

VALLÁSANTROPOLÓGIAI TANULMÁNYOK
KÖZÉP-KELET-EURÓPÁBÓL

2.

Sorozatszerkesztő
Pócs Éva

ORVOSISTENEKTŐL
A HORTIKULTURÁLIS
UTÓPIÁIG
TANULMÁNYOK A KÁRPÁT-MEDENCE
VONZÁSKÖRZETÉBŐL

Szerkesztette
HESZ ÁGNES és PÓCS ÉVA



Balassi Kiadó · Budapest

Készült

a Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén.
Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről,
az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214. számú
támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült

A könyv kiadását támogatta a
„Népi vallás a keleti és nyugati kereszténység határán:
folyamatosság, változások és kölcsönhatások” című 324214. számú EKT-projekt

A borítón

Szent Kozma és Damján orvosszentek.
Freskó a 13. század második feléből a csarodai református templom
hajójának bal oldali falán

© Szerkesztők, 2016
© Szerzők, 2016

ISSN 1418-2734
ISBN 978-963-506-981-1

Felelős kiadó a Balassi Kiadó igazgatója
Felelős szerkesztő Hradeczky Móni
Műszaki szerkesztő Harcsár Magda
A borítót tervezte Szák András
Tördelte Mocsonoky Gábor
A nyomdai munkálatokat az OOK Press Nyomda végezte
Felelős vezető Szathmáry Attila

Tartalom

ELŐSZÓ (HESZ ÁGNES–PÓCS ÉVA)	7
TÓTH ANNA JUDIT: Állatmaszkos felvonulások a késő ókorban – Szt. Ágoston tanúsága?	13
CSEPREGI ILDIKÓ: Az orvosisten és az orvosszentek megjelenései	35
VIDACS BEA: Egy magyarországi és egy libanoni látó	53
SZACSVAY ÉVA: A zivatar ördögének munkálkodásáról: „A természeti tünemények mivoltáról...” Egy prédikációfordítás tanulságai	73
IANCU LAURA: „A vallás lassanként gyökeret verhetne.” Történeti adatok a moldvai katolikusok 19. századi vallásosságához	83
TAKÁCS GYÖRGY: „Bal kezébe van a kicsi irott könyve.” A könyv, az írás-olvasás és a „tudomány” kapcsolata a Tatros menti csángóknál	123
BALATONYI JUDIT: A szerelem mint betegség: a gyimesi magyarok romantikus szerelemmel és szerelmi rontásokkal kapcsolatos elképzelései	207
PÓCS ÉVA: Samanizmus vagy boszorkányság? Táltosok a boszorkánybíróságok előtt	241
PETI LEHEL: A Szentlélek ajándékai és karizmatikus rítusok egy moldvai kistérség pünkösdi közösségeiben	319
KIS-HALAS JUDIT: Hortikulturális utópia. Egy globális spirituális mozgalom helyi értelmezései	353
NAGY ILONA: Az apokrifektől a népi bibliáig	383
A kötet munkatársai	414

HESZ ÁGNES–PÓCS ÉVA

Előszó¹

Könyvünk három éve alakult munkacsoportunk tevékenységének első fázisáról számol be: csoportunk nyolc tagja és két, egy-egy témánkon velünk közösen dolgozó külső munkatársunk írt tanulmányt a kötetbe. A sorozat elsőként megjelent, *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában* című kötetével ellentétben most nem egy téma köré szerveződő írásokat, hanem keresztmetszetszerűen, a csoport tevékenységének minden oldalát képviselő cikkeket adunk közre. Kutatócsoportunk az Európai Kutatási Tanács három éve elnyert pályázati támogatásának keretében működik a Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén. A vallásantropológia, a vallási néprajz, illetve a vallásos folklór különböző témáit kutató tizenöt tagunk eltérő tudományterületeket képvisel, és a tágan értelmezett, a hivatalos vallástól a mágiáig terjedő vallás határain belül sokféle módszerrel, változatos témákat elemez: az interdiszciplinaritás és a módszertani sokoldalúság kutatócsoportunk egyik fő célkitűzése.

Ami témáinkat illeti, a népi vallás néhány kulcsjelenségének antropológiai, történeti és folklorisztikai vizsgálatát végezzük Közép-Kelet-Európa egy vallási kontaktzónájában: a latin és a bizánci kereszténység határvidékén. A keleti és nyugati kereszténység együttélésére a kezdetek óta kulturális és vallási kapcsolatok, párhuzamok és ellentétek állandóan változó konstellációi jellemzőek: ezek helyi vallásokban való múltbeli és jelenbeli lecsapódásait és folklorisztikus reprezentációit vizsgáljuk. Az eltérő felekezetek határzónájában, hagyományos falusi közösségekben (magyar, román, szerb, horvát, bosnyák, illetve vegyes etnikumú, vegyes vallású közösségekben) folytatott vizsgálataink kulcskérdései: felekezetközi kölcsönhatások, együttműködés, ellentétek és konfliktusok; a vallás mint identitásformáló tényező; a hivatalos, doktrinális vallás és a népi, laikus, egyéni vallásosság viszonya, a vallásos világkép és a vallási normák sze-

¹ Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

repe a múltbeli és a mai közösségekben, illetve az egyéni vallásosságban és a mindennapi életben; a változások, vallási modernizáció, globalizáció, új vallási jelenségek. Kutatási témáink változatosak: az élő szentek, a kegyhelyek és a szakrális kommunikáció, a halottkultusz, a boszorkányság és az ördögűzés, a vallási ünnepek és az átmenet rítusai, a vallásos gyógyítás és az új vallási mozgalmak, a New Age spiritualizmus és ezoterizmus vizsgálata mind e köré a kelet–nyugat tengely köré szerveződik. Fontos célkitűzésünk, hogy egy-egy témát antropológiai, folklorisztikai, valamint történeti módszerekkel, különböző társadalmi kontextusokban és tág időtávlatokban, párhuzamos idősíkokban is vizsgáljunk. Ezt az a felismerés indokolja, hogy a keleti és nyugati kereszténység viszonyrendszerének némely aspektusa jelen volt, és a mai napig nyomom követhető Európában a kereszténység kezdete óta. Emellett a jelen számos kérdésének megválaszolásában segíthet a múltbeli gyökerek feltárása. E kötetünk is példa arra, hogy történész és jelent kutató munkatársaink mennyi közös kérdést tudnak egymásnak feltenni és közös erővel megválaszolni.

Keresztény ünnepekkel kapcsolatos kutatásaink múltbeli és jelenkori aspektusai egyetlen témán belül jelennek meg *Tóth Anna* tanulmányában. Ő a római Kalendae Ianuariae ünnepének kora császárkori forrásai alapján kísérel meg a kutatás által eddig megválaszolatlan kérdésekre felelni, egyben az újév és farsang modern kori ünnepléséhez vezető összekötő szálakból is néhányat felfejteni. Konkrétan a szarvasalakoskodás kérdéseit vizsgálja, Ovidius *Fastj*ától az egyházatyákon át különböző középkori keresztény szerzőkig, mégpedig a pogány–keresztény átmenet, valamint a fejlődés keleti–nyugati külön útjainak és kapcsolatainak tengelyében. Mint forrásainak vizsgálata során kifejti, az ezekből kirajzolódó kép töredékes, mégis jó áttekinthetést ad az ókor végének, középkor kezdetének ünnepéről, egyszersmind megmutatja, hogy a pogány kultuszok betiltása milyen következményekkel járt: paradox módon új, nem keresztény vallási jelenségek megjelenéséhez vezetett. Ilyenek például a nyugat-európai kelta vidékek állatmaszkos felvonulásai, vagy a hasonló – keleti kereszténységben gyökerező – balkáni szokások.

Csepregi Ildikó cikke ugyancsak a múlt és jelen kapcsolatait példázza: egyik központi kérdéskörünk, a szentkultusz, kegyhelyek, szakrális kommunikáció tematikája kapcsán. A gyógyító szentekkel való szakrális kommunikáció egy speciális formája az inkubáció: az álomban gyógyítás a kegyhelyeken. E téma kapcsán különösen jól vizsgálhatók a latin és bizánci kereszténység közös késő antik, kora keresztény gyökerei, valamint mai napig tartó közös és eltérő sajátosságai. *Csepregi Ildikó* cikkét a pogány–keresztény átmenetre sarkítja; különös tekintettel a pogány és keresztény világkép egy ideig tartó „együttélésének” jellemzőire. Tanulmányában részletesen elemzi az inkubáció némely speciális vonását, a gyógyító „orvosistenek” és szentek álombeli megjelenésének sajátosságait.

Vidacs Bea kutatása szintén a kegyhelyek és a hozzájuk kapcsolódó kultuszok vizsgálatára irányul: egy magyarországi látóasszony formálódó kultuszát vizsgálja antropológiai módszerekkel. Itt közreadott tanulmányában a látóasszony tevékenységét egy libanoni látóasszonyéval összevetve mutatja be. A két asszony működése között, néhány eltérés ellenére, több közös lényegi vonás is kimutatható: mindketten Jézus szenvedé-

seit élik át látomásaik során, híveikkel együtt mindketten egy-egy hivatalos keresztény egyház követőinek tekintik magukat, ám egyházi elismerés híján a hivatalos kultuszon kívül kényszerülnek tevékenységüket folytatni, végezetül pedig Krisztus szenvedéseit mindketten saját nemzetük tragédiájával azonosítják. A két, egymástól földrajzilag nagy távolságban és eltérő szociokulturális keretek között működő látóasszony közötti hasonlóságok számbavétele több szempontból is tanulságos: első lépés lehet egy sajátos látótípus körvonalazásában.

Bár a projekt keretében folyó kutatások többsége a vallásosságot alapvetően „alulnézetből”, egykori és jelenkori mikroközösségek vallásgyakorlatán keresztül vizsgálja, közös alapvetésük, hogy a megélt vagy népi vallásosság csakis a hivatalos, doktrinális vallásossággal együtt, annak kontextusában értelmezhető. E szemléletmód hangsúlyosan jelenik meg azokban a munkákban, amelyek a térségben jelen lévő egyházak pasztorációs és mentalitásalakító tevékenységére koncentrálnak.

Kötetünkben több tanulmány is ebbe a vonulatba illeszkedik. *Szacsuvay Éva* írása egyike azoknak, amelyek a vallási élet „hivatalos” oldalára fókuszálnak. Az egyházak mindig is igyekeztek fellépni a hivatalos liturgia és dogmatika szemszögéből nézve tévesnek vagy károsnak tartott helyi gyakorlatokkal szemben, és ebben a törekvésben a prédikációk hasznos eszköznek bizonyultak. *Szacsuvay* tanulmánya a hívek nevelésének, az elfogadott tudás közvetítésének módját, és egyben a református felekezeten belüli tudásáramlás mikéntjét szemléleti: a Somogy megyei Nagybajomban szolgáló Budai Pál református lelkész (1811–1824) két, a viharral és zivatarral kapcsolatos népi elképzelések ellen felszólaló prédikációs szövegét veti egybe az alapjukul szolgáló német prédikációkkal. A szövegek közötti eltérésekből kiderül, hogy a magyar lelkész lényeges pontokon – például a két természeti jelenséggel kapcsolatba hozott hiedelemalakok esetében, valamint a felkínált természettudományos magyarázatoknál – változtatott; *Szacsuvay* érvelése szerint azért, hogy mondandóját a magyar hívek számára érthetővé és befogadhatóvá tegye.

Moldva és Gyimes felekezeti határrégióinak, illetve vegyes nyelvű és felekezeti lakosságának vizsgálata több kutatóknak vizsgálati terepe. Bár e vidékek folklorja már meglehetősen feldolgozottnak mondható, a népi vallásosság sok sajátossága kiesett a kutatás látóköréből. Az egyik ilyen mostoha téma volt a vallás ma is eleven normatív, közösséget és kultúrát szabályozó szerepe. *Iancu Laura* *Szacsuvay* írásához hasonlóan pasztorációs kérdésekkel foglalkozik, és e tekintetben hiányt pótló mű. Több hónapos, moldvai egyházi levéltárakban végzett forrásfeltáró munkája után a moldvai katolikuság 19. századi történetéről ad – saját forrásai alapján – körképet, mégpedig a hivatalos, doktrinális vallásosság és a gyakorolt egyéni vallásosság kapcsolatainak fényében. Mint írja, forrásai eltorzítottak a román vagy magyar etnikai eredet mindkét részről vitatott kérdésének mint vezéreszmének az eluralkodása miatt, de bővíteni tudja az általában használatos források körét a laikus vallásosság gyér számú forrása mellett a hivatalos, doktrinális vallás írásbeli dokumentumaival: a liturgiára, szentségekre, imaéletre, énekekre, áldásokra, eskükre, a szertartás nyelvére stb. vonatkozó rendeletekkel, szabályokkal, körlevelekkel, a Moldvában működő ferences és jezsuita misszió iratanyagával. Bármilyen vegyesek és különböző célokból keletkezettek is e

források, feltárásuk és közzétételük révén az eddig ismertnél sokkal differenciáltabb képet kapunk a moldvai katolikus egyház működéséről, illetőleg a vallásosság 19. század végi állapotáról.

Takács György szintén Iancu Laura moldvai vizsgálati terepéhez közel, a gyimesi csángóknál végzett a közelmúltban hosszú hónapokig tartó terepmunkát, a múltban is, a jelenben is igen élénk román–magyar kölcsönhatások fényében. Cikkével erősen árnyalja az „archaikus szájhagyományozó kultúrát” őrző csángókról a köztudatban – sőt a kutatásban is – élő képet. A szájhagyományozott folklór gazdagságának nyomai valóban megfoghatók itt a mai napig, emellett azonban az írás és olvasás, valamint a könyv igen sokféle szerepet töltött be a közösség vallásos kultúrájában, már az emlékezzettel elérhető múltban is. Különösen tanulságos az írás-olvasás szerepének a vizsgálata a közelmúltban, amikor még élt egy 70%-ban analfabétaként nyilvántartott generáció. Takács György a könyv–írás–olvasás kérdéseinek változatos aspektusait járja körül. A legfontosabbak ezek közül: az olvasni tanulás, az iskola, a licenciátusok, deákok, parasztkántorok szerepe a népi írásbeliségben; az írás és olvasás mint mágikus cselekedet; az írás és olvasás mint a mágikus szakértelem – „tudomány” – része; a vallásos könyv mint mágikus tárgy és a baj ellen oltalmazó amulett; az őrdőgi könyvek képzete.

Takács Györgyéhoz hasonlóan hosszú távú gyimesi terepmunkán alapszik *Balatonyi Judit* csángók szerelemkoncepciójának változásáról szóló írása, amely egyúttal projektünk egy másik fontos témáját, a rontás és boszorkányság kérdéskörét is érinti. Balatonyi a generációnként és nemenként eltérő szerelemmodelleket a párválasztás és a házasságkötés előtti szexuális viselkedés – koronként változó – formáinak kontextusában vizsgálja, a helyi szerelemfogalmak megértéséhez pedig a „szerelem mint betegség” metaforát használja. Elemzésének egyik fő kérdése, hogy a különböző szerelemértelmezések miként aktiválódnak a különböző szituációkban, alkalmazásukhoz milyen stratégiai megfontolások vezethetnek. A szerelmi rontások szerepe ebben az értelmezési folyamatban a család és a tágabb környezet által nem elfogadott szerelmi viszonyok, vagy éppen nagyon is elfogadott házasságok felbomlása esetében mutatkozik meg: az ilyen esetekben sokszor a rontás kínálja az egyetlen elfogadható, és a nyilvánosság előtt is felvállalható magyarázatot.

A boszorkánysággal kapcsolatba hozható jelenségek jelenkori vizsgálata mellett kutatásainkban erőteljesen jelen van a téma történeti szempontú feldolgozása. A boszorkányüldözés csoportunk birtokában lévő hatalmas adatbázisát *Pócs Éva* kötetünkben megjelenő írása most a kora újkor „mágikus piacának” vizsgálatához használja fel: egészen pontosan a *táltosnak* nevezett, és a perekben boszorkányként és a boszorkányok ellenfeleként is megjelenő specialisták közösségi szerepének elemzését végzi el. A szerző e szerepeket összeveti a táltosokra vonatkozó népi hiedelmekkel, valamint a perekben szereplő specialisták saját, természetfeletti képességeikkel kapcsolatos meggyőződésével. A vallomások alapján igyekszik arra is választ adni, hogy a táltosok tevékenységének lényegét képező transzcendens élmények mennyire lehetnek valós tapasztalatok az egyes táltosok esetében, vagy mennyire voltak általuk tudatosan alkalmazott stratégiák, megjátszott viselkedésmódok. Mindemellett Pócs Éva

azoknak a tudományos elméleteknek a kritikai felülvizsgálatára is vállalkozik, amelyek bizonyos, feltételezeten samanisztikus motívumok alapján a táltost a pogány magyar sámán utódjának tekintik.

Projektünkben szintén hangsúlyos szerepet kap az alternatív vallásos mozgalmak, köztük a karizmatikus keresztény egyházak vizsgálata. E kérdéskörrel kötetünkben két tanulmány is foglalkozik. *Peti Lehel* antropológiai terepmunkán alapuló írása három, egymással szoros kapcsolatban álló, de eltérő etnikai és kulturális háttérű (csángó, román és roma) pünkösdista csoport vallásgyakorlatára irányul. A csoportok vallásos világképében – és vallásgyakorlatában – a pünkösdzizmus irányzatainak közös elemét jelentő „Szentlélektől kapott ajándékok” eltérő súllyal vannak jelen. A különbségek okát Peti Lehel elsősorban a gyülekezetek eltérő belső erőviszonyaiban, valamint az országos egyházszerkezeti struktúrában elfoglalt helyük különbségében látja. Az „ajándékok” (jövendőmondás, gyógyítás, nyelveken szólás) birtoklása és ellenőrzése Peti tapasztalatai szerint a közösségvezetők autoritásának megőrzését vagy újradefiniálását szolgálhatja. A különbségek emellett az egyes közösségek eltérő szociokulturális hátterében is keresendők, és afelé mutatnak, hogy az egyes csoportokban a pünkösdzizmus eltérő egyéni és csoportigényeket elégít ki.

A modernizálódó-globalizálódó vallási élet egy sajátos szeletét mutatja be *Kis-Halasz Judit* tanulmánya, a New Age spiritualitás egy oroszoktól Magyarországra érkezett irányzatának, az *anasztaziánus* mozgalomnak a vizsgálata alapján. A mozgalom egyik vezéreszméje a kertkultúra misztifikálása, a szerző kifejezésével egy „hortikulturális utópia” kialakítása, amely a magyar ökofalu mozgalmakkal is kapcsolatba került. A szerző kérdései elsősorban a mozgalom terjedésének, fenntartásának társadalmi hátterére, a lokalitás és globalitás kölcsönhatására irányulnak. Az internet és az elektronikus levelezés szerepét vizsgálja egy kis közösség belső életében, valamint a könyvek és az olvasás szerepét a mozgalom terjedésében (az eszmék egy ezeket népszerűsítő könyvsorozat révén jutottak el Magyarországra). Végül arra a következtetésre jut, hogy e mozgalom nem „online religion”, amit a cybertérben bonyolítanak, hanem „nagyon is kézzelfogható rituális tevékenység”.

A projekt keretében végzett szövegfolklorisztikai tárgyú kutatásokat kötetünkben ezúttal *Nagy Ilona* tanulmánya képviseli, amely kutatástörténeti kérdésfeltevésével is eltér az itt szereplő többi írástól. A tanulmány egy összefoglaló, a magyar folklór ószövegségi tárgyú parabiblikus szövegeinek és az apokrif iratoknak a kapcsolatait vizsgáló munka bevezető részeként az *apokrif* fogalom változásait tárgyalja. E változások a fogalom definiálásának bővülése felé mutatnak: a szövegek exegetikai jellegét teszik meghatározó műfaji jellemzővé, illetve időben kiterjesztik a szövegek keletkezésének határait. Ez a fogalmi nyitás áll a szóbeliségben élő parabiblikus szöveggyűjteménynek mint kutatási témának a felértékelődése mögött is, aminek eredményeiről, az elmúlt három évtizedben megjelenő szöveggyűjteményekről, népi bibliákról vagy „parasztbibliákról” Nagy Ilona részletes áttekintést ad.

A kötetben megjelent írások kutatásaink folyamatába adnak betekintést, többségében a projekt keretében megkezdett vizsgálatok eredményeinek első közlései; mindemellett már sejtetik egy-egy téma monografikus feldolgozásának körvonalait is.

TÓTH ANNA JUDIT

Állatmaszkos felvonulások a késő ókorban – Szent Ágoston tanúsága?¹

I.

A római év kezdete legalább Kr. e. 159 óta január 1-jére esett, e nap azonban csak hosszú fejlődés után vált valódi ünnepnappá.² A korai császárkorra vonatkozóan legfontosabb forrásunk Ovidius *Fastja*, amelyben a költő részletesen bemutatja az újév római megünneplésének módját. A naphoz kapcsolódó szokások többsége az év első napjának ómenjellegére épít: ami az első napon történik, megadja a teljes, elkövetkező év jellegét. Éppen ezért munkával ünnepeltek,³ mivel a cél az volt, hogy az év egésze szorgalmas munkában teljen. Ez a tény jelzi, hogy az újév ekkor még nem folyamatos mulatsággal telt, mint ahogy a késő antikvitásban fog majd történni.⁴ Egyetlen állami eseményre került sor: ez a konzulok hivatalba lépése volt, akik ragyogó ruhában vonultak kíséretükkel a Capitoliumba, hogy áldozatot mutassanak be Iuppiternek. Minden egyéb szokás a magánélet szférájába tartozott, és azt célozta, hogy szerencsés ómenné tegyék a napot. Az emberek jókívánságokkal üdvözölték egymást,⁵ ajándékként aszalt fügét, datolyát és mézet adtak egymásnak, hogy edessé tegyék az évet – ezek voltak a télen is elérhető édességek.⁶ Szintén előjelként pénzt is ajándékoztak egymásnak.⁷ Ovidius még tudja, hogy ez eredetileg nem extravagáns pénzajándékokat jelentett,

¹ Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

² A Kalendae Ianuariae császárkori megünnepléséhez lásd MESLIN 1970, 22–50; az újév korábbi időpontjaihoz és azok szakrális jelentőségéhez: BRELICH 2008. A római naptár kérdéseire összefoglaló jelleggel: RÚPKE 2011.

³ OVIDIUS 1933, I, 167–168.

⁴ Erre valószínűleg igény sem volt, hiszen a kalendát kevesebb mint két hét választotta el a Saturnaliától, ami a császárkorban majdnem egyhetes vidám dorbézolássá alakult, valamint nagyjából egy időre esett a Compitalia mozgó ünnepével (ennek időpontja a császárkorban január 3-ra rögzült), és a szegényebb rétegek, különösen a rabszolgák ünnepe volt.

⁵ OVIDIUS 1933, I, 175–176.

⁶ OVIDIUS 1933, I, 185–186.

⁷ OVIDIUS 1933, I, 189.

hanem egyetlen pénzermét, amely hagyományosan a legkisebb rézpénz, egy *as* volt, melynek egyik oldalát Ianus képe, a másikat egy hajó díszítette. Igaz, Ovidius is megjegyzi, hogy „manapság” jobban örülnek az aranypénznek.

A császárság első századaiból csak egészen szórványos forrásaink vannak a kalendák megünnepléséről. Különösen fontos Tertullianus két rövid megjegyzése, amelyekben ezeket a keresztények számára tilalmas ünnepek között sorolja fel.⁸ A *strena captanda* (a *strena* 'ajándékok hajhászása') néven a kalendákra hivatkozik, mivel az ekkor ajánlékozott édességek megnevezése volt a *strena*. A másik helyen Ianuariaként hivatkozik ugyanerre az ünnepre.⁹ Hasonló tilalommal nem találkozunk más, Konstantin előtti keresztény szerzőknél, csakis a szigorú Tertullianusnál.

