

A rítustól az elbeszélésig
Rítusok és szertartások Gogol korai
műveiben

Budapest, 2023
Lezárás dátuma: 2023.01.11.

Tartalomjegyzék

BEVEZETÉS	4
1. AZ ELBESZÉLÉSCIKLUS MŰFAJI ARCHETÍPUSÁRÓL.....	6
2. A KALENDÁRIUMI RÍTUSOK ÉS HIEDELMEK AZ ELBESZÉLÉSEKBEN	8
2.1 A SZENTIVÁNÉJ RÍTUSA (<i>БЕЧЕР ХАКАНЬЕ ИБАНА КЫПАЛА</i>).....	8
2.2 A MÁJUSI ÉJSZAKA, AVAGY A VÍZBEFÚLT	15
2.3. A KARÁCSONY-EST SZERTARTÁSA	19
2.4. A SZENTIVÁNÉJ ÉS A KARÁCSONY-EST SZERTARTÁSAINAK PÁRHUZAMAI	22
2.5. A VIJ SZERTARTÁSAI.....	23
3. AZ ELBESZÉLÉS MINT SZERTARTÁS (AZ ELBESZÉLŐI SZÓ ARCHETÍPUSÁRÓL)	28
ÖSSZEGZÉS	31
FELHASZNÁLT IRODALOM	32

Bevezetés

Általánosságban elmondható, hogy Gogol korai elbeszéléseinek – a későbbi novelláival és a *Holt lelkekkel* szemben – kevesebb figyelmet szentel a Gogol-szakirodalom, s különösen igaz ez a magyar nyelven hozzáférhető értelmezésekre. Jóllehet ezekben a művekben nem csupán Gogol későbbi írásművészetének kitüntetett jegyei bukkannak föl (mint pl. a szkáz szerepének kidolgozása, egyes kulcsmotívumok és alakok), hanem megítélésünk szerint e korai novelláknak a 19. századi orosz próza alakulástörténete szempontjából is fontos szerepük van.

Közismert, hogy az ukrán-lengyel származású szerző munkásságának ezen szakaszára nagy hatással van szülőhelye, illetve szülőhelyének mítoszai és folklórja. A novellák szereplői nagy részben falusi kozákok, a – romantika metafizikus szemléletére jellemző – misztikumot ezáltal a keleti szláv folklór és mitológia formálja. Mint Gogol első ismert jegyzetfüzetéből («Книга всякой всячины») kiderül, az író tudatosan és szisztematikusan gyűjtötte az ukrán hiedelmeket, mondákat, szólásokat, közmondásokat dalokat, melyeket közvetlenül felhasznált a korai elbeszélésekben mottók vagy lábjegyzetek formájában. Lásd például a koljádáról vagy a viaszöntés szertartásáról írt lábjegyzeteit, vagy a novellákhoz mellékelt kulturális szöszedeteket; de ilyenek például azok az utalások, amelyek az egyes novellák és elbeszélések fő cselekményével is kapcsolatba hozhatók: az égitestek ellopásának hiedelme („Существует поверье, что ведьмы снимают и прячут звезды”), a páfrány virágzásának babonája és összefüggése a kincskeresés mítoszával („Папороть (по-русски — папоротник, или кочедыжник, filix) цветет огненным цветом только в полночь под Иванов день, и кто успевает сорвать его, и будет так смел, что устоит противу всех призраков, кои будут ему представляться, тот отыщет клад.”) vagy a ruszálkákról alkotott népi képzetek („О мавках, малороссийских русалках. Это суть умершие, некрещенные дети. В сие время простолюдины так боятся их, что без зелени не ходят и в церковь; только полынь и чеснок предохраняют от них. Ежели же кто скажет: «Петрушка!», то зачекотят на смерть.”)¹

Jurij Mann a korai Gogol-művek poétikáját karnevalizáció felől közelíti meg. Kiindulópontja Bahtyin közismert tanulmánya, amelyben a gogoli és a rabelais-i

¹ Н.В. ГОГОЛЬ: Книга всякой всячины. In: Полное собрание сочинений. в 14 томах. Ленинград, 1952. Т IX. (<http://gogol-lit.ru/gogol/chernoviki/kniga-vsyakoj-vsyachiny/enciklopediya-primechaniya.htm> ; <http://gogol-lit.ru/gogol/chernoviki/kniga-vsyakoj-vsyachiny/enciklopediya-malorossiya.htm>)

nevetéskultúrát hasonlítja össze az alakok megformálása, a nyelvhasználat, az ambivalencia és a karneváli motívumok (pl. tánc, maszkok, nevetés, groteszk, gúnynevek) szempontjából. E mélyen mitologikus hagyomány középpontjában az a gondolat áll, hogy a világ kifordítása, nevetséges arcának megmutatása lebontja a már kialakult, merev társadalmi struktúrákat s ezáltal képes megújítani a világot.² Mann ugyanakkor figyelmeztet rá, hogy már ezekben a novellákban sem csupán a nevetés pátosza mutatkozik meg: így például *A szorocsinci vásár* végén az ütemre rángó öreg testek forgataga sokkal inkább a démoni elv által vezérelt üres automatizmus képzetét hívják elő az olvasóban, semmint a bahtyini nép nevetéskultúra hagyományát aktivizálják. L. Szofronova a mitopoétikai hagyományra támaszkodva látja elemezhetőnek ezeket a novellákat és monográfiájában nagy hangsúlyt fektet a folklór a mítosz és a rítus szerepére, valamint az alakok mitológiai szemantikájára.³ Gogol mitopoétikai vizsgálatnak egyik megalapozó szövege Vjacseszlav Ivanov *A „látható” és „láthatatlan” kategóriája az irodalmi szövegben (Folklórpárhuzamok egy Gogol-témához)* című tanulmánya, melynek célja a *Vij*hez hasonló alakok különböző kultúrákban való felkutatása illetve azok bemutatása, valamint a látás motívumának jelentősége és a látás által szabott határok feltárása a mesékben és a novellában.⁴ Sz. A. Goncsarov vallási-misztikus szempontból vizsgálta Gogol munkásságát, és ebből a szempontból veti fel Gogol „bestiáriumának” jelentőségét.⁵ Jurij Lotman pedig a művészi tér vizsgálata kapcsán fektet különösen nagy hangsúlyt a korai novellák értelmezésére.⁶

Dolgozatom célja a korábban megkezdett kutatómunka folytatása, melynek középpontjában a korai novellisztikában fellelhető folklór elemek álltak. Jelen munkámban főként a *különböző szertartások* képezik vizsgálatom tárgyát, feltételezésem pedig, hogy az elbeszélések ezen visszatérő elemét is áthatja a keleti szláv folklór, mely esetenként az ortodox keresztény kultúrára való utalással párhuzamosan jelenik meg a szövegekben. A szertartásokat illetően elemezni fogom eredetüket és folyamataikat, valamint végkimenetelüket, ezen szempontok alapján összehasonlítva az eredetinek vélt szertartás azonos elemeivel,

² МАИИ, Ю.: *Поэтика Гоголя*. СПб, 2007. Vö: Mihail BAHTYIN: Rabelais és Gogol. A szó művészete és a nép nevetéskultúra. in Mihail Bahtyin: *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Budapest Osiris, 2002. 509-523.

³ СОФРОНОВА, Л. А.: *Мифопоэтика раннего Гоголя*. СПб, Алетея, 2010.

⁴ V. IVANOV: *Nyelv, mítosz, kultúra*. Budapest, Gondolat, 1984. 252-279.

⁵ ГОНЧАРОВ С. А. *Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте*. СПб., 1997.; valamint ГОНЧАРОВ С. А.: *Гоголь: учительское слово и мифологизация*. Электронный ресурс: <https://journal-altspu.ru/wp/> (2022.12.29.)

⁶ LOTMAN, Ju. (1994). *A művészi tér problémája Gogol prózájában*. ford. Mercz Andrea in *Kultúra, szöveg, narráció, Orosz életírók tanulmányai*. Pécs, 119-185.

aspektusaival. Figyelmet fordítok továbbá a szertartások résztvevőire, a közöttük fennálló kapcsolatokra és a rituáléban betöltött szerepükre. Úgy vélem, amennyiben feltételezésem beigazolódik, közelebb kerülhetek a gogoli folklór mint átfogó értelemben vett írói eszköz megértéséhez. Továbbá a novellaciklusnak a modern orosz próza keletkezésének történetében játszott szerepéhez is. Ennek jelentőségét megérthetjük, ha tekintetbe vesszük, hogy Puskin ugyancsak 1831-ben publikálja az elbeszélésciklust alkotó *Bélkin elbeszéléseit* (*Повести покойного И.П. Белкина*), Pogorelszkij 1828-ban a *Hasonmás, azaz estém Kisoroszországban* című elbeszélésciklusát (*Двойник, или мои вечера в Малороссии*), illetve Lermontov 1839-40 folyamán a *Korunk hőse* novelláit (*Герой нашего времени*), amelynek novellaciklusként és regényként is felfogható, és amelynek *Tamany* című novellája például hemzseg a folklór- és mitikus elemektől).

A vizsgálat tárgyául szolgáló novellák: Az *Esték egy Gyikanykai tanyán* (*Вечера на хуторе близ Диканьки*) négy novellája: a *Szentivánéj* (*Накануне Ивана Купала*), *A májusi éjszaka, avagy a vízbefúlt* (*Майская ночь, или Утопленница*), és a *Karácsony-est* (*Ночь перед Рождеством*), valamint a *Mirgorod* (*Миргород*) novellája, a *Vij* (*Вий*). Az elbeszélés szertartásának vizsgálatához pedig a fent említett novellákon túl az *Elveszett levél* (*Пропавшая грамота*) a *Szörnyű bosszú* (*Страшная месть*), *Sponyka Fjodorovics Iván és az ő nénikéje* (*Иван Федорович Шпонька и его тетушка*) valamint az *Elvarázsolt helység* (*Заколдованное место*) elbeszélőit, illetve azok vörös Sponykához való viszonyát veszem górcső alá, illetve a novelláskötet két előszavát.⁷

Személyes megítéléseim alapján úgy gondolom, hogy a jelen dolgozatot nem mozdítja előre, ha különbséget teszek a rítus (ритуал) és a szertartás (обряд) között, így azokat egymás szinonimáiként fogom használni. Ugyanakkor – Propp útmutatása alapján – mindkettőt elválasztom a szokás (обычай) fogalmától.⁸

1. Az elbeszélésciklus műfaji archetípusáról

Vizsgálatom elméleti alapjait a következő szövegek képzik: Jurij Lotman: *A szűzsé eredete tipológiai aspektusból*, Northrop Frye: *A szűzsé archetípusai*, valamint Vlagyimir Propp: *A varázsmese történeti gyökerei*.⁹

⁷ GOGOLY, N. Tanyai esték. Budapest: Népszava-Könyvkereskedés. (1925). ГОГОЛЬ, Н. Вечера на хуторе близ Диканьки. Москва, Яркие Страницы (2020).

⁸ PROPP, V. JA.: *A varázsmese történeti gyökerei*. Budapest, L'Harmattan, 2005. 20.

⁹ A mitológiai elemek vizsgálatához pedig elsősorban Sz. A. Tokarev: *Mitológiai enciklopédia II.*, Jankovics Marcell: *Jelképkalendárium*, illetve *Славянская мифология*. forrásokat fogom használni.

A Lotman által megfogalmazott jelenségekből és szüzséelemekből – melyek a szüzsé ciklikusságához vezetnek – jelentős mennyiségben találni Gogol korai novelláiban.¹⁰ Lotman meghatározása szerint a ciklikus időbeli mozgásnak alárendelődő szövegeket az jellemzi, hogy hiányzik belőlük a kezdet és a vég kategóriája, „a szöveg egy szüntelenül ismétlődő mozgást végző mechanizmusként gondolható el, amely a természeti folyamatokkal, az évszakok, napszakok, csillagképek váltakozásával szinkronban működik.”¹¹ Az emberi élet ugyancsak állandóan ismétlődő ciklusként értelmeződik, ahol a halál szükségszerű előképe az újjászületésnek és az átalakulásnak. A szöveg egyes komponensei a természeti folyamatok ciklusához igazodó rítus elemeinek funkcióját töltik be. Az általunk vizsgált szövegek esetében ilyenek lesznek például a kalendáriumi mítoszok, amelyek a természet évente ismétlődő körforgását jelölik (téli és nyári napforduló, a ruszalkák hete). Gogol első novellaciklusában az ismétlődés köti össze a történeteket, a halál és az újjászületés motívumainak lenyomatai is ismétlik egymást. Az elbeszélések ritmust képeznek, a kezdet és a vég megjelenik a novellákban, azonban nem egyenlő a szerkezeti egység értelemben vett kezdettel és véggel. Mindezek alapján egyértelműen kijelenthetjük, hogy bár az *Esték egy gyikanykai tanyán* novellái önmagukban lineáris szüzsével rendelkeznek, a novellafüzér egészként egy *ciklikus szüzsét* alkot és az *Estéket* egy kiváló korai példa az orosz irodalomban előforduló ciklikus elbeszélésre (ezt sugallja maga a napszakok változására utaló cím is – „Esték”).

