17–18. században létrejött búcsújáróhelyek közesek voltak mind a görög, mind a római rítust követő katolikusok számára.¹⁷ Ilyen közös kegyhelyként említi egyebek között a görög katolikus Máriapócsot, Klátócot vagy Bikszádot. Említést tesz ugyanakkor arról is, hogy a lőcsei Máriahegy-i római katolikus kegyhelyen a múlt század közepén az „óhitűeknek” is volt kápolnája.¹⁸

A görög katolikus lakosság vallási életében saját kegyhelyein túl fontos szerepet játszanak a római katolikus búcsújáróhelyek is. Az észak-magyarországi hívek számára Máriapócs jelentőségével vetekszik Mátraverebély-Szentkút kegyhelye, amit a szlovákiai magyarok is szinte nemzeti zarándokhelyként látogatnak. Az ugyancsak Szlovákiához tartozó Barka (Borka, Gömör-Kishont vm, ma Szlovákia) a skapuláré tisztelésének jegyében vonzza a zarándokokat. A hozzá közeli,

¹⁶ Összefoglaló áttekintést nyújt Bálint–Barna 1994: 105. További irodalom lásd ott.

¹⁷ Bálint–Barna 1994: 105.

¹⁸ Bálint–Barna 1994: 105.

de az államhatáron innen eső Rakaca templombúcsúján például az 1980-as években még szintén sokan vették fel a skapulárét, ami a helyi búcsú révén a település a kistáji zarándokhelyek sorába emelte.¹⁹ A római katolikus kegyhelyek közül földrajzi közelsége folytán sok görög katolikus látogatja a monoki búcsút.²⁰

A búcsújáróhelyek évszázadokon át a felekezetek és etnikumok közötti kontaktusok központjai voltak. Számos példáját látjuk annak, hogy az egymással hivatalos kapcsolatot nem vagy alig tartó, esetleg rossz viszonyban álló felekezetek hívei hittel keresik fel egymás szent helyeit, s ezek csodáit, a csodatévő ikonokat a felső papság is tisztelettel övezi. Jól ismertek azok az esetek, amikor a görög katolikus templomok könnyező kegyképeit a császári székhely templomaiba szállították vagy valamelyik római katolikus szakrális központban helyezték el. A máriapócsi könnyező Szűzanya ikonján kívül ez lett a sorsa a zempléni Klátóc Mária-képének, a sajópálfalvai templom könnyező ikonját pedig Egerbe vitték.²¹ A korabeli források még számos csodatévő ikon elszállításáról és római katolikus centrumban való elhelyezéséről tudósítanak.²²

A görög katolikus baziliták kolostorainak tájformáló szerepe más téren is megmutatkozott. A kolostortok fenntartásának költségeit a szerzetesek szent alamizsnálással, úgynevezett kvesztálással teremtették elő. A kolostorok egymás között felosztották a területet, ahol alamizsnát gyűjtöttek. Egy faluból csak egy vagy két meghatározott terméket gyűjthettek: például építési anyagot, bort, lisztet.²³

Bár a görög katolikusok fentebb említett és említésre nem került búcsújáróhelyei és kultuszközpontjai a korábbi évszázadok vallásgyakorlását a térben a jelenleginél decentralizáltabbnak mutatják, több regionális tájszervező központ meglétét tanúsítják, a 20. századra Máriapócs vált a görög katolikus tér centrumává. A 21. századba lépve azonban további változásoknak lehetünk szemtanúi. A spanyolországi El Camino zarándokútvonal 20. század végi újjáéledését követően Közép-Európában is kiépültek, illetőleg kiépítés alatt állnak új, országokat átszelő, vallásos zarándoklatra szolgáló utak. Északkelet-Magyarországot ezek közül több is átszeli. Mindenekelőtt a Máriazellből Csíksomlyóra tartó Mária út, amelynek egy jelentős szakasza éppen ezen a tájon halad keresztül. Itt vezet át

¹⁹ Bartha 1999.

²⁰ A görög katolikus Baskó monoki búcsújáró hagyományairól részletes leírást nyújt kéziratosa munkájában: Erdei 1982: 98.

²¹ A kép végül – nem minden viszontagság nélkül – visszakertült eredeti helyére.

²² Bálint Sándor – Barna Gábor monográfiájukban több Egerbe került „hasznos” képről közöl forrást. Az Egerbe szállított könnyező görög katolikus ikonok származási helyeként Tokajt, Husztközt említik: Bálint–Barna 1994: 110.

²³ Szmrek 1997: 25.

több, Kassát és Sárospatakat érintő útvonal is.²⁴ Az ezeken az utakon folyó zarándoklatokról még nincsenek pontos adataink, így ma még nem alkothatunk teljes képet a modern vallási migrációnak erről az új formájáról. A migrációs jelenségekre irányuló néprajzi kutatásoknak azonban már számolniuk kell a szakrális migráció ezen újabb jelenségeivel is.²⁵

[Vallásnográfiai adatok az északkelet-magyarországi migráció néprajzához.
In Tóth Arnold (szerk.): *Néprajz – muzeológia: Tanulmányok a múzeumi tudományok köréből a 60 éves Viga Gyula tiszteletére*. 407–403. Miskolc: Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Múzeumi Igazgatóság – Miskolci Egyetem BTK Történettudományi Intézet, 2012.]

IRODALOM

- BÁLINT Sándor – BARNA Gábor
1994 *Búcsújáró magyarok*. Budapest: Szent István Társulat
- BARTHA Elek
1989 Tér szerkezeti változások Debréte vallásos életében. *A Miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei*, 26. 111–114. Miskolc: Herman Ottó Múzeum
1992 *Vallásökológia*. Debrecen: Ethnica Kiadó
1999 Szaltér olvasás Rakacán. In Ujváry Zoltán (szerk.): *Ünnepi kötet Szabó László tiszteletére*. 435–448. Debrecen: Ethnica
2000 A szakrális tér koncepciói az ezredforduló folklorisztikájában. In Cseri Miklós – Kosa László – T. Bereczki Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. 505–512. Szentendre: Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Magyar Néprajzi Társaság
2005 Máriapócshoz fűződő népszokások. In Ivancsó István (szerk.): „Téged jöttünk köszönteni”: *Máriapócs, 2005. november 21–22.: A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*. 183–194. Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola
2006 *Vallási terek szellemi öröksége*. Debrecen: Bölcsész Konzorcium
- BÁRTH János
1990 A katolikus magyarság vallásos életének néprajza. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar néprajz*. VII. 331–424. Budapest: Akadémiai Kiadó
- DANKÓ Imre
1988 *A magyar vásárok néprajza*. Kézirat, akadémiai doktori értekezés. Debrecen
- DÓKA Klára
1997 *Egyházi birtokok Magyarországon a 18–19. században*. Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség

²⁴ A számos honlap közül I. pl. az alábbi térképet: http://maps.google.com/maps/ms?msid=21701961_5258076352094.0004b3cb2027a8186f583&msa=0&ll=46.739861,20.76416&spn=-7.71049,21.643066.

²⁵ A tanulmány az MTA–DE Néprajzi Kutatócsoport programja keretében, az OTKA 078207 és a TÁMOP 4.2.1/B-09/1/KQNV-2010-007 támogatásával készült.

- ERDEI Sándor
1982 *Az esztendő néprajza Baskón*. Kézirat. DENIA 2801. Debrecen
- KODER, Johannes
1995 Mönchtum und Kloster als Faktoren der byzantinischen Siedlungsgeographie. Byzantinum on the North. *Acta Byzantina Fennica*. VII. Helsinki: Finnish Society for Byzantine Studies
- MOHAY Tamás
2009 *A csíksomlyói pünkösdi búcsújárás. Történet, eredet, hagyomány*. Budapest: Nyitott Könyv – L'Harmattan
- OJTOZI Eszter
1982 *A máriapócsi baziliták cirillbetűs könyvei*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára
- SZMREK Zsuzsa
1997 *A sajópálfalai görög katolikus egyházközség története*. Szakdolgozat. Nyíregyháza
- TÜSKÉS Gábor
2000 A zárandoklatok térbeli sajátosságai a 17–18. században. *Néprajzi Látóhatár*. IX. 253–266.
- VIGA Gyula
1996 *Hármas határon. Tanulmányok a Bodrogköz változó kultúrájáról*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum
1999 *Utak és találkozások. Tanulmányok a népi kapcsolatok köréből*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum
- VOIGT Vilmos
2004 *A vallási élmény története*. Budapest: Timp Kiadó
2005 Vallás és vándorlás. *Ethnographia*. 116. 15–34.

RELIGIO-ETHNOGRAPHIC FACTS AND FIGURES TO COMPLEMENT THE ETHNOGRAPHIC RESEARCH OF MIGRATION IN NORTH-EASTERN HUNGARY

Due to the ethno-demographical and migrational processes taking place during the course of the past few hundred years, the northeastern region of present-day Hungary could provide appropriate geographical and landscape conditions for the operation of a durable and effective system of relations for the economic activities characteristic of the areas of mountains and the Great Hungarian Plain. In addition to the thriving economic and trade relations, this region also displayed a significant extent of the form of migration that serves sacral purposes, which exerted its influence in a number of distinct branches of culture. Apart from the trading centers and the central locations of the economy and public administration, centers of religious life, which were mostly pilgrims' destinations, church buildings or cathedrals of major agglomerations, have also proved to be significant.

Migration primarily occurs in the form of pilgrimages, which used to be oftentimes executed in groups and on foot up until the middle of the 20th century. From that point onwards, however, the use of various means of transportation tended to become more widespread. Following the collapse of communism in the 1990s though, walking pilgrimages have gained popularity, which indicates a compliance with international tendencies. There are, in fact, several recently established pilgrims' walking routes crossing the northeastern region of Hungary (including trails, such as *Szent Erzsébet-út* and *Mária-út*). The present study aims to discuss the sacral landscape-transforming power of migrational routes and pilgrims' destinations located in the Hungarian northeast as well as the impacts of this sort of migration on sacral landscapes and culture in general.

Jakab apostol magyar vendégei

Az európai népek kulturális kapcsolatrendszerében kitüntetett hely illeti meg a Szent Jakab apostol sírjához irányuló, egy évezredes múltra visszatekintő zarándoklatokat. Az apostol Santiago de Compostela katedrálisában őrzött sírja és a hozzá kapcsolódó migráció számos évtizeden át a néprajz, a művelődéstörténet és a vallástudományok kutatóinak kedvelt témái közé tartozott. Amellett, hogy a kegyhely az európai kontinens egyik legrégebbi és legnépszerűbb zarándokhelye, jelentőségét Európa népei kulturális integrációjának szempontjából is hangsúlyozni szokták. Szent Jakab útja fontos tényezője volt az európai katolicizmus szellemi kohéziójának.¹ A Santiago de Compostela irányába vezető, több száz, több ezer kilométeres útvonalak országok, tájak, népek kapcsolatának szakrális érhálózatát alkották, a kultusz jegyében összekapcsolva a nyugati kereszténység európai makrorégióját az Atlanti-óceántól a bizánci ortodoxia európai törésvonalának vidékéig.

Szent Jakab apostol kultusza és a hozzá kapcsolódó migráció más-más szerepet töltött be Európa egyes térségeinek kultúrájában. Miközben Spanyolországban Szent Jakabot évszázadok óta nemzeti szentként tisztelik, Itália, Franciaország, Németország területéről már a középkorban tömegesen keresték fel a sírt,² addig Közép-Európa térségében a kultusz ebben az időben korántsem volt annyira élénk, sok helyen pedig csak nyomokban volt jelen.

Magyarországról a 12. századtól nyomon követhetők a Compostelába irányuló zarándoklatok. Egészen a 16. századig találkozunk magyar vonatkozású adatokkal, ettől fogva azonban, úgy tűnik, Európának erről a vidékéről, így hazánkban bizonyos időn át nem indultak csoportok erre a hosszú útra.³ A 20. század végétől azonban, immár a hagyományostól sok tekintetben eltérő formában, más indítékokkal, más keretek között, a korábbiak mellett más, újabb célokat keresve ismét feléledt ez a középkori hagyomány. Ennek az új vallásos folklór jelenségnek, modern zarándoklatnak, a 21. század küszöbén újjáéledt szokásnak a jelenségeit próbálok áttekinteni a továbbiakban, abban a formában, ahogyan azt a mai Magyarországról induló zarándokok körében megfigyeljük.⁴

¹ Bálint 1977: 78.

² Az európai zarándoklat múltjával foglalkozó könyvtárryira tehető, régebbi és újabb szakirodalomból – bővebben idéz ezekből: Bálint 1977: 77–85; Bálint–Barna 1994; – elegendő most az idehaza is jól ismert és gyakran hivatkozott Georg Schreiber kutatásaira és 1937-ben megjelent munkájára hivatkozni: Schreiber 1937.

³ Bálint–Barna 1994: 36–37.

⁴ A modern zarándoklatnak ez a formája jó lehetőséget nyújt a relikvium-jelenségek utóéletének



Az El Camino európai vonzáskörzetének térképe. El Cebrero, 2006

Magyarországról és Közép-Európa más országaiból az 1980-as évek végétől, de még inkább a 90-es évektől fogva keltek útra nagyobb számban a gyalogos zarándokok. Ennek háttérben a rendszerváltással a térség lakossága számára újból megnyílt világ és a vallásosság újjáéledése mellett a nemzetközi turizmus ekkoriban tapasztalható fellendülése is szerepet kaphatott. A búcsújárás általános megújulásának időszaka volt ez a másfél évtized. Ekkortól jelentek meg százezes tömegek jelentősebb búcsújáró helyeinken, Csíksomlyón, Máriapócon és másutt, ebben az időszakban nőtt sokszorosára a búcsús sokadalmak lélekszáma Magyarország, a Kárpát-medence és a hajdani vasfüggönyön inneni országok mind-egyikének kegyhelyein.

Ezzel részben párhuzamosan, de részben már a korábbi években is Európa nyugati felében a vallásos célú migráció megélénkülésének lehettünk tanúi. Már a 20. század 70-es, 80-as éveitől a nyugati országokban látványosan megnőtt a Compostelába útnak indulók száma. Jelentős számban jelentek meg a zarándoklaton Európán kívüli országokból, elsősorban Észak-, Közép- és Dél-Amerikából, de egyre gyakrabban bukkannak fel a Távols-Kelet vidékeiről, főként jelentősebb

vizsgálatára, és kapcsolódik az MTA-DE Néprajzi Kutatócsoportja és az OTKA AT 49349. sz. programjához.

keresztény lakossággal rendelkező területeiről is. Ebbe a reneszánszát élő és immár világméretűvé teljesedő hagyományba csatlakozott be Magyarország, más, szintén a térség országaiból (Lengyelország, Csehország, Szlovákia) induló zarándokokkal együtt.



Kereszt a Pireneusokban a zarándokok hátrahagyott tárgyainal és jeleivel.

Magyar zarándokok megjelenéséről Szent Jakab útján több helyen készült, nem mindig teljesen precíz és megbízható, de a tendenciát a tapasztalatokkal megerősítve egyértelműen mutató számszerű adatok is megerősítik. Az évezred végétől időről időre jelentek meg hosszabb-rövidebb beszámolók az útról. Az érdeklődést még jobban felkeltette, ha egy-egy ismert személyiség emlékezett vissza vagy írt könyvet zarándokútjáról. Shirley MacLaine magyarra is lefordított könyvére például sokan figyeltek.⁵ Kimutathatóan nagy hatása volt Tolvay Ferenc könyvének,⁶ amelyből film is készült. A könyvet és a filmet népszerűsítő újsághirdetések, az azokat hirdető óriásplakátok országszerte láthatók voltak, a filmet mozikban és televíziós csatornákon is vetítették. A zarándokúton részt vett magyarok többsége elindulása előtt látta ezt a filmet vagy olvasta a könyvet, esetleg mindkettőben része volt. Mindezzel párhuzamosan pedig folyamatosan bővült a világhálón az El Caminoval kapcsolatos WEB oldalak száma.⁷ Újabb tele-

⁵ MacLaine 2004.

⁶ Tolvay 2005; lásd még: Coelho 2000.

⁷ Számos kapcsolódási ponttal rendelkező honlap, amelyet szinte mindenki felkeres a zarándoklat

víziós filmek, filmsorozatok, rádióműsorok is készültek az útról, nem is beszélve az itt-ott megjelent könyvekről, kiadványokról, amelyek többszörös visszhangra találnak a világháló használói között. A sikeres rádióműsor például egyetlen példának tükrében a következő visszhangra talált:

Erneszto vasarnapi radiomusoráról senki nem maradt le... A Google-ba beíratok, hogy radio.hu, majd a Kossuth rádiora klikkeltek, itt megkeresitek a szeptember 3. 16.00–17.00 musorot, ahol a hírek után meghallgathatjátok az egész musort... En mar kétszer hallgattam végig es egyre jobban tetszik! Koszonjuk Erneszto. 2006. 09. 05.

Mindennek köszönhetően a helyszínen több helyen fellelhető adatok alapján bizonyos, hogy ma már Magyarországról ezres nagyságrendben kelnek útra Santiago de Compostela felé, lényegesen nagyobb számban, mint Közép-Európa más országaiból. Már ez a nagyfokú érdeklődés és részvétel is, legalábbis a hagyomány életének ebben a szakaszában, az összehasonlítást, az arányokat és a felekezeti összetételt figyelembe véve akár magyar specifikumnak is tekinthető. A magyarázat ebben a szakaszban még korai, bizonyára túl is mutat a néprajz, az antropológia határain, de a jelenség hátterében mindenképpen szerepet kaphatnak a hazai média mellett a magyar népesség lélektani sajátosságai is.

Egy új, tömegessé váló, gyors ütemben növekedő társadalmi mozgalommal, folklór, néprajzi, antropológiai jelenséggel állunk tehát szemben. Egy olyan jelenséggel, amely évezredes hagyományokra épül, de amelynek itt, ezen a helyen kontinuitása nem mutatható ki, amely most megtapasztalható formájában igazi mai jelenség, és amely elég feltűnő, elég érdekes, és nem utolsósorban elég tradicionálisnak látszó is ahhoz, hogy néprajzi, folklorisztikai, antropológiai szempontból érdemes legyen vele foglalkozni.

A továbbiakban a Szent Jakab-utat megjáró magyar zarándokokról kívánok szólni, ennek a valamilyen formában évente a világon több millió (2004-ben például mintegy 4 millió) embert megmozgató hagyománynak magyar részeseiről, magyar vonatkozásairól. Egy nemzetközi beágyazottságú, napjainkban kibontakozó magyar vallásos hagyomány újjáalakulásáról, a rendelkezésre álló, az elmélyült kutatáshoz még nem minden téren elegendő, de egyre gyarapodó forrásanyag alapján.

ügyében: <http://camino.lap.hu/> Erről sok irányba navigálhatnak az érdeklődők. Információkat kaphatnak az utazási lehetőségekről, a civil szervezetekről, baráti körökről, úti beszámolókat olvashatnak, térképeket találnak, angol, német, spanyol, francia honlapokat kereshetnek fel.

A MAGYAR ZARÁNDOKOK

A nagyobb távolságra induló zarándoklat feltételei a középkorban nem mindenki számára álltak rendelkezésre. Ahhoz, hogy valaki útnak induljon, többnyire szükség volt bizonyos anyagi háttérre. Napjainkban sincs ez másként, pedig az utazási lehetőségek már jóval szélesebb körűek. A Magyarországtól való több ezer kilométernyi távolság és az út egészének hosszú időtartama jelentős anyagi ráfordítást igényel még az olcsó, ún. „fapados” repülőjáratok korszakában is. A gyalogosan megtett úton töltött hetek nem számítanak túlságosan költségesnek. A szerény körülmények és a pénzköltésre való kevesebb lehetőség miatt ennek az időnek a kiadásai időarányosan alatta maradnak egy átlagos külföldi nyaralás költségeinek, összességükben, a repülőúttal együtt azonban jelentős összeget tesznek ki.



Magyar zarándok az El Camino útján, 2006

Az elindulás feltételei között nem elhanyagolható az idő-tényező sem. Egy két-háromhetes nyári szabadság általában nem elegendő: a helyszínrre történő utazással és a visszaúttal együtt a teljes zarándoklat Magyarországról rendszerint egy hónapot vesz igénybe, de ennél hosszabb utakról is vannak beszámolók.

Az időtartam a naponta megtett távolságtól, a tempótól is függ. A több száz kilométeres gyalogláshoz a megfelelő felszerelés mellett jó fizikai állapot és erőnlét is szükséges. A zarándokok többsége ennek megfelelően aktív középosztálybeli, vagy ilyen háttérrel és kellő erre a célra szánható idővel rendelkező fiatal

(egyetemista vagy főiskolás). A másik csoportot a nyugdíjasok alkotják, akik számára az idő tényező kevésbé okoz problémát még lassabb tempó esetében sem. Jól tükrözi ezt a camino.hu egyik internetes bejegyzése, amely egy kérdésre adott választ tartalmaz:

Ildikó Pöntyinek – Már hogyné mehetnél! Amikor én voltam tavaly, rengeteg zarándok volt a te korosztályodból, sőt 70 felett is. Nyugdíjba mentek és nekivágtak! Jól bírták a távokat, sokszor jobban mint én (pedig én 34 vagyok). Időd pedig lesz bőven, ajánlom is, hogy szánj az útra sokat ...510.2006.05.09.