A források a 4. század végén kezdenek megsűrűsödni, túlnyomó többségük keresztény forrás, mely elítéli a pogány ünnepeken való részvételt. A pogány ünnepek közül messze a legtöbb feddést a Kalendae Ianuariae kapja, számos teljes homília szól csak erről a kérdésről: Ióannés Chrysostomos és Asterios egy homíliája, Ágoston, Torinói Maximus, Arles-i Caesarius, Petrus Chrysologus két beszéde, emellett számos rövidebb megjegyzés különböző keresztény szerzőktől, a pogány fél részéről pedig Libanios két beszéde.¹⁰ Hasonlót semmilyen pogány szokással kapcsolatban nem tapasztalunk. Mindez jelzi, hogy a Kalendae nem csupán túlélte a kultuszok betiltását, hanem éppen akkor az év legnagyobb nem keresztény ünnepévé vált.

A kalendák megünneplését nem érintették azok a hivatalos korlátozások, amelyek a pogány kultuszformákra vonatkoztak, mivel az újév hivatalos része teljes egészében az állami reprezentáció szolgálatában állt (a konzulok hivatalba lépése, az azzal kapcsolatos fogadalomtételek). 389. augusztus 7-én kelt Valentinianus, Theodosius és Arcadius rendelete a szünnapokról, pontosabban a bírósági ítélezés szünnapjairól. Ezek a következők: a kánikula és az őszi munkák időszaka, január kalendájának napjai (Kalendarum quoque ianuariarum consuetos dies). Többes számban beszél napokról, azaz nem pusztán a január 1-je, hanem az ünnep teljes időtartama idején bírósági szünet volt. Ezeken túl Róma és Konstantinápoly alapításának emléknapjai, a húsvét, az azt követő, illetve megelőző hét és valamennyi vasárnap. Ez utóbbiak megnevezése a szövegben *dies Solis*, tehát a vasárnap régi, pogányok által is használt neve.

⁸ TERTULLIANUS 1844, 674 cap. 10.: „Etiam strenae captandae et septimontium et Brumae et carae cognitionis honoraria.” TERTULLIANUS 1844, 674 cap. 14.: „Nobis, quibus sabbata extranea sunt et numeniae et feriae a deo aliquando dilectae, Saturnalia et Ianuariae et Brumae et Matronales frequentantur, munera comment et strenae, consonant lusis, conuiuia constrepunt.”

⁹ A lista része még a *Saturnalia*, nem világos, hogy ettől mennyiben különbül el Tertullianus korában a *Brumának* nevezett ünnep, maga a szó a téli napforduló napjait jelentette. (A *Brumához*, illetve a későbbi *Brumaliához*: TÓTH 2014.) A *Matronales* inkább *Matronalia* néven ismert, és a márciusi kalendát jelölte, amely egy Iuno-ünnep napja volt, illetve korábban ez volt az újév napja. A *Cara Cognatio*, szó szerint a kedves rokonság ünnepe, a februári halottaknak szentelt napoknak, a *Parentaliának* a lezárása volt, az élő rokonság ünnepe. A *Septimontium* neve szerint a hét domb lakosságának közös ünnepe volt. A közös pont, amely összeköti ezeket az ünnepeket, az nem hivatalos jellegük: ezek nem állami ünnepek, inkább családi ünnepek, tehát sok hívő keresztény volt, aki nem gondolta, hogy távol kellene tartania magát tőlük.

¹⁰ Libanios *Progymnasmata* 5 (LIBANIOS 2007); Libanios *Oratio IX* eis tas Kalendas (LIBANIOS 1904); Torinói Maximus, sermo 63. és 98. (MAXIMUS 1962, 266–267, 390–392). A többi szöveget és kiadásukat hivatkozásait lásd a későbbi jegyzetekben.

Ítélezési szünet volt még a császárok születéséhez és trónra lépéséhez kapcsolódó ünnepnapokon.¹¹ A kalenda bekerülése erre a szűk listára jelzi fontosságát az állami reprezentációban és a birodalmi ideológiában.¹²

Talán egyetlen ókori ünnepről sincsen ennyi teljes, bemutató jellegű leírásunk, még ha ezek többsége kimondottan ellenséges szándékkal íródott is. A birodalom utolsó századaiból a keleti és a nyugati provinciákból is bőséges adatokkal rendelkezünk, nyugaton pedig az ünnep sok évszázaddal túléli Róma összeomlását is. A szövegek egy olyan szokás meglétét is tanúsítják, melyet korábban nem ismert sem a görög, sem a római vallás, ez pedig az állatalakos maszkokkal történő ünnepi felvonulás.

Az első szöveg, amely a szokás megjelenéséről tanúskodik, tulajdonképpen elveszett, de szerzőjének egy önidézése révén ismerjük a témáját. Pacianus 310 körül született, Barcelona első ismert püspöke volt. Családos ember volt, fia Flavius Dexter Honorius alatt a praefectus praetorio rangjáig emelkedett, őt Szent Jeromos személyesen is ismerte. A *De viris illustribus* című írásában Jeromos említi Pacianust és egy *Cervus*, azaz *Szarvas* című írását.¹³ Egy helyen maga Pacianus is utal erre az írására, és ez kicsit többet elárul a tartalmáról. Egy teljesen más témájú írásában a püspök a bűnbánatra figyelmeztető buzdításait egy ironikus megjegyzéssel zárja: nem szeretne túl sokat beszélni a bűnökről, hiszen ezek részletes bemutatása is inspirálhatja a bűnök elkövetését:

Ugyanis azt hiszem, hogy legutóbb az a bizonyos „Szarvas” ezt érte el, hogy annál szorgalmasabban gyakorolták, minél nyomatékosabban intették őket. És ennek a nyilvánvaló és gyakran ismételt szégyentelenségnek a megfeddése, úgy tűnik, nem elnyomta, hanem még oktatta is a kicsapongást. Én szerencsétlen! Miféle gaztettet követtem el? Talán azt sem tudták, hogyan kell „szarvast csinálni”, ha a feddés révén nem mutattam volna meg nekik!¹⁴

¹¹ *Codex Theodosianus* 1905, 2.8.19. „Omnes dies iubemus este iuridicos. Illos tantum manere feriarum dies fas erit, quos geminis mensibus ad requiem laboris indulgentior annus accepit, aestivis fervoribus mitigandis et autumnis fetibus decerpendis. Kalendarum quoque ianuarium consuetos dies otio mancipamus. His adiiimus natalitios dies urbium maximarum, Romae atque Constantinopolis, quibus debent iura deferre, quia et ab ipsis nata sunt. Sacros quoque Paschae dies, qui septeno vel praecedunt numero vel sequuntur, in eadem observatione numeramus, nec non et dies solis, qui repetito in se calculo resolvuntur. Parem necesse est haberi reverentiam nostris etiam diebus, qui vel lucis auspicia vel ortus imperii protulerunt. Dat. vii. id. aug. Roma, Timasio et Promoto coss.”

¹² Minthogy az ünnep ilyen jogi megalapozottsággal rendelkezett, GRAF 2012 (passim) az egyházatyák támadásaiban már-már a polgári engedetlenség, sőt szinte az államellenes agitáció jelét igyekszik láttatni. Maguk az egyházi szerzők éppen ezért nem magát a kalendát utasítják el, hanem a hozzá kapcsolódó szokásokat, morális alapon (italozás, szerencsejáték, túlzott ajándékozás) vagy doktrinális okokból (istenek megjelenítése, előjelek megfigyelése).

¹³ HIERONYMUS 1845, 703 cap. 106.: „Pacianus, in Pyrenaei iugis Barcelonae episcopus, [...] scripsit varia opuscula, de quibus est Cervus.”

¹⁴ PACIANUS 1815–1875: „Hoc enim, puto, proxime Cervulus ille profecit, ut eo diligentior fieret, quo impressius notabatur. Et tota illa reprehensio dedecoris expressi ac saepe repetiti, non compressisse videatur, sed erudisse luxuriam. Me miserum! Quid ego facinoris admisi? Puto, nescierant Cervulum facere, nisi illis reprehendendo monstrassem.” Amennyiben nem jelzem külön, az antik forrásokat a saját fordításomban közlöm – T. A. J.

Mit is jelent a „szarvast csinálni” kifejezés, a *cervulum facere*? A szókapcsolat több alkalommal visszatér még a kalendákat kárhóztató szentbeszédekben Galliában és Itáliában: a kalendák ünnepén tartott vidám menet résztvevői isteneknek, illetve bizonyos állatoknak öltöztek, melyek között kiemelkedő jelentőségű volt a szarvas, annyira, hogy általában annak a megnevezésével utalnak az egész szokásra.¹⁵ Mit árul el Pacianus e szokásról, annak pusztán létén túl? Először is azt, hogy a püspök szigorúan elítélte, azt azonban sajnos nem tudhatjuk, hogy milyen indokkal tett így. Valójában azt sem tudjuk meg, hogy Barcelona környékén milyen alkalomból készítettek szarvasmaszkot. Mivel a kifejezés később kizárólag a kalendák kapcsán fordul elő, erősen valószínűsíthetjük, hogy már itt is erről van szó, de teljes bizonyossággal nem állíthatjuk. Fontos észrevenni, hogy Pacianus a Szarvas címet adta az írásnak, és nem, mondjuk, a Kalendae címet, tehát részéről az elítélő szavak nem általában a fontos állami ünnepnek szóltak, hanem egy konkrét szokásának, az állatmaszkok viselésének. És talán a legfontosabb információ, amit a rövid megjegyzés elárul: sokan éppen Pacianus könyvecskéjéből tanulták meg, hogyan kell szarvast csinálni. Bár a megjegyzés nem mentes az öniróniától, semmi okunk kételkedni objektív igazságtartalmában, tehát Pacianus azon kapta magát, hogy írása is hozzájárult a szokás terjedéséhez. Ez egyértelműen jelzi, hogy olyan szokásról van szó, mely a korban terjedőben volt, és egyre népszerűbbé vált. Vajon társadalmilag vagy regionálisan milyen irányban terjedt a szokás? Az, hogy Pacianus saját könyvecskéjét is felelőssé teszi, arra utal, hogy a műveltebb, könyvolvasó, tehát városi területeken a szokás korábban nem volt ismert, azaz vidékről, a parasztek köréből indult, és innen jutott el a városokba, talán Pacianus Barcelonájába is.

A következő forrásadatunk szerzője Szent Ambrus, Ambrosius (340 körül – 397), 374-től Milánó püspöke. Egy írásában¹⁶ egy hosszabb részt a kígyót eltaposó szarvas allegorikus képének szentel, mely a keresztény ókorban közkedvelt volt. Az erőteljes és költői prózát meghökkentő befejezés zárja: „Sed iam satis nobis in exordio tractatus sicut in principio anni more vulgi cervus adlusit. Pergamus ad cetera.” Tehát a szarvas képe olyan módon került az értekezés bevezetésébe, ahogyan a köznépi szokása szerint (*more vulgi*) a „szarvas játszik” (*cervus adlusit*). Egyértelmű, hogy itt is az újévi alakoskodásról van szó, amit azonban Ambrus az időben nem túl távol eső Pacianustól teljesen eltérően értékel. Ami ott *dedecus* (szégyentelenség) és *luxuria* (kicsapongás), itt csupán könnyed poén forrása; a Krisztussal azonosított szarvasról szóló fejezet lezárásaként kerül ide ez a másik szarvas – Pacianus alighanem ízléstelen blaszfémiaaként értékelte volna ezt a retorikai fordulatot. Ambrus küzdött a Victoria-oltár visszaállításá ellen, szerepe volt Theodosius pogány kultuszokat betiltó dekrétumának megszületésében. Tehát elképzelhetetlen, hogy így írt volna az újévi szarvasról, ha bármi pogányságot, bálványimádást lát benne. E tolerancia okáról csak találgathatunk. Lehetséges, hogy számára távoli, idegen szokásról van szó, nem olyasmiről, ami Milánó utcáin zajlott minden évben, ugyanakkor az utalás odavetett jellege bizonyítja, hogy ezt a szokást

Ambrus is jól ismerte, és várható olvasóközönsége is magyarázat nélkül értette, hogy miről van szó. Az „idegenség” ebben az esetben talán nem annyira földrajzi, hanem társadalmi: a szokást *vulgi more* gyakorolták, az egyszerű nép, talán a vidéki nép körében. Ambrus számára, akinek a pogányság elleni harc Symmachusok és társaik elleni politikai csatározásokat jelentett, máshogy ítéltette meg a falusi szokásokat, mint a parasztek lelki gondozásáért is felelős Pacianus püspök egy távoli provinciában.

Ezek a késő antik kalenda első nyugati forrásai. Ugyanebből a korszakból a birodalom görög nyelvű feléből sokkal bőségesebb forrásokkal rendelkezünk, ám ezek eleinte ritkán említenek újévi jelmezes felvonulást, s ha mégis, azt a nyugatitól eltérő formában teszik. Ióannés Chrysostomos egy homíliát a kalenda témájának szentelt,¹⁷ s ez a szöveg mintha jelmezes felvonulásra célozna:¹⁸ „ἀλλὰ δαιμόνων πομπευσάντων ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς”, ’mikor démonok vonulnak fel az agorán’. A mondat igéje a *pompé* szóból származik, ami a vallásos processziók terminusa volt, de a rövid utalásból nem egyértelmű, hogyan is kell ezt elképzelnünk. Más források alapján feltételezhetjük, hogy a résztvevők maguk öltöztek be isteneknek, de az is elképzelhető, hogy az istenek szobrai vitték körbe. Az egyházatyáénál sokkal részletesebb a kortárs pogány rétor, Libanios beszámolója, aki azonban semmilyen álarcos felvonulást nem említ, sem szobrok körbevitelét, noha nem csupán egykorú Chrysostomossal, de mindketten ugyanabban az antiochiai városban születtek.¹⁹

Időben a következő forrás Asterios amaseai püspöke (350 körül – 410 körül), aki egy homíliában ítéli el a kalendák ünnepét, és szerencsénkre ennek kapcsán rendkívül részletes beszámolót ad az év első napjairól – ez adatbőségben csak Libanios beszédéhez és Arles-i Caesarius homíliáihoz fogható.²⁰ A szöveg a befejezésében olvasható politikai utalások miatt pontosan datálható 400 januárjára. Asterios érvelése két pontból indul ki: egy népnepélyen mindenkinek örülnie kell, ami a kalendán kizárt, másrészt az ünnepnek világos oka és célja kell hogy legyen. A kalendákon egyik sem valósul meg. Állítása szerint léteznek különféle, egymásnak ellentmondó mítoszok a Kalendae eredetéről, de ezek nem hihetőek – tény, hogy az újévhez kapcsolható római eredetmonda nem létezett.²¹ Melyek Asterios további kifogásai az ünnepel szemben?

A) Ahol pénz van, ott nincs barátság, a pénzajándék megöli az őszinteséget. Különös, hogy a kalendák kapcsán az egyházi szerzők magát az ajándékozást kifogásolják.

¹⁷ IÓANNÉS 1857–1866, 953–960.

¹⁸ IÓANNÉS 1857–1866, 954.

¹⁹ A Libanios-szöveg megjelenési helyéhez lásd a 10. lábjegyzetet. A beszéd angol nyelvű fordítása: WRIGHT 2012.

²⁰ ASTERIOS 1857–1866.

²¹ Az 5–6. századból több olyan pszeudotörténeti legendánk van, melyek késő antik ünnepek állítólagos ősi római eredetét magyarázzák el (TÓTH 2007; TÓTH 2014). Kaldellis a kalendák forrásai között elemzi Tzetzes egy szövegét, ahol a bizánci szerző a 6. századi Hézychios elveszett művét idézi, aki szerint a Kalendae, a Nonae és az Idus, a római hónap fordulónapjai, nevüket három nagylelkű személy után kapták, akik kisegítették a várost egy éhínség idején, ugyanezt megemlíti még Theodoros Balsamon a trullai zsinat 62. kánonját kommentálva (KALDELLIS 2012, 195–196, 201; BALSAMON 1857–1866, 728). Ilyen eredetmondákra utalhat Asterios.

¹⁵ A *cervulum facere* jelentését először Denk tisztázta: WÖLFFLIN 1906, 430.

¹⁶ AMBROSIIUS 1815–1875, 2.1, (col 813).

A szakirodalom gyakran maliciózus megjegyzésekkel kíséri az egyházatyák kritikáját, hiszen a *caritas* a kereszténység alapértéke, de nem szabad elfelejtenünk, hogy a Kalendae nem karácsony volt, az ajándékok többsége a családon kívülre került, és fő céljuk a vertikális társadalmi kapcsolatok megerősítése volt. Lehet méltatlankodni az egyházatyák szűklátókörűségén, de valószínűleg mindnyájan megrettennénk attól, ha karácsonykor a különböző szinteken dolgozó főnökeinknek *valóban* értékes ajándékokat kellene adnunk. Semmi okunk kételkedni Asterios szavaiban arról, hogy ez miként volt kivitelezhető: az ajándékok nagy része körbejárt, mint gyerekek között a labda, amit kaptak, még aznap továbbadták, és előre megjósolható módon az ajándékok java végül a legbefolyásosabb személyek kezében landolt, ahogyan „végül minden folyó a tengerbe ömlik”.²²

B) Libanios csak egészen röviden tett említést arról a szokásról, hogy a mulatozók bekopogtattak a házak ajtaján, s ha Libaniosnak hihetünk, csak mókából, hogy ne hagyjanak senkit aludni. Asterios egészen más képet ad: itt a kopogtatás célja a pénzkérés. A szokás ugyanaz volt, mint sok újkori népi ünnepen: éneklő, jókívánásokat mondó csoportok járnak házról házra, és pénzt várnak viszonzásként. Asterios két csoportot különít el. A felnőttek csoportokba szerveződnek, tagjaikat *démotai agyrtai*-nak, illetve *orkhéstras thaumatopoiói*-nak nevezi. Az utóbbi értelmezése egyszerűbb: színházi mutatóványost jelent, ezen a helyen nemcsak foglalkozásra, hanem társadalmi státuszra is utal. A *démotai agyrtai* fordítása nehezebb. Az *agyrtés* eredetileg a vándorló és kéregetésből élő Kybelé-papok neve volt, de jelenthet egyszerűen csavargót is. Ez a szó kapcsolódik össze a *démotai* megnevezéssel, ezt a kalendákra vonatkozó szakirodalom néha a homályos *népfő* és hasonló szavakkal fordítja, megkerülve ezzel a kérdést, hogy kiktől is van szó.²³ A *démós*, „nép” a késő ókorban új jelentést vett fel, tipikusan a cirkuszi pártokat jelentette, s ily módon a *démotai* *démóshoz* tartozót jelent, mintha Asterios egy focicsapat ultráiról beszélne.²⁴ Ezt megerősíti Libanios leírása is, úgy tűnik, a kalendák szervezésében, lebonyolításában aktív szerep jutott a cirkuszi pártoknak.²⁵ Asterios szerint ezek a csoportok jókívánásokat mondtak a ház lakóira, a használt ige az *euphéméó*, cserébe pénzt vártak. Asterios leírása a házakat ostrom alatt tartó és egészen kifosztó társaságokról nyilván erősen karikírozott, az utcai inzultusok aligha voltak olyan gyakoriak, mint azt Asterios bemutatta, de a kép olyan idilli sem lehetett, mint Libaniosnál, ahol cirkuszi drukkerek tömegei igyekeznek szervezeten lerésze-

²² ASTERIOS 1857–1866, 218–219.

²³ *Gente del popolo* például Ginzburgnál: GINZBURG 1989, 162.

²⁴ Wypiszcza egyiptomi papiruszokon vizsgálta a szó jelentésváltozásait: WYPISZCZA 1969. PhD-disszertációmban a 6. századi Malalasnál vizsgáltam a szó jelentéseit: TÓTH 2006, 119–122. A *démotés* szó négy előfordulásából három egyértelműen a cirkuszi pártokkal volt kapcsolatos, a negyedik előfordulás pedig egy lázadás kontextusában valószínűleg szintén ugyanígy volt értendő. A *démotikos* („népi”) melléknév nyolc előfordulásából három cirkuszi kontextusban állt, a *démokratia* mind a négy előfordulása így volt értendő, míg a *démós* főnév többes száma mind a nyolc előfordulásában a cirkuszi pártokat jelentette.

²⁵ LIBANIOS 2007, 5.7–8.: egy hajnali, lámpás felvonulást ír le, melyben a versenystátlók tulajdonosai vonultak a templomokhoz, majd utána szertartásos keretek között találkoztak a város vezetőivel.

gedni, ott bizonyosan sor kerül atrocitásokra is. A másik csoport a házról házra járó gyerekeké – a kettőről Asterios egymás után beszél, de nem valószínű, hogy ezek párhuzamosan zajlottak volna. A gyerekek ezüstözött almákat kínáltak eladásra, érthető módon értékük duplájáért.

C) Antiochia esetében nem tudjuk megítélni, mennyiben volt városi, illetve vidéki jellege az ünnepnek. Asterios viszont egyértelműen fogalmaz, és úgy tűnik, Kappadokiában a helyzet pont fordított, mint a korabeli Nyugaton: a városba látogató parasztok jámbor, egyszerű népek, sőt Asteriostól egyenesen a *hieros*, ’szent’ jelzőt kapják, akik a kalendák ünnepei előtt pánikszerűen menekülnek haza. Tehát itt egyértelműen egy városi ünnepről van szó.²⁶

D) Jelenlegi témánk szempontjából a következő pont a legfontosabb: az ünnephez felvonulás is tartozott: a katonák egy szekeret használtak színpadként. Innen gúnyolták ki a különböző hivatalokat (*arkhé*), még a legmagasabb *arkhéval*, azaz a császárral szemben is megengedték maguknak a gúnyt. Az állam vezetőinek kigúnyolása a kalendák állandó részévé vált, és szinte a középkori farsangokéhoz hasonló atmoszférát kölcsönözött a kalendának, de aránylag új keletű szokás a korszakban. Ennek első jele Iulianus császár egy írása, a *Misopógón*, melyben leírja, hogyan gúnyolták ki őt magát is, amikor az újév napját Antiochiában töltötte.²⁷ Az állami hivatalnokok újévi kigúnyolásáról beszámol a 6. századi Ióannés Lydos is.²⁸

A katonák jelmezt viseltek, Asterios szerint egyesek *doryphoros*-nak (dárdavívő, testőr) öltöztek, mások pedig nőnek maszkírozták magukat. A női ruhába öltözés, és később néha nők férfiruhába öltözése a kalendák állandó része lesz. Mivel a *doryphoros* esetleg lictornak is értelmezhető, egyesek feltételezik,²⁹ hogy a katonák itt egy királyt választottak maguknak, és a szekéren lictorai és háreme követték – maga Asterios nem említ ilyet. A homília befejező része többnyire a gazdagok és hatalmasok ostromozása: az állam vezetői a végtelenségig korrumpáltak, akik a rablott pénzt prostituáltakra és színészekre költik jótékonyság helyett, azonban – amint történeti példákkal is bizonyítja – még a konzuli hivatal után is lehet mélyre bukni, hiszen mindez csak hiúságok hiúsága.

A kronológiai rendet megtörve itt kell megemlítenünk a 6. századi Ióannés Lydos egy megjegyzését a kalendákkal kapcsolatban. A szerző a következőket írja (*De mensibus* 4. 2.):

A mi Philadelphiánkban máig megőrződött a hagyomány, ugyanis a Kalendae napján maga Ianus jön elő jelmezben kétarcú arccal, és őt Saturnusnak, azaz Kronosnak nevezik.

²⁶ ASTERIOS 1857–1866, 221.

²⁷ GLEASON 1986; LIBANIOS 1904, 1. 129. Rómából a jelenség jobban ismert a diadalmenetek kapcsán, ahol ősi szokás volt, hogy apotropaikus szándékból a diadalmenetet tartó hadvezérről saját katonái énekeltek gúnydalokat. Hasonló figyelhető meg az esküvők kapcsán is a vőlegény kárára énekelt gúnydalokban.

