

A piros csizsmás menyecske: egy palócföldi
hiedelemalak vizsgálata

Híves Csongor

2025.1.15.

Tartalom

Bevezetés	2
A táj: Középső Ipoly-mente	2
A kutatás.....	3
Monda, memorat, vagy hiedelemszöveg?	6
Kontextus	9
Szövegek	9
Mi a <i>piros csizmás menyecske</i> ?	13
Összefoglalás	21
Felhasznált irodalom	23
Szöveg melléklet	

Bevezetés

Dolgozatom apropójául egy korábbi, más irányú gyűjtésem¹ szinte véletlen felfedezése szolgál. Ezen gyűjtés közben ütötte meg fülem az igen bő ismeretanyaggal rendelkező és alapos adatközlőm kijelentése egy általam korábban még nem ismert hiedelemről, a „*piros csizmás menyecske*”². Gyűjtésem ezt követően természetesen új irányt vett, immár a néphit még napjainkban is elcsíphető kisebb-nagyobb adatainak felgyűjtése felé.

A *véletlen találkozás* kutatásra sarkalt, melyben elsődleges célként a *piros csizmás menyecske* betagolását tűztem ki a magyar néphit hiedelemrendszerébe. Első lépésként terepi kutatásokat, és a gyűjtési tájra vonatkozó átfogóbb jellegű néprajzi szakirodalom áttekintése következett. A gyűjtések eredménye pozitív lett, több felgyűjtött hiedelemszöveg formájában, a szakirodalmi áttekintésé pedig negatív.³ A nagyobb merítés érdekében az *A Néphit és Népi Vallás Archivum digitális adatbázisán*⁴ is lefolytattam az effajta direkt kereséseket, azonban a *piros csizmás menyecske* alakjára vonatkozó adatokat, hiedelemszövegeket itt sem találtam. A probléma megoldására az általam gyűjtött szövegek elemzésébe kezdtem és az így az alakról felállított kép alapján hozzá morfológiailag hasonló hiedelemalakokkal vettem össze azt. Ezen hiedelemalakok kiválasztása során ismételten elsősorban a már említett *digitális adatbázisra* támaszkodtam, azonban a Bihari Anna által összeállított hiedelemmonda katalógus is segítségemül szolgált.⁵ Az összehasonlító vizsgálatok eredményeként pedig elértem az elsődlegesen kitűzött célt, vagyis a *piros csizmás menyecske* betagolását a magyar néphit hiedelemrendszerébe, ugyanakkor a vizsgált alak számos új kérdést is felvetett.

A táj: Középső Ipoly-mente

A Középső Ipoly-mente értelmezésünkben Balassagyarmat és Ipolyság között elhelyezkedő, javarészt apró-kis- és középfaluk alkotta övezet a szlovák-magyar nyelvhatár déli pereme és az Ipoly folyó között. Jellegét tekintve palócos, de eltér a középhegységek (Mátra, Cserhát) palócaitól, hiszen a hegyek helyett az Ipoly folyó és annak termékeny völgye a

¹ 2022 nyarán és őszén a Magyar Nemzeti Helynévtár Program (MNHP) keretein belül kutattam Lukanénye helyneveit.

² Lásd szövegmelléklet 1. számú hiedelemszövege.

³ Az első körben áttekintett szakirodalmak: CSAKY Károly: 2004. és ISTVÁNFFY Gyula: 1892. és MANGA János: 1936., 1979. és PINTÉR Sándor: 1880. és SZEDER Fábián: [1819] 2005.

⁴ PÓCS Éva – Tóth G. Péter – ZOMBORY Andrea: 2018.

⁵ BIHARI Anna: 1980.

meghatározó.⁶ Lakosságát tekintve magyarok és szlovákok vegyesen lakják és bár a magyarok aránya magasabb, ez erősen csökkenő tendenciát mutat a szlovákság javára. Felekezetiileg csaknem teljesen homogén római katolikus.

A vidéket Borsos Balázs az Északi középrégió Keleti kistrégió kistájának nevezi, más néven az *Ipoly középső folyásának*. Elnevezése, mint maga is írja „tudományos elemzés terméke”⁷, klaszteranalízise által felállított regionális csoportosításai munkájának módszertana miatt sem indulhattak ki történeti, vagy népi megnevezésekből, terminológiáját elsősorban a legegyszerűbb és kézenfekvőbb földrajzi nevek használatával alakította ki, ez alatt elsősorban a folyókat értve.⁸ A Borsos által az *Ipoly középső folyása* alatt értett terület nem feltétlenül egyezik meg az általam *Középső Ipoly-mente* név alatt értelmezett területtel. Ennek oka egyszerűen a Borsos Balázs klaszteranalízisének alapjául szolgáló Magyar Néprajzi Atlasz által régiókra vonatkozóan mintavételezett két település, Csáb és Palást, szerepe, melyek nem fedik le elégséges módon a kistájat, azok magától az Ipoly folyótól is távolabb esnek, a kistájnak így csupán peremtelepülései. Ez azonban nem eredményez lényeges eltéréseket a két értelmezés között.

Hasonló módon a Csáky Károly által használt Középső-Ipoly mente szinte azonos megnevezése, csupán a kötőjel elhelyezése változik. A népi hiedelemvilágot tárgyaló kötetében⁹ hiánypótló módon térképezte fel a vidéket e szempontból és vetette azt össze a magyar néprajz és folklorisztika Kárpát-medencére terjedő megfigyeléseivel. Kötetével és annak tartalmával a későbbiekben foglalkozunk, itt csupán, mint a tárgyalt régió, a Középső Ipoly-mente elnevezésének, mint előképét említem.

A kutatás

Ahogy a dolgozat bevezetőjében már említettem, kutatásom központi szereplőjére, a *piros csizmás menyecske* alakjára először a Középső Ipoly-mente egy falujában, Lukanényén bukkantam nem kis meglepetésemre, hiszen én magam ipolynyéki születésűként nem csupán, mint a vidék lakosa gyűjtöttem Lukanényében, hanem oda édesapám származása révén családi szálak is kötnek, éppen ezért is volt meglepő egy számomra teljes mértékben új hiedelemalak felfedezése abban a közegben, amelyet sajátomnak mondhatok.

⁶ MAGYAR Zoltán: 2011. 28-31.

⁷ BORSOS Balázs: 2011A. 48.

⁸ BORSOS Balázs: 2011A.

⁹ CSÁKY Károly: 2001.

A hiedelemlénnel való első „találkozás” után fókuszált gyűjtésekbe kezdtem a tárgyalta területen a *piros csizmás menyecskével* kapcsolatos további hiedelemszövegek gyűjtésének érdekében 2023 ősze és 2024 nyara között, mellyel kijelölt célom a hiedelemalak betagolása volt a magyar néphit hiedelemrendszerébe, valamint a hiedelemszövegek elemzése. Gyűjtéseim effektivitásához hozzá járult „bennszülött” mivoltom, melynek segítségével fel tudtam keresni azokat, akik adatokkal rendelkezettek számomra. Erre a fajta helyismeretemre, a kulcsadatközlők kiválasztásával már csak azért is szükségem volt, mivel maga a hiedelemlény ismerete bár jelen van, de elenyésző, csak kevesen és főleg az idősebb korosztály képviselői ismerik, vagy legalább hallottak róla. Ezt az is alátámasztja, hogy én sem hallottam róla korábban, először csupán 20 éves koromban.

Az adatközlők körében folytatott gyűjtések során 11 elkülöníthető hiedelemszöveget gyűjtöttem, összesen 6 adatközlőtől, melyből 4 férfi és 2 nő volt. Életkorukat tekintve a gyűjtések idején 52 és 82 év között mozogtak. Emellett több rövidebb közlés, hiedelemszöveggé nem formálható adat egyéb más adatközlőktől is származik. Ezek a kisebb fozslányok ugyanúgy hasznosnak bizonyultak a dolgozat írása során.

A terepi kutatások mellett a balassagyarmati Palóc Múzeum Néprajzi Adattárának „Néphit és tudás /természeti vallás/” szekcióját is átvizsgáltam, a *piros csizmás menyecské*hez köthető információk fellelésének reményében. Ennek eredménye csupán egy hiedelemszöveg lett, melyet függelékként közlök.¹⁰ Az adatbázis jellegéből adódóan az nagyrészt a mai országhatárokon belülről tartalmaz felgyűjtött anyagot, csupán szórványosan a határon túlról. Az adatok ilyesfajta sűrűsödéséből eredően az a tény, hogy az egyetlen hiedelemszöveg az országhatáron túli Nagycsalomjáról származik, az a hiedelemlény az Ipoly folyótól való északi elterjedtségére utal. Ezt megerősítendő kisebb kutatást végeztem 2024 nyarán attól délre is, melynek eredménye negatív lett.¹¹ Ezen eredmények fényében a *piros csizmás menyecske* legalábbis recens ismeretének déli vonalaként az Ipoly folyót, egyben a mai országhatárt tekintem.