Közös sajátosság, hogy a magyar és közép-európai zarándokok szinte kivétel nélkül az internet használói közül kerülnek ki. Ez következtetéseket tesz lehetővé iskolázottságukat illetően, megerősítve az imént mondottakat. Vallási, felekezeti megoszlásuk, vallásosságuk igen vegyes képet mutat: az egyházi személyektől, papoktól a hívő katolikusokon és protestánsokon át a nem hívőig, miközben a természetjáróktól a fizikai kihívásokat és lelki orvosságot, megújulást keresőkig sokféle csoportba tartoznak.

A ZARÁNDOKLAT CÉLJA, INDÍTÉKAI

A búcsús zarándoklat egyik fő kérdése, hogy milyen vallásos tartalmakat hordoz, közvetít az úton lévő számára. Napjainkban a migráció eme formáinak tömeges gyakorlása mögött nincs minden esetben vallásos hit vagy eltökéltség. A Szent Jakab-út zarándokainak egy része nem vallási okból indult útnak. Vannak közöttük szép számmal nem hívők, vallásukat nem gyakorlók, vannak, akik turisztikai céllal vagy sportból indulnak el.

Nem könnyű ebben a kérdésben becsléseket tenni, mivel erre vonatkozóan kevés adat áll rendelkezésre. A magyar zarándokok ebben, úgy tűnik, nem térnek el lényegesen nyugati vagy déli társaiktól. Az interjúk alapján ugyanakkor szinte valamennyi ismert esetről az derül ki, hogy a compostelai zarándoklat túlságosan nagy vállalkozás ahhoz, hogy csak egyetlen cél vezérelje, legyen az vallási vagy más. A hívő zarándokok sem titkolják, hogy a kihívás is vonzotta őket, a távoli táj megismerésének vágya. Nem hívők is útnak indultak fogadalomból, egyúttal az itthon hallottak, olvasottak által felkeltett kíváncsiságból. Ugyanúgy, ahogyan az itthoni búcsújárás is magában foglalta az utazás megannyi más motívumát, aki erre a hosszú útra vállalkozik, rendszerint egyidejűleg több minden ösztönzi erre. A készülődés hónapokat is igénybe vehet, de gyors elhatározások is születnek. Ez utóbbira utalnak a következő sorok:

Judit – Van valaki/valakik akibe/z/akikbe/z csatlakozhatnék és mostanában indul útnak? Lehet, hogy egy kicsit gyors, de tegnap este jött az érzés, hogy muszáj elmennem. 37 éves, általános kondícióban lévő nőszemély vagyok. Előre is köszönöm. Judit 493. 2006.05.03.

Az úton időnként érezhető, hogy némi ellentét feszül a turisztikai érdeklődés és a Camino szakrális jellege között. A zarándokok egy része a műemléki környezetben, a falvakba, városokba, szálláshelyekre érve turistaként is megnyilvánul, mások ezt idegennek érzik a szent út céljától. Az elsődleges indíttatásuk szerint sportolók, teljesítménytúrázók közül sem mindenki szán időt és energiát a műemlékek megtekintésére. A vallásosság felmérésének tekintetében jó támogatást nyújt a szálláshelyeken összegyűlt zarándokoknak a közös vallásgyakorlási formákban, elsősorban az esti szentmiséken való részvétele, aktivitása.

Az indítékok között igen gyakran jelennek meg saját belső, lelki igények, amelyek összefügghetnek a vallással, de sok esetben nem vallásos jellegűek. A zarándokok által használt magyar és nem magyar nyelvű szakirodalom egy része is ebbe az irányba tereli a gondolatokat, bár általuk közvetített eszméket sokan meg sem kísérlik magukévá tenni. Ez természetesnek is vehető, hiszen a felhasznált irodalom szerzői gárdája esetleges, heterogén, a felhasználói réteg pedig, mint láttuk, az átlagosnál talán jobban képzett. Az út egyébként az eredeti szándéktól függetlenül is sokakat sarkall arra, hogy jobban odafigyeljenek önmagukra.

AZ ÚTVONAL



*Camino jel az útburkolaton.
Carrion de los Condes, 2006*

Szent Jakab útjának Európaszerte számos útvonalát ismerték az elmúlt évszázadokban, és az apostol sírját ma is több irányból közelítik meg. A magyar zarándokok túlnyomó többsége a középkori hagyományokhoz hasonlóan a mintegy 800 kilométer hosszúságú *francia utat* választja (Saint Jean Pied de Port kezdőponttal). Akadnak, akik az ettől északra húzódó *északi úttal* próbálkoznak. Kivétel számba mennek a *portugál utat* választó honfitársaink. Ez utóbbiak

többsége nem első alkalommal indul útnak. Más útvonalakat magyarországi zarándokok csak igen ritkán követnek.



Útjелеk

A spanyol, a francia, az olasz, de még a holland és a német zarándokok között is sokan több részletben járják végig a Caminot, ennek megfelelően egy adott szakasz megtételéhez Compostelától különböző távolságokból indulnak útnak. A Magyarországtól való nagy távolság miatt a magyar zarándokok általában nem részletekben, hanem egyszerre teszik meg az utat. Ennek általában pénzügyi okai vannak. Többnyire a francia oldalról indulnak, majd átvágva a Pireneusokon, Roncesvallesban találkoznak nagyobb számú spanyol, olasz zarándokkal. Saint Jean-ig nem egyszerű az eljutás, sokan Barcelonán keresztül Roncesvallesből taxival jutnak el oda, hogy azután gyalogosan visszafelé is megtegyék az utat. A francia oldalig a másik gyakran választott közlekedési útvonal Párizson keresztül vezet (Bayonne érintésével). Az olcsó repülőjáratok sokszor nehezen követhető csatlakozásai miatt a kiindulópont elérésére számos más útvonal is használatos. Saint Jean mellett a magyar zarándokok másik kedvelt indulási pontja az évenként megrendezett hagyományos bikafuttatásáról ismertté vált Pamplona.

ÖLTÖZÉK



Középkori zarándok viselet. Santiago de Compostela, El Camino Múzeum

lábú zarándok már távolról jól felismerhető. Nemzetiségi különbségeket az öltözék nem jelez, legfeljebb egy nemzeti színű szalag vagy zászlócska a hátizsákon. Ilyen szimbólumokat magyarok is, mások is viselnek.

A zarándokok a középkor folyamán jellegzetes viseleti darabokat: kalapot, köpenyt öltöttek magukra, kulacsot, botot vittek magukkal. Ilyen hagyományos módon beöltözött személyeket a nagyobb városok idegenforgalmi központjaiban látni, és némi pénzért lefényképezhetők. Napjaink zarándokai viselnek ugyan ruhájukon vagy hátizsájukon zarándokjelvényeket (kagylót szinte mindenki, a lopótök is gyakori), öltözüekük polgári, meghatározója a célszerűség. (3. kép) Éppen emiatt, bár sokfélék, van közöttük némi hasonlóság, könnyen megkülönböztethetők a helyi lakosságtól és a nagyobb településeken felbukkanó turistáktól. A hátizsákos, bakancsos, sokszor bottal járó, nemegyszer sántikáló vagy láthatóan sérült



Felszerelési tárgyak. Saint Jean Pied de Port, 2006

Miután az egy hónapra való teljes ruhatárat és kellekeket a hátukon cipelik, a zarándokok mindenből csak a legszükségesebbet és a legkönnyebb súlyúakat vi-

szik magukkal, amelyek egymáshoz sokban hasonlítanak, nemegyszer a márkájuk is ugyanaz. A közép-európai, a magyar zarándok öltözéke sem tér el nyugati társaitól olyan mértékben, ahogyan az a rendszerváltás előtt még például Bécs utcáin könnyen felismerhető volt. A Caminon eltűnnek a jól látható nemzeti, társadalmi különbségek.

A SZENT JAKAB-ÚT ELŐ- ÉS UTÓÉLETE

Az élő folklór jelenségeket általában körülveszi egy átmeneti zóna, amellyel azok belesimulnak környezetükbe. A Santiago de Compostelába irányuló zarándoklat, mint nagy távolságú búcsújárás, mind materiális, mind mentális, spirituális téren olyan nagyságrendű jelenségnek számít, hogy komolyabb felkészülést igényel, és utóhatása sem múlik el nyomtalanul. Ez a két időszak szerves része az El Camino hagyományának, ugyanakkor többnyire már a lakóhelyhez kapcsolódik, jellegzetesen hazai körülmények között.

Az útra való felkészülés során, ahogyan azt az ünnepi időszakokat megelőzően általában tapasztaljuk, egy felhalmozási folyamat megy végbe anyagi és szellemi téren egyaránt. A Camino esetében mindkettőre nagy szükség van az út jellegéből és nagyságrendjéből adódóan.



Zarándokok kövekre írt üzenetei, közülük egy magyar szöveggel. San Juan de Ortega, 2006

A szellemi felhalmozás terén a legfontosabb az információhoz való hozzájutás. A magyarra lefordított vagy magyar szerzők által írt könyvek, az itthoni és nemzetközi internetes WEB oldalak szolgálnak ehhez elsődleges forrásul.⁸ Ez utóbbiak ráadásul az élő kommunikáció legtöbb előnyével rendelkeznek, interaktívak, a chat fórumokon lehet kérdéseket feltenni, ötletekhez jutni, egyes fontosabb kellékek lelőhelyét meg tudni.⁹

Többen útitársra is így tesznek szert. Az élő folklórt követhetjük nyomon a világhálóon ezeken a lapjain. Igaz, a szóbeliségtől valamelyest eltérő csatornán, viszont rögzített szövegek formájában, ami meggyorsítja a feldolgozást.

⁸ A camino.hu honlapról számos hazai és külföldi internetes kapcsolat elérhető.

⁹ A bejegyzések jelentős részét a gyakorlati tanácsok alkotják.

Az interneten úti beszámolók, egész útleírások is olvashatók. A nyomtatott könyvek mellett az útra készülők innen is kaphatnak információkat. A felkészülésnek ezt a részét segítik a Camino nemzetközi oldalai is, ahol térképek, magassági szinteket jelző térképek és egyéb gyakorlati információk is találhatóak. Nem kevesen vannak, akik ezekről az internetes oldalakról állítják össze és nyomtatják ki saját útikönyvüket, nemegyszer színes, igényes kivitelben.



Zarándokszállás. Cizur Menor, 2006

Az útra vonatkozó gyakorlati információk megszerzésének másik útja és forrása a személyes kapcsolat. Ezeknek a kapcsolatoknak, találkozásoknak a létrejöttében megint az internetnek van fontos szerepe. Sokszor a világháló révén toborzódik össze egy-egy előadás, úti élménybeszámoló közönsége is. Ez utóbbiakat újságokban is hirdetik, és időnként a kereskedelmi médiában is hírt adnak róluk. Mindezeknek köszönhetően a Camino-hagyomány magyarországi élete már elérte a civil szerveződések szintjét is: országszerte működnek „Camino klubok,” ahol az utat megjárt zarándokok kicserélhetik tapasztalataikat, az útra készülődők pedig információkhoz juthatnak. Az ilyen rendezvények már részben a zarándoklat utóéletéhez tartoznak, amely pedig ezen a ponton részben már el is válik magától a zarándoklattól.

A felkészülés spirituális oldalához tartozik a lelki ráhangolódás folyamata. Ebben a folyamatban tematikusan mindenképpen szerepet kapnak az otthoni és a családi, baráti környezetben való beszélgetések. A vallási indítékú zarándoklatokat a búcsújárásnál hagyományosan szokásos mozzanatok előzik meg: szentmisehallgatás, áldáskérés, a szentségekhez való járulás, vallásos olvasmányok, lelki táplálékok. Mind az út előtt, mind annak folyamán, mind pedig az onnan való hazatérést követően előfordult már megtérés, kereszttelkedés, áttérés is.



Agapito. S. Miguel, 2006

A turisztikai tartalmak nem kifejezetten gyakorlatias oldala szintén a felkészülésnek ehhez a részéhez tartozik. A műemlékek, látnivalók, a kultúrtörténeti tájékozottság az útra készülők jelentős részének igénye, és a vallásos mozzanatokhoz is jól illeszkedik. Ennek forrásai leggyakrabban a megjelent és könyvesboltokban kapható útikönyvek. Az interneten elérhető, fentebb említett leírások inkább gyakorlati információkat tartalmaznak. A magyar zarándokok felkészültsége ezen a téren igen változatos. Sokan indulnak útnak a tájra vonatkozó minimális ismeretanyaggal, de olyanok is akadnak, akik még nyelvi kurzusokon is részt vesznek.

A felkészülés materiális oldalát egyrészt a szükséges felszerelések beszerzése, másrészt a fizikai felkészülés jelenti. Az előbbiek köre, amint azt már említettem, igen korlátozott, ugyanakkor nagy körültekintést igényel, ráadásul költséges is. Az öltözék és a felszerelés nagyfokú egyezést mutat, ami a legszigorúbban vett célszerűségi elvnek köszönhető. Kis túlzással akár az egyenruhához is hasonlíthatnánk a zarándokok ruházatát és felszerelését a szabásban, színekben, márkákban mutatkozó eltérések ellenére. A felszerelés túlnyomó részét néhány nagyobb nemzetközi üzletlánc boltjaiban, áruházaiban szerzik be, amelyek Európa más országaihoz hasonlóan Magyarországon Budapesten és a nagyobb vidéki városokban helyben elérhetők.

A több hétig tartó zarándoklat utóélete egyéni, családi, közösségi szinteken nyomon követhető. A középkorból fennmaradt adatokból jól tükröződik, hogy egy ilyen hosszú, akkoriban akár több éven át is tartó utazás nagy hatással volt a zarándokok további életére. Napjainkban a közelebbi kiindulási hely, a civilizáció

áldásai és más tényezők megkönnyítik, egyben le is rövidítik az utat, amely azonban még így sem hasonlítható egy háromhetes hegyvidéki vagy tengerparti nyaraláshoz. A hazaérkezés után elmondott és leírt beszámolók egyaránt meghatározó élményként adnak számot az útról.

A vallási élmény további sorsáról néhány internetes megnyilatkozáson túl jelenleg még nincsenek kellő számban értékelhető adatok. Az úti élmény azonban tartósnak tűnik. Ennek megnyilvánulásai a közösségi körben tartott beszámolók, vetítések. A zárandokok általában úgy érzik, hogy környezetük részéről a szokásosnál nagyobb érdeklődés nyilvánul meg irányukban, egy időre a társaság középpontjába helyezve őket. Erről a tapasztalatról a megkérdezettek többsége beszámolt. Egy internetes üzenet az élmény ismételt átéléséről:

Kedves Zárandoktársaim, nagyon örülök, hogy elmentem a találkozóra, mert nagy élmény volt! Arra számítottam, hogy kb 20an leszünk. Hát alaposan félre gondoltam. Jó volt veletek személyesen is találkozni, és hátborzongató volt újra átélni azokat az emlékeztető élményeket, újra ott(hon) lenni azokon a csodálatos helyeken Papp János művészúr segítségével! Ahogy hallgattam őt és hol mosolyogtam, hol a könnyem csordult ki a nevetéstől, hol pedig... elzékenyültem... arra a következtetésre jutottam, hogy hiába a különbségek...a különféle élmények és emlékek és felismerések ellenére is... mégiscsak egyek vagyunk. Az út, és mi az emberek. Mindenkinék szép napokat! buen camino, brigo 2007. 02. 05.

A SZOKÁSKÖRNYEZET

Santiago de Compostela nem az egyetlen iránypontja napjaink búcsús zárandoklatainak, bár kétségkívül a legrégebbiek közül való. A 20. század második felétől létrejött kegyhelyek világszerte tömegeket vonzanak, és a hírközlésnek és a közlekedési lehetőségeknek köszönhetően korábban elképzelhetetlen távolságokra kiterjedő vonzaskörzet formálódott körülöttük. El Camino útja azonban a modern kor igényeihez sajátos módon volt képes alkalmazkodni: úgy szerveződött újjá, hogy képes volt átmenteni a testi megpróbáltatásokkal járó lélekformálás, lelki megtisztulás folyamatát, megőrizni a több száz kilométeres távolság megtételének és az ennek során megtett belső útnak az összhangját. Ebben az értelmezésben kétféle szokáskörnyezetben helyezhető el: egyrészt mint távolsági zárandoklatok és turistautak célpontja, másrészt pedig mint gyalogos zárandokút. Napjaink szakrális folklorjának új elemei a hasonló módon felújított vagy újonnan létrehozott szent utak. Olyan igényt szolgálnak ezek a ma élő nemzedékek számára, amelyek a búcsújárás során számos évszázadon át jelen voltak, és amelyekben a szent út, a kegyhely felkeresése ötvöződik a turisztika, a természetjárás, a hétköznapiaktól való elszakadás, a spirituális élmények keresése. Az El Camino ihletésére jött létre a legutóbbi években a *Magyar Caminonak* nevezett zárandokút,

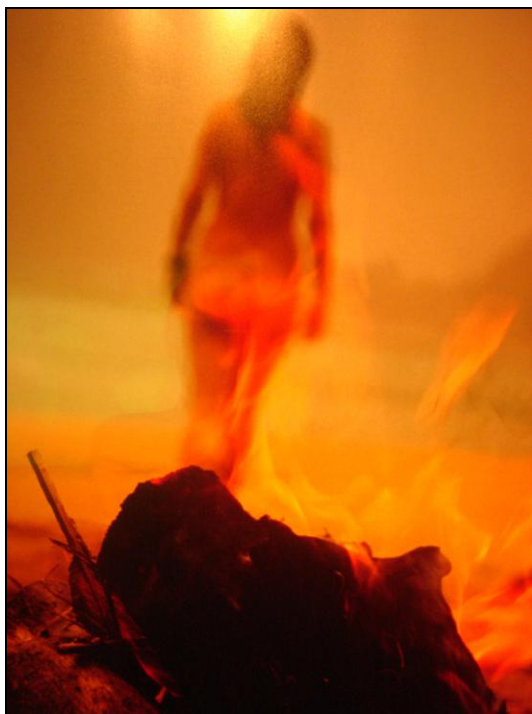
amely ismert és kevésbé ismert kegyhelyeket köt össze, a Szent Jakab-úthoz hasonlóan vallási és turisztikai élményt egyaránt kínálva a híveknek. Közvetlen szokáskörnyezetet jelent a néhány éve – szintén hasonló szándékkal létrehozott, jelenleg is kiépítés alatt álló *Mária-út*, amely az ausztriai Mariazellből vezet közel ezer kilométeren át Csíksomlyóig, hasonlóan több nagy kegyhelyet érintve (Máriapócs, Mátraverebély-Szentkút stb.). Nem beszélve a gyalogos búcsújárás számos kegyhelyre történő felújításáról. Alig több mint egy évtizede annak például, hogy számos praktikus és lelki ok által vezérelve megindították az Esztergomból Mátraverebély-Szentkútra történő gyalogos zarándoklatokat.¹⁰ Egyre több helyen szerveznek a nemzetközi vonzáskörzettel rendelkező, máriapócsi búcsúkra az utóbbi évtizedekben általánossá vált autóbuszos utazás mellett gyalogos utakat. Az évről évre több százazres tömegeket vonzó csíksomlyói búcsúkról nem is beszélve. A régi hagyományok felelevenítése ezekben az esetekben kézenfekvő, hiszen azok nem merültek még feledésbe. Az igények pedig, úgy tűnik, nem csupán adottak, de tömegesen jelentkeznek.

Írásomban nem törekedtem arra, hogy a Szent Jakab-út mai magyar folklórját a maga teljességében bemutassam, feltárjam. Ennek egyik oka, hogy egy gyorsan terjedő, kiteljesedő hagyományról van szó. A tudományos feldolgozás számára a hagyomány jelenlegi állapotában hasznos lenne naprakészen követni ezt a szinte robbanásszerű fejlődést, amelynek során Jakab apostol magyar vendégeinek száma a rendelkezésre álló adatok szerint évről évre megtöbbszöröződik, de legalábbis igen nagy ütemben növekedik. Ezt a gyors ütemet egyértelműen az internet használatának elterjedése és a tömegkommunikációs csatornák teszik lehetővé. A hagyomány kiteljesedésével együtt a feldolgozásra váró forrásanyag is rohamosan gyarapodik. Ebben a jelenlegi állapotában pedig, úgy tűnik, nemcsak mennyiségi, de tematikus bővülés is zajlik. Ez pedig visszafogottságra kell, hogy intse a témával foglalkozó kutatót.

Vannak a hagyománynak olyan sajátosságai, amelyekből arra lehet következtetni, hogy néhány éven belül a magyar zarándokok számának ez a jelenleg tapasztalható gyors növekedése lassulni fog (nyugat-európai tapasztalatok, a társadalmi bázis összetétele, esetleges belpolitikai fejlemények stb.). Várható ugyanakkor, hogy az El Camino más, újonnan kialakuló zarándokutakkal együtt integrálódik a mai magyar vallásos hagyományok és turisztikai programok sorába. Addig is azonban méltán vonja magára a folkloristák, etnográfusok, antropológusok figyelmét.

[Jakab apostol magyar vendégei. *Ethnographia*. 119. 2008. 101–116.]

¹⁰ Baranya 2003: 26–27.



*Finissterre – az út vége. Fotó az El Camino Múzeumban,
Santiago de Compostela, 2006*

IRODALOM

BÁLINT Sándor

1975 Compostela és hazánk. In Szennay András (szerk.): *Régi és új a liturgia világából*. 200–212. Budapest: Szent István Társulat

1977 *Ünnepi kalendárium, I–II*. Budapest: Szent István Társulat

BÁLINT Sándor – BARNA Gábor

1994 *Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza*. Budapest: Szent István Társulat

BARANYA Csaba

2003 *„Mily kedvesek a te hajlékaid...” Az Esztergom – Mátraverebély-szentkúti gyalogos zarándoklat monográfiája*. (Szakdolgozat, DENIA 2431) Debrecen.