²⁸ IÓANNÉS LYDOS 1898, IV, 10.

²⁹ HARRIS 2011, 17.

Itt egyértelműen egy maszkos-jelmezes figura jelenik meg. A név bizonytalanságának az oka, hogy a római Ianus isten keleten mindig ismeretlen volt, és úgy tűnik, hogy a lydiai görögök a jelmezes figurát Kronos-Saturnusnak vélték, ami alig pár héttel a Saturnalia után nem is meglepő képzettársítás. A római vallást jobban ismerő Lydos azonban a kettős maszk alapján képes volt azonosítani Ianus alakját a figurában.

Visszatérve nyugatra, következő nagyobb forrásunk szerzője Petrus Chrysologus (380 körül – 450 körül), aki Ravennában írja meg homíliáit.³⁰ Itt már nyomát sem találjunk annak az álarcos felvonulások iránti toleranciának, amelyet Ambrusnál tapasztalhattunk, ellenkezőleg, Petrus érvelésének a gerincét a maszkok elítélése adja. Elsődlegesen az istenek felvonultatásáról beszél, azonban előrehaladva a szövegben, nyilvánvalóvá válik, hogy ennél összetettebb dologról van szó:

1. Innen ered, testvérek, innen ered az, hogy a mai napon a pogányok az isteneiket – méghozzá olyan rút isteneket, aminőket csak a legundokabb és -szégyenletesebb fantázia ki tud gondolni –, isteneiket közszemlére téve hurcolásszák fel-alá, amivel csak még visszatetszőbbé teszik őket. Miféle hiábavalóság, milyen örülség, mekkora vakság megvallani az isteneket, aztán szánalmas gúnyolódással befeketíteni őket! Csúfolódók, nem imádók, akik az isteneket, akiket tisztelnek, így kigúnyolják. Megsértik, nem tisztelettel illetik őket, amikor a saját teremtoiknek vélt isteneiket így eltorzítják; megcsúfolják, nem pedig dicsőítik, akik őket ilyen zűrzavarosan mintázzák meg.³¹

Tehát a kortárs Ravennában az újévi felvonulások résztvevői pogány isteneket személyesítettek meg, azonban csúf rémalakokként ábrázolva őket. A püspök számára mindez egyenértékű az ember istenképi mivoltáról való lemondással, s így nyílt aposztázia. A homília befejezése azonban elárulja, hogy talán nem csak istenek maszkjait használták. A szöveg azzal a buzdítással zárul, hogy a keresztények ne engedjék meg egymásnak, hogy állatokhoz (*bestiae, iumenta, pecudes*) tegyék magukat hasonlónak.³² A második homíliában egyértelmű megfogalmazást nyer, hogy semmi esetre sem az isteneket megszemélyesítő bábok vagy szobrok körbehordozása történik, hanem a résztvevők maguk öltöznek be isteneknek.

³⁰ *Sermo* CLV és CLV bis (PETRUS CHRYSOLOGUS 1982, 961–969).

³¹ „Hinc est, fratres, hinc est quod hodie gentiles deos suos, foeditatibus exquisitis, excogitato dedecore, et ipsa turpitudine turpiores –, deos suos uidendos trahunt, distrahunt, pertrahunt, quos faciunt non uidendos. Quae uanitas, qualis dementia, quanta caecitas fateri deos et eos ludibriis infelicibus infamari! Inrisores sunt, cultores non sunt, qui deos, quos uenerantur, inludunt. Iniuriis afficiunt, non honorant, qui deos, a quibus se formatos existimant, sic deformant; confundunt, non glorificant, qui eos de ipsa confusione componunt.”

³² „Abstrahat ergo pater filium, seruus dominus, parens parentem, ciuem ciuis, homo hominem, christianus omnes qui se bestiis compararunt, exaequarunt iumentis, aptauerunt pecudibus, daemonibus formauerunt: et ille qui liberat, inuenit praemium; qui negligit adquiret offensam.”

c.1. Íme, itt van a nap, itt a Kalendae, és felvonul a démonok egész díszmenete, a bálványok egész gyülekezete elővezetettik, és régi szentségtöréssel szenteli meg az új évet. Eljártsszák Saturnust, megszemélyesítik Iuppitert, megformálják Herkulest, felléptetik Dianát vadásztársaival együtt, körbeviszik az undok tetteit elszuszogó Vulcanust, és a többieket, akiknek a nevét el kell hallgatni, mert rémalakok; ezek torzságának kitalálásán, mivel ilyet a természet nem ismer, a teremtés nem foglal magába, a művészet fáradozik. Emellett emberek kecskének és birkának öltözködnek, a férfiakat nővé változtatják, megsértik a tisztességet, a törvénykezést kifigurázzák, a közvéleményt kinevetik, a világ színe előtt kigúnyolják a világot, és azt mondják, mindezt tréfából teszik.

2. Nem, nem tréfa, ez bűn. Bálvánnyá változtatják az embert; és ha a bálványokat felkeresni már bűn, minek tekintsük, ha valaki maga lesz bálvánnyá? [...] Mert nincs elég szén, ami az ilyen istenek arcát befeketítse, és hogy ezek megjelenése tiszta rettenettel tetőződjék, az egész világból összegyűjtik mind a szalmát (palea), rongyokat, szemetet, és ami csak az emberi zűrzavarból fakad, az arcukra helyezik. Mert az efféle istenek között azt tartják a nagyszerűbbnek, aki a rútak között is rútabbat tud kitalálni, és az lesz a legnagyobb, akit egyedülálló torzsága miatt a szörnyetegek is megcsodálnának.³³

A szöveg szerint a jelmezesek konkrét isteneket személyesítenek meg, de jelen vannak állati jelmezek is, illetve nőnek öltözött férfiak. Megjelenik a résztvevők védekezése is: mindez csak játék. A *iocus* és a *ludus* szó a felvonulás terminusainak tűnnek, ugyanezek a megnevezések ismétlődnek a későbbi forrásokban is. A jelmezek anyaga lényegében szemét: szénnel feketére mázolt arcok, szalma, rongyok. A homília záró sorai még valamit elárulnak: arra biztatja a keresztényeket, hogy zárják el kapuikat ez elől az istentelenség elől – a megjegyzés arra látszik utalni, hogy a felvonulás résztvevői bementek a házakba, talán azért, hogy áldást mondjanak a ház népére.

A következő fontos szerző Arles-i Caesarius (468/470–542), és az ő két, kalendákról szóló homíliája.³⁴ A kiindulópont Ianus személye, és úgy tűnik, a kétarcú istent is eljártították az újévi felvonuláson:

³³ „Ecce ueniunt dies, ecce kalendae ueniunt, et tota daemonum pompa procedit, idolorum tota producit officina, et sacrilegio uetusto anni nouitas consecratur. Figurant Saturnum, faciunt Iouem, formant Herculem, exponunt cum uernantibus suis Dianam, circumducunt Vulcanum uerbis anhelantem turpitudines suas, et plura, quorum, quia portenta sunt, nomina tacenda; quorum deformitates, quia natura non habet, creatura nescit, fingere ars laborat. Praeterea uestiuntur homines in pecudes, in feminas uiros uertunt, honestatem uiolant, iudicia subsannant, censuram publicam rident, inludunt saeculo, teste saeculo, et dicunt se facientes ista iocari.

2. Non sunt, non sunt ioca: sunt crimina. In idolum transfiguratur homo; et si ire ad idola crimen est, esse idolum quid uidetur? [...] Namque talium deorum facies ut pernigrari possint, carbo deficit; et ut eorum habitus pleno cumuletur horrore, paleae, pelles, pannus, stercora toto saeculo perquiruntur, et quicquid est confusionis humanae in eorum facie collocatur. Quia ille inter tales deos magnificentior creditur, qui inter turpes turpior inuenitur; et ille magnificentissimus habetur, quem pro deformitate singulari potuerint ipsa monstra mirari.”

³⁴ Caesarius: *Sermo* 192 és 193 (CAESARIUS 1953).

Sermo 192.: c.1. [...] És ezért magát a tévelygést egyértelműen nyilvánvalóvá és megítélhető teszik, mert amikor vallásos hiábavalóságból isteni képmásnak akarják láttatni, démon voltát teszik nyilvánossá.

2. Tehát innen ered az, hogy azokon a napokon a pogány emberek minden dolgok rendjének a felforgatása után obszcén csúfságokkal takarják el magukat, hogy az imádók olyanra tegyék magukat, amilyen az volt, akit imádnak. Mert azokon a napokon szerencsétlen emberek, és, ami rosszabb, még némely megkeresztelték is, házasságtörő alakokat öltenek, szörnyszülött formákat, melyekről nem tudnám megmondani, hogy inkább nevetségesek vagy szánni valók. Mert ki hihetné ép ésszel, hogy akadnak olyan épelméjű emberek, akik, szarvast játszva, magukat vadállatokká akarják átváltoztatni? Mások kecske, birka bőrébe öltöznek, megint mások vadállatok fejét öltik magukra, örülve és ujjongva, ha magukat annyira átformálták a vadak alakjára, hogy már nem látszanak embernek. [...] Az pedig már több mint visszataszító, hogy férfinak született személyek női tunikába öltöznek, és a legrútább átalakulással férfierejüket lányos alakoskodással nőiesítik el, nem szégyellik izmos karjaikat női tunikával fedni: arcuk szakállas, és nőnek akarnak látszani. És méltán vesztik el férfias erejüket, akik női külsőt öltöttek, azt kell hinnünk, hogy Isten jogos ítélete folytán történt, hogy elvesztették a katonai erényt, akik magukat női megjelenéssel csúfították el.³⁵

Sermo 193.:³⁶ Mert mi lehet olyan esztelen, mint a férfinemet rút öltözékkel női alakra változtatni? Mi olyan esztelen, mint elcsúfítani az arcot, és az orcot elfedni, hogy láttukra még a démonok is megrettenjenek? Mi olyan esztelen, mint rendezetlen mozgásokkal és szemérmetlen dalokkal a bűnök dicséretét megénekelni, szemérmetlen mulatsággal; állatnak öltözni, és özhöz vagy szarvashoz hasonlóvá válni, hogy az Isten képmására és hasonlatosságára teremtett ember a démonok

³⁵ „1. Et ideo optima erroris ipsius declaratione atque iudicio, dum eum relegiosa vanitate imaginum deum videri volunt, daemonem publicarunt. 2. Hinc itaque est, quod istis diebus pagani homines perverso omnium rerum ordine obscenis deformitatibus teguntur, utique ut tales se faciant qui colunt, qualis fuit ille qui colitur. In istis enim diebus miseri homines et, quod peius est, etiam aliqui baptizati sumunt formas adulteras, species monstruosas, in quibus quidem quae primum ridenda aut potius dolenda sint nescio. Quis enim sapiens credere poterit, inveniri aliquos sanae mentis, qui cervulum facientes in ferarum se velint habitus commutare? alii vestiuntur pellibus pecudum; alii adsumunt capita bestiarum, gaudentes et exultantes, si taliter se in ferinas species transformaverint, ut homines non esse videantur. [...] Iam vero illud quale vel quam turpe est, quod viri nati tunicis muliebribus vestiuntur, et turpissima demutatione puellaribus figuris virile robur effeminant, non erubescetes tunicis mulieribus inserere militares lacertos: barbatae facies praeferrunt, et videri se feminas volunt. Et merito virilem iam fortitudinem non habent, qui in muliebres habitus transierunt; iusto enim iudicio dei evenisse credendum est, ut militarem virtutem amitterent, qui feminarum se specie deformassent.”

³⁶ A 193. homíliát tévesen tulajdonították Szent Ágostonnak és Szent Sedatusnak: ARBESMANN 1979, 90.

áldozati állatává váljon? [...] És ezért, ha bűneikben nem akartok részesek lenni, a szarvast vagy az egyéves borjút vagy más akármilyen szörnyszülöttet ne engedjétek be házaitekba [...]”³⁷

Caesarius Arles püspökeként Dél-Galliában élt, amely immár nem része a Római Birodalomnak. Nyugatról neki köszönhető a kalenda talán legrészletesebb bemutatása, melyből itt csak a jelmezekre vonatkozó részeket emeltem ki. Úgy tűnik, mintha az istenek jelenléte háttérbe szorult volna, bár céloz Ianus isten megjelenítésére, de a támadás középpontjában már az állati maszkok és a női ruhába öltözés áll. Az állati jelmezek között kiemeli a szarvast (*cervus*), az őzet (*caprea*), kecskét vagy bárányt (*pecudes*), illetve megjelenik az *annicula* szó, melynek értelmezési nehézségeire később visszatérek.

Caesarius után a szarvasra vonatkozó forrásaink az ezredfordulóig bőségesek maradnak, ám megfogalmazásukban sematikusak, mivel többségében egyházi források. Röviden szóba kerül a szarvasjelmez újévi szokása Caesarius egyik kortársának, Mendei Szent Hilariusnak a *Vitájában*.³⁸ Eszerint, mikor Hilarius szerzetesként élt Dél-Galliában, egy falu lakói „praefixo [...] cervi capite ad imitandum ferae formam”, szarvasjelmezben jelentek meg a kalendák ünnepén, Hilarius természetesen meggyőzte őket, hogy hagyjanak fel a szokással. Egy auxerre-i zsinat a 6. század második felében betiltja a szarvasnak öltözés szokását.³⁹ A 7. században Sevillai Isidorus részletesen ír a kalendák megünneplésének módjáról, a szörny- és állatjelmezeket említi, illetve férfiak nőnek öltözését, valamint az ünnephez tartozó auguriumokat és hangos mulatságokat.⁴⁰

Ezzel nem ér véget a szarvasmaszk története, tilalma a középkori penitenciáskönyvek gyakori tétele lesz, általában szövegszerűen is ismétlődő formában, illetve számos helyi zsinat is tilalmazza a megünneplését.⁴¹ Keleten a trullai zsinat ad ki egyértelmű

³⁷ „Quid enim est tam demens, quam virilem sexum in formam mulieris turpi habitu commutare? Quid tam demens, quam deformare faciem, et vultus induere, quos ipsi etiam daemones expavescent? Quid tam demens, quam inconpositis motibus et impudicis carminibus vitiorum laudes invectura delectatione cantare; indui ferino habitu, et capreae aut cervo similem fieri, ut homo ad imaginem dei et similitudinem factus sacrificium daemonum fiat? [...] Et ideo si in peccatis eorum participes esse non vultis, cervulum, sive anniculam, aut alia quaelibet portenta ante domos vestras venire non permittatis.”

³⁸ Idézi ARBESMANN 1979, 92.

³⁹ ARBESMANN 1979, 93.

⁴⁰ SCHNEIDER 1922, 121; Sevillai Isidorus (†636) *De eccl. off.* I. c41, (ISIDORUS 1815–1875, 775): „Tunc enim miseri homines et, quod peius est, etiam fideles, sumentes species monstruosas, in ferarum habitu transformantur; alii, femineo gestu demutati, virilem vultum effeminant. Nonnulli etiam de fanatica adhuc consuetudine quibusdam ipso die observationum auguriis profanantur; perstreperunt omnia saltantium pedibus, tripudiantium plausibus, quodque est turpius nefas, nexis inter se utriusque sexus choris inops animi, furens vino turba miscetur.” A szöveg még megfogalmazásában is Caesariust követi.

⁴¹ ARBESMANN 1979, 95–101; HARMENING 1979, 135–137.

tiltást 691-ben, a zsinat 62. kánonjában.⁴² A tilalom a kalendát érinti, a Vota publicát, a Brumaliát és március kalendáját. Anélkül, hogy konkrét ünnephez kötné, megtiltja az éjszakai ünneplést (*panegyris*), az isteneket megszemélyesítő kartáncokat (*orkhésis*), az ellenkező nem ruháinak viselését, illetve az álarcokat, legyen szó komikus, tragikus vagy szatírmaszkról, illetve a Dionysos ünnepeihez kötődő szokásokat.⁴³ Ez az egyetlen szöveg, mely nők részvételét sejteti az ünnepeken, bár lehet, hogy a zsinati atyák egyszerűen csak biztosabbnak látták, ha tilalmaikat eleve mindkét nemre kiterjesztik. Meglehetősen anakronisztikusnak tűnik az egyes maszkok klasszikus színházi nyelvből vett megnevezése.

Az egyházi tiltás hathatósága kétes, nyugaton legalább a 10–11. századig kimutatható e szokások továbbélése,⁴⁴ a későbbiekben pedig azért tűnik el, mert szerepét átveszi a középkori farsang. Keleten az ünnep széleskörű továbbélését bizonyítja thessalonikéi Eustathios egy levele a 12. századból, illetve Theodóros Balsamón kánonjogász kommentárjai a trullai zsinat 62. kánonjához.⁴⁵ Kaldellis szerint a bizánci középkorban a normát inkább Eustathios képviseli, aki a kalendákat úgy mutatja be, mint egy vidám, az egész társadalmat megmozgató, népszerű ünnepet, Balsamón kritikája pedig kora viszonyai között is bigottnak számít. A maszkok használatát Balsamón említi, s kivételes szerencseként régészeti bizonyítékok is alátámasztják, hogy Konstantinápolyban valamelyik téli ünnep kapcsán álarcokat használtak a császári palotában: több vasálarcot találtak meg, amelyek a keresztetek támadásának következtében kerültek földre.⁴⁶ Bizonyos, hogy Bizánc esetében az ünnep a társadalom legfelsőbb

⁴² „Τὰς οὕτω λεγομένας Καλάνδας, καὶ τὰ λεγόμενα Βοτά, καὶ τὰ καλούμενα Βρουμάλια, καὶ τὴν ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ Μαρτίου μηνὸς ἡμέρα ἐπιτελουμένην πανήγυριν, καθάπαξ ἐκ τῆς τῶν πιστῶν πολιτείας περιαιρεθῆναι βουλόμεθα. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς τῶν γυναιῶν δημοσίας ὀρχήσεις, ὡς ἀσέμνους, καὶ πολλὴν λύμην καὶ βλάβην ἐμποιοῦν δυναμένας, ἐτι μὴν καὶ τὰς ὀνόματι τῶν παρ’ Ἑλλήσι ψευδῶς ὀνομασθέντων θεῶν ἢ ἐξ ἀνδρῶν, ἢ γυναικῶν γινομένας ὀρχήσεις, καὶ τελετὰς, κατὰ τι ἔθος παλαιόν, καὶ ἀλλότριον τοῦ τῶν Χριστιανῶν βίου, ἀποπεμπόμεθα, ὀρίζοντες, μηδένα ἀνδρα γυναικεῖαν στολὴν ἐνδιδύσκεσθαι· ἢ γυναικα τὴν ἀνδράσιν ἀρμόδιον. Ἀλλὰ μήτε προσοψεία κωμικά, ἢ σαθρικά, ἢ τραγικά ὑποδύεσθαι· μήτε τὸ τοῦ βδελυκτοῦ Διονύσου ὄνομα, τὴν σταφυλὴν ἐκθλίβοντας ἐν ταῖς ληνοῖς, ἐπιβοᾶν· μηδὲ τὸν οἶνον ἐν τοῖς πίθοις ἐπιχέοντας. Τοὺς οὖν ἀπὸ τοῦ νῦν τι τῶν προειρημένων ἐπιτελεῖν ἐγχειροῦντας, ἐν γνώσει τοῦτων καθισταμένους, τοῦτους, εἰ μὲν κληρικοὶ εἶεν, καθαιρεῖσθαι προστάσσομεν· εἰ δὲ λαϊκοί, ἀφορίζεσθαι.”

⁴³ A szokásoknak az egyes ünnepekhez kapcsolása nem egyértelmű. A női ruhába öltözés és a maszkok használata más forrásokban csak a kalendákhoz kötve fordul elő. Dionysos nevének és rítusainak említése inkább a Brumaliára vonatkozhat, legalábbis Ióánnés Lydos a Brumalia/Saturnalia ünnep leírásához kapcsolja Dionysos görög ünnepeinek bizonyos elemeit (IÓÁNNÉS LYDOS 1898, 4. 158); valamint a Brumalia ünnepének latin nevét eredeztették egyes görög források Dionysos Bromios nevéből: így például BALSAMÓN 1857–1866, 729; további példák: CRAWFORD 1914–1919, 387; vö. még TÓTH 2014.

⁴⁴ A január 1. megünneplését Atto Vercelliensis (885–961) még említi, és wormsai Burchard a szarvast is (ATTO 1853, 836; BURCHARD 1853, 965).

⁴⁵ KALDELLIS 2012, 199–203; EUSTATHIOS 1832.

⁴⁶ BOLOGNESI 1995.

rétegeit is érintette, és későbbi eltűnését inkább átalakulásnak kell tekintenünk – január 1-je egyszerűen Nagy Szent Vazul napja is volt, ami lehetővé tette az ünnep teljes krisztianizációját.⁴⁷

Öregasszony vagy borjú?

A birodalom keleti és nyugati vidékeiről is maradtak fenn szövegek, melyek szerint az újévi ünnepek része volt valamilyen álarcos felvonulás, ám ennek jellege mintha regionálisan eltérő volna; csak bizonyos nyugati régiókban hallunk konkrét állatokat ábrázoló maszkokról, melyek közül a legfontosabb és legegységesebb a szarvas (*cervus*). A másik állatmaszk megnevezése már bizonytalanabb. Arbesmann a különböző kéziratok *anula*, *agnicula*, *annicula* olvasatait sorolja fel, melyeket a régebbi kiadók gyakran *hinniculára* vagy *iuvencára* javítottak.⁴⁸ Hasonlóképpen a szövegkiadások *vetolo* szava helyén a kéziratokban *vecolo*, *vetola*, *vecola*, *vaecola* is olvasható, melyeket egy *vitula* ('űsző') alakból vezetnek le.⁴⁹ A probléma, hogy a két szó utalhat háziállatok nevére, azonban ha *anicula*, illetve *vetula* volt az eredeti forma, az öregasszonyt jelent, így a kutatás megosztott az értelmezésben.⁵⁰ Minden érvt figyelembe véve sokkal valószínűbbnek látszik Arbesmann⁵¹ és Nilsson érvelése,⁵² akik az *anniculát* az egyéves borjú megnevezéseként, illetve a *vetulát vitulaként* értelmezik. Ez a maszk mindig másik állattal párba állítva szerepel, Arles-i Caesarius *portentumnak* nevezi, ami ebben a kontextusban csak szörnyet, szörnyszülöttet jelenthet; ami egy öregasszonyra kevésbé illő megnevezés.⁵³

II.

Ha meg akarjuk fejteni, miért figyelhetünk meg különbségeket a modern karneváli felvonulások jellegében, meg kell találnunk, honnan ered a szokás, amely a Kalendae kereszténység előtti formájából hiányzik. Nem is egy megoldás vetődött fel, illetve vethető fel, és nem is okvetlenül kell ezekre egyetlen, kizárólagosan érvényes választ adnunk.

⁴⁷ A 14–15. században élt Ióséphos Bryennios még említi jellegzetesen a kalendákhoz kapcsolódó szokásokat, például a tűz kiadásának tilalmát (BRYENNIO 1930). Leo Allatius (1586–1669) *De Graecorum hodie quorundam opinionibus* című írásában beszámol bizonyos saját korában gyakorolt kalendai szokásokról (ALLATIUS 1645, 115–184, 25. fejezet).

⁴⁸ ARBESMANN 1979, 93.

⁴⁹ ARBESMANN 1979, 94.

⁵⁰ Öregasszonyként értelmezi: ROHLFS 1948–1949; Graf öregasszonyként fordítja, azonban a latin szövegben mégis megtartja az *annicula* formát (GRAF 2012, 181).

⁵¹ ARBESMANN 1979, 107.

⁵² NILSSON 1916, 77–78.

