

BALÁZS LAJOS

## Rituális terek, térhatárok, emberi sorsfordulatok a népi kultúrában

Az emberi lét mindennapi tereinek számbavételére teszek kísérletet, hogy még jobban megértsem – s ha sikerül, megértsessem – egy közösség, sajátosan Csíkszentdomokos népe, s rajta keresztül mások által megélt, belakott élettere, lelki, szellemi világa közötti látható és nem látható, de érzékelhető kapcsolatainak emberi sorsokat meghatározó kisugárzását. Hangsúlyozni kívánom, hogy a lokális példák természetesen az általános magyar paraszti, de sok vonatkozásban az egyetemes emberi létszemléltre is érvényesek lehetnek.

Az általam tanulmányozott szellemi világ tereinek nincs mértékegysége, nem fejezhető ki semmiben: nincs hosszúságuk, szélességük, felületük, nincsenek kicövekelve.<sup>1</sup> Noha többségüknek létezik fizikai valósága, mégsem abból adódó funkcióját tölti be, illetve nem abból adódó funkciója fontos a számunkra. Többségüknek fizikai valósága van, de egy adott helyzetben és időben, adott szereplők ebben mozdulnak el, s így a fizikai terek elvonttá, spirituálissá válnak, mágikus erővel telítődnek, a sorsfordulat tereivé válnak. Olyan terekké tehát, amelyeket nem lehet figyelmen kívül hagyni. Ez a népi kultúra proxemikája, sajátos térszemlélete: az ember és tér, tér és ember viszonya, ami soha sem véletlen és ötletszerű. Ezek a terek, amelyekről még mindig elvontan szólok, inkább tanúk: valami valakivel megtörtént ott, ahol illett, és attól fogva sorsa társadalmilag, biológiai-lag, lélektanilag, vallásilag megváltozott.

A *tér* problematikájának a sorsfordító szokásokra történő vonatkoztatásával csupán enyhítettem a helyzetem, hiszen így rá-

1 Ugyanilyen bonyolult a népi időkategória meghatározása is.

jöttem, hogy a sorsfordulat mint rendezői elv ebben a kultúrában a *tér-helyzetek* végtelen sorát hozza elő.

Különös sorsfordulat és tér összefüggését látom Káin és Ábel testvérharcában. (Azért merészelek bibliai példához nyúlni, mert az Ószövetség csaknem teljes egészében az akkori idők folklórjának szintézise.<sup>2</sup>) A bibliai történet összetettebb, mint gondolnánk. Nemcsak a testvérgyilkosság mítoszát kell látni benne, hanem két ősi mesterség, az állattartás és földművelés harcát, isteni, vagyis a legfelsőbb hatalom preferenciáját az egyik (az állattartás, azaz egy korábbi állapot) mellett egy másik (a földművelés, azaz egy új állapot) ellenében. A vándorló és letelepedő térhasználat alternatívái (egyben a civilizáció alternatívái) ütköznek itt. De látni kell, és ez érdekel most, a tér ártatlan vér által való fertőzésének hiedelmét. „Mit tettél? [...] Ezért átkozott leszel, bujdosni fogsz a földön, amely megnyitotta száját, hogy beigya kezedből testvéred véré. Ha műveled a földet, nem ad neked termést. Hontalan és bujdosó leszel a földön.” (Ter 4,10–12)

Frazer felső-szenegáli hiedelmeket idéz, melyek szerint egyfelől a megsértett földet áldozattal meg kell szelídíteni, ki kell engesztelni, másrészt a gyilkost három évre száműzni kell. (Frazer 1995, 41) Melyik a súlyosabb vétek, a testvérgyilkosság vagy a vért vérezt népi jog elvének társadalmi szintű láncreakciója, ami potenciálisan elindulhat és tömeges éhínségbe torkollik, mert a vérrel fertőzött terület bosszúból terméketlenné válik?<sup>3</sup> Az isteni döntés látszatra az okot, a testvérgyilkosságot tekinti súlyosabbnak, de mert az Isten igencsak jártas a népi kultúrában,<sup>4</sup> racionálisan gondolkodik. „Isten jelet tett Káinra, hogy senki, aki találkozik vele, meg ne ölje” (Ter 4,15), és úgy intézkedik, hogy ismeretlen helyre távozzék. A térség népe megmenekül az éhezéstől.

Analóg sorshelyzetet kínál Csíkszentdomokos is. 1599. november 3-án két helybéli atyánkfia – Nagy Kristály András és Ördög Balázs – Pásztorbükkén<sup>5</sup> megölték a menekülő Báthory Endrét, Erdély fejedelmét és „kardinálisát”. A falu kétszáz esztendei böjttel bűnhődött: a közösségi emlékezet szerint hét esztendőn át sem Szentdomokos, sem Felcsík határában semmi nem termett csak, „katánkóró/csengőkóró”. Általános lett az éhínség. Míg nem engesztelő búcsút nem kezdeményeztek, amit mai napig tartanak október első vasárnapján a gyilkosság helyén, és amelyen egész Felcsík népe részt vesz.<sup>6</sup> Mindez bizonyosága annak, hogy egy lokális bűncselekményből – „ártatlan vér kiontása” –

2 Ezt Sir James George Frazer *Folclorul în Vechiul Testament* című könyve bizonyítja.

3 Az animista világnépek szerint tudniillik a Földnek lelke van.

4 Itt egy nagyon lényeges üggyről van szó, amit mai szóval közéleti megnevezésnek nevezünk.

5 A faluhoz tartozó erdőrész.

6 2012-ben, vagyis az idejű búcsúra a csíkszentdomokosi önkormányzat és közbirtokosság a korábbi, de romlott állapotú kápolna maradványaira új, nyitott kápolnát és oltárt építtetett.

hogyan lett mai szóval kollektív bűnösség, aminek lelki terhét és árnyékát valami mitikus eredetű büntudat kényszeríthette ki. Az egész térségre kiterjedő isteni csapás megszüntetéséhez a tettek, akik a domokosiak emlékezete szerint megkapták a román Mihai vajda jutalmát,<sup>7</sup> a népi mítosz szerint egy éjszaka rejtélyesen mindörökre eltűntek a faluból,<sup>8</sup> akárcsak a bibliai Káin a vérelrel fertőzött tér környékéről.

A sajátos sorstér tudatát olvasom ki a megkeseredett sorsú menyecske lelki kifakadásából-átkából is, amivel a békonyoló asszonyt – nem a papot és nem a jegyzőt – megátkozza: „Törött volna el a lába, *amikor ide jött*, hogy engem itt békonyoljon.” (Saját gyűjtés.) Megjegyzem, ebben az átokban nemcsak egy válságossá vált asszonyi sorsról van szó, amelyben egy adott hely játszott szerepet, hanem egyben (egy teljesebb kontextusban lefolytatott kutatásom szerint) civilizáció- és kultúrtörténeti adatról is: a kereszténység előtti házasságkötési rítus rejtett bizonyítéka.