Northrop Frye szerint az elbeszélés, mint a szöveg ritmusa maga is egy rítus, a ritmus őseredete pedig a természet körforgása, ami a novelláskötetben is megjelenik, egészen a tavaszi szertartásoktól a nyáriakon át (az ősziakat kihagyva) a téliekig. A szertartások arra hivatottak, hogy az ember általuk segítse ezt a körforgást, így tovább erősödik a rítus és a ritmus közötti kapcsolat, melynek az *Estékben* is kiemelt szerepe van. „A műalkotás elbeszélésének eredetét tehát a rítusban lelhetjük fel, lévén az cselekvések időbeli sorozata, amelyben csak lappang a tudatos jelentés, vagy jelentőség (...) Rítus tapad a természet minden fontos visszatérő jelenségéhez, a nappalhoz, a hold változásaihoz, az évszakokhoz és napfordulóhoz, a lét fordulópontjaihoz, a születéstől a halálig (...).”¹²

Propp szerint a szertartás a természettel folytatott harc eszközeként jött létre, a rítus célja a természet befolyásolása (ún. szimpatetikus mágia). A mese nagyon sok szokás és szertartás

¹⁰ LOTMAN, JU.: A szüzsé eredete tipológiai aspektusból. Ford. Klausz Ildikó és Pálfi Ágnes. In: *Kultúra, szöveg, narráció. Orosz elméletirők tanulmányai*. Szerk. Kovács Árpád, V., Gilbert Edit. Pécs, 1994. 82-118.

¹¹ LOTMAN, JU.: A szüzsé eredete tipológiai aspektusból. Ford. Klausz Ildikó és Pálfi Ágnes. In: *Kultúra, szöveg, narráció. Orosz elméletirők tanulmányai*. Szerk. Kovács Árpád, V., Gilbert Edit. Pécs, 1994. 83.

¹² FRYE, N.: *Az irodalom archetípusai*. in *A modern irodalomtudomány kialakulása*. Osiris kiadó, Budapest 1998. 445.

nyomát őrzi, ezért a varázsmese és a különböző rítusok kapcsolata tagadhatatlan és ahol kapcsolat áll fenn a mese és a szertartás között ott az egyes motívumok megértéséhez az eredeti rítusokat kell vizsgálnunk. Mint azt megállapítja, a mese és a rítus közötti kapcsolatok sokfélék lehetnek, de legalább is háromféle típusba sorolhatók: 1. amikor a rítus és a szokás teljesen megegyezik a mesével, 2. a mese újraértelmezi a rítust, ami a forma deformálódásával, megváltozásával jár együtt 3. a rítus megfordítása, amikor a mese megőrzi a szertartás minden formáját, de ellentétes értelemmel, vagy jelentéssel ruházza fel.¹³

Jelen dolgozat célja tehát a *gogoli ciklikus elbeszélés műfaji archetípusának* meghatározása, az *Esték egy gyikanykai tanyán* novellái és a *Vij* alapján. Továbbá azt szeretnénk tisztázni, hogy mi a viszonya Gogol elbeszéléseinek a szövegekben megjelenő rítusokhoz és szertartásokhoz? Az elbeszélések közvetlen kapcsolatban állnak a szertartásokkal, esetleg újraértelmezik vagy megfordítják a rítusokat? A dolgozat második felében pedig azt vizsgáljuk meg, hogy az elbeszélés körülményeinek részletezése, a történetmesélés mint az *elbeszélés eseménye*, a „mese- és történetmondók” személye, vagyis az elbeszélő cselekedet¹⁴ mennyiben vesz részt az elbeszélésciklus jelentésalkotási folyamataiban.

2. A kalendáriumi rítusok és hiedelmek az elbeszélésekben

Az elbeszélésciklus mitológiája szempontjából különösen a kalendáriumhoz kötődő elbeszéléseknek van jelentősége, ezért elsősorban ezeket fogjuk vizsgálni. A kalendáriumi mítoszok és legendák ugyanis szorosan kötődnek a termékenységvarázslás képzetköréhez, valamint a nyári és a téli napfordulóhoz.

2.1 A Szentivánéj rítusa (*Вечер накануне Ивана Купала*)

A novella címe önmagában megjelöli a cselekményben feltűnő jeles napot, azaz a nyári napfordulóhoz kapcsolódó, ám azzal nem egybeeső (három nappal később ünnepelt) Szent Iván éjt, melyet a szláv kultúrkör Keresztelő Szent Jánoshoz köt, azaz népi nevén Iván Kupalához. Szent János alakja más népek Szentivánéji szokásainak és rituáléinak esetében is feltűnik, és más esetekben is előfordul, hogy különböző jelzőkkel látják el János nevét, a magyar népdal például „virágos”-nak nevezi. A *Kupala* megnevezés utal a leghosszabb napra, és a napfordulóra, így bevonva az ünnep kereszténység megjelenése előtti hatalmas jelentőségét, melyet Európa szerte, így a szlávok által lakott területeken is ünnepeltek. A keleti szlávok

¹³ PROPP, V. JA.: *A varázsmese történeti gyökerei*. L'Harmattan 2006. 19-20.

¹⁴ Azaz a genette-i értelemben vett *elbeszélő aktus*. Vö. Gerard Genette: *Az elbeszélő diszkurzus*. In: *Az irodalom elméletei I.* Szerk. Thomka Beáta. Pécs, Jelenkor – JPTE, 1994. 61-98.

elképzelése szerint a Nap június 23-án este elindul téli útjára és a szertartás kozmikus értelmezése szerint ennek a fordulatnak a mágikus elősegítése a Kupala-rítus. Innen nézve érthető, miért kell az „éjjeli napot” jelképező máglyákon elégetni a vegetációt jelképező növényeket és füveket, mintegy előkészítendő és elősegítendő a Nap távozását. A Kupala név Afanaszjev szerint a szanszkrit *kup* töre vezethető vissza, amelynek jelentése 'szertelen, féktelen, heves háborgó, zabolátlan, dühöngő' és a nyári napfordulót megelőző forró júniusi nap állására utal (ún. nyári napállásra, *летнее солнцестояние*, melyet az angol terminológia szerint midsummersnight-nak).¹⁵ Egyes elképzelések szerint Kupala perszonifikált alakja kapcsolatban áll Jarilóval is (vö. a *ярий* jelentéssel), aki ugyancsak a nyár termékenységhez isteni erejét testesítette meg. A Kupala-rítusok, melyeket a napforduló előtt végeztek olyan összetett szertartáskomplexumot képeznek, melyek fő komponensei a következő rituális cselekvések: füvek és virágok gyűjtése, a házak, építmények zöld ágakkal és füvekkel való díszítése, tüzek gyújtása, szalmabábu készítése és elégetése, jóslások, a boszorkány láthatóvá tétele és kiűzése, démoni erők leküzdése. A Kupala-szertartások központi aktusa a boszorkány szimbolikus megsemmisítése, mely során a boszorkányt szimbolizáló rituális tárgyat (szalmabábut, használati tárgyat, lókoponyát, ruhadarabot stb.) meggyújtották, elégették vagy a vízen elúsztatták, esetleg szakadékba, vagy mocsárba dobták, szétépték és eltávolították a közösség életét határoló területről. A boszorkányt jelképező szalmabábunak különböző neveket adtak, például: Mara, Marena, Marina, Kupala, Katyerina, Iván. Az úgynevezett Kupala koszorúkat, melyeket nyírfá, vagy fűzfakéregből, esetleg szalmából fontak, mágikus cselekmények végrehajtásához használták (pl. termékenység-varázslás, gyógyítás, szerelemvarázslás).¹⁶

A népi kalendárium szerint a nyári napfordulót és szárazságot esők követik, a villámhozó isten, Perun termékenységhezó égi vízzel „fürdeti”, áztatja meg az eget és a földet. Valószínűleg innen kapta másodlagos jelentését a Kupala (купать, купаться), és ezzel hozható kapcsolatba a fürdés, a folyóvizekben való megmerítkezés rítusa is. A termékenységvarázslás kitüntetett eseménye a házasulandó párok összekötése: az eladósorban lévő lányok és fiatal fiúk közösen átugorják a tüzet, illetve viaszgyertyákat öntenek, amelyeket koszorúkon úsztatnak a vizen. Amennyiben az ugrás sikeres és a gyertya szabadon végigúszik a folyón, a házasság

¹⁵ АФАНАСЬЕВ, А: *Поэтические воззрения славян на природу*. Издательство «Индрик». Москва 1994. стр. 710-725.

¹⁶ *Славянская мифология*, Москва: Международные отношения стр 201.
https://inslav.ru/images/stories/pdf/2002_Slavjanskaja_mifologija.pdf

boldog és tartós lesz.¹⁷ A szokások, illetve a nyári napforduló éj ünneplése a kereszténység felvételével nem tűnt el, több Európai nemzet továbbra is ünnepelte (ld. pl. a vízzel keresztelés rituáléját).¹⁸ Az ekkor elvégzett rituálék főbb célja általában a termékenység előidézése.

Gogol elbeszélésében a Kupala-szertartás több elemével találkozhatunk (a szerelemvarázslás témája, a viaszöntés szertartása, a füvek gyűjtése, a boszorkány láthatóvá válása). A démoni erők megjelenése elsősorban Baszavrjuk alakjához kapcsolódik. A *Szorocsinci vásár* ördögéhez hasonlóan Baszavrjukot is iszákos emberként ábrázolják, az ő esetében azonban a disznóval való azonosítás elmarad, őt, mint ördögi embert koshoz, vagy kecskéhez hasonló szarvakkal láthatjuk, aki visszautasíthatatlan ajánlatokat tesz a halandóknak, ami azonban visszafizethetetlen árat von maga után. Az árva Petró esetében Baszavrjuk vagyont ígér, ami a Pidorkával való házasságkötéshez szükséges, cserébe pedig Petró eladja a lelkét az ördögnek, végez szerelme ártatlan öccsével és élete végéig kínozzák a történetek, megőrül, majd eltűnik. Petró *árvasága* nyilvánvalóan kapcsolatba hozható a mitológiában csodás képességekkel felruházott gyermekistenek alakjával, akik a transzcendens világgal való kapcsolat letéteményesei. Baszavrjuk a szövegben többféle alakban jelenik meg és többféle értelmezést kap. Egyfelől, mint ördögi ember, (nevében a *бес* jelentéssel) másfelől, mint megkísértő, az alvilág ura (дьявол, сатана) a démoni erők antropomorfizált alakja, s végül, mint halott, azaz a túlvilági szellemek, vámpírok képviselője.¹⁹ Neve ugyanakkor egy másik etimológiai lehetőséget is magában rejt, a kárpáti *boszorkány* elnevezését. Vinogradova²⁰ szerint ezt az alakot tekinthetjük a boszorkány egy fajtájának, aki épp úgy megjelenhet öregasszony, mint gyönyörű lány képében. A magyarban a boszorkány ótörök eredetű szó és kapcsolatban áll a csuvas eredetű *votják busturgán* (lidércnyomás, házimanó, kobold jelentéssel). A lidérből már a törökben kialakult az 'ártó szellem' jelentés, melynek alaptöve a *bas(z)* 'nyom' ige – a boszorkány az a démon, aki ártó szándékkal álmában megnyomja az embert.²¹

A novella cselekménye ugyanakkor összevethető a beavatási szertartással, mely Propp munkái alapján szervesen kapcsolódik az orosz varázsmesékhez.²² Helyszíne az emberek élőhelyétől mintegy mágikus tér által különül el, melyen csak Baszavrjuk, az ördögi ember

¹⁷ АФАНАСЬЕВ, А.: *Поэтические воззрения славян на природу*. Издательство «Индрик». Москва 1994. стр. 710-725.

¹⁸ JANKOVICS M.: *Jelképkalendárium*. Csokonai Kiadó, 1997. 180.

¹⁹ САВЕНКО, А. А. (2006). *Народный календарь в повести Н.В. Гоголя "Басаврюк, или Вечер накануне Ивана Купала"* Русская речь, 2006/4. стр. 112-116.

²⁰ ВИНГРАДОВА, Л. Н.: *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*. Москва. 2000. стр. 236.

²¹ GOGOLY, N.: Tanyai esték. Budapest: Népszava-Könyvkereskedés. (1925). ГОГОЛЬ, Н.: Вечера на хуторе близ Диканьки. Москва, Яркие Страницы (2020).