⁵³ *Sermo* 153. 2.: „cervulum, sive anniculum, aut alia quaelibet portenta”. Természetesen a szarvas vagy az űsző sem portentum önmagában, viszont egy állatnak öltözött már furcsa, felemás lény lesz, a szarvassal szemben általában ez a kritika tárgya. A férfiak nőnek öltözését egyszerűen perverzióknak minősítik az egyházatyák.

A) *Pompa circenses*

Az istenek megszemélyesítése esetlegesen származhat az úgynevezett *pompa circenses* rítusából. A cirkuszi lóversenyjátékok soha nem veszítették el teljesen vallási-rituális jellegüket, és az ezt bevezető felvonulásnak részét képezte az istenszobrok felvonulása. Január 3. a *Vota publica* napja egyszersmind a *ludi compitales* kezdőnapja volt, tehát egy *pompára* is sor került, ez olvadhatott össze később egy január 1-jei állatmaszkos felvonulással, amelyet a birodalom egyes nyugati provinciáiban gyakoroltak.⁵⁴ Nilsson és Arbesmann sem feltételezi, hogy a *pompa circensis* szabályszerű módon folytatódott volna az ókor végéig, azonban elképzelhetőnek tartják, hogy valamilyen nem hivatalos formában folytatták a rítust a kultuszok betiltása után.

Ez a forgatókönyv ugyanakkor felvet bizonyos problémákat. Az egyik abból adódik, hogy amit Nilsson is megjegyzi, a *pompa circensis* a császárkorban már nem volt egyéb, mint a versenyek unalmas előjátéka, nehéz megmagyarázni, hogyan vált volna bárhol és bármikor népszerűbbé, mint maga az őt követő cirkuszi verseny. További problémák is felmerülnek: nincs rá explicit utalás, hogy az istenek felvonulására január 3-án került sor, és hogy azt lóversenyek követték volna. Még nagyobb probléma, hogy a *pompán* szobrokat hordoztak körbe, szó sem volt arról, hogy isteneknek öltöztek volna a résztvevők, még kevésbé arról, hogy komikus vagy groteszk formában jelenítették volna meg őket. Nehezen tisztázható, hogy mi vezetett volna ehhez a gyökeres átalakuláshoz.⁵⁵

B) Plutarchos megemlíti, hogy Rómában január idusán női ruhás aulos-játékosok zenéltek a városban.⁵⁶ Ez a szokás egyik potenciális őse lehet a kalendákon gyakorolt női ruhába öltözésnek.

C) *Navigium Isidis*

Alföldi András dolgozta ki azt az elméletet, amely szerint a középkori farsang végső soron Isis istennő nagy tavaszi ünnepéből ered, a *Navigium Isidis*-ből ('Isis hajózása').⁵⁷ Az ünnep a császárkorban rendkívül népszerű volt, még a tengertől távolabb fekvő városokban is megtartották. Alföldi értelmezésében a *karnevál* szó eredete nem a *carne vale* vagy *carnelevarium* szavakban, hanem a *car navale*, azaz 'hajó-kocsi' szóban keresendő, amely az ünnep egyik kelléke volt. Alföldi véleményét a tudományos közvélemény kritikával fogadta, mivel a *Navigium Isidis* és a karnevál hajó-kocsi felbukkanása között hosszú évszázadok telnek el,⁵⁸ illetve Alföldi feltételezte, hogy az eredetileg március 5-i *Navigium*-hoz kötődő szokás átkerül az év kezdetére. Talán Nilsson kritikájának köszönhető, hogy a kalendákkal foglalkozó szakirodalom teljesen mellőzi Alföldi elméletét, noha kétségtelen tény, hogy az egyetlen ókori vallási processzió,

⁵⁴ ARBESMANN 1979, 112; NILSSON 1916, 82–83.

⁵⁵ Harris felveti, hogy amit látunk, az esetleg a *pompa circensis* paródiája: HARRIS 2011, 15.

⁵⁶ SCHNEIDER 1922, 90; PLUTARCHOS 1874, 55.

⁵⁷ ALFÖLDI 1937 és 1965–1966.

⁵⁸ NILSSON 1951, 625 n. 6.

amely valamelyest is hasonlít a kalendák felvonulásaira, az a *Navigium Isidis* része volt. Apuleius (*Metamorphoses* 11.8–11.) leírása szerint az ünnepség része volt egy jelmezes felvonulás is, melyen isteneknek, mitológiai hősöknek is beöltöztek a résztvevők. Az ünnep komolysága ellenére a jelmezek gyakran nevetségesek, groteszkek: például a daliás Perseust és Pegazust egy öregember játssza el a szamarával, melyre szárnyakat erősítettek. Apuleius leírásában az állatmaszkokon kívül az újévi felvonulások minden elemét megtaláljuk. A *Navigium* népszerű volt, ám legkésőbb a kultuszok betiltásával eredeti formájában már nem volt tovább gyakorolható. Magát a jelmezes felvonulást Apuleius *anteludiának* nevezi, és erősen vitatott, hogy rendelkezett-e egyáltalán vallási jelentőséggel.⁵⁹ Amennyiben ez inkább városi népünnepély volt, mint az Isis-papság által szervezett szigorú liturgiával rendelkező rítus, minden további nélkül mód nyílt rá, hogy a városi lakosság egy másik, még engedélyezett ünnep keretei között tartsa meg továbbra is.

D) *Kelta hatások?*

Az eddigiekből még mindig hiányzanak az állatmaszkok. A szarvas és társai először a barcelonai Pacianusnál bukkanak fel, ismeri a szokást Ambrus Milánóban, Petrus Chrysologus Ravennában, Caesarius Arles-ban, megemlíti poitiers-i Hilarius *Vitájá*-ban, tud róla Sevillai Isidorus. A nevekből egyértelműen kirajzolódik egy régió: Hispánia, Gallia, Észak-Itália. A kutatás már a forrásanyag első gyűjtésénél felismerte a nyilvánvaló kapcsolatot, ezek a területek mind egykori kelta lakosságú vidékek, ebben az esetben a szarvas valószínűleg nem egyszerűen szarvas, hanem Cernunnos isten.⁶⁰ Látszólagos problémát jelenthet az érintett területek romanizációja óta eltelt hosszú idő, azonban a 3. század egyfajta kelta reneszánszt hozott magával a vallásosság terén, a katonai anarchia korában eredeti kelta kultuszformák jelentek meg újra.⁶¹ A kelta év eredetileg ősszel kezdődött, a *Samhain* ünnepével, azonban a romanizált kelta területeken ezt január 1-jére helyezték át.⁶² Kétségtelenül ez a legjobb, sőt talán az egyetlen magyarázat arra, hogy a késő ókorban hol, mikor és miért éppen azok az állati maszkok jelennek meg, s így módon a szarvasmaszkok viselése egyike annak a néhány, időben végigkövethető jelenségnek, amikor egy rómaiak előtti vallási hagyomány bizonyítható kontinuitással rendelkezik a keresztény középkorig.

E) Még egy gyakran idézett szöveg létezik, mely fényt vethet a maszkos felvonulások eredetére: Szent Dasius passiója.⁶³ A történet eseményei Diocletianus keresztényüldözései alatt játszódik, az alsó-moesiai Durostorum katonai táborában, ahol a passió szerint szokás volt a Saturnaliákra királyt választani, akit harminc napig jól tartottak,

⁵⁹ GWYN GRIFFITHS, 1975, 173–174.

⁶⁰ ARBESMANN 1979, 116; ő kimondottan cáfolja a lehetőséget, hogy a kelták helyett az újonnan betelepülő germánoktól is eredhetne a szokás; vö. még PONS-SANZ 2006, 634; NILSSON 1916, 77; MESLIN 1970, 87–89.

⁶¹ HATT 1970, 308–309.

⁶² HADERLEIN 1992, 7.

⁶³ CUMONT 1897.

utána azonban Saturnus szobra előtt öngyilkosságot kellett elkövetnie.⁶⁴ Itt most melőzhetjük a kérdést, vajon van-e egyáltalán bármi valóságalapja a legendának, számkra érdekesebb a folytatás: eszerint „még ma is” szokás, hogy egyesek „pompé”-t rendeznek, melyen „megváltoztatva természetüket (physis), az ördög jellemét (tropos) és alakját (morphé) öltik fel, kecskebőrökbe burkolózva, arcukat megváltoztatva eldobják azt a jót, amelyben újjászülettek, és megőrzik azt a rosszat, amelyben megszülettek”.⁶⁵ A szöveg szerzője a szokást egyértelműen a kalendákhoz köti. Bár a passió keletkezési körülményei rendkívül vitatottak, a kutatás egy, a Balkánon gyakorolt újévi szokás részének tekinti, mely elkülöníthető a nyugat-európai állatmaszkos hagyományoktól.⁶⁶ Ginzburg nem választja el egymástól élesen a keleti és a nyugati jelmezes felvonulást, hanem egyazon hagyomány részének tekinti.⁶⁷ A kérdés a keleti források kicsiny száma és eltérő jellege miatt nem dönthető el. A maszkok keleti használatát a trullai zsinat 62. kánonja bizonyítja, illetve annak későbbi kommentárjai, például Theodóros Balsamón.⁶⁸ Nilsson ezt a szokást a Dionysos-kultuszhoz kapcsolja, főleg a kecskebőrök hangsúlyozott említése miatt. Az ördögre való hivatkozás esetleg annak a bizonyítéka lehet, hogy itt kifejezetten szörnyszerű jelmezekre kell gondolnunk. Koukoules ezeknek az újévi jelmezeknek a hatásával magyarázza annak a hiedelemnek a kialakulását az újkor Görögországban, hogy az újévkor született gyermek *kallikantzaros* (állatias külsejű szörny) lesz.⁶⁹ Míg a nyugati források pontosan számot adnak a jelmezek mibenlétéről, a görög források között ilyen nem találunk. Ennek egyik lehetséges oka, hogy a görög jelmezekről nem lehetett pontosan eldönteni, mit is ábrázoltak – ez viszont nem magyarázza meg, hogy a zsinati kánon miért hozza elő a klasszikus dráma színházi maszkjainak a terminológiáját.⁷⁰

⁶⁴ A szöveg szerint a Saturnalia harminc napig tartott, a szerző itt a Saturnaliát összetéveszti a hosszabb Brumaliával: Tóth 2014.

⁶⁵ „3. Αὕτη ἡ μυσερὰ παρὰδοσις καὶ μέχρις ἡμῶν τῶν ἐσχάτων περιελοῦσα ἀθλιωτέρας παραφυλάττεται· οὕτε λήγοντος γὰρ τοῦ κόσμου τὸ ἔθος τὸ κακὸν τέλος λαμβάνει, ἀλλὰ μᾶλλον χειροτέρας ἀνανεοῦται· ἐν γὰρ τῇ ἡμέρᾳ τῶν καλανδῶν Ἰανουαρίων μάταιοι ἄνθρωποι τῷ ἔθει τῶν Ἑλλήνων ἐξακολουθοῦντες χριστιανοὶ ὀνομαζόμενοι μετὰ παμμεγέθους πομπῆς προέρχονται, ἐναλλάττοντες τὴν ἑαυτῶν φύσιν, καὶ τὸν τρόπον καὶ <τὴν> μορφήν τοῦ διαβόλου ἐνδύονται· αἰγείους δέρμασι περιβεβλημένοι, τὸ πρόσωπον ἐνηλλαγμένοι ἀποβάλλουσιν ἐν ᾧ ἀνεγεννήθησαν ἀγαθῶ καὶ διακατέχουσιν ἐν ᾧ ἐγεννήθησαν κακῶ· ἀποτάσσονται ὁμολογήσαντες· ἐν τῷ βαπτίσματι τῷ διαβόλῳ καὶ ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ, πάλιν στρατεύονται αὐτῶ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς καὶ αἰσχροῖς.”

⁶⁶ NILSSON 1916, 89–90.

⁶⁷ GINZBURG 1989, 162–163.

⁶⁸ BALSAMÓN 1857–1866, 727.

⁶⁹ KOUKOULES 1948, 17.

⁷⁰ Ezek lehetséges továbbéléséhez lásd DAWKINS 1906; PUCHNER 1983.

III.

A késő ókor termékeny homíliászervei közül eddig szinte egyedül Szent Ágoston (354–430) maradt ki, noha ő is írt beszédeket a kalendák megünneplése ellen. Először egy karácsonyi beszédben kerül szóba a téma (sermo 196.), a karácsonyi homília zárszavában a közelgő kalendákra figyelmezteti Ágoston a híveket, és nyomatékosan inti őket, hogy maradjanak távol az ünnepléstől. Ezután a 197. és a 198. homília következik, melyek kifejezetten a kalendák napjára készültek. Az eddigi kutatás csak az említés szintjéig foglalkozott ezekkel a szövegekkel, Nilsson számára a szöveg az argumentum ex silentio érvét kínálja annak eldöntésére, hogy ismertek voltak-e Afrikában a maszkos felvonulások.⁷¹ Arbesmann ugyanerre a következtetésre jut.⁷² Valóban, nehéz elhinni, hogy Ágoston ne említette volna meg ezeket a zajos, pogány felvonulásokat, ha ismertek lettek volna Hippóban. De vajon valóban teljes a szilencium Ágoston részéről?

Nem szabad elfelejtenünk, hogy forrásaink nem valamiféle tudományos néprajzi gyűjtés eredményei, céljuk csakis annyi, hogy a templomi hallgatóságot meggyőzzék, jobban járnak, ha kimaradnak az ünneplésből. E cél érdekében az egyes szerzők vérmérsékletüknek megfelelően a legkülönbözőbb retorikai eszközöket és teológiai érveket alkalmazták. Egyes szerzők, mint Asterios, részletekbe menően leírják, mi zajlik az ünnepeken, majd tételesen bizonyítják, hogy ezek nem férnek össze a keresztény morállal. Mások, mint Ióannés Chrysostomos, a morálteológia síkján maradva, alig számolnak be konkrét részletekről. Pacianus beszámolt, de később magát hibáztatja, hogy ezzel csak a bűn terjedéséhez járult hozzá. Mit tesz Ágoston? Témánk szempontjából a 198. beszédet érdemes megvizsgálnunk.⁷³ A szöveg töredékes, de a fő gondolatmenet követhető – és egy szó sem esik benne a kalendákról. Ha a cím nem hirdeté, hogy a kalendák ellen íródott a szentbeszéd, a szöveg alapján nem tudnánk kikövetkeztetni. Ágoston ugyanis nem a direkt támadás taktikáját választotta, hanem kerülő úton bizonyítja, hogy az ünnep pogányság. Ez azt jelenti, hogy az argumentum ex silentio-ra hivatkozás eleve nem állhatja meg a helyét, mert Ágoston nem beszél közvetlen formában az ünnepről. Mit tesz ehelyett? Az érvelés kiindulópontja nem az ünnep, hanem egy általánosabb teológiai kérdés: Isten haragja lesújt a bűnösökre, de vajon milyen jogon teszi ezt a zsidókkal és a pogányokkal is? A zsidók esetében a magyarázat egyszerű, hiszen nekik ott van a Törvény, melynek alapján pontosan tudniuk kell, hogy Isten szemében mi helyes, és mi nem. A pogányok is számon kérhetők, mert nekik lehetőségük volna rá, hogy a természet műveiből ismerjék fel a természet mögött álló Teremtőt, ahogyan a lelket sem közvetlenül érzékeljük, csak hatásaiban. A gőg és az elbizakodottság azonban megakadályozza ezt a felismerést, és végül ez vezet a bálványimádás megjelenéséhez. Az emberi alakban elképzelt istenek jellemzik a görögök vallását, de van valami, ami még ennél is rosszabb: az egyiptomiak bál-

⁷¹ NILSSON 1916, 80.

⁷² ARBESMANN 1979, 113.

⁷³ AUGUSTINUS 1815–1875, 1021–1024.

ványimádása, akik félig állati alakot adtak bálványaiknak.⁷⁴ A pogányok azt hozzák fel mentségükre, hogy nem a szobrot imádják, hanem azt, amit a szobor jelöl. Azonban mindkettő egyformán helytelen: ha Neptunust imádják, akkor egy emberi hazugságot imádnak, ha magát a tengert, akkor a Teremtő helyett annak teremtményét. Ezután Ágoston lazán kapcsolódó másik témára vált át: az apostoloknak és általában az egyháznak jellemzője az alázat, mellyel a tanító elutasítja saját tiszteletét, ellentétben az olyan eretnekekkel, mint Simon mágus, vagy a donatisták, akik jobban tisztelték Donatust még Jézus Krisztusnál is.

Mi köze mindennek a kalendákhoz? Az egyetlen lehetséges kapcsolódási pont a bálványimádás kérdése, a már tárgyalt homíliák az istenek felvonultatásában természetesen a bálványimádást látták kárhözvethető pontnak. Ha az Ágoston-homília szándéka valóban a kalendák megünneplésének elítélése, és ezt a bálványimádás felől közelíti meg, akkor szükségszerű, hogy Hippóban is sor került valamiféle processzióra, melyen akár jelmezzel megszemélyesítve, akár szobrok, bábok formájában ott voltak a régi istenek. Név szerint Neptunust és Iunót emeli ki – választásának oka a két istenség egyszerű allegorizálhatósága. Korábbi homíliáink a bálványimádást démonok imádásaként bélyegezték meg, Ágoston viszont egy másik utat választ: a pogány istenek allegóriák, amint azt maguk a pogányok is készséggel elismerik, így viszont imádásuk, ha nem is bálványimádás, de a teremtett dolgok imádása. Ez a megközelítés egy olyan ember érvelése, aki kész valódi vitába szállni ellenfeleivel, és meghallgatni érvelésüket, nem pedig már eleve sátánizmusként bélyegezni meg hitüket. Neptunus azonosítása a tengerrel magától értetődő, Iuno esetében pedig a görög Héra név és az *aér* 'levegő' szó hasonlósága miatt az allegorikus jelentés szintén közhelyszámba ment. Rajtuk kívül az egyiptomi istenekről beszél csak külön. Szerepeltetésüknek oka elsődlegesen az, hogy Ágoston az érvelését a *Rómaiakhoz írt levél* 1.23-ra építi, itt pedig nemcsak az emberek, hanem az állatok képmására készített bálványokról is szó van. A másik lehetséges ok feltételezés: a kalendák napján felvonultatott istenek Hippóban sem voltak teljesen ember alakúak, hanem szörnyek vagy állatok is felbukkantak közöttük. Hogy ezek is bálványok, arra a legközelebbi párhuzamot az egyiptomi vallás kínálhatta Ágoston számára. Azonban itt sem hivatkozik a kalendákat ünneplő tömegre, hanem arra, hogy az egyiptomiak templomaiban láthatott közönsége ilyen lényeket. Nem tudjuk, hogy miért döntött Ágoston egy ilyen retorikai taktika mellett, de következetesen kerüli a templom falain túl folyó ünnep bármilyen említését. Úgy vélem, hogy két módon kezelhetjük a szöveget: 1. feltesszük, hogy a szöveg implicit módon utal egy hippói ünnepi processzióra, 2. kijelentjük, hogy a szöveg tartalmilag semmilyen kapcsolatban nem áll a kalendák ünnepével, így semmilyen ünnepi szokás megletével vagy hiányával kapcsolatban nem hozható fel bizonyítékként.

⁷⁴ „Quia vero non est major et superstitionior idolatria quam Aegyptiorum: nam Aegyptus perfudit mundum figmentis talibus, qualia deinceps dicit Apostolus: cum dixisset, *In similitudinem imaginis corruptibilis hominis; addidit, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium.* Numquid enim, fratres, in aliis templis vidistis simulacrum capite canino vel taurino, caeterorumque animalium irrationabilium figmenta? Haec enim est idola Aegyptiorum sunt. Utrumque enim genus complexus, ait Apostolus: »In similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium.«”

IV.

A forrásokból kirajzolódó kép töredékes, de mégis pontos áttekintést ad az ókor végének, középkor kezdetének ünnepéről, egyszersmind megmutatja, hogy a pogány kultuszok betiltása milyen következményekkel járt: paradox módon új, nem keresztény vallási jelenségek megjelenéséhez vezetett. A kalendák ünnepe nem esett a kultuszok tilalma alá, így hosszú ideig alkalmas volt rá, hogy a világi ünneplési kedvet fókuszálja. Az ünnepeket szervező kultikus testületek megszűntek, helyükre részben a spontán, népi kezdeményezésű szerveződés kerül, részben pedig nem kultikus, de szervezett csoportok: a katonaság és a cirkuszi pártok szurkolótábora. Korábban periferikus, nem görög és nem római szokások válnak fontossá, mint a kelta vidékek állatmaszkos felvonulásai, illetve hasonló balkáni szokások. Ezek a már keresztény korban kialakuló szokások válnak azután a középkori karnevál népi hagyományainak alapjává.

Bibliográfia

- ALFÖLDI András 1937: *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the Fourth Century*, Budapest, Institute of Numismatics and Archeology of the Pázmány Péter University.
- 1965–1966: Die alexandrinischen Götter und die Vota Publica am Jahresbeginn. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, VIII (IX): 58–87.
- ALLATIUS, Leo 1645: De Graecorum hodie quorundam opinionibus, in Uő, *De templis Graecorum recentioribus ad Ioannem Morinum; De narthece ecclesiae veteris, ad Gasparem de Simeonibus; nec non de Graecorum hodie quorundam opinionibus, ad Paullum Zacchiam*. Coloniae Agrippinae, Apud Iodocum Kalcovium et socios.
- AMBROSIUS 1845: De interpellatione Job et David, in Jacques-Paul MIGNE (éd.), *Patrologia Latina*, Paris, Vrayet, XIV: 796–850.
- APULEIUS 1915: *The Golden Ass*, ed. Stephen GASELEE, London, William Heinemann.
- ARBESMANN, Rudolph 1979: The 'Cervuli' and 'Anniculae' in Caesarius of Arles. *Traditio*, XXXV: 89–119.
- ASTERIOS 1863: Sermo IV. adversus Kalendarum festum, in Jacques-Paul MIGNE (éd.), *Patrologia Graeca*, Paris, Vrayet, XL: 215–225.
- ATTO, Vercelliensis 1853: Sermones, in Jacques-Paul MIGNE (éd.), *Patrologia Latina*, Paris, Vrayet, CXXXIV: 833–858.
- AUGUSTINUS 1863: Sermones, in Jacques-Paul MIGNE (éd.), *Patrologia Latina*, Paris, Vrayet, XXXVIII.
- BALSAMÓN, Theodóros 1863: Canones synodi in Trullo, in Jacques-Paul MIGNE (éd.), *Patrologia Graeca*, Paris, Vrayet, CXXXVII: 501–874.
- BOLOGNESI RECCHI-FRANCESCINI, Eugenia 1995: Winter in the Great Palace. The Persistence of Pagan Festivals in Christian Byzantium, *Byzantinische Forschungen*, XXI: 117–133.
- BRELICH, Angelo 2008: Februarius, in Uő, *Római variációk az eredet témájára*, Budapest, Gondolat Kiadó, 93–120.
- BRYENNIOS, Ióséphos 1930: Heptakis hepta (részlet), in L. OECONOMOS, *L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XIV siècle d'après une page de Joseph Bryennius*, in *Études sur l'Histoire et sur l'art de Byzance*, Mélanges Charles DIEHL, vol. 1. *Histoire*, Paris, 225–233.