Továbbá egy 1952-es, a *Fáklya* hasábjain megjelent cikk számol be a hiedelemalak ismeretéről Szécsénykovácsiban¹². Szécsénykovácsi az eredeti gyűjtőkörömön kívül eső település volt, onnan nem számítottam ilyen információk megjelenésére, ezért hasonló ellenőrző kutatást végeztem a községben és Ipolyvarbón, de a recens anyagban már nem

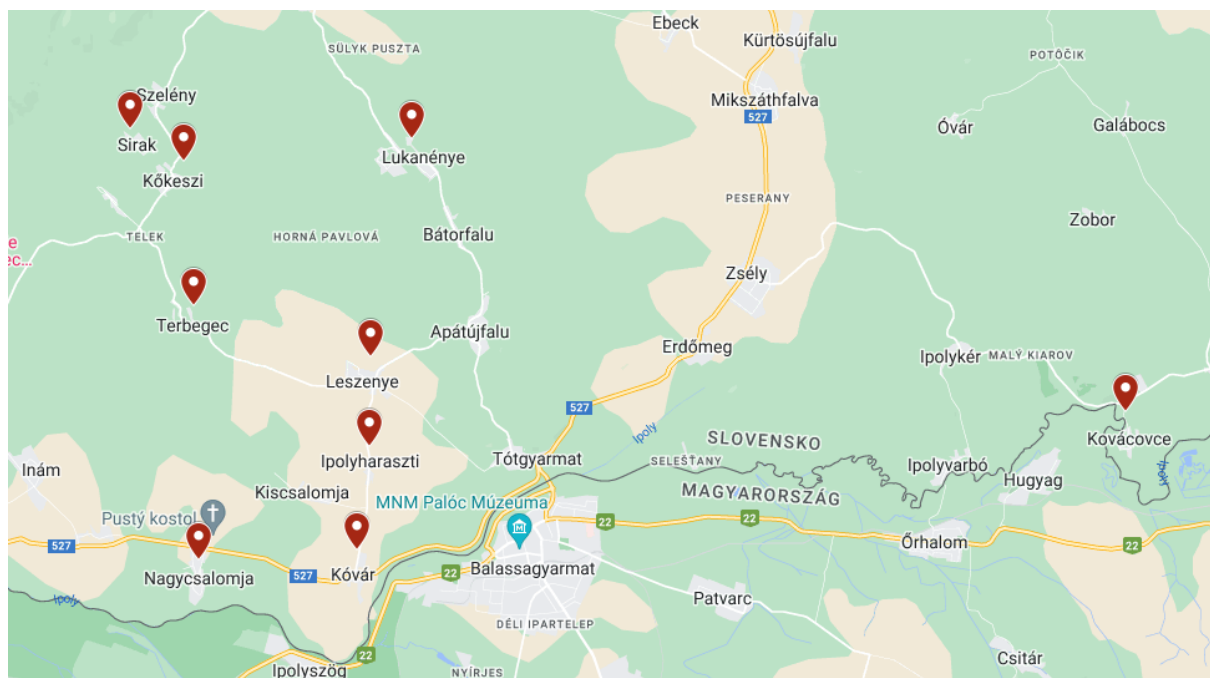
¹⁰ Szövegmelléklet a jelű hiedelemszöveg

¹¹ A magyarországi kutatásom részletességét tekintve elmarad a szlovákiai gyűjtéseimtől, tehát nem feltétlenül jelenti a *piros csizmás menyecske* ismeretének teljes hiányát a területen, csupán az én kutatásaim effajta sikertelenségét jelöli.

¹² SZ.N.: 1952.60.

találtam jelét. Következtetésként egyelőre csupán az egykori szélesebb körű ismertségére és elterjedtségére tudok gondolni a hiedelemalaknak, mely idővel megkopott és leszűkülött annak talán központi településeire.

Emellett Csáky Károly néphittel foglalkozó kötetében is említésszinten szó esik róla,¹³ de erről bővebben a későbbiekben írok. Itt szeretném indokolni a címben adott terminológia használatát is. Bár Csáky Károly imént említett könyvében, mint „piros csizmás menyecske” hivatkozik hiedelemalakunkra, ezt az elnevezést nem veszem át, helyette a „*piros csizmás menyecske*” forma használatát javaslom. Eljárásom mindenképpen indoklásra szükséges, hiszen dolgozatom készülése közben is okozott már kezdeti félreértéseket. Egészen egyszerűen azért használom a „*csizmás*”, népnyelvi megnevezést, mivel az élelőszavas gyűjtés során kortól, társadalmi rangtól és iskolázottságtól függetlenül minden adatközlőm ezzel élt és tették ezt úgy, hogy magát a lábbelit a legtöbben az irodalmi magyar nyelv szabályainak megfelelően „csizmának” nevezték. Meggyőződésem, hogy Csáky Károly adatközlője is ezt a formát használta, már csak azért is, mivel az egyik adatközlőm éppen az ő adatközlőjének unokája volt.



1. kép: A piros csizmás menyecske ismeretének elterjedtségére vonatkozó térkép.

¹³ CSÁKY Károly: 2001. 51.

Monda, memorat, vagy hiedelemszöveg?

A bevezetésben említett 11+1 rendelkezésre álló szöveg és az azokat kiegészítő további részleges közlések alapján szeretném megadni a *piros csizmás menyecske* jellemzését, körüljárni és rámutatni annak jellemző attribútumaira, azonban a szövegek kapcsán már azok megnevezése, maga a terminológia is komoly kérdéseket vet fel. E felett mi sem mehetünk el szótlantul, és bár annak részletes tudománytörténeti kifejtése nem áll módomban – már csak azért sem, mert az önmagában egy hosszas tanulmányt eredményezne –, azonban annak nagyvonalakban történő megemlézése alkalmat ad a dolgozat központi szerepét betöltő szövegek tartalmi és formai pozicionálására, melyre szükségünk van.

Nézzük a történeteket az adatközlők, vagyis maguk a narrátorok perspektívájából. Ők általában, mint „történet”, „mende-monda”, néha, mint „legenda” hivatkoztak rájuk. Ha a végén elmondásaik komolyságát valamennyiben tompítani szerették volna gyakran hozzátették: „*de ez csak olyan mese*”. A néprajz és folklorisztika által használt megnevezések nem minden esetben csengnek össze a *nép ajkán* élő terminológiával, ezért természetesen mi sem élhetünk tegyük fel a *piros csizmás menyecskéről* szóló *mende-monda történetek* kifejezésekkel, még egy egyetemi dolgozatban sem. A néptől gyűjtött ilyen formájú narratív történeteket, melyek az ember és a természetfeletti találkozását beszélik el a folklorisztikában is számos megnevezéssel illetik, sőt annak egyik fő problémája éppen az angolul *legendnek* nevezett kategória definiálása.¹⁴ A fogalom magyar fordítása a *hiedelemmonda*, ugyanakkor a műfajt és megnevezéseit számos kritika érte az elmúlt évtizedekben a hazai és a nemzetközi folklorisztikában egyaránt.

A *monda*, *hiedelemmonda*, a nép földrajzi, történeti, vallási és egyéb ismereteit elbeszélő prózai epikus formája a népköltészetnek első ránézésre talán használhatónak is tűnik esetünkben, azonban a formai kötöttségek miatt ezt el kell, hogy vessük. Carl von Sydow sokáig domináns elmélete a mondák *memorat*, majd *fabulat* fejlődési menetéről annyira beleszövődött a korabeli magyar folklorisztikába, hogy a Magyar Néprajzi Lexikon hasábjain Dömötör Tekla egyenlőségjelet tesz a fabulat és monda közé.¹⁵ Ahhoz, hogy megértsük, hogy a monda ilyen fajta definiálása miért problémás számunkra, össze kell vetnünk Sydow fabulat és memorat kategóriáit.

A memorat Carl von Sydow értelmezésében kötődik a fabulathoz, az külön magában ez a fajta kölcsönhatás miatt nehezen is értelmezhető, de attól poétikailag és karakterét tekintve is különbözik. A memorat kategóriájának értelmet adó, priméri gondolat a személyes élményen

¹⁴ TANGHERLINI. Timothy R.: 1990. 371 VÖ. DÉGH Linda 2001.

¹⁵ DÖMÖTÖR Tekla: 1980. 424-425.

és annak tapasztalati átadásán alapul. A narrátor a természetfeletti találkozást átélő, vagy a közlési láncban a tőle első kézből kapott második személyek köre, de az ő közléseik már ismételten új nevet kaptak, *Erinnerungsage* (memory legend), mely a fennálló problémát megoldás helyett inkább tovább bonyolította. Ez a fajta étikus és szűk kerete a memoratnak fokozatosan bővült Reidar Christiansen, majd Gunnar Granberg által, később Juha Pentikäinen a közlési láncolatot kutatásai alapján legfeljebb négy résztvevőre növelte, azok között ötfőset már nem találva.

Dégh Linda és Vázsonyi András, akik a tudománytörténeti áttekintés mellett a koncepció kritikáját is adják ezen a ponton felteszik azt a kérdést, hogy mi történik ez után a memorattal? „*Fabulat lesz belőle*”¹⁶ hangzik a válasz, majd a korrekció mi szerint nem mindig. Ezt kiegészíti Zentai Tünde és Pócs Éva egy-egy korai tanulmánya, melyben a memorat az ismétlődő narrációk folytán változik, csiszolódik, az szubjektív, emotatív jellegét elvesztve anonim formát vesz fel, célja a szórakoztatás irányába tolódik. Ez alapján mondhatjuk, hogy a fabulat általánossá vált memorat.¹⁷ A folklór jellegéből adódóan azonban ez szintén nem teljesen igaz, a folyamat egyáltalán nem ennyire mechanikus és magától értetődő.