Listaszerűen említhetek sok csíkszentdomokosi és máshonnan teret, amelyek az emberi sorsfordulatokban jelentkeznek:

Elsőként, mely furcsamód szintén bibliai térbe billent át, a Jordán vizét. Csíkszentdomokos és a Jordán vize között hatalmas a távolság, mégis a csíkszentdomokosiak lelke ezen a vízen kel át az evilági partról a túlvilági szellemi tér partjára. Hogy kivédje és legyőzze a víz sodrását, Csíkszentdomokoson ma is *gyertyapálcát* tesznek a halott koporsójába vagy sírjába.

A túlvilág térképzetét, amelyben földrajzilag is, de főleg társadalmilag felismerhetők az evilági terek, emberi viselkedések.

A háromfele ágazó csomópontokat, útelágazásokat, a jóslások és benefikus–malefikus mágikus praktikák színhelyeit.

A fekete mágia ortodox világában (Moldvában) működő rejtélyes tereket, amelyeket az egész Székelyföldről felkeresnek, iskolázottsági szintől függetlenül.

A temető „szent földjét”, „szent útját” és az öngyilkosoknak elkülönített parcellákat.

A szentkép alatti házi teret, ahova az új párt ültetik.

Azt a gyepszigetet, amit nem kaszálnak meg, mert valaki legény először ott törte fel azt, akit kívánt, illetve ott „verte le róla a harmatot”.

Azt a kicsi kenderföldet, amit a menyasszony kap a szüleitől, és ahova – termésidőben – a vőlegénnyel elmennek egy ún. első szerelmi együttlétre (bizonyos esetekben „pinapótléknak” is nevezik).

A mesék tiltott tereit, tiltott erdőrészeket, amelyeket óriások, boszorkányok (vö. térkamerák!) őriznek, a kastélyok/paloták tiltott szobáit, folyók, tavak öbleit, „göbéit”, melyek határát, küszöbét ha átlépi a vándor, ha halászni mer a legény, akkor vagy nagy veszélybe kerül, vagy halálfia lesz.

7 A momentumot Teodor Aman román festő meg is festette.

8 A mítosz szerint az „ördögök vitték el”. (Saját gyűjtés.)

A templom- és kápolnaépítés misztikus tereit, mágikus kiválasztását,<sup>9</sup> a kultikus helyek kultuszait, amelyek közül több a középkortól búcsújáró helyé válik.

A szimbolikus kerteket, birtokot, ahol aranyalma terem, de a termést minden éjszaka gonosz lények dézsmálják stb. Ez a tér a jellemnevelés, hűség és a birtokvédelem iskolája.

A sötét erdőt, ahol kilenc fiú szarvassá változott, s ahonnan elvadulásuk miatt a visszatérés a meghódított és elért civilizáció világába már lehetetlen. Bartók *Cantata profanája* az olvasatomban ettől a regressziótól, ettől a tértől, az ebbe való visszazuhanástól félti az emberiséget.

Idetartozhat a kettéválasztott, össze semmiképpen nem kapcsolható szent tér, amelyben az egyik szeretőt „temették ótár elejibe, / Másikot temették ótár háta mögi”. (Krizsa 1975, 37)

A falu határán túli térről, ahova a harmadik fiú mindig elmegy, hogy családjá igényeit, képességeit, mindennapi szükségleteit meghaladó feladatokat, küldetéseket teljesítsen, aztán hazatérjen szerzett vagyonával, tudásával, tapasztalatával és nem utolsósorban közössége génállományát frissítő, érte megküzdött biológiai „bankjával”.

Valamennyi sorsfordító eseményhez kötődik: minden térváltás egyéni vagy közösségi sorsfordulatot idéz elő, vagy fordítva: minden sorsfordulat akarása egy új tér akarása is. Példáim meggyőzőek lehetnek, ám sokakban hagyhatnak hiányérzetet is. Igazi szándékom érzékeltetni a tér és egyéni sorsfordulat viszonyát, de ugyanakkor azt is, mindez mennyire sajátosan alakul egy adott társadalmi környezet saját, s nem intézmények által modellált kultúrájában. Az említett példák és a következő elemzések azt próbálják bizonyítani, hogy ebben a kérdéskörben egy egységes világmépről, látásmódról, szemléletről beszélhetünk. Számomra ezek a példák összefüggő háttérrel biztosítanak a születés, házasság, halál szokásvilágában előálló fizikai–mentális terek, proxemikai megfigyelések, értelmezések megértéséhez, kibontásához. Bizonyára már az eddigiekből sejthető, hogy a népi kultúrában, a folklórban mindenfajta tér szubjektív képe dominál, hogy a mentális tér sajátos térszerkezetet alkot ugyanazon terek fizikai jellemzőivel szemben. A népi kultúra terei olyanok, mint a népi kultúra szimbólumai: érdekeket szolgálnak. Ezért dinamikusak, idomíthatóak. Elsősorban nem fizikai entitások, hanem tudatformák, lelkiállapotok.

### Rituális terek, térhatárok

Bernea jegyzi meg, hogy a terek az élethez kötődnek, de olyan tartalmakkal is bírnak, amelyek a szellem világához tartoznak.

9 Lásd az Argyasi kolostor román balladáját.

(1985, 104) A proxemikai megfigyelés a térhasználat ismétlődő, céltudatos, funkcionális jelek és szimbólumok kódrendszerét vizsgálja. (Vö. Keményfi 2002, 139) Meglátásom szerint a sorsfordító rítusok tereinek, térelemeinek szubjektív képe mind a két megközelítési módot magába foglalja.

Elvi szempontból már megállapítható, hogy nemcsak a valósi, társadalmi, világi események számára fontos a fizikai/mentális/spirituális, a cselekvési/kibontakozási tér, ahol és ahonnan adott közösségek kommunikálnak, hanem a sorsforduló rítusok számára is. Ezt kiemelten szemlélteti Csíkszentdomokoson a gyermek beavatásának rítusa az útszéli keresztfánál, házi bekonyolás, otthoni keresztelés, haldokló megkerítése stb. Ez utóbbiak abban különböznek el az előbbiektől, hogy elsősorban nem egy közösség, hanem az átmenetekben levő egyén szempontjából fontosak, illetve abban, hogy az egyén és közösség viszonyáról üzennek, amiért az egyéni sorsváltás megvalósulásának nélkülözhetetlen részei.