- BURCHARD, Wormsi 1853: Decreta, in Jacques-Paul MIGNE, (éd.), *Patrologia Latina*, Paris, k. n., CXL: 537–1090.
- CAESARIUS ARELATENSIS 1953: D. GERMANIUS MORIN OSB (rec.), *Caesarii Arelatensis Opera II.*, Tyrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii (Corpus Christianorum Series Latina, 104), 779–786.
- Codex Theodosianus*. 1905: Theodor MOMMSEN (ed.), *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Berolini, Wridmanni.
- CRAWFORD, J. R. 1914–1919: De Bruma et Brumalibus Festis, *Byzantinische Zeitschrift*, XXIII: 365–396.
- CUMONT, Franz (ed.) 1897: Actes de S. Dasius, *Analecta Bollandiana*, XVI: 11–15.
- DAWKINS, R. M. 1906: The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus, *Journal of Hellenic Studies*, XXVI: 191–206.
- EUSTATHIOS 1832: Epistola VII, in T. L. E. TAFEL (rec.), *Eustathii metropolitae Thessalonicensis opuscula*, Frankfurt, 314–317.
- GINZBURG, Carlo 1989: *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi.
- GLEASON, Maud W. 1986: Festive Satire. Julian's Misopogon and the New Year in Antioch, *The Journal of Roman Studies*, LXXVI: 106–119.
- GRAF, Fritz 2012: Fights about Festivals: Libanius and John Chrysostom on the *Kalendae Ianuariae* in Antioch, *Archiv für Religionsgeschichte*, XIII: 175–186.
- GWYN GRIFFITHS, John 1975: *Apuleius of Madaura. The Isis Book*, translated and with Commentary by J. GWYN GRIFFITHS, Leiden, Brill (Metamorphoses Book, XI).
- HADERLEIN, Konrad 1992: Celtic Roots: Vernacular Terminology and Pagan Ritual in Charlemagne's „Draft Capitulary” of A. D. 743, *Codex Vat. Pal. Lat. 577.*, *The Canadian Journal of Irish Studies*, XVIII: 1–30.
- HARMENING, Dieter 1979: *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin, Erich Schmodt Verlag.
- HARRIS, Max 2011: *Sacred Folly. A New History of the Feast of Fools*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- HATT, Jean-Jacques 1970: *Kelten und Galloromanen*, Übersetzung aus dem französischen G. SCHECHER, München–Genf–Paris, Nagel Verlag.
- HIERONYMUS 1845: De viris illustribus, in Jacques-Paul MIGNE (éd.), *Patrologia Latina*, Paris, Vrayet, XXIII: 602–718.
- IÓANNÉS CHRYSOSTOMOS 1862: Homiliae, in Jacques-Paul MIGNE (éd.), *Patrologia Graeca*, Paris, Vrayet, XLVIII.
- IÓANNÉS LYDOS 1898: *De mensibus*, Rec. Richardus WÜNSCH, Lipsiae, Teubner.
- ISIDORUS, Sevillai 1850: De ecclesiasticis officiis, in Jacques-Paul MIGNE (éd.), *Patrologia Latina*, Paris, k. n., LXXXIII: 738–824.
- KALDELLIS, Anthony 2012: The Kalends in Byzantium, 400–1200 AD: A New Interpretation, *Archiv für Religionsgeschichte*, XIII: 187–203.
- KOUKOULES, Phaidón 1948: *Byzantinón bios kai politismos* (Tomos 2.), Athénai, Papazésés.
- LIBANIOS 1904: Oratio IX eis tas Kalendas, in Richardus FOERSTER (rec.), *Libanii opera*, I. Fasc. 2. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri.
- 2007: *Progymnasmata: Model exercises in Greek prose composition and rhetoric*, Translated with Introductions and Notes by Craig A. GIBSON, Atlanta, Society of Biblical Literature.
- MAXIMUS, Torinói 1962: Sermones, in Almut MUTZENBECHER (rec.), *Maximi Episcopi Taurinensis Sermones* Tyrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii (Corpus Christianorum Series Latina, 23).

- MESLIN, Michel 1970: *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain*, Bruxelles, Latomus.
- NILSSON, Martin P. 1916: Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes, *Archiv für Religionswissenschaft*, XIX: 50–150.
- 1951: *Geschichte der griechischen Religion*, I–II, München, Verlag C. H. Beck.
- OVIDIUS Naso, Publius 1933: *Ovid's Fasti*, ed. Sir James FRAZER, London–Cambridge, MA, William Heinemann Ltd., Harvard University Press.
- PACIANUS 1845: Paraenesis sive exhortatorius libellus ad poenitentiam I., in Jacques-Paul MIGNE (éd.), *Patrologia Latina*, Paris, Vrayet, XIII: 1081–1090.
- PETRUS Chrysologus 1982: Collectio Sermonum, in Alexander OLIVAR (rec.), *Sancti Petri Chrysologi Collectio Sermonum 3.* Tyrnholti, Typographi Brepols (Corpus Christianorum Series Latina, XXIV).
- PLUTARCHOS 1874: *Quaestiones Romanae*, in William W. GOODWIN (ed.), *Plutarch's Morals*, Boston, Little, Brown, and Company.
- PONZ-SANZ, Sara M. 2006: Anglo-Scandinavian Trade or Paganism? On „Hæðen” in the First Cleopatra Glossary, *The Modern Language Review*, CI: 625–637.
- PUCHNER, Walter 1983: Die thrakische Karnevalsszene und die Ursprungstheorien zum altgriechischen Drama, *Balkan Studies*, XXIV: 107–122.
- ROHLFS, G. 1948–1949: Die anniculae bei Caesarius von Arles, *Studia Neophilologica*, XXI: 42–46.
- RÜPKE, Jörg 2011: *The Roman Calendar from Numa to Constantine*, Chichester, West Sussex, UK–Malden, MA, Wiley-Blackwell.
- SCHNEIDER, Fedor 1922: Über Kalendae Ianuariae und Martiae im Mittelalter, *Archiv für Religionswissenschaft*, XX: 82–134, 360–410.
- TERTULLIANUS 1844: De idolatria, in Jacques-Paul MIGNE (éd.), *Patrologia Latina*, Paris, k. n., I, 661–696.
- TÓTH Anna Judit 2006: *Ioannes Malalas és a bizánci világkrónika kezdetei*. Doktori disszertáció, kézirat, Budapest, ELTE.
- 2007: Februarius kiűzése – egy új késő-antik ünnep, in FEHÉR Bence–KÖNCZÖL Miklós (szerk.), *Orpheus búcsúja. Tanulmányok Sarkady János emlékére*, Budapest, Károli Egyetemi Kiadó, 171–183.
- 2014: Brumalia – Saturnalia után és Karácsony előtt, in OLAJOS Terézia (szerk.), *A Kárpát-medence, a magyarság és Bizánc*, Szeged, Szegedi Tudományegyetem Bizantinológiai és Középlatin Filológiai Tanszéki Csoport (Acta Opuscula Szegediensis Opuscula Byzantina, XI), 341–350.
- WIPSYCKA, E. 1969: Les factions du cirque et les biens ecclésiastiques dans un papyrus égyptien, *Byzantion*, XXXIX: 180–198.
- WÖLFFLIN, Eduard von 1906: *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik*, Band XIV, Leipzig, Teubner.
- WRIGHT, Mark J. B. 2012: Appendix: Libanius, Oratio IX: On the Kalends, *Archiv für Religionsgeschichte*, XIII: 205–209.

Az orvosisten és az orvosszentek megjelenései¹

Az ókorban és a késő antikvitásban az egyik legnépszerűbb gyógyító rituálé a templomi alvás gyakorlata volt, amelynek során a gyógyulni vágyó beteg az istenség szent helyére ment, hogy ott elaludva álmot lásson, és álmában találkozzék a gyógyítóval. Ő vagy azon nyomban meggyógyította, vagy tanáccsal, recepttel látta el a beteget, ami – nem kevésbé csodás módon – gyógyulást eredményezett.

A szent hely lehetett a gyógyító temploma, kisebb szentély, barlang, hőroszok sírhelye, forrás, a kereszténység eljövételével pedig a szentek ereklyéi, mártíromságuk helye, vagy a nekik szentelt templomok. A keresztény gyakorlat átvette a rítust, hiszen ez a gyógyulás elemi igényét elégítette ki; az orvosszentek kultuszával igyekezett azt kereszténnyé tenni, gyakran megtartva a gyógyító helyet is. Ám az egyház hivatalosan mindig is elzárkózott a nyilvánvalóan pogány elemeket őrző gyakorlattól. A templomi alvás szokása mind az antikvitásban, mind pedig a kereszténységben különleges helyet foglalt el, számos olyan sajátossággal, amelyek kevésbé voltak jellemzőek a környező vallásosságra.

Az alábbiakban a gyógyítók megjelenésével foglalkozom: kit, mit láttak a szent helyekre zarándokolók az álom vagy ébrenlét során, mi jellemezte a gyógyító alakokkal való személyes találkozást. Arra is kitérek, milyen jelenségek és élmények alakították ezeket a jelenéseket, illetve milyen kontextusban lehet őket értelmeznünk.

¹ Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

A tanulmányban idézett források rövidítése: az epidauroszi feliratok (EM) forrása: EDELSTEIN–EDELSTEIN 1998, az első két sztlélé anyagai a T 423-as számot viselik, a harmadik és negyedik sztlélék szövege is megtalálható: LIDONNICI 1995; a szöveghelyek megadásánál a bevett folyamatos számozást követem. A keresztény források rövidítése és lelőhelye: Szent Tekla csodái: MT, DAGRON 1978; Kozma és Damján csodái: KDM, FESTUGIÈRE 1971; Szent Artemiosz csodái: MA, CRISAFULLI–NESBITT 1997; Szent Kúrosz és János csodái: MCJ, GASCOU 2006.

Az ókori álombeli gyógyítók közül a legfőbb példám Aszklépiosz, nemcsak azért, mert az ő kultuszából maradt fenn a leggazdagabb anyag, hanem mert az ő epifániája olyan sokrétű, hogy árnyaltan illusztrálja a gyógyítók változatos megjelenési formáit.

A görög istenek ritkán jelentek meg saját alakjukban, ha igen, az ilyen epifániák gyakran végzetesek is lehettek (kivételes e szempontból az isteni rokon vagy mentor).² Az olimposzi isteneket szemtől szembe látni az ember és istenség közötti határok áthágását jelentette, és nemritkán halált vagy vakságot eredményezett. Aszklépiosz azonban nem volt olimposzi istenség, és ez a híveivel való találkozásában is jól tükröződik. Aszklépioszt látni maga volt a csoda, amiért a zárándok az ő templomába igyekezett, és ami gyakran elegendő volt a gyógyuláshoz. Ezeknek a találkozásoknak a leggyakoribb közege az álom volt, és ez önmagában is egy fontos dimenziót jelent; a rítus elengedhetetlen része, hogy a beteg a gyógyítót lássa, felismerje, párbeszédbe lépjen vele.

Aszklépiosz ábrázolásai és leggyakoribb megjelenési formái

Aszklépiosz ábrázolásai, különösen a templomaiban található kultuszszobrok, gyakran jelentették az álombeli jelenéseinek kiindulópontját. Pauszaniásztól tudjuk, hogyan nézett ki az epidauroszi kultuszszobor: ezen az istenség ül, félig botjára támaszkodva, egy kígyó társaságában, lábánál pedig egy kutya fekszik. Ikonográfiája tökéletesen kifejezi azt, amit a szövevényes mítosza már kevésbé világosan enged láttatni: nevezetesen, hogy egy nem olimposzi istenségről van szó, akinek alakja lényegében különbözik a görög Pantheon ismert istenségeitől.³ Ennek egy ikonográfiai jele például, hogy Aszklépioszt, a többi görög istennel ellentétben, sosem ábrázolták ruhátlanul, mindig viseli köntösét, és sokszor sarut is a lábán – ez utóbbi, éppen furcsasága miatt, közmondásossá is vált.

Aszklépiosz kivételes isteni jellege a rituális kontextusban történő jelenéseiben is megnyilvánul, akár az álombeli, akár a nappali jelenéseiről legyen szó: megjelenhet szakállas istenségként bottal, ám gyakran mosolygó, fiatal fiú képében is, de jöhet kígyó vagy kutya alakjában is.

Nemcsak ikonográfiai attribútumai, hanem a csodaelbeszélések szövegei is feltárják Aszklépiosz radikálisan nem olimposzi természetét: híveivel szemtől szembe találkozik, közvetlensége és kedvessége teljesen idegen a görög vallásosság isteneitől. Gesztusai a személyes vallásosság körébe emelik őt, azon belül is egy speciális helyzetbe: a betegség és az emberi reménytelenség körülményeiben a hozzá forduló nemcsak az isteni csodát, de a gyógyító figyelmét és vigasztaló jelenlétét is keresik.⁴ A kedvességen és a közvetlenségen kívül az Aszklépiossal való találkozás sajátja az is, hogy az istenségnek remek humora van, és gyakran ad enigmatikus, rejtvénytyszerű recepteket, vagy

² A téma remek rövid összefoglalása: VERSNEL 1987 és újabban: PETRIDOU 2016.

³ KERÉNYI 1999.

⁴ A személyes vallásosság megnyilvánulásáról, különösen a gyógyító istennel kapcsolatban lásd FESTUGIÈRE 1960 és NOCK 1933, 56.

pedig szójátékokkal tudatja a beteggel a gyógyulás módját.⁵ Ezeknek a játékos feladványoknak van egy pontos funkciójuk is: a betegek számára, gyakran kétségbeesett helyzetükben, enyhítik a fájdalom és a reménytelenség érzetét, mesélt vagy olvasott történetekké válva pedig a szentélybe látogató zárándokok számára is egyfajta szórakoztatás forrásává válnak.

A templomi alvás rítusában az isteni megjelenése maga a csoda, az istenség felismerése pedig az álombeli gyógyulás szerves része; a zárándokok kifejezetten ezzel a céllal keresik fel a kultuszhelyet, hogy ott szemtől szembe találkozzanak Aszklépiossal a szentélyében. A keresztény orvosszენტekkel ellentétben Aszklépiosz ritkán jön álruhában; számos megjelenési formája egyikében jelenik meg, és ezekben mindig rögtön és kétségkívül fölismerhető.

Az alábbiakban először azokat az álombeli megjelenéseket mutatom be röviden, amelyeket tipikusnak mondhatunk, amelyek során Aszklépiosz a megszokott alakjában jelenik meg; ahogyan a kultuszszobor ábrázolja. Ebben a megszokott jelenésfajtaiban különíték el további típusokat, amelyek a gyógyítás módjának, illetve az álomélménynek vagy magának a rituálénak a változataiból fakadnak. Ezután Aszklépiosz (és vele együtt a keresztény álombeli gyógyítók) szokatlan megjelenési formáit elemzem, végül pedig összefoglalom, milyen tényezők alakíthatják ezeknek a rituális élményeknek a mikéntjét.

A templomi alvás gyakorlata szorosan kötődött ahhoz az antik elképzeléshez, hogy az álmodás során a lélek bizonyos mértékig megszabadul a testi kötelekeitől, és könnyebben teremt kapcsolatot az istenek világával. A templomi alvásnak két – olykor szervesen összefonódó – célja volt: jóslat vagy csodás gyógyulás kérése. A betegnek vagy jóslatkérőnek a szent helyre kellett mennie, hogy ott álmában az istenséggel (később a keresztény szentekkel) találkozzék.

Hogyan zajlott le általában egy ilyen álombeli jelenés? A Kr. e. 4. századból, az epidauroszi szentély négy fönmaradt sztéléjén olvasható feliratok közel nyolcvan esetet mutatnak be. Ezek közül tipikusnak mondható a következő:

Euphanész egy epidauroszi fiú. Mivel egy kő gyötörte, a szentélyben aludt. Úgy tűnt neki, hogy az istenség megállt mellette, és megkérdezte őt: „Mit adsz nekem, ha meggyógyítalak?” „Tíz dobókockát.” Felelte. Az istenség felnevetett, és azt mondta, hogy meggyógyítja. Amikor reggel lett, gyógyultán távozott.⁶

Tipikusnak azért nevezem ezt az esetet, mert Aszklépiosz epifániájának minden jellemző eleme megtalálható benne: hogy álomban jön, azonnal felismerhető alakjában, hogy párbeszédet kezdeményez az álmodóval; kapcsolatuk hasonlít az orvos-beteg kapcsolatra. Az sem ritka, hogy a megjelenő gyógyító végzett is valamit, mégpedig

⁵ Erről részletesen máshol írtam: CSEPREGI 2003.

⁶ EM 8.

többnyire egy csodás operációt. Ezek az álombeli sebészeti beavatkozások megerősítik azt a képzetet, hogy a gyógyító rituálék háttérében a páciensek korábbi orvosi élményei és ismeretei is nagy szerepet játszottak. Egy ugyancsak epidauroszi példa:

Egy férfi Toronéból, piócákkal. Alvás közben álmodt. Úgy tűnt neki, hogy az istenség felvágta a mellkasát egy késsel, és kivette a piócákat, amelyeket a kezébe adott, és aztán összevarrta a mellkasát. Reggel a piócákkal a kezében, gyógyultan távozott.⁷

Az isteni látogatás efféle „bizonyítékai” (a betegséget okozó dolog, például vesekövek vagy kivett nyílhegyek, illetve vér vagy váladékok) gyakran bukkanak fel a betegek körül, amikor fölébrednek. Idővel változtak a gyógymódok (az orvoslás változásaival együtt), és az isteni jelenés, szavakkal való gyógyítás vagy álombeli operáció helyett Aszklépiosz gyakran adott recepteket álomban, amelyeket a páciensnek felébredve kellett készíttetnie és alkalmaznia.

Álom-valóság analógia

Az epidauroszi feliratokon gyakori elem az, amit itt álom és valóság analógiájának nevezek. Az összes (szám szerint tizenkét) ilyen eset közös vonása, hogy a megjelenő istenség álomban tanácsol vagy megmutat valamit, amit a betegnek nappal, ébren véghez kell vinnie, hogy meggyógyuljon. Így például egy bémult férfi azt álmodja, hogy Aszklépiosz arra próbálja rávenni, másszon fel egy létrára, de nincs hozzá bátorsága; ám felébredve meg merete tenni, és meggyógyult.⁸

Ennek az álom-valóság típusnak az a esete az, amikor az álombeli és a valós események egymással párhuzamosan történnek. Egy férfinak a lábujján volt egy sebe; ahogy kihozták a templomból, egy padon elaludt. Ekkor az *abatomból* (a templomi alvásra szolgáló csarnokból) előjött egy kígyó, és a nyelvvel nyalogatva meggyógyította a sebet, majd visszatért, ahonnan jött. A férfi felébredve elmondta, hogy álmában látta, hogy egy szép fiatal férfi jelent meg előtte, és gyógyírt tett a sebére.⁹

Ez a csodatípus nemcsak az álom-valóság analógiára példa, hanem egyben egy kettős epifánia is, a fiú és a kígyó egyaránt Aszklépiosz alakváltozatai.

⁷ EM 13.

⁸ EM 35. Hasonló álom-valóság analógiákra a számos példa közül kettő: Aszklépiosz a betegséget az álomban szivaccsal „lemossa” (EM 28), illetve a bémult férfin, ugyancsak álomban, lovas szekérrel áthajt, amitől a valóságban a tagjai kiegyenesednek (EM 38).

⁹ EM 17. Csaknem azonos jelenetet ábrázol az a fogadalmi dombormű, amelyet egy bizonyos Archinosz készíttetett az oroposzi inkubációs jósisten, Amphiaraoosz számára (körülbelül Kr. e. 380/370): az előtérben az istenség látható, amint éppen Archinosz vállát operálja, a kép háttérében pedig Archinosz alszik, vállát pedig egy kígyó nyaldossa. Az álom és a valóságban megtörtént gyógymód egyszerre van jelen a képen, és a néző egyszerre látja az álmodót és az álmát (KERÉNYI 1999, 19. kép). A dombormű az athéni Nemzeti Múzeumban található.

Többszöri jelenés

A kettős jelenés úgy is történhet, hogy a gyógyító több személynek is megjelenik ugyanazon csoda kapcsán; ez a jelenség annál is inkább gyakori, mert a templomi alvás rítusát nemcsak a beteg gyakorolhatta, hanem helyettes alvót is küldhetett maga helyett, ha valamiért nem tudott maga menni a kultushelyre. Ez a helyettes alvás főleg beteg gyermekeknél történt, akik helyett szüleik aludtak, de túlságosan beteg embereknél is előfordult, hogy hitvestársuk vagy más rokonuk ment helyettük. A szokás pontosan jelzi, hogy a rítus lényege az *ott-lét* volt, és a gyógyító megjelenése is magához a helyhez kötődött.

A helyettesel végeztetett alvás esetében a kettős epifánia lehetett párhuzamos, ahogyan a spártai Arata esetében, aki a vízkórásban szenvedő lánya helyett ment Epidaurosza. Miközben a templomban aludt, látta, hogy Aszklépiosz levágta a lánya fejét, a testet lefele lógatta, hogy a nyakán minden kifolyhasson, majd visszavarrta. Az álom után hazatért Spártába, ahol a lányát gyógyultan találta, aki beszámolt róla, hogy ugyanazt az álmodt látta.¹⁰

A helyettesel gyakorolt templomi alvás nemcsak Aszklépiosz kultuszában volt bevett szokás, hanem az antik inkubációs gyógyítóknál általában. Sztrabóntól tudjuk, hogy a kanópuszi Szerapeionban ez ugyancsak megengedett volt,¹¹ sőt ugyancsak ő írja a templomi alvás gyakorlásának zsidó elismerésével kapcsolatban, hogy vannak olyan emberek, akikről úgy tartják, hogy „jobban alszanak”, ezért az ilyeneknek kell mások nevében a szent helyen aludniuk.¹²

Meghívó álom

A többszöri megjelenés legmarkánsabb megnyilvánulása, mint az antik, mind a keresztény gyógyítók esetében, az álombeli meghívás volt. A kultushelyre érkezés ebben a csodatípusban is nagy szerepet játszik, hiszen – a többnyire a páciens otthonában történő – álombeli meghívás, bár teljes jogú epifánia (illetve a keresztény szentek esetében hierofánia), csak a gyógyító csoda ígéretét és feltételét nyújtotta, nem magát a gyógyulást. (Az is előfordul, hogy a meghívó álom a kultushelyre indulás feltétele, például Isis thoireai kultuszában.¹³)

¹⁰ EM 21.

¹¹ SZTRABÓN 1977, XVII. 1. 17.

¹² SZTRABÓN 1977, XVI. 2. 35.

¹³ Ebből és az alvilági istenek kultuszából egy hasonló példa: PAUSZANIASZ 2008, X. 32.13; vö. NOCK 1933, 153–154.

Állatalakban való jelenés

Aszklépiosz állatalakban is megjelenhetett, álomban ugyanúgy, mint a valóságban. Álomban gyakran találkozunk vele kígyó alakjában, különösen a gyermekáldásért a templomban alvó asszonyok esetében,¹⁴ de ébren is gyógyít, ahogyan például a néma kislány csodájában, aki

a szentélybe menve [...] látott egy kígyót, amint az előjött a liget egyik fájától. Megijedt, és hirtelen felsikoltott, hogy hívja anyját és apját, [...] ¹⁵

A szentélykörzetben tartott kígyók Aszklépiosz szent állatai és egyben epifániái voltak, nagy becsben álltak a zarándokok előtt, az egyik legegyszerűbb fogadalmi ajándék a kígyóknak szánt mézes keksz volt, gondozásukra külön tisztség létezett. A kígyók többnyire barátságos lényekként szerepelnek más csodákban, senki sem félt tőlük, itt azonban maga a félelem elengedhetetlen része a történetnek, hiszen ez készíti a néma kislányt kiáltásra, azaz magát a gyógyulást hozza el.

A szent állat nemcsak Aszklépiosz epifániája lehetett, hanem vele együtt is megjelenhetett mint gyógyító asszisztense. Egy álomban például¹⁶ Aszklépiosz magával visz egy kígyót is, és talán ennek a megkettőzött isteni jelenlétnek az eredménye, hogy a csoda nyomán az álmodó asszonynak ikrei születnek. Szimbolikus jelentésén túl a kígyó oly módon is a csoda eszköze lehet, mint ahogy a görög és keresztény csodákban egyaránt gyakran szereplő állatok (gyakran madarak vagy éppen egy vipera), amelyek harapással kifakasztják a sebeket, vagy mint a kutyák, amelyek a beteg testjét nyalogatják.