²² PROPP, V. JA.: *A varázsmese történeti gyökerei*. Budapest, L'Harmattan, 2005. 55-61.

segítségével képes átkelni Petró kozák. A rituálét a boszorkány vezeti, azt pedig okvetlenül meg kell említenünk, hogy a Baba Jaga alakja az ős beavatási szertartást vezető papnő alakjából származik,²³ a Baba Jagára való asszociációra pedig nem csak a boszorkány megjelenése, akit Baszavrtjuk „Jagának nevez *«Ведьма», «Наси́лу вороти́лась я́га! (...)*», de maga az elbeszélés is feljogosít, hiszen a Jaga karakterének egyik legfontosabb eleméről, kunyhójáról így ír: „olyan, amilyenről a mese szól”.²⁴ A szertartás menete, és eredménye gyakorlatilag megegyezik a beavatási szertartásával: a gyermek, aki részt vesz a szertartáson életét veszti, a beavatási szertartásnak pedig kulcsfontosságú, lényegi eleme volt, a fiú (eljátszott, rituális) meggyilkolása és a férfiként való újjászületése²⁵. A novellában hasonló módon Petró a szertartás után „halotti, mély álomba merül” s azt is tudjuk róla, hogy „két nap és három éjjel aludt egy végtében” és a harmadik napon ébredt fel. Ide kapcsolható Korzs, a jövődöbéli após különös mondata is, aki a kincseszsákok láttán a következő szóval él: „hely, ez az ilyen, amolyan Petró”. Az orosz nyelvben itt egy frazeologizmus áll a szövegben, méghozzá a következő: «Сякой, такой Петрусь, намазанный!», ahol a *мазать, помазание* ige szakrális-rituális eredetű. A felkenés, megkenés szertartása (az uralkodó felkenése, az utolsó kenet feladása) a beavatási rítus jelentését idézi fel az olvasóban.

A boszorkány egy kacsalábon forgó kunyhóban jelenik meg, először fekete kutya, majd fekete macska képében, bár Baszavrtjuk szép asszonynak titulálja, az elbeszélő szerint egy ráncos vénasszonnyá (az eredeti szövegben *чмапыха*) változik át, aki Petró számára egyáltalán nem vonzó. Ő vezeti a Szent Iván éji szertartást, mely során Petrónak a páfrány segítségével kell megtalálnia a kincset, a boszorkány feltétele azonban az, hogy Petrónak végeznie kell Ivasszal, a gyilkossággal egyidejűleg a boszorkány pokoli képet varázsol a földre, ördögi teremtmények özönlik el a szertartás helyszínét, majd a boszorkány kiszívja Ivasz véré. Vlagyimir Propp leírásai alapján a varázsmesékben jellemzően a Baba Jagát, illetve kunyhóját egy sűrű erdőn át lehet megközelíteni.²⁶ A boszorkány fellelése azonban korántsem egyszerű, az erdő, mely kunyhóját körülveszi olyannyira sűrű, hogy a halandó ember számára lehetetlen átkelni rajta, illetve a varázsmesében gyakran magába a kunyhóba is csak a boszorkány akarata által lehet bejutni. A faház ajtajával fordul a hős elé, mert az máskülönben nem látható számára. A Jaga háza állati testrészekből épül fel, melyek közül mára már csak a Gogolnál is a *Szentivánéj* c. novellában megjelenő, kunyhót tartó kacs, vagy tyúkláb jellemző

²³ TOKAREV, SZ. A. – Mitológiai enciklopédia II. Budapest Gondolat 1988. 608.

²⁴ GOGOLY, N.: *Tanyai esték*. Budapest: Népszava-Könyvkereskedés. 1925. 46.

²⁵ PROPP, V. JA.: *A varázsmese történeti gyökerei*. Budapest, L'Harmattan, 2005. 55-61.

²⁶ PROPP, V. JA.: *A varázsmese történeti gyökerei*. Budapest L'Harmattan 2005. 53-62.

a varázsmesében. Sz. A. Tokarev meghatározása szerint, a Vasorrú bába alakja az erdővel és vadállatokkal való kapcsolata miatt a 30. birodalom úrasszonyának alakjából ered. Házában a boszorkány a 30. birodalom kapuját, azaz a holtak és a vadállatok birodalmának kapuját őrzi az élők elől, az átjáró pedig egy szertartással nyitható meg.²⁷ Maga, a Gogolnál több novellában is megtalálható szertartás visszavezethető a fiúk beavatásának ősi rítusára és sok párhuzam vonható a két esemény, valamint a Baba Jaga házának ábrázolása között. Tokarev előbb említett meghatározása szerint a Baba Jaga néhány attribútuma sok hasonlóságot mutat a beavatási szertartást végző papnő alakjával is. A halállal való szoros kapcsolatát házában is észre vehetjük: Jaga kunyhója feltételezhetően kisméretű, hiszen a varázsmese szerint a Jaga ágyában fekvve orrával a plafont verdesi, csontlába pedig a sarokig ér, azonban egyetlen varázsmese sem állítja, hogy a boszorkány óriási méretű lenne, így tehát háza, lévén kisméretű és fából épült, egy koporsóhoz hasonló.²⁸ A varázsmesében gyakran kannibálként jelenik meg, szagáról ismeri fel az élő embert, feltételezhetően csak a holtakat és az állatokat képes érzékelni, úgy tűnik, mintha szeme vak lenne az élő emberekre.²⁹

A beavatási rituálé színhelye távol esett az emberi közösségek lakóhelyeitől, lehetőség szerint egy sűrű erdőben, de mindenképpen fákkal vagy magasabb növényzettel körülvéve. Állat alakú fa bódékat építettek, ezekben zajlottak a szertartás egyes részei. A beavatás során a résztvevők eljátszották a fiú rituális meggyilkolását, különféle öltözékeket viselve, melyek állatias megjelenést kölcsönöztek számukra. A fiú halála és pokolra szállása után az újjászületett és férfi lett belőle. A beavatási szertartást egy sámán vezette, aki képes volt kapcsolatot teremteni az élők és a holtak birodalma között. Tokarev már említett meghatározása³⁰ szerint egyes tulajdonságai miatt a Baba Jaga hasonlítható a szertartáson résztvevő papnőhöz is.

Petró, a fiatal kozák, akire a rítus előtt tekinthetünk fiúként, a rituálénak köszönhetően válik a közösség férfi tagjává, hiszen előtte egy szegény árva volt és a boszorkány segítségével feltárt kincsnek köszönhetően tett szert a vagyona, amivel feleségül vehette szíve választottját, így válva férfit a kisorosz közösségben. Ha tehát ebből a szempontból vizsgáljuk a *Szentivánéj* rítusát egyértelműen megfeleltethetjük a beavatási szertartásnak, pontosabban Petró beavatásának. A boszorkány maga nem rendelkezik állati jegyekkel, ellenben átváltozásra képes, vö.: az orosz folklór átváltozásra képes démoni erőt birtokló alakjával, aki az *оборотень*

²⁷ TOKAREV, SZ. A.: *Mitológiai enciklopédia II.* Budapest Gondolat 1988. 608.

²⁸ PROPP, V. JA.: *A varázsmese történeti gyökerei.* Budapest, L'Harmattan, 2005. 55-61.

²⁹ PROPP, V. JA.: *A varázsmese történeti gyökerei.* Budapest, L'Harmattan, 2005. 66-67.

³⁰ TOKAREV, SZ. A.: *Mitológiai enciklopédia II.* Budapest, Gondolat, 1988. 608.

nevet viseli.³¹ Először fekete kutyaként jelenik meg, ami egyértelműen Cerberus³² pokoli alakjához, a Hádészt őrző kutyaszerű fenevadhoz köthető. Ezután szintén egy a halálhoz közeli, szimbólum értékű állattá, fekete macskává változik és csak ezután ölt emberi alakot. A boszorkány kunyhója szintén tartalmaz néhány a korábban említett meghatározásokban is megtalálható tulajdonságot, hiszen a bokrok között jelenik meg, így feltételezhetően kisméretű, mivel a bokrok képesek eltakarni, valamint kacsalábon forog, ahogyan az elbeszélő fogalmaz, „*olyan, amilyenről a mese szól*”. A találkozás helyszíne pedig szintén egy ember által megközelíthetetlen, civilizációtól távol eső hely volt. A medveárok teljes sötétségéből egy sűrű láphoz értek, ahol minden lépésükkel botladoztak a sűrű, tüskés növényzet miatt. Az úton végig Baszavrkjuk, az ördög vezette Petrót, feltételezhetően ilyen akadályokon ő, mint élő ember egyedül nem lett volna képes átkelni. A boszorkány megjelenésekor az élettelen természet megelevenedett, a fák és a virágok összesúgtak, beszélni kezdtek, a novella hőse pedig suttogást hallott „*Vigyázz, Péter!*”. A szertartás során a boszorkány megnyitja a pokol kapuját, kék lángok csapnak fel, átlátszóvá válik a föld, ördögi nevetés csendül fel és pokoli lények jelennek meg körülöttük. Egy a beavatással végkimenetelét tekintve azonos rituálé zajlik le, Péter megöli a fiút, kedvese testvérét, azonban nem az a fiú válik férfivá, hanem Petró, hiszen a fiú megöléséért a boszorkánytól kapott vagyon teszi őt elég tehetőssé a házassághoz. A boszorkány itt nem kifejezetten kannibálként jelenik meg, az ártatlan gyermeknek ugyanis a vérért szívja ki. Ezt követően az ég vörössé változik a fák pedig pirosan világítanak, „*mintha valamennyi fát vérbe mártották volna (...)*”,²⁴ a földre szállt poklot tárja elénk az elbeszélő. A szertartást továbbá elengedhetetlen összehasonlítani a Szent Iván éji hagyományokkal, melyek szerelmet hoznak annak résztvevőire, ahogy ez történt Petróval és a távol lévő Pidorkával.

Míg eddigiekben kizárólag csak a beavatási szertartásként tekintettünk a rituáléra, amiben Petró részt vett, addig egy másik, nagyon fontos szemszögből is érdemes megvizsgálnunk az eseményt, hiszen értelmezhetjük azt tényleges Szent Iván éji szokások láncaként is, ugyanis több ilyen szokás, vagy ahhoz kapcsolódó motívum is megjelenik a novellában. A páfrány, melyet Petró átad a boszorkánynak, egybeesik a folklórban elfoglalt szerepével: a hagyomány szerint Szant Iván éjjelén a páfrány csodálatos módon kivirágzik, „tüzes virága” felfedi a földbe rejtett kincs hollétét.³³ A Kupala-szertartások egyik fontos eleme ugyanis a földben rejtett kincs felszínre hozatala, kiszabadítása a föld mélyéről. A kincskeresés célja szintén mágikus eredetű,

³¹ Славянская мифология, стр. 332–333. https://inslav.ru/images/stories/pdf/2002_Slavjanskaja_mifologija.pdf 2022.12.13.

³² TOKAREV, SZ. A.: *Mitológiai enciklopédia I.* Budapest, Gondolat 1988. 703.

³³ TOKAREV, SZ. A.: *Mitológiai enciklopédia II.* Budapest Gondolat 1988. 598-599.

a földbe rejtett kincs – a szoláris mitológiai hagyomány szerint – valójában az elrejtett égitesteknek, (napnak, holdnak) felel meg, amelyet a démoni erők (boszorkány, kígyó, démonok) elraboltak. A hős feladata pedig ennek a kincznek (fénynek, termékenységnek) az alvilágból a felszínre hozatala. A kincs kiszabadítása a keleti szláv legendák szerint halált hoz azokra, akik megpróbálják felhasználni; a kincset csak az tudja felszínre hozni, akinek a kezéhez szörnyű bűn, gyilkosság, vér tapad. A kincskeresés eredménye tehát pusztító erejű következményekkel jár a kincs megtalálójára, Gogol novellájában Petró számára, aki, mint tudjuk a két zsák arany megszerzése után pontosan egy évvel maga is elpusztul.

Másfelől a kincskeresés motívumában a szerelmi rituálét is felfedezhetjük Petró és Pidorka, valamint Baszavrvjuk és a boszorkány közti szerelemvarázslás szempontjából. Ezen a ponton érdemes fölidézni a *kupala* szó további etimológiai jelentését, amely rokonságot mutat a latin *cupidó*val, indoeurópai töve pedig a 'heves vágy, kívánság, forrongás, sóvárgás' jelentéseket hordozza.³⁴ Nem véletlen, hogy a páfrány virágának megszerzése a vágyakozás és mindent elborító heves lángolás szavaival kerül leírásra a szövegben és erőteljesen erotikus töltetet hordoz: „De íme máris kivirul előtte egy *kis piros bimbó és úgy mozog, mintha eleven volna*. Ez aztán már igazán csodálatos! Egyre mozog, *egyre nagyobb lesz és úgy izzik, mint a tüzes faszén*. Kis *csillagocska gyulladt ki*, halkán sistereg a virág, *úgy nyílik ki a szeme előtt, mint egy láng* s megvilágítja a többi virágot, amelyek mellette állnak.”³⁵ A „lefelé hajló nap” a „csillag” és az „izzó szén” a nyári napforduló kozmikus eseményét idézi meg, míg a leírás érzéki jelzői („a kis piros bimbó”, mely „egyre nagyobb lesz”) a szerelmi vágy szomatikájával töltik meg a jelenetet. A páfrány vitrága így a női nemi szervvel kerül kapcsolatba. Ez az összefüggés rávilágíthat arra, hogy Pidorka alakja hogy áll párhuzamba a Nappal. Nem véletlen, hogy Pidorka a következő szavakkal utasítja el a gazdag kérője ajánlatát: „Sötét lesz, de olyan sötét lesz az én nászi kamrá, jávorfából épült, és a tetején kereszt lesz a kémény helyében.”³⁶ Ebből egyértelművé válhat, hogy a „sötét ház” a koporsó megfelelője és a földbe rejtett napot, azaz a földbe rejtett kincset szimbolizálja.

Itt jegyezzük meg, hogy a kincskeresés mítosza erőteljes hangsúlyt kap egy másik novellában is, az *Az elvarázsolt helység* című elbeszélésben, ahol ugyancsak megjelennek a mitológiára jellemző legfőbb motívumok: a gyertya, a temető, a mohos kő, és az égitestek elrablása („se hold se csillag”). Itt azonban nem annyira tragikus végű a kincs megtalálása, mint inkább komikus: az arany, amely az ördög ajándéka valójában nem arany, „hanem mindenféle

³⁴TOKAREV, SZ. A.: *Mitológiai enciklopédia II.* Budapest Gondolat 1988. 598-599.

³⁵GOGOLY, N.: *Tanyai esték.* Budapest, Népszava-Könyvkereskedés, 1925. 46

³⁶GOGOLY, N.: *Tanyai esték.* Budapest, Népszava-Könyvkereskedés, 1925. 44.

szemét hulladék... még kimondani is szégyen, hogy micsoda”. Az *elveszett levél*ben pedig a túlvilágra való átkelés mitikus motívumai tűnnek fel (folyó, erdő, ösvény, híd), továbbá az alámerülés utáni visszatérés jelenete „nagyapám, mint a madár repült fel a pokolból”. A túlvilágra való átkelés és a visszatérés itt sem a mitologikus pusztulás helyzetét idézi, hanem a mesékre jellemző szerencsés vég képzetét hordozza.

A túlvilágra való átkelés mindhárom novella esetében a beavatással és a tudás megszerzésének jelentésével kerül kapcsolatba, amely Gogolnál mindig a világ látomásszerű elsajátítását hordozza. Itt emlékeztetünk rá, hogy a 'látni' (видеть) és 'tudni' (ведать) orosz szavak közös töre vezethetők vissza az ószláv és az óorosz nyelvben. Eredeti kérdésfeltevésünkre visszatérve azt mondhatjuk, hogy a gogoli novella, amellet hogy sok ponton tökéletesen elbeszéli a Kupala-szertartás egyes elemeit, voltaképpen *újraértelmezi és bizonyos mértékig megfordítja a szertartás jelentését*: míg a rítus központi eleme a boszorkány (ведьма) láthatóvá tétele és kiűzése a világból, Gogolnál a látás és a tudás képességével felruházott hős útra kel, hogy kiszabadítsa a kincset, azaz megszerezze a Napot szimbolizáló Pidorkát. Ez az út, a mitológiai tudás megszerzése, hol komikusan végződik, hol szerencsésen, hol pedig tragikusan (beavatás, áldozat, gyilkosság). A novellát eszerint több szinten érdemes értelmeznünk: a napfordulóhoz kapcsolódó motívumok szintjén, egyfajta kozmikus szinten, a termékenységvarázslás, egyesülés szertartása felől, valamint a népi hiedelemvilág síkján, mint a démoni erőkkkel folytatott küzdelmet.

2.2 A májusi éjszaka, avagy a vízbefúlt

Ez az elbeszélés egy olyan eseményt jelenít meg, amely a kereszténység felvétele után sem tűnt el teljesen, más tárgyalt hagyományokkal egyetemben, mint például a *koljádák* éneklése. A két rítus között jelentős párhuzamokat vonhatunk, a *Májusi éjszaka* ugyanis a ruszalkák hetét, illetve annak egy napját jelenítheti meg, melyre már a címből is asszociálhatunk. Ma a ruszalkák hete júniusig tolódott ki, azonban a Julián és a Gregorián naptárak tizenkét napos eltérésének köszönhetően, mely eltérés a mű kiadásának évében volt aktuális, a ruszalkák hete valóban eshetett egy vagy több májusi éjszakára.³⁷ Az ruszalkák hetében pedig a fiatalok körében szokás volt ruszalka dalokat énekelve járni a falu utcáit. A ruszalka eredendően a tavaszi ünnepek összefoglaló megnevezése volt, csak későbbtől köthető össze a keleti szláv folklór vízitündérével. A szokásköltészet egy műfaja a ruszalkák hete,

³⁷ <https://keisan.casio.com/exec/system/1227757509> (2023. 01.01.)

ahogy a gogoli elbeszélésben is megjelenik.³⁸ Az ünnepi hét legfőbb célja talán az, hogy a résztvevők szerelmet vallhassanak szívük választottjának és ezáltal egész életüket megváltoztassák, jobbra fordítsák, így tehát a szertartás célját tekintve a novellában megjelenő rítus megegyezik a valós ünneppel. Továbbá a ruszalkák hetében tilos volt folyókban fürdeni, kiváltképp délben és éjfélkor, mert úgy tartották, hogy ezekben az időpontokban a ruszalkák vízbe fojtják és elhurcolják az úszókat és a fürdőket. A ruszalka mint szellem alapvetően nem volt gonosz, a kereszténység megjelenése előtt úgy tartották, hogy az első ruszalka *Kosztroma* volt, a szerelmesek védőszentje és termékenység istennője. A női szellemek feladata az erdők, mezők és vizek őrzése volt. Néhány tulajdonságuk megegyezett a boszorkányéval,³⁹ például az emberek házába kéményeken keresztül juthattak be, illetve képesek voltak alakváltásra (vö. az *оборотень* jelentéssel⁴⁰). Akárcsak a kereszténység felvétele után, úgy hitték, az elhunyt hajadonok,⁴¹ vízbefúlt nők és gyerekek, valamint a ruszalkák hetén nem természetes okokból életüket veszítők válnak ruszalkává, alapvetően az emberre ártalmatlanok, nem gonoszok, azonban nagyon is ártalmasak lehetnek, amennyiben az ember nem tanúsít feléjük kellő tiszteletet, vagy nem tartja be a ruszalkák hetének szokásait és tiltásait (pl.: női munkák és nagy munkák, valamint a folyóban fürdés, és az ekkor elhunytak eltemetésének tiltása). A ruszalkák hetében az, aki a ruszalkák elé járult számíthatott azok támogatására, segítséget kaphatott minden problémájának megoldásához. A kereszténység felvételét követően nyerte el az egyértelműen negatív megítélését a ruszalka, hisz minden isten és szellem, ami a szlávok pogány hitvilágához köthető volt, az a kereszténység felvétele után démonnak számított. A ruszalkák hetének egy másik szokása a lányok bokornak öltöztetése, ami kiegészíti a már említett éneklést és a falvak házról házra járását. Ha a házigazda nem engedte be a beöltöztetett lányt és nem adott neki, illetve az ünneplőknek valamilyen ajándékot, akkor rossz kívánságokat énekeltek meg neki, illetve a bokornak öltöztetett lány körbejárta a házát, amiről úgy tartották, hogy már egyébként is balszerencsét hoz. Az ünneplés gyakori eleme volt továbbá a körtánc, a hét bármelyik napján előfordulhatott, az emberek csoportjai kortól és nemtől függetlenül részt vehettek benne, a körtánc iránya pedig mindig a nap járásával megegyező irányba haladt. A

³⁸ DÖMÖTÖR, T.: *Az újkori színjátszás kialakulása Kelet-Európában* (1963); E. V. POMERANCEVA: *Mifologicseskije perszonazsi v russzkom folklora* (1975).

http://gepeskonyv.btk.elte.hu/adatok/Neprajz/82Vereb%E9lyi/folklorisztika_es_rokonteruleteinek_fogalmi_rendszere/ruszalka_jatekok.html (2022.12.30.)

³⁹ *Славянская мифология*, Москва: Международные отношения стр. 63.
https://inslav.ru/images/stories/pdf/2002_Slavjanskaja_mifologija.pdf

⁴⁰ *Славянская мифология*, Москва: Международные отношения стр. 332-333.
https://inslav.ru/images/stories/pdf/2002_Slavjanskaja_mifologija.pdf

⁴¹ *Славянская мифология*, Москва: Международные отношения стр. 416.
https://inslav.ru/images/stories/pdf/2002_Slavjanskaja_mifologija.pdf

ruszalkák hetének szertartásai és szokásai főként a nőket állították a középpontba, több szertartás azt ígérte, hogy az azon részt vevő lány hamarosan férjhez megy, vagy akár már másnap megismerkedik jövőbelijével.⁴²

Az elbeszélés nagyon pontosan jeleníti meg az ünnepkör szokásait, a novella legelső soraiban már körben daloló fiatalokról olvasunk, illetve a falut házról házra járó éneklő csoportokról, melyek teljes mértékben megfelelnek a fent meghatározott ünnepi szokásoknak. Levkó, a fiatal kozák továbbá dalában a szerelem kereséséről énekel, mely szintén az ünnepi szokások egy sarkalatos pontja:

*Alkonyul már a nap, közel van már az est,
Óh szerelmes szívem, a kedvesed keresd!*⁴³

Levkó ezután szerelmét keresi fel, valóban megtalálva őt, ami elsőre nem tűnt egyértelműnek, hiszen Hanna válaszadás nélkül váratta a fiút. A cselekmény, pedig azzal zárul, hogy Levkó és Hanna egymáséi lehetnek a ruszalka segítségével, aki Levkót jutalmazta meg jószágáért, varázslatával megoldva a kozák legfőbb problémáját.

Ahogy a kozákok, illetve a novella világa vélekedik a fulladásos halálról, az szintén a ruszalkák hetét övező hiedelmeknek megfelelően került leírásra: a bíró és a pálinkafőző beszélgetéséből kiderül, hogy a pálinkafőző családjának egy vendége megfulladt evés közben, halála után pedig visszajárt kísértetni, mert lelke a Földön ragadt, mely hiedelem erősen kapcsolódik a ruszalkák hetéhez, illetve az ünnep tiltásaihoz tartozik a hasonló módon elhunytak eltemetésének tilalma⁴⁴. Az elbeszélésben megjelenő ruszalkák továbbá mind vízbefúltak és feltételezhetően mind fiatal lányok, így a novella leírása ebből a szempontból is megfelel a fent említett hiedelemrendszernek. Továbbá Levkó álmában a ruszalkák is körtáncot járnak, illetve játszanak, akárcsak az ünnepi rituálékban. Levkó „álmában”, – melyet nem teljesen szigetelhetünk a novella cselekményének valós világától, annak eseményeitől pedig egyenesen lehetetlen elszeparálnunk – a ruszalkák a parton táncoltak a boszorkánnyal, s a tény maga, hogy a víziszellemek elhagyhatták a tavat szintén azt egyértelműsíti, hogy a műben valóban a ruszalkák hete jelenik meg, hiszen a hiedelem szerint a ruszalkák csak ekkor képesek

⁴²Байков, А.: Русальная неделя - время, когда каждый может обреч. 2021. <https://proza.ru/2021/05/29/478> (2022.12.30.)

⁴³Gogoly, N.: *Tanyai esték*. Budapest: Népszava-Könyvkereskedés. 1925. 54.

⁴⁴Байков, А.: Русальная неделя - время, когда каждый может обреч. 2021. <https://proza.ru/2021/05/29/478> (2022.12.30.)

képesek az emberek világába lépni, illetve az ember közvetlen közelségébe férközni.⁴⁵ A szertartás résztvevőinek nevezhetjük szűk értelemben Levkót, a boszorkányt és a ruszalkát, az általuk ellátott szerepek pedig világosak és a mese műfára jellemző módon kerülnek leírásra: a vízbefúlt egy ártatlan lány, akit a mostohája, egy gonosz boszorkány fojtott meg, aki még holtában sem hagy nyugtot a vízbefúltak. Képességeit kihasználva megváltoztatja külsejét és beolvad a ruszalkák közé. A vízbefúlt arra kéri Levkót, a novella hőst, hogy jöjjön rá melyik vízbefúlt alakjában rejtőzködik a boszorkány, cserébe pedig jutalmat ígér, felajánl anyagi javakat, például ruhákat és aranyat, de pontosan tudja, hogy Levkó Hannába szerelmes, így annak lehetőségét teremti meg, hogy együtt lehessen a két fiatal. A ruszalka itt tehát a varázsmesék segítő-baba jagájához hasonlóan működik, abból a tekintetből, hogy segítségért cserébe megjutalmazza Levkót, aki a varázsmesék hőiséhez hasonlóan próbatétel elé áll és a boszorkánnyal találja szemben magát.⁴⁶

A rítus maga hasonlít a ruszalkák hetének több szertartására is, de a leginkább talán arra a szertartásra, melynek során a fiatal lányok koszorút fontak egy kedves barátnőjükkel és vízre bocsájtották azt, mely (feltételezhetően egy ruszalka segítségével) hamar bekövetkező házasságot hozott a fiatal lánynak. Bár a novellában nem egy leány, hanem egy fiatal legény végezte a szertartást, ez nem feltétlenül ássa alá feltételezéseim, lévén a ruszalkák hetének szokásait főként lányok végezték, de adott esetben, kisebb változtatásokkal (például a dalok szövegét kicsit átköltve) fiúk is végezheték. Továbbá Levkó éneklése és dombrázása, mikor Hannához megy. szintén nevezhető az ünnepkör egy szertartásának. Később feltűnik egy vetélytársa is, ami jellemző volt a ruszalkák hetének párválasztási szertartására, ahol a fiúk választottak, pontosabban kezdeményeztek, de a lányok dönthettek arról, kivel szeretnének táncolni, énekelni, vagy dalolni.⁴⁷

A novella tehát nagyon pontosan ábrázolja az ünnepet, egyértelműen behatárolhatóvá válik az ünnepkör, azt azonban a novella alapján nem lehet pontosan megállapítani, hogy a ruszalkák hetének mely napján játszódhat a cselekmény, mert semmilyen szokás, vagy esemény nem jelenik meg bennünk, ami az ünnepi hét csupán egyetlen napjához lenne köthető.

⁴⁵БАЙКОВ, А.: *Русальная неделя - время, когда каждый может обреч.* 2021. <https://proza.ru/2021/05/29/478> (2022.12.30.), *Славянская мифология*, Москва: Международные отношения стр. 416.

https://inslav.ru/images/stories/pdf/2002_Slavjanskaja_mifologija.pdf

⁴⁶PROPP, V. JA.: *A varázsmese történeti gyökerei.* Budapest, L'Harmattan, 2005.

⁴⁷БАЙКОВ, А.: *Русальная неделя - время, когда каждый может обреч.* 2021. <https://proza.ru/2021/05/29/478> (2022.12.30.)

2.3. A karácsony-est szertartása

A címben is megjelenő ünnep fontos szokásokat és szertartásokat foglal magába, mind a keresztény, és mind a pogány hagyománykört illetően, ez a tény azonban két időpontot sejtet, nem teszi lehetővé egy konkrét dátum kijelölését. Míg a kereszténység felvétele előtti ünnep a téli napfordulóhoz (december 21.) köthető, addig a keresztény ünnep dátuma eltérő, karácsony estéjére december huszonötödikére esik, az ortodox egyház, pedig vízkeresztkor, január hatodikán ünnepli a karácsonyt. A novellában valószínűleg az utóbbi dátum esik egybe a szertartások időpontjával, hiszen az elbeszélő szerint Szentpéterváron ekkor ünnepi fények világítanak, ami Gyikanyka elszigetelt, falusi légkörétől eltérően egy világi helyszín. A január hatodikai dátumra továbbá a műben feltűnő hajnali mise és nagymise alapján következtethetünk. Annak ellenére, hogy a cselekmény időintervalluma valószínűleg pontos átfedésben van a keresztény ünnep időintervallumával, több motívummal is találkozhatunk a novellában, melyek a keleti szlávok pogány hitvilágában, illetve a keleti szláv folklórban gyökereznek. A *Karácsonyest* szövege úgy ábrázolja a teret, hogy az megfeleljen a *karacsun* ünnepének és annak körülményeinek. A pogány hiedelmek szerint ugyanis téli napforduló, vagyis a leghosszabb éjszaka napja, a sötétség csúcspontja, (a *karacsun* szó jelentése *átmeneti nap*⁴⁸, vö. Kupala, nyári napforduló) a természet és az emberi világ halálközeli állapota, melyet tükröz a *karacsun* szó orosz nyelvjárásokban fellelhető jelentése (halál⁴⁹) is. A legsötétebb éjszaka megjelenítésének a novella teljes mértékben eleget tesz. Az elbeszélés legelején, ugyanis a boszorkány az égbe repül, feltehetően azért, hogy személyesen segítse át az ördögöt az emberek világába. Ahány csillag előtt elrepül el a boszorkány, annyi csillag fénye tűnik el, a sötét folt formájában megjelenő ördög pedig a sötét éjszaka legerősebb fényforrását, a holdat lopja el, Gyikanykára sötétség telepszik. Az ördög hajnalig tartó garázdálkodása szintén egy olyan motívum, ami teljes mértékben összeegyeztethető a téli napforduló folklór szerinti jelenségeivel.⁵⁰

A napforduló és a karácsonyi ünnepekör szokásához Gogol lábjegyzetben ad magyarázatot. Az ő definíciója szerint a *koljadák* éneklése egy pogány szokás, a keleti szlávok pogány hitének alakja, maga Koljada állt középpontjukban, azonban Koljada már csak az elnevezésben jelenik meg, a dalok, amiket énekelnek a keresztény kultúrához kötődnek. A *koljadák* éneklése közben fiatalok járják a falut házról házra ételt és italt kérve a házigazdától,

⁴⁸ TOKAREV, SZ. A.: *Mitológiai enciklopédia II.* Budapest, Gondolat, 1988.596

⁴⁹ JANKOVICS, M.: *Jelképkalendárium.* Csokonai Kiadó, 1997. 346.

⁵⁰ JANKOVICS, M.: *Jelképkalendárium.* Csokonai Kiadó, 1997. 346.

akit jó vagy rossz kívánságokkal üdvözölnek, attól függően, hogy ad-e valamit a koljadát éneklő fiataloknak (vö. regölés)⁵¹. A novellában pontosan ezt a folyamatot láthatjuk, azonban fontosnak tartom a hasonló szokások és a szertartás olyan aspektusainak további vizsgálatát, melyekre az elbeszélés nem tér ki, hiszen ezek segíthetik az elbeszélésben megjelenő folklór elemek funkcióinak mélyebb megértését. Jankovics Marcell szerint a hasonló szokások célja a gonosz elűzése,⁵² melyről az elbeszélő nem ejt szót, annak ellenére, hogy ez szervesen kapcsolódik a téli napfordulóhoz és remekül illeszkedik a cselekmény által megjelenített folklórmotívumokhoz. A koljada tehát pontosan, az említett leírásokhoz hűen jelenik meg a *Karácsonyestben*. A falu legtöbb lakója kiveszi belőle a részét, az elbeszélő többször is kifejezi, hogy a gyikanykaiak szeretett szokása ez, illetve az éneklésért kapott ajándékokról is szót ejt az elbeszélés. A hasonló ünnepi szokások természetéből fakadóan asszociálhatunk a gonosz elűzésére, hiszen úgy hitték, a zajongás és az utcákat járó kisebb nagyobb tömegek alkalmasak a gonosz szellemek elűzésére, gyakorlati haszna pedig a materiális értelemben vett „gonosz”, a rablók, tolvajok és rendbontók megfélemlítése. A novellában azonban a gonoszt, mint ördögöt nem a tömeg űzi el.

Vakula, a kovács feltehetően az ördög és a boszorkány közös gyermeke az, aki képes az ördögöt legyőzni. Ez a három alak elengedhetetlenné teszi az összehasonlításukat néhány keleti szláv mitológiai alakkal. A novella többször említi az ördög és Szolocha szexuális kapcsolatát, valamint, akárcsak az *Esték egy gyikanykai tanyán* más novelláiban, itt is hangsúlyozza az elbeszélő, hogy az ördög és a boszorkány kapcsolata hasonlít a férfi és a nő közötti párkapcsolatra. A három szereplő egy fontos párhuzamot tartogat. A keleti szláv mitológia boszorkánya annak köszönheti emberfeletti képességeit, hogy „összejön az ördöggel”, akárcsak Szolocha. A boszorkány eladja lelkét az ördögnek,⁵³ így, illetve az ördöggel ápolts szerelmi kapcsolatán keresztül⁵⁴ tehet szert erejére, valamint keleti szláv mitológiában az ördög tulajdonsága pedig, hogy halandó nőket gyaláz meg, gyermeke pedig nyomoréknak születik⁵⁵.

Elengedhetetlennek tartom, hogy a novellai szereplőihez kapcsolódóan párhuzamot vonjunk a *tüzes kígyóval*, a keleti szlávok gonosz szellemével, aki szintén halandó nőket gyaláz meg, gyermeke pedig egy kígyó formájú lény, a kígyó tüzes farkas. A kígyóra önmagában is tekinthetünk ördögi motívumként, azonban a keleti szláv mitológiában a kígyó „Vesz

⁵¹ GOGOLY, N.: *Tanyai esték*. Budapest, Népszava-Könyvkereskedés, 1925. 95.

⁵² JANKOVICS M.: *Jelképkalendárium*. Csokonai Kiadó, 1997. 180.

⁵³ TOKAREV SZ. A.: *Mitológiai enciklopédia II*. Budapest, Gondolat, 1988. 602.;608.

⁵⁴ *Славянская мифология*, Москва: Международные отношения стр. 63.

⁵⁵ TOKAREV SZ. A.: *Mitológiai enciklopédia II*. Budapest, Gondolat, 1988. 602.

alakjának egyik folytatása”, így tehát az alvilághoz kapcsolódik⁵⁶, illetve implikálja egy ellentétes pólus létezését, Perun isten képviselőjét. Az isteni kovács Perun segítője, alakját pedig Vakulában fedezhetjük fel, már önmagában az „isteni kovács”, mint jelző is illik Vakulára, hiszen különleges helyet foglal el Gyikanyka (és környéke) vallási életében. Szentképei, és általánosságban a művészete isteni szépséggel bír. Az isteni kovács feladata továbbá, hogy legyőzze a kígyót, vagyis Veleszt, avagy az ördögöt. A kígyó tüzes farkas feladata pedig, hogy legyőzze a saját apját, a tüzes kígyót, az ördögi szimbólumot, ahogy Vakula győzi le az ördögöt, aki feltételezhetően az apja. Kij, az ukrán legendák szerint Kijevet megalapító hős, alakja kapcsolódik az isteni kovácséhoz, Kij, mikor legyőzi a kígyót eke elé fogja, és a Dnyeper medrét szántja ki vele⁵⁷, tehát egy tisztátalan, alvilági erőt használ fel célja eléréséhez, mely cél nem csak őt szolgálja, hanem embertársait is. Meglátásom szerint Vakula is pontosan így tesz, hiszen az ördög legyőzése nem csak a saját érdekeit szolgálja, ő testesíti meg a fényt, az ördög pedig a sötétséget, ezáltal Vakulának le kell győznie a sötétséget, hogy véghez vigye a téli napforduló kulcsfontosságú eseményét.

Vakula szerelmi bánatából fakadóan öngyilkos akar lenni, és látszólag egyre közelebb kerül ahhoz, hogy bűnbe essen. Az öngyilkosság ötletével megörvendeztetni az ördögöt, aki a kovács megbuktatását tervezte véghez vinni karácsonyestén (vö. az öngyilkos „az ördög béránya”⁵⁸). Azonban azzal, hogy Vakula öngyilkosság helyett úgy dönt, hogy eladja lelkét az ördögnek, azzal a bűnösségében tetőpontra ér, ahonnan már nem követhetne el nagyobb bűnt, így elhítelve az ördöggel, hogy sikerrel járt Vakula lelkének elveszejtésében. A *fordulat*, amikor a kovács átejt az ördögöt, *a túllendülés a bűnösség legfelsőbb fokán, akárcsak a napforduló estéjén tapasztalt sötétségen való túllendülés*. Párhuzamot vonhatunk tehát, és a fény sötétség felett aratott győzelmének tekinthetjük a novella fordulát, mely a téli napforduló égi eseményeit szimbolizálja. Bár erkölcsileg megkérdőjelezhető, amit Vakula tesz, hiszen magát az ördögöt csapja be, kétségtelen, hogy erős hitének köszönheti az ördög feletti győzelmét, lévén a kísértés és saját félelme nem tudták őt legyőzni, illetve az ördög legyőzésében a keresztvetés nagy segítségére volt a kovácsnak.

⁵⁶ TOKAREV, SZ. A.: *Mitológiai enciklopédia II.* Budapest, Gondolat, 1988. 608.

⁵⁷ TOKAREV, SZ. A.: *Mitológiai enciklopédia II.* Budapest, Gondolat, 1988. 597.

⁵⁸ *Славянская мифология*, Москва: Международные отношения стр. 485.

https://inslav.ru/images/stories/pdf/2002_Slavjanskaja_mifologija.pdf

2.4. A *Szentivánéj* és a *Karácsony-est* szertartásainak párhuzamai

A két novella között, csakúgy, mint főszereplőik között fontos hasonlóságokat találunk. Mindketten szerelmükért adják el a lelküket, Petró árva, Vakula pedig nem ismeri apját, illetve nem rendelkezik az emberi társadalomban fellelhető apával. De legfontosabb közös tulajdonságuk talán az, hogy a bűnösök. Ahogy Jurij Lotman fogalmazott, Gogoltól ered a szüzsétípus, melynek hőse a végsőkéig elmegy a bűnözésben, majd a bűn legfelsőbb fokán újjászületik, mint megváltó.⁵⁹ Vakula, mint már feljebb tárgyaltuk, bánatában öngyilkos akar lenni, ezt követően inkább elhatározza, hogy eladja lelkét az ördögnek, végül azonban kiderül, hogy csak az ördögöt akarta becsapni, és innen fordul át a megváltó hős alakjába, aki megmenti az emberiséget az ördögtől és a sötétségtől karácsony estéjén, a legsötétebb éjszakán. Ezt követően Vakula megházasodik, a társadalom tagjaként is újjászületik, hiszen férfi lesz és apává válik, illetve művészetével is új magasságokba emelkedik, munkái gyönyörűek, valamint egy templomi festménye kiemelkedő művészi értékkel bír, az ahogyan az ördögöt ábrázolja hatást gyakorol szinte mindenre, aki meglátja. Tehát Vakula mintegy megjárja a poklot, mint hős meghal, sőt, mikor öngyilkosságát tervezi halálának álhírét a falu pletykás vénasszonyai terjesztik el. Ezután pedig Vakula újjászületik és legyőzi az ördögöt. Ezzel szemben Petró aláírja az ördög szerződését, és eladja neki lelkét, nem ellenkezik és a szertartás során is mindent az ördög utasítása alapján tesz. Mi több, a rituálé végén a boszorkány akaratából hidegvérrel megöli Pidorka ártatlan kisöccsét. Ő szerelme testvérének meggyilkolásával jut el a bűnösség tetőfokára, azonban fontos különbségnek tartom, hogy Petró motivációja kizárólag saját céljait szolgálta, gazdagságért és Pidorkáért adta el a lelkét, míg Vakula motivációja – a mű elején is említett ördögöt gyalázó szentképeiből következően – eleve az ördög legyőzése lehetett, mellyel nem csak saját magán, esetleg szűk környezetén segíthetett, hanem minden halandón, akit csak kísértésbe vihetett volna az ördög. Petró, miután teljesítette a szerződés rá eső részét, megkapta jutalmát, a vagyont, amivel elvehette Pidorkát, azonban Vakulával ellentétben ő szimbolikus halála után nem született újjá, és bár teste élőnek mutatkozott, szinte teljesen elszakadt a jelentől és a külvilágától, az „itt”-től és a „most”-tól, mintha ott maradt volna a szertartás éjszakáján, mintha ott maradt volna a pokolban... Petrónak tehát nem sikerült újjászületnie, csupán meghalnia, és a megváltó hős jellegében különbözik a kovácstól. Ugyan azon az úton indultak el, Petró azonban elbukott.

⁵⁹ LOTMAN, JU.: *Cselekménytér*. in *Szép literatúrai ajándék*. Pécs 1995. 123-127.

2.5. A *Vij* szertartásai

A *Mirgorod* novellája egyszerre több szertartást is az olvasó elé tár, s már csak emiatt is tekinthetjük az *Esték*-ben megjelenő témák és problémák szintetizálódásának: Gogol itt egy új, művészi szempontból összetettebb szinten alkotja meg a szertartásokból kibomló elbeszélői szöveget. Nem véletlen, hogy a *Vij* a korai elbeszélések legtitokzatosabb, s emiatt legtöbbször elemzett novellája.

Elsőre még úgy tűnhet, akárcsak Brut Chomának, hogy az általa végzett halotti szertartás az egyetlen, ami a templomban történik, azonban hamar elkezdődik az alvilági erők mesterkedése is. Előbbi rítusról nem kívánok behatóbb elemzést írni, mert a szüzsé szempontjából kevésbé tartom relevánsnak. A filozófus három éjszakán keresztül hivatott imádkozni a halott lelkének üdvösségéért, alkonyattól pirkadatig. Az elhunyt azonban egy boszorkány, aki jócskán megbonyolítja Brut Choma szertartását, a boszorkány ugyanis küzd a szertartás sikere ellen, a szertartás előrehaladtával egyre erősebben törekszik annak megakadályozására. A harmadik estén már azt láthatjuk, ahogyan a boszorkány megnyitja a pokol kapuját, Brut Choma pedig nem tud ellenkezni, nem elég erős hitében, belenéz a *Vij* szemébe, láthatóvá válik számára, így ő is láthatóvá válik a földre szállt pokol számára. A boszorkány itt olyan funkciót lát el, amelyet a varázsmesék boszorkányai is:⁶⁰ próbatételek elé állítja a hőst, Brut Chomát, aki még az első próbatételt ugyan teljesíti (az öregasszony tanyáján való találkozásukkor legyőzi a boszorkányt, mi több, az ott szerzett sebei miatt vesztí életét a *seprőnyél lovarnője*) azonban a vizsgálatom szempontjából releváns szertartáson már elbukik. Ezen felül, mint már korábban tárgyaltuk, a boszorkány, avagy a varázsmesék Baba Jagájának alakja. az ősi kultúrák beavatási szertartását vezető papnő alakjából származik. Ilyen tekintetben tehát beszélhetünk egy beavatási szertartás lenyomatáról is, melyet a novella rituáléjában láthatunk. A szertartás körülményei megegyeznek: az emberektől, a civilizációtól elszigetelt környezet, a boszorkány, aki a szertartást vezeti, és újabb – a Baba Jagával vonható – párhuzamként a pokol kapuját nyitja meg, akárcsak a varázsmesében.⁶¹

A fiatal filozófusra tekinthetünk továbbá gyerekként, vagy fiúként, aki a beavatási szertartáson részt vehet. A beavatáshoz tartozott továbbá, hogy az azon részt vevők maguknak állati megjelenést kölcsönözve végzik el a rituálét, melynek része a gyermek rituális meggyilkolása és újjászületése. Petróhoz hasonlóan Brut Choma is egy olyan gogoli hős, akinek nem adatik meg a feltámadás lehetősége, továbbá Petróhoz hasonlóan ellentétet fedezhetünk fel

⁶⁰ PROPP V. JA.: *A varázsmese történeti gyökerei*. Budapest, L'Harmattan, 2006.49-53.

⁶¹ PROPP V. JA.: *A varázsmese történeti gyökerei*. Budapest, L'Harmattan, 2006.49-53.

közte és Vakula között. Míg Vakula legyőzte a gonoszt és megmentette Gyikanykát a sötétségtől, addig a filozófus bukása Isten házának elvesztését jelentette. Miután előzönlöttek a pokoli lények, a megszentelt templom elvált az emberek világától, az elbeszélő szerint emberfia már nem képes többet megközelíteni, benőtte az erdő és már jobban hasonlít a Baba Jaga kunyhójára⁶², mint Isten házára.

A varázsmesében látható próbatételek gyakran köthetőek a beavatási szertartáshoz, éppen úgy, ahogyan a Gogol novellában feltűnő megpróbáltatások. Brut Choma próbatételei a boszorkány tanyáján kezdődnek, melynek megközelítése is a varázsmesére jellemző módon történik: egy az ember számára lehetetlen módon. A három diák vak sötétben bolyong: „A sötétséget elmélyítették az égre boruló felhők és minden jel azt mutatta, hogy sem a hold, sem a csillagok nem fogják az éjszakát megvilágítani.”⁶³ A diákok teljesen eltévedtek, majd a vaksötétben szinte véletlenül találtak vissza az útra, a tanya fényei pedig egyszer csak megjelentek előttük, éppúgy, ahogyan a Baba Jaga fordítja a hős felé az ember számára addig láthatatlan kunyhója ajtaját. A boszorkány éjjel Brut Choma hátára ugrik, aki pedig emberfeletti sebességgel kezd futni. A futás során, mintha a filozófus későbbi halálát láthatnánk előre vetülni, vagy legalább is azt, ahogyan már halála előtt is a túlvilágon jár. A futás során a keleti szláv mitológia egy másik gonosz szellemével is találkozik a filozófus, egy ruszalkával. Az ég és a föld megcserélődik „*odalent a Hold helyén ismeretlen rőt nap világít*”,⁶⁴ pokoli kép tárul Brut Choma elé. A ruszalka énekével bűvöli őt, ő pedig látszólag tehetetlen. A „fű” melyen a vízben futhatott feltételezhetően hínár, vagy édesvízi növényzet, hiszen az elbeszélő „*egészen közönséges réti fűnek*”⁶⁵ nevezi azt a fűvet, amin már a boszorkány fut Brut Chomával a hátán, már ténylegesen a szárazföldön. A filozófus ördögűző igékkel győzi le a boszorkányt, ezt a próbatételt, úgy értékelem, sikeresen teljesíti. A megpróbáltatások azonban a boszorkány halála után is folytatódnak, Brut Chomának ugyanis személyesen kell a boszorkányt átsegítenie a túlvilágra. A jaga ugyanis, annak ellenére, hogy soha nem ismerte a diákot, személy szerint őt hívatta a halotti szertartás elvégzésére, a Brut Chomának pedig nem állt módjában ellenkezni. Összesen három éjszakán kell a halott lelkéért imádkoznia, a birtokon élők, pedig megerősítik az általa is ismert tényt: a lány ténylegesen boszorkány, aki „*összejött az ördöggel*”, a félelem pedig szépen lassan begyűrűzik a filozófus szívébe. Az első két estét sikeresen átvészeli, bár a második estén már súlyos árat fizet kitartásáért, teste ugyanis

⁶² PROPP V. JA.: *A varázsmese történeti gyökerei*. Budapest, L'Harmattan, 2006. 53-61.

⁶³ Gogoly, N.: *Mirgorod*. Franklin-Társulat, Budapest 1920. 45-46.

⁶⁴ Gogoly, N.: *Mirgorod*. Franklin-Társulat, Budapest 1920. 51.

⁶⁵ Gogoly, N.: *Mirgorod*. Franklin-Társulat, Budapest 1920. 51.

megöregszik. Brut Choma a harmadik este előtt megpróbál megszökni, sikertelenül. A szökés során a filozófus olyan tulajdonságait láthatjuk, amiket az elbeszélő a novella elején tárt elénk. Mikor Javduch elkapja őt, ő nem ellenkezik, Brut Choma bemutatásakor az elbeszélő így fogalmaz: „(...) az a véleménye, hogy aminek meg kell lennie, azt az ember el ne kerülheti.”⁶⁶ Ekkor pedig a filozófus elfogadja sorsát, bár belegondol, mennyire szívesen ellenkezne, mégis egy szó nélkül a kozákkal tart. Az elbeszélő továbbá azt állítja a filozófusról, „Ha leitta magát, akkor föltétlenül muzsikusokat hivatott és eljárta a kozáktáncot.”⁶⁷ Közvetlenül azután, hogy előbbi tulajdonságával, a sors elfogadásával megismerkedtünk a gyakorlatban, ezt a szokását is láthattuk, pontosan így tett élete utolsó éjszakája előtt. A harmadik estén a félelem és a kísértés legyőzi a filozófust, a Vij szemébe néz, tekintetük találkozásával, pedig a túlvilággal érintkezik, láthatóvá válik a pokoli teremtmények számára, azok pedig végeznek vele. A diák nem csak életét veszti el, hiszen hagyta, hogy a kész pokoljárás megszenteltelítse az Isten házáat. A filozófus próbatételeit összességében átjárta a félelem és a kísértés, magára a boszorkányra is így tekintett: valahányszor ránézett félelmet érzett, de szörnyű szépséget, valami vonzót is látott benne, Brut Choma próbatétele az volt, hogy ne féljen, hanem hitére támaszkodva vészelve át azt, hiszen imái és ördögűző igéi megvédték őt mindentől, csakis annak köszönheti halálát, hogy engedett a kísértésnek.⁶⁸

Akárcsak a varázsmesék jellemző megpróbáltatásai, a novella próbatételei is rengeteg hasonlóságot rejtenek a fiatalok ősi beavatási szertartásával⁶⁹. Először is a szertartás helye egy az emberi lakóhelyhez képest félreeső helyen, a természetben volt, a természeti adottságoktól függően lehetőleg egy erdő, vagy minimum fák közelében. A Vij temploma szintén egy félreeső, azonban kopár helyen volt található, a sűrű, áthatolhatatlan erdő csak a templom megszenteltelítése után jelent meg. A szertartás fából eszkábált kunyhókban történt, Brut Choma halotti szertartása pedig egy fatemplomban. A szertartás során kapu nyílik az élők és a holtak világa között, ezt ugyan így láthatjuk a novellában is, valamint a szertartás résztvevői állatias külsőt próbáltak maguknak kölcsönözni, ez összehasonlítható az állati tulajdonságokat birtokló pokolfajzatokkal. A szertartás elengedhetetlen résztvevője a papnő vagy sámán, aki szintén állatias tulajdonságokkal rendelkezik és mind az élők, mind pedig a holtak birodalmához képes csatlakozni, ő jelenti a kapcsolatot a két világ között. Bár a Baba

⁶⁶ Gogoly, N.: *Mirgorod*. Franklin-Társulat, Budapest 1920. 44.

⁶⁷ Gogoly, N.: *Mirgorod*. Franklin-Társulat, Budapest 1920. 45-46.

⁶⁸ PROPP V. JA.: *A varázsmese történeti gyökerei*. Budapest, L'Harmattan, 2005. 53-55.; 66-75.

⁶⁹ PROPP V. JA.: *A varázsmese történeti gyökerei*. Budapest, L'Harmattan, 2005. 50-53.

Jaga alakja ebből a papnői alakból ered, a novellában nem azonosíthatjuk a boszorkányt a sámánnal, a boszorkány, ugyanis nem képes halála után fizikailag kapcsolatba lépni az élők közé tartozó filozófussal. Nem látja és nem is képes megérinteni őt. Így hát a két világot egymáshoz kapcsoló sámán csakis a Vij lehet, mert az ő pillantására képesek csak a pokolfajzatok meglátni a filozófust és végezni vele. A szertartás során eljátszották a gyermek rituális meggyilkolását, majd felnőttként való feltámadását, ennek keretein belül, pedig gyakran a gyermek megfőzését, megsütését szimulálták. Bár a konkrét szertartás alatt a novellában ilyet nem látunk, a szekeret, amelyen a boszorkányhoz szállították, Brut Choma egy téглаégető kemencéhez hasonlítja. Az előbb felsoroltak a legelső próbatételre is igazak, a boszorkány tanyája szintén egy félreeső, az emberektől és a civilizációtól feltételezhetően távoli fakunyhók csoportja.⁷⁰ A futás során, ahogyan Brut Choma körül megfordul a világ és betekintést nyer a pokolba a szertartás keretein belül eljátszott halál jelenik meg.

Arra már kitértem, hogy a boszorkány tanyája felfogható úgy, mint a Baba Jaga kunyhójának egy interpretációja, hiszen a varázsmese kacsa- vagy tyúklábon forgó kunyhójával több párhuzamot is vonhatunk. A tanya pontosan olyan látszólagos véletlenszerűséggel jelenik meg a vaksötétben, ahogyan az erdőben bolyongó hősrel fordul szembe a Jaga kunyhója, ajtaját felé tárva. Azonban a Vij esetében a boszorkány több kunyhóval is rendelkezik. A boszorkány második lakhelye a koporsója, melyet maga az elbeszélő is a „*halál szűk házának*³⁶” nevez. Vlagyimir Propp korábban már említett állítása szerint, a Baba Jaga házát elképzelhetjük koporsóként is. A háza anyaga, a fa, pedig szintén egy koporsóra emlékeztethet. A boszorkány harmadik kunyhója pedig a megszentelt templom. A varázsmesében a boszorkány szertartása során kunyhójában nyitja meg az alvilág kapuját, éppen úgy ahogyan a novella végén is történt, majd az elbeszélő szerint, a pokol többi lényével együtt, a boszorkány örökre ott maradt a templomban.

A boszorkány kunyhója mellett Brut Choma átmeneti tartózkodási helyeire is érdemes kitérni. Bár állandó otthonáról nem tudunk semmit, azon kívül, hogy feltehetően messze van a szemináriumtól, rendelkezik néhány említésre méltó tartózkodási hellyel. A boszorkány tanyáján az üres birkaistállóban kell aludnia, mint motívum, ez előre vetítheti Isten elhagyatott házát, a templomot, melyet a novella végén a pokol száll meg, melyet Isten elhagyott, ahogyan a Krisztusi szimbólum, a bárány hagyta el istállóját. Továbbá az elbeszélő arra is kitér, egy szomszédos istállóból egy disznó is átdugja a fejét a filozófus éjszakai szállásra. Az előbb

⁷⁰ PROPP V. JA.: *A varázsmese történeti gyökerei*. Budapest, L'Harmattan, 2005. 50-53.

említett jelenség előre vetítését erősítheti ez, hiszen a disznóra tekinthetünk ördögi jelképként, a keleti szláv mitológia ugyanis előszeretettel ábrázolta az ördögöt disznó szerű jegyekkel, például patával vagy hasonló pozával.⁷¹ A kocsit, melyet már korábban említettem, pedig juhakolhoz hasonlítja a filozófus, illetve téглаégető kemencéhez. „Lement és egy kocsit látott, amit eleinte keréken járó juhakolnak tartott. Igazán olyan mély volt, mint egy téглаégető kemence.”⁷²(„Он сошел вниз и увидел кибитку, которую принял было сначала за хлебный овин на колесах. В самом деле, она была так же глубока, как печь, в которой обжигают кирпичи.”⁷³). Ebben szintén sorsa előre vetülését vélem felfedezni, a juhakol megint csak Isten házát szimbolizálhatja, a téглаégető kemence pedig a pokol tüzét, illetve a pokoli kínokat, valamint összességében a templomban megjelenő poklot (vö. a kemence, mint a tűz kultuszához köthető eszköz, mágikus tevékenység helyszíne⁷⁴. Ezen kívül ismét a beavatási szertartással vonhatunk párhuzamot, ugyanis a szertatás során a gyermek rituális meggyilkolásakor gyakran játszották el annak megfőzését, megsütését, illetve megégetését. A szemináriumi osztályterem leírása egy alacsony és tágas termet ír le, ami szintén hasonlítható istállóhoz vagy akár juhakolhoz.

A Vij a keleti szláv varázsmesék visszatérő alakja, karaktere ősi gyökerekkel büszkélkedhet, ugyanis hasonló jelenségeket a kelta eposzban és az oszét kultúrában is találunk.⁷⁵ Vij tekintetével képes gyilkolni, azonban vas szempilláit egyedül nem képes felemelni, segítőkre van szüksége, akik vasvillákkal emelik fel a szempillákat.⁷⁶ A novellában Vij jelenti a kapcsolatot az élők és a holtak között, nélküle a pokoli teremtmények nem lettek volna képesek meglátni sem Brut Chomát, az ő halált hozó tekintete tette láthatóvá a kozákot a halottak birodalmához tartozó pokoli teremtmények számára. A filozófus fontos tulajdonsága, ahogy már feljebb említettem az elkerülhetetlen elfogadása. Halálát ellenben nem ez okozta, ha nem néz rá ő is a Vijre, halála feltehetően elkerülhető lett volna. Halálát az okozta, hogy engedett a kísértésnek, ami szintén egy fontos tulajdonsága. Egész életében engedett a kísértésnek, hiszen gyakran itta le magát, a cselekmény során pedig lopott és hazudott is. Még a halott boszorkány látványában is a „szörnyű szépségen” keresztül a kísértést látta, akárcsak a még élő, haldokló boszorkányban, illetve az őt csábító ruszalkában. Vij nem a biztos halált hozta

⁷¹ TOKAREV, SZ. A.: *Mitológiai Enciklopédia II.* Budapest, Gondolat, 1988. 602.

⁷² GOGOLY, N.: *Mirgorod.* Franklin-Társulat, Budapest 1920. 55.

⁷³ H. В. ГОГОЛЬ: *Миргород*, <https://ilibrary.ru/text/1070/p.15/index.html> 2022.12.13. 15.

⁷⁴ *Славянская мифология*, стр. 351-353. https://inslav.ru/images/stories/pdf/2002_Slavjanskaja_mifologija.pdf 2022.12.29.

⁷⁵ IVANOV, V.: *Nyelv, mítosz, kultúra.* Budapest, Gondolat, 1984. 252-260.

⁷⁶ TOKAREV, SZ. A.: *Mitológiai Enciklopédia II.* Budapest, Gondolat, 1988. 609.

el számára, csak a kísértést, Brut Choma pedig engedett a félelemnek és a kísértésnek, hitét pedig ő maga hagyta el. Vjre sámánként tekinthetünk, hiszen ő létesít kapcsolatot látásán keresztül az élők és a holtak valósága között, valamint külső tulajdonságaiban is fedezhetünk fel hasonlóságokat a beavatási szertartás sámánjával, ez azonban bundájában és állatias megjelenésében ki is merül. Varázsmesei párhuzam a Vj hatalommal övezett megjelenése. A hasonló karakterek, például a *Vasszilij királyfi*ről szóló mese orosz királyja szintén hatalmas volt, csak úgy, mint a boszorkány férje az Ivan Bikovicsról szóló mesében. Akár az előbbiben, Vj szintén tekinthető felsőbbrendűnek a többi pokolfajzathoz képest.⁷⁷

3. Az elbeszélés mint szertartás (az elbeszélői szó archetípusáról)

A novellák elbeszélőinek személye változó, Grigorjevics Foma, az egyházfi feltehetően az egyetlen mesélő, aki többször is felbukkan (ez csak azért nem biztos, mert rajta kívül csak egy „szerző” van megnevezve). Az első és a második rész előszavában vörös Panykó, az öreg méhésztől beszél, aki leírja, hogy a történetek nem a sajátjai, másoktól hallotta őket – bizonyosan akkor, amikor nála vendégeskedtek. Ezeket az estéket a világi bálókhoz hasonlítja, ám fontos különbséget tesz az ő vidéki eseményük és a városi, úri ünnep között: a gyikanykai „bálókban” beszélgetnek. Míg vörös Panykó szerint az úri bál célja csupán az, hogy a városi ember „*lábait megugrassa és hogy nagyot ásítson a tenyerébe*”⁷⁸, addig a gyikanykai összejövetelek a leányok közös fonásával kezdődnek, miközben már elkezdnek dalokat énekelni, és erre az énekekre jelennek meg a legények, akik balalajkával, esetleg hegedűvel kísérik az éneklőket. Az ilyen esték fénypontja a méhésztől származó az, amikor az emberek beszélgetnek, a történetek és rejtvények, amik ekkor elhangzanak, vörös Panykó szerint csodálatosak. Bár a második rész előszója elárulja, hogy Panykó egyetlen történetet sem írt a könyvébe, mégis találkozhatunk az ő történeteivel, azonban kizárólag csak a két előszóban, ezek pedig mindkét esetben átlagos, hétköznapi történetek, a novellákban megjelenő misztikumnak és folklórnak nyoma sincs bennük. Meglátásom szerint a történetmesélést ezen formájában feltétlenül nevezhetjük szertartásnak, például azért, mert vörös Panykó leírása alapján nem sokban különbözik maguktól az ünnepektől sem, hiszen azokhoz hasonlóan egy közösségi esemény, melynek keretein belül a gyikanykaiak összegyűlnek, és valami a hétköznapiól eltérőt csinálnak. A zene

⁷⁷ IVANOV, V.: *Nyelv, mítosz, kultúra*. Budapest, Gondolat, 1984. 252-260.

⁷⁸ GOGOLY, N.: *Tanyai esték*. Budapest: Népszava-Könyvkereskedés. 1925. 10.

és a dalok éneklése már több említett rituáléban jelen volt (a ruszalkák hetének szertartásai, koljádák), valamint a dal a népi ünnepek szertartásainak meghatározó eleme. Ezentúl kapcsolódik az ünnepekhez olyan formában is, hogy az azokat megelőző estéken is előszeretettel ültek le megosztani egymással történeteiket, illetve, hogy vörös Panykó szerint ezt körben ülve végezheték, akárcsak a körtáncokat a tavaszi és nyári szertartások alkalmával. Érdeemes továbbá az egyes novellák elbeszélőinek bevezetéseit is vizsgálunk, ugyanis a *Szentivánjéj*, *Az elveszett levél*, *Sponyka Fjodorovics Iván és az ő nénikéje*, *Az elvarázsolt helység* novellák mindegyike egy másik, megnevezett elbeszélőtől származik (Grigorjevics Foma többszöri visszatérésével), míg a többi novella nem említi meg, hogy vörös Panykó kitől hallotta a történetet. A *Szörnyű bosszú* esetében nem a novella elején, hanem a legvégén láthatunk egy másik, külső elbeszélőt, a világtalan dalnokot, aki megénekli a garabonciás és a lovas történetét. A jelen rituálé esetében is az eddigi szempontok alapján végzem el az elemzést, itt azonban nem keresek hasonló szertartást, általánosságban a történetmesélés rítusáról lesz szó, valamint elmondható, hogy mindegyik mesélő-szertartás esetében az *elmondás* vagy az elbeszélés egy kiegészítésének létrehozása volt a végeredmény. Összességében tehát a szertartás szereplőivel, és a rituáléban ellátott szerepükről, egymáshoz való viszonyaikról ejtek szót.

A *Szentiván éj* elbeszélője, Panykó, a novella címe után jelöli annak forrását, Grigorjevics Fomát és megjegyzi róla, hogy ki nem állhatja, ha egy történetet kétszer kell elmondania és ha valamikor mégis megteszi, akkor mindig valami újat tesz hozzá, illetve a cselekmény szálát úgy kanyarítja, hogy rá se lehessen ismerni az eredeti mesére. Az elbeszélő arról ír, hogy valaki leírta és kinyomtatatta Grigorjevics Foma egy történetét, amit hozzá vitt el az egyházfi, mert a lapok nem voltak összefűzve. Az elbeszélés igazságtartama innentől kezdve többszörösen megkérdőjelezhető, annak ellenére, hogy az elbeszélő több ízben állítja a novelláskötetben, hogy Grigorjevics Foma csakis igazat szól. Egyfelől a fent említett „átköltés”, amikor az egyházfi a történetet másodjára mesélve kiegészíti és felismerhetetlenné teszi, már önmagában megkérdőjelezi, hogy mindig igazat mondjon, igaz történeteket meséljen. Másfelől pedig, mikor megtudja, hogy történetét leírták, azonnal hazugságnak kiáltja ki, anélkül, hogy egy sorát is elolvasná, és azt javasolja, hogy mondja el inkább ő, a valódi, igaz történetet. A borsószinű frakkba öltözött fiatal, mint a második előszóból kiderül, senkivel sem állt jó kapcsolatban, és már régen eltűnt Gyikanyka közeléből, és (a jelen novellában) vörös Panykó is gyakorlatilag tolvajként beszél róla, aki történeteket gyűjt és könyvként adja ki ezen gyűjtéseit. Ebben azonban hasonlít vörös Panykóra, hiszen ő is saját történeteit nélkülözve adja ki könyveit, elmondása szerint pedig akár tíz ilyen könyvet is meg tudna írni, saját történeteinek

hiányát, viszont nevetséges indokokkal magyarázza meg, a második rész előszavában azt mondja, ahhoz egy külön könyvre lenne szüksége, illetve, hogy azt nem hajlandó megírni, hiszen akkor csak kinevetnék az öreg méhészt.

Az elveszett levél története szintén Grigorjevics Fomától származik, aki a nagyapja egy történetét meséli el. Fontosnak tartom kiemelni, azt, ahogyan az egyházfi átszellemül, úgy érzi, mintha belebújt volna a nagyapja lelkébe, az átélésnek ezen szintjét, pedig annak tudja be, hogy egy rokonáról szól a mese. A történetet ennek köszönhetően teljesen magáénak érzi, azonban nem azonosul, illetve nem azonosítja magát teljesen nagyapjával, ilyen tekintetben az egész novella során távolságot tart tőle, és hangsúlyozottan mindig „*nagyapám*” -ként hivatkozik rá.

A *Szörnyű bosszú* dalnoka jelen esetben nem az első számú elbeszélő szerepét tölti be a novellában, két elbeszélő szólal meg, akárcsak az eddig hozott példákban. Ám eddig vörös Panykó, aki rendszerint csak keveset írt az elbeszéléseken kívül, (melyeknek nem ő a szerzője) akár csak annyit, hogy „*Való történet, amit az x-i templom egyházfija beszélt el*”, mint *Az elveszett levél* esetében, most azonban a „fő” elbeszélő történetének végén csatlakozik be a másik elbeszélő, aki terjedelmét tekintve kevés, azonban tartalom szempontjából jelentős szövegrésszel egészíti ki az elbeszélést. A dalnok által az olvasók elé tárt információ nélkül a novella egyértelműen kevesebb lenne – a ciklikus elbeszélés egy fontos tulajdonsága itt is feltűnik, a dalnok által előadott történet nélkül is egész lehetne a történet, a legenda elmondása egy új kezdet, ami a varázsló halálával bekövetkező vég után következik. A varázsló halála után a dalnok ad kontextust, egy legenda elmesélésével, ami megmagyarázza, hogy mi áll a novella cselekményének hátterében, mintegy eredettörténet elmesélésével zárja a történetet. Ezt a szerkezeti egységet érdemes összevetni a Gogol későbbi novelláival bekövetkező fordulatokkal, *Az arcképben* és *A köpönyegben* fellelhető történetzáró elemekkel, ugyanis mindkét novellában találunk egy-egy lezáró részt (ami csak *Az arckép* esetében külön el szerkezetileg is a novella többi részétől, mint különálló rész), mely úgymond a cselekmény látszólagos lezárása után játszódik, illetve további párhuzam, hogy mindkettő a főszereplő halála után kerül elmesélésre (amennyiben a varázslót tekintjük a *Szörnyű bosszú* főszereplőjének). Minhárom esetben emberi sorsokról szól az elbeszélés *Az arckép* második részében azt láthatjuk, Csartkov volt diáktársának sorsát, és hogy hogyan lett belőle kivételes festő, aki isteni szépséget közvetít műveivel. *A köpönyeg* végén Akakij Akakijevics sorsát látjuk, ahogy halála után tehetős urakról rántja le kabátjukat, a *Szörnyű bosszúban* pedig a varázsló egész nemzetségének sorsát láthatjuk, azt, hogy arra van ítélve, hogy minden sarja a kárpáti lovas keze által hulljon el. Tehát mindhárom rész a ciklikus elbeszélés jegyét hordozza,

a kezdet és a vég nem lineárisan jelenik meg a történetben, nem a kezdettől halad a vég felé a cselekmény, azok jelenléte a szűzsé más pontjaira helyeződik.

A *Sponyka Fjodorovics Iván és az ő nénikéje* novellában ismételtén egy megnevezett elbeszélőtől idéz az öreg méhészt, Ivanovics Sztjepán történetéhez azonban saját történetet is hozzáfűz, azt, ahogyan elvesztí az Ivanovics Sztjepán által leírt történet felét. A bevezetés az elbeszélésbe vörös Panykó humoros anekdotájává válik, arról, hogy a felesége hogyan sütötte süteménybe a történet másik felét és hogy hogyan nem kérdezte meg Ivanovics Sztjepántól a história folytatását. Ennek fényében a novella befejezetlen marad, a nénike új gondolatainak elmesélését a következő fejezetre ígéri az elbeszélő, ami azonban nem létezik.

Grigorjevics Foma utolsó története (*Az elvarázsolt helység*) az egyházi panaszkodásával kezdődik, nagyon unja a mesélést, magára az állandó történetmesélésre is azt mondja „*unalmas história*”, de még egy utolsó mesét elmond közönségének, mely valóban az utolsó a novelláskötet elbeszélései közül is. Ismét egy családjához kapcsolódó történetet ad elő.

Összegzés

A novellákban feltűnő ünnepek és az azokat kísérő szertartások mind a ciklikus elbeszélés elemeit képezik, megfosztják az Estéket, mint elbeszélést a lineáris mivoltától és egyértelműen egy ismétlődő, ciklikust időt, vagy éppen időtlenséget biztosítanak a novelláknak. A kezdet és a vég eltérése a novellák szerkezeti egység értelmében vett kezdetétől és végétől előre mutatnak nem csak Gogol későbbi munkásságára, de a későbbi orosz prózaelbeszélést is megelőzi. Feltevésem, miszerint a szertartás lehet ezen műfaj archetípusa, a dolgozat befejeztével úgy gondolom, megállja a helyét, hiszen erős kapcsolatok lelhetőek fel az elbeszélés–ritmus–rítus hármásának tagjai között. A folklór elemek szerepe pedig értékelhető úgy, mint a ciklikussághoz szükséges őstípusokhoz való legközelebbi kapcsolódási pont, melyhez Gogol hozzáfért, illetve úgy, mint Gogol egyfajta beilleszkedése a mesélés hagyományába, hiszen – személyes jegyzetei alapján ítélve, a felhalmozott tudása és tapasztalatai alapján, vélhetően – a lehető legpontosabban kapcsolódik be az elbeszélések hagyományába, az *Esték egy gyikanykai tanyán* művén keresztül beilleszkedve a mesélés rítusa által előidézett ciklikus körforgásba.

Felhasznált irodalom

- BAHTYIN, M. (2002): Rabelais és Gogol. A szó művészete és a nép nevetéskultúra. in Mihail Bahtyin: François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája. Budapest, Osiris, 509-523.
- DÖMÖTÖR, T.: *Az újkori színjátszás kialakulása Kelet-Európában* (1963); E. V. POMERANCEVA: *Mifologicseszkije perszonazsi v russzkom folklora* (1975). http://gepeskonyv.btk.elte.hu/adatok/Neprajz/82Vereb%E9lyi/folklorisztika_es_rokonteruletei_nek_fogalmi_rendszere/ruszalka_jatekok.html (2022.12.30.)
- FRYE, N.: *Az irodalom archetípusai*. in *A modern irodalomtudomány kialakulása*. Osiris kiadó, Budapest 1998.
- Genette, G.: Az elbeszélő diszkurzus. In: *Az irodalom elméletei I.* Szerk. Thomka Beáta. Pécs, Jelenkor – JPTE, 1994.
- GOGOLY, N. (1920). *Vij*. in *Mirgorod*. Budapest: Franklin-Társulat.
- GOGOLY, N. (1920). *Előszó*. in *Tanyai esték*. Budapest: Népszava-Könyvkereskedés.
- GOGOLY, N. (1920). *Előszó* (Második rész). in *Tanyai esték*. Budapest: Népszava-Könyvkereskedés.
- GOGOLY, N. (1925). *Szentivánéj*. in *Tanyai esték*. Budapest: Népszava-Könyvkereskedés.
- GOGOLY, N. (1925). *Májusi észjaka, vagy a vízbefúlt*. in *Tanyai esték*. Budapest: Népszava-Könyvkereskedés.
- GOGOLY, N. (1925). *Az elveszett levél*. in *Tanyai esték*. Budapest: Népszava-Könyvkereskedés.
- GOGOLY, N. (1925). *Karácsony-est*. in *Tanyai esték*. Budapest: Népszava-Könyvkereskedés.
- GOGOLY, N. (1925). *Szörnyű boszú*. in *Tanyai esték*. Budapest: Népszava-Könyvkereskedés.
- GOGOLY, N. (1925). *Sponyka Fjodorovics Iván és az ő nénikéje*. in *Tanyai esték*. Budapest: Népszava-Könyvkereskedés.
- GOGOLY, N. (1925). *Az elvarázsolt helység*. in *Tanyai esték*. Budapest: Népszava-Könyvkereskedés.
- IVANOV, V.: *Nyelv, mítosz, kultúra*. Budapest, Gondolat, 1984. 252-279.
- JANKOVICS, M.: *Jelképkalendárium*. Csokonai Kiadó, 1997.
- LOTMAN, JU.: (1994). *A művészi tér problémája Gogol prózájában*. ford. Mercz Andrea in *Kultúra, szöveg, narráció, Orosz emélettírók tanulmányai*. Pécs, 119-185.
- LOTMAN, JU.: *Cselekménytér*. in *Szép literatúrai ajándék*. Pécs 1995.
- LOTMAN, JU.: A szüzsé eredete tipológiai aspektusból. Ford. Klausz Ildikó és Pálfi Ágnes. In: *Kultúra, szöveg, narráció. Orosz elméletírók tanulmányai*. Szerk. Kovács Árpád, V., Gilbert Edit. Pécs, 1994. 82-118.

- PROPP, V. JA.: *A varázsmese történeti gyökerei*. L'Harmattan 2005.
- PROPP, V. JA.: *A varázsmese történeti gyökerei*. L'Harmattan 2006.
- ТОКАРЕВ, SZ. A.: *Mitológiai enciklopédia II*. Budapest, Gondolat, 1988.
- БАЙКОВ, А.: *Русальная неделя - время, когда каждый может обрести*. 2021.
<https://proza.ru/2021/05/29/478> (2022.12.30.)
- АФАНАСЕВ, А.: *Поэтические воззрения славян на природу*. Издательство «Индрик». Москва 1994. стр.
- ВИНОГРАДОВА, Л. Н.: *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*. Москва. 2000.
- ГОГОЛЬ, Н. (2009). *Вий*. Mikko.
- ГОГОЛЬ, Н. (2020). *Предисловие*. in *Вечера на хуторе близ Диканьки*. Moszkva: Яркие Страницы.
- ГОГОЛЬ, Н. (2020). *Предисловие. (Часть вторая)* in *Вечера на хуторе близ Диканьки*. Moszkva: Яркие Страницы.
- ГОГОЛЬ, Н. (2020). *Сорочинская ярмарка*. in *Вечера на хуторе близ Диканьки*. Moszkva: Яркие Страницы .
- ГОГОЛЬ, Н. (2020). *Вечера накануне Ивана Купала*. in *Вечера на хуторе близ Диканьки*. Moszkva: Яркие Страницы .
- ГОГОЛЬ, Н. (2020). *Майская ночь, или Утопленница* in *Вечера на хуторе близ Диканьки*. Moszkva: Яркие Страницы .
- ГОГОЛЬ, Н. (2020). *Пропавшая грамота* in *Вечера на хуторе близ Диканьки*. Moszkva: Яркие Страницы .
- ГОГОЛЬ, Н. (2020). *Ночь перед Рождеством*. in *Вечера на хуторе близ Диканьки*. Moszkva: Яркие Страницы .
- ГОГОЛЬ, Н. (2020). *Страшная месть* in *Вечера на хуторе близ Диканьки*. Moszkva: Яркие Страницы .
- ГОГОЛЬ, Н. (2020). *Иван Фёдорович Шпонька и его тётушка* in *Вечера на хуторе близ Диканьки*. Moszkva: Яркие Страницы .
- ГОГОЛЬ, Н. (2020). *Заколдованное место* in *Вечера на хуторе близ Диканьки*. Moszkva: Яркие Страницы.
- ГОГОЛЬ, Н.В.: *Книга всякой всячины*. In: Полное собрание сочинений. в 14 томах. Ленинград, 1952. Т IX. (<http://gogol-lit.ru/gogol/chernoviki/kniga-vsyakoj-vsyachiny/enciklopediya-primechaniya.htm>; <http://gogol-lit.ru/gogol/chernoviki/kniga-vsyakoj-vsyachiny/enciklopediya-malorossiya.htm>)

- ГОНЧАРОВ С. А.: *Гоголь: учительское слово и мифологизация*.
<https://journal-altspu.ru/wp-> (2022.12.13)
- ГОНЧАРОВ С. А. *Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте*. СПб., 1997.
- Манн. Ю.: *Поэтика Гоголя* СПб, 2007.
- САВЕНКО, А. А. (2006). Народный календарь в повести Н.В. Гоголя “Басаврюк, или Вечер накануне Ивана Купала” *Русская речь*, 2006/4.
- Славянская мифология. Москва: Международные отношения*
https://inslav.ru/images/stories/pdf/2002_Slavjanskaja_mifologija.pdf
- Софронова, Л. А.: *Мифопоэтика раннего Гоголя* Алетея СПб 2010.