A hagyományosan ismétlődő rituális terek, térhatárok bejárása, megtétele nélkül a sorsfordulók nem nyernek egyezményes legitimitást. Más szempontból tekintve, olykor az átmenetek cselekvési térhasználatának jogát vonják meg – a hagyomány törvénye szerint –, éppen azért, hogy azzal nyilvánítsák illegitimmé a nem „tisztesseges” átmenetet, vagyis a térhasználat jogának megvonásával szankcionálják a hagyomány ellen vétőt. A törvénytelen gyermek, törvénytelen házasság, öngyilkos halál stb. közösségi térkezelésére gondolok.<sup>10</sup>

Próbáljuk számba venni (távolról sem a teljesség igényével) az átmeneti rítusok inkább reprezentatívnak mondható mentális tereit, térhatárait, proxemikai elemeit, vagyis azt, hol lelhetők fel, mik azok az amúgy mindennapi térelemek, melyek az átmeneti rítusok kibontakozásának folyamatában rituális térpályákká válnak.

A lakóház egészen leegyszerűsítve a mindennapi profán lét tere. A sorsforduló rítusok idején, akárcsak a vallásos események alkalmával, „szakrális tartalmat kap, minőségileg mássá lényegül át, kiemelkedve profán környezetéből”. (Bartha, idézi Keményfi 2002, 139) A ház átlényegülése, metamorfózisa nemcsak tudatállapot, illetve életérzés kérdése: az átmeneti rítusok idejére külsőségeiben is megváltoztatják, ünnepélyessé teszik, hiszen az egyén egyedi ünnepének színhelye lesz. Felfüggesztődik hétköznapi léttér jellege, ünnepi téré alakul át, szinkronba kerül az egyén ünnepi öltözetével, mely szintén egyedi ruha, aztán visszaáll hétköznapi, mindennapi állapota, amikor az egyén átmeneti rítusai lejárnak, illetve beavatódik új környezetébe.

A lakóházból viszik az újszülöttet keresztelni: a küszöb mint térhatár átlépése előtt megfogalmazott „szándéknyilatkozattal”:

10 Ezek a szankciók a népi jog hatáskörébe tartoznak, külön kell tárgyalni őket.

„Pogányt viszünk, keresztényt hozunk”, és a templomi rítus után szintén itt jelentik ki az egyén spirituális átlényegülését: „Pogányt vittünk, keresztényt hoztunk.” Ezzel a pillanattal a lakóház és a benne lakók veszélyeztetettségi állapota megszűnik. Nem arról van szó tehát, hogy innen viszik, mert máshonnan nem is vihetik, hanem arról, hogy a legszorosabb élettér káosz állapota visszatér a kozmosz állapotába, s nem élnek tovább „pogánnyal egy földél alatt”. A születés mint átmeneti szokás- és rítussor sajátossága, hogy az átmenetel mind a három szakasza – eltekintve a keresztelő templomi rítusától – ugyanabban a lakóházban zajlik, és az új állapotnak több évre szóló távlata van. Ezért a házba való beavatásnak külön rítusa jött létre; az egyházi beavató rítus a lakás központi terében megkettőződik.

Az asztal alá bújtatás rítusát úgy értelmezem, hogy az újszülött nemcsak társadalmi, egyházi/vallási közösséghez, hanem a lakóház közösségéhez, a családhoz és magához a lakóházhoz is kell szellemileg, mágikus vonzalommal kötődjenek. Óvakodom az oktalan spekulációtól, mégis van egy olyan sejtésem, hogy az asztal alá tevés a földre tevés egy változata, és bár játéknak fogják fel, nem egyszerű játéknak tűnik az sem, hogy épp az asztal alá teszik a frissen megkeresztelt gyermekeket. Eliade írja, hogy „a vallásos ember szemében háza valóban a világ központjában áll”, hogy „a lakóhely egzisztenciális és szent tér [...], amely sok transzcendens kapcsolatot hoz létre”. (1987, 38) Másik munkájában tovább árnyalva ezt a gondolatot azt írja, hogy „a világ közepének elérése voltaképpen felszentelés, beavatás, melynek során a tegnap még profán és látszólagos létezés átadja helyét az új, immáron valódi, tartós és hathatós életnek”. (1998, 37) Analogikusan továbbgondolva: ha a ház a világ központja, akkor a ház centruma minden hagyományos közösségben az asztal volt.<sup>11</sup> Az asztal családi kohéziót hordozó, családi hierarchiát fenntartó, szocializáló erővel is bíró bútordarab. A kör misztikumát is figyelembe véve fontos lehetett épp az asztal által jelképezett családi körbe mint központba beavatni „a keresztényt”. Ez a beavatás, amely a Seres gyűjtötte ürmösi és a csíkszentdomokosi adatok szerint csaknem egyenértékű lehetett a templomi beavatással, nem jöhetne létre a rítus és az asztal jelölte tér találkozása, egy rítus és egy spirituális tér találkozása nélkül. Különösnek tűnik, hogy egyik 76 éves férfi adatközlőm beavatástörténetében a ház mint térelem minden másnál sokkal nagyobb nyomatókat kap: „Egy pogánt *átvittünk* a keresztény hitre, *s a házba új keresztény lépett be*. Máshol még jobban kibővítik, de a végén csak kell jöjjön az, hogy a pogány gyermeket *átvitték* a keresztény hitre, *s a keresztény gyermeket **béleptettük** a házba.*” (Kiemelések tőlem –

11 „A lakóház bizonyos objektumai [...] szent funkciót töltenek be. Ezek az *asztal, a tűz, tűzhely, kemence.*” (Pócs 1983, 191; kiemelés tőlem – B. L.)

B. L.) A házban történő beavató rítus tehát egy vágy, a kozmikus béke visszaszerzési vágyának rítusa.<sup>12</sup>

Az átmeneti rítusok és lakóház viszonyán tűnődve rájöttem, hogy a halál esetében részben a fentinek ellenkezője történik. A lakóház ez alkalommal hangsúlyosabban ünnepi külsőt nyer, belső térelemeit, részeit úgy alakítják, hogy a halott olyan térben helyeződik el, amelyet életében a legkevésbé használt, élvezett: a *tisztaszobába*.<sup>13</sup>

Mihelyt kiviszik a halottat a kapun, a ravatal minden terítőjét felfordítják, a ház minden ajtóját, ablakát kinyitják, hogy sem az ő lelke, sem másé vissza ne térjen, hogy a halál elkerülje a házat, ne jöjjön el újabb élőért. Vagyis a halál szellemét elúzik a háztól.