Hierofánia útközben

A gyógyuláscsodák elbeszéléseiben van egy jól körülhatárolható csoport, amely az útközben történt hierofániát írja le, olyan gyógyulásokat, csodákat, amelyek akkor estek meg a zarándokokkal, amikor azok éppen a szentély felé igyekeztek, vagy, gyakrabban, hazafelé tartottak. Az ilyen útközbeni csodák gyakoriak a keresztény orvosságos tevékenységeiben,¹⁷ de Aszklépiosznál is találhatunk rá példákat: egy férgectől gyötört asszonyt a szentélybe vittek, és ott aludt. Ám miután nem látott semmiféle álmot, elhatározta, hogy hazamegy. Útközben úgy tűnt neki, hogy egy nagyon szép férfi megy oda hozzá és a kísérőjéhez. Amikor az ismeretlen hallotta, hogy nem volt szerencséjük a szentélyben, meghagyta a kísérőinek, hogy tegyék le a földre az asszony ágát, és fölívta a hasát, kivett belőle sok férget, majd összevarrta a hasát. Aszklépiosz ki-

¹⁴ EM 17, 33, 39.

¹⁵ EM 44.

¹⁶ EM 42.

¹⁷ Lásd SIGAL 1985, 18–19: „Le lieu et le moment du miracle”.

nyilvánította, hogy ő járt ott, és arra biztatta az asszonyt, hogy küldjön egy ajándékot Epidaurosza hálából a kezelésért.¹⁸ Természetesen az állatalakban lejátszódó epifánia, álomban vagy ébren, és útközben is történhetett, ahogyan ez egy bizonyos Therszandrosszal történt, aki ugyancsak hiába várta a gyógyulást hozó álmot Epidaurosza-ban. Amikor hazaindult szülővárosába, az egyik szent kígyó vele tartott a kocsin. Amint hazaértek, a kígyó leszállt a kocsiról, és meggyógyította Therszandroszt. Az isteni gyógyító-csodatevő jelenlét világos volt, de mihez kezdjenek a szent kígyóval? Az esemény már nem magánügy többé, maga a város küldött jósolkérőt Delphoiba, és a válasznak megfelelően jártak el: a kígyó ott maradt velük, a város építtetett egy Aszklépiosz-szentélyt, benne az isten képmásával, kultuszszobrával,¹⁹ hasonlóan a római Tiberisz-sziget Aszklépiosz-templomának az alapításához, ahol ugyancsak a hajón utazó, az istenséget képviselő kígyó választott magának lakhelyet.²⁰

A hazaúton történt csodák elbeszéléseinek közös eleme, hogy a hívek eredetileg hiába hajtják végre a rítust, már-már üres kézzel térnek haza a szent helyről. Az útközben történő találkozás az istenivel azonban újraírja az eseményeket, és egy olyan narratív megoldást kínál, amely megváltoztatja a sikertelen rituálé kimenetelét.²¹

Az istenség távolléte

Az epidauroszi csodaelbeszélések között olvashatunk egy történetet egy bizonyos troizéni Arisztagoráról, aki, bélférgectől szenvedve, a troizénbeli Aszklépiosz-templomba ment aludni.

Úgy tűnt neki, hogy, miközben az istenség nem volt jelen, hanem távolt volt, Epidaurosza-ban, az isten segítői levágták a fejét, de képtelenek voltak visszatenni, így hát elküldtek Aszklépioszért, hogy visszahívják őt. Időközben nappal lett, és a pap tisztán látta, hogy a feje el volt választva a testétől. Amikor este lett, Arisztagora álmot látott: úgy tűnt neki, hogy az istenség visszatért Epidauroszból, és visszaerősítette a fejét a testére; majd fölívta a hasát, kivette a férgeket, és összevarrta. Ezután az asszony érezte, hogy meggyógyult.²²

Az elbeszélés háttérében két szentély rivalizálása áll, a kevésbé híres troizéni és a közeli nagy epidauroszi Aszklépiosz-templomé. Ebben a versengésben a kevésbé ünnepelt kultuszhely kevésbé hatékonyak is tűnik, és végül a csodaelbeszélés is az epidauroszi sztéléken köt ki. Létezik azonban a történetnek egy másik változata is: Ailianosz az *Állatok története* című művében²³ elbeszéli ugyanezt a csodát, a történet-

¹⁸ EM 25.

¹⁹ EM 33.

²⁰ LIVIUS 1963, X. 47.

²¹ Az útközbeni csodákat, más kontextussal kiegészítve, elemzi MUIR 2011.

²² EM 23.

²³ AILIANOSZ 1958–1959.

író Rhegioni Hippys nyomán, ám egy fontos különbséggel: az asszony Epidaurosban keresi Aszklépioszt, ám az istenség éppen ettől a kultushelyétől marad távol.²⁴ A szentélyek közötti rivalizálástól függetlenül, máshonnan is tudjuk, hogy a görög gondolkodásmód számára nem volt idegen az a képzet, hogy egy istenség előnyben részesíti bizonyos kultushelyét, ám az isten ingázása a templomai között mégiscsak igen furcsa gondolat!

Aszklépiosz megjelenéseiről összefoglalásképpen elmondható, hogy a leglényesebb, magából a templomi alvás rítusából adódó sajátosságuk, hogy helyhez kötöttek, mégpedig a kultushelyhez, amely a csodát hozó álmok meglátásának a helye. Itt Aszklépiosz többnyire szokott alakjában jelenik meg, ami leggyakrabban egyezik kultuszszobrának ábrázolásaival. Amikor a templomon (de többnyire nem a szentélykörzeten) kívül jelenik meg, a szokásos szakállas-botos alakjától általában eltérő formában látható: állatként (kígyó vagy kutya), szép, fiatal fiúként vagy egy rendkívüli eseményen; ezek a más-más alakok azonban csak epifániájának különféle megnyilvánulásai. Ő, a keresztény orvosszentesekkel ellentétben, nem ölt álruhát, jelenléte mindig rögtön felismerhető.

A keresztény orvosszentesek megjelenésének formái

A megörökölt rítussal együtt a kora kereszténység az inkubációs gyógyítás sok elemét is átvette, noha a teológiai háttér alapvetően különböző volt. Az álombeli jelenések motívumai elegyednek az aszklépioszi gyakorlathoz hasonló vonásokkal, de megjelennek új, csak a keresztény szentesekre jellemző elemek is. A két vallásos világgép egy darabig együtt élt. Ennek eredményei közül két fontos vonást emelnék ki: az egyik, hogy a hatásuk egymásra kölcsönös volt, azaz nemcsak az antik kultikus örökség alakította a formálódó keresztény rítusokat, hanem ez a hatás az ellenkező irányban is megnyilvánult. A másik, vallástörténeti szempontból lényegesebb, és kevésbé ismert jellegzetesség, hogy a kultikus gyakorlatok, a templomi alvás és álombeli gyógyítás világa gyökeresen más, mint a környező vallásos-kultikus világgép, és ez egyaránt igaz mind a görög, mind pedig a keresztény kontextusra. Aszklépiosz (és a hozzá hasonló gyógyító istenségek) tisztelete nagyon más volt, mint a korabeli poliszvallásosság rítusai. A legjelentősebb kora bizánci keresztény inkubációs szentesek Szent Tekla, Szent Kozma és Damján, Szent Kürosz és János, valamint Szent Artemiosz voltak.

A bizánci orvosszentesek kultusza, az álomgyógyítás közegében hozzájuk kapcsolódó képzetek, alakjuknak a hagiográfiai hagyományból kibontakozó sajátosságai különböznek az egyéb, kortárs szentesek jellemzőitől. A megjelenés típusainak vizsgálatával ezeknek a különbségeknek és teológiaiilag meglepő furcsaságoknak a megértéséhez szeretnék támpontokat kínálni.

²⁴ *De Natura Animalium* IX. 33.

Az orvosszentesek szokásos megjelenési formája

A folytonosság kérdésének felvetése nélkül is világosan látszik, hogy a keresztény templomi alvás rítusában rengeteg olyan elem van, amely az antik rituáléban is megtalálható volt. Ezek nagy része magának a rítusnak a jellegéből fakadt, hiszen annak célja (a gyógyulás), módszere (a szent helyen alvás), közege (az álom) azonos volt az antik gyakorlattal. Az orvosszentesek megjelenésének módja egyfelől a görög paradigmát követi: többnyire álomban jönnek, a templomban alvók számára, de a nappali valóságban is fölbukkanhatnak (ám ekkor is az *incubatio* kontextusán belül, a szentélybe tartó vagy ott időző híveiknek). Néhány lényeges különbséget fontos azonban megemlíteni: a szentesek nem istenek, ebben az értelemben nincsenek epifániáik; és, noha gyakran jönnek felismerhetetlenül, állatalakban soha nem jelennek meg.

Álombeli alakjuk magán viseli a kultikus ábrázolás sajátosságait, akárcsak Aszklépiosz kultuszszobra esetében, a szentesek ikonjai mögött azonban egy gyökeresen másfajta teológia áll.²⁵ A képmásokon látható attribútumaik formálják a híveik által látott alakjukat, és teszik ezeket felismerhetővé, de talán a kereszténység e korai századaiban még joggal állítható, hogy ez az ikonográfiai kánon nem volt olyan szigorúan meghatározott, mint később. (Kozmát és Damjánt például hol ikerpárként ábrázolják, hol nem;²⁶ Szent Kürosz és János esetében pedig előfordul, hogy mivel az előbbi volt a „fontosabb”, társa csak abból azonosítható, hogy vele együtt van.)

Többnyire tehát a templomukban alvó betegek számára álomban jelennek meg, általában azonnal felismerhetően, a képmásukra hasonlítva. Öltözékük nemritkán egy-egy foglalkozásra utal, ám alakjuk így is felismerhető, és vagy a szentesek életének jellemző, vagy az álmodó, illetve a hagiográfus által jellemzőnek tartott aspektusát mutatja (szent Artemiosz például arisztokrata állami hivatalnokként, Kürosz és János, de Kozma és Damján is szerzetesként jelenik meg). Máskor az álombeli alak az álmodó egy speciális helyzetére utal (ismerőseként, orvóaként vagy felettesként mutatkozik).

A szokásostól eltérő megjelenéseik

A templomon kívül

Hasonlóan Aszklépioszhoz, a keresztény orvosszentesek nemcsak a templomukban, hanem a templomon kívül is megjelenhettek a hozzájuk fordulóknak, mind álomban, mind pedig ébren. Az ilyen templomon kívüli látogatás történhetett a beteg házában (többnyire a gyógyulást kilátásba helyező meghívó álomban),²⁷ nappal, a város külön-

²⁵ Amire itt nem térek ki – az ikontisztelet óriási szakirodalmához néhány kiindulópont magyarul: USZPENKIJ 2003; BELTING 2000.

²⁶ DAVID-DANEL 1958.

²⁷ KDM 13, 27, 29, 30, 36, 47.

féle terein és intézményeiben (például a kikötőben, a fürdőben, a kórházban),²⁸ vagy pedig a hajótörés fenyegette hajókon,²⁹ de megtalálható az útközben megjelenés történetítípusa is. A templomon kívüli megjelenések közös vonása, hogy a szentek álruhában jönnek, nehezen, többnyire csak később fölismerhetők.

Álöltözetben

Az álöltözet és felismerés jelenetei már-már szokásos megjelenési formának is mondhatók a szentek esetében, ezért csak egy ilyen motívumot emelnék ki. Érdekes jellegzetessége a bizánci szenteknek, különösen az orvosszenteknek is nevezett Kozmának és Damjának, illetve Kürosznak és Jánosnak, továbbá Szent Artemiosznak, hogy meglehetősen sokrétű és bonyolult viszony fűzte őket a magasan fejlett korabeli bizánci orvosláshoz és annak képviselőihez. Ez a viszony hol elutasító, hol elfogadó, hol rivalizáló, ám mindenképpen sok ponton beépült a csodaelbeszélésekbe, a csodás gyógy módok, valamint a megjelenések motívumaiba egyaránt. A betegek álmában gyakran jelennek meg orvosnak öltözve – hol álruhában, hol pedig szentként is felismerhetően, vagy saját alakjukban, de orvosi eszközök társaságában. Számos olyan történet szól róluk, ahol a páciensek orvosok, és nekik jelennek meg, hangsúlyozottan saját alakjukban, mint a hippokratészi–galénoszi tudományos módszerek krisztusi alternatívái. Ezek a narratív helyzetek bőven teret adnak polémiára is, ám nem szabad arra következtetnünk ebből, hogy a korabeli hagiográfusok (még kevésbé az egyház!) reflektálatlanul ellenségesek lettek volna az orvosokkal. Tovább árnyalja a képet, hogy a szentek nagyon gyakran a beteg orvosának álmában jelennek meg,³⁰ és többnyire kitanítják, milyen módon kezelje a beteget: például álomban a vágás helyét megmutatva,³¹ előírva, milyen gyógyírt (esetünkben a templomi olajat) öntsön a sebbe,³² ám az is előfordul, hogy a beteg közelében fekvő nem orvos férfinak jelennek meg, aki az álombeli sebészeti instrukciók alapján, laikus létére, megoperálja az asszonyt.³³

A betegek álmai nemcsak elvárásaikból, előzetes elképzeléseikből táplálkoztak, hanem félelmeikből, eseteinkben főképp az orvosi beavatkozástól való félelmeikből. Ennek egyik alapjául az álmodók orvoslással, orvosokkal kapcsolatos korábbi tapasztalatai szolgáltak. Nem véletlen tehát, hogy a gyógyító szentek gyakran jelennek meg orvosként. Néha azért, hogy elnyerjék a beteg bizalmát, és azt tanácsolják, hogy a beteg menjen a szentélybe, ám gyakrabban félelmetesek.³⁴ Szent Artemiosz egyszer például hentesnek öltözve jelenik meg, a sebészeti eszközök helyett egy pallossal a kezében, hogy nekilásson a beteg operálásának. De ugyanő jöhet álomban híres perzsa

²⁸ KDM 1, 18, 41, 42, 43.

²⁹ KDM 44, 45, 46.

³⁰ Például KDM 20.

³¹ KDM 28.

³² KDM 32.

³³ KDM 19.

³⁴ KDM 27, 28, 29, 30.

doktorként, aki a korabeli Konstantinápolynak egy ismert figurája lehetett, vagy pedig mint *archiatros*, az orvosok fejedelme, a bizánci kórház-hierarchia csúcsán lévő, ugyan-csak történeti személy.

Párhuzamos és többszöri jelenések

Aszklépioszhoz hasonló módon a szentek is jelenhettek meg párhuzamosan, megtartva a templomon belüli – azon kívüli alakváltozás paradigmáját is. Éppen az orvosál-öltözet egy példájában, egyszer orvosként mutatkoznak egy beteg asszony férjének, akit álmában a felesége megoperálásával fenyegetnek. A feleség álmában ugyanakkor saját alakjukban jelennek meg, és ezúttal a templomban adják át neki a csodás gyógy-módot jelentő receptet.

A keresztény álomgyógyítás csodaelbeszélései jóval hosszabbak, mint aszklépioszi társaik, és a csoda körülményeiről sok esetben lényegesen több részletet írnak le. Így történik azokban a csodákban is, ahol a hívek, betegek hiába várnak a gyógyítóval való álombeli találkozásra. Többször is olvashatunk arról az elégedetlenségről és csalódottságról, amely az ilyen pácienseket eredménytelen templomi tartózkodásuk után elfogta. Szent Kozma és Damján konstantinápolyi csodagyűjteményének nyitó darabja egy ilyen eset: egy csalódott férfi megparancsolja a szolgálainak, hogy vigyék ki a templomból, és menjenek vele a kikötőbe, hogy onnan hazainduljon. Ennek a keserűséggel teli férfinak, aki nem győzi átkozni a szenteket az elmaradt segítségnyújtás miatt, megjelenik Kozma és Damján, álruhában, utazónak öltözve, és beszélgetésbe elegendve azt tanácsolják neki, térjen vissza a templomba, és biztosítják őt a gyógyulásról. De rábeszélésük kevésnek bizonyult, így büntetésből a szenteknek súlyosbítniuk kellett a beteg állapotán, hogy hallgasson rájuk, sőt, az egyszerűség kedvéért fogták, és maguk vitték őt vissza a templomba. Éjjel pedig, ezúttal álomban megjelenve a templomban alvónak, immár saját alakjukban jöttek, elismételve az ellenük való szitkozódást, megrótták, majd meggyógyították.³⁵

A fenti példa nem az egyetlen esete annak, amikor a gyógyítók ugyanannak a személynek jelennek meg, alakjukat változtatva. Megjelenésük kettőssége érvényesül abban a csodában is, amelyben nappal papként, a templomon kívül jelennek meg egy hívőknek, majd ugyancsak neki, immár a templomban, álomban, a szokásos alakjukban.³⁶

Ez a két utóbbi történet egyben útközbeni jelenés is. Ez a motívum, az aszklépioszi esetekhez hasonlóan, a keresztény szenteknél is megtalálható, és főként olyan helyzetek feloldására szolgál, amelyek során a zarándok hiába várt a csodára a templomon belül.

Kozma és Damján egy másik csodájában olvasunk egy történetet egy paralízisben szenvedő emberről, aki épp a fürdőben volt, amikor a szentek egyike a segítségére sietett, fürdősfiú képében. Amint eltűnt, a férfi észrevette, hogy meggyógyult, és keresni

³⁵ KDM 1.

³⁶ KDM 18.

kezdte a fürdőst, hogy borraival adjon neki. Amikor világossá vált, hogy a fiú nincs a fürdő személyzete között, megértette, hogy a szent jelent meg neki álruhában.³⁷

Az álcázva való megjelenés egyik fontos jellegzetessége a keresztény orvosszentelek működésének, és ez erősen eltér az aszklépioszi jelenésrepertoártól. A fentebbi példák azt a tendenciát is jól illusztrálják, hogy a szentelek a templomukon kívül szinte mindig álcázva jelennek meg.

A szentélyen belüli különösen hatékony helyek

A templomon belül és azon kívül végbemenő hierofániák különbözősége két újabb gondolatot is felvet: az egyik, hogy a szent téren belül a szentségnek különböző intenzitását lehet meg tapasztalni, Epidaurosban és a bizánci templomokban egyaránt. Léteznek olyan konkrét helyek, ahol a keresztény szent inkább jelen van, mint másutt, még a saját kultuszhelyén belül is. A szent csodatevő erejének e fölerősödése nemcsak azt jelenti, hogy jelen vannak a keresztény szentelek ereklyéi, illetve hogy létezett a szentély körzetén belül egy-egy különösen szent hely (mint például Epidaurosban a *tholos/thymelê*), hanem sokkal többről van szó. Magában foglalja azt az – antik pogány örökségként megmaradt – elképzelést is, hogy a keresztény szentnek van saját területe, egyfajta lakhelye, ahol jobban jelen van, mint a templomában másutt. Szent Artemiosz egy konstantinápolyi csodája jól illusztrálja ezt: egy tizenkét éves kislány pestisben haldoklott, a szülei már a temetésére készültek. Ahogy feküdt a lány az otthonában, öntudatlanul, álmában látta, hogy az Isten angyalai el akarják vinni, de megjelent Szent Artemiosz, és azt mondta az angyaloknak: „Mit műveltek? Nem vizitek el őt innen! Hagyjátok őt nekem, mert én elfogadtam őt, és ő az enyém.” Ezekkel a szavakkal a szent a karjába vette a lánykát, és elvitte a templomába, oda, ahol a földi maradványait rejtő koporsója volt. Ennek a helyiségnek két oldalról ajtaja volt, egy-egy ráccsal, és a lányka álmában látta, hogy Artemiosz kinyitotta az ajtaját, letette a lánykát a földre, a felfüggesztett koporsó alatti helyre, kiment, majd bezárta a cella ajtaját. Isten angyalai ezt látva, nem szóltak egy szót sem, és visszavonultak.³⁸

Az elbeszélésből világosan kitetszik, hogy a szentnek volt a templomában egy jól körülhatárolható területe, ahol még Isten angyalai is tehetetlenek voltak. És ami még a hagiográfust is magyarázkodásra készíti: Artemiosz valójában nem szállt szembe Isten akaratával, aki a lányka halálát elhatározta (pedig éppen ez történt). Ez a történet elvezet minket egy ugyancsak szokatlan jelenséghez:

³⁷ KDM 14.

³⁸ MA 32.

A szent mint a háza gazdája³⁹

Különösen Szent Tekla és Szent Artemiosz csodáiban lépten-nyomon találkozunk azzal az elképzeléssel, hogy a szent a kultuszhelyén mintegy a saját házában lakik. A görög vallásosság egy bevett elképzelése, hogy a görög istenségek a kultuszhelyükön tartózkodnak, hogy a templomaikban laknak. Ám hogy egy keresztény szent tegye ugyanezt, az meglehetősen szokatlan és problematikus.

Szent Tekláról például azt olvassuk 5. századi csodáiban, hogy kultuszhelyén, Szeleukiában, a nyári meleg idején, szívesen időzött a szentélye melletti mirtuszligetben. Artemiosz esetében pedig jól láthatjuk, hogy a szent jelenlétének vagy távollétének jeleit adja: az ereklyének otthont adó cella ajtaja hol nyitva van, hol megint csukva; maga a szent pedig úgy is látható, amint körbejár a betegek között, mint egy valódi kórház orvosa, aki épp vizitkörüjtőt tartja; emellett gyakran megjelenik úgy is a hívei előtt, hogy nem közvetlenül velük találkozik, hanem jön-megy a templomban. A becsukódó, nyitva hagyott, illetve a szent által kulcsra zárt ajtó példái mellett a legékebben az a történet jellemzi Artemiosz otthonlétét, amely szerint egy betege álmában látja, amint a szent előjön a koporsóját rejtő kriptakápolnából, keresztülmegy a sekrestye rácsos ajtaján, majd a templom középső ajtajai előtt a földre veti magát, és imádkozik. A férfi álmában csodálkozott azon, hogy Artemiosz nem viseli a köpönyegét, csak egy albat és stólat, de némi töprengés után arra gondolt, hogy a szent itt lakik, és minthogy a saját házában van, kényelmes számára egy ilyen öltözet.⁴⁰ A szent oda- és visszatértekor a zárt templomajtók és rácsos ajtók is maguktól kinyílnak, majd becsukódnak.

Artemioszhoz hasonlóan Szent Kozma és Damján, ahogyan Kúrosz és János is, ugyancsak láthatók orvosi körüjtük során, amint a templomukban egyik betegtől a másikig mennek, máskor pedig előjönnek bizonyos helyekről.⁴¹

Hogy a kultuszhelyen belül különböző intenzitású szent helyek voltak, erről az inkubációs gyakorlat egy másik jellegzetessége is tanúskodik: a templomi alvás számára léteztek külön fenntartott helyek, ahol a kívülállók nem tartózkodhattak. Aszklépiosz szentélyeiben ezt a helyet *abatomnak* vagy *adytomnak* nevezik: ahová tilos a bemenet; a bizánci orvosszentelek templomaiban ugyancsak voltak az inkubációt gyakorlók számára fenntartott részek. Hogy a betegek többé-kevésbé együtt voltak, azt is jelképezi, hogy a szentelek figyelme mindenre kiterjedt, férfiakra, nőkre, gazdagra és szegényre egyaránt. A szakrális élmény meg tapasztalásának törésvonala máshol húzódott: a hívők és a hitetlenek, illetve az eretnekek és a pogányok között, akik számára tiltott volt a szent dolgokat látni.

³⁹ BOZÓKY 2003.

⁴⁰ MA 32.

⁴¹ Az orvosi vizit motívumáról részletesen írtam: CSEPREGI 2006a.