BARNA Gábor

1989 Hungarian Pilgrims in Santiago de Compostela. *Acta Ethnographica*. XXXV. 3–4. 247–250.

BARTHA Elek

2006 *Vallási terek szellemi öröksége*. Debrecen: Bölcsész Konzorcium

COELHO, Paulo

2000 *A zarándoklat*. Budapest: Athenaeum Kiadó

MACLAINE, Shirley

2004 *Camino. A lélek utazása*. Budapest: Édesvíz Kiadó

- SCHREIBER, Georg
 1937 *Die Sakrallandschaft des Abendlandes mit besonderer Berücksichtigung von Pyrenäen, Rhein und Donau.* Düsseldorf: Schwann
- SMID Bernadett
 2006 Magyarok Compostelában. In Ambrus Vilmos – Schwarz Gyöngyi (szerk.): *Változó folklór. Tanulmányok Verebélyi Kincső tiszteletére.* Folkloristica 10. Budapest: ELTE BTK Folklore Tanszék
- TOLVAY Ferenc
 2005 *El Camino – A z út.* Budapest: Kortárs Kiadó

THE HUNGARIAN VISITORS OF ST JAMES THE APOSTLE

In the system of cultural relationships among European peoples, the millenary pilgrimages to the grave of Saint James the Apostle enjoy a particularly distinguished status. Pilgrimages from Hungary to Santiago de Compostela date back to as early as the 12th century. There is a body of data related to the Hungarian participation available from up until the 16th century; however, from that point in time onwards, groups of pilgrims do not seem to have set off on this long journey from this part of Europe. Nonetheless, as of the end of the 20th century, this medieval tradition got resurrected in a form that in a lot of respects differs from the conventional one; it has new motives that appear in a modern framework and oftentimes display novel and more up-to-date objectives beside the earlier ones. It is the phenomena related to this newfangled happening in folklore, this modern pilgrimage, or this revived custom, if you will, that I will try and give a survey of in my paper, reflecting the form that can be observed among the pilgrims starting out on the route towards their destination from Hungary.

Szent László útja a Partiumban

A 20. század utolsó harmadában és az ezredfordulót követő másfél évtizedben Közép-Európában, így Magyarországon is a vallásos zarándoklatok gyors és nagyarányú fellendülésének lehetünk szemtanúi. Európa-szerte újraéledt a korábbi évszázadok búcsújáró helyeinek kultusza, soha nem látott tömegek keresik fel az ismert európai kegyhelyeket. Évről évre százezrek, milliók látogatnak el Santiago de Compostelába, Fatimába, Rómába, a Szentföldre vagy Lourdes-ba. A kontinenst átszelő útvonalak újból benépesültek, zarándokok indulnak útnak személygépjárművel, vasúton vagy repülővel, és egyre népszerűbbek a középkori gyökerek hagyományait felelevenítő gyalogos zarándoklatok.

A hagyományos, több évszázados vagy akár egy évezredre is visszanyúló tradíciókkal rendelkező utak, útirányok újjáéledése mellett nagy számban rajzolódtak ki korábban zarándokok által nem járt útvonalak is, összekötve egymással szakrális tájakat, felekezeti régiókat, sokszor a múltban szorosabb kapcsolatban nem álló kegyhelyeket. Modern kori zarándoklatok sűrű hálózata rajzolódik ki Európa térképén, amelyek részben sok évszázados, részben pedig újonnan kialakult szakrális központok irányában szerveződnek.

A vallásos zarándoklatok napjainkban is tapasztalható reneszánszának hátterében – más tényezők mellett – fő helyen kell említenünk a turizmus világméretű hatalmas fellendülését, amely összefügg az olcsó repülőjáratok megjelenésével. A jelenség tehát értelmezhető úgy is, mint az általános turizmus egyik ága, amelyben a szakralitástól eltérő motívumok is hangsúlyozottan megjelennek. Mindez magyarázatot ad arra az ellentétes tendenciára is, amely az európai keresztény vallásosság folyamatos gyengülése (kivételek azért vannak) és a hitéleti zarándoklatok növekedése között érzékelhető.

A tömegessé váló légi közlekedésnek köszönhetően Európa zarándoklati térképe másféle szerkezeti jegyeket hordoz, mint például a középkor idején, amikor a zarándokutak sűrű hálózata működött. Maguk az útvonalak elsősorban a gyalogos zarándoklatokra jellemzőek, és az egyre népszerűbbé váló zarándokvonatok vonalaira, míg a kegyhelyek repülőgéppel való megközelítése során a zarándokút fontos eleme, maga az út és minden, ami az úton történni szokott, többnyire kiesik vagy más módon jelenik meg. A szakrális célokhoz indított charter járatok részben, a hasonló célú autóbuszos utak ugyanakkor a gyalogos zarándoklatok több elemét is meg tudták őrizni.

A vallásos zarándoklatok általános fellendülésével egyidejűleg, annak részeként Magyarországon is új életre kelt, valóságos mozgalommá vált a hitéleti turizmus, amely még a felsőoktatásban is önálló tananyag része lett. Különösen a

rendszer váltás után bontakozott ki erőteljesen ez a jelenség, amikor megszűnt a hitélet közösségi formának működését több évtizeden át akadályozó szocialista pártállami nyomás. Minden évben magyar zarándokok ezrei indultak útnak az El Camino és más európai zarándokhelyek irányába, ezek jutottak el Rómába, Czestochowába, Medjugorjébe, Mariazellbe és számos más kegyhelyre egyénileg vagy a plébániák és turistairodák által szervezett csoportos utazások keretében.¹

Új, tematikus, részben pedig nemzeti, a Kárpát-medence távoli tájait összekötő, az egész országot átszelő és regionális jellegű zarándok útvonalakat hoztak létre, amelyek háttérben országos, egyházi szervezetek és spontán kezdeményezések állnak. Így jött létre a *Mária-út*, amely az ausztriai Mariazellből indul és Csíksomlyóig vezet 1400 km hosszon, és amely hosszabb mint az El Camino a Francia-út vonalát követve. Újabb, tervezés és kiépítés alatt álló útvonala észak-déli irányú, Czestochowa és Medjugorje között. A *Magyar Zarándokút* (más néven *Magyar Camino*) Esztergomból vezet Máriagyűdre. Létrehozói és működtetői civil szervezetek, elsősorban a Magyar Zarándokút Egyesület. A pannóniai Savaria területén született szent Szent Márton tiszteletére Európai Kulturális Útvonalá nyilvánított, Szombathelytől Tours-ig vezető zarándokútnak (*Szent Márton-út, Via Sancti Martini*) közép-európai országokat összekötő és magyarországi útvonalai is vannak. A Gyöngyök Útja (*Via Margaritarum*) Mátraverébély-Szentkút és Marizell között vezet 760 km hosszon, bekapcsolódva több hazai és nemzetközi zarándokútba. Az Árpád-ház Európa-szerte ismert és kedvelt szentjének tisztelete jegyében létrehozott *Szent Erzsébet-út* Sárospatakról indul, jelenlegi végpontja a kassai Szent Erzsébet-dóm, hossza 110 km. Az elképzelések szerint teljes kiépülése után a szent hamvait őrző marburgi Szent Erzsébet-templomig vezet majd.²

Ezeknek a már kiépült és részben még fejlesztés alatt álló magyarországi és Kárpát-medencei zarándok útvonalaknak a sorába illeszkedik a mintegy száz kilométeres távon át Nagyváradra vezető partiumi *Szent László-út*. A gyalogos zarándokút Árpád-házi királyunknak, az első lovagkirálynak, kora kiemelkedő európai uralkodójának és szentjének állít emléket, az ő kultuszát kívánja ápolni és fenntartani.

A nagyváradi Szent László-kegyhely vonzáskörzetében újraéledő zarándokút a búcsús zarándoklatok egyetemes keresztény hagyománykörében egy sajátos, kifejezetten magyar réteget képvisel, amely hangsúlyozottan nemzeti jellegén kívül egyben nemzetközi, tipikusan közép-európai is. A magyar uralkodó, nemzeti szentünk alakja köré épült szakrális hagyomány sok évszázados nemzetközi gyakorlattal rendelkezik, a jelenlegi regionális körből kibővíülhet mind a Nyugat-Balkán, mind Európa tőlünk északabbra fekvő országainak irányába. Ezt tükrözi

¹ Az internet bőséges forrása ennek az élő hagyománynak.

² Az írásomban említett, hivatalosan bejegyzett magyarországi zarándokutaknak saját honlapjuk van és az interneten bőséges forrás áll rendelkezésre.

ereklýéinek sorsa is, amelyeket Európa számos országának katolikus templomai-
ban őriznek és tisztelnek.³

Szent László kultuszának a középkorig visszanyúló gyökerei vannak a ma-
gyarság körében. Történelmünk azon nagy hatású személyiségei közé tartozott,
akiknek tisztelete nem csupán az írott forrásokban, a krónikák, később a történe-
lemkönyvek vagy a történészek, egyháztörténészek munkáinak lapjain élte túl a
halála óta eltelt közel egy évezred történéseit, hanem mindvégig része volt a ma-
gyarság történelmi tudatának, élő hitéletének és nemzeti identitásának. Jelenléte a
magyar kultúrában eleven, szinte személyes jellegű volt, ami a hozzá kapcsolódó
szellemi és liturgikus hagyomány egészen napjainkig tükröződik. A már említett
krónikák, történelmi munkák mellett alakja megjelenik templomi freskókon, a
Kárpát-medence minden szegletében megtalálható szoborábrázolásokban, nevé
települések, templom-titulusok őrzik. Váradon álló szobrától vártak oltalmat a tör-
ök időkben a város és a környék lakói.⁴ Személye jelen van zenei hagyomá-
nyunkban, a katolikus egyház rítusaiban és imádságaiban, a középkori politikai
kultúrában és a jogszokásokban, mint az eskütétel, és jelen van a folklórban is le-
gendák, eredetmagyarázó mondák, földrajzi nevek, köztük már a középkorban 45
településnév,⁵ a neki tulajdonított földrajzi alakzatok (Tordai-hasadék eredet-
mondája, források, térfelszíni formák, kő-alakzatok – patkónyomok, Szent László-
pénz) és más jelenségek formájában. Halálát követően pedig része lett a ma-
gyar és az európai zarándok hagyománynak is. Nagyváradon lévő sírjához már a
középkor folyamán királyok, uralkodók, közemberek, egyházi és világi méltóság-
ok zarándokoltak. A Szent László-kultusz révén annak centruma, Várad a kö-
zépkori Magyarország egyik legfontosabb szakrális központja volt,⁶ Bálint Sándor
szavaival a „magyar Compostela.”⁷

Őt hívták segítségül a harcba indulók, akik oltalmazóként és győzelemre se-
gítőként tekintettek a királyra. A nagyváradi megyéspüspök feljegyzése szerint az
utolsó magyar király, a későbbi IV. Károly még beiktatása előtt, 1916 őszén, ami-
kor Erdélybe indult a hazánkba betörő románok ellen, Váradon megszállván a
püspök által bemutatott szentmise után Szent Lászlónak a Székesegyházból át-
hozott ereklyéjét megcsókolta. Ez a hitből fakadó uralkodói gesztus talán az utol-
só, amelyben a szent király segítségét kérik az ország háborúba induló vezetői.⁸

³ Karácsonyi 1926: 114–116.

⁴ Pásztor 2000: 134.

⁵ Mező 1996: 227.

⁶ Bálint–Barna 1994: 60.

⁷ Bálint 1977: I. 486.

⁸ Gróf Széchenyi Miklós püspök körlevele, 1916. október 16-án. A dokumentumot Dénes Zoltán címzetes kanonok bocsátotta rendelkezésemre, akinek ezúton mondok köszönetet.

A Szent László sírjához Nagyváradra történő középkori zarándoklatokról számos forrás, történeti és néprajzi munka beszámol.⁹ A továbbiakban Bunyitay Vince c. kanonok munkájából idézem az ide vonatkozó mondatokat.¹⁰

„Az angyali ének, mely a legenda szerint, Szent-László király temetésekor halatszott, bejárta az egész országot, paloták, kunyhók lakói egyaránt meghallották, s általa vonzatva érzék magukat. Az a kimondhatatlan, ma már képzelni is alig képzelhető vallásos buzgalom, mely a régi magyarokat, a közlekedés akkori nehézségei s veszélyei közt is, a külföld legtávolabbi búcsús helyeire elvitte, – annál sűrűbben keresteté fel velök hazai szent helyeinket. Báta, Darnó, Kassa, Szent-Jobb, de legkivált Várad volt leggyakrabban tanúja szívindító ájtosságuknak.

A hely, melyet Szent-László király életével s halálával megszentelt, s ahol az egyház lelki kincseiben oly bőven részesülhettek, – ez a hely legjobban vonzotta őket. De vonzotta az isteni tisztelet ritka fénye is, melyet éppen a jámbor búcsúsok évről-évre szaporodó sokasága s áldozatkészsége tön mind fényesebbé. Mise közben, mingyárt a szent evangéliom eléneklése után, felkelt az ájtatoskodók serege, ősi szokás szerint körüljárták az oltárt, s míg a miséző pap kenyeret s bort áldozott fel Istennek, ők letették áldozatukat az oltárra. A szegények, mint az evangéliomi özvegy asszony, talán csak egy fillért vagy egy szál viaszgyertyát, de a kiknek Isten többet adott, azok arany, ezüst kelyheket, kereszteket, drága szőnyeget, szépséges miseruhákat, oltáröltözeteket.

Szent-László király sírjához ugyanis a föld népével együtt zarándokoltak Magyarország főrangú, kivált főrangú hölgyei, de koronás királyai s királyasszonyai is. Eljött mindjárt II. István király. És Szent-László drágalátos sírjánál az ő szilaj, nyughatatlan lelke is még soha nem tapasztalt békességet kezdte érezni. Visszavissza is tért oda, végre többé el sem távozott onnat. A szent király sírja felett emelkedő hegy egyik ormán monostort rakatott s oda temetkezett. Nyomában ezután jöttek utódai. Árpád- és vegyesházbeli királyainknak majd mindenikéről olvassuk, hogy elzarándokoltak Szent-László sírjához. Zsigmond királlyal 1412-ben Ulászló lengyel király is eljött, még pedig Ulászló, mint igazán jámbor zarándok – gyalog. Királynéink közül az a kettő is, ki legtöbbit szenvedett: Fenen a, az utolsó Árpád, III. Endre élete párja, és Mária, Zsigmond király felesége, szintén imádkozott a szent király sírjánál.

Nagy Lajos király maga mondja, hogy mingyárt koronáztatása után, az ország zászlósurainak kíséretében ő is, mint elődjei, a régi királyok, Szent-László sírjának látogatására ment. És szavai mintha oda mutatnának, hogy e látogatása több volt egyszerű magán ájtosságnál: a koronázás befejező ténye lehetett. Királyaink a koronázáskor esküt tesznek: Nagy Lajos épen úgy, mint elődjei, a koronázási eskü letétele végett is sietnek Váradra.”

A középkori zarándoklatok nyomán gróf Széchenyi Miklós nagyváradi püspök 1914-ben azok felújításaként új zarándoklat indításáról hozott intézkedést.

⁹ További szakirodalommal és forrásokkal lásd Bálint–Barna 1994.

¹⁰ Bunyitay 1892: 47–49. Az idézett szövegrészben nem követtem a szerző által forrás szövegében alkalmazott eredeti tagolást.

Ebben az évben ugyanis a Szentszéktől megkapta az engedélyt, hogy az egyházmegye alapítójának emlékére minden év húsvét 5. vasárnapján ünnepséget tartsa védőszentjének tiszteletére. Az ünnephez gyalogos zarándoklat is kapcsolódott, a Szent László búcsú az egyházmegye zarándoknapja volt. A gyalogos zarándoklat kiindulópontja Gyoma volt, és húsvét 5. vasárnapján érkezett a váradi székesegyházba. A történelem azonban nem kedvezett az újjáalkotott hagyomány fennmaradásának. A Trianonban meghúzott határvonal, amely az egész régiót kettévágta, elválasztotta az országtól a váradi kegyhelyet, a zarándokút vonalát pedig úgy szelte ketté, hogy a hivatalos határátkelőhely messzire került, így a zarándoklat évtizedekre lehetetlenné vált.



*Zarándokok indulása Gyomaendrődről.
Gyomaendrőd, Szent Imre plébánia, (Fotó: Kovács László Erik, 2012.)*

Az egy évszázaddal ezelőtti Szent László-ünnep és zarándoklat felújítását hirdette meg Böcskei László nagyváradi püspök 2010-ben. A gyomai zarándoklat újraindítására 2012-ben került sor, amikor Dr. Dénes Zoltán c. kanonok, újrízai plébános gyalogos zarándoklatot szervezett Gyomaendrőd és Nagyvárad között. Az út szervezési munkálatai során sikerült kieszközölnie a román és a magyar határőrizeti szervezetek, a határőrség, rendőrség, a vám- és pénzügyőrség együttműködését. Az ő segítségüknek köszönhetően határnyitásra is sor került a körszegi határszakaszon. A szervezés és a zarándoklat aktív résztvevője volt a

gyomaendrődi tájház és faluház igazgatója, dr. Szonda István, Gyomaendrőd akkori polgármestere, Várfi András. A szervezésben és a zarándoklatban a Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszéke is részt vett. A résztvevők száma nem volt nagy, a hasonló kezdeményezések gyakorlata szerint egy nem túlságosan széles



*Zarándokok indulása a Komádi Jézus Szíve templom lépcsőjéről.
Komádi, (Fotó: Kovács László Erik, 2012.)*

támogatói körből került ki. Az első zarándoklat résztvevői között voltak a Debreceni Egyetem hallgatói, oktatói, muzeológusok, katolikus, református hívek és lelkészek, muzeológus, közművelődési szakemberek. A létszám a négynapos út során napról napra változó volt, attól függően, hogy a munkahelyi és egyéb elfoglaltságok alól ki hogyan tudta szabaddá tenni magát. Az első zarándoklatok résztvevőinek köréről és indíttatásáról Kovács László Erik, a Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszékének munkatársa előadásában a következőket mondta:

„A résztvevők indíttatása, involváltsága, célja és kerete meglehetősen eltérő. A résztvevők többségénél nem a vallás jelenti az integratív keretet, sokkal inkább a határon túli magyarsággal való egyesülés, egyáltalán a határátlépés megélésének vágya. A partiumi magyarság, azon belül is a nagyváradi magyarság fennmaradása és a székesegyházban való nagy tömegű megjelenése, ennek híre, olyan csodálatos jelenség a Bihari Békési régióban, amire az idősebb generációk még emlékeznek de a fiataloknak már elbeszélésekből átörökített emlékei is ritkán lehettek. Leginkább néprajzos vagy

történelmi érdeklődésű embernek aki a vallási ünnepekben nem a politikumot, hanem az isteni törvény megvalósulását keresi.”¹¹



Zarándokok érkezése Újirázra. (Fotó: Kovács László Erik, 2012.)

Az itt leírtak a zarándoklat első éveire vonatkoznak, idővel a résztvevők összetétele vegyesebbé vált, amelynek során a vallási motiváció – amely azért kezdetől fogva jelen volt, és a hagyomány újraélesztésének is fő eleme volt – erősödött.

Az útra való felkészülés és a résztvevők szervezése, tájékoztatása a zarándokút facebook oldalán történik, de a helyi és az országos médiában is bőséges híryanag látott napvilágot az eseményről. Az évek során a résztvevők köre fokozatosan bővül, mára már kilépett abból a szűkebb közösségi és szakmai körből, ahonnan elindult, és ismeretlenül is bejelentkeznek a résztvevők Budapestről, Győrből (a herma őrzési helyéről) és az ország más tájairól. A résztvevők a helyi és a mikrorégióból érkezők köré kívülről elsősorban az országos és nemzetközi zarándoklatokba aktívan bekapcsolódók közül kerülnek ki, akik a már meglévők mellett egy új zarándokútnak tekintik a Szent László-utat. Teljes joggal, hiszen az is.

Az út, amint azt említettem, Gyomaendrődről indul, a város endrődi részéből. Endrődön erre a célra a legutóbbi években a közösségi ház mellett zarándokszállást építettek, ahol mintegy húsz személy részére van elhelyezési lehetőség. A zarándokok az indulás előtti napon, szerdán érkeznek, ahol közös vacsorán vesznek részt. Az étkezések az úton végig közösek, a gyaloglás közben a magukkal vitt szendvicsekből is megkínálják a többieket.

¹¹ Idézet Kovács László Erik 2015-ben Gyomaendrődön tartott tudományos előadásából.



Úton lévő zarándokok.
(Fotó: Kovács László Erik, 2012.)



Közös vacsora az újirázi plébánián.
(Fotó: Kovács László Erik, 2012.)

A négy napon át tartó zarándoklat útvonala hosszú szakaszon a Körös gátján vezet. Állomásai és egyben az éjszakai szálláshelyek: Gyomaendrőd (zarándokszállás) – Körösladány (szállás a plébánián) – Újiráz (plébánia) – Komádi – Körösszegapáti – Köröstarján – Nagyvárad. A határt a körösszegi vár romjaként fennmaradt csonkatoronynál lépik át, amelyet az állami szervek mind román, mind magyar részről – ezzel támogatva a zarándoklat célját és lelkiségét – erre az alkalomra ideiglenesen megnyitnak. A határnyitás során némi üdítővel és harapnivalóval vendégül is látták a zarándokokat.

Magával az úttal kapcsolatban a valamennyi eddigi zarándoklatot megjárt Kovács László Erik etnográfus mondatait idézem:

„A gyalogos zarándoklatunkra az is jellemző, hogy nincsenek megörökölt minták a megállókra és pihenőkre, imákra és énekekre, viseletre és viselkedésre. Azonban annyi kijelenthető, hogy a csatlakozóknak a mintát a Gyomaendrődiek adják mindebben. Jól érzékelhető példa volt erre a zarándoklat első évében 2012-ben Gyomaendrőd új zászlót készítettett, amelyet vastag és jó nehéz rúdon hatalmas terjedelemben szélnek kiteve kellett volna elvinnünk Váradra. Sajnos funkcióját nem töltötte be menet közben, annál inkább esténként, amikor az oltár mellé támasztva szimbolizálta a zarándokokat és a közösséget, akiket képviseltünk. A második nap éjjelén Újiráz vezetősége észlelte, hogy sajnos nincs hasonlóan ékes templomi zászló, amelyen szerepelne az újirázi templom képe, miként a Gyomaendrődin. Ez este hatkor realizálódott. A következő napon 2012-ben lelki napot tartottunk, ezalatt az idő alatt Debrecenbe utazott egy delegáció, csak hogy elkészíthesse a csoport szimbó-

lumát a zarándokok számára. Érdekes hiátus az olvasók, az imakönyvek nélküli vonulás: egyetlen könnyű kereszt megy a menet élén, amit megelőzni itt sem ildomos. A települések előtt a csoport tagjai többnyire bevárják egymást, és a településen belül igyekeznek együtt is mozogni. Ezt a liturgikus helyszíneken is megtartják.”¹²



*Ünnepélyes határátlépés a magyar és román határőrizeti szervek irányításával a körösszegyi várrom árménykában. Ideiglenes határátlépési pont Körösszegapáti.
(Fotó: Kovács László Erik, 2012.)*

Az úthoz számos más, a hagyományokkal összhangban álló, mégis egyedi mozzanat, gesztus kapcsolódik. A hosszú gyalogláshoz kevéssé hozzászokott zarándokok a támogatók, például helyi papok, a résztvevők családtagjai, önkormányzatok, kulturális intézmények munkatársai részéről szükség esetén gépkocsival érkező segítséget kapnak. A szálláshelyeken, az útba eső plébániákon a plébános atyák vacsorával várják, reggelivel bocsátják el az úton lévőket, szentmisét, áldást is szolgáltatva számukra. A településekre való érkezés a hagyományoknak megfelelően mindig rendben, processzió formában történik, a helyi egyházközség érdeklődésétől és támogatásától kísérve. Akárcsak a megérkezés Váradra, a szent király városába.

¹² Idézet Kovács László Erik fentebb hivatkozott, 2015-ben elhangzott előadásából. Az előadás írott szövegéért és a fotókért köszönettel tartozom kollégámnak, Kovács László Eriknek. A cikkhez a képek minőségének érdekében az ő felvételeit használtam.

A zarándokút vége és egyben célja a nagyváradai római katolikus székesegyház, ahová a zarándokok a hagyományokhoz híven lobogókkal, zárt rendben érkeznek. A Szent László ünnepet újjászervező váradai püspök a zarándokokat ünnepélyes fogadja, az ünnepi szentmisén külön bejelenti és üdvözli őket. A zarándoklat az ünnepségen való részvétellel ér véget, a visszautat a résztvevők már többnyire gépkocsival vagy más közlekedési eszközzel, lakóhelyük irányában teszik meg.



A gyalogos zarándokok ünnepélyes bevonulása a Szent László székesegyházba. Nagyvárad, (Fotó: Kovács László Erik, 2012.)

A Szent László-út – számos más újonnan létrejött európai zarándok útvonalhoz hasonlóan – sok évszázados hagyományokra épülve, de nem azok egyenes folytatásaként jött létre. Megszervezésében a szervezők a Széchenyi Miklós püspök által egy évszázaddal ezelőtt kezdeményezett és elindított szokást követték, és a búcsújárás egyetemes hagyományaira építettek. A mai zarándoklat azonban alapvetően új jelenségnek tekinthető, szándékában – akárcsak száz évvel ezelőtt – hagyományteremtő. A hagyományozódási folyamat elindult, és a jelenlegi szokáskörnyezet, társadalmi légkör, a szakrális turizmus fellendülése mindehhez kedvező kulturális hátteret és feltételeket biztosít.



*A nagyváradai székesegyházban Böcskei László megyéspüspök fogadja a zarándokokat.
(Fotó: Kovács László Erik, 2012.)*

IRODALOM

- BÁLINT Sándor
1977 *Ünnepi kalendárium, I–II.* Budapest: Szent István Társulat
- BÁLINT Sándor – BARNA Gábor
1994 *Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza.* Budapest: Szent István Társulat
- BARTHA Elek
2008 Jakab apostol magyar vendégei. *Ethnographia.* 119. 101–116.
- BUNYITAY Vincze
1892 *Szent-László király emlékezete.* Budapest: Franklin Társulat
- KARÁCSONYI János, dr.
1926 *Szent László király élete.* Budapest: Szent István Társulat
- KOVÁCS László Erik
2015 *Szent László lovagkirály zarándoklat. Gyomaendrőd – Nagyvárad.* Tudományos előadás kézírata. Debrecen
- MAGYAR Zoltán
1998 *Szent László a magyar néphagyományban.* Budapest: Osiris Kiadó
- MEZŐ András
1996 *A templom cím a magyar helységnevekben (11–15. század).* Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközössége
- PÁSZTOR Lajos
2000 *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában.* Budapest: METEM Kiadó

THE ROUTE OF SAINT LADISLAUS IN THE AREA CALLED PARTIUM

King of Hungary and Croatia *Árpád-házi I. László* [Ladislaus I of the *Árpád* Dynasty] was canonized by the Catholic Church in 1192. The cult around his figure is a phenomenon of Hungarian and international Catholic religiousness, which belongs to the peculiarly Hungarian layer of European culture. The cult of *Szent László* [Saint Ladislaus] has roots that date back to the Middle Ages in the circle of the Central-European macro-region. His figure is among sovereigns and saints of great impact in the history of Central Europe, whose adoration has always been an organic part of the historical consciousness, religious life, and national identity of Hungarians. Images of *Szent László* appear in church murals and statues all over the Carpathian Basin, while his name is immortalized in the toponyms denoting settlements and titles of church buildings. His personality is in the center of musical traditions as well as in that of the rites and prayers of the Catholic Church, also in medieval political culture and common law, the same way as in folklore, in the form of legends, myths of origin, and geographical names. After his death, he became part of Hungarian and European pilgrimage traditions, too. His grave in *Nagynárad* [Oradea, Romania] became a pilgrims' destination in the Middle Ages, frequented by monarchs and ordinary citizens as well as ecclesiastical and secular dignitaries from all over Europe. The pilgrimage called *Szent László zarándokút* represents the revival of a journey launched a hundred years ago in the spirit of the rebirth of sacral migration all over the world, which started on the territory of Hungary and ended in the Catholic cathedral of the city of *Nagynárad* [Oradea, Romania] at the grave of *Szent László*. This study investigates the cultural background of this pilgrimage and explores the related movement from the perspective of ethnography.

Szent Pelagia Zarándokhelye Krétán

A krétaiak mindig hazugok, gonoszok vadak, rest basak ... annakokáért fedd őket kímélés nélkül, hogy hitben épek legyenek... – ezekkel a szavakkal jellemezte Pál apostol Tituszhoz írott levelében a krétaiakat. Ha az apostol napjainkban járná a sziget tájait, bizonyára másként vélekedne. A templomokban, szakrális emlékekben gazdag falvak, városok képe a bennük lakók mélyen átélt vallásosságáról tanúskodik. Apostolok, szentek, szent életű szerzetesek emlékei, legendákat őrző helyek mindenütt.



A Szent Pelagia kápolna a szabadtéri oltárral



Az ábítat kellékei és használaton kívüli ikonok a kápolnában

A fővárost, Irakliont a sziget északkeleti partvidékével összekötő országút mentén, a tengertől mindössze néhány száz méternyire, örökzöld cserjékkel, bozótokkal övezve, azok által szinte teljesen elrejtve az utazók szeme elől egy kis kápolna áll, az év túlnyomó részében néptelenül. Környezetén az avatatlan szemlélő számára is jól látható, hogy zarándokhely, és időnként jelentős számú látogató keresi fel. Védőszentje Szent Pelagia, aki az V. században Antiochiában élt az akkori színésznők, táncosnők könnyelmű, a kor fogalmai szerint erkölcstelen életét. Miután megtért, felhagyott addigi életmódjával, és férfiruhában, Pelagiosz néven, visszavonultan élt egészen 457-ben bekövetkezett haláláig. Kultusza több mint másfél évezred elteltével napjainkban is eleven a keleti egyházban. Ez a félreeső kegyhely az ő emlékét idézi.



Szent Pelagia – a kápolna védőszentje

épülete előtt magasodó jánoskenyér fa árnyékában. A bejárat mellett a szabadban álló oltárkövet a helyi emlékezet szerint a 19. század közepén faragták. A harangszava a liturgikus események időrendjét jelzi. A közelben kiépített kút vize a zarándokok szomját oltja, de a helyi néphagyomány gyógyító erőt is tulajdonít neki. Az idősebbek a búcsú napján ma is töltenek belőle a magukkal hozott üvegbe, hogy odahaza a szenteltvíz mellett vagy helyett használják. A délutáni órákra rendszerint véget érnek a szertartások, s estére a zarándokhely elcsendesül.

A zarándokhely több kilométernyire esik Pachia Amostól, a legközelebbi lakott településtől. Az országútról a kápolnát csaknem teljesen elrejt a növényzet. Kiterjedt, akár száznál is több gépkocsi befogására alkalmas parkoló tartozik hozzá, amely évközben általában üresen áll, csakúgy, mint a kápolna előtt kialakított tér. Méreteik utalnak csupán arra, hogy évente egyszer nagyszámú, a helybeliek szerint több ezernyi zarándok gyűlik itt össze, hogy megemlékezzenek a hely névadó patrónusáról, és oltalmába ajánlják magukat.

Szent Pelagia ünnepén, október 8-án a búcsújárárhely és környéke megelevenedik. Zarándokok ezrei érkeznek, ki gépkocsival, ki gyalogosan, ki pedig szármár- vagy öszvérháton. Ezen a napon papok szolgáltatják a Szent liturgiát az ünnepre összegyűlt tömegnek a kápolna



A kápolna környezete kúttal

Szent Pelagia kápolnája évközben többnyire néptelen, de nyitva áll az országútról betérő idegenek vagy az útjukat erre vezető környékeliek előtt. Ez utóbbiak szívesen térnek be ide egy rövid imára. Ittjártukról az elhunytak lelkéért égő mécsesek, gyertyacsonkok tanúskodnak. Sokan visznek magukkal egy-egy gallyat, néhány levelet a jánoskenyérfáról. Úgy tartják, az innen hazavitt gally megvédi a házat a tűztől, a gyümölcsöst, az olajfaligetet a kártevőktől. Rossz idő esetén korábban még a harang is megszólalt, ma már évközben inkább csak a hangjára kíváncsi turisták gyönyörködnek messzire elhangzó zengésében.

A búcsú, az ünnep évente csak egyetlen napig tart, de Szent Pelagia az egész esztendőben őrökdi a zarándokhely és a környék nyugalma felett. Élettörténetével, személyes sorsával mintha példázni akarná az apostoli időkben lenézett, sokat bíralt, de később igaz útra tért Kréta évezredes történetét.

[Szent Pelagia zarándokhelye Krétán.

In Szabó László – Keményfi Róbert (szerk.): *Varia: ethnographica et folkloristica: Ujváry Zoltán 65. születésnapjára*. 123–125. Debrecen: Ethnica Kiadó. 1997.]

SAINT PELAGIA'S PLACE OF PILGRIMAGE ON THE ISLAND OF CRETE

Along the road connecting Iraklion, the capital city of Crete, to the north-eastern seaboard of the island, near the settlement called Pachia Amos, there stands a small chapel only a few hundred meters away from the coastline, predominantly empty for the best part of the year. It is easily discernible by looking at its environment that it is a place for pilgrimage, which is visited from time to time by crowds of considerable size.

It has a parking lot for more than a hundred vehicles, which is also usually empty most of the time, just like the square in front of the chapel. It is only their size that indicates how, once a year, several hundred pilgrims gather here to pay homage to the eponymous patron saint of this place.

Every year, on October 8, which is the day of Saint Pelagia, the site of pilgrimage and its surroundings come to life for a special event. On this day, priests hold Holy Liturgy for the crowd assembled for the holiday in front of the chapel. The open-air altar stone next to the entrance is believed by the locals to have been carved in the middle of the 20th century. The tolling of the bell marks the schedule of the liturgical events. Water bubbling out of a nearby well is supposed to quench the thirst of the pilgrims but, according to local word-of-mouth tradition, it also has a healing power. Some of the elderly visitors fill their bottles even today with this water to take it home with them for the purpose of using it with or as holy water. By the late hours of the afternoon, the rites are over and the place of pilgrimage goes silent around the evening hours.

The Chapel of Saint Pelagia is mostly deserted during the larger part of the year, although it is open for the odd strangers or some of the local inhabitants who happen to pass by. The latter are often eager to drop in for a short prayer. The fact that they have been inside is attested by the burned down candle stubs lit for the peace of the souls of the deceased. Quite a few of the pilgrims are prone to take a twig or a few leaves with them from the bean tree in order to help them protect their home. To this day, they believe that a souvenir of a twig or branch would protect their houses from fire or their gardens, orchards, and olive groves from pests. To mark bad weather, storms, or lightnings, they even used to toll the bell of the chapel, which today is only done by tourists curious about the way it sounds.

Az örök élet forrása

Víz és szakralitás

János apostol evangéliumában így örökíti meg az egyik ősi víznyerő helyen, Jákob kútjánál Jézus és a szamariai asszony között lejátszódott jelenetet:

Odajött egy szamariai asszony, hogy vizet merjen. Jézus megkérte: „Adj innom.” Tanítványai ugyanis elmentek a városba, hogy ennivalót vegyenek. Az asszony elsodálkozott: „Hogyan? Te zsidó létedre tőlem, szamariai asszonytól kérsz inni?” A zsidók ugyanis nem érintkeznek a szamariaiakkal. Jézus így felelt: „Ha ismernéd Isten ajándékát és tudnád, ki mondja neked: Adj innom, inkább te kérnéd őt, és ő élővizet adna neked.” „Uram, szólt az asszony, hiszen vödöröd sincs, a kút pedig mély. Honnan veszed az élővizet? Csak nem vagy nagyobb Jákob atyánknál, aki nekünk ezt a kútat adta, amelyből ő maga is ivott, meg fiai és állatai is?” Jézus erre megjegyezte: „Mindaz, aki e vízből iszik, ismét megszomjazik. De aki abból a vízből iszik, amelyet én adok, nem szomjazik soha többé. Az a víz, amelyet én adok, örök életre szolgáló vízforrás lesz benne.” (Jn. 4,7–15.)

Az asszony talán megértette Jézus szavainak jelentését, talán nem teljesen.

A jelenet óta eltelt két évezred során száz- és százmillió ember olvasta vagy hallotta ezt a szövegrészletet. Az értelmezést mindenki maga végzi el, a templomi igehirdetés vagy a nyomtatott szöveg jegyzeteinek segítségével.

Egy falusi asszony (Kérbodony, Nógrád m.) az 1980-as évek elején a következő szavakkal adta vissza a történetet:¹

*Jákob kútjánál ott ült az Úr. Ment egy asszony vizért. És akkor az Úr mondta neki:
– Adj innom vizet!
– Tőlem kérsz vizet? – azt mondta az asszony. – Hiszen neköm köll tehozgád mennem, mert én bűnös asszony vagyok!
– Én élő vizet adok neked! – azt mondta az Úr. És megbocsátotta a bűnét is neki.*

*

A vallástudományokkal foglalkozó kutatók, közöttük etnográfusok, folkloristák körében jól ismert, hogy a körülöttünk lévő világ dolgai, jelenségei megjelenhetnek szakrális tartalmak hordozójaként, és különböző mértékben részesei lehetnek a szakralitásnak. Ahogyan a kultúra anyagi és szellemi szférája viszonyul ahhoz a környezethez, amely működésének feltételeit biztosítja, úgy tükröződik vissza ez a környezet a valláshoz tartozó jelenségeken, a vallás és a vallásosság különböző rétegein.

¹ Lammel–Nagy 1985: 322.

VÍZSZENTELEÉS

A keresztény hagyomány több olyan ünnepet, jeles napot tart számon, amelyben a víznek kitüntetett szerepe van. Külső szemlélő számára az ilyen események egy csoportja enyhe túlzással szinte vízünnepként jelenik meg. Ezek a vízszentelés ünnepélyes alkalmai, elsősorban pedig a vízkereszt ünnepe. Január 6-án kívül más napok is vannak, amikor az egyház valamilyen célból vízszentelési szertartást végez. Ezek az alkalmak a kalendáriumon kívül többnyire összefüggésben állnak valamilyen élethelyzettel, a mindennapi élet során előállt szükséglettel.²



Kisasszony-napi búcsún a hívek sorba állnak a szenteltvízért. Máriapócs, Szabolcs-Szatmár-Bereg megye, (Fotó: Telenkó Bazil Mihály, 2006.)

Vízkereszt a kereszténység legrégebbi ünnepei közé tartozik. Ezen a napon emlékezik meg az egyház Jézus Krisztusnak a Jordán vízében való megkeresztelkedéséről, és ennek az eseménynek az emlékét őrzik a keleti és a nyugati egyházak a vízszentelés szertartásával. Maga az ünnep, Epiphania, Úrjelenés, a Háromkirályok napja, több jelentésréteget hordoz magában, amelyek kifejezésre jutnak az egyházi rítusokban. A hagyományos népi liturgia középpontjában azonban az

² Várnagy 1993: 246.

évnél ezen a pontján a vízszentelés és a szenteltvíz áll, s a szenteltvíz ezen a napon sokféle szerepkörben mutatkozik meg.

A hagyományos vízszentelés évszázadokon át látványos módon, körmenettel, természetes vizeknél történt. A patakok, folyók jegébe léket vágtak, és azon történt a szertartás. Ahol természetes víz nem volt a közelben, községi vagy templomi kút vizét szentelték, sok helyen pedig a templomban folyt a szertartás, ahová dézsákban vitték a vizet. Ez utóbbi napjainkban a legelterjedtebb gyakorlat. A hívek azután a szentelés helyszínéről merítették és vitték haza a szenteltvizet otthoni használatra. A vízkereszt vízszentelést a lakóházak megáldása követte, amelyre természetesen a szenteltvíz felhasználásával került sor.³

SZENTELTVÍZ

A szenteltvíz a katolikus egyház és a keleti kereszténység legszélesebb körben használt szentelménye.⁴ Szinte nincs olyan egyházi szentelés, áldás, amelyben ne kerülne sor használatára. Ahol az egyház, a pap megáld vagy megszentel valamit, akár személyt, akár tárgyat, a legáltalánosabb gyakorlat, hogy szenteltvízzel hinti meg.

Szenteltvízzel hinti meg a pap a betegeket, a haldoklókat, a holttestet, a korporsót, templomban a szentmisére összegyűlt híveket.⁵ Használják a szenteltvizet közintézmények, lakóházak, egyéb célú építmények megáldására.⁶ Nélkülözhetetlen a szenteltvíz a határ megáldása során (búzaszentelés, gabonaszentelés), a termés, a húsvéti ételek megszentelésének liturgiájában.

Változatos módokon és alkalmakkor használják a szenteltvizet a hívek is. A liturgikus eseményeken hívül, a mindennapi élet számos helyzetében bukkan fel ez a közkedvelt szentelmény. Néprajzi adatok ezrei tárják elénk a szenteltvíz laikus alkalmazásának módjait.⁷

A szenteltvíz alkalmazásának számos módjával találkozunk a hagyományos népi gyógyítás eszköztárában. Külsőleg, belsőleg, meghűlés, gyomorfájás, fejfájás ellen, ízületi fájdalmak enyhítésére, beteg jószág gyógyítására, sebek kezelésére és még egy sor más célra használják.

Kedvelt felhasználási területe volt a szenteltvíznek a védelem: az ártó erőktől, rontástól, vihartól, villámcsapástól, a termés védelme a kártevőktől, a lakóház

³ Bartha 1984, Bárth 1990: 399.

⁴ Mihályfi 1921: 431.

⁵ Várnagy 1993: 246.

⁶ Bartha 1984.

⁷ Az 1970-es évek végén jó összefoglalást közöl Bálint Sándor, de azóta is nagy számban jelentek meg ide vonatkozó adatok. Bálint 1977.

védelme minden rossztól. Bálint Sándor több mint kéttucatnyi felhasználási módot említ a teljesség igénye nélkül,⁸ de a helyi változatok száma ennél nagyságrendekkel nagyobb. Sokszor más szentelmény vagy mágikus erejű tárgy funkciójában került sor alkalmazására. Mivel pedig a szenteltvíz nemcsak a templomok falai között van jelen, ma is megtaláljuk szerte a világon a katolikus háztartások millióiban, csak elképzeléseink lehetnek a laikus alkalmazási módok egyéni változatainak formai és tartalmi gazdagságáról.



*Vízszentelés a debreceni Csapókerthben. Debrecen,
Hajdú-Bihar megye, (Fotó: Telenkó Bazil Mibály, 2008.)*

Közgazdászok, ökológusok és más szakemberek készítettek felméréseket és becsléseket a különböző kultúrák, országok, térségek vízfelhasználási szokásairól. Ennek nyomán képet kaphatunk a napi vagy az éves vízfogyasztás összetételéről, arról, hogy milyen célra, milyen gyakran, mennyi vizet fogyaszt egy háztartás vagy egy személy. A hitéleti adatok és a folklór hagyományok ismerete révén megalapozott becslések tehetők a szenteltvíz felhasználására is. Természetesen itt nem a mennyiség, inkább az előfordulások gyakorisága lehet érdekes számunkra.

⁸ Bálint 1976: 151–156.



*A szenteltvizet a hívek üvegekben viszik otthonaikba.
Debrecen–Csapókertről, Hajdú-Bihar megye,
(Fotó: Telenkó Bazil Mihály, 2008.)*

Egyetlen település adatait figyelembe véve a hivatalos liturgia az egyházi év során közel egy tucatnyi naptári alkalommal használ szenteltvizet szentelményekkel és közösségi áldásokkal kapcsolatban. A heti templomlátogatás során a rendszeresen templomba járó hívek az év során mintegy félszáz alkalommal használnak szenteltvizet. Ehhez számíthatjuk a hívek által otthon tartott szenteltvizet, amelynek alkalmi és rendszeres használatáról beszélhetünk. Az előbbi az olyan alkalmakra vonatkozik, amikor valamely élethelyzetben kerül sor a szenteltvíz fogyasztására: betegségben, diákok vizsga vagy dolgozatírás előtt, kritikus élethelyzetekben. Az utóbbi, tehát a rendszeres használat napjainkban ritkább, inkább a hagyományos vallásgyakorlási típusokra jellemző, amikor a napi imádsághoz tartozott a szenteltvízzel való keresztvetés. A legintenzívebb vallásgyakorlási típusokba tartozók számára a napi templomba járás, ahol erre lehetőség adódik, ugyancsak a szenteltvíz használatával jár. Az ilyen hitéleti típusoknál nem számít túlzott becslésnek, hogy az egyházi év során több száz alkalommal is használták a szenteltvizet.

A szenteltvíz templomi használatának gyakoriságát indirekt módon befolyásolja az egyházközség státusza (plébánia, filia), az, hogy rendelkezik-e saját templommal, városokban pedig a település szerkezete, a templomba járás feltételei. Mai katolikus családoknál ez a szám az előbbinek csupán a töredéke, mégis az adatok arra utalnak, hogy a víznek ez a szakrális célú alkalmazása a katolikus világban és a keleti kereszténységben a mindennapi élethez éppúgy hozzátartozott, annak éppoly általános, megszokott mozzanata volt, mint a vízívás.

A víz a testi élet, a szenteltvíz a lélek vízszükségletét biztosítja.

ESŐVARÁZSLÓ RÍTUSOK ÉS IMÁDSÁGOK

A víz kultuszának világszerte elterjedt rétegét képviselik az esőért végzett rítusok, imák, könyörgések. A folklórnak, illetőleg a vallásosságnak ez a rétege több ponton szoros ökológiai összefüggéseket mutat. Az emberiség által lakott számos térségben jelentkező tartós vagy ideiglenes vízhiány keltette életre a kultusz eme tartalmi csoportjába tartozó jelenségeket, amelyekben nemzetközi szinten nagyfokú párhuzamosságot, szinte univerzális vonásokat találunk. Ezek a párhuzamok, hasonlóságok jelentős részben a víz fizikai tulajdonságaiból adódnak.

A vallások legkülönbözőbb típusai ismerik és gyakorolják az esőért végzett rítusokat, imákat. Európa középső térségeiben is mind az itt jelenlévő egyházak liturgiája, mind a néphit, a népi hiedelemvilág és a szokásfolklór tartalmaz ide tartozó jelenségeket. A görögök, bolgárok, macedónok, szerbek, románok és más népek folklórában tekintélyes szerepet töltenek be azok a szokások, amelyekben főként az aszály, a szárazság elhárítására, a hiányzó eső előidézése céljából vízzel öntenek le erre a célra kiválasztott személyeket, tárgyakat, eszközöket. A személyeket zöld lombokba öltöztetik, a tárgyak gyakran keresztet, temetői sírjelek. A leöntés gyakran a rítusban felhasznált tárgyak vízbe állításával is párosul. A kutatók a rítusoknak ezt a típusát többnyire a produktív mágia jelenségkörébe sorolják.⁹

Az esőért végzett imádságok és könyörgések a keresztény hitéletnek kezdetől fogva szerves részeit alkotják. Szárazság idején nem csupán a néphit, a mágia eszközei álltak rendelkezésre, hanem a szertartáskönyvek, imádságos könyvek is tartalmaztak alkalmazandó rítusokat, imaszövegeket.

Egy 18. századi kéziratos katolikus énekeskönyv¹⁰ ilyen célból 6 éneket is közöl a következő címmel:

⁹ A szokáskörből számos adatot közlő összefoglalás: Ujváry 1980: 119–159.

¹⁰ A kéziratos anyagba való betekintésért köszönetet mondok Bánkiné Molnár Erzsébetnek.

Következnek Szárazság üdején Esőért való Énekek. Ad Notam Ó áldott Mária

*Úr Isten kiben élünk és vagyunk, adgy alkal
matos Esőt minékünk, Könyörgésünket vedd*

*Jó Istenünk.
Ne tekints Uram gyarloságunkat, ellened való
gonoszságinkat, öntözd esőekkel mi szárazságunkat.
Értünk az Eget bé ne szegezzed, obajtásinkat sőt
Inkább nézzed, kedves Esőekkel földünk öntözzed...*

Ugyanez a gyűjtemény *Tiszta üdőért három közönséges Éneket* is tartalmaz, amelyekből csak két sort idézek:

*Adgy szép tiszta üdöket, ob, szépséges Jézus,
Szüntesd meg sok Esőket édességes Jézus...*

Napjaink új néprajzi forráscsoportja, az internet szinte kimeríthetetlen forrása a jelenkor néprajzát tanulmányozni kívánóknak. Számos honlapon tájékozódhatunk istentiszteleti formákról, ájtatosságokról, imádságokról. A mennyei-hir.hu honlap például különféle célokra szolgáló imádságok mellett esőimádság szöveget is közöl. Más honlapokon is található hasonló tartalmakat.

2007 őszén a világ számos táját aszály gyötörte. Ennek az évnek a novemberében Georgia állam (USA) baptista kormányzója, Sonny Perdue imaösszejevetelre hívta össze a helyi keresztény egyházak vezetőit, amelyen a résztvevők esőért imádkoztak. Az összejevetelre a rendkívüli aszály miatt került sor. (Hetek, 2007. november)

A ciprusi ortodox egyház feje, II. Krizosztomusz érsek felhívással fordult papságához, hogy 2007. december 2-án szenteljenek külön könyörgést a régóta várt esőért. A sziget vízszükségletének javát víztárolókból kapja, amelyek vízszintje kapacitásuk töredékére esett vissza abban az időszakban.

A folklorista, a valláskutató feladata nem az, hogy az esőimák és rítusok hatékonyságát vizsgálja. Azt azonban az imént említett néhány példa is érzékeltetni tudta, hogy a víz materiális és szellemi dimenziói még napjainkban is mennyire szorosan kapcsolódnak egymáshoz.

Amikor tehát feltesszük a kérdést, hogy mi lehet a különbség a természet vize, a földi életet éltető víz és a lélek vize, az Újszövetség élő vize, a folklór vize között, a válasz több lépcsőben adható meg. A kettő között nem húzható éles határvonal, de egyenlőségjelet sem tehetünk közéjük.

1. A rítusok, szokások vize természetes módon viselkedik, a vízzel kapcsolatos szokás vagy szakrális tartalom a víz természetes tulajdonságain alapul. A vízbe dobott kiszebábú, a folyó hullámaira bízott szentelmény, a szent útvonal

természetes vizeken vezető szakaszai (kegyhelyekre való zarándoklat, út a temetőbe stb.) a víz természetes arculatát mutatják.

2. Vízmágia. A víz a mágiában ismert mechanizmusok szerint (pl. hasonlósági vagy érintkezési mágia) kap szerepet a szokásokban. Ilyenek az esővarázsló rítusok. A rítus anyaga és célja ezekben az esetekben rendszerint egybeesik. A mágia a saját törvényszerűségei szerint működik, és a víz természetben tapasztalható tulajdonságait alkalmazza.

3. A vízhez a rítusban való felhasználás során természetes tulajdonságaihoz képest többletjelentések társulnak. Ilyen például az újszülött első fürdetővize, a halott mosdatóvize. A víz ezekben az esetekben a rítus kelléke, ahol tulajdonságai miatt (tisztít) alkalmazzák. A cselekvéssor lezárultával azonban újabb jelentések társulnak hozzá.

4. A természetes víz valamely helyzetben (pl. kalendáriumi alkalom) természetfeletti tulajdonságokhoz jut, így kerül sor alkalmazására. (Pl. aranyosvíz, harmat stb.)

5. A víz a rá irányuló rítus (szentelés) révén a szakralitás hordozójává válik. A vízszentelés során szentelményi erőt kapott vizek tartoznak ebbe a kategóriába. A szenteltvíz azután már szakrális jellegénél fogva jelenik meg a szokásokban és a mindennapi életben.

6. A víz önmagában szimbolikus értelemben jelenik meg a szakralításban. Ide tartozhat az előadás elején említett „élővíz” példája, vagy akár a hísvéti locsoláskor használt kútvíz, mint termékenység-szimbólum.

[A víz a szakralításban.

In Bartha Elek – Keményfi Róbert – Lajos Veronika (szerk.): *A víz kultúrája*
Studia Folkloristica et Ethnographica. 55. 175–183. Debrecen: Debreceni Egyetem
Néprajzi Tanszék. 2010.]

IRODALOM

- BARTHA Elek
1984 *Házkultusz. A ház a magyar folklórban.* Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék
- BÁLINT Sándor
1976 *Karácsony, húsvét, pünkösd.* Budapest: Szent István Társulat
1977 *Ünnepi kalendárium.* I–II. Budapest: Szent István Társulat
- BÁLINT Sándor – BARNA Gábor
1994 *Búcsújáró magyarok.* Budapest: Szent István Társulat
- BÁRTH János
1990 A katolikus magyarság vallásos életének néprajza. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar néprajz.* VII. 331–424. Budapest: Akadémiai Kiadó
- LAMMEL Annamária – NAGY Ilona
1985 *Parasztbiblia.* Budapest: Gondolat Kiadó

MIHÁLYFI Ákos

1921 *Az emberek megszentelése. Szentségek és szentelmények.* Budapest: Szent István Társulat

UJVÁRY Zoltán

1980 Esővarázsló szokások és rítusok. In Ujváry Zoltán: *Népszokás és népköltészet.* 119–160. Debrecen: Hajdú-Bihar megyei Múzeumok Igazgatósága

VÁRNAGY Antal

1993 *Liturgia. Az egyház nyilvános istentisztelete.* Abaliget: Lámpás Kiadó

WATER AND SACRALITY

Among the researchers of religious studies, including ethnographers, folklorists, it is well known that the things and phenomena of the world surrounding us may appear as carriers of sacral contents and may be part of sacral life to various extents. As the material and spiritual sphere of culture relates to the environment that ensures the conditions of its operation, the same way this environment is reflected in the phenomena belonging to religion and in the different strata of religion and religiousness.

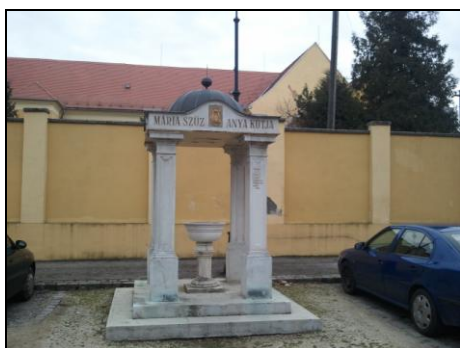
Water's presence in sacredness is rather wide-spread. As regards the question on the difference between the water of nature, the water feeding earthly life, and the water of spirit, the living water of the New Testament, the water of folklore, one may give answer in various stages. There isn't any clear boundary between the two, yet they cannot be regarded identical either. For example: 1. the water of rites and customs behaves naturally, the customs and sacral content connected to it are based on the natural characteristics of water; 2. water magic; 3. During its use in the rites, extra meanings are associated to water as compared to its natural characteristics; 4. In certain situations (eg.: calendar occasions, etc.) natural water acquires supernatural features, and is utilized as such (eg.: "golden water", dew, etc.); 5. Water becomes the carrier of sacredness through the rites directed to it (consecration); 6. Water appears in itself symbolically in sacral life.

A víz a szakrális folklórban

A tudomány mai világában egyetlen diszciplína sem állíthatja magáról, hogy képes lenne átfogni és átlátni azt a mindenre kiterjedő és meghatározó szerepet, amelyet a víz bolygónkon az élet minden formájának létrejöttében és működésében, így az emberiség életében is betölt. Tudományos munkák sora tanúskodik arról, hogy fajunk és kultúránk fennmaradása szempontjából az egyik legfontosabb mindenkori stratégiai kérdés, múltunk megismerésében és jövőnk



Szentkút a Szent Ulrik kápolnájánál. Szentkút, Vas vármegye, (Heiligenbrunn, Ausztria, 2013.)



Mária kútja, Celldömölk, Vas megye, 2010

alakításában kihagyhatatlan tényező a víz, a hozzá való viszonyulás eszköze pedig a kultúra a maga komplexitásában.¹ Az emberi civilizáció éppen összetettségénél, differenciáltságánál fogva igen sokrétű viszonyrendszert alakít ki a vonzáskörében lévő jelenségekkel, különösen a létfeltételeit jelentő környezeti tényezőkkel. Ezek a tényezők azután a kultúra különböző ágaiban fontosságuknak, differenciáltságuknak és alapvető tulajdonsága-

inak megfelelően többféle, esetenként sokféle lenyomatban jelennek meg, különböző jelentésekkel társítva, sokszor egymástól eltérő értelmezésekkel ellátva, ebből adódóan pedig gyakran megkettőzött vagy meg többszörözött formákban. Míután a leginkább meghatározónak tekinthető környezeti tényezők között min-

¹ Az MTA I. Osztály Néprajzi Bizottsága és az MTA-DE Néprajzi Kutatócsoportjának közös szervezésében 2008-ban a Magyar Tudomány Ünnepe rendezvénysorozat keretében tartott néprajzi-folklorisztikai konferencia előadásai önálló kötetben jelentek meg, amelyek közül több is érintette a most tárgyalt témakört: Bartha et al. 2010. Lásd ugyanitt Barna Gábor (2010), Bartha Elek (2010) és Telenkó Bazil (2010) írásait.

den összefüggésben jelen van a víz, természetes, hogy a fő törvényszerűségek ebben az esetben is érvényre jutnak.

Ezen mechanizmus révén minden kultúra a hatókörébe került dolgokat a maga képeire formálja. Egyrészt adott maga a jelenség: élettelen vagy élő, a környezet része, vagy akár a test, az élő szervezet része, másrészt pedig adva van ennek szellemi kulturális lenyomata: szimbólumok, jelentések, értelmezések formájában. Jól látszik ez a művészetekben, a folklórban és a vallásban is.

Ez utóbbiak körébe tartozik a szakrális értelmezések és jelentések összessége, a „szakralizáció”, amelynek révén a profán tartalom mellett a „szent” jegyei is az adott jelenséghez kapcsolódnak. Mindezen folyamatok során maga a jelenség természetesen önmagában nem, vagy nem minden esetben változik, a jelentéshez anyagában nem feltétlenül hasonul. Legfeljebb „szennyeződik” – mint ahogyan ezzel a ténnyel a vízzel kapcsolatban mindennapi életünkben minduntalan szembeesünk kell.

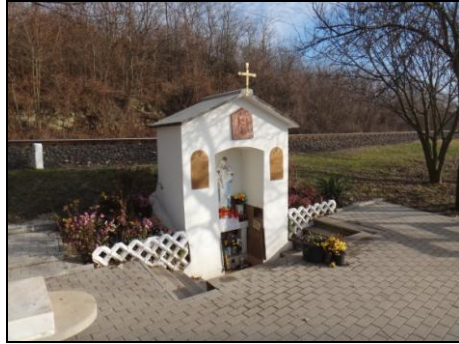
A természettudományok, az élettudományok, a műszaki tudományok és más tudományterületek mellett, úgy vélem, a humán tudományoknak, ezen belül különösen a folklorisztikának és a vallástudománynak érdemi mondanivalója a tematikai áttekintésen túl is van ezzel kapcsolatban. A továbbiakban erről az oldalról próbálom megközelíteni a kérdést.

A világ népeinek folklórájában a víz – fizikai és kémiai tulajdonságai révén – viszonylag nem nagy számú alapvető jelentést és funkciót hordoz. Ezek egy része közvetlenül kapcsolódik a mindennapi élet vízhasználati gyakorlatához a halászattól, a táplálkozástól a tisztálkodásig, a víz erőforrásként vagy közlekedési útvonalként való használatáig. A víz alkalmazása katartikus és termékenységi rítusokban gyakori jelenség, mint ahogyan felbukkan számos nép mítoszaiban, teremtésmondáiban, hiedelmeiben. Az „élet vize” motívum, a víznek mint az élet hordozójának történelmi időszakokat és kultúrákat átívelő jelenléte a szellemi szférában az emberi civilizáció közös örökségének alaprétegéhez tartozik.

A keresztény Európa népeinek körében sincs ez másként. A termékenységi kultuszt idézi a Magyarországon közismert és a folklór részeként ma is élő locsolkodás szokása, vagy a vízzel való leöntésnek a hagyományban hasonló funkcióban felbukkanó rítusa. A föld termékenységét, az élet fennmaradását szolgálják a vízzel végzett esővarázsló szokások, amelyekhez kapcsolódva – vagy azok hiányában is – rítusszövegek, imák egész sora jelzi a víz éltető erejét. Tisztító jelentésben jelenik meg a víz a világ számos vallásában, köztük a világvallásokban. Elegendő itt csupán a szent folyókban való fürdés, megmerítkezés rítusát említeni, a zsidó vallás rituális fürdését, kézmosását, az antik vallások hasonló szertartásait, nem beszélve a kereszténység körében gyakorolt keresztelésről, a kereszttség kiszolgáltatásáról. A víz jórészt az imént említett jelentések és funkciók révén megjelenik a gyógyítás szolgáltatában is: a hivatásos gyógyításban és a folklór részeként a hagyományos, úgyneve-

zett népi gyógyításban egyaránt. A népi mondavilág, a vallásos legendák pedig nagy számban tartalmaznak a vízzel kapcsolatos motívumokat, nemegyszer eredettörténetek, bibliai vonatkozású legendák formájában.²

A fenti értelmezésekkel és funkciókkal ellentétben a víz veszélyforrásként is jelen van, akár úgy, hogy túl sok van belőle – özönvízszerű esők, villámlással kísért zivatarok, árvizek formájában –, akár pedig mint az ember világához elengedhetetlenül szükséges, de az adott kor embere számára sokszor kiismerhetetlen természetű közeg: a folyók, tavak, tengerek óceánok által jelentett mindennapi veszélyforrás képében. Ebben a közegben biztosítottak oltalmat azok a védőszentek, akik a kereszténység korai időszakától kezdve patronálták, óvták a vízen járó utasokat, kereskedőket a rájuk leselkedő veszedelmektől. Közülük is az egyik legismertebb, Szent Miklós ábrázolásai, ikonjai ma is elengedhetetlen tartozékai a mediterrán térség halászhajóinak, bárkáinak.



*A kolontári szentkút.
Kolontár, Veszprém megye, 2013*



*Szent kút a Szent György kolostorban. Selinari,
Görögország, 2016*

A szakrális folklór a maga eszközeivel ezt a valóságot képezi le. A folklór értelmezéseinek és funkcióinak iménti, korántsem teljes köre mellett, azokkal átfedésben, azonos vagy hasonló szerepkörben jelennek meg a vallásos tartalmak, amelyek Európa népei számára azonosíthatóak a keresztény tartalmakkal. A szakrálisban a víz – amellett, hogy a folklór általános törvényszerűségeit követi – minőségében elválik, mintegy kiemelkedik a profán szférából, ezzel együtt a folklór

egészében megtapasztalt jelentések és azokkal analóg alkalmazások kapcsolódnak hozzá. Ugyanakkor a folklór, azon belül a szakrális folklór vize – esetenként néhány megkötetéstől eltekintve – nem különbözik alapvetően a mindennapjainkban használt és fogyasztott víztől. A megkötetések többnyire a tisztasággal kapcsolatosak, egyes rítusok előírhatják a víz sózását vagy más adalékkal való ellátását. A folklór például a hagyományos gyógyítás kapcsán széles körben alkalmazza a

² Lammel–Nagy 1985; Pócs 2002; Ujváry 1980.

szenesvizet, a szakralitásban a hozzáadott sót tartalmazó (római katolikusok) szenteltvíz hasonló funkciókat is ellát.



Az Életet adó forrás egy falusi temetőkápolna ikonosztázióján. Kavousi, Görögország, 2016

paraliturgikus alkalmazásokon keresztül a csodatévő kutak és források vizéig a szentség számos fokozatával találkozhatunk.



Szenteltvíz tároló a templomban. Boldogasszony, Moson vármegye, (Frauenkirchen, Ausztria) 2016



Szenteltvíz a templom kegytárgyboltjában. Boldogasszony, Moson vármegye, (Frauenkirchen, Ausztria) 2016

A profán szféra és a szent közötti mezőn az utóbbihoz legközelebbi rétegekhez tartoznak a csodatévő források, a gyógyító erejű, szent kutak és természetes vizek. Az európai vallásos folklór igen nagy számban ismer ide tartozó helyeket, objektumokat, amelyek valamilyen szinten többnyire zarándokhelyekként működtek vagy működnek napjainkban is. Elegendő lehet itt a világszerte ismert

lourdes-i kegyhelyet említeni, ahonnan annak létrejöttétől fogva rendszeresen és még a legutóbbi hetekben (2013) is jegyezték fel és ismertek el csodásnak tartott gyógyulásokat. Hasonló helyek, kutak, források Európában, így a Kárpát-medence területén is nagy számban található, búcsújáró helyeink közül soknak a keletkezése és kultusza kapcsolódik közvetve vagy közvetlenül forrásoknál, kutaknál bekövetkezett gyógyulásokhoz, csodákhoz, jelenésekhez.³ Ezek jelentős része az egyház által nem nyert elismerést, kultuszuk fennmaradását a folklór szokáshagyomány biztosítja. A kutakhoz, forrásokhoz kapcsolódó gyógyulásokat, csodákat, jelenéseket az élő szóhagyomány mellett, azzal párhuzamosan mirákulumos könyvek, feljegyzések őrzik. A szent kútra (*szentkút*) vagy forrásra való utalás több helynevünkben is előfordul. Közülük az egyik legismertebb a mai Magyarország északi részén Mátraverebély-Szentkút, de sok más között említhetjük a dél-burgenlandi Szentkút (Heiligenbrunn, Ausztria), vagy a kiskunsági Pálósszentkút (Petőfiszállás) megnevezéseket. Hasonló tartalomra utalnak a szentekről, főként Szent Lászlóról vagy Máriáról elnevezett források. A szentkutakhoz a mai élő folklór is kapcsol csodás eseményeket. Kolontáron és környékén az ott élők ilyen csodás eseménynek tartják, hogy a falu határában lévő szentkutat megkímélte a közvetlenül mellette ömlő vörösiszap, amely a katasztrófa során kikerülte a szent helyet.⁴



*Szent forrás Szent Petka kegyhelyénél.
Sveti Naum, Macedónia, 2012*

A szent források és kutak vizének a hagyomány csodákra, elsősorban gyógyításra képes erőt tulajdonít. Vannak közöttük speciálisan vagy elsősorban bizonyos betegségekre jótékony hatásúnak tartott vízűek. Egyes ilyen *szentkútak* vizét szemgyógyításra, míg másokét beteg végtagok, köszvény vagy más bajok gyógyítására használják. Közös bennük, hogy a gyógyító hatást nem a víz vegyi összetételének, hanem az általa hordozott szakralitásnak, a benne rejlő szent erejének tulajdonítják. A szentelményi erőttől ez annyiban különbözik, hogy nem az emberek vagy az egyház által

³ A magyarországi búcsújárás néprajzáról szóló monográfiában Bálint Sándor és Barna Gábor (Bálint–Barna 1994: 218–231.) több kegyhelyünk forrásokhoz és kutakhoz kapcsolódó kultuszát tekintik át. Lásd még Barna 2010.

⁴ 2013-as adat. Az esetről a katasztrófát követően számos újságcikk és könyv is megjelent. Áment 2011.

létesített jelekről van szó, hanem a szentség megnyilvánulásáról. A formai hasonlóság révén említhetők itt olyan példák is, amikor a kegyhelyhez nem tartozik *szentkút*, a hívek annak környékéről mégis visznek haza vizet, hasonlóan más dolgokhoz: növényekhez, ágakhoz, földhöz, amelyek szintén a kegyhelyről származnak. Ilyen eseteket említ Bálint Sándor és Barna Gábor⁵ például a radnai búcsúsokkal kapcsolatban, akik az I. világháború előtti időkben Maros vizéből vittek haza.

A keresztény szokáshagyományban a víz több alkalommal és többféle jelentéssel is megjelenik. Az ilyen jeles napok során a rítusok középpontjában a víz áll, egyszerre mint a rítus tárgya, kelléke, valamint olyan minőségében is, mint amire a rítus irányul. Ezek az alkalmak, különösen a vízkereszt az egyházi tartalom mellett egyfajta „vízünnepként” jelennek meg. Január 6-án kívül más napok is vannak, amikor víz egyházi megszentelésére kerül sor. Az ilyen esetekben gyakran valamilyen aktuális igény, élethelyzet, szükséglet teremt alkalmat a szentelésre. Vizet szentelnek keresztelés céljából, az új harang felszentelésének szertartásához vagy (a bizánci rítusúak Makkabeus napján) az elfogyott szenteltvíz pótlásaként. A Szent Ignác napján szentelt vizet például szembetegségek orvosságaként tartották számon, de más példákat is lehetne említeni.⁶



*Vízszentelés. Nyírmártonfalva,
Szabolcs-Szatmár-Bereg megye, 2013
(Fotó: Telenkó Bazil Mihály)*

A vízszentelés utáni napokban a hagyomány szerint a természetes vizek mind megszenteltté válnak. Nem véletlen, hogy az erre az időszakra kiterjedő mosási tilalom a patakok, folyók, tavak és kutak vizében való mosásra vonatkozott. Mint ahogyan az sem, hogy a bizánci rítusú vízszentelési szertartás során a hívek kihozzák a folyóból a beledobott keresztet, vagy, hogy a vízkeresztkor megszentelt víz a Balkánon elterjedt hagyomány szerint még a januári hidegben sem betegíti meg a rituális fürdésben részt vevő vodicsárokat (водичари).⁷

A szenteltvíz a katolikusok és a keleti keresztény egyházak egyik legfontosabb szentelménye, ebben a minőségében a szakralitás közvetítője.

⁵ Bálint–Barna 1994: 228.

⁶ Várnagy 1993: 246. Lásd még: Bartha 1984.

⁷ Telenkó 2010: 198; Bólya 2012: 414.

A vízszentelés során a rítus tárgya, más, immár a vele végzett szentelések (étel-szentelés, barkaszentelés, gyertyaszentelés, harang-, templom-, oltárszentelés, gyümölcszentelés, a határ, a termények, gépjárművek, személyek megáldása, keresztvetés stb.) során a rítus anyaga. Szenteltvizet hintenek a halottra, a koporsóra, az útra kelőre, a betegekre, és sok más élethelyzetben is sor kerül alkalmazására. A hagyományos katolikus háztartások elmaradhatatlan kelléke volt, amelyet otthoni használatban rendszeresen alkalmaztak. Miután maga is szentelmény, a szentelményi erőt közvetíti, továbbítja a vele kapcsolatba kerülő dolgokra és személyekre. A kereszteléskor használt *keresztvíz* szentelésére többnyire a húsvétot megelőző ünnepélyes nagyszombati szertartáson kerül sor.

A szenteltvíz felhasználását sokféle tényező befolyásolja. A templomlátogatások, az otthoni felhasználás gyakorisága, az év során előforduló különleges alkalmak a szenteltvizet a katolikus és az ortodox hitélet elengedhetetlen kellékévé, anyagává teszik, mindennapos, akár napi többszöri alkalmazással. Bár napjaink vallásos szokásaiban szerepe csökkenni látszik, az adatok arra utalnak, hogy a szenteltvíz szakrális célú alkalmazása a katolikus világban és a keleti kereszténységben a mindennapi életnek hasonlóan megszokott mozzanata volt, mint a vízivás. Ahogyan az ivóvíz a test, a szenteltvíz a lélek vízszükségletét biztosítja.

A világ vallásainak nagy része alkalmaz olyan rítusokat és rítusszövegeket, imádságokat, amelyek célja, hogy életet adó esőt hívjanak a földre a növényeknek, az állatoknak és az embereknek. Az egyetemes és az európai keresztény hagyomány is bővelkedik ilyen szertartásokban és imaszövegekben. Közép-Európa és Délkelet-Európa népei katolikus és bizánci ortodox hagyományaikban még a 20. században is őrizték azokat az esővarázsoló rítusokat, amelyekben a sok évszázados archaikus szokáselemek, mint például a vízzel való leöntés különböző formái is jelen voltak. Az aszályos időszakokban pedig a folklór szokásai és hiedelmei mellett az egyházi szertartásrendben is rendelkezésre álltak az esőért való könyörgések és rítusok. Az ipari civilizáció, a megélhetés módjainak változása köztudottan nem csökkentette, inkább növelte a társadalom vízigényét. Az esőért való könyörgés a mezőgazdasági vidékeken napjainkban sem veszített fontosságából. Katolikus és protestáns énekeskönyvekben, imakönyvekben, a szertartások szövegeiben ma is találkozhatunk az esőre, a kedvező időjárásra való utalásokkal. Az internet előnyös adatokat szolgáltat a jelenkor folklórájának tanulmányozására. Számos honlapon tájékozódhatunk istentiszteleti formákról, ájtatosságokról, imádságokról, így esőért végzendő imákról is.⁸

A víz folklórájának jelenségeit vizsgálva a környezetünkben természetes formában található víz és a szakrális rítusokban megjelenő víz között a kettő közötti alapvető azonosság mellett jelentős számban különbségeket is találunk. A vízhez

⁸ Bartha 2010: 182.

kapcsolódó képzetek és rítusok a víz természetes tulajdonságaira épülnek, és ettől a hozzá kapcsolódó jelentésrétegek sem távolodtak el.



*Az iszaptól megmenekült szentkút.
Kolontár–Devecser, Veszprém megye, 2013*

A fentiekből látható, hogy a folklór vallásos rétegeiben a víz a szakralitás különböző fokozatain áll a profántól a szentig, vagy akár az eucharisziát megelőző állapotig (kánai menyegző).

A víz a hitéletben és a hozzá kapcsolódó folklórban úgy jelenik meg, ahogyan az a vallás és a hagyomány hordozóinak gondolataiban és szokásvilágában megfogalmazódik, kifejeződik. Ahogyan pedig ebben a szellemi szférában jelen van, az nagyban befolyásolja a hozzá való viszonyulásunkat. Ez lehet az alapja mindannak, ami a vízzel kapcsolatos magatartásunkat, cselekedeteinket vezérli. Ha értéknek tartjuk, akkor vigyázunk rá, ha felismerjük az életünkben betöltött szerepét, akkor odafigyelünk, gondozzuk, őrizzük tisztaságát. Az pedig, hogy mindez kezdettől fogva része vallási identitásunknak, a rítusnak, a hitéletnek, azt mutatja, mennyire fontos szerepe volt a víznek elődeink gondolkodásában évszázadok, évezredek óta.

A szekularizálódó világ megközelítése változott, racionálisabb lett, a régebbi koroknál jobban számolva a ráfordításokkal, a gazdasági hasznosíthatósággal. A víz, a vizek minősége pedig világszerte rohamosan romlik, ami egyre nagyobb fenyegetést jelent. Egyre inkább úgy tűnik, hogy ez a folyamat gyorsabb, mint ahogyan a kulturális választ meg tudjuk rá adni, akár vallási, akár etikai oldalról.

A szakralitás, a folklór talán mégis segít közelebb vinni a mai társadalmat egy természetközelebb, egy emberközelebb látásmódhoz, talán hozzásegíti a társadalom tagjait, különösen pedig a tudós társadalmat és a szakembereket egy új – valójában pedig nem is annyira új, hiszen évezredek tapasztalatain alapuló – szemlélet kialakulásához.

[A víz a szakrális folklórban.
Magyar Tudomány 11. 1333–1340. 2013.]

IRODALOM

- ÁMENT Márton
 2011 *A kolontári-devecseri Szentkút: az iszapkatasztrófiától megmenekült Szentkút története.* Bakonygyepes: Gyepesi Örökségünk Egyesület
- BARNA Gábor
 2010 Szent kutak, szent források a búcsújáró helyeken. In Bartha Elek – Keményfi Róbert. – Lajos Veronika: *A víz kultúrája.* 184–189. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
- BARTHA Elek
 1984 *Házkultusz. A ház a magyar folklórban.* Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke
 2010 *A víz a szakralitásban.* In Bartha Elek – Keményfi Róbert – Lajos Veronika: *A víz kultúrája.* 175–183. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
- BARTHA Elek – KEMÉNYFI Róbert – LAJOS Veronika (szerk.)
 2010 *A víz kultúrája.* Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
- BÁLINT Sándor – BARNA Gábor
 1994 *Búcsújáró magyarok.* Budapest: Szent István Társulat
- BÓLYA Anna Mária
 2012 „Templomot rak szamovila” Régi rétegek a macedón kalendárium keresztény ünnepekőri énekeiben és táncaiban. *Ethnographia.* 123. 412–427.
- LAMMEL Annamária – NAGY Ilona
 1985 *Parasztbiblia.* Budapest: Gondolat
- PÓCS Éva
 2002 Esővarázslás és idővarázslók a magyar boszorkányperekben. In Pócs Éva (szerk.): *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére.* Studia Ethnologica Hungarica IV. 159–207. Budapest: PTE Néprajz Tanszék – L’Harmattan
- TELENKÓ Bazil
 2010 *Szenteltvízhez kapcsolódó hagyományok a magyarországi görög katolikusság körében.* In Bartha Elek – Keményfi Róbert – Lajos Veronika: *A víz kultúrája.* 190–208. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
- UJVÁRY Zoltán
 1980 *Esővarázsló szokások és rítusok.* In Ujváry Zoltán: *Népszokás és népköltészet.* A Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok közleményei 35. 119–160. Debrecen: Hajdú-Bihar megyei Múzeumok Igazgatósága
- VÁRNAGY Antal
 1993 *Liturgia. Az egyház nyílvános istentisztelete.* Lämpás: Abaliget

WATER IN SACRAL FOLKLORE

Due to its physical and chemical features, water has a relatively low number of basic meanings and functions in the folklore of various peoples of the world. A part of these is directly related to everyday practices of using water: they range from fishing through eating to washing ourselves, or to using water as a power source or transportation route. The application of water in cathartic and fertility rites is a frequent phenomenon, the same way as water is present in the myths, creation stories, and related beliefs of numerous peoples. The motive of “water of life” or the presence of water as the vehicle of life, spanning historical periods and cultures, belongs to the fundamental layer of the common heritage of human civilization in the spiritual sphere. This also happens to be the case among the peoples of Europe of the Christian faith. Both folk and religious myths and legends contain a great number of motives connected to water, oftentimes, in the form of creation stories or legends of biblical reference. Besides following the general rules of folklore, water in sacrality is qualitatively separated from the profane sphere, almost as if standing out of it, while it is connected with meanings experienced in the entirety of folklore and their analogous applications. In religious life and folklore, water surfaces as it is conceptualized or manifested in the ideas and customs of the preservers of religion and traditions, while the way it is present in this spiritual sphere greatly influences our relationship to it. This can be the basis of whatever prompts and/or controls our behavior and actions connected to water.

A víz kultuszának nyomai a folklórban és a népi vallásosságban

A vízzel kapcsolatban napjainkban előszeretettel szokták emlegetni, és a médiában is rendszeresen felbukkanó téma, hogy a földi élet nélkülözhetetlen feltétele. Sokoldalú felhasználása, használatának módja, a hozzá való viszonyulás, megléte vagy hiánya meghatározó módon hagyja lenyomatát az emberi közösségek életén, működésén, a történelmi múlt és a jelen kultúráinak arculatán. Az a körülmény, hogy napjainkban különböző, itt nem részletezendő okok miatt az emberiség rendelkezésére álló minőségi vízkészlet egyre inkább szűkössé válik, a rendelkezésre álló egészséges víz korlátai egyre inkább nyilvánvalóvá válnak, a tudomány művelői számára is megismerésre érdemes problematikát jelent, megoldandó feladatokat kínál. Interdiszciplináris konferenciák, tudományos rendezvények egész sora foglalkozik a témával, alkalmat adva a legkülönbözőbb tudományterületeken munkálkodó kutatóknak eredményeik kölcsönös megismerésére.

Ezek közé a rendezvények közé tartozott a Magyar Tudományos Akadémia által 2008-ban a Föld éve kapcsán szervezett konferencia, amely a tematikus év központi rendezvényeként tűzte napirendjére a vízzel kapcsolatos kutatásokat szinte valamennyi jelentősebb tudományterület képviselőinek részvételével. A műszaki, természettudományi, orvosi és más diszciplínák mellett helyet kapott a rendezvények sorában a kultúra, a víznek a kultúrában, a vallásban betöltött szerepe. Ezen az MTA éves központi, kiemelt rendezvényeként, az MTA Nyelv- és Irodalomtudományok Osztálya – MTA-Debreceni Egyetem Néprajzi Kutatócsoportjával közös szervezésben tartott, az MTA Néprajzi Bizottsága részvételével létrejött konferencián számos néprajzi, folklorisztikai, vallástudományi és névtani előadás hangzott el, amelynek anyaga később önálló kötetben látott napvilágot.¹ Az Akadémia nagyszabású nemzetközi konferenciákat is szentelt a vízzel kapcsolatos kutatásoknak.² Részben ehhez kapcsolódva, részben pedig ettől függetlenül is számos szakmai orgánus és intézmény foglalkozott a témával tematikus kiadványok és konferenciák keretében.³ 2013-ban az MTA újabb országos és

¹ Bartha–Keményfi–Lajos 2010.

² Az MTA 2013 májusában nagyszabású nemzetközi multidiszciplináris konferenciát tartott a témában, amelyen az elhangzott néprajzi előadás ennek a tanulmánynak több elemét is tartalmazta, érintette.

³ A Debrecenben több éven át megjelenő kulturális folyóirat, a Debreceni Disputa S. Varga Pál szerkesztésében szentelt a témának külön számot 2008-ban. Gyomaendrődön, ahol a város korábbi történetében a természetes vizeknek kiemelkedő jelentősége volt, több alkalommal is rendeztek víz-konferenciákat a város kulturális intézményeinek éves tudományos programja ke-

nemzetközi konferenciákon tekintette át a vízzel kapcsolatos kutatások eredményeit.⁴ Az azóta eltelt időben is újból és újból napirendre kerül a téma nemzetközi szervezetek és tudományos kutatások programjainak sorában.

Mindez annak felismerésén alapul, hogy az emberiség léte, jelene és jövője elképzelhetetlen a földi élet alapjául szolgáló víz nélkül. Tudatában voltak ezzel a korábbi, akár évezredekkel ezelőtt élt népek, a legkülönbözőbb kultúrák hordozói is, amelyek a világ keletkezésében alapvető szerepet tulajdonítottak a víznek. Hiedelmek, mitológiák, mondák, törzsi, etnikai közösségek hagyományai szólnak a víz történelmet formáló és alakító szerepéről, egyszer életet adó, máskor pusztító erejéről. Példaként említhetjük itt a vízözön mondai motívumot, amely a világ számos népének mitológiájában és epikus hagyományában jelen van, de természetesen sok másról is szólhatnánk. Lehetetlen még csak az említés szintjén is felsorolni az ezzel a témával foglalkozó néprajzi, vallástörténeti, folklorisztikai írásokat.

Mind az Ószövetség, mind pedig az Újszövetség szövegét olvasva több helyen fordulnak elő bennük a vízzel kapcsolatos történések, utalások. Az utóbbiban különösen az evangéliumokban találkozunk Jézus életének és működésének kapcsán a víz megjelenésével különböző minőségben és szerepkörökben. Megjelenik utalásokban, felbukkan a csodatételekben, mint azok tárgya, kelléke (a vihar lecsendesítése, vízen járás, a kánai menyegző stb.), találkozunk vele a példabeszédekben, de kiemelt szerepet kap a tanításokban, a tanítások során felmerülő történésekben, élethelyzetekben. Egy ilyen jelenetet állítanak elénk a Szentírásnak a szamariai asszonyról szóló, egy korábbi fejezetben már hivatkozott sorai, amelyben a víz az „örök életre szökő vízforrás” képében nem csupán önmagában, hanem más minőségében, szakrális minősége teljességében jelenik meg előttünk. Az elmúlt két évezredben sokat idézett jelenet – amellet, hogy a folklór legendáriumban is megjelenik – számos tanulságot tartalmaz a korábbi évszázadok és a mai idők tudománya számára.⁵

Jézus Krisztus igéje, az örök életre szökő vízforrás az evangéliumi idők óta eltelt két évezred során alapvető módon határozta meg mindazt, amit a keresztény világ számára a víz a szakralitás szférájában jelent. A keresztény népek kultúrájának teljességében pedig ehhez társul egy részben a kereszténység előtti időkből származó, részben, pedig a keresztény évezredek során azzal párhuzamosan jelen lévő, azzal szinkretikusan, hiedelmi szinten működő viszonyulás mindahhoz, amit a víz a

retében Szonda István szervezésében, a legutóbbit a víz szakralitása témakörében Gyomaendrőd Város Önkormányzata, az MTA-DE Néprajzi Kutatócsoportja, a Debreceni Egyetem Ókortörténeti Tanszék és a DE Néprajzi Tanszék szervezésében 2015-ben.

⁴ A témában elhangzott előadás szerkesztett formája megjelent a *Magyar Tudomány* c. folyóiratban: Bartha 2013.

⁵ Az idézett hely: Jn. 4,7–15.

korábbi és a mai kultúra számára jelentett és jelent. Ennek a termékeny szinkretizmusnak az eredménye az a sokszínűen szerteágazó, változatos és gazdagon árnyalt kép, amely a víznek a keresztény hagyományban és folklórban betöltött szerepéről a vallás és a folklór kutatója számára kirajzolódik. A továbbiakban ennek legfontosabb típusait mutatom be néhány szemléletes példa segítségével.



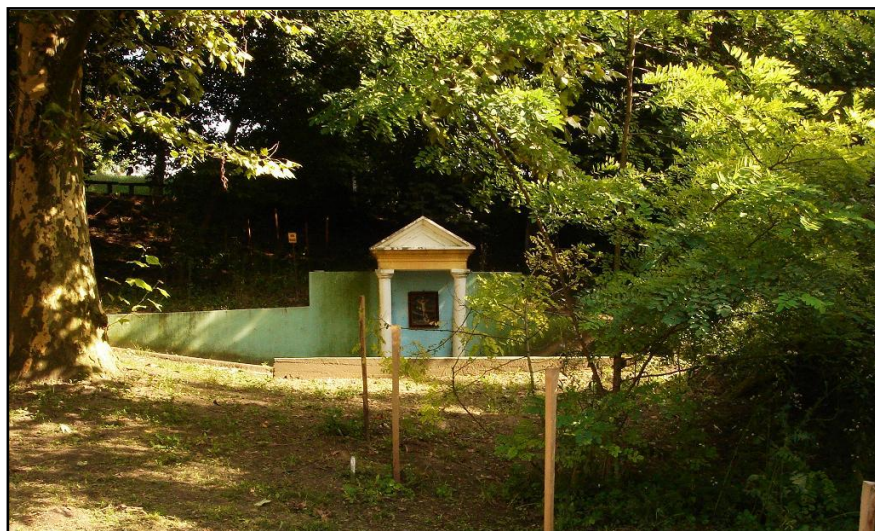
*Istenszülő az örök élet forrása ikon egy falusi temetőkapornában.
Kavousi, Görögország, 2016*

A VÍZKERESZT MINT VÍZÜNNEP

A vízkereszt a kereszténység legrégebbi ünnepei közé tartozik. Háromkirályok, Urunk megjelenése (Úrjelenés, Epiphania Domini) megnevezéssel Jézus Krisztusnak a Jordán folyó vizében történt megkeresztelkedését, a napkeleti bölcsek látogatását ünnepli az egyház ezen a napon. A karácsonyi ünnepekör zárónapja, a karácsony megünneplésének több motívuma is megjelenik vízkereszt hagyományában. A naphoz kapcsolódó vallásos szokások közvetlen ihletője és táplálója az ünnephez fűződő legfontosabb jelentésrétegek, amelyekhez a folklórban a kánai menyegző is több helyen hozzákapcsolódik. Az ünnep egyházi liturgiájának és szokáshagyományának fő eleme az ünnepélyes vízszentelési szertartás és

maga a szenteltvíz, amely alkalmazása során további vallásos hagyományok létrejöttét segítette elő. Ezek közé tartozik a lakóházak megáldása, amelyre szintén ezen a napon, vagy e naptól kezdődően került és kerül sor.

A vízszentelés során mind a katolikus és a keleti egyházak egyaránt a természetes vizeket: a folyók, tavak, természetes vízfolyások vizét részesítették előnyben, ahová processzióval vonultak. Ahol ilyen nem volt a közelben, a templom melletti vagy ahhoz közeli kút is alkalmas volt a szentelés megtartására. Sok helyen szentelik a vizet a templomon belül, ahová dézsákban vagy más tartályokban viszik a vizet. Ez utóbbi napjainkban elterjedt gyakorlatnak számít, ami térségünkben részben annak is köszönhető, hogy a kommunista pártállami diktatúra idején a vallásüldözés évtizedei alatt erősen korlátozták a templomon kívüli egyházi szertartások, így a körmenetek megtartását, így más processziós szokásokkal együtt a vízszentelés is beszorult a templom épületének falai közé. A kommunizmus bukása után sok helyen visszatértek a processzióval tartott vízszenteléshez, számos egyházközségben azonban fennmaradt a templomi vízszentelés gyakorlata. A víz megszentelése után a hívek a szertartás helyszínéről merítették a megszentelt vízből, amit hazavittek otthoni használatra. A vízkereszti vízszentelést a lakóházak megáldása követte, amelyre természetesen a szenteltvíz felhasználásával került sor.



Szent forrás – sveti bunar. Baja-Máriakönyve (Vodica), Bács-Kiskun megye, 2006

Amint azt fentebb említettem, a rendszerváltás éveiben a víz megáldása sok helyen visszatért a korábbi gyakorlathoz, és a településen vagy annak közelében lévő természetes vízen történik. A bizánci rítusú közösségek körében különösen kedvelt a vízszentelésnek ez a módja. Több mint egy évszázaddal ezelőtt Budán a

görög katolikus vízszentelés a Duna vizén történt. A pap a szertartás során a folyóba dobta a keresztet, amit egy híve hozott fel onnan.⁶ Napjainkban a szokás újból ebben a formában van jelen a budapesti közösségben. Az ortodox kereszténységben a vízszentelésnek ezt a formáját széles körben gyakorolják. A Balkánon, a bolgár, a macedón, a szerb néphagyományban is a hívek hozzák a felszínre a pap által a vízbe dobott keresztet. A macedón vodicsárok (*водичари*)⁷ ilyenkor rituális fürdést is tartanak, mivel az általános hiedelem szerint a januári fürdő során a résztvevők nem betegedhetnek meg. A Bodrog mentén lévő településeken, ha befagyott a folyó, annak jegébe léket vágtak, és ott áldotta meg a pap a vizet. A koszorút ilyenkor a lék mellett a jégen hagyták, amelyet olvadáskor a folyó magával vitt a távoli vidékekre.⁸ Ez a szokás alaktani hasonlóságokat mutat a vízhez kapcsolódó áldozati jellegű rítusokkal, amelyek az antik kultuszban is jelen voltak. Forisek Péter kitűnő tanulmányokban hívja fel a figyelmet az ókori víz-áldozati szokásra. Mint írja,

„... számos régészeti lelet és antik szöveghely tanúskodik arról, hogy az ókori népek fegyveráldozatot mutattak be különféle vízzel kapcsolatos istenségeknek. ... elképzelhető, hogy a római vallásban is létezett ez a típusú fegyveráldozat ... Ha ez igaz, akkor Vinicius a pannon őslakosság szokásaihoz hasonló áldozatot mutatott be a Dráva és a Száva folyó isteneinek, hogy ezzel biztosítsa jóindulatukat maga és hadserege számára.”⁹

A természeti népek, a törzsi társadalmak körében a múltban nagy számban éltek és részben élnek még ma is a vízhez kapcsolódó szokások és hiedelmek, köztük olyanok is, amelyeket Forisek mutat be fentebb idézett írásában.¹⁰ Többek között a kelta hagyományt említi, amelyhez hozzá tartozott a fegyverek és más használati tárgyak áldozati, illetve apotropéikus célú vízbe dobása.¹¹ Távollabbi analógiákat találhatunk a Kárpát-medence népeinek azon szokásaiban, amelyekben a bajt, a betegséget jelképező szalmabábút vittek a településen kívülre, és vetették az ott folyó patak vizébe.

A vízkereszt ünnepének januári időpontján kívül más napok is vannak, amikor víz egyházi megszentelésére kerül sor. Az ilyen esetekben gyakran valamilyen aktuális igény, élethelyzet, szükséglet teremt alkalmat a szentelésre. Vizet szentelnek keresztelés céljából, az új harang felszentelésének szertartásához, az elfogyott

⁶ Bartha 1990: 430.

⁷ Telenkó 2010: 198; Bólya 2012: 414. Lásd még: Bartha 2013: 41–42.

⁸ Bartha 1990: 430.

⁹ Forisek 2002: 354; Forisek 2003: 112. A szent folyók profán szakralitásának témakörében jó összefoglalás Keményfi Róbert írása: Keményfi 2010.

¹⁰ Forisek 2003: 111.

¹¹ Forisek 2003. A cikk 111. oldalán J.–L. Bruneaux, Szabó M. és G. Wegner tanulmányainak adataira hivatkozik.

szenteltvíz pótlásaként. A Szent Ignác napján szentelt vizet például szembetegségek orvosságaként tartották számon.¹²

SZENDELTVÍZ

A keresztény népek vízkultuszának egyik leggyakrabban előforduló eleme a szenteltvíz, amely a vízkereszt és néhány más jeles napon történő ünnepélyes vízszentelés során, vagy más alkalmakkor végzett egyházi áldás révén válik szentelménnyé. Mind a római katolikus, mind a keleti ortodox vallásgyakorlásnak elengedhetetlen kelléke. Alkalmazási területe az egyházi szertartások és a hívek mindennapi életének szinte valamennyi fontos eseményére kiterjed.¹³ Megtaláljuk templomokban, szenteltvíztartókban, a hívek otthonában, mindenütt, ahol a jámbor ájtatosság és az élet fontos, kritikus helyzetei vagy ünnepélyes pillanatai szükségessé teszik. A világon mindenhol használják, ahol katolikus vagy ortodox közösségek élnek.

VALLÁS ÉS MÁGIA HATÁRÁN

A víznek a folklórban való megjelenései gyakran az esőhöz kapcsolódnak, az esőért való könyörgés és a mágia esővarázsló rítusai a múltban és napjainkban is széles körben ismertek. Közvetlen céljuk, hogy a hiányzó esőt kívánják biztosítani a termés, a jószág számára, de ezzel ellentétes funkciók is előfordulnak.

Az ide tartozó rítusok és szövegek zöme a hagyományoknak nem a kifejezetten keresztény, vallásos rétegéhez tartozik. Találunk azonban közöttük egyházi szertartásokat, imákat, könyörgéseket is.¹⁴

Ujváry Zoltán az agrárrítusok kapcsán már fél évszázaddal ezelőtt részletesen foglalkozott a közép- és dél-európai népek körében előforduló esővarázslás rítusaival. Jelentős számú hagyományt említ arra vonatkozóan, hogy az ilyen rítusok többnyire a produktív mágia körébe sorolhatók, és gyakran a vízzel való leöntés valamilyen formájában jelennek meg. A német nyelvterületől a Balkánig ismert szokás szerint zöld lombba öltözött személyeket öntöttek le vízzel, hogy ezáltal biztosítsák a vegetáció számára a szükséges esőt. Az esővarázsló rítusok

¹² További adatokat lásd: Várnagy 1993: 246.

¹³ A szenteltvízről és annak felhasználásáról bőszéges irodalom áll rendelkezésre. Bővebben lásd például: Bálint 1976, Bálint 1977; Bartha 1984; Mihályfi 1921: 431; Várnagy 1993: 246. stb.

¹⁴ A kérdésről bővebben lásd Bartha 2010. A továbbiakban az ebben az írásban közölt adatokat idézem.

másik csoportját az aratókoszorú vízzel való leöntése jelenti.¹⁵ Pócs Éva is említi a leöntés szokását a balkáni népek körében, és hasonló funkcióban szerepel a temetői keresztek, fejfák, ikonok holttestek, koporsók vízbe állításának szokásai is.¹⁶

Az ipari civilizáció a szokásfolklor és a hitélet ezen rétegéhez más környezeti feltételeket teremtett. A megélhetés módjainak változása növelte ugyan a társadalom vízigényét, eközben ugyanakkor az időjárásnak való közvetlen kitettséget társadalmi méretekben jelentős mértékben csökkentette. Az esőért való könyörgés ugyanakkor az agráriumon alapuló gazdaságú térségekben nem veszített fontosságából. Katolikus és protestáns énekeskönyvekben, imakönyvekben, a szertartások szövegeiben ma is találkozhatunk az esőre, a kedvező időjárásra való utalásokkal. Napjaink fő információs forrása, a világháló is tartalmaz ide vonatkozó adatokat, számos internetes honlapon tájékozódhatunk istentiszteleti formákról, ájtatosságokról, imádságokról.

A VÍZ A TERMÉKENYSÉGI RÍTUSOKBAN

Az esővarázsló rítusoktól nem áll távol, számos esetben pedig azokkal szorosan összefügg, egybeesik a termékenységvarázslás, amelyben a víznek hasonlóan fontos szerepe van. A húsvéti locsolkodás mindenki számára ismert szokás, amelynek korábbi formája a vízzel való leöntés, öntözés volt. A női termékenység, a terhes asszony esővarázsló rítusokban való előfordulásáról legutóbb Pócs Éva írt bővebben.¹⁷

Aligha akad Magyarországon olyan ember, aki ne találkozott volna a húsvétkor szokásos locsolkodás szokásával. A szokás ismertsége idehaza vetekszik számos karácsonyi hagyományával, földrajzi elterjedtségét tekintve elsősorban a közép-európai térségre korlátozódik. Sokan kifejezetten magyar szokásnak, etnikus specifikumnak tartják, bár a régióban más népeknél is előfordul, így a csehek, a lengyelek, a szlovákok, az ukránok, ruszinok körében. A locsolkodást egyrészt termékenységvarázsló rítusként tartják számon, másrészt pedig keresztény eredetét is felvetik. Ez utóbbi elgondolás szerint a keresztelés népi analógiájaként jöhetett létre évszázadokkal ezelőtt.¹⁸ Az a tény azonban, hogy a szokás a két nem

¹⁵ Ujváry 1980: 159.

¹⁶ Pócs 2010: 158–159.

¹⁷ Pócs 2010: 160.

¹⁸ Ezt a gondolatot számos tudományos népszerűsítő és internetes forrás átveszi, miközben a kétségtelenül meglévő párhuzam mellett a tényleges kapcsolat nem mutatható ki. Lásd például Várnagy 1993; Mihályfi 1921; további szakirodalommal Ugyanezt az elgondolást veti fel Bálint Sándor, bár a locsolkodást a tavaszi lusztráció erotikus rítusának tekinti: Bálint 1976: 313.

közötti kapcsolat rítusa, egyértelművé teszi az előbbi helytállóságát. A termékenységi kultuszhoz való kapcsolatára utal az is, hogy azokon a vidékeken, ahol a locsolkodás korábban nem, vagy csak kevéssé volt gyakorlat, húsvétkor a lányokat a fiúk megvegyeszték. A termékenységi rítus mindkét húsvéti szokásban azonos funkcióelemként van jelen, amely eltérő rítusok formájában ölt testet.

A VÍZ A KATARTIKUS RÍTUSOKBAN

A keresztény hitélet szertartásaiban és magában a vallásban a víz szerepét a leghangsúlyosabban a keresztség rituáléjában és dogmatikai értelmezésében ragadhatjuk meg. Bár a keresztény keresztség nem azonosítható a zsidó rituális fürdő, sem pedig a más vallásokban megtalálható kézmosás, leöntés rituális tisztító szerepkörével, az analógia kézenfekvő. A János majd Jézus keresztsége nyomán kialakult szertartás, az alámerítés vagy a vízzel való leöntés a bűntől, az eredeti bűntől való megtisztulás, egyúttal egy újjászületési rítus, amelynek már a kezdetekkor kialakult egy beavató funkciója: a megkeresztelt személy a keresztény közösség, az Egyház tagjává vált.¹⁹ Ezt a néphagyomány is átvette, és több helyen alkalmazza egyértelműen avató funkciókban.

Ilyen a búcsúkeresztség, amelyről Barna Gábor írt összefoglalást,²⁰ valamint a keresztelés elemeiből táplálkozó hajdani avató rítus, a legénykeresztelés. A búcsúkeresztség során a zarándoklaton első alkalommal részt vevő fiataalt a kegyhelyen az egyházi keresztelés szertartását imitálva „megkeresztelték,” *búcsúkeresztanyát, búcsúkeresztapát* kapott, ami a műrokonság sokszor egész életre szóló formája volt.²¹ Maga a rítus a keresztelésre emlékeztet, nyilvánvalóan azt imitálja, annak a beavató jellegét ugyanakkor véleményem szerint nem veszi át, és önmagában eredeti, katartikus vonásait sem hordozza. A bűntől való megtisztulás a búcsújárás hagyományaihoz más szálakkal is kapcsolódik. Természetesen a párhuzamok és analógiák egymást átszövő szálai itt többféle értelmezést és magyarázatot is lehetővé tesznek. Az ősidőktől ismert tisztító rítus és a keresztény hagyomány mindenesetre – az évezredek átívelő, és a modern időkig újból és újból megújuló szinkretizmus jegyében²² – egy töről fakad, és számos analóg szokás kialakulásához vezetett a keresztény népek folklórában.

¹⁹ Bővebben: Várnagy 1993: 82–83.

²⁰ Barna 1993: 70.

²¹ Barna 1993: 70.

²² Lásd pl. Erdélyi 1990; Voigt 2015: 114–115; valamint a liturgiátörténet számos munkáját a 19. századtól napjainkig.

SZENT KUTAK, SZENT FORRÁSOK

A keresztény hagyományban és napjaink vallási életében is a világ legkülönbözőbb pontjain vannak szentként tisztelt kutak, források, víznyerő helyek. Ezek a kutak, források nem csupán a kereszténységben, de más vallásokban is gyakran kultuszhelyek, amelyekhez vallásgyakorlási formák, áldozati és más rítusok, imák, hiedelemcselekvések kapcsolódnak. Közös jellemzőjük, hogy a hitéletben funkcionális centrumként működnek,²³ a hitéleti migráció célpontjai, kisebb-nagyobb, napjainkban akár világméretű vonzáskörzettel rendelkeznek. Egyénileg vagy csoportosan, szervezett formában keresik fel ezeket a helyeket a hívek különböző célokból, sokszor a csodás gyógyulás reményében. A vízhez kapcsolódó kultusznak ez a formája az európai kereszténységben kezdettől fogva jelen van, akárcsak a magyar kereszténység történetében.

Erre utal már Szent László királyunk törvénykönyve is, amely gyakran idézett és közismert törvénycikkelyében így fogalmaz:

„akik pogány szokás szerint szent kutak mellett áldoznak, vagy fákhöz, forrásokhoz és kövekhez ajándékot visznek, bűnükért egy ökörrel fizessenek.”



Az örök élet forrása medencével, 2016

²³ A szakrális térstruktúra centrális természetéről és a funkcionális centrumok működéséről lásd bővebben: Bartha 1992.

A világ minden tájáról látogatott és csodás gyógyulásokról ismertté vált Lourdes-i forrás tisztelete a keresztény hagyomány 19. századi rétegéből származik, a keleti kereszténységben hasonlóan széles körben elterjedt kultusszal rendelkező szent forrás a hozzá fűződő legendák, mirákulum-történetek szerint 5-6. századra tehető konstantinápolyi „Örök élet forrása” folyamatos tiszteletnek örvend. Ez utóbbi vonzáskörzete ikonja révén elsősorban a görögség által lakott vidékeken és a Balkánon képez igazi szakrális tájat, de az ortodoxia valamennyi népénél, sőt, a nyugati keresztény térségben is fellelhető.²⁴

A búcsújárás és a keresztény zarándokhelyek szakirodalma szent kutak és források százaira, ezreire tartalmaz adatokat. A forrás keletkezéséhez kapcsolódó csoda az Ószövetség-ihlette mondákat gyakran ismert szentek forrás-fakasztásaként őrzi a hagyomány. A középkortól kezdve ugyanakkor általános jelenség az is, hogy a kolostorok, nagyobb szakrális központok területén elhelyezett kút vagy forrás gondoskodik a nagy számban érkező zarándokok vízzel való ellátásáról. Ezekhez a víznyerő helyekhez gyakran fűződnek csodás gyógyulásokról szóló történetek is, így használatukban a profán és a szakrális szféra egyaránt jelen van.

A magyarországi szent kutakról az utóbbi években Barna Gábor írt tömör, a problematika lényegi kérdéseit átfogó összegzést.²⁵ Ebben az írásában említést tesz arról is, hogy a búcsújáró helyeken található szent kutak és források, valamint a kultusz középpontjában álló kegykép, kegyszobor vagy ereklye hitéleti és a laikus hagyományban betöltött szerepe sokszor összekapcsolódik, más esetekben ugyanakkor el is válhat egymástól. Előfordul, hogy a vízhez kapcsolódó kultuszformák elhalványulnak, akár feledésbe is merülhetnek, miközben a kegyhely funkcionális értelemben nem veszít vonzerejéből.²⁶ Gyakori látvány a szent helyeken a kút, ami azonban sokszor csak a hívek ellátására szolgál, anélkül, hogy a kultusz része lenne.²⁷ A hagyományhoz az ilyen esetekben is hozzá kapcsolódhat, hogy a kegyhelyre látogatók visznek haza az ott található vízből. Erre vonatkozó példaként említhető a radnai búcsúsok szokása, akik még az I. világháború előtt – a kegyhelyen szentkút nem lévén – a Marosból merített vizet vitték haza, és azt használták szenteltvízként.²⁸

A mai Magyarországon található csodás eredetűnek vagy erejűnek tartott szentkutak, források a mirákulum-történetek valamennyi legfőbb típusát megjelenítik, keletkezésüket tekintve pedig a középkortól egészen a legújabb időkig közel egy évezreden ívelnek át. Közöttük vannak olyanok, amelyek a közelségükben lévő település nevében is szerepelnek: ilyen a Mátraverebély melletti Szentkút,

²⁴ Ikonográfiájához magyar nyelven: Golub 2012.

²⁵ Barna 2010: 184–189.

²⁶ Barna 2010: 185.

²⁷ Pósn 2008: 57.

²⁸ Bálint–Barna 1994: 227–228.

amely Magyarország egyik legnagyobb zarándokhelye a burgenlandi Heiligenbrunn, vagy a Mátraszentimréhez tartozó Fallóskút. Ez utóbbi a legújabban kialakult szentkútak közé tartozik, kultuszát egy helyi asszony 1947-ben átélt látomása keltette életre, és ma is nagy számban vonzza a gyógyulást kereső látogatókat. A kultusz intenzitását mutatja, hogy az utóbbi években végrehajtott beruházások jelentős infrastrukturális fejlesztést eredményeztek a zarándokok ellátásának érdekében. Csodás gyógyulást keresnek az andocsi, a csatkai, a vodica, a hercegszántói kegyhelyekre induló zarándokok is, akár csak a felvidéki zarándokok a ciglédi Mária-kút felkeresése során. Ez utóbbinál szokássá vált, hogy a gyermekáldásért végeznek imát, könyörgést. Az ilyen példák sorát hosszan lehetne folytatni.



Kút az aranyhegyi kápolnánál. Szanád, Torontál vármegye (Sanad, Szerbia), 2014

Az eredetmagyarázó mondák gyakori típusai tartalmazzák a kút vagy forrás vizében talált Mária-kép vagy szobor motívumát. Máriagyűdön a legenda szerint a szerzetesek a forrás mellett Mária-szobrot találtak. Más esetekben Mária-jelenés vagy más szentekhez kapcsolódó csodás esemény vezetett a forrás tiszteletéhez. A kolontári szentkút korábban is meglévő mirákulum-hagyományához a közelmúltban bekövetkezett vörösiszap-katasztrófa idején újabb csodás esemény kapcsolódott: a közvetlen közelségében átszakadt iszaptároló gáton áttörő és az útjába kerülő akadályokat letaroló, sokak halálát okozó iszaptenger csodálatos mó-

don megkerülte a kutat és a föléje emelt kis kápolnát, amely így sértetlenül élte túl a tragédiát.

Lehetne folytatni a sort, búcsújáróhelyeink gazdag szakirodalmában mindehhez bőséges anyag áll rendelkezésre. Az eddigiekből is látszik, hogy a szent kutak és források a keresztény hitélet és a vallásos folklór vízkultuszának, a víz folklórájának alapvető rétegéhez tartoznak.



Örök élet forrása szeretettel. Kréta-Lashiti, Görögország, 2016

A víz, mint a földi élet feltétele, és mint a civilizáció létalapja, az emberi kultúrák történetének egyik meghatározó tényezője volt. Minden közösség, minden társadalom kialakította a hozzá való viszonyát, amely nem állt távol az adott közösségnek a természethez, a természeti környezethez való viszonyulásától. Nem tér el ettől napjaink társadalmá sem. A vízhez való viszonyunk elsődlegesen a termelés, a gazdaság, a fogyasztás, a biológiai lét fenntartása során nyilvánul meg. A folklór, a vallás, a szellemi szféra egyfajta tükörkép, amely ezt a viszonyulást minden korban és kultúrában visszatükrözi. De több is annál, hiszen meghatározza és aktívan formálja az egyéni és közösségi magatartás mintáit, azt a módot és szemléletet, amellyel egy adott közösség a rendelkezésére álló víz használatát szabályozza. A néprajz, a folklorisztika, az antropológia és más humán diszciplínák a maguk eszközeivel hozzá tudnak járulni ennek feltárásához, adott esetben

pedig a szemlélet formálásához. Valószínűsíthető, hogy ezen tudományok közreműködése – természetesen a maga korlátainak tudatában – hozzásegíthet a vízzel kapcsolatosan várható helyi és globális kihívások megoldásához.

[A víz kultuszának nyomai a folklórban és a népi vallásosságban.
In Szonda István (szerk.): *A víz szakralitása. Vallási terek, vallási migráció és a vízkultusz.* 60–75.
Debrecen: Gyomaendrődi Kállai Ferenc Népfőiskolai Alapítvány, 2015.]

IRODALOM

BARNA Gábor

- 1993 Búcsúkeresztység. In Diós István (főszerk.): *Magyar Katolikus Lexikon.* II. 70. Budapest: Szent István Társulat
- 2010 Szent kutak, szent források a búcsújáró helyeken. In Bartha Elek – Keményfi Róbert – Lajos Veronika (szerk.): *A víz kultúrája.* 184–189. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék

BARTHA Elek

- 1984 *Házkultusz. A ház a magyar folklórban.* Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék
- 1990 A görög katolikus magyarság vallási néprajza. In Barna Gábor – Dömötör Tekla – Hoppál Mihály (szerk.): *Magyar Néprajz VII: Népszokás, néphit, népi vallásosság.* 425–442. Budapest: Akadémiai Kiadó
- 1992 *Vallásökológia. Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi vallásosságban.* Debrecen: Ethnica Kiadó
- 2010 A víz a szakralitásban. In Bartha Elek – Keményfi Róbert – Lajos Veronika (szerk.): *A víz kultúrája.* 175–183. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
- 2013 Szent források macedóniai kegyhelyeken. *Ethnica.* XV. 40–41.
- 2013 A víz a szakrális folklórban. *Magyar Tudomány.* 11. 1333–1340.

BARTHA Elek – KEMÉNYFI Róbert – LAJOS Veronika (szerk.)

- 2010 *A víz kultúrája.* Studia folkloristica et ethnographica. 55. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék

BÁLINT Sándor

- 1976 *Karácsony, húsvét, pünkösd.* Budapest: Szent István Társulat
- 1977 *Ünnepi kalendárium.* I–II. Budapest: Szent István Társulat

BÁLINT Sándor – BARNA Gábor

- 1994 *Búcsújáró magyarok.* Budapest: Szent István Társulat

BÓLYA Anna Mária

- 2012 „Templomot rak samovila” Régi rétegek a macedón kalendárium keresztény ünnepköri énekeiben és táncaiban. *Ethnographia.* 123. 412–427.

ERDÉLYI Zsuzsanna

- 1990 Modern szinkretizmus. In Lovik Sándor – Horváth Pál (szerk.): *Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon.* Vallástudományi Kiskönyvtár. 3. 9–30. Budapest: MTA Filozófiai Intézete

FORISEK Péter

- 2002 Egy rendhagyó római győzelmi áldozat. Megjegyzés Florus 2.24-hez. *Történelmi Tanulmányok.* X. 347–355. Debrecen: Debreceni Egyetem

- 2003 An extraordinary military sacrifice in Florus? A note on Florus, Epitome II. 24. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. 43. 107–112.
- GOLUB Xénia
2012 A győri „Istenszülő az Életadó forrás”-ikon: egy magyarországi posztbizánci emlék ikonográfiájához. *Művészettörténeti Értesítő*. 61. 33–49.
- KEMÉNYFI Róbert
2010 Nagy folyók mitikus kultúrateemtő ereje. In Bartha Elek – Keményfi Róbert – Lajos Veronika (szerk.): *A víz kultúrája*. 166–174. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
- LAMMEL Annamária – NAGY Ilona
1985 *Parasztbiblia*. Budapest: Gondolat Kiadó
- MIHÁLYFI Ákos
1921 *Az emberek megszentelése. Szentségek és szentelmények*. Budapest: Szent István Társulat
- PÓCS Éva
2010 Élők, holtak és a víz mitológiája. In Bartha Elek – Keményfi Róbert – Lajos Veronika (szerk.): *A víz kultúrája*. 149–165. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
- PÓSÁN László
2008 Vízellátás a középkorban. *Debreceni Disputa*. VI. 3. 57–60.
- TELENKÓ Bazil Mihály
2010 Szenteltvízhez kapcsolódó hagyományok a magyarországi görög katolikusság körében. In Bartha Elek – Keményfi Róbert – Lajos Veronika (szerk.): *A víz kultúrája*. 190–208. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
- UJVÁRY Zoltán
1980 Esővarázsló szokások és rítusok. In Ujváry Zoltán (szerk.): *Népszokás és népköltészet*. A Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok közleményei 35. 119–160. Debrecen: Hajdú-Bihar megyei Múzeumok Igazgatósága
2005 Kútban ülő Mária. In Ujváry Zoltán (szerk.): *Miscellanea*. IV. Folklor és etnográfia. 103. 378–382. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem
- VÁRNAGY Antal
1993 *Liturgiika. Az egyház nyilvános istentisztelete*. Abaliget: Lámpás Kiadó
- VOIGT Vilmos
2015 *Az európai folklor*. Budapest: Loisir Kiadó

TRACES OF THE CULT OF WATER IN FOLKLORE AND POPULAR RELIGIOUSNESS

The various ways and methods of the use of water, the relationship towards it, as well as its presence or absence, all leave a definitive impression on the life of human communities, their operation, and the facets of the cultures of the historical past and present. The existence, presence, and future of humankind is inconceivable without water, which constitutes the basis of life on earth. Even peoples who existed thousands of years ago as representatives of the most different cultures were aware of this and associated water with a fundamental role in the creation and formation of the world. There are numerous beliefs, myths, legends, and traditions of tribal and ethnic communities about the role of water as a decisive factor in history, whose power is sometimes life giving, while at other times, it is destructive. There are also lots of references and allusions related to water in the Bible. The word of Jesus Christ and the water from the spring of eternal life have

defined in a fundamental fashion for the past two millennia since the evangelic times what water has stood for in the sphere of sacrality for the Christian world. In the culture of Christian peoples, there is also another relationship operating at the level of beliefs to what water has meant and continues to mean for previous and present cultures, coming partly from pre-Christian times and present in a parallel fashion during the millennia of Christianity in a syncretic way. The result of this productive syncretism is a varied and richly complex image that researchers of religion and folklore invariably come across when looking at the role of water in Christian tradition and folklore. The present study describes the details of the types of these through the examples of Twelfth Night (Epiphany), holy water, rainmaking rites and other beliefs related to the issue of water.

Szent források macedóniai kegyhelyeken

Európa és a keresztény világ számos táján találunk olyan kutakat, forrásokat, víznyerő helyeket, amelyekhez csodák fűződnek, amelyeket vallásos tisztelet övez. A nyugati és a keleti kereszténységben egyaránt megtalálhatók ilyen helyek, nagy számban találkozunk velük Európának mind a nyugati, mind a keleti felén. A vallásos tisztelettel övezett szentkutak és források többnyire zarándokhelyekhez kapcsolódnak, sok esetben maguk is zarándoklatok célpontjaiként működnek. A hazai és a nemzetközi néprajzi szakirodalom több mint egy évszázad óta figyelemmel kíséri, számon tartja és a maga eszközeivel feldolgozza ezeket a helyeket, a hozzájuk fűződő hiedelmek, profán és laikus hagyományok oldaláról.¹



Sveta voda. Bitola, Macedónia, 2013

Hasonló hagyományokat nagy számban jegyeztek le a Balkán katolikus és ortodox népeinek köréből, és akárcsak kontinensünk más tájain, itt is gyakran lehet találkozni az élő kultusz jelenlétével, megnyilvánulásaival. Jelenlegi déli határaink közelében is megvannak ennek nyomai, példaként a Baja melletti Máriakönyve – Vodica magyarok és szerbek által egyaránt tisztelt és látogatott

¹ Magyarország és a Kárpát-medence kegyhelyeinek a forrásokhoz és kutakhoz fűződő szokásairól, hagyományairól részletes áttekintést ad Bálint–Barna 1994: 218–231. Számos más kegyhely-leírásban és újabban a vilghálón közzétett forrásokban találunk ide vonatkozó adatokat.

forrását, annak szerb elnevezését (*szpeti bunar*) említhetem. A határ déli oldalától nem messze is vannak ilyenek, magyarok és szerbek által közösen használt kutak, források körül kialakult szent helyek, mint például az észak-bánsági aranyhegyi kápolna. Nem beszélve Szerbia ettől délebbre eső részeinek kultuszáról.



Szent víz a templomban. Bitola, Macedónia, 2013



A helyi lelkész a szent vízzel. Bitola, 2013

A továbbiakban két macedóniai példát mutatok be röviden, amelyek nem csupán valamely közeli kegyhelyhez való kapcsolatuk révén – bár egyikük forgalmát a szomszédságában lévő nagyobb zarándokhely is növeli –, hanem önmagukban váltak – az ott végbement csodás gyógyulásoknak köszönhetően – helyi, illetőleg országos vonzáskörzetű zarándokhellyé.

A szent források és kutak vizének a hagyomány csodákra, elsősorban gyógyításra képes erőt tulajdonít. Vannak közöttük speciálisan vagy elsősorban bizonyos betegségekre jótékony hatásúnak tartott vizűek. Egyes ilyen *szentkútak* vizét szemgyógyításra, míg másokét beteg végtagok, köszvény vagy más bajok gyógyítására használják. Közös bennük, hogy a gyógyító hatást nem a víz vegyi összetételének, hanem az általa hordozott szakralitás, a benne rejlő szent erejének tulajdonítják. A szentelményi erőtől ez annyiban különbözik, hogy nem az emberek vagy az egyház által létesített jelekről van szó, hanem a szentség megnyilvánulásáról. A formai hasonlóság révén említhetők itt olyan példák is, amikor a kegyhelyhez nem tartozik szentkút, a hívek annak környékéről mégis visznek haza vizet, hasonlóan más dolgokhoz: növényekhez, ágakhoz, földhöz, amelyek szintén a kegyhelyről származnak.



Vízmerítés a szent forrásból. Bitola, Macedónia, 2013



Szent Anna-kút. Veles, 2014

A délnyugat-macedóniai Ohridi-tó partján emelkedik több mint egy évezred óta az alapítójáról, Szent Naumról elnevezett kolostor. Ennek közvetlen közelében áll Szent Petka temploma, amelynek oldalában egy sokak által felkeresett szent forrás fakad. A kolostor ismert zarándokhely, emellett környékével együtt egyre népszerűbbé és forgalmasabbá váló turisztikai központként működik. A külföldi turisták és hazai zarándokok által egyaránt látogatott kegyhely közelében több forrás is található, köztük a legnevezetesebb a Fekete-Drin forrása, amely a tó vizét is táplálja. A szent forrás ezzel nem azonos. Attól kissé távolabb, déli irányban, a legnépszerűbb délszláv szentek közé tartozó Szent Petka tiszteletére emelt templom északkeleti oldalából ered, a templom belsejében is rendelkezik víznyerő hellyel.



Szent Petka szemgyógyító forrás. Veles, 2014

Szent Petkát a nők oltalmazójaként tartják számon. Személyéhez a délszláv vallásos hagyományban számos gyógyító erejű forrás kapcsolódik, amelyek vizét főként szembetegségek gyógyítására, a megromlott látás megjavítására tartják hatásosnak. Vizét a forrásnál vagy odahaza közvetlenül a szemre locsolják. Ez a motívum gyakran a szent ábrázolásaiban is megjelenik, amint az a Veles melletti

Szent Demeter kolostor szomszédságában található, Szent Petka oltalma alatt álló forrás ikonján is jól látható.



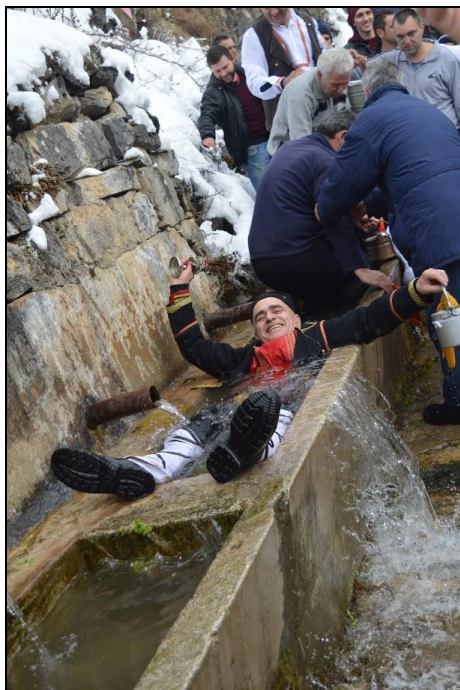
Pénzes, ételadományok Szent Petka tiszteletére. Ljubaniste, 2010



Rituelis fürdés vízkereszt ünnepe. Bitusbe (Fotó: Kész Réka és Pajtók Vivien, 2016.)

Az Ohridi-tó melletti Szent Petka forrást a környékbeli falvakból rendszeresen felkeresik, és Macedónia más részeiből érkezők is szép számmal vesznek a gyógyító erejű vízből. A Szent Naum sírját felkereső zarándokok a szentről elnevezett kolostor udvaráról is vesznek vizet – amelyet a helybeliek nem tartanak csodás erejűnek –, de Szent Petka forrását nem szokták elkerülni. A templomkert bejáratánál álló kis kőbódében működő kegytárgyboltban a képek, ikon másolatok, emléktárgyak és gyertyák mellett üres műanyag flakonokat is árusítanak, amelyeket a látogatók a szent vízzel megtölthetnek. A forrásból a helyszínen isznak, és a vízben sokan megmossák beteg vagy fájó testrészüket, kezüket, lábukat, arcukat, szemüket. Más szent helyekhez hasonlóan a templomban és a forrás mellett az arra alkalmas helyeken mindenki hagy kisebb-nagyobb pénzadományt.

A szent forrás a kegyhely szakrális és turisztikai arculatának része, vonzáskörzete országosnak mondható.



*Rituális fürdés vízkeresztjén. Bitushe
(Fotó: Kész Réka és Pajtók Vivien, 2016.)*

A dél-macedóniai Bitola város külső övezetében, a közútról táblával jelzett szent forrás található. A Szent Miklós templom kertjében, annak szentélye mögött fakadó forrás vizét elsősorban a Bitolában és annak környékén lakók használják. A szent víz csodatévő, gyógyító erejében bízva használják külsőleg és belsőleg egyaránt. A vízből – akárcsak más helyeken a szenteltvízből – mindig tartanak a templomban, hogy a helyet felkereső hívek vihessenek belőle. A vízért fizetséget nem kérnek, de a pénzadományt természetesen vesznek. A szent vizet műanyag flakonokban, palackozva, felcímkézve is adják. Elsődleges felhasználásra, közvetlenül a templom mögötti forrásnál a beteg testrészt megmosására alkalmazzák. Sokan használják szemgyógyításra.

A forrás melletti medencében egyes ünnepeken, pl. vízkeresztkor a rítus részeként megmártóznak. A vízkereszt-i rituális fürdés szokása az egész térségben elterjedt.

A bitolai Szent Miklós templom szent forrása elsősorban a közvetlen környékből érkezők, részben pedig az úton lévők számára nyújt gyógyírt lelki és testi bajaikra.

Macedónia-szerte más helyeken is találunk szent kutakat, szent forrásokat. Ezek többnyire kolostorok, zarándokhelyek mellett jöttek létre, mint amilyen a Szkopje melletti Sveti Gjorgji Pobedonosac templom, vagy a Kicsevo-környéki szent forrás. A hozzájuk kapcsolódó kultusz máig eleven része a helyi ortodox hitéletnek.



Fiatal zarándokok isznak Szent Petka forrásából. Ljubaniste, Szent Naum, 2012

IRODALOM

ÁMENT Márton

2011 *A kolontár-devecseri Szentkút: az iszapkatasztrófiától megmenekült Szentkút története.*
Bakönygyepes: Gyepesi Örökségünk Egyesület

BARNA Gábor

2010 Szent kutak, szent források a búcsújáró helyeken. In Bartha Elek – Keményfi Róbert – Lajos Veronika (szerk.): *A víz kultúrája.* 184–189. Studia folkloristica et ethnographica. 55. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék

- BARTHA Elek
 2010 *A víz a szakralitásban.* In Bartha Elek – Keményfi Róbert – Lajos Veronika (szerk.): *A víz kultúrája.* 175–183. Studia folkloristica et ethnographica. 55. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
- BARTHA Elek – KEMÉNYFI Róbert – LAJOS Veronika (szerk.)
 2010 *A víz kultúrája.* Studia folkloristica et ethnographica. 55. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
- BÁLINT Sándor – BARNA Gábor
 1994 *Búcsújáró magyarok.* Budapest: Szent István Társulat
- BÓLYA Anna Mária
 2012 „Templomot rak szamovila” Régi rétegek a macedón kalendárium keresztény ünnepekőri énekeiben és táncáiban. *Ethnographia.* 123. 412–427.
- МАЛИНОВ, Зоранчо
 2006 *Традицискиот народен календар на Шопско – Грегаличката етнографска целина.* Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“
- NAGY Márta
 2012 *Obridi Szent Naum magyarországi kultusza.* Budapest–Debrecen: Balassi Kiadó–Debreceni Egyetemi Kiadó

SACRED SPRINGS AT PLACES OF WORSHIP IN MACEDONIA

At several locations in Europe and elsewhere in the Christian world, there are wells, springs and other sources of water that are associated with wonders and magic and, for the same token, are regarded with religious devotion. The majority of the sacred wells and springs are connected to pilgrimage destinations and, in several cases, they function as the destination of certain pilgrimages. Stories, beliefs, as well as profane and lay traditions connected to them are also present among the Catholic and Orthodox peoples living on the Balkan Peninsula. In this study, I intend to briefly describe two specific examples of this kind in Macedonia, which have evolved into local or national destinations of pilgrimage on their own, due to wonderful instances of healing and not just because they are connected to a nearby place of worship.