A lakodalom társadalmi tartalmai vitathatatlanul elsőrendűek, fölötte állnak a másik két sorsfordulónak,<sup>14</sup> s emiatt nemcsak társadalmi státusváltással, de szervezetségében, arányában, rituálisan a legfontosabb térbeli elmozdulással is jár. Az elmozdulás térreferenciája kitágul: a lakóház és udvar, tehát az alapvető társadalmi kötődés két meghatározó tere, és az ezeket más terektől elválasztó térhatárok – küszöbök, kapuk, lépcsők – az eltávolító, beavató rítusok retorikájának, eszmeiségének fő elemeivé válnak, s így létrejön a tér- és térhatárfüggőség állapota. Az előző állapot tereinek elhagyása, térhatárainak átlépése csaknem egyenrangú rítusok a kinyilatkoztatással: mindenik egy-egy intermedialis (preliminális) átmenetel. A házasságkötés rítusa a liminális állapot, az átmenetel csúcса, de a legény- és leánytársadalomból való fokozatos kiválást térbeli korlátok lebontása is jelzi. Emlékeztetek a vizitába járás, pontosabban a két pár érzelmi és társadalmi közeledése minőségi alakulásának és a térhatárok fokozatos bevetelének, illetve feladásának párhuzamára. Gondolok előbb a kapuig, aztán a házig, majd a házba való belépés szabadságára, illetve mindezek megtiltására; az érzelmi fejlődés, térhatárok átlépése és térbejárás diszkrét szinkronjára. „Hamar nem mentek bé a házba. Csak a kapuig. A kapun túl nem! Legalább egy jó pár hét kellett, akármilyen szorosan vótak a fiatalok. Aztán bémerészkedett a legény, s nagy félve elkérte a leányt táncba. Jó párszor még kellett menjen, amíg megkérte a szülőktől, hogy engedjék, hogy bėjárhasson.” „Az én időmben az a szokás járta, hogy a szülők a gazdasági, vagyoni tényezőket előbb fontolóra vették. Miután tisztázódott a vagyoni helyzet ki-

12 Pócs Éva európai kutatásokat összegezve fogalmazza meg azt a népi szemléletet, amely szerint a ház a világmindenség modellje, a mikrokozmosz nem egyszerűen kis része az egésznek, nem egyik eleme a világmindenségnek, hanem inkább a világmindenség kicsinyített és az egészet reprodukáló mása. (Vö. Pócs 1983, 193)

13 Ez a szoba, rendszerint az út felől eső, a Székelyföldön, de az egész magyar parasztság lakáskultúrájában „representációs tér”-nek számít. A megnevezés I. Nagy Katalintól származik. (1981, 143)

14 A ház és a lakodalom összefüggéseiről figyelemre méltó tanulmányt írt Bartha Elek. (1983, 381–388)

látása, a szülők engedélyezték az udvarlást. A legény ettől kezdve béjárt a házba.”

A kapu, udvar, küszöb, lakóház tehát társadalmi, szociális, érzelmi és gazdasági érdekszempontrú, ezeket megjelenítő terek és térhatárok: a menyasszony és családja szuverén területei, felségterületei. Az udvarlás szándékával közeledő legény, a menyasszonyért érkező násznép csak bizonyos feltételek teljesítése után léphetnek be, közeledhetnek (ld. erőpróbák, értelmi próbák stb.). Az udvarba és házba való befogadás előrehaladása a párválasztás emberközti helyzetének és állapotának progresszióját, stagnálását vagy regresszióját közvetíti.

A küszöbön belül a ház belsejének egyes térségei a lakodalom ideje alatt differenciált értékrendet hordoznak az amúgy is hagyományos belső térhierarchia következtében. A már említett tisztaszoba a lakodalmi főasztal tere, de korábban itt állítják elvitelre a menyasszony kelengyét, itt történik az irogatás, itt öltöztetik a menyasszonyt, itt gyülekeznek az asszonyok, amíg megérkezik a kikérő násznép, és ha már reprezentatív tér, ide ültetik a lakodalom reprezentatív vendégeit. S ide kívánczik – bár csak egy napra – a nyugtalanságában költözködő haldokló férfiember, mert életében egy éjszakát sem töltött benne. Második szobába ültetik a távolabbi rokonokat és szomszédokat, barátokat, fiatalokat, gyermekeket.

### A lakóház térhatárai

Csíkszentdomokoson a lakóház fogalma, a ház tere szinonima a családdal. Ebből adódóan érdekes az a párhuzam, hogy miként a leány családja nem végleges közösség a leány számára, ugyanúgy a családi házat sem tekintik örökös lakhelynek. Ilyen értelemben lírai nyilatkozatnak is tekinthető a menyasszonyi búcsú néhány sora: „Ma virágozott éltém derült hajnalára, / Bíztram én magamot Isten parancsolatjára, / Akadtam életem jövendő párjára, / Akarok indulni annak szállására.”

A szülői házhoz és családhoz fűződő véges, tehát lezárandó idő még nagyobb nyomatékot nyer az *Ágsíratóban*: „Adjon Isten lelkem-szívem édesapám s édesanyám! / Fogadjanak bé csendes hajlékjokba! / Nem kérem sokára, csak egy éccakára, / Hogy alhassam ki magamot szívem nyugalmára, / Utajára.”

A menyasszonybúcsú, amelyet küszöbön belül mondott el az elmenő leány,<sup>15</sup> leitmotívuma a háztól való megválás: „És most Isten veled kicsinyke hajlék, / Ahol ifjúságom idáig lezajlék...” Az eddig lakott ház a faj fenntartása szempontjából improduktív fészek. A házcsere egy társadalmi küldetés beteljesítésével gyökérszakítással, gyökéresztéssel jár. Minden helyváltoztatás

15 Az utóbbi évtizedekben a ház tornácán, lépcsőjén vagy a kijárat előtt is mondja, hogy a násznép is hallja.



– jegyzi meg Bernea – a múlttól való elszakadás, és egyben természetesen szenvedés is, mert a múlt nélküli gyökértelen élethez való alkalmazkodás kíséri. (1985, 34–35)<sup>16</sup>

A lakóház küszöbe, egyáltalán a küszöb az átmeneti rítusok liminális helyzeteiben – az intermediális, a preliminális helyzetekre is gondolok – fokozottan spiritualizálódik. Az átmenetel társadalmi realitása, annak egy pillanata a küszöb átlépésének mint térbeli elmozdulásnak és a rituális szöveg, formula, emotív reakciójának szinkronja által realizálódik először. Keresztelőbe induláskor kilépés előtt mondják „Pogányt viszünk, keresztényt hozunk”, visszajövetelkor, a küszöb átlépése pillanatában ennek múlt idejű változatát jelentik be, tehát azt, hogy az átmenetel megtörtént. A halálhoz kapcsolódó szokások eltávolító rítusainak küszöb-helyzete a koporsó sírgödörbe való beeresztése és az ezt szinkronban kísérő kitörő rituális sírás, töredezett búcsúszavak mondásának pillanataiban következik be. Ettől kezdve a beépítő rítusok indulnak el. A lakodalom háború előtti időszakában a menyasszony, amikor a szülői ház küszöbét átlépte, azzal egy időben mondta: „Úristen, hozzád nyújtom szavamot, / Mert szüleim házából kiveszem a lábomat. / Nyújtsd ki jobb kezednek sugarát, / Viseld az én szüleimnek öregségben jó gondját.”

A küszöb tehát a csfkszentdomokosi sorsfordulók liminális rítusainak terében eszmei, érzelmi oppozíciót jelentő határ.<sup>17</sup> És minden vonatkozását nem is merítettem ki. A fizikai küszöb és bármilyen határ spirituális tartalma azért rendkívüli, mert a társadalmi áthaladás, státuszváltás szimbolikus tereit szakaszolja,<sup>18</sup> és az átmenetelt érzékelteti azáltal, hogy szent pillanatokat hoz létre. Ha ezek nincsenek, tudati szinten elsikkad, nem valósul meg a rítussor misztériuma. Az akár pillanatig tartó felfüggesztések, térátlépések, várakozások lélektani szerepe fontos minden átmenetben. Turner figyelmeztet, hogy a beavatandó státusza a liminalitásban más, mivel az egyen ilyenkor „a társadalmi struktúra köztes részeiben foglal helyet [...], a társadalom margóján van”. (2002, 139)

A küszöb átlépésének másfajta emocionális (vágy) és spirituális töltete is van: a küszöb átlépésének módja jövőt alapozó erővel is bír, befolyásolhatja a házastársak viszonyát, együttlétét.

16 Bernea különbséget tesz a parasztember és a városi házhoz fűződő lelkisége között. „A ház morális állományát – írja – a városi ember már nem őrzi”, viszont „a parasztember a ház iránt, ahol született és élt, mély szomorúságot érez, ha arra kényszerül, hogy el kell hagynia”.

17 A menyasszony kilépője, a küszöbnél mondott búcsúszövege hasonló tartalmú, szándékában, üzenetében mindenképpen azonos a székely kapu feliratával – pl. „Úristen, légy velem kimenetelemben, oltalmazz és áldj meg visszatérésemben” –, illetve a hitbuzgó zsidó szavaival, amit a főkapun kiléptekor mond: „Az Úr védelmezzon kiléptemben és visszaléptemben, mostantól fogva mindörökké.” (Van Gennep 1996, 32)

18 A küszöb átlépése egy új világba való behatolást jelent. Fontos aktusa a házassági, befogadási, felkenési, temetkezési szertartásoknak. (Vö. Van Gennep 1996, 29)

A küszöböt jobb lábbal kell átlépni a szerencséért, a boldogságért, „amire erősen figyelmeztetik ma is a menyasszonyt”. Ha pedig kilépett, „vissza ne nézzon, vissza ne lépjen, mert nem lesz szerencséje”. A templomból kijövet és az új házba belépéskor a menyasszony „nem léphet a küszöbre... Aki realép, nem jóféle... Aki átlépi, alázatos lesz... A menyasszony lépjen be csendben az új házba, akkor békében lesznek.” Csíkszentdomokoson azt tartják, amelyik elsőnek a küszöbre lépik, az lesz a gazda. De ezt – és ez rendkívül érdekes, noha apró adat – nem csak itt hiszik így. A marokkói lakodalmi szokásokról jegyezték fel, hogy „az ifjú pár vetélkedése dönti el, ki lesz az úr a házasságban”. (Földessy 2000, 274)<sup>19</sup>

Van Gennepet tanulmányozva egy különös, ezúttal egészen jelképes küszöb-jelenségre is felfigyeltem a csíkszentdomokosi lakodalmi rítusok kelléktárában. „Azt a rítust – írja –, amely egy kettőbe vágott tárgy, két ág közötti vagy valamilyen tárgy alatti áthaladást tételoz fel, közvetlen átmeneti rítus gyanánt kell értelmezni, aminek az az alapgondolata, hogy kilépünk előző világból azért, hogy átlépjünk egy újba.” (1996, 28; kiemelések tőlem – B. L.) Ez történik a csíkszentdomokosi hazai leányasszonnyal az ágsírató rítusának esetében, amikor leánysági állapotából lépik ki, nemi közösségét hagyja el, attól búcsúzik, illetve amikor a lakodalom napján családi fészket hagyja el, amikor a vőlegény házába, jövendő otthonába lépik be – mindenik esetben két fenyő ág között halad át, és a többi proxemikai elemmel, határral minőségi sorsfordulat következik be életében.

Csaknem hasonló utat tesz meg a vőlegény is. Átmeneti rítus az átmeneti rítusban! A menyasszony átmenete a Van Gennep-i kép szerint Csíkszentdomokoson azzal is teljesebb, hogy nemcsak két fenyő között lépik ki, hanem *fenyőgírlánd alatt* is, ami fehér virággal díszített, tehát a *szüzességi állapotából való kilépésének* szimbolikus vizuális rítusa, amely szintén a házhoz kötött, másrészt pedig a két fenyőt összeköti, egyesíti.

Rituális tér- és intézményként értelmezem a szomszédságot mint társadalmi közeget, szocializált teret, amely Csíkszentdomokoson, a Székelyföldön mind a három sorsfordulóban szerepet játszik. A falu társadalmi rendszerének építkezésében egy különösen érdekes közösségi sejt, amely egyszerre stabil és mozgó természetű. Kor, nem, nemzedék, vagyoni helyzet szempontjából heterogén, viszont az egymás közelében való lét olyan senki által nem irányított szervező és működtető elv, aminek köszönhetően a szomszédság fölötte áll csaknem valamennyi, a falu életében működő közösségi formációnak (egyletek, társulatok stb.). Minden család szomszédsági köre jobbról, balról, szemből elv-

19 Földessy arról tájékoztat, hogy az „otthoni uralomért való versengés” egyik rituális játéka például, hogy az ifjú pár közül „ki tudja hamarabb megdöbni a másikat papucsával”. A vetélkedés módja, eszközei igen hasonlóak: Csíkszentdomokoson küszöbre lépés, Marokkóban lábbelivel érintése a másoknak.

ben 8 családig<sup>20</sup> terjed. Ez a stabilitási tényező egy adott család szemszögéből, de a családhatárok perifériája már tovább kötődik, ami pedig a szomszédság intézményének mobilitását jelzi. A kötődések foka differenciált annak függvényében, hogy valaki tőszomszéd, szomszéd vagy távolabbi szomszéd; lehetnek affektív vonzódások, de az egyéni és közösségi élet nagy eseményei a szomszédságot azonos irányba mozgósítják. A nagyobb emberi munkaerőt igénylő szezonális munkákban lehet egymást, egymáson, hívásos vagy önkéntes alapon segíteni, egyiknek a másik helyzetét szükségében felvállalni, akár képviselni. Ebből az következik, hogy egymás között a legszorosabb és mindennapi a kommunikáció: általában jobban ismerik gondolataikat, mint a rokonság. A szomszédsági kapcsolatok intim, bizalmi jellegére példa az is, hogy egymásnak meghagyják, mibe temessék, és hol található az előkészített halotti ruha. Bernea fogalmaz találóan, amikor azt mondja, „a szomszédság olyan társadalmi egység, ami a család és falu között működik”. (1985, 40)

Térszempontról tekintve, a szomszédság a családi tér meghosszabbítása, és mint ilyen az emberi sorsfordulók szervezésében, teendőik felvállalásában, titkaik ismeretében *kölcsönösség-elvű elsőrendű támasz*. A szomszédasszonyok a terhes asszony többnyire jóhiszemű követői, a problémás terhesség ismerői, a bába-asszony leghamarabbi segítségei, a gyermekágyas idő alatt a ház mindennapi teendőinek (napi takarítás, mosás, főzés stb.) ellátói. A szomszédság részvétele a súlyos beteg testi, de még inkább lelki gondozásában, a végórákban, a gyászban a Székelyföldön ismert hagyományos gazdasági-társadalmi szokás másfajta megvalósulása. A már felvázolt mindennapi léthelyzetekben, a szükségben egymást támogató szándék – a kaláka – ezúttal lelki, érzelmi síkon is megvalósul a fizikai segítségnyújtással párhuzamosan. Nem véletlen bizonyos helyzetek látszatra inadekvát szóhasználat: az imádkozóba úgy hívják a szomszédot, hogy „...legyen szíves jőjjön el, az imádságot segítsen elvégezni”; az imádkozó végén, a búcsúztató szövegben megköszönik, hogy szép imáikkal *felsegítették* a családot; a halotton *segíteni kell imával*, alamizsnával, hogy szabaduljon stb. És az sem véletlen, hogy a család ezt a fajta segítséget is étkezéssel jutalmazza/viszonzza: végyacsora, kétszeri alamizsnaosztással, miképpen a lakodalom segítőt is a visszahívással. Tehát a szomszédság lelki segítsége a halálban és gyászban a kaláka modelljéhez hasonló. Az átmenetek rítusaiban való részvétel és a velük való emberi szolidaritás csíkszentdomokosi gyakorlata a közösségi kohézió egyik legfontosabb belső fenntartója. A szomszédság mint szocializált tér egzisztenciális tér is, aminek kihasználásában, harmonikus működtetésében, egyensúlyban való tartásában hagyományos

20 A görög mitológiában az egyik leggyakrabban előforduló numerikus szimbólum. A 8+1 modell szerint a meghaladást jelenti a 8-cal szemben, amely a teljesség jelentését hordozza. (Ld. *Szimbólumtár* 2001, 274)

konvenciók, normák szerint kiegyeznek a szomszédok. A szomszédokkal fenntartott lelki, érzelmi jó viszony egyéni és közösségi érdek a gazdasági, társadalmi, munkaviteli kooperáció tekintetében. Ezért a szomszédság az emberi sorsfordulók elsődleges interaktív élettere is.

Az átmeneti rítusok térhasználatába beletartozik az út – az átmenetel fizikai pályája –, amely szintén nem mentes spirituális tartalmaktól. Az út lehetőséget nyújt a közösség előtti reprezentáció megejtésére, a közösség nyílt tájékoztatására: kik a keresztszülők, hányan vannak; milyen mennyiségű és minőségű a menyasszony perefernuma, aztán, milyen összetételű a násznép, sokan kísérik-e a halottat stb. Az út, melynek megtétele során a beavatandó ki van/lehet téve a legtöbb sérülésnek, támadó, rontó praktikának. A híd, hidacsok, útkeresztezések, útszűkítések nemcsak a közlekedés szempontjából jelentenek/jelenthetnek hátráltatást, késleltetik az előrehaladást, hanem az átmenetek előrehaladásában is.<sup>21</sup> Az említett útelelemek a rontások, a balsiker rítusok végrehajtásának potenciális helyei.

Az úttal összefügg az irány, ami az átmenetek esetében pszichikailag fontos. Más élethelyzetekben az irányvétést könnyen lehet korrigálni, az átmenetek során elkövetett vétés viszont lelki teherre változik az egyén számára, hosszú időn át számon tartja a kollektív emlékezet is.<sup>22</sup> Az *előre* szó helyet jelent és irányt, az átmenetel pozitív elégtétele. A menyasszonynak se visszalépni, se visszanezni nem szabad; szerencsésnek tartják, ha a násznép útközben disznót lát, mert „előre túr”,<sup>23</sup> tyúkkal találkozni szerencsétlenség, mert hátrafele kapar. A jobb kéz fele indulás, kezdet szerencseszavató,<sup>24</sup> „minden sikeresebb, ha jobbra kezdik, jobb kéz fele csinálják”.<sup>25</sup>

A kör elsődlegesen a szellemi népi kultúrában egy képzelt spirituális térforma, Aniela Jaffé<sup>26</sup> szavaival, „ősvalónk szimbóluma [...], amely magába foglalja az ember és a teljes természet kapcsolatát”. (1993, 240) Gondolom, sikerült érzékeltetnem, hogy mind a három sorsfordulat eltávolító, beavató rítusaiban összetett eszmeiségű rítus-szimbólum. Mint említettem, Csíkszentdomokoson kört járnak a csecsemővel, menyasszonnal az oltár körül, a keresztelő és házasságkötő rítus után,

21 A néphit szerint ezek a különböző tettek, tapasztalatok, cselekedetek helyszínei, a mágikus rítusok végrehajtásának kedvező médiumai. (Vö. Bernea 1985, 52)

22 „A visszalépés gyötrő tényező” – írja Bernea. (1985, 59)

23 A malac az európai néphitben *szerencse-malac*.

24 A jobb-bal olyan bipolaritás, amely kormányozza a világot, a társadalmi életben is jelen van, és érvényesül a hiedelmek rendszerében is. (Vö. Bernea 1985, 60)

25 „A balra futás általában a tudattalan, míg a jobbra (az óramutató járásával megegyező) forgás a tudat felé irányuló mozgásra utal. Az előbbi »baljós«, az utóbbi a jó, a »jobb«. Tibetben a balra forgó szvasztika az ellenvallás, azaz a fekete mágia jelképe.” (Jung 1999, 44)

26 Jung-tanítvány.

a szabaduló anyák a csecsemővel az útszéli keresztfa körül, kört írnak gyertyával a haldokló körül, haldokló fölött. Mintha a körjelkép univerzalizációját akarnák újabb példákkal illusztrálni: „A mágikus kör hiedelmének gyakorlati alapja az, hogy a védekezésnek, védhetőségnek a kör a legtermészetesebb formája.” (*Jelképtár* 1995, 128)

Miért szellemi tér a kör a sorsfordulók rítusaiban, és miért ezeket a kegytárgyakat, szakrális helyeket kell megkerülni az átmenetek főszereplőinek? Az átmeneti rítusoknak miért visszatérő jelképes motívuma Csíkszentdomokoson a rituális körüljárás? Egyértelmű válasz helyett talán néhány, a nagy kultúrkörökből idézett analóg példa segít az emberi lélek, a vágyak újabb titkainak megértésében.

A valami körül – ház, vetés, falu, legelő stb. – vont, ásott, szántott, épített, járással képzett körre és hiedelmeire számtalan példát találni az egész magyar szokásvilágban. Pócs Éva írja, hogy „az archaikus világszemléletnek a maradványait őrzik azok a hiedelmek, amelyek szerint a saját, ismert világot, a mikrokozmoszt – a falut és határát – az idegen, a természetfölötti lények, a halottak, kísértetek helye veszi körül. Ez az archaikus univerzum az »világi-túlvilági«, »élők-holtak«, »bent-kint« oppozíciókkal írható le.” (1990, 619)

Nyilvánvalóan ez a hiedelem érvényesül a haldokló megkerülésekor is: a körbejárás, körírás Csíkszentdomokos egyik különleges rítusa.<sup>27</sup> A gyertyával vont lángkörön nem tud behatolni a Gonosz, így nem lehet hatalma a lélek fölött, a „periféria” tartományába kényszerül, szorítódik vissza. Megjegyzem azonban, hogy míg a *bekerítés* ismert példái a földi létet, az egzisztenciát védik, addig a csíkszentdomokosi *megkerítés* a lélek túlvilági létét óvja. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az ismeretlent az ismeretlentől. És mivel ezt a nagy ismeretlen küszöbe előtt végzik, preventív rítusnak is tekinthetjük.<sup>28</sup>

A szabadulás látszatra ellentéte a megkerítésnek: a tisztuló asszony a kisdédével megkerüli háromszor az útszéli keresztet és imát mond. A szabadulás rítusában mi és ki szorul védelemre? Erre a kérdésre a magyar folklorisztika ismereteim szerint nem adott kielégítő választ. Meglehet, azért, mert a szabadulásnak, beavatásnak ezt a rítus-módját, a csíkszentdomokosit nem ismeri.

27 A csíkszentdomokosi megkerítés rítusához négy hasonló adatot találtam, olyan formában, hogy a halottat, a ravatalt, a halott házat járják körbe égő gyertyával: Kunt 1987, 115; Jung 1982, 127; Dobossy 1989, 118; Virt 1987, 33–34. Az MNL és az MN viszont nem említik.

28 A helyiek szóbeli kommunikációja alapján a *megkerítés* állapotjelző rítus is. Az érdeklődő kérdésére ugyanis, „Hogy van a beteg?”, a beteg állapota szerint így is válaszolhatnak: „Már megkerítették.”

## Körben

Aniela Jaffé *A kör szimbolikája* című tanulmányában azt írja, hogy „a kör szimbólum, akárhány változatban jelenik meg, mindannyiszor az élet egyetlen, legalapvetőbb vonatkozására, annak végső teljességére utal. [...] A pszichológiai szimbolika nyelven szólva az ellentétek egyesítését fejezi ki: az ego személyes, időhöz kötött világnak a nem ego személytelen és időtlen világgal való egyesülését.” (1993, 240–241) Úgy vélem, nem túlzok, amikor azt mondom, hogy a csikszentdomokosi megkerítés szokása, rítusa mind szertartásosságában, mind szellemiségében egyfajta egyetemes világszemlélet, túlvilág-filozófia rezonanciája.

A szabadulás rítusát tekintve továbbra is Jafféhez fordulok, akinek tanulmányából az is kicseng, hogy a kör a valamihez való tartozást is jelképezi, illetve annak gondolatát. „[...] a pszichológiai szimbolika nyelven szólva az ellentétek egyesítését fejezi ki”, olvastuk Jaffénál. (1993, 24) Eme csak látszatra egyszerű értelmezésen meditálva ismételten megdöböntem a szimbólumok mélységén, és jutottam el arra a gondolatra, hogy amikor a menyasszony és csecsemő megkerülnek az oltárt, amikor a tisztátalan asszony a csecsemővel megkerüli az útszéli keresztet, minden bizonyos és szándék szerint leányi és asszonyi, pogányi és keresztényi, korábbi és a szülés miatti tisztátalanság képzetét szembesíti, vagyis életének ellentétes entitásai egyenlítődnék ki. És mindez a valamivel való szövetség (az új közösséggel), a valamihez való tartozás (az új közösséghez, az élet természetes medrébe való) a megtisztult asszony visszatérési szándékának, *vágyának* távlatával. „A kör ősválónk szimbóluma – mondja szintén Jaffé –, mely magába foglalja az ember és a teljes természet kapcsolatát.” (1993, 240)

Tovább ragozva a kör szimbólumának és a centrumának nézőpontjait, vegyük észre, hogy a megkerítés rítusában a haldokló áll a kör központjában, mert neki kell kapcsolódnia a másik, a holtak világához. A szabadulásakor viszont az újszülöttnel kerülnek a keresztet mint szent szimbólumot, amihez kapcsolódnia akarnak. Az első az elvont világhoz, a második a látható világhoz való kapcsolódását szolgálja az embernek.

Eliade „vallásos honvágy”-ról is beszél, ami alatt azt érti, hogy a kozmosz, amelyben az ember él, „olyan tiszta és szent legyen, amilyen kezdetben volt, amikor a teremtő kezéből kikerült”. (1987, 60) Úgy gondolom, a keresztelés és a templomi esküvő utáni oltárkerülés, útszéli kereszt megkerülése, a haldokló megkerítése rítusai által – egytől egyig népi rítus – az egyén, család, közösség „vallásos honvágya”, a kozmoszba, egy fizikai tér fölötti térbe, szellemi térbe való visszatérés vágya, az oda (is) tartozás vágya elégül ki.

Az útszéli kereszt megkerülésében a transzcendens világ utáni vágy mellett egy másik, mély emberi természetű vágyat is sejtek érvényesülni. Egy adott fizikai térhez való tartozás vá-

gyára gondolok, amely Eliade értelmezésében épp a kereszt szimbolikája által szent tér és egyben „a Világ Közepe”. (1999, 238) Cíkszentdomokoson azonban mindennek a megfoghatósága sem mellékes. Egy faluközösségen belül felállított keresztnek valamikori, valamiféle térfoglalásszerű emléke, tehát mítosza van.<sup>29</sup> Egy közösség egy területet elvben egyszer foglal el, de a hajdani foglalók/mindenkori védelmezők közösségét folytonosan újítani kell, s ez egyben a fennmaradás egyik titka. Ezért a térfoglalás tettét rituálisan folyton meg kell ismételni, ami által létrejön az első rituálók és az utódok titkos kötődése, spirituális szövetsége, akár kis térségek szintjén is. A rítusnak ez a vetülete, szellemi szubsztrátuma eltér, illetve túlmutat a „megszentelt világ” képzetén, mágikus-vallásos tartalmán.

A térfoglalás cíkszentdomokosi rítusa tagadhatatlan szakrális tartalma mellett a térhasználat társadalmi jogának elnyerését is megcélozza a közösség előtt. Ebből a szempontból az újszülött társadalmi beavatásának más, sajátos vetületét vélem felfedezni. A közösséghez és annak teréhez való tartozás spirituális megvallása is lehet a megkerülés, amit azonban rítus által kell közölni a közösséggel. A modern lélektani kutatások vallják azt a nézetet, hogy a kölcsönös függésen alapuló kulturális kontextusban élő egyén (mint amilyen a mi közösségünk is) fel kell mutassa magát, jelét kell adja annak, hogy igenis része a közösségnek.<sup>30</sup> Egyébként is az önfelmutatás/ önmegmutatás a sorsfordító szokások akár alapvető filozófiai elve gyanánt is felfogható. A szabadulni menő asszony vissza kell kerüljön a közösség sorába, és ezt rítussal hozhatja nyilvánosságra. Egyben csecsemőjét jelképesen beavatja abba térbe: a kereszt jelölte tér szellemi körébe, emberi közösségébe, hogy odatartozónak számítson.

A térben való elmozdulás időbeni elmozdulást is jelent, illetve feltételez. Ez a realitás mind a három, általam kutatott sorsfordító szokásban is érvényesül. A *születés* esetében szólni kell a „prenatális térről”, de a vele összefüggő, kilenc hónap időtartamú prenatális időről is. Az első kategóriát Andrek Andrea amerikai kutató alkotta, mondván, „a terhesség az ember első individuális ökológiai helyzete, az anyaméh pedig az első ökológiai környezet”. (1996, 9) A második kategóriát pedig, az előző analógiájára és párhuzamára, magam találtam szükségesnek felállítani. Távolság áll tőlem holmi új térkategória erőltetése. Csupán jelezni kívánom, hogy az anyaméh tér- és időállapota óriási szellemi kultúra- és tudásgeneráló tényező; hogy a népi kultúra évszázadok óta felfedezte azt, amire az orvostudomány – a prenatális

29 „A spanyol és portugál konkviztádorok Jézus Krisztus nevében vették birtokukba az általuk felfedezett és leigázott szigeteket és földrészeket. Cselekedetük igazolására keresztet állítottak, ám ezzel föl is szentelték az új országot: a kereszt fölállításával a keresztelést (a teremtő cselekedetet) ismételte meg, s ez egyenlő az »új születéssel.«” (Eliade 1998, 26–27; kiemelés tőlem – B. L.)

30 Vö. *Kultúra és pszichológia* 2003, 209.

tudomány – a múlt század hatvanas éveiben jött rá. Vagyis arra, hogy a magzat és természeti, társadalmi, kulturális környezete között állandó élő kapcsolat létezik, amiben a mediátor szerepet az anya tölti be.

A *párkeresés és házasság* kimagaslóan csakis a tér és idő dialektikájában érthető meg, a gyermekkori szeretőzéstől a nemi vonzódás alkonyáig. Az ifjúvá érés, a biológiai és társadalmi pubertás, lélektani fejlődés progressziója minden nép kultúrájában párhuzamosan halad az absztrakt idő és a beélt terek mind nagyobb és nagyobb koncentrikus köreinek meghódításával, megélésével, a tértitlalmak, tértabuk lebontásával.

A *halálról* mint sorsfordulatról, mivel vele kapcsolatban a legtöbb közhely fogalmazódik meg, csak annyit mondok, hogy visszafordíthatatlan tér- és időcserét hoz az életünkben, de a kultúra, sajátosan a népi kultúra szempontjából nem vákuumszerű állapotot: más emberközti, lélektani, komportamentális, rokoni stb. tereket, társadalmi térvizonyokat alakít ki maga után.

Egy szó, mint száz: ha a sorsfordulatok hagyományos és konvencionális tereinek rituális bejárása elmarad, az a sorsfordulók sérülését, átminősítését vonja maga után. Ez az állapot a paraszti kultúrában, a nyelvi kommunikáció szintjén így jelenik meg: „a gyermeknek nevet adtak, mint a kutyának”, „a fiatalok összeálltak, mint a kutyák”, „a halottat elásták, mint a kutyát”.

Mindent összevetve: hogy mi lesz ezeknek a tereknek az üzenete emberi lényegünkre vonatkozóan akkor, amikor a keresztelő/beavatás térhatárai elmaradnak, amikor nem érvényesül a népi teológia, a gyakorlati és élő dogmatika, amikor a házasságokat tengeraltjárókban vagy repülőgépen kötik, vagy a halott hamvait repülőről az úrbe vagy folyóvizekbe szórják, szökőkutak vízsugaraira hintik, nos, mindezekről a tértorzulásokról talán majdani kutatásaim nyomán fogok beszámolni.

## Irodalom

- Andrek, Andrea: A kompetens magzat, in Hidas György (szerk.): *A megtermékenyítéstől a társadalomig*, Dinasztia, Budapest, 1997.
- Bartha Elek: A lakodalom és ház kultikus összefüggései, in Novák László – Ujváry Zoltán (szerk.): *Lakodalom*, Debrecen, 1983, 381–388.
- Bernea, Ernest: *Cadre ale gândirii populare românești*. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității [A román népi gondolkodás keretei. Adatok a tér, idő és okság reprezentációjához], București, Cartea Românească, 1985.
- Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. A vallás lényegéről, Európa, Budapest, 1987.
- Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza*, Európa, Budapest, 1997.
- Földessy Edina: 2000 Magrebi esküvő, in *A megfoghatatlan idő* (Tabula Könyvek 2.), Néprajzi Múzeum, Budapest, 259–281, 1997.
- Frazer, Sir James George: *Folclorul în Vechiul Testament*, București, Editura Scripta, 1995.



- Gennep, Arnold van: *Riturile de trecere*. Polirom, Iași. 1995.
- Hoppál Mihály, Jankovics Marcell és mások: *Jelképtár*, Helikon, Budapest, 1993.
- Jaffé, Aniela: A vizuális művészetek szimbolizmusa, in Jung, C. G.: *Az ember szimbólumai*, Göncöl, Budapest, 1993, 231–251.
- Jankovics Marcell: *Mély a múltnak kútja*, Csokonai, Debrecen, 1998.
- Keményfi Robert: Lokális vallási modellek szerkesztési lehetőségei, *Néprajzi Látóhatár* 11. 2002/1–4. 137–156.
- Kriza János: *Vadrózsák*, Kriza János székely népköltési gyűjteménye (gondozta: Faragó József), Kriterion, Bukarest, 1975.
- Lun Lan Anh, Nguyen – Fülöp Márta (szerk.): *Kultúra és pszichológia*, Osiris, Budapest, 2003.
- Nagy Katalin I.: A paraszti kultúra tárgyainak továbbélése, *Folklór–Társadalom–Művészet* 7. (1981) 131–156.
- Pócs Éva: Tér és idő a néphitben, *Ethnographia* 94. 1983/2. 177–206.
- Pócs Éva: Néphit. In: *Magyar Néprajz* VII. (1990) 527–586.
- Turner, Victor: *A rituális folyamat*, Osiris, Budapest, 2002.