Tiltott vagy veszélyes hierofánia

Az istenséget álomban meglátni, vagy a szentek csodatevő jelenlétét álomban meg tapasztalni a hívek számára annak lehetőségét jelenti, hogy olyasmiről álmodnak, amiről már van előzetes véleményük, vannak reményeik. Ezek az elvárásaik és korábbi ismereteik nagymértékben hozzájárulnak álmaik alakulásához. Csak ebben az álomkontextusban érthető, hogy előfordulhat: valaki egy olyan rituális esemény tanúja lesz, amilyennek a való életben nem lehetne részese, ám amely esemény, teológiai szempontból, egy hiteles hierofánia.

Kozma és Damján csodái között találunk egy elbeszélést, amely egyben egy igen értékes történeti adatot is tartalmaz: egy rituális vétség jogi következményét. A csodában egy keresztény férfiről olvasunk, aki Kozma és Damján híve volt, és rendszeresen látogatta egyik konstantinápolyi templomukat.⁴² Egy alkalommal elkísérte egy még pogány barátja is. A barátját inkubálni elkísérő pogány rossz helyen aludt el, nem a pogányoknak fönntartott részben. Még álmában tudatára ébredt, hogy tiltott helyen van, és félelem fogta el, ráadásul álmában három gyereket látott, akik egy kenyeret osztottak szét maguk között. A férfi felismerte, hogy az eucharisziának volt tanúja álmában, pogány létére, amiért halálbüntetés járt volna. Ezt követően, ugyancsak még álmában, megfogadta, hogy kereszténnyé lesz.⁴³

Az inkubációs gyógyítás tágabb kontextusában értelmezve ez az esemény egy jól körülhatárolható csodatípusba tartozik, amelynek lényege az egész keresztény rítust áthatja: a szentek célja nem annyira a test, hanem a lélek meggyógyítása és kimentése a hitelenség vagy eretnenség állapotából, amit többnyire a betegség terminusával írnak le. Számos ilyen típusú csoda-elbeszélésben szerepel az eucharisztia is mint egyfajta gyógyszer.⁴⁴ Ám a hierofánia szempontjából mindenképp kivételes a történet, hiszen a templomi alvás lényege a gyógyítóval való közvetlen találkozás. Ám a hierofániával, illetve a szent ott-lakásával szoros kapcsolatban előfordul a csodák között egy még ennél is váratlanabb és talán még felkavaróbb esemény: amikor a zarándokok a kultuszhelyet üresen találják, és tudomásukra jut, hogy a szent éppen nincs jelen.

Amikor a szent nincs ott

Az epidauroszi sztéléről idézett történetben a főszereplő Arisztogora azt tapasztalta, hogy az istenség éppen nincs ott, mert egy másik templomában időzik. Hasonló eset keresztény kontextusban is megtörténhetett, amint azt a 6. századi Szent Szabasz élete leírja, Szent Theodorral kapcsolatban: 532-ben, éppen Szent Szabasz halálakor tör-

⁴² A szenteknek Konstantinápolyban hat templomuk volt, itt feltehetően a leghíresebből, a Cosmidionról van szó.

⁴³ KDM 10; hasonló a 17. csoda, amelyben egy ariánus eretnek nem mer az „ortodox” keresztények között aludni, csak az inkubációs csarnokon kívül.

⁴⁴ Az eucharisztia mint az eretnekek „gyógyszere”: CSEPREGI 2006b.

tént, hogy kirabolták egy Romolosz nevű diakónus ezüstműves műhelyét. A károsult Szent Theodor mártírtemplomába ment, feltehetőleg inkubálni, hiszen a gyakorlatot ellopott holmik felkutatására is használták, de csak öt nap múlva jelent meg neki Theodor, és az álomban a következő szavakkal kért elnézést: „Tudd meg, hogy nem voltam itt, mert a szentek gyűlésén vettem részt, hogy Szabasz atya szent lelkét a nyugvóhelyére kísérrük”.⁴⁵

A nem sokkal korábbi eset Szent Tekla csodái közül még markánsabban fejezi ki a szent távollétét. Tekla esetében már a kultuszának meghonosodása is a szent eltűnésével kezdődik. Esetében nem voltak ereklyék, ám hiányuk érdekes módon nem gyengítette, hanem megerősítette csodatevő jelenlétét. Míg első legendája szerint természetes halált halt, és sírja Szeleukia városában volt, a második legenda hamar egyfajta mártírrá alakítja Teklát. Ennek révén felváltja a vidéken korábban működő görög héroszt, Szarpedónioszt, aki egy sziklabarlangban küldött álomban csodás gyógyulást az inkubációt gyakorló híveinek. Az új legenda átteszi Teklát a városból a környező hegyre, pontosan arra a helyre, ahol Szarpedóniosz khthonikus kultusza volt, és halál helyett a szent eltűnését írja le, amelynek során a megnyíló szikla elnyeli őt. Ily módon a szó szoros értelmében vett halál hiánya magyarázza a testi maradványok hiányát. Az ereklyék tehát nemcsak nem szükségesek, hanem hiányuk megerősíti, hogy Tekla valóban leszállt a szikla mélyébe, és ott átvette Szarpedóniosz helyét, a kultuszhely csodatevő erejével együtt.⁴⁶

Tekla ezenkívül számos más attribútumot is átvett a környék görög istenségeitől. Feltehetően ezek egyike lehetett a tüzes szekéren megtett útja is, amit talán a helyi Athéna vagy Artemisz alakjától kölcsönzött: a szent ünnepnapján Tekla minden évben elhagyja szeleukiabeli szentélyét, és az égen tüzes szekeren átrepül a szomszédos Daliszandrosz városába. A hagiográfus külön nem mondja, de nyilvánvalónak tűnik, hogy ilyenkor senkinek sem jutott eszébe Teklát a szentélyében keresni, hiszen éppen az elmenetele volt a csoda.⁴⁷

Összegzőképpen érdemes megvizsgálni, melyek azok a főbb hatások, amelyek a szent gyógyítók megjelenésének formáit alakították: elsősorban azt kell szem előtt tartanunk, hogy az itt idézett zarándokok nagy része beteg volt, a jelenések közege pedig a templomi alvás, azaz az álom. A betegség kontextusa lényeges eleme volt az elképzeléseknek a gyógyítók alakjáról; elsősorban a betegek elvárásai és reményei határozták meg, milyennek látták, szerették volna látni az istenséget vagy a szenteket. Ezeket az előzetes elképzeléseket pedig több tényező határozta meg. 1. Vizuális megjelenésében elsősorban a kultuszszobor, illetve a szentek képmásai, mind korábbi emlékeik, mind még inkább, a kultuszhelyen jelen levő ábrázolások alapján. 2. A gyógyítóról, megjelenésének módjáról korábban hallott elbeszélések, a kultuszhelyről keringő csoda-

⁴⁵ Szent Szabasz élete, 78 (6. század): PRICE 1991, 193.

⁴⁶ A sziklabarlang-istenségekről, köztük Szarpedónioszról, és a helyhez való viszonyukról lásd ROHDE 2006, 99–125.

⁴⁷ MT 26.

történetek, és még erőteljesebben a szentélyben található, pontosan e célból közszemlére tett fogadalmi táblák, és a helyben olvasható csodaelbeszélések. (A keresztény templomokban a csodák felolvasása, együtt hallgatása fontos közösségi esemény volt.) A keresztény csodaelbeszélések hagiográfiai-irodalmi feldolgozásokban a kultuszhelytől messze is terjedtek, részint a szentéletrajzokhoz kapcsolódva, részint mint egyfajta „szórakoztató irodalom”. 3. A hívek egymástól hallott személyes történetei, illetve álomelbeszélései, tapasztalatai. 4. Az előzetes elképzelésekhez tartoznak, ám éppen a betegségi kontextus miatt külön említést érdemelnek a hívek félelmei és kétségei: ez gyakran hozzájárult a gyógyító megjelenésének félelmes voltahoz. 5. A gyógyítóról alkotott képzetek háttérben magáról a gyógyításról, saját betegségeikről és a korabeli orvoslásról való ismereteik álltak. Többek között a korabeli orvosokkal való találkozásaikból alakult ki elképzelésük arról, hogy mit várhattak egy orvosszenttől, milyen, a gyógyító mesterséghez tartozó eszközökkel, attribútumokkal jelenik meg a gyógyító, miket kérdezhet, és miféle gyógymódokat tanácsolhat.

Ezek az alakító tényezők, az álom- és a betegségtapasztalat többé-kevésbé állandó jellemzőinek köszönhetően, meglehetősen hasonlóságokat eredményeztek olyan elbeszélésekben is, amelyeket nemcsak évszázadok, de egy más vallásos világkép is elválasztott egymástól.

Rövidítéssel hivatkozott források

- EM: EDELSTEIN, Emma Jeannette–EDELSTEIN, Ludwig 1998: *Asclepius: a collection of the testimonies*, 2. (2nd ed.), Baltimore–London, The Johns Hopkins University. [Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1945.]
- KDM: FESTUGIÈRE, André-Jean 1971: *Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saints Cyr et Jean (extraits), Saint Georges*, Paris, Édition A. et J. Picard.
- MA: CRISAFULLI, Virgil S.–NESBITT, John W. 1997: *The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, Leiden, E. J. Brill.
- MCJ: GASCOU, Jean 2006: *Sophrone de Jerusalem. Miracles des Saints Cyr et Jean (BHG I 477–479)*, Paris, De Boccard.
- MT: DAGRON, Gilbert 1978: *Vie et miracles de sainte Thècle: texte grec, traduction et commentaire*, Bruxelles, Société des Bollandistes.

Bibliográfia

- ALLIANOSZ 1958–1959: *Historia Animalium*, = Aelian, *On Animals*, I–III, translated A. F. SCHOLFIELD, Boston, Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- BELTING, Hans 2000: *Kép és kultusz. A kép története a művészet korszaka előtt*, Budapest, Balassi Kiadó. [*Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München, Beck, 1990.]
- BOZÓKY Edina 2003: Le miracle et la maison du saint, *Hortus Artium Mediaevalium*, 9: 247–252.
- CSEPREGI Ildikó 2003: Gyógyító álom – gyógyító nevetés, *Ókor*, 3: 38–46.

- 2006a: A templom mint kórház: kultúrafüggő-e az álom?, 2000, XVIII (2): 67–74.
- 2006b: Mysteries for the Uninitiated. The Role and Symbolism of the Eucharist in Miraculous Dream Healing, in István PERCZEL–Réka FORRAI–György GERÉBY (eds.), *The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation* Leuven, Leuven University Press (Ancient and medieval philosophy, 35), 97–130.
- DAVID-DANEL, Marie Louise 1958: *Iconographie des Saints Côme et Damien*, Lille, Morel & Corduant.
- FESTUGIÈRE, André-Jean 1960: *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley, University of California Press (Sather classical lectures, 26).
- KERÉNYI Károly 1999: *Az isteni orvos. Tanulmányok Asklepiosról és kultuszhelyeiről*, Budapest, Európa Könyvkiadó. [*Der Göttliche Arzt. Studien über Asklepius und seine Kultstätte*, Basel, Ciba, 1948.]
- LIDONNICI, Lynn 1995: *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, Atlanta, Ga, Scholars Press.
- LIVIVS, Titus 1963: *A római nép története a város alapításától*, I–VII, ford. KISS Ferencné, MURAKÖZY Gyula, Budapest, Európa Könyvkiadó.
- MUIR, Steven 2011: Religion of the Road, in Philip A. HARLAND (ed.), *Travel and Religion in Antiquity*, Waterloo, Ont, Wilfrid Laurier University Press, 29–47.
- NOCK, Arthur Darby 1933: *Conversion: The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Clarendon.
- PAUSZANIASZ 2008: *Görögország leírása*, I–II, ford. MURAKÖZY Gyula, Gödöllő, Pallas–Attraktor.
- PETRIDOU, Georgia 2016: *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- PRICE, Richard M. 1991: Cyril of Scythopolis. The Lives of the Monks of Palestine, *Kalamazoo*, MI: 93–219.
- ROHDE, Erwin 2006: *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Bari, Laterza. [*Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg im Breisgau, Mohr, 1890–1894.]
- SIGAL, Pierre-André 1985: *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI–XII siècle)*, Paris, Édition du Cerf-Histoire.
- SZTRABÓN 1977: *Geographika*, Budapest, Gondolat Kiadó.
- USZPENSZKI, Leonid Alexandrovics 2003: *Az ikon teológiája az ortodox egyházban*, Budapest, Kairosz Könyvkiadó. [Léonide OUSPENSKY, *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1960 (Le Cerf).]
- VERSNEL, Hendrik S. 1987: What did the ancient see when he saw a god? Some reflections on greco-roman epiphany, in Dirk van der PLAS (ed.), *Effigies Dei. Essays on the history of religions*, Leiden, Brill, 42–55.

VIDACS BEA

Egy magyarországi és egy libanoni látó¹

Bevezetés: Két látóasszony

1993. április 25-én egy harminchat éves, katolikus, szerény körülmények között élő, dél-magyarországi, kétgyermekes férjes asszonynak látomása volt. Bár eleinte nem tudta, mi történt vele, az elkövetkező hetekben és hónapokban világossá vált számára, hogy Jézus Krisztust látta, aki ez alatt az idő alatt gyakran megjelent neki, és beszélt hozzá, tanította. A jelenséget nagy érdeklődés övezte, és kialakult egy kisebb csoport, amely szinte naponta jelen volt, hogy tanúja legyen Jézus Krisztus megjelenésének. Ebben a kezdeti időszakban a látnok asszony kézzel a gyógyított is, és a szűkebb csoport mellett nagyszámú kíváncsi látogató is érkezett. A találkozókat az asszony férje családjának a családi házában, jó időben a család kertjében tartották. Ahogy őszi fordult az idő, a legszűkebb közösség, melynek tagjai sokan még ma is a látóasszony bizalmasainak köréhez tartoznak, felépített egy sátrat a kertben, amely az első lépésnek bizonyult a szent hely kialakításában. A következő év nagyböjtje során Jézus Krisztus felkérésére előbb minden pénteken átélte egy-egy részletét Jézus szenvedéseinek, majd nagypénteken, hosszas habozás után, elvállalta, hogy egyszerre végigéli az egész passiót. Ezt az első alkalmat követően minden hónap első péntekén megteszi, illetve nagyböjt alatt minden pénteken újra és újra „eljárja” a Golgotát,² immáron több mint huszonegy éve. Időközben a csoport felépített egy kápolnát és létrehozott egy szabadterei keresztutat a ház kertjében, melyet egy kis dombon egy fészület zár le. Eleinte hatalmas tömegek jöttek el ezekre az alkalmakra, jóllehet, a falujabeliek sosem fogadták el, és a katolikus egyház is ellenzi a jelenéseket, és ellenségesen tekint a látóra. Idővel a zarándokok száma megcsappant, de jelenleg is általában száz-száznegyven ember előtt zajlanak a Golgoták.

¹ Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

² A közösség tagjai így nevezik összefoglalóan a látóasszony passióátélését. A csoport kiadványaiban a kifejezés következetesen nagy kezdőbetűvel szerepel, mely írásmódot tanulmányomban én is megtartottam.

Az első pénteki, illetve nagyböjti passióátéléseken túl a látó hetente kétszer (kedden és csütörtökön) találkozik közelben élő híveinek egy kisebb csoportjával engesztelő imaest céljából. Emellett minden hónap 13-án a Fátimai Szűz megjelenésének emlékére imadélelőtöt tartanak. Első péntekenként, valamint nagyböjten minden pénteken az ország minden részéből érkeznek zarándokok, és ugyan kisebb mértékben, de ez 13-án is így van.

Libanonban, Bejrútban, egy hasonlóan szerény körülmények között élő háromgyermekes, férjes maronita keresztény asszony szintén több mint húsz éve több részletében hasonló élményekben részesül. Tevékenysége leginkább abban hasonlít a magyarországi látóasszonyéhoz, hogy ugyan évente csak egyszer, nagypénteken, de ő is átéli Jézus Krisztus szenvedéseit. Szemben a magyarországi látóval, ilyenkor stigmái is vannak. Emellett minden kedden délelőtt látomása van, amikor elsősorban Szűz Mária vagy valamelyik (lokálisan fontos) szent, mint például Szent Rafqa³ vagy Szent Charbel⁴ „elrabolja” vagy „megszállja” őt.

Mindketten marginalizált, tanulatlan asszonyok, akiknek a látomások kezdete előtt nem tulajdonított környezetük különösebb fontosságot. Egyszerűségük, tanulatlanságuk, mint annyi más látó esetében, nagyban hozzájárul hitelességükhöz a hívek körében, ugyanis bizonyítja, hogy tudásukat az égiekkel való közvetlen kapcsolatuknak köszönhetik. Ez az egyszerűség szerénységben is megnyilvánul. Egyik legfontosabb tulajdonságuknak az tűnik, hogy egyszerre megtalálható bennük a hétköznapiság és az isteni kiválasztottság adta különlegesség.

Azonkívül, hogy mind a két asszony valamilyen mértékig szentnek minősül, összehasonlításukat leginkább az indokolja, hogy mindketten átéli a passiót, amely az *Imitatio Christi* jelenségkörébe sorolható. Tanulmányom célja a két látó tevékenységének összehasonlításán keresztül mélyebben megérteni a magyarországi látó tevékenységét mint a vallási élet egy jelenségét. Bár éppen ennek a két asszonynak az összehasonlítása önkényesnek tűnhet, úgy gondolom, tanulságos lehet: éppen a két jelenség helyszíne közötti nagy földrajzi távolság miatt talán kiderülhet, melyek a látók e típusának legfontosabb jellemzői.

Források

A magyarországi látóra vonatkozó forrásanyagom saját, résztvevő megfigyelésen alapuló terepmunkámból⁵ származik, amelyet kiegészíték a látót körülvevő csoport publikációiból és a nem túl nagy számú, róla szóló publikációk anyagából szerzett tudással.

A libanoni látó tevékenységét csak másodkézből ismerem: különböző kontextusokba ágyazva két kutató is írt a látóasszonyról. Az egyik szerző Nour Farra-Haddad, a

³ Szent Rafqa (1832–1914) libanoni, maronita apáca, 2001-ben II. János Pál pápa szentté avatta.

⁴ Szent Charbel (1828–1898) libanoni, maronita szerzetes, akit 1977-ben avattak szentté.

⁵ 2013 decembere és 2015 júniusa között végeztem terepmunkát a látó környezetében.

bejrúti St. John Egyetem oktatója, a másik Emma Aubin-Boltanski, aki Franciaországban a CNRS munkatársa. Emellett megtekintettem az Aubin-Boltanski által készített dokumentumfilmet is, és így viszonylag alapos benyomásom van arról, milyen is Catherine eksztázisa. A két szerző külön-külön és együtt is írt a jelenségről.⁶ A publikációkban meglehetősen sok az átfedés, különösen Aubin-Boltanski 2013-as francia nyelvű és 2014-es angol nyelvű cikke mutat hasonlóságokat, de a többi publikáció is inkább más-más szempontból járja körül a jelenséget, ám a leírások ugyanarra az empirikus anyagra építenek. A leírások egyrészt Catherine szociológiai jellemzéséből, látogatói összetételének rövid ismertetéséből és a maronita egyházhoz fűződő viszonyának megtárgyalásából állnak. Másrészt a látó családi körülményeit és lakását is részletesen bemutatják, hiszen ez utóbbi a látomások színhelyeként fontos a jelenség megismeréséhez. Emellett a szerzők hosszasan elemzik a legfontosabb, nagypénteki jelenést, amikor Catherine átéli a passiót. Ezek a témák központi magként kisebb-nagyobb mértékben mindegyik publikációban megjelennek, és a másfajta szempontú elemzés mellett az egyes cikkek viszonylag kevés további információt közölnek, illetve inkább csak további részletekkel árnyalják a képet. Ez akár bírálóknak is hangozhatna, de nem annak szánom, inkább arra szeretnék rámutatni, hogy a négy, Catherine-nel foglalkozó publikáció (összesen 66 oldal) dacára valójában viszonylag behatóan vizualizálásában és a jelenség megismerésében, ám egy jó része – úgy tűnik – éppen annak a látomásnak (2011. nagypéntek) a felvétele, amelyet aztán Aubin-Boltanski két írásában is elemmez.⁷

Azonkívül, hogy a jelenséget bemutatják, a tanulmányok részben arra koncentrálnak, hogyan válik Catherine hitelessé (például hogyan keveredik viselkedésében a hétköznapiság, illetve az abszolút különlegesség, a kiválasztottság, vagy például a bizonytalanság/kétértelműség miként járul hozzá a látónak, Catherine hitelességéhez).⁸ A szerzők emellett olyan aspektusait tárgyalják Catherine látomásainak, amelyek magyarázatra szorulnak, mert nem igazán illenek bele egy elvárható képbe: például Catherine-hez olyan módon érnek hozzá hívei az eksztázis alatt, ami elfogadhatatlan lenne eksztázison kívül (e jelenséget a szerzők az ikonicitás fogalmával magyarázzák). Hasonlóképpen magyarázatra szorul az egyház tanításainak és a – főként az egyház tanításainak hatására kialakult – közfelfogásnak ellentmondó tényező, miszerint Catherine részben Jézus Krisztus szenvedését látja, éli át, részben viszont Szűz Máriaét, és látomása során a két személyt, úgy tűnik, egybemossa, olyannyira, hogy felmerül a kérdés, vajon ki is halt meg a kereszten: Jézus Krisztus vagy Szűz Mária?

A magyarországi látó csoportjának tagjai között készítettem interjúkat, ám az adatgyűjtésnek ezt a módját külső kényszerre viszonylag hamar be kellett fejezmem. Mivel a libanoni látóról írottakban nem hivatkoznak interjúanyagra (ez alól némileg kivételt

⁶ AUBIN-BOLTANSKI 2013; AUBIN-BOLTANSKI 2014; FARRA-HADDAD 2013; AUBIN-BOLTANSKI-FARRA-HADDAD 2014.

⁷ AUBIN-BOLTANSKI 2013; AUBIN-BOLTANSKI 2014.

⁸ Ezeknek többsége hasonló formában megtalálható a magyarországi látó esetében is.

képez a film, ahol egyrészt megszólaltatnak néhány résztvevőt, másrészt láthatóvá válnak egyes egyedi megnyilvánulások), az összehasonlíthatóság végett én sem fogok idézni az általam gyűjtött interjúkból.

Látók

William Christian egy 1973-as tanulmányában különbséget tesz helyi és univerzális jelentőségű látók között. Nyilvánvalónak tűnik, hogy a látomások tartalma, csakúgy, mint „célközönsége”, a kortól és a helytől függően változhat és alkalmazkodhat az elvárásokhoz és a körülményekhez, de nem lehet egyértelműen egy adott korhoz kötni sem egyik, sem másik fajta látót.

Az újkori látók látomásai gyakran igen nagy nyilvánosság előtt zajlanak, előre ismert időpontban ismétlődnek meg, és általában Szűz Mária jelenik meg előttük, aki olyan üzenetet hoz, amely nemcsak helyi jelentőségű, hanem az egész emberiségnek szól. Az itt tárgyalt két látó történetesen Jézus Krisztus szenvedéseit éli át, azonban a „jelenések” szintén nyilvánosság előtt és előre ismert időpontban zajlanak.

Éppen ezek miatt a jellemzők miatt az ilyen látomásokat Christian *nyilvános látomásoknak* nevezi.⁹ A 19. század közepe óta ezek megszorodtak: idetartoznak a manapság legfontosabbnak tartott látomások és az ezek nyomán létrejött kegyhelyek: La Salette (1846), Lourdes (1858), Fátima (1917), Garabandal (1961), San Damiano és természetesen Medugorje (1981).

Ilyennek tekinthető a szőkefalvi kegyhely is,¹⁰ csakúgy, mint az itt vizsgált két látó látomásai. Ezekben az esetekben (de ugyanígy idetartoznak a Gálja Valcsinova által vizsgált bolgár látomások)¹¹ az üzeneteknek univerzális helyett elsősorban nemzeti vagy akár regionális relevanciájuk van, vagy legalábbis a nemzetin keresztül jutnak el az univerzálishoz. De lehet, hogy egyszerűen arról van szó, hogy céljaik szerint univerzális üzenetet hordoznak, azonban működésük körülményei olyanok, hogy nem válnak szélesebb körben ismertté, így hát nem igazán lehet őket univerzálisnak nevezni. Christian is felismeri ezt a lehetőséget, amikor azt mondja, hogy azok a kegyhelyek, amelyeket nem támogat az egyház, végső soron megszűnnek, vagy legalábbis tevékenységük és hatásuk csökkent mértékben folytatódik.¹² Ugyanakkor jellemző az elfogadott kegyhelyekre, hogy az egyház megpróbálja „kikapcsolni” a látókat mint potenciálisan „zavaró” tényezőt a kegyhely fejlődésében, ugyanis az egyház sokkal inkább képes biztosítani a kegyhely továbbélését, és univerzálissá tenni a kultuszt a látók nélkül. Ezért aztán gyakran a látók halála sem feltétlenül akadály a kegyhely működésének.

⁹ Vö. ZIMDARS-SWARTZ 1991.

¹⁰ GYÖRFY 2012; PETI 2012; PÓCS 2008; PÓCS 2010.

¹¹ VALTCHINOVA 2009.

¹² CHRISTIAN 1973, 109.

A két helyszín

A két helyszín háttérrel biztosít a látók működéséhez, és nagyban hozzájárul az elért hatáshoz, illetve befolyásolja a látók működését és lehetőségeit. A magyar látóasszony egy körülbelül 4000 lakosú faluban él, 18 kilométernyire egy kisvárostól. Látomásait megelőzően két kisgyermekével és férjével, utóbbi szüleivel egy fedél alatt lakott. Ő maga sokgyermekes családból származik egy közeli faluból. Tanulmányait korán abbahagyta, és fiatalon dolgozni kezdett egy gyárban. Beteges fiatalasszony volt, jelenleg is le van százalékolva. Látóvá válása előtti jelentéktelensége fontos bizonyítéknak számít hívei szemében átalakulásának isteni eredetére.

A látomások megkezdődése után lehetősége nyílt arra, hogy – ahogy a szükség diktálta – csoportja segítségével férje szüleinek kertjében építkezzen, mivel apósáéknak nagy telke volt. Néhány év leforgása alatt létrehoztak egy „többosztatú” szakrális teret. Pontosabban három, szentnek minősülő teret: egy sátrat, ahol a keresztútjárás és Krisztus passiójának átélése lezajlik, egy kápolnát, ahol miséznek, illetve ahol Jézus Krisztus üzeneteit meghallgathatják a hívek a passió után, és egy szabadtéri keresztutat, amely tulajdonképpen lezárja a teret egy feszülettel. Ezek közül legelsőként a sátor készült el. Bár a kápolna 2000-ben megkezdte „működését”, a sátor megtartotta szakrális státuszát, mivel Jézus Krisztus kijelentette, hogy szent hely, amelyet nem szabad lebontani. Itt zajlanak a jelenések. A sátor falain sűrűn sorakoznak különböző szentnek minősülő képek: elsősorban Jézus Krisztus- és Szűz Mária-ábrázolások, nagyjából azonos mennyiségben. Emellett megtalálható egy sorozat kisméretű nyomat, amelyek a stációkat ábrázolják, és részben már csak a tartóoszlopokon férnek el, valamint II. János Pál pápa és Mindszenty bíboros arcképei és a torinói lepel kinagyított fényképe.

A kápolna néhány évvel a sátor után készült el, Jézus Krisztus sugallatára. Ellentétben a sátorral, berendezése teljesen sallangmentes, szinte puritán jelleget kölcsönözve az építménynek. Itt zajlanak a misék és az imaestek, és a fátimai megemlékezés is itt történik.

A libanoni látóasszony, Catherine, egy nagyváros, Bejrút egyik meglehetősen szegény negyedében él férjével és két gyermekével; korábban legidősebb, ma már házas lánya is velük lakott. Háromszobás bérházi lakásában fogadja a híveket, ahol nappalija szolgál a látomások helyszínéül, míg a család hálószobáját Catherine időnként alkalmi konzultációkra veszi igénybe. A nappaliban, ahol a jelenés zajlik, körülbelül ötven ember fér el, így az egy-egy látomásra összegyűlő tömegeből sokan kénytelenek az előszobában, sőt a lakáson kívül a lépcsőházban várakozni. Éppen ezért az egyik férfi feladata, hogy mikrofonba ismétlje meg Catherine szavait, hogy a hátul állók is hallják. Ugyanakkor van egy „titkárnő” is, aki kézzel lejegyzí Catherine minden megnyilvánulását, nemcsak a szavait, hanem a közlések metakommunikációs elemeit is (mosolyog, szenved, stb.).¹³

¹³ FARRA-HADDAD 2013, 49.

Hasonlóan a magyar látóasszony sátrához, Catherine nappalija is sűrűn tele van rakva szentképekkel és szobrokkal, de itt megjelenik néhány helyi jelentőségű szent is, különösen a két libanoni szent: Szent Charbel és Szent Rafqa, akiknek nemcsak képei, hanem szobrai is megtalálhatók a szobában. Az ábrázolásoknak a libanoni esetben további jelentősége is van, mert a képek, és különösen a szobrok, valamilyen olajszerű anyagot „izzadnak”, amelyek gyógyító erővel bírnak, és mint ilyenek, hozzájárulnak a hely szentségéhez. Ezt az anyagot ugyanis szentnek tartják, és a vele átitatott vattát messze földre magukkal viszik a hívek. A videón az is látható, ahogy a jelen lévő pap a hívek homlokára kicsiny keresztet rajzol a Szent Charbel-szoborról lecsurgó folyadékkal. Az, hogy ez az anyag rendszeresen újratemelődik, hozzájárul Catherine hírnevéhez, és a hely szentségének bizonyítékául szolgál. Úgy vélik, az anyag képes meggyógyítani a betegeket.

Önmaga leírására egyik asszony sem használja sem a szent, sem pedig a látó vagy látók kifejezést. A továbbiakban a magyarországi látót álnéven, Erzsikének fogom nevezni. Általában egyszerűen Erzsikének nevezik, úgy tűnik, különösen akkor, amikor látói minőségében beszélnek róla, míg ha a hétköznapi asszonyról van szó, akkor a prózaibb Erzsit használják – leginkább szűk családi körben. Jézus Krisztus eleinte „kiválasztott Erzsébet szolgáló”-nak nevezte, újabban a „kiválasztott Erzsébet” vagy „kiválasztott Erzsébet testvérem” kifejezéssel illeti Erzsikét, időnként pedig egyszerűen csak „Erzsébet”-ként említi.

A Catherine-t tárgyaló publikációk a látók (*visionary/visionnaire*) szót mint étikus kategóriát használják, és megemlítik, hogy a hívek Catherine-t „kicsi szentnek”, „kicsikének” vagy „mindenki édesanyjának” nevezik. Mint Aubin-Boltanski és Farra-Haddad rámutatnak, ha a látók szentnek neveznék magukat, az kérdésesnek tűnne.¹⁴ A magyar látóval kapcsolatban sem használják a „szent” szót, legközelebb akkor járnak hozzá, amikor „kiválasztott”-nak nevezik, de ez nagyon ritkán fordul elő.

Híveik

A magyarországi látó hívei meglehetősen vegyes összetételűek társadalmi helyzetüket és lakóhelyüket tekintve. Talán érdemes megkülönböztetni a közeli városban vagy falvakban lakó helyieket a zarándokoktól, akik messziről érkeznek a jelenésre. Az előbbiek egy része adja a csoport szervezőgárdáját és azt a kicsit nagyobb csoportot, akik több-kevesebb gyakorisággal a havi egyszeri látomáson és fátimai megemlékezésen túl hetente egyszer vagy kétszer részt vesznek az imaesteken. A zarándokok Szombathelytől Egerig, Kaposvártól az ukrán határig az ország legkülönbözőbb részeiből érkeznek, de vannak olyan zarándokok is, akik az országhatáron túlról járnak rendszeresen a jelenésekre.

Elsősorban nők a jelenések résztvevői, csakúgy, mint az összes többi eseménynek, amelyek a látó körül zajlanak. Megtalálhatók köztük falusi parasztasszonyok, de nem

kis számban vannak városiak, és olyanok is, akik falun élnek, vagy legalábbis falun születtek, gyári munkások voltak, esetleg kistisztviselők, vagy a szolgáltatási szektorban dolgoztak vagy dolgoznak (kereskedők, vállalkozók, egészségügyben vagy a közlekedésben dolgozók stb.).

Bár nem volt alkalmam sem foglalkozásra, sem iskolai végzettségre vonatkozó adatokat módszeresen gyűjteni, valószínűnek tartom, hogy viszonylag sokuk rendelkezik középfokú végzettséggel, de egyetemet végzettek is előfordulnak a rendszeresen odajárók között. Korban sokkal egyöntetűbb az összetétel, a hívek túlnyomó többsége hatvanöt év felett van, kevés köztük a kimondottan fiatal. Személyes beszélgetések, interjúk és az első pénteki jelenés után elhangzó tanúságtételek alapján az a benyomásom, hogy viszonylag nagy számban vannak jelen a nők között a megözvegyült (különösen a fiatalon megözvegyült), illetve elvált asszonyok, mint ahogy ez eleve el is várható.

William Christian fent említett cikkében a következő sommás megállapítást tette a nemzetközi, publikus látomások látogatóiról: „E kultuszok tipikus követője világszerte csendes, meggyötört ember, akinek a magánéletét valamilyen tragédia árnyékolja be, és emiatt Istent keresi. A látomások információt nyújtanak neki az isteni akaratról, megerősítik az isteni igazságosságba vetett hitét, és megnyugtatják az isteni szeretet valóságosságával kapcsolatban.”¹⁵ A kijelentés második felét fenntartás nélkül alkalmazni lehet a magyarországi látóhoz látogató zarándokok többségére, ám a jellemzés első mondata nem teljesen ül – érzésem szerint ugyan igaz, hogy sokuk életét valamilyen tragédia sújtotta, s egy részük valóban „Istent keresi”, mégis feltűnően nagy számban vannak a látó hívei között, akik – kívülről nézve, és saját bevallásuk szerint is – éppen a látóval való kapcsolatuk következtében kiegyensúlyozottak és boldogok.

Úgy vélem, ez a különbség adódhat abból is, hogy a Christian által jellemzett nemzetközi zarándokok semmiképpen sem havi rendszerességgel látogatnak el ugyanahhoz a kegyhelyhez, mint ahogy teszik ezt a magyarországi látó követői. Ez a rendszeres visszatérés egyben létrehoz egy közösséget is a látó körül, amely tagjai számára barátságot, szolidaritást hoz, és a valahova tartozás érzését erősíti bennük. Természetesen vannak olyanok is a zarándokok között, akik sokkal inkább „keresnek valamit”, és akikre jobban ráillik Christian jellemzése.¹⁶ Egyébként is, mint hamarosan látni fogjuk, sokan több zarándokhelyre is eljárnak.

Az odajáró, kis létszámú férfiak többsége nő, és gyakran feleségükkel együtt érkeznek a jelenésekre, vagy ritkábban az egyéb eseményekre. A férfiak részvételi arányuknál sokkal nagyobb számban kapnak valamilyen szervezői szerepet. Ez részben abból adódik, hogy az egyik lehetséges és nagyon fontos tisztséget, a „bástya” szerepét, úgy tűnik, csak férfi töltheti be. Feladatuk a látó óvása és a Golgota végén a halott Jézus Krisztus kivitele a sátorból, valamint további feladatok, mint például a technikai berendezés kezelése.

¹⁵ CHRISTIAN 1973, 112. A szövegben szereplő angol nyelvű idézetek a saját fordításaim.

¹⁶ Vö. SUTCLIFFE 2000.

¹⁴ AUBIN-BOLTANSKI 2014, 513.

Sokan a kezdetek óta hűségesen járnak a magyarországi látóhoz, és a később jöttek között is sokan vannak, akik hónapról hónapra részt vesznek a Golgotán, megint mások a 13-i engesztelésen is rendszeresen jelen vannak, és van olyan zárandok, aki csak az egyikre, vagy csak a másikra jár. Az első pénteki Golgotára való könnyebb eljutást segíti az úgynevezett zárandokbusz, egy különjárat, amely a fővárosból indul, valahányszor jelenés van.

A hívek nagy része más szent helyeket is látogat. Nagyon sokan megfordultak a nagy nemzetközi zárandokhelyeken: elsősorban Međugorjében, de Mariazellbe, Lourdesba, Garabandalba és Fátimába, vagy például a Szentföldre is sokan eljutottak. Ilyen zárandokutakat a csoport tagjai együtt is megtettek, de egyénileg, saját vagy más csoportok szervezésben is vállalkoztak zárandoklatokra. Másrészt a magyarországi vagy magyarlakta területeken lévő zárandokhelyeket is látogatják, együttesen és külön-külön is, például Kadarkúton, Fallóskúton, Nagyfalun és Szőkefalván is többen jártak, valamint sokan közülük időről időre részt vesznek a csíksomlyói búcsúban. Megint máskor különféle, országszerte megszervezett engesztelő alkalmakra utaznak el, illetve túlnyomó többségük lakóhelyén aktív tagja a katolikus egyháznak.

Jézus Krisztus gyakran hangsúlyozza üzeneteiben, hogy „Atyám házába” (templomba) is kell járni, vagyis nem elég csak a látóhoz. Ez a felszólítás egyben a csoport egyházhoz való viszonyára is utal. A látó és hívei is katolikusnak vallják magukat, ezzel szemben a katolikus egyház nem fogadja el hitelesnek a jelenéseket. Az évek során igazi kivizsgálásra nem került sor, de az érsek időről időre megtiltja úgy a papoknak, mint a híveknek, hogy részt vegyenek a jelenéseken, vagy akár a csoport által fenntartott kápolnabeli misén. Ezt a tiltást a látó hívei igen fájlagják, és értetlenkedve emlegetik, hogy az érsek sosem vette a fáradságot, hogy megnézzze, mi történik náluk. Részben az egyház általi elfogadás iránti vágy, részben pedig az, hogy valóban a katolikus egyház szerves részének tartják magukat, és ezért annak szabályait kötelezőnek érzik magukra, lehet az oka annak, hogy a liturgiát nagyon pontosan betartják, és külsőségekben is (például az oltár dekorációiban) követik az egyház előírásait.

A tiltások ellenére mindig akadt olyan, általában nem a magyar egyház fennhatósága alá tartozó pap, aki elvállalta a lelkipásztori szerepet. Legutóbb tizennégy éven keresztül egy németországi illetőségű idős pap volt a közösség lelki vezetője, akinek a múlt év őszén bekövetkezett halála óta imádkozik az egész gyülekezet azért, és reménykedik abban, hogy megtalálják az utódját.

Erzsike közvetlen környezete, a falu, amelyben él, valamint a szomszédos települések sosem fogadták el hitelesnek a jelenéseket; különösen eleinte voltak sokan nagyon ellenségesek vele és a családjával. Ezt az attitűdöt erősítette az egyház negatív hozzáállása is, jóllehet, dacára annak, hogy mind a mai napig tiltják a látó tevékenységét, ő maga rendszeresen jár a helyi templomba, és unokáját ott kereszteltette meg.

A libanoni látó híveinek összetétele még sokszínűbb, mint a magyarországié. A leírások és a film alapján is nyilvánvaló, hogy bár itt is nők adják a hívek többségét, a magyarországinál sokkal több férfi van jelen, legalábbis az évente egyszer előforduló keresztire feszítésen. Feltűnően sok a fiatal a hívek között, sőt gyerekek is jelen vannak ezen az alkalmon. Aubin-Boltanski és Farra-Haddad külön kiemelik, hogy társadalmi

és gazdasági helyzetüket tekintve mennyire változatos Catherine híveinek az összetétele.¹⁷ Arra is van példa, hogy a vallásilag megosztott Libanonban muzulmánok is látogatják a maronita keresztény Catherine-t.

A libanoni látó, szemben a magyarországgal, helyi szinten nem annyira egyedi jelenség, mint Erzsike. A két szerző többször is utal arra, hogy több, többé-kevésbé hasonló személy (többnyire nők, de férfiak is) egymáshoz hasonló látomásokban részesül, és egyfajta hálózatot (*network*) alkot Libanonban.¹⁸ Az általam eddig megismert publikációikban ugyanakkor csak az itt tárgyalt Catherine-ről van szó részletesen, míg a többiekét cikkeik bevezetésében említik csak meg.

Aubin-Boltanski és Farra-Haddad elmondása szerint a hívek között vannak, akik a hálózat több látnokát is látogatják, míg mások csak egyetlen személyt követnek. A látnokok közül egyesek keresztényeket és muzulmánokat egyaránt fogadnak, és támogatják a vallások közötti egyetértést és megbékélést, míg másokat csak keresztények keresnek fel, és kevésbé tűnnek nyitottnak a vallások közötti átjárhatóságra.

Catherine a maronita, keleti szertartású katolikus egyház tagja. Azok közé a látnokok közé tartozik, akik egyaránt fogadnak katolikus és muzulmán híveket. A maronita egyház – bár gyanakvással tekint Catherine-re és a többi látnokra – kinevezett melléjük egy-egy spirituális vezetőt,¹⁹ aki, legalábbis Catherine esetében, nem szól bele abba, ami történik, és csak messziről figyeli a látnok tevékenységét. Ennek ellenére Catherine és az őt körülvevő segítők, csakúgy, mint a magyarországi látnok és segítői, gondosan ügyelnek arra, hogy ne vétsenek az egyház szabályai ellen, és arra is, hogy Catherine ne szerepeljen a médiában. Ez igaz a magyarországi látnok esetében is, aki, bár eleinte hajlandó volt nyilatkozni a sajtónak, idővel teljesen elzárkózott tőle. Catherine-t rendszeresen látogatják a maronita egyház különböző rendű és rangú tagjai, és részt vesznek a látomásokon, de nem hivatalos minőségben. Hasonlóan a magyarországi látóhoz, a libanoni látó kijelentései is megerősítik az egyház fontosságát.²⁰

A passió

Mindkét asszony arról híres, hogy átéli Jézus Krisztus szenvedéseit, vagyis a passiót. A magyarországi látnok esetében ez minden hónap első péntekén történik meg, illetve nagybőjt alatt minden pénteken. A libanoni látó, Catherine, csak évente egyszer, nagy-pénteken éli át Jézus szenvedéseit, azonban hetente a „szenteket”, illetve „Szűz Máriát” látja, illetve azok elragadják (*kidnap*) őt. Máskor viszont a szerzők egyenesen megszállottságról (*possession*) beszélnek.

Erzsike a jelenés napján bőjtől, zárandokokat fogad, majd a délután 6-kor kezdődő mise elején szól néhány szót az egybegyűltekhöz. Hosszabban beszél a hívekhez a mise

¹⁷ AUBIN-BOLTANSKI 2014, 519; FARRA-HADDAD 2013, 51.

¹⁸ FARRA-HADDAD 2013, 44; AUBIN-BOLTANSKI 2014, 512.

¹⁹ AUBIN-BOLTANSKI 2014, 514.

²⁰ AUBIN-BOLTANSKI-FARRA-HADDAD 2014, 87.

után, majd körbemege a templomban, és az újonnan jötteket egy-egy speciális, ötszínű rózsafüzérrel ajándékozza meg. Eközben szót vált egyesekkel, másoknak kezét nyújt, a jelenlévők esetleg megérintik vagy megsimogatják. Amikor nem sokkal ezután egy invokációt követően énekszóval elindul a kápolnából a sátorba, egyesek már a sátorban ülnek, mások a kápolnában maradnak, mert onnan akarják a kivetítőn megnézni a jelenést, megint mások levágott ásványvizes palackokba helyezett gyertyákkal énekelve sorfalat állnak, hogy bevilágítsák Erzsike útját a sátor felé.

A csoport a kezdetek óta videóra rögzítette a látóasszony megnyilvánulásait, többek között a jelenéseket is. Ezeket nem teszik nyilvánossá, de amíg a jelenés zajlik, egyidejűleg a kápolnában is vetítik azt, ami a sátorban történik. Ily módon olyanok is láthatják a jelenést, akik nem férnek be a sátorba, vagy egyszerűen nem akarják közvetlen közelből végignézni a golgotajárást.

A jelenésnek pontos koreográfiája van, amelyben mindenki tudja a szerepét. Egyrészt a látó nagyjából mindig ugyanazokat a történéseket látja: végigéli Jézus Krisztus utolsó napjait, és végigszenvedi a keresztutat és a keresztre feszítést. Másrészt a legközvetlenebb segítők pontosan tudják, hogy mikor mi fog bekövetkezni. Erzsike húga ül a Golgota területének oltártól távol eső oldalán, és arra ügyel, hogy Erzsike, különösen a Golgota vége felé, ne hogy kilépjen erről a területről. A jelenés alatt, amikor a szenvedésektől öklendezik, a férje törli meg a száját, vagy itatja fel a váladékot, amely esetleg a szőnyegre hullik. Szintén a férje az, aki behozza azt a pokrócot (mindig ugyanazt), amelyben a halott Jézus Krisztust a „bástyák” kiviszik a sátorból, előbb körbe a kápolnában, majd pedig onnét a kápolna közvetlen közelében levő saját házába.

A jelenés során Erzsike látja, hallja Jézust és tanítványait, velük tart Lázár feltámasztásakor, jelen van, amikor Jézus megmossa tanítványai lábát, együtt vonul be velük Jeruzsálembe virágvásárnap, és ott van az utolsó vacsorán, majd a Gecsemáné kertben is, és végig jelen van, amikor Jézust elfogják, Pilátus előtt faggatják és megalázzák, követi őt a kereszttúton, és jelen van a keresztre feszítés alatt.

Mintegy tanúként, egyes szám harmadik személyben beszél arról, amit lát és tapasztal, ily módon Jézus Krisztusról is. A fizikai szenvedéseket láthatólag mégis a saját testén, vagyis Jézusként érzi (megkorbácsoláskor vonaglik, van, amikor fel is üvölt, láthatóan szenved, amikor a fejére helyezik a töviskoszorút, az elesésekkor alig tud felállni stb.). Ennek ellenére végig megtartja az egyes szám harmadik személy használatát. Így aztán a szöveg és a látó testi megnyilvánulásai bizonyos mértékig elválnak egymástól, hiszen amit mond (a szöveg) kívülről írja le a történéseket, míg testi/fizikai megnyilvánulásai, testbeszéde arról tanúskodnak, hogy testileg (belülről? valóságosan?) éli meg a történeteket. Ez a kettősség egy állandó szemléletváltást indikál, és egyben erre kényszeríti a nézőt is.

A kereszthalál után a látót négy férfi, a már említett bástyák, egy pokrócban kiviszik a sátorból előbb a kápolnába, majd a saját lakásába, ahonnan nem sokkal később a kápolnában kivetítőn hallgathatják-láthatják a hívek, amint közvetíti Jézus Krisztus tanításait. Ekkor viszont Erzsike már egyes szám első személyben mint Jézus Krisztus szólal meg. A tanítás húsz-harminc percig is eltart, és különböző témák köré csoportosulhat (bibliamagyarázat: egy-egy példabeszéd részletes megtárgyalása; egyéb, a hithez

tartozó témák, például az ima fontossága és a helyes imádkozás mikéntje; az életvitelhez kapcsolódó tanácsok, például az önismeret fontossága, vagy az életcélok megfogalmazásának szükségessége). Ezeket a tanításokat évek óta rögzítik (képpel és hanggal), a szöveget egy havonta megjelenő lapban kinyomtatják, és nagyon olcsón árusítják.

Erzsike nem nevezi se megszállottságnak, se elrablásnak/elragadásnak azt, ami vele történik. Tulajdonképpen annak is nevezhetné, hiszen a Szentföldön találja magát, és személyesen látja a történéseket. Úgy tudják, a golgