

Tánczos Vilmos

A SZENT MEGNYILATKOZÁSAI A MOLDVAI ÉS GYIMESI NÉPI IMÁDSÁGOKBAN

A katolikus teológia szerint csak egyedül Isten szent, de a megszentelő kegyelem révén a szentség más, kegyelmi állapotban lévő személyekre (szentek), sőt a velük metonimikus kapcsolatba került tárgyakra (szent ereklyék), terekre (Szentföld, búcsús szenthelyek, templom, oltár stb.), időintervallumokra (szentkarácsony, szentpéntek, szent nap), cselekményekre (szentmise, szentének), az egyház kegyelmi eszközeire is (pl. a hét szentség) kiáradhat. Szent eszerint bármi lehet, amit az egyház tisztelet céljából elénk állít.¹ A továbbiakban magam is ebben az általánosító értelemben használom a Szent fogalmát.

Dolgozatomban előbb a mintegy 500 saját gyűjtésű moldvai és gyimesi archaikus imaszöveg alapján megkísérlem meghatározni azokat a fogalmi területeket, amelyekre ez a műfaj a *szent* fogalmát vonatkoztatja. Mivel a Szent kultuszának egyes formái Európa-szerte többé-kevésbé pontosan meghatározható történelmi korokban alakultak ki, e tiszteleti formák imaszövegekben való megjelenése támpontokat adhat az archaikus imaanyag keletkezési korának meghatározásához, sőt választott szempontunk révén némileg a műfaj belső fejlődéstörténetébe is bepillantathatunk. E megfontolás folytán pontról pontra igyekszem utalni a Szent kultuszának vallás- és művelődéstörténeti összefüggéseire. A dolgozat második felében a csángó népi imaszövegek alapján megpróbálok közelebb jutni a *szent* fogalomkörének középkori magyar népi terminológiájához. Ugyanis a szláv eredetű „szent” szó magyar nyelvű szinonimáinak jelenléte az imaszövegekben első látásra is világosan tanúskodik a pogány-keresztény elemek valamikori diffúz együttlétéről. Nem érdektelen tehát a kérdést módszeresebben is megvizsgálni, hiszen ily módon az ősi magyar hitvilágra, majd az ezt felváltó vallási szinkretizmusra egyaránt következtethetünk. A Szent fogalmi mezőjében megfigyelhető elmozdulások a vallásos tudat átalakulásának mikéntjét is sejtetni engedik a honfoglalást követő századokban.

I. A Szent megnyilatkozásai

A „szent” jelző a népi imákban is mindenekelőtt magát *Istent* illeti („Szent Isten”, „Szent Atya”, „Szentlélekúrsten”, „Szentfelséged”, „Uram Teremtő Isten Pszentfelséged”), de az imák *Jézust* is Mária „szent fiaként” emlegetik (pl. „szent fiadat elfogták”, „hol járál én áldott szent fiam?” stb.). A passiót elszenvedő Jézus

¹ L. Várnagy 1993. 429., Horváth 1994

az archaikus imák központi szereplője, de az imákban nemcsak ilyen értelemben szerepel: „aranykereszt előtt *Világ Ura*, / jaj, úgy sír, úgy sír!"; „közepibe egy oltár, / rajta vala *Világ Ura Jédus*"; „nyitva látom mennyország kapuját, / küjjel arangyos, belül irgalmas, / rajta üle vala a *Világadó Jézus*".

A kizárólag „Szentlélek Isten”, „Szentlélekúrsten” és „Szentlélek” alakban előforduló harmadik isteni személy neve a *Szentháromságra* vonatkozó egyházi tanítások eredményeként kerülhetett be a népi imaszövegekbe. A ma is gyűjthető moldvai szakrális szövegek alapján bizonyíthatónak látszik, hogy a pogány hitvilággal harcoló, azt átalakítani kívánó egyház a középkorban a nép között elterjedt anyanyelvi imák, latin himnuszfordítások, káté-szövegek stb. révén is terjeszteni, erősíteni igyekezett a monoteista istenfelfogás képzetét s vele egyidőben a szentháromság tanát: „Dicsőség legyen Istennek, / Atya, Fiú, Szentléleknek, / *egyenlő* három személnék, / *egy állotu* örök istenségnek.”²; „Hiszek egy Istenbe, / bizom egy Istenbe, / az az egy bizott Isten / lakójék lelkembe.”; „Gyónom Uram Egy istennek...” stb.

Erdélyi Zsuzsanna szerint káté-szövegek is átalakulhattak imává, a szentháromságot magyarázó imaszövegek például távoli hitoktatási gyakorlatot idézhetnek. Az népi imák mintha hajdani katekizmusi tételeket igyekeznének sűríteni. Például az alábbi dunántúli szövegben: „Hány az Isten állatjában? / Három személyben. / Atyaisten, Fiúisten, Szentlélekúrsten. / Minek híjják az Istent? Mi-
atyánkisten.”³

Tárgyunkat illetően itt csak annyit állapítunk meg, hogy a népi imákban sűrűn előforduló „Szentlélek”, „Szentlélekisten”, „Szentlélekúrsten” kifejezések minden bizonnyal nem népi, hanem egyházi eredetűek.

A passiótörténetet megjelenítő archaikus imákban szinte mindig jelen van a fiát kereső, majd sirató szent anya, Mária alakja. Szűz Máriát a népi imák a következő szerkezetekben nevezik szentnek: „Szent Boldog Asszon”, „Boldogságos Szépszüzmárja”, „Szent Szép Szűz Mária”, „Szent Anyám”, „Istennek Szent Anyja”, „Szent Asszonyunk”, „Szent Szűz”, „áldott Márja” stb. Az elnevezések változatossága, a „szent”, „boldog”, „szép”, „áldott” jelzők keveredése igazolja azt a magyar néprajzi szakirodalomban jól ismertényt, hogy itt voltaképpen legalább két nő istenségről van szó. Pais Dezső szerint a Boldogasszony-Máriák és a Szépszüzmáriák az ősi természetistennők mágikus képességeit hordozzák: oldanak-kötnek, rontást űznek, távoltartják a sötétség démonikus erőit. A „boldog” szó a középkorban a ‘dús’, ‘gazdag’ jelentésben fordul elő, de eredeti jelentése szerint ‘varázslatba, bővületbe esett’, ‘elbájolt’, ‘megkötözött’ állapotot jelzett.⁴ Bizonyos imákban Szűz Mária és a Boldogasszony önállóan két szereplőként jelennek meg: „Boldogasszony tűzhelyemen, / Mária ablakomban”,⁵ „Fejemnél Má-

² A részlet lészpedi szövegváltozatát, illetve Érdy Kódex-beli középkori előképszövegét közli Pais Dezső: „Dicsőség legyen Istennek, / Atya, Fiú, Szentléleknek, / *Egyenlő* mint három személnék, / *Egy állat* örök istenségnek Ament.” „Az úr isten zemeelben három (.) *allatban egy*.” Pais 1971. 365. Az állat szónak itt még elvont tartalma van, körülbelüli jelentése: „a legfőbb lényeg”.

³ Lásd: Erdélyi 1976. 658–659.

⁴ Pais 1975. 264–271.

⁵ Erdélyi 1976. 723.

ria, / Lábomnál Szent Anna, / Mellemen Boldogasszony.⁶ Tudjuk, hogy Szent István és Szent Gellért püspök nevezte Máriát először Boldogasszonynak, a világ nagyszűzénak, s ezzel mintegy beleolvastották személyébe őshitbeli elődjét. Az imaszövegek Boldogasszony-motívuma ősvallási képzetkörbe visz, feltehetőleg egy termékenységistenő alakját.⁷

Jézus édesanyja (Mária) és anyai nagyanyja (Szent Anna) egy kozmikus teremtésfolyamat részeseiként, szereplőiként is megjelennek: „Ég szülte Földedet, / szülte Szent Annát, / Szent Anna szülte Máriát, / Máriám szülte kicsi fiát.” Személyük révén az imák kozmikus összefüggésbe helyezik Krisztus születését s ezáltal egyetemesebb távlatot adnak a megváltástörténetnek. Végsősoron egy pogány eredetű kozmikus kép keresztényiesítéséről van szó, hiszen a nő spontán termékenysége és a kozmosz önmagában való megfogánása kerül itt egymás mellé. Ez az egyetemességre való törekvés, az egyetemes lét keresztény jelképiséggel való telítése a népi imák más jelképeiben – például a paradicsomi életfa (arbor vitae)-a bűnbeesés fája-a megváltás keresztfája-a keresztfa virága (Jézus) képzetkör motívumaiban – is megfigyelhető.

A fentihez hasonló tartalmú a következő kozmogóniai kép: „Világ állapodék, / ezer éjjel bételék, / Szűz Mária születék, / szent székébe ülteték.”⁸

A motívum lényege, hogy az isteni közreműködés nélkül létrejött nem keresztény világkeletkezési folyamatban, szinte a történelemmel egyidejűleg, megjelenik valamiféle kozmikus női istenség – Mária, Boldogasszony, Szent Anna – aki noha csak passzív részese a hatalmas eseménynek, mégis fölötte áll a világmindenségnek.

A Krisztussal – és általa az egyetemes világkeletkezéssel, illetve megváltástörténettel – közvetlen kapcsolatban álló női szentek (Szűz Mária, Szent Anna) mellett bizonyos imaszövegekben felbukkan még néhány olyan női szent neve is, akiknek kultusza ugyancsak középkori eredetű.

Szent Borbála a középkorban a jó halál tisztelt védőszentje volt, de hajdan virágzó kultusza ma már a hagyományőrző tájakon is elmúlóban van. (BÁLINT 1977. I. 22.) Nem véletlen, hogy a nevéhez kapcsolt archaikus ima néhány szövegváltozata kizárólag Moldvából került elő, ezek a szövegek itt ugyanis könnyebben túlélhették a reformációt. A „Szent Borbár”-imák záradékai kivétel nélkül a jó halál és az üdvözülés kegyelmét ígérik:

„Szent Sziz Szent Borbár / ül volo sirvo székibe, / térdig vérbe, könyökig kinyibe, / aran haja leereszve, / vosrudokvol lecsiptetve. / Odamene Szent Lukács evangélista. / Azt mondá: Miér sírsz, miétt keseregsz, Szent Sziz Szent Borbár? / Honne sírjak, honne keseregjek, / Szent Lukács evangélista, / ha Szizmárja szent fíját elrendezte feteke fődekre, / hogy hirdesse ezt az én imádságecsámot, / hogy ki elmondja mendennap egyszer, / kiváltképpen pénteken háromszor, / *harmadnappal hamarább megmutitódik az ő halála, / megidvezül,*

⁶ Erdélyi 1976. 723.

⁷ idézi Kálmány 1885; Erdélyi 1988. 722–723.

⁸ Erdélyi 1976, 116. szöveg.

s háláló óráján nem leszen vétebbe / még a legküsőbb uja es. āmen.”⁹ Egy Szabófalvából származó adat szerint egy haldokló mellett mondott apokrif imát „Szent Barbar halú imáccság”-nak neveznek.

Ugyancsak középkorra megy vissza *Antiochiai Szent Margit* kultusza, akinek magyarországi tisztelete a XIII. századtól mutatható ki. (HOLL 1971. 373.). Szent Margit mint a Szent Grált hordozó leány a a középkori vallásos ikonográfiában (miniatúrák, üvegablakok) a keresztény egyház allegóriája,¹⁰ ezzel az attribútumával jelenik meg a csak Lészpedről¹¹ és Pusztinából¹² előkerült néhány archaikus imaszövegben is: „Megindula Szüzleán Szen’ Margit / az arany medencével a hónya alatt, / Krisztus urunknak harminchárom csepp vérivel, / Máriának fátyolájával, arany kendejivel ... stb.”

A nevéhez kapcsolt imaszövegeknek kivétel nélkül viharűző funkciójuk van: a Szent Grált hordozó, a szentek rekvizitumaival („Krisztus urunknak harminchárom csepp vérivel, / Máriának fátyolájával, arany kendejivel, / Szent Antalnak kötelével, / hét singes olvasójával, / Szent Bedenek úrnak szárnyával, szárnyékával”) ellátott Szűznek ugyanis félelmetes ereje van. Neve latinul gyöngyöt jelent, ami az abszolút realitás, a transzcendens valóság szimbóluma, s mint ilyen, egyúttal termékenységsszimbólum is.¹³ A funkció kialakulásában továbbá szerepet játszhatott az is, hogy a gyöngykoszorúval ábrázolt Szent Margit egy hozzá kapcsolódó képzet szerint a lábainál heverő Sárkányt a kereszt jelével kényszerítette meghátrálásra. (Mint tudjuk, epikus ráolvasásaink a vihardémont gyakran nevezik „nagy gonosz Sárkánynak”).

Szent Ilona neve ritkán szerepel a moldvai népi imádságokban. A ráolvasás funkciójú imaszövegekben ő is mint a betegségdémonnal találkozó, majd a démont elküldő szent jelenik meg, az ún. „pénteki imák” párbeszédes részeiben pedig olykor ő Szűz Mária beszélgetőtársa.

Szent Antallal mint az emberi hajlék mágikus védelmezőjével találkozunk a középkori eredetű imaszövegekben („Az én házam Szent Antal, négy szegibe négy angyal”), de a hozzá kapcsolt tárgyak mágikus védettség jegyként más kontextusban is előfordulnak („Megindula Szüzleán Szen’ Margit ... Szent Antalnak kötelével, hét singes olvasójával...”). Ugyancsak a Szent Margit-imában és ugyancsak mágikus védettség jegyként, Szent Margit rekvizitumaként jelenik meg a „*Szent Benedek úrnak szárnya, szárnyéka*” kifejezés, de a motívum megnyugtató értelmezéséhez még nem jutottak el sem a nyelvészek, sem a néprajzkutatók.¹⁴

Az imaszövegek együtt emlegetik *Szent Péter* és *Szent Pál* apostolokat, akik a szövegek bevezető látomásos részeiben mint az égen feltűnő mennyei templomban/kápolnában misét mondó szentek („Szent Péter Szent Pálval misét mond vala”) vagy mint a párbeszédes részek szereplői („Odamene Szent Péter és Szent Pál”) jelennek meg. Ez utóbbi funkcióban, azaz Mária vagy Jézus beszélgetőtársaként, leggyakrabban *Szent Lukács* evangélista jelentkezik, aki egyúttal az imazá-

⁹ Lásd még: Tánczos 1995. 102., 103., 104., 140. és 154. szöve.

¹⁰ Bozdky 1972. 665.

¹¹ Erdélyi 1976. 20. szöve.

¹² Tánczos 1995. 62. és 63. szöve.

¹³ Eliade 1994. 155–158.

¹⁴ Pais 1971. 366.; Silling 1994. 80.

radékokban feladatul kapja a krisztusi kínszenvedés történetének hirdetését az egész teremtett földön („Menj, el menj Lukács, s hirdessed az ádám népei közt”, „hirdessed az egész teremtett földön” stb.). Ritkábban hasonló funkcióban *Szent István vértanú* nevével is találkozunk, akit az imák ugyancsak evangélistának neveznek. A Jeruzsálem hegyein földre szálló, gonosz boszorkányokat legyőző és arany láncokkal megkötöző harcos szentek – *Szent György*, *Szent Mihály*, *Szent Illés és Szent Márton* – együtt és csak egyetlen gyimesi ráolvasó imatípusban szerepelnek: „Elmenyen az Írjézus Krisztus, / elküldi a szenteket. / Jeruzsálem hegyein leszállának, / Szent György, Márton, Illés próféta, / Szent Mihály arkangyal / arany láncokkal a gonosz boszorkányokra rearohannak, / a láncokkal megkötözik, / a fegyverekkel esszelövődözik, / a kardokkal esszevágják, / a Jordán vizibe vetik.” Lehetséges, hogy ez a változat nélküli ráolvasásunk¹⁵ román kölcsönhatásra került be a gyimesi csángó folklórbá.

Az archaikus imaszövegek a középkori *angyalkultusz* intenzív voltáról tanúskodnak. Az angyalokat ugyancsak megilleti a „szent” jelző: „hív szent őrzőangyal”, „édes őrző szent angyalom”, „örözzetek szent angyalok”, „küldte vala őrző szent angyalainak”, „a szent angyalok felszedték”, „kidzülnek e szent andzsalak e szenteplohhoz”, „vígan várják a szent angyalkák” stb. A középkorban a jó halálért – Szent Borbála mellett – az angyalokhoz imádkoztak. Erre az igen archaikus gyakorlatra több Szabófalván rögzített imaszöveg és haldoklással kapcsolatos hiedelemcselekmény is utal: A haldokló mellett négy gyertyát gyújtva mondták: „Kidzülnek ez andzsalak, / nédzs dzsorcsa mellett őreznek, / őrezzetek szentandzsalak ez ablakimat, / Uriszusz Krisztu ez ajtómat, / én amikor meghalok, e menyországba bévidzsetek, áment!” A beteg gyógyulásáért ugyancsak az angyalokhoz fordulva énekelték: „Jöjjetek, jöjjetek, andzslak, jöjjetek, jöjjetek andzsalak, / könyebisszitek meg a beteget...”

Az angyalok Isten hírnökei („szereti szent angyalit, küdi vala űköt feteke földnek szinyire”), Szent Mihály arkangyal ezért válhat az emberi lelket elvivő mitikus-vallásos lényvé, a halál angyalává. A haldokló mellett álló őrzőangyalok és a végítélet angyalai a halál révén sejtelmes kapcsolatba kerülnek egymással.

A középkort követő barokk szentkultusznak alig van nyoma a moldvai és gyimesi népi imádságanyagban. Ha olykor találkozunk is olyan szentek nevével, akiknek kultusza a barokk korban virágzott igazán, az ilyen szövegek elterjedése csaknem minden esetben valamelyik barokk korban elterjedt énekes- vagy imádságoskönyv (pl. *Cantus Catholici*, *Cantionale Catholicum*, *Lelki Fegyverház*, *Lelki Paradicsom*, *Aranykorona* stb.) hatásának tulajdoníthatók, vagyis legtöbbször az ezekben szereplő imaszövegek folklorizálódásairól van szó. Ezt a jelenséget jól példázzák a Lészpedről származó *Szent Rozália- és Szent Rókus-imák*.¹⁶ A barokk korban népszerű szentjei közül egyedül *Páduai Szent Antalról* mondhatjuk el, hogy személye körül egy érdekes népi ima keletkezett. Az imatípus változatai eddig csupán Moldvából kerültek elő.¹⁷ Az imaszövegekben valóban az archaikus apokrif imák sajátos logikájával, szemléletével találkozunk: az ima a népszerű szent cso-

¹⁵ Lásd: Tánzos 1995., 17. szöve.

¹⁶ Erdélyi 1976., 213. és 214. szöve.

¹⁷ Lásd: Mohay 1993 és Tánzos 1995., 64. és 180. szöve.

datevő erejét tehát égi hiteles helyről származtatja, és a szent érdemeiért cserében kapottként fogja fel. Az a tény, hogy az ígélet – az archaikus imazáradékokhoz hasonlóan – párbeszédés formában, isteni személy szájából hangzik el, jellegzetes műfaji sajátosság. E kivételes szöveg kapcsán valóban elmondhatjuk, hogy a páduai szent személye körül a barokk korban egy sajátos, teljesen népi hangvételő és szemléletű apokrif ima keletkezett, amely szerkezetét, logikáját illetően tökéletesen beilleszkedik a középkori eredetű archaikus imaszövegek sorába.¹⁸

Amint a bevezetőben jeleztem, a Szent nemcsak személyekben nyilatkozhat meg. A továbbiakban vázolólok egyéb megnyilatkozásait is a vizsgált archaikus imaszövegekben.

A mitikus-vallásos világrépre jellemző *pars pro toto* elv alapján a *szent személyek testrészei* magát a szentet helyettesíthetik, tehát ugyancsak megszentelődhetnek („ereszd ki szent pókából szent kezemet”, „szentséges szent fejemet tövisvel koronázzák, / szentséges szent két kezem kétfelé hajcsák, / szentséges szent vére-met eleresztik”, „szent feje fügesztve, / szent szakállá szaggatva, / szent szíve hervasztva, / szent lelke szomorodva”, „szent haját tépázták, / szent szakállát kiszedték”, „szent könyvei elcsardulva, / szent teste leeresztvel”, „szent szeme sír, szent lelke örvend”). Hasonló módon részesülhetnek a szentségből a szent személlyel kapcsolatba került tárgyak is („itt üldögélsz szent arannas széked-be”, „szent ablakod alá felfeszítettik”, „lépjél ki szent ajtódon”, „kijövel szent házból”, „szentséges pohár” stb.). A szómágia révén a *szent nevét* is ugyanolyan tisztelet illeti, mint magát a szent személyt („Jézusnak szentséges szent neve”, „a tük szent nevetek dicsiretíre”, „Jézus nevel akarlak megtéríteni” stb.).

A vallásos ember számára sem az idő, sem a tér nem homogén: mivel a tér nem függetlenül lehet a benne lévő személyektől, tárgyaktól, ezek hatására meg is szentelődhet („bémene szent templomába”, „bémene szentegyházába”, „szent misze felvirágozva”, „paradicsomi szép kezdett szentelt város”, „szent országod” stb.). A szent esemény révén az idő bizonyos egységei is hasonlóképpen szakrális tartalmat kaphatnak („szent arannas szent vasárnap”, „édes áldott szent napjaim, akik töllem eltélenek”, „boldog éj rejánk következék” stb.)

A szentség fogalma nemcsak személyekre, hanem elvont dolgokra, így az egyház kegyelmi eszközeire, a *szentségekre* is kiterjed. A szent *kereszttség* felvétele a gonosz elleni védekezés hatékony eszköze. („Menj el Sátán, ne késérts, / met én meg vagyok keresztelkedvel / az Uristennek megszentelt képibe! / Ha nem hiszed, menj elejibe és megfelel képembe!” – Lészped) A Krisztus egyházához való tartozást kifejező szent kereszt jele ugyancsak védettség jegy („Jézus maga velem legyen, / szent keresztvel megjegyessen”).

Az *Oltáriszentség* kultusza a XIII. századtól terjed el Európában. Ekkor sokasodnak meg a vele kapcsolatos csodák – pl. a vérző ostyák a szentmise átváltozás része alatt – melyeknek hatására IV. Orbán pápa elrendeli a megünneplését. A szent ostyának gonoszűző erőt tulajdonítanak (pl. vihar előtt a szentséggel körüljárták a falut), s ezek a vallásos képzetek a defenzív funkciójú archaikus imákba is bekerülnek („szent oltáron szent ostya”, „szent ostya szájomba, szent irgalom ke-

¹⁸ Az imatípusról bővebben: Tánczos (1995)

belembé”, „eveleny ostya szép virág” stb.) Az ördög előtt különösen félelmes képzet az emberiséget megváltó *krisztusi piros vér*, amit az imaszövegek kizárólag a „szent”, „szentséges” jelzőkkel társítva említenek („szent véreddel megfestettél / megváltál”, „kerüjje meg háromszorig az én házomat, / és hinteje meg szent vérivel”, „szent véred hullása”, „kiből kifolyt szentséges piros vér”, „úgy eregeték az ő ártatlan szent vérit”). Az úrnapi kultusz első nyomai Magyarországon már a XIII. század végén kimutathatók.¹⁹ Az Oltáriszentség ünnepének (Úrnapja) egyik középkori magyar nevével, a *szentvért nap* megnevezéssel²⁰ a moldvai imaszövegek „szívemben szent csepp vér” motívuma cseng össze.

A *bűnbánat* (gyónás) és az *utolsó kenet* szentségei az imaszövegek tanúsága szerint ugyancsak szentnek minősülnek, és így a mágiikus védettséget biztosító szentségi jegyekké válhatnak. Az Isten kegyelmét, irgalmát elnyert ember felett nincs hatalma az ördögnek. („szent ostya szájomba, szent irgalom kebelembé”, „feemnél kereszta, / szájomba szent kenet”, „szent ótáron szent kenet, / szent keneten Szizmárja”, „jőj el én Istenem, gyóntass meg engemet, hogy legyek én neked gyóntatott embered” stb.). A szentgyónás szentségének a középkorban és a középkort követő századokban is különös jelentőséget tulajdonítottak. Ezt nemcsak a szakrális folklór szövegei, hanem egyéb néprajzi tények is bizonyítják. Egy gyimesi adat szerint például a Tatros fővölgyétől távol eső „patakokban” élő, s így katolikus pappal csak ritkán találkozó csángók a nyelvük alá „fehér magyarófalapít” téve, a felkelő Napnak gyónták meg bűneiket.²¹

A szentségekhez hasonló módon minden olyan *cselekmény, szertartás* (pl. ima, ének, szentmise) megszentelődhet, mely a legfőbb Szenttől származik. Ilyenek a biblikus előidőben már elmondott ráolvasó imák „szent igéi”, az ugyancsak égi hitelesítésű archaikus imák („ki ezt a szent imádságot elmondja”), vagy az istenség által elrendelt kultusz formái („szent misére készülének”). Az imaszövegekben maga a keresztény hit is szentnek minősül („kik a szent hitben múltak ki”).

A szentség fogalma kiterjed a keresztény hit szervezeti létét biztosító *anyaszentegyházra* is. Érdekes, hogy az északi moldvai csángók a templom épületét *miszének* („szent misze felvirágozva futatatt aranyból”), más vidékeken pedig *szentegyház*-nak nevezik, tehát a nyelv tanúságtétele szerint a középkorban maga a kultusz nem különül el világosan kultusz helyétől (a „misze” jelentése: ‘templom’), illetve a kultusz helye magával a keresztény egyházszerkezettel válik azonossá (a templom neve: „szentegyház”). Szempontunkból lényeges, hogy ezek a fogalmak együtt és külön-külön is szentnek minősülnek.

A középkor szentkultuszára a folklórban fennmaradt imaszövegek mellett természetesen még más források alapján is következtethetünk. Moldvai vonatkozásban az itt elmondottakat erősíteni látszik, hogy egyes régi moldvai falvakban középkori eredetű *patrocíniumok*kal találkozunk. Ezúttal nem lehet célunk a moldvai csángó templomdedikációk eredetének vizsgálata, így a teljesség igénye nélkül csak utalunk a következőkre: Szabófalva templomában ma is fellelhetjük a középkori angyalkultusz nyomait (a főoltáron a templom patrónusa Szent Mi-

¹⁹ Bálint 1989. I. 346–348.

²⁰ Bálint, 1989. I. 346–348.

²¹ Póra Sándor, sz. 1922. rakottyási kántor közlése

hály, körülötte a „haló imádság”-ból ismert négy őrzőangyal). Nagypataknak ugyancsak Szent Mihály a patrónusa. A XV. században már bizonyosan létező Bírófalva/Gerejest és a ferences (mások szerint huszita) bibliafordításáról híres Tatros templomait az Oltáriszentség tiszteletére szentelték fel. Középkori eredetűek lehetnek több moldvai Péter és Pál templomeddikáció is.

II. A Szent megnevezései

Az imaszövegek olvastán akarva-akaratlan fel kell figyelniük arra, hogy archaikus imáinkban sorjáznak az olyan kifejezések, amelyek a *szent* jelző szinonimáinak tűnnek. A *szép* („Szépjézus”, „Szépszűzmárja”), a *boldog/boldogságos* („Boldog Márja”, „Boldogasszony”), a *szűz* („Szűz Mária”, „Szépszűz Szent Ilona”, „Szűzleán Szent Margit”), az *áldott* („áldott Márja”, „áldott Jézus”), sőt az *édes* és *fényes/aranyos* jelzők a *szent*tel váltakoznak, vagy vele együtt, társulva fordulnak elő (pl. „Szent Szép Szűz Mária”, „Boldogságos Szépszűzanyám”, „Szép Sziz Szent Borbár”, „paradicsom szép kezdett szentelt városa” stb.). A kérdésnek már van néprajzi, nyelvészeti irodalma, azonban úgy érzem, mégsem érdektelen a népi imák szövegei alapján újra külön-külön is szemügyre venni a *szent* szónak ezeket a szinonimáit, s a jelzett szavak segítségével megfigyelni jelentésüket.

A *boldog* jelzőt az imák leggyakrabban egy olyan női istenségre vonatkoztatják, akit leggyakrabban Szűz Máriával szoktunk azonosítani: „Boldogasszony”, „Boldog Márja”, „Boldogságos Szépszűzanyám”, „Boldogasszony Édesanyánk”, „Szeplőtelen Boldogságos Szépszűzmárja” stb. De fel kell figyelniük arra, hogy ez a jelző mind az ima- és ráolvasásszövegekben, mind a köznyelvi használatban sűrűn előfordul *szent* helyekre és időkre vonatkoztatva is a *szent* szinonimájaként: „boldog mennyország”, „boldog Betlehem”, „boldog pillanat”, „boldog éj”, „boldog feltámadás/kimúlás” stb. Sőt elvontabb, főnevesült formában, a *szentség* szóval szinonim jelentésben: „Z apasztal ez ablakba, / boldogság ez ajtóba”, „az örök boldogságban nyugodjék”, „egyebet nem hoztam, csak a nagy boldogságnak a nagy boldogságát”.

A „boldog” szavunk egykori, mára már elavult konkrét jelentése a ‘vastag’, ‘kövér’, ‘másállapotban lévő’ volt (lásd például a „bot boldogabbik vége” és a „boldog állapotban van” szólásunkat), amit Máriára épp istenanyasága folytán lehetett vonatkoztatni. A „boldog” szót az imák és ráolvasások ‘szentségben, istenségben gazdag’ jelentésben használják. Főnevesülve („nagy boldogságnak a nagy boldogsága”) a mennyei gazdagságra, az isteni boldogságra, azaz a legfőbb isteni, mennyei szentségre utal. Már a Melich János–Gombocz Zoltán-féle Magyar Etymologia Szótár (Bp., 1914-1930) megállapította, hogy a *boldog* szavunk ‘beatus’ jelentésének kifejlődésében a kereszténység előtti vallásos képzeteknek is részük volt.

A *szép* jelzővel minden eddig felsorolt fogalmi területen (tehát minden olyan területen, ahol a *szent* megjelenik!) találkozunk, csupán férfiszentekre nem vonatkozhat. Viszonylag gyakori jelzője viszont a második isteni személynek: „előttem

Szépjézus”, „előttem van Szép Jidus”. Vagy ugyanez metaforikusan, a keresztfa „virágára”, azaz Jézus testére vonatkoztatva: „eveleny ostya szép virág”. Mária jelzőjeként ugyancsak gyakori („Szépszüzanyám Mária”, „Boldogságos Szépszüzmárja”, „Édes Szépszüzmárja”, „ez a gyenge szép szü[z?], aki téged szült” stb.), de más női szentekre vonatkoztatva is előfordul („Szépszűz Szép Ilona”, „Szép Sziz Szent Borbár”) Egyetlen vallásos tárgyú népballadánk, *A mennybe ragadott leány főhősei* („Júlia Szépleány, „Márton Szép Ilona”) kétségkívül rokonai a moldvai népi imák itt említett női szentjeinek: épp a keresztnevükhöz társított „szép” jelzőben foglalt tartalom révén válhattak alkalmassá az égi megdicsőülésre.

A „szép” a szent személyek testrészeire („szép színed látására”, „szép sárig haja meg vala eresztve”, „hajcsák meg az áldott szép aranyas fileiket, s primiljék bé a mü reméncségecskénket” stb.) vagy a velük kapcsolatos tárgyakra, szent dolgokra is („sohase láttam olyan szép termőfát, mind az Urjézus keresztfáját”, „szép kicsi kápolna”, „eme ház szép ház, küjvel aranyas, belül irgalmas”, „ó, be szép templomot rakatál”, „megláttam egy szép templomocskát”) vonatkozhat.

A folklór legkülönbözőbb műfajaiban – például a népszokások rítusénekeiben, s természetesen a népi imákban és a ráolvasásokban is – a „szép” igen gyakran a szakrális szent idő állandó jelzője: „olyan szép fényes a te áldott szent fidad, mint a szép fényes Nap”, „be szép piros hajnal van”, „gyönyörű szép hajnal”, „gyönyörűszégesz szép hajnal”, „én felkelék szép piros hajnalba” stb. A hajnal a népi logika szerint is a világ világosságát szülő Mária napszaka. A szentivánnapi énekek és az archaikus imák hajnalban ébredő Máriájának képzetkora a középkori fénymisztika hajnal-nap jelképköréhez kapcsolódik.²² A „szép” jelző a szent terekre is vonatkozatható: „ó paradicsomi kegyes szép hajlékába, az Űristennek megszentelt várossába”). Van néhány olyan kifejezésünk is, amelyben a kultusz szent voltát jelzi: a „szépeének” kifejezés voltaképpen ‘szent énekek, imák’ jelentésű, s az imák „szépen dicsir az angyal” kifejezésének is van egy ilyesféle, azaz ‘szentül dicsér’ jelentéstartalma. Főnevesülve ‘egészség’, ‘tisztaság’ jelentésben fordul elő („szépsége látogatására”).

A „szép” jelző bizonyos jelentésterületeken a „szent” szinonimája. Magában hordja a tisztaság, szűziesség, a makulátlan szent kezdet jelentését. Kapcsolatban van egyfajta természetkultusszal is: a női istenség hajnalban szüli a Napot, ezért a jelző a hajnalra és magára az istenségre egyaránt vonatkozhat.

A fentiek alapján teljesen érthető, hogy ez a régi magyar szó miért volt alkalmas arra, hogy a csíksomlyói búcsú központi énekét, a szeplőtelenül fogant Máriát dicsőítő *Tota pulchrát* így fordítsák: „Egészen szép vagy Mária, eredeti bűnnek szennye nincs tebenned”. Egyebek mellett ez a fordítás is jelzi, hogy a „szép” – a „boldog” szóhoz hasonlóan – megindult egy sajátos jelentésfejlődés útján (utóbbi ma: ‘beatus’ jelentésben is), de „szép” szavunk ‘pulchra’ jelentése, mely a Mária-himnusz fordításában szerepel – a „boldog” szó ‘beatus’ jelentésétől eltérően – nem önállósult. A „szép” ‘pulchra’ jelentéstartalma mára elenyészett, pontosabban már csak a népnyelvben él.

²² Lásd: Dömötör 1983. 166–177; Erdélyi 1976. 217–217.

A *szűz* jelző jelentése hasonló a „*szép*” jelzőéhez, de ez a jelentés kisebb fogalmi körre terjed ki: a „*szűz*” csak Máriára („*Szépszűzmárja*”, „*Szűzmárja*”, „*Szűz anyja ölében tartja*”, „*ez a gyenge szép szü[z], aki téged szült*”) és egyes női szentekre („*Szent Szűz Szent Borbár*”, „*Szépszűz Szép Ilona*”, „*Szűzleán Szent Margit*”) vonatkoztatható, bár a vajdasági imaszövegekben olykor Szent Péter jelzője is.²³ Megfigyelhető, hogy a „*szűz*” és a „*szép*” jelző igen gyakran együtt, esetleg a „*szent*”-tel is társítva fordul elő.

A „*szűz*” az északi csángók archaikus imaváltozataiban világosan a „*szent*” szinonimája: „*ki elmundza régvel e felkelésszinél, / ösztö lefekésszinél, / szűzzi válik mind e Szent Szűz*”, „*ki el tudza mondani, / elszűzüljön [!], mind e Szűz*”.²⁴

Tehát az érintetlenség, a tisztaság ugyancsak szentnek minősül. Ez a képzet a moldvai népnyelv tanúsága szerint a paradicsomi meztelenséghez, tisztasághoz is kapcsolódik: Pusztinában a meztelen személyt „*szűzcsoré*”-nak nevezik. A szent paradicsomi aranykor állapotát tiszta, szűzies állapotában leledzők felett nincs hatalma az ördögnek, innen a motívum bajelhárító, defenzív funkciója. A szabófalvi imazáradékok szerint, az ember imamondás, penitenciatartás révén elérheti a paradicsomi tisztaság állapotát.

Végezetül megjegyzem, hogy a „*boldog*”, „*szép*” és „*szűz*” szavak mellett az *áldott, édes, fényes, aranyos* szavak bizonyos vonatkozásban ugyancsak a *szent* szinonimáinak minősíthetők, de ezek előfordulásainak, jelentéstartalmainak bemutatására ezúttal nem vállalkozom.

Következtetések

A honfoglalás után a magyarság már a X. században találkozott a kereszténység Szent fogalmával, aminek meg kellett találnia a magyar megfelelőjét. Egy ilyen természetű probléma valós voltát jelzi Eliade is, amikor a Szent fogalmát nyelvi-
leg kifejezhetetlennek mondja.²⁵

A nyelvi-teológiai természetű probléma nem egyik napról a másikra oldódott meg. A Szent fogalma körüli terminológiai bizonytalanság átível a magyar művelődéstörténet, s különösképpen a népi vallásos tudat évszázadain: egy komplex és nyelvi-
leg nehezen kifejezhető tartalom jelölésére egyfelől – a keresztény terminológia számos más elemével együtt – átvettük a szláv eredetű *szent* szót, másfelől bizonyos jelentés összefüggésekben megőriztük a magyar nyelv már létező, hasonló jelentésű szavait is (*szép, boldog, áldott* stb.). A vallásos folklór tényei és a magyar népi hiedelemvilág alapján határozottan úgy tűnik, hogy a *boldog* és *szép* szavak már meglévő istenalakok, mitológiai lények állandó jelzői voltak. Minden bizonnyal felülről jövő egyházi kezdeményezésre történt a névátvitel, Máriát például – amint előbb már említettük – először Szent István és Szent Gellért nevezték Boldogasszonynak. A moldvai archaikus imaszövegekben fellelhető bizonyos meg-

²³ „*abban látom szűz Szent Pétert*” – Silling 1994. 82.

²⁴ Szabófalva, lásd: Tánczos 1995. 189. és 190. szöveg.

²⁵ Eliade 1987. 5–9.

fogalmazások is mintha Máriát igyekeznének a legfőbb, egyetlen női istenségként megjeleníteni („Szépszüzmárja”, „abba üle Szent Asszonyunk, Szent Urunk székibe”, „Jézuskám, Krisztuskám, asszonyunk a Szizmárja” stb.)

A vizsgált műfaj vonatkozásában végsősoron azt állítom tehát, hogy a népi körökben ismert imák anyanyelvűségük folytán alkalmasak voltak arra, hogy az egyház legfontosabb tantételeit (pl. monoteizmus, Szentháromság-tan, Mária istenanyasága, a krisztusi megváltásról szóló tanítás stb.) a nép felé közvetítsék. Az archaikus népi imák is arról tanúskodnak, hogy az egyház bizonyos teológiai tartalmakat – így a Szentben foglalt teológiai tartalmat is – a néphez közelebb álló, eredeti magyar terminológiával igyekezett megfogalmazni, vagy legalábbis tolerálta a vallási fogalmak népszerű megfogalmazását. Így tűnik, hogy azok az imaszövegek, amelyekkel az egyház ma megtagad minden közösséget, a középkorban egyházi irányítás alatt állottak, sőt az egyház szellemi-ideológiai fegyvertárához tartoztak. A kijelentés további bizonyítéka, hogy a középkori eredetű, ma népi környezetben fellelhető (apokrif és liturgikus) imaszövegekben nemcsak egyházi dogmákat, hanem e tantételekre vonatkozó elvont, teológiai-filozófiai fogalmakat is találunk (pl. „egy állottu istenség”), amelyek semmiképpen nem lehetnek népi eredetűek. Ilyen „felülről” jött elvont fogalom lehetett a Szent fogalma is.

Irodalom

BÁLINT Sándor

1977 *Ünnepi kalendárium*. I–II. Budapest.

1989 *Karácsony, húsvét, pünkösd*. Budapest (3. kiad.)

BOZOKY Edina

1972 A Grál-legenda eredete. *Világosság* 11. szám, 663–669.

DÖMÖTÖR Tekla

1983 *Naptári ünnepek–népi színjátszás*. Budapest (1. kiad. 1964.)

ELIADE, Mircea

1987 *A szent és a profán*. A vallási lényegről. Budapest.

1994 *Imagini și simboluri*. Eseu despre simbolismul magico-religios. București.

ERDÉLYI Zsuzsanna

1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék*. Archaikus népi imádságok. Budapest.

1988 Archaikus népi imádságok. In: *Magyar Néprajz V.* (főszerk. Vargyas Lajos) Budapest, 692–748.

HOLL Béla

1971 Hozzászólás Dobozyné Erdélyi Zsuzsanna „Archaikus és középkori elemek népi szövegekben” című előadásához. *Ethnographia* LXXXII. évf., 3. szám, 371–374.

HORVÁTH Pál

1994 A Szent megnyilatkozásai – tárgyakban, viszonyokban, személyekben. Vallásfenomenológiai vázlat. *Iskolakultúra* IV. évf. 18. 19–29.

KÁLMÁNY Lajos

1885 *Boldogasszony ősvallásunk istenasszonya*. Budapest

MOHAY Tamás

1993 „Megszenteltessék áldott szent neved...”. Magyar imádságok Moldvából. *Pannonhalmi Szemle* I/2. 53–66.

PAIS Dezső

1971 Hozzászólás Erdélyi Zsuzsanna előadásához. *Ethnographia* LXXXII. évf., 3. szám, 364–367.

1975 *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest.

SILLING István

1994 Vajdasági archaikus népi imádságaink szereplői. In: *Uő: Templomok, szentek, imádságok*. Újvidék/Tóthfalu, 1994. 74–93.

TÁNCZOS Vilmos

1995 *Gyöngyökkel gyökereztél*. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok. Csíkszereda.

[1995] Egy apokrif Szent Antal-ima és műfajkörnyezete (megjelenés alatt)

VÁRNAGY Antal

1993 *Liturgika*. Szertartástan. Az egyház nyilvános istentisztelete. Abaliget.

Tánczos, Vilmos

The Manifestation of the Saint in the Popular Prayers of Moldava and Gyimes Region

On the basis of the Hungarian prayer texts in Moldava and Gyimes (today Romania) the author defines the use of the words saint and sacred in different relations. Saint is used for God, the Holy Trinity, Virgin Mary, Jesus, the saints and their names, the time and space in connection with them. Sacred are the sanctities, the ceremonies and the Church. The most typical words used for saint/sacred in the prayers are: saint, sacred, blessed, nice, virgin, praised, sweet, shiny and fine. The origin of these words probably roots to a medieval language use.