A többszöri ismétlés bizonyos esetben valóban sematizál, klisé hősöket és klisé szituációkat hozva létre,¹⁸ de előfordulhat egy fordított folyamat is, mely során a közlési lánc sokadik tagja a történetet aktualizálja, az immár túl hosszú nyúlt láncot lerövidíti, vagy akár egy személyváltással E/3-ból E/1-re módosítja memoratját, így újra első kézből való narrációt hozva létre. Bizonyos esetekben maga a történet követeli meg a folytonos „én” központúságot, hogy a narrátorok újra és újra ilyen formában adjanak elő.¹⁹ Ezzel a jelenséggel Dégh és Vázsonyi meg is magyarázzák Pentikäinen esetét a legfeljebb négy láncszemből álló közlési sorral kapcsolatban, továbbá ezt egy szemléletes példával illusztrálják is: Bármilyen közlés hitelességét befolyásolja annak hivatkozási alapja az élet bármely területéről is legyen szó. Egy bírósági tárgyalás során, ha a tanú saját tapasztalatára hivatkozik, annak fundamentuma erősebb, mint egy másodlagos közlés és tovább hasonlóan. Így ez a fajta aktualizáció újra és újra emotatív tartalommal való feltöltés a memorat, illetve a narrátor hitelességének megőrzésének érdekében történik. Ezt az aspektust a memoratban, amely a narrátor tanúságtetele is egyben Dégh és Vázsonyi úgy értelmezi, mint a „*néphit tiszta*

¹⁶ DÉGH, Linda – VÁZSONYI, Andrew: 1971. 228. – Saját fordítás: Híves Csongor

¹⁷ HONKO, Lauri alapján ZENTAI Tünde: 1974. 232., PÓCS Éva 1979. 333.

¹⁸ FERENCZI Imre: 1966. 17.

¹⁹ Több példát hoz fel ilyen jellegű memoratra DÉGH, Linda – VÁZSONYI Andrew: 1971. 229-230.

megnyilvánulása”²⁰, szembe állítva a fabulattal, melyből a történettől felvett distancia miatt ez hiányzik.²¹

Ha még el is fogadnánk a fenti elmélet helyességét, hogy általában az elbeszélő személye és állásfoglalása a történetben megkülönbözteti a két kategóriát, akkor minden bizonnyal egyértelműen kellene látni a memorat és a fabulat közti poétikai szempontú elhatárolódást, jelesül a memorat attól való mentességét. Dégh és Vázsonyi ezirányú kutatásai azonban negatív eredménnyel jártak, szignifikáns különbséget nem tudtak kimutatni. Bőven találtak művészi megfogalmazású memoratot és profán megfogalmazású fabulatot is. A rendelkezésükre álló anyag alapján szabályszerűséget nem tudtak megállapítani a megfogalmazás kérdéseit tekintve. A Carl von Sydow által elméletben kialakított kategóriák a valóságban való effajta ellentmondásai kiegészülve az előző kérdéskör zavarosságával a narrátor személyét és pozícióját illetően a történetben, mely, mint láttuk folyamatosan aktualizálódhat, továbbá az objektivitás szükségességével egy kivédhetetlenül szubjektív megítélésű témában Dégh és Vázsonyi következtetésükben arra jutottak, hogy fel kell tenni azokat a kérdéseket, amelyek alapján véve kérdőjelezzik meg Sydow koncepciójának érvényességét. Van-e lényegi különbség a memorat és fabulat között? Léteznek-e ezek egyáltalán? Ha léteznek, akkor tényleg van-e szükség az alkalmazásukra?²²

A feltett kérdésekre természetesen válaszolni nem áll módomban, csupán azokat megfontolva nem teszek különbséget szövegeim memorat, illetve fabulat változatai között, azt esetünkben szükségtelennek is tartom. Saját kutatásom ilyen irányú pozicionálása után azonban fontosnak tartom elmondani, hogy bár én nem használom a fenti két vitatott kategóriát, azonban szakirodalmi alapom jelentős része igen, melyeket emiatt nem vethetek el, az azokban lévő megállapítások helyesek és hasznosak lehetnek.

A továbbiakban, vagyis helyenként már eddig is, de a felgyűjtött és szakirodalomból, illetve adatbázisokból származó szövegekre a *hiedelemszöveg* megnevezést használom és ajánlom. Terminológiám alatt a Pócs Éva által használt kategóriát értem, mely *vallásos elbeszélés*, avagy *narratívum a természetfeletről*.²³ Pócs Éva szerint e tágabb fogalom magába foglalja a *monda*, *legenda*, *példázat*, *álom-* és *látomáselbeszélés*, *családi történet*, *élettörténet*, *hír*, *pletyka*, *tanúságtétel*, *oktató történet*, *magyarázat*, *tréfás vallásos elbeszélés* címmel ellátott

²⁰DÉGH, Linda – VÁZSONYI, Andrew 1971 231. – Saját fordítás: Hives Csongor

²¹DÉGH, Linda – VÁZSONYI, Andrew 1971 225-232.

²²DÉGH, Linda – VÁZSONYI, Andrew 1971. 232-239.

²³PÓCS Éva: 2012. 21.

korábbi megnevezéseket. A fogalom ernyő jellege miatt ez a felsorolás szabadon tágítható, képes újabb és újabb kategóriák magába foglalására.²⁴

Kontextus

A hiedelemszövegek pusztán szövegi elemzése mellett figyelmet kell fordítanunk annak környezetére és a fő, kiemelt szövegen kívül elhangzott kisebb utalásokra. Ez a fajta szociokulturális és egyéb kontextuális közegekben való vizsgálata a szövegeknek elengedhetetlen, Dégh Linda ennek elmulasztását a többszólamú *polifón* zenei műből egyetlen hang művi elszigeteléséhez hasonlítja, mely így önmagában nem csupán értelmetlen, hanem értékét is elveszti.²⁵ Dolgozatomat igyekeztem ezen összefüggéseket szem előtt tartva megírni, így feltárva annak lokális szerepét. Ugyanakkor fontosnak tartom leszögezni, hogy adatközlőim személyes, saját tapasztalataikon alapuló történetekkel nem tudtak már szolgálni, ők maguk, mint a közlési láncolat egy gyakran sokadik szeme jelentek meg, ezért a jelenség ilyen irányú kutatásaira sajnos anyagom nem alkalmas.

A szövegek vizsgálata előtt szükségesnek tartom a kiindulási és orientációs alapként szolgáló digitális hiedelemszöveg-adatbázis²⁶ és a hozzá tartozó Pócs Éva szerkesztette *Hiedelemszövegek* című válogatott szövegeket és hiedelemalakonkénti rövid összefoglalásokat tartalmazó kiadvány²⁷ megemlítését, mely összetettségének és méretének köszönhetően a hiedelemalakok közti összehasonlító kutatások számára teremtette meg a lehetőséget. Emellett annak felépített és kategóriákra bontott hiedelemrendszerét használtam, átvéve terminológiai elemeket is.²⁸

Szövegek

Helyzetem, módszereim és terminológiám tisztázása után rátérhetünk a *piros csizsmás menyecske* alakjának vizsgálatára, elsőként szűkebb kutatásaim helyszínén, a Középső Ipolymentén. A következőkben a hiedelemszövegekben megjelenő funkciókat vizsgálom a tér- és

²⁴ PÓCS Éva: 2012. 21-22.

²⁵ DÉGH, Linda: 2001. 2.

²⁶ PÓCS Éva – Tóth G. Péter – ZOMBORY Andrea: 2018.

²⁷ PÓCS Éva: 2012.

²⁸ A Magyar Néphit Archívum és az digitális adatbázis keletkezéstörténetét lásd: PÓCS Éva: 2019

idő tengelyén elhelyezve, ezzel reményeim szerint egy átfogó képet adva alakunkról, megrajzolva annak profilját.

Maga a tér és idő működése a néphitben duális szerkezetű, az megoszlik az emberek által lakott és használt térfélre és a természetfeletti ellentétpárjára, mely az ember számára idegen, tilalmas és olykor veszélyes. Pócs Éva a két térfelet, az emberi *teret* és a természetfeletti *nem teret* alapvető bináris oppozíciók mentén határolja el, mint a *lakott – lakatlan, szervezett – szervezetlen, rendezett – rendezetlen*.²⁹ Ezek alapján az ember által okkupált, domesztikált téren kívül eső terület (mely az időben korunk felé haladva folyamatosan egyre nagyobb mértékben csökkent) nem e világi, az a természetfeletti lények lakhelye, gyakran, mint maga a másvilág kapuja jelenik meg. A két tér között egzakt és szimbolikus határvonal helyezkedik el. Ilyen határ maga a települések közti határ is, vagyis az a sáv, melyet „senki földjének” nevezhetünk. Takács Lajos ennek a sávnak a néphitben betöltött szerepének vizsgálata során kitér arra, hogy az ily módon esetenként több méter vastagságú sáv, terület gyakran elvadult, fákkal, bokrokkal nőtt be,³⁰ ezzel az emberi tájalakító tevékenységen kívül esve Pócs Éva terminológiája alapján *nem térré* vált.³¹ Magát a sávot tisztelet övezte, mely a félelemből származik. Az itt „tanyázó” természetfeletti, démonikus lények ellen kereszteteket, szentképeket, kápolnákat emeltek, ezzel a teret megszentelve, az ártó erőkkkel szembeni védekezés, az ő távoltartásuk jegyében.³²

Ilyen határsáv szerepét tölthetik be a vizek is és az azt körülvevő lápos, berkes részek is. Az „*ipolyvölgyi palóc néplélek*” kapcsán Manga János kifejti, hogy a térség palócai az Ipoly berkeit veszélyes, a halottak, kísértetek helyeinek tekintik, azokat bennük látni vélik éjszakánként.³³ Manga adatai elsősorban az Ipoly folyóra vonatkoznak, azonban ne zárjuk ki ezen megállapításai alól a kisebb patakokat, mocsarakat sem, hiszen azok ugyanúgy a *nem tér* szerepét tölthetik be.

A *nem tér* önmagában természetesen nem mindig tilalmas az ember számára, az az idő nagy részében megközelíthető, csupán az emberi idő leteltével, az emberi idő szüneteiben válik veszélyessé. Ezt Pócs Éva a *nem térhez* hasonlóan *nem időnek*, vagyis nem az emberek idejének nevezi.³⁴ A két faktor együtt Pócs Bahtyintól kölcsönzött művészi elnevezésével *kronotoposzként* jellemezhető módon alkotja a *káoszt*.³⁵ Ilyen *nem idő* a kalendáris év bizonyos kiemelt pontjai közti időszak, mint a Luca napja, Karácsony, Újév, vagy a Luca-nap és

²⁹ PÓCS Éva: 1983. 180.

³⁰ TAKÁCS Lajos: 1980. 401.

³¹ PÓCS Éva: 1983. 177-187.

³² PÓCS Éva: 1983. és TAKÁCS Lajos: 1980.

³³ MANGA János: 1936.

³⁴ PÓCS Éva: 1983. 183.

³⁵ PÓCS Éva: 1983. 185.

Karácsony közti és a Karácsony és Vízkereszt közti időszak. Emellett ennél gyakrabban ismétlődésben és közismertebb módon beszélhetünk magáról az éjszakáról, mely önmagában is jelentős, az virradatig, kakasszóig tart, de különösen az éjfélről is, melyet, mint a „rosszak órája” is emlegetnek. Ez az időszak a régi nap vége és az új nap kezdete közti rést tölti ki, ez által az különösen „veszélyes”. Az éjféll ellentétje a dél ugyancsak előfordulhat *nem időként*. A *nem térbe nem idő* alatti belépés a természetfeletti lények által úgy mond szankcionálva van, a tabukat megsértőket károkozás éri, ez terjedhet az elvezetéstől egészen a halálig is.³⁶ Tipikus helyekhez a maguk tipikus természetfeletti lényei, hiedelemalakjai tartoznak. Ilyen például a mezsgye szépasszonya, a mocsarak tüzes emberei, vagy talán a modern korban is ismerősnek ható kísértetek alakjai a temetőben.³⁷

Alakunk funkcionális vizsgálatára rátérve első és legfontosabb funkcióként az *elvezetést, csalogatást*, említhetjük meg, mely a 12 szövegből 5 esetben van jelen.³⁸ Az *elvezetés* aspektusát talán az egyik lukanényei szöveg részlete ábrázolja számunkra legjobban: „*A piros csizmás menyecske az ott szokott kísértetni a Lepenyébe. Elvezetett mindenkit...*”³⁹ Idejüket tekintve közös jellemzőjük este, éjjel, vagy az éjféll megléte. Helyük a *Lepénye*⁴⁰, egy patakperti berkes-lápos, falvak közti mocsaras terület.

Legtöbb adatom, egyben talán a legismertebb hely, ahová a *piros csizmás menyecskét* kötötték, az a Nagycsalomja és Kóvár közötti *Láncos-hídhöz*⁴¹ kapcsolható: „*A piros csizmás menyecske az Csalomián a malom után van a Láncos híd, ott szokta az embereket becsalogatni sötétbe a megáradt Ipolyba, vagy a mocsárba*”.⁴² A *Láncos-híd* alakjának károkozásai, mint látjuk az idézett szövegben nem csupán az *elvezetésre* terjednek ki, a vele való találkozás a megáradt Ipolyba való *becsalogatás, bevezetés* révén végzetes is lehet.

Szintén ide kötődik a *kocsira ülés* motívuma is.⁴³ Ekkor a hídnál a kocsira felszáll, majd közeledik a kocsis felé. Szövegünkben a kocsis az udvarba behajtva, majd a házból visszanézve is látja a *menyecskét*, de felesége már nem.

Idejében az eddigiek alapján atipikusnak mondható a következő lukanényei példa, melyben a mezőn délben jelenik meg széljelenség alakjában és kapja fel a kocsira pakolt szénát. A szöveget indokoltnak látom teljes egészében itt is leírni: „*Akkor vót még olyan is, eset is,*

³⁶ PÓCS Éva: 1983. 183-187.

³⁷ PÓCS Éva: 1983. 177-183.

³⁸ Szövegmelléklet 2, 4, 9, 10, 11, a. számú szövegek.

³⁹ Szövegmelléklet 2. számú szöveg.

⁴⁰ Szövegmelléklet 2. számú szöveg.

⁴¹ Szövegmelléklet 9, 10, 11, a. számú szövegek.

⁴² Szövegmelléklet 10. számú szöveg.

⁴³ Szövegmelléklet 11. számú szöveg.

hogy a vőgybe volt a Józsi bacsiéknak, Nozdó Józsi bacsiéknak föld. Mentek izényi szénát..., de csak ilyen kaszáló szénát rakták föl a, a kocsira és meg se lebbent sehol a levegő, egyszer csak a szénát felkapta így a szél és akkor valamelyik meglátta a piros csizmás menyecskét. Úgyhogy azt is a piros csizmás menyecske csinálta.”⁴⁴

Teljesen más képben jelenik meg előttünk a Kőkesziben gyűjtött alak.⁴⁵ Károkozása nem direkt módon történik, illetve nem minden esetben okoz kárt, őt kérve „segíteni” is tud, ez által szerepe nem negatív, sokkal inkább ambivalens. Helyei a keresztutak, temető és a *Kútyika* nevű forrás, hol adatközlőm elmondása szerint az ő „*hókom-bókomját*” szokta végezni éjszakánként. – „...Az pedig állítólag éjjel 12 órakor útkereszteződéshez ment és ottan elvégezte az ő *hókom-bókomját* és ez segített 3 napon belül, hogy állítólag segített a tehénnek ezen a betegségen. ...”⁴⁶ – Ekkor ezek a helyek tilalmasak voltak a falu lakosainak, nem volt szabad őt megzavarni. Ezzel az ő „*hókom-bókomjával*” többek között a tehének tőgyét gyógyította, súlyos betegség esetén azt enyhítette, de átkot is tudott szítani szerelmesek ellen, melyet azok rosszakarói kérhettek. Ezen átkok azonban nem minden esetben értek célba, előfordult, hogy azok magára az átok kérőjére szálltak vissza.⁴⁷ A kérés módjáról közelebbit nem tudni, az alak ismerete erősen megkopott. Adatközlőm szerint azonban ez a fajta kérés nem ima útján történt.

Mivel az egyéb *piros csizmás menyecskéhez* kötődő hiedelmektől ezek jelentősen eltérnek, szinte invariánsként⁴⁸ hatnak és csupán egyetlen adatközlőtől származnak, ezért ezt a kőkeszii típusú alakot kellő körültekintéssel érdemes csupán kezelni. Vizsgálatát külön végzem, majd a megállapított eredmények tükrében.

Ha a tér- és idő alapján összegezni szeretnénk a terepi gyűjtéseim eredményeit, megállapíthatjuk, hogy a helyek, melyek a patakpart, berek, híd, mező, temető, forrás és keresztút mind tipikus természetfeletti tartalommal rendelkező helyei a magyar néphitnek. Az idő, mint este, éjszaka, éjfél, vagy annak ellenpárjaként a dél, ugyancsak rendelkeznek ilyen nem emberi, a túlvilági lények idejeként számontartott aspektussal. Megállapíthatjuk tehát, hogy a *piros csizmás menyecskéhez* kötődő hiedelmekben maguk a károkozások szabályszerűen a *káoszban*, az alatt és ott történnek.

⁴⁴ Szövegmelléklet 3. számú szöveg.

⁴⁵ Szövegmelléklet 5, 6, 7, 8. számú szövegek.

⁴⁶ Szövegmelléklet 5. számú szöveg.

⁴⁷ Lásd. Szövegmelléklet 8. számú szöveg

⁴⁸ ORTUTAY Gyula: 1959. 201-212.

Mi a piros csizsmás menyecske?

A fenti összegzés és maguk a Szövegmellékletben közölt szövegek elégséges alapot szolgáltatnak ahhoz, hogy összehasonlító kutatások segítségével teljesítsük az elsődleges célt, mely a hiedelemalak betagolása volt a magyar néphit hiedelemlényeinek rendszerébe. Elsőszámú módszertani segédletem a korábban is említett digitális adatbázis és forráskiadvány voltak. E nagy számú szöveget tartalmazó kataszter több, mint 90 000 feltöltött adattal⁴⁹ lehetőséget biztosított szűrők alkalmazására, melyek segítségével e nagy számú adathalmazból kiszűrhetővé váltak a dolgozat számára releváns szövegek.

A következőkben összehasonlítom hiedelemalakunkat néhány nagyobb hiedelemalak kategóriájával, melyek a kutatásaim során felmerültek, mint valószínű lehetőségek. A kutatás elején természetesen nem zárhattam ki indoklás nélkül a *piros csizsmás menyecskét*, mint különálló hiedelemlényt, melyet egyéb kategória alá nem sorolhatunk, azonban ez az elmélet várható módon nem állta meg a helyét. Ennek helyessége a továbbiakban indoklásra kerül majd.

Első és kevésbé valószínű lehetőségként a *lidércfény* és a hozzá hasonló *tüzes ember* alakjait vetném fel. Tér- és időhasználatuk megegyezik, szinte azonos a *piros csizsmás menyecskéjével*, éjszakánként ugyanúgy gyakran jelennek meg mocsarak és patakpartok mentén, ahol az így a természetfeletti *nem térbe* belépőket fényükkel elvezetik, útjukról letérítik. Ugyanígy ismert a *lidércfény* kocsira ülésének motívuma is. Azonban teljes funkcionális egyezést nem figyelhetünk meg, illetve funkcionális egyezés esetén is eltér annak jellege, hiszen mint fényjelenség, vagy mint fénylő ember- vagy más alak teszi azt. Továbbá talán legmeggyőzőbb ellenérvként ezen alakok más néven és formában való ismeretét hozhatjuk fel a Középső Ipoly-mente vidékén. Csábon, mint „*cetlonoc*”, Kőkesziben „*szvetlonoc*”⁵⁰ ismerik, csakúgy, mint Paláston⁵¹ (a magyar fordítás mind három esetben *világos éjszaka*). A *piros csizsmás menyecske* leírása után egy adatközlőm spontán módon közölte a *szvetlonocról* szóló ismereteit is.⁵² Elbeszélésében valóban hasonló funkciókkal jelent meg a két hiedelemlény, de a narrátor egyértelműen különbséget tett köztük. Gyűjtéseim során valamennyi esetben hasonló narratívumokat figyelhettem meg. Ennek oka a két hiedelemlény közös helyében keresendő. A *tüzes ember* ismeretét a Középső Ipoly-mente recens anyagában⁵³ nem tudtam dokumentálni, azonban Ipolyi Arnold *Mythologiajában* ír az Ipolykeszi és

⁴⁹ PÓCS Éva: 2019. 115.

⁵⁰ NÉMETH Zoltán: 1991. 12.

⁵¹ ZSILKA Tibor: 1963. 111.

⁵² Szövegmelléklet 10. számú hiedelemszöveg.

⁵³ A Középső Ipoly-mente recens anyaga alatt saját terepi kutatásaimat 2022-től, illetve az *A Néphit és Népi Vallás Archivum digitális adatbázisában* található anyagot értem a vizsgált területen.

Ipolybalog között megjelenő, tüzes szekéren és tüzes szakállal szekerező Verbőciről, mely alak a *tüzes ember*⁵⁴ kategóriájába esik.

Körünket bővítve térjünk rá az általános *kísértet* alakjára. Az egyetlen szakirodalmi említése a *piros csizsmás menyecskének* azt a „*kísértő lények*”, csoportjának „*kísértet*” alcsoportjába sorolta. Csáky Károly a vizsgált terület kísértetének az elhunyt ember lelkét tartja, de megkülönbözteti a „*visszajáró halott*” kategóriájától. A kísértet itt súlyos vétség, vagy nem természetes halál miatt nem pihenhet sírjában. Csáky ebbe a csoportba sorolja a *piros csizsmás menyecske* mellett a „*fejetlen embert*”, „*fehér kutyát*”, vagy a „*fekete, zsákszerű lényt*”.⁵⁵

A kísértet definiálása, vagyis a különbségtétel a kísértet és a *halott lelke* között a magyar néprajz számára még ma is megválaszolandó kérdéseket tartogató probléma. Zentai Tünde e kérdéssel szűkebb körben, az Ormánság néphitét vizsgálva foglalkozott.⁵⁶ Meg kell jegyeznünk, hogy a Zentai által használt *halott* és *kísértet* meghatározások nem feltétlenül felelnek meg a Csáky által alkalmazott Magyar Néprajzi Lexikonénak⁵⁷, de tanulmányának tartalma számunkra hasznosítható, különösen abban a tekintetben, hogy egy összegzését adja a kísértet funkcióinak, melyek között ott találhatjuk a *kocsira ülést*, ekkor a *kocsi elnehezülését* és az *elvezetés/csalogatás* motívumait is. Felhívja a figyelmet arra is, hogy bizonyos funkciókhoz bizonyos alakban való megjelenés kötődik. Esetünkben az emberalak, az *elvezetés* esetében pedig különösen a nő alakja jellemző. Helye a szabadban, mint temető, híd, keresztút, kút, gyilkosságok színhelye éjszaka és délben.⁵⁸

A kísértet alakjának ilyen irányú meghatározása valóban rávilágít bizonyos azonosságok meglétére. A *kocsira ülés* és annak *elnehezülése*, az *elvezetés-csalogatás* motívumok és azok éjszakai ideje megegyeznek. Hiányzik azonban a *széljelenségként* való megjelenés motívuma, mely bár talán atipikus, de megemlítését mégis fontosnak tartom. Továbbá Zentai kifejti, hogy a kísértet nem rendelkezik egyedi funkciókkal, melyek kizárólagosan vonatkoznának rá, azokon egyéb hiedelemlényekkel osztozik, illetve ez a megállapítás igaz formaváltozataira is.⁵⁹

Ellenérvként szól a kísértet helyhez kötöttségének aspektusa, mely a *piros csizsmás menyecskénél* nem figyelhető meg. Területünk kísérteteiről Csáky megjegyzi, hogy azok a hiedelemtörténetekben konkrét helyeken, azokhoz kötve szerepelnek. Esetünkben is jelen van e helyhez kötöttség, de a vizsgált alak túl általános, hiszen nem egy kifejezett helyhez, hanem

⁵⁴ IPOLYI Arnold: 1854. 362.

⁵⁵ CSÁKY Károly: 2001. 50-53.

⁵⁶ ZENTAI Tünde: 1974.

⁵⁷ Zentai Tünde tanulmánya 1974-ben jelent meg, 6 évvel a MNL *kísértet* címszavát tartalmazó 3. kötete előtt – PÓCS Éva-NAGY Ilona: 1980. 207-208.

⁵⁸ VÖ. PÓCS Éva: 1983.

⁵⁹ ZENTAI Tünde: 1974. 300.

több település több helyéhez kötődik egyszerre.⁶⁰ Emellett Csáky általánosnak mondja a kísértet mögött rejlő személy ismeretét, egykor élt személyhez való kötését,⁶¹ mely szintén nem illeszthető a kutatott hiedelemkénti alakjára.

A kísértet lehetőségét így magunk mögött hagyva egy következő, sokrétű és egyéb hiedelemekkel keveredést mutató alakkal, a *szépasszonnal* folytatjuk összevetésünket.

Pócs Éva *Tündérek, démonok, boszorkányok* című kötetét⁶² ezen különböző, de mégis rokon hiedelemkénti általános leírásával kezdi. A bemutatás szerint a démon egy nemlétező, sötét, túlvilági lény. A boszorkány evilági húsvér rontó alak, tündér pedig gyönyörű csábító női alak. Kifejti, hogy a néphitben ezek a kategóriák, a hiedelemkénti egymásba folynak, köztük egzakt módon meghúzható határ nincs, gyakran a megnevezésükben sem különböznek.⁶³ Zentai Tünde az ormánsági szépasszonyt vizsgálva hasonló megállapításra jutott, mikor a szépasszonyt, mint összetett hiedelemkénti ábrázolta a következő képlettel:

$$SZ = T + B + D + \ddot{O} + K^{64}$$

A képlet a szépasszony „összetevőit” jeleníti meg nagysági sorrendben. Ennek értelmében a szépasszony (SZ) tündér (T), boszorkány (B), démon (D), ördög (Ö) és kísértet (K) jegyekkel rendelkezik.⁶⁵

Magát a szépasszonyt Pócs „elboszorkányosodott” tündérnek nevezte, azonban kifejti, hogy nem tudni, de nem is valószínű az, hogy a magyar szépasszony valaha létezett-e tisztán tündéri formában.⁶⁶ Az elboszorkányosodást jelzi a tündéri termékenységvarázsló jelleg eltűnése, annak rontásba fordulása. Ilyen a tánchelyeiken dúsan burjánzó fű helyett a vegetáció elszáradása, vagy fürdőhelyeik vizének piszkossá válása.

Pócs Éva kutatásai elsősorban a Balkánra terjedtek ki, a szépasszonyt is innen eredezteti.⁶⁷ A tündérhit bár megelőzte a boszorkányhit elterjedését a magyar néphitben is, ennek ellenére a magyar tündérek, tündérszerű lények másodlagossága a délszláv, balkáni tündérekkel szemben egyértelműen látszik. Minden, ami a magyar anyagban megtalálható, az megtalálható a balkánban is tisztább formájában, illetve egyéb más olyan hiedelmek kötődnek alakjához, melyek a magyar anyagban nem lelhetőek fel. Pócs Éva beszél egy feltételezett

⁶⁰ VÖ. 1. kép

⁶¹ CSÁKY Károly: 2001. 52.

⁶² PÓCS Éva: 1989.

⁶³ PÓCS Éva: 1983. 7. és a *szépasszonyokkal* kapcsolatban ZENTAI Tünde: 1975. 223-225.

⁶⁴ ZENTAI Tünde: 1975. 228.

⁶⁵ Az Ormánságban ide sorolta a javas alakját is. lásd. ZENTAI Tünde: 1975. 229.

⁶⁶ Lásd. PÓCS Éva: 1989. 139.

⁶⁷ A magyar *szépasszony* balkáni eredeztetésének kérdésével egy későbbi tanulmányában is foglalkozik Pócs Éva, melyben hasonlóan a balkáni kapcsolatok mellett érvel, de lehetségesnek tartja saját magyar tündérhiedelmek meglétét. – PÓCS Éva: 2005: 289-290.

közös szláv rétegről a tündérek esetében, melynek lenyomata a magyar anyagban az általa észak-magyarországi „menyecskének” nevezett alakban jelenhet meg a magyar néphitben.⁶⁸ A következőkben a tündérek és szépasszonyok általános bemutatása helyett, melyet a magyar folklorisztika már megtett⁶⁹, figyelmünket a „menyecske” alakja felé fordítjuk, elvégzem a már ismert menyecskealakok és a *piros csizmás menyecske* összehasonlítását és igyekszem a levont következtetések alapján meghatározni annak helyét a magyar néphit hiedelemlényeinek rendszerében.

Ez a tündérek közös szláv rétegét feltételező alak a magyar folklorisztika egy ténylegesen perifériára szorult eleme, ismereteim szerint külön a *menyecskét* vizsgáló tanulmány sem született még meg, így feladatommak érzem az alak pontosabb meghatározását is.

Kiindulási alapként *A Néphit és Népi Vallás Archivum digitális adatbázisa*⁷⁰ segítségét kell igénybe vennünk. *A fő csoportok* közül a „tündér” fület lenyitva további hat csoport jelenik meg előttünk. Ezek a „tündér”, „szépasszony”, „kisasszony”, „menyecske”, „fehérasszony”, „kútasszony”. A „menyecske” minket érdeklő csoportban 23 adat található,⁷¹ 14 funkcionális csoportra osztva. Pócs Éva *észak-magyarországi* megnevezésének megfelelően az adatokat tovább szűrve azok közül a földrajzilag nem ebbe az északi csoportba tartozó adatoktól megtisztítva összesen 15 adatunk marad két térségből, a Zoboraljáról, illetve Karancskeszzi, Karancsberény és Mátraderecske községekből, mely utóbbi három települést viszonylagos közelségük miatt közösen szerepeltetem. Szakirodalmi kutatásaim során felfedeztem további két szöveget, melyek az adatbázisban is szerepeltetett kötetekből származnak, azonban valamiért nem találhatóak az adatbázisban. E két szöveg mind saját véleményem, mind az őket szerepeltető szakirodalmak felépítése alapján is „menyecske” alakokról számolnak be. Így 16. adatként egy további mátraderecskei szöveget is ide sorolok, melyet gyűjtője, Fügedi Márta a „menyecske” csoportba tagolt.⁷² Ugyanez az eset áll fenn Fejős Zoltán egy Karancskesziből származó szövegével is.⁷³ Ezzel 17-re növelve a „menyecskéhez” köthető szövegek számát.⁷⁴

⁶⁸PÓCS Éva: 1989. 20.

⁶⁹ Lásd: GUNDA Béla: 1947., 1989. és GRYNÆUS Tamás: 1999. és KÁLMÁNY Lajos: 1893. és PÓCS Éva: 1979., 1983., 1986., 1989., 1990., 2005., 2023 és POP. Mihail: 1984. és ZENTAI Tünde: 1975., 1976.

⁷⁰ PÓCS Éva – Tóth G. Péter – ZOMBORY Andrea: 2018.

⁷¹ A fenti adatok a dolgozat írása közben kerültek lejegyzésre, 2025.01.07-i állapotokat tükrözve.

⁷² FÜGEDI Márta: 1982. 171. – Szöveg melléklet *b* jelű hiedelemszöveg

⁷³ FEJŐS Zoltán: 1985.B 66. – Szöveg melléklet *r* jelű hiedelemszöveg

⁷⁴ Fontos megemlíteni, hogy bár a két szöveg viszonylag atipikus, azonban mindkét esetben indokolható az említett alakok menyecske volta. Fügedi Márta 45. számú szövege (*b*) *incubus* szerű, erősen elboszorkányosodott alakokról számol be (FÜGEDI Márta: 1982. 171.), Fejős Zoltán 905. számú szövege (§*r*) pedig a 906. számú szöveg (*l*) egy bővebb variánsa (FEJŐS Zoltán: 1985B.: 66.)

Meg kell jegyeznem a „menyecske”, vagy „szépasszony” elnevezések *tabu név* voltát⁷⁵, illetve a további megnevezések nagyfokú variabilitását, melynek köszönhetően előfordulhat ugyanannak az alaknak több néven való szereplése (boszorkány, tündér, szépasszony, kísértet, menyecske stb.). Ebből kifolyólag a teljes anyag vizsgálata célravezető lenne esetleges mintázatok felismerésére, azonban a rendelkezésre álló anyag bőségéből⁷⁶ kifolyólag jelenlegi kutatásomat csupán a „menyecske” tabunévvel ellátott, az északi területekről származó szövegekre korlátozom.

Ha a felsorolt északi menyecskék csoportjába akarom beilleszteni a *piros csizsmás menyecskét*, azt elsősorban az eddig elvégzett módon összehasonlító vizsgálatnak kell megelőznie. A szakirodalomban ugyan szintén csupán érintőlegesen, de Fejős Zoltán foglalkozott a karancskeszii *menyecske* alakjával. Tanulmányában, mint Karancskeszire jellemző hiedelemalak mutatja azt be. A községben ismeretlen a *szépasszony* terminológiája, így annak helyét tölti be. Fejős kitér arra, hogy a néphit romlásával keletkezhetett az alak, majd a boszorkány, mint domináns helyi hiedelemalak asszimilálta annak funkcióit. Ezen funkciók közül kettőt emel ki, az emberek előtti *táncolást* és az útról való *eltérítést, elvezetést*⁷⁷. Ilyen karancskesziből származó példa az elvezetésre a Fejős Zoltán kötetében 901. számmal jelölt szöveg, melynek egy része így szól: „*Osztan integetnek a férfiaknak, csalogatták. Szépen kiötözve* (T.i.- a menyecskék)⁷⁸.”⁷⁹ Idejét és helyét tekintve éjszaka és hajnal a településen kívül, egy esetben azon belül⁸⁰ történtek a károkozások. Emellett jelen van a híd és a kút motívuma is. Új motívumként az állatalakban való megjelenés is feltűnik a 899. szövegben, *kiskutya* képében⁸¹.

A karancsberényi hiedelemszöveg éjszakai utazást ír le, melyet a hidat elálló *csizsmájával csikorgó* menyecske szakít félbe. Az alak csupán elhárító rítusok, imádkozás és keresztvetés hatására tűnt el.⁸²

A mátradereskei adatoknál szintén szabályszerűen jelen van az éjszakai idő és a településen kívüli tér. A menyecskék a karancskesziihez hasonlóan itt is gyakran már többes számban jelennek meg, nem individuálisan. Funkciókat tekintve az *elvezetés, táncba csalogatás* mellett a Fügedi 45. számú szövege egy erősen elboszorkányosodott, *incubus* tulajdonságokkal

⁷⁵ ZENTAI Tünde: 1975. 223.

⁷⁶ A *Néphit és Népi Vallás Archívum digitális adatbázisában* összesen több, mint 90 000 adat található, ezek közül: 7760 „boszorkány”, 3890 „halál, halott”, 2411 „kísértet” és 1090 „tündér”.

⁷⁷ FEJŐS Zoltán: 1981. 98.

⁷⁸ A szerző megjegyzése

⁷⁹ FEJŐS Zoltán: 1985. 64. – Szöveg melléklet *k* jelű hiedelemszöveg

⁸⁰ FEJŐS Zoltán: 1985B. 64. – Szöveg melléklet *n* jelű hiedelemszöveg

⁸¹ FEJŐS Zoltán: 1985B. 63-66. – Szöveg melléklet *q* jelű hiedelemszöveg

⁸² Szöveg melléklet *j* jelű hiedelemszöveg

bíró alakot ír le. A szöveg tankönyvbe illő módon ábrázolja a meglévő hiedelemalakok kategóriáinak keveredését, egymással való variálódását, melyre a menyecske alakja az eddig látottak alapján is kijelenthető módon hajlamos.⁸³ A szemléltetés érdekében a szöveget teljes egészében idézem: „Első vőlegényem, Lőrinc, amikor ment haza tőlem, a keresztútnál három táncoló menyecskével találkozott. Ezek nevettek, kacérkodtak vele. Boszorkányok voltak, csak szép menyecske alakjában jelentek meg, úgy csábították. Ahogy hazaért, elaludt az istállóban a priccsen. Sokszor felriadt, olyan érzése volt, mintha fojtogatnák, nyomnák, meg akarták ölni a boszorkányok. Ez 1937-ben volt. A boszorkányok el akarták téríteni tőlem, mert rossz ember volt, részeges. El is váltunk később.”⁸⁴ A 46. szövegben ismét állatalakban való megjelenést figyelhetünk meg, de ez esetben csupán részlegesen. A táncoló menyecskéknek lólábuk van.⁸⁵

Végül a Zoboralja több falvából származó szövegek esetében a tér és idő használata is azonos módon jelenik meg. Részleges és teljes állatalak, ebben az esetben is lóláb, illetve liba formájában való megjelenés szintén megfigyelhető, továbbá a túlvilági *mulatság*, mint túlvilági utazás, a tündérvilágba való bejutás is domináns szerepet tölt be a vidék menyecskéjének alakjában.⁸⁶

Összehasonlítva ezeket az alakokat és a *piros csizmás menyecskét* felfedezhetjük az azok közti hasonlóságot és eltéréseket is. Itt ismét Zentai Tündét hívnám segítségül, pontosabban a menyecskével „rokon” szépasszonyon végzett megfigyeléseit, mi szerint az heterogén alak, egyéb más természetfeletti lények hiedelemköre oldódik fel benne és ezek aránya szerint hoz létre több különböző jellegű helyi variánst.⁸⁷ A legjellemzőbbek, mint a fenti példánál is láthatjuk a kísértet és a boszorkány alakjával való kontamináció, keveredés. E két alak a *piros csizmás menyecske* esetében is felfedezhető, ez vezethette félre Csáky Károlyt is a *Láncos-híd* alakjának⁸⁸ „kísértetként” való értelmezésében⁸⁹, hiszen önmagában pusztán egy hiedelemszöveget vizsgálva valóban értelmezhetnénk akár kísértetként is.

Az 5-6-7-8. számú szövegeim is egy egykori hús-vér falusi boszorkány képére emlékeztethetnek, mely mitizálódott a helyiek körében és kapcsolódott a természetfeletti *menyecske* alakjához. Feltűnhet előttünk az emberek és tündérek közti közvetítők, *mediátorok*, *tündérvarázslók* képe is⁹⁰, ezt azonban, bár Pócs Éva bizonyossággal állítja, hogy voltak

⁸³ VÖ. ZENTAI Tünde: 1975.

⁸⁴ FÜGEDI Márta: 1982. 171. – Szöveg melléklet b jelű hiedelemszöveg

⁸⁵ FÜGEDI Márta: 1982. 171. – Szöveg melléklet c jelű hiedelemszöveg

⁸⁶ MAGYAR Zoltán: 2002.

⁸⁷ ZENTAI Tünde: 1975. 228.

⁸⁸ Gyűjtésünk 11. számú hiedelemszövege hasonlíthat erre a legjobban.

⁸⁹ CSÁKY Károly: 2001. 50-53.

⁹⁰ A magyarországi tündérvarázslókkal kapcsolatban lásd: PÓCS Éva: 1989: 74-132., 2005., 2023. továbbá a külföldi anyagban lásd: COHN. Norman: 1994. 231-249., KLANICZAY Gábor: 1983.

magyar *tündérvárázslók*⁹¹ alkalmazni a jelenleg rendelkezésre álló anyag tükrében nem merem, elhamarkodottnak tartanám. További rendelkezésre álló adat hiányában a Kökesziben 5-6-7-8. számú szövegek alakjának kérdését nyitva hagyom. Teszem ezt elsősorban a *boszorkány alakjával erősen kontaminálódott tündér*⁹² és a *tündérvárázsló* alakjai előtt.

Közelebbi meghatározásokat adhatunk a *déli asszony*, vagy szlovák nevén *poludnica* alakjával kapcsolatban. A 3. számú szövegünk délben, a mezőn, mezei munkálatok közben megjelenő széljelensége, a kocsiról felkapja a szénát és elrepíti azt. Ján Hanuš Máchal egykori cseh kutató a szláv „mitológiát” vizsgálva kitért a *poludnica* alakjára is, azt a szerb, cseh, szlovák, lengyel és orosz néphitben is ismertnek nevezte. Véleménye szerint eredetileg erdei tündér lehetett, azonban alakja egyre inkább a mezőkre tevődött át, ahol a déli munkavégzés tilalmát megszegőket sújtja károkozásával. Károkozásai sokrétűek. Kaszáló emberekre támadhat, a rozsföldeket őrzi, az azt letaposó gyerekeket megégeti, de legjellemzőbb rá a széljelenségként való megjelenés. Ez általában a mezőkön megszokott porördögöt jelenti, de az orkán erejű szeleket is gyakran tőle eredeztetik. Forgószélként az útjába kerülő embereket felkapja és megbetegíti.⁹³ Véleményem szerint a lukanényei szöveg⁹⁴ ezt a szlovák és magyar folklórban is fellelhető tündéri alakot ábrázolja.

A 17 szakirodalmi menyecske szöveg⁹⁵ nem tartalmazza a *poludnica* alakját, illetve számos eltérés figyelhető meg köztük és a *piros csizmás menyecske* között. Ezek a gyakori többszámúban való megjelenés, a részleges, vagy teljes állatalakban való megjelenés, vagy a *multság*, mint motívum. Emellett azonban az alakok bizonyos mértékű egyezésére utal a hiedelemszövegekben megjelenő helyek és idők, külön kiemelve azt a gyakran ismétlődő motívumot, mi szerint a lányokhoz, vagy a lányoktól az udvarlásból hazafelé igyekvő legényeket érte károkozás. A károkozások közül az *elvezetés* és *csalogatás* egyeznek elsősorban. A híd és a kocsis gyakori megjelenése általános motívumnak tűnik. Általános továbbá a kísértet/halotti jellege is az alakoknak, mely a tündérek halotti eredetére utalhat. Megfigyelhető a magyar néphit tündéreibre jellemző elboszorkányosodás és funkcióvesztés, mely a balkáni társaiknál még bő, gyakran termékenységvarázsló funkciók helyett elsősorban csupán a tabuikat megsértőkre kirótt károkozásokra korlátozódik.⁹⁶

⁹¹ PÓCS Éva: 2005. 304.

⁹² A boszorkányságról az európai kultúrtörténetben bővebben lásd: COHN. Norman: 1994.

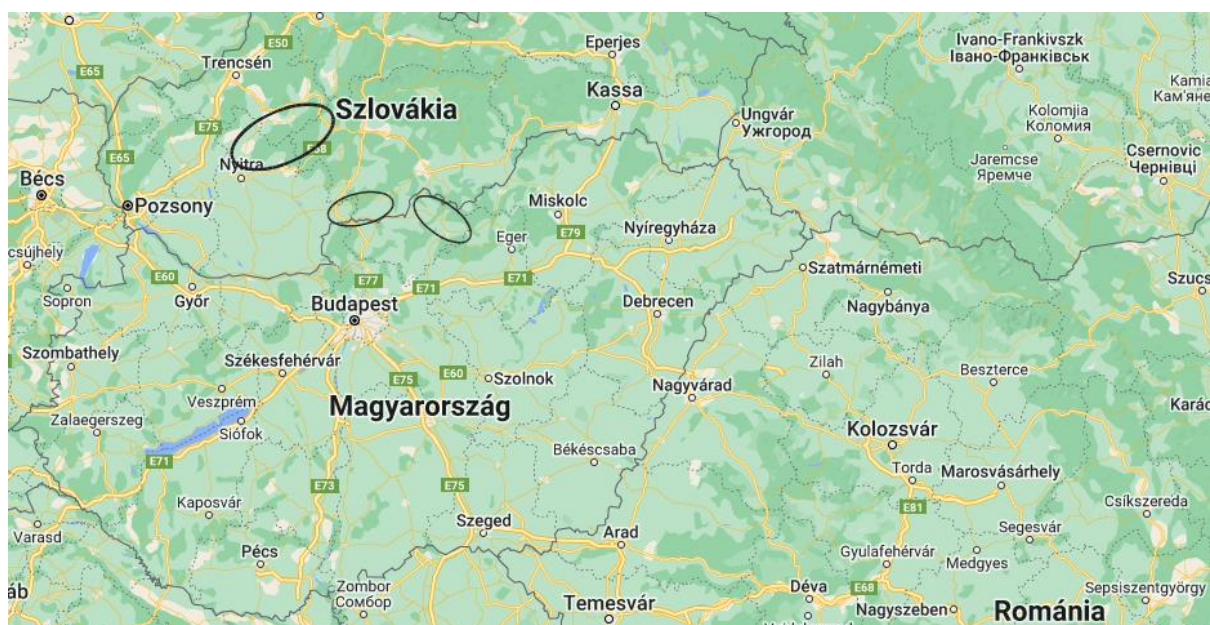
⁹³ MÁCHAL. Ján Hanuš: 1891:134-140.

⁹⁴ Szöveg melléklet 3. számú hiedelemszöveg

⁹⁵ Szöveg melléklet b – r jelű hiedelemszövegek

⁹⁶ PÓCS Éva: 1986. 203-206.

Összegzőképpen a 17 kijelölt hiedelemszöveg, mely gyűjtési helyüket nézve megfeleltethető a már említett észak-magyarországi menyecske kategóriának, kiegészítve az általam gyűjtött 11 *piros csizmás menyecske* szöveggel és további, a Palóc Múzeum Néprajzi Adattárából származó 1 szöveggel⁹⁷ együttesen 29 szöveget tesz ki. A 3 gyűjtési pontot, a Zoboralját, Középső Ipoly-mentét és Karancskeszi-Karancsberény-Mátraderecske együttesét, ha térképen jelölve ábrázoljuk feltűnhet számunkra annak sávszerű elterjedtsége, mely, ha a Zoboralja magyar lakosságát a palócokhoz soroljuk, annak palócok közötti ismeretére utal. Ennek fényében szeretném Pócs Éva „*észak-magyarországi menyecske*”⁹⁸ terminusa helyett a *palóc menyecske* terminus használatát javasolni, melyet a *piros csizmás menyecske* alakjának ilyen irányú besorolása a menyecskékkel közös csoportba indokoltá tesz.



2. kép. A palóc menyecske ismeretének elterjedése kijelölve nyugatról-kelet felé: Zoboralja, Középső Ipoly-mente, Karancskeszi-Karancsberény-Mátraderecske

⁹⁷ Szövegmelléklet a jelű hiedelemszöveg

⁹⁸ PÓCS Éva: 1986. 20.

Funkció Alak	Elvezet	Világít, fény- jelenség	Kocsira ül	Kísért	Szél- jelenség	Táncol	Incubus	Vízbe csalogat	Gyógyít, ront
Piros csizsmás menyecske	+	-	+	+	+	-	-	+	+
Lidércfény	+	+	+	+	-	-	-	+	-
Tüzesember	+	+	+	+	-	-	-	+	-
Kísértet	+	+	+	+	-	-	-	+	-
Szépasszony	+	-	+	+	+	+	+	+	+
Palóc menyecske	+	-	+	+	-	+	+	+	-

1. táblázat. A piros csizsmás menyecske funkcióinak összevetése a dolgozatban említett egyéb hiedelemlények némelyikéhez kötődő funkciókkal. (+) – jel a funkció meglétére, (-) – jel a funkció hiányára utal.

*

Összefoglalás

Dolgozatomban egy véletlennek köszönhető félmondatnyi közlésből kiindulva egy a magyar folklorisztika számára szinte új hiedelemalakot vizsgáltam meg, majd rokonítottam azt a vele egységet alkotó tündéri lényekkel, megalkotva a *palóc menyecske* kategóriáját. A *palóc menyecske* kategória megalkotása nem csupán terminológiai manőver, hanem a kategória létrehozásával annak vizsgálatát is lehetővé teszi. Ez a szlovák-magyar nyelvhatáron „honos” alak érdekes tanulságokat szolgáltathat számunkra a jövőben a hiedelmek interetnikus terjedésével kapcsolatban. Pócs Éva korábban már kifejtette a még *észak-magyarországinak* nevezett menyecske alak feltételezhető szlovák rokonságát.⁹⁹ E sejtése további vizsgálatokra és

⁹⁹ PÓCS Éva: 1986. 179.

bizonyításra vár, mely későbbi kutatásaim témáját szolgálthatja. Elméletének helyességét Fejős Zoltán egy-két szövege is alátámasztja, melyben a „*pityi pálinka*”¹⁰⁰ és „*pityi palinus*”¹⁰¹ fogalmak szerepelnek, melyeket a menyecske alakja mondogat és csalogatja vele az arra járókat. A szövegek közül egy esetben „tót asszony” csalogat.¹⁰² Itt az adatközlő meg is magyarázza a szavak jelentését, melyek a pálinka ivására buzdítanak. A másik esetben csupán, mint halandzsa értelmezhető, hiszen az adatközlő már nem érti, nem tudja, hogy a „*pityi palinus*” szlovák szavakat takar, *igyál pálinkát* jelentéssel. E fenti adatok egyértelműen a jelenség interetnikus voltát bizonyítják, azonban a magyar mellett nagy mennyiségű szlovák, esetleg cseh, lengyel és ruszin anyag vizsgálata is szükséges lehet a végső következtetések levonásához. Jelen dolgozatomat csupán e későbbi nagyobb vállalás megalapozásának tekintem.

¹⁰⁰ FEJŐS Zoltán: 1985B. 66. – Szövegmelléklet *r* jelű hiedelemszöveg

¹⁰¹ FEJŐS Zoltán: 1985B. 66. – Szövegmelléklet *l* jelű hiedelemszöveg

¹⁰² FEJŐS Zoltán: 1985B. 66. – Szövegmelléklet *l* jelű hiedelemszöveg

Felhasznált irodalom

[SZ.n.]

1952 »Harc a babonák ellen« előadás Kovácsiban In. *Fáklya* II. évf. 12. szám.

BIHARI Anna szerk.

1980 *Előmunkálatok a magyarság néprajzához 6. Magyar hiedelemmonda katalógus*
MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest

BORSOS Balázs

2011 *A magyar népi kultúra regionális struktúrája I-II.*
Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete, Budapest

COHN. Norman

1994 *Európa démonai (A boszorkányüldözés története)*
Corvina Kiadó, Budapest

CSÁKY Károly

2001 *A Középső-Ipoly menti palócok népi hiedelemvilága*
NAP Kiadó, Dunaszerdahely

2004 Az Ipoly menti folklór kutatásáról In. *Honismeret* XXXII. évf. 6. szám. 44-50.

DÉGH. Linda

2001 *Legend and Belief*
Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis

DÉGH. Linda – VÁZSONYI. Andrew

1974 The Memorate and the Proto-Memorate In. *The Journal of American Folklore*
Vol. 87, No. 345. 225-239.

DÖMÖTÖR Tekla

1979 Fabulat In. ORTUTAY Gyula főszerk. *MNL* II 5.

FEJŐS Zoltán

1980 Mitikus lények Karancseszi hiedelemrendszerében In. *Előmunkálatok a*
Magyarság Néprajzához 9 88-118.

1985A *Hiedelemrendszer, szöveg, közösség I*
Múzsák Közművelődési Kiadó, Budapest

1985B *Hiedelemrendszer, szöveg, közösség II*
Múzsák Közművelődési Kiadó, Budapest

FÜGEDI Márta

- 1982 Emberfeletti hatalmú lények Mátraderecske faluközösségének hiedelmeiben In. *Folklór Archivum* 14. 158-221.

GUNDA Béla

- 1947 Szépasszonyok kútja In. *Ethnographia* LVIII. évf. 3-4. szám. 281-282.
1989 Találkozásom a vadleánnyal In. Uő. *A rostaforogató asszony* 119-130.
Múzsák Közművelődési Kiadó, Budapest

GRYNAEUS Tamás

- 1999 Szépasszonyok és tudósok Dávodon In. BENEDEK Katalin – CSONKA-TAKÁCS Eszter szerk. *Démonikus és szakrális világok határán - Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára* 189-204.
MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest

IPOLYI Arnold

- 1854 *Magyar mythologia*
Heckenast Gusztáv, Pest

ISTVÁNFFY Gyula

- 1892 Adatok a palócz nép babonáihoz In. *Ethnographia* III. évf. 7-10. szám. 351-362.

KÁLMÁNY Lajos

- 1893 Gyermek-ijesztők és rablók nyelvhagyományainkban In. *Ethnographia* IV. évf. 1-3. szám. 225-247.

KLANICZAY Gábor

- 1983 Benandante — kresnik — zduhač — táltos. Sámánizmus és boszorkányhit In. *Ethnographia* XCIV. évf. 1. szám. 116-133.

MACHAL. Hanuš

- 1891 Poludnice a polní bužkové In. Uő. *Nákres slovanského bájesloví*
Praha

MAGYAR Zoltán

- 2011 *A magyar népi kultúra régiói 2 Felföld, Erdély, Moldva*
Mérték Kiadó,

MANGA János

- 1936 Pogánykori emlékek az ipolyvölgyi palóc néplélekben In. *Magyar írás* 5. évf. 8. sz. 75-81.
1979 *Palócföld*
Gondolat, Budapest

NÉMETH Zoltán

- 1991 A régi hitvilág nyomai a mai néptudatban In. *A Hét* 36. évf. 28. szám. 12-13.
- ORTUTAY Gyula
- 1959 Variáns, Invariáns, Affinitás In. *A Magyar Tudományos Akadémia Társadalmi-Történeti Tudományok Osztályának Közleményei* IX. Kötet. 3-4. szám. 195- 238.
- PINTÉR Sándor
- 1880 A palócok ősi vallásának nyomai In. PINTÉR Sándor *A palócokról* 22-29.
Ainger Lajos, Budapest
- PÓCS Éva
- 1979 A magyar néphit ún. természetfeletti lényei In. *Ethnographia* XC. évf. 3. szám. 331-341.
- 1983 Tér és idő a néphitben In. *Ethnographia* XCIV évf. 2. szám. 177-206.
- 1986 Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép Európa határán In. *Ethnographia* XCVII. évf. 2-4. szám. 177-256.
- 1989 *Tündérek, démonok, boszorkányok*
Akadémiai Kiadó, Budapest
- 1990 „Lilith és kísértete”. Gyermekágyas-démonoktól védő ráolvasások DK-Európában és a Közelkeleten In. KRÍZA Ildikó szerk. *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből* 110-130.
Akadémiai Kiadó, Budapest
- 2019 A Magyar Néphit Archívum keletkezéstörténetéhez In. *Ethnographia* 130. évf. 1. szám. 114-123.
- 2023 Égi és földi tündértársaságok a magyar néphitben In. *Ethnographia* 134. évf. 1. szám. 1-30.
- PÓCS Éva szerk.
- 2012 *Hiedelemszövegek*
Balassi Kiadó, Budapest
- POP, Mihail
- 1984 A szépasszonyok In. BALÁZS Géza – HÁLA József szerk. *Folklór, életrend, tudománytörténet. Tanulmányok Dömötör Tekla 70. születésnapjára* 232-234.
Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportja, Budapest
- SZEDER Fábián
- [1819] 2005 *A'palóczokról*
Lilium Aurum, Dunaszerdahely
- TAKÁCS Lajos

- 1980 Egy határmonda hátteréhez In. *Ethnographia* XCI. évf. 3-4.szám. 398-402.
- TANGHERLINI. Timothy R.
- 1990 "It Happened Not Too Far from Here...": A Survey of Legend Theory and Characterization In. *Western Folklore*, Vol. 49, No. 4. 371-390.
- ZENTAI Tünde
- 1974 A kísértet és a visszajáró halott epikus megjelenítése az ormánságban In. *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* XIV-XV (1969-1970) 297-308.
- 1975 Az ormánsági „szépasszony” helye a magyar néphitben In. *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* XVII-XVIII (1972-1973) 223-237.
- 1976 The figure of the „szépasszony” in the Hungarian folk belief In. *Acta Ethnographica* 25. évf. 1-2. szám. 251-274.
- ZSILKA Tibor
- 1963 Tájszavak Palástról In. *Magyar nyelvőr* 87. évf. 1. szám. 105-112.

Felhasznált internetes adatbázis

- PÓCS Éva – TÓTH G. Péter – ZOMBORY Andrea
- 2018 *A Néphit és Népi Vallás Archívum digitális adatbázisa*
 url: <https://hiedelemszovegek.boszorkanykorok.hu/tartalom.html>
 (utoljára megnyitva: 2025.01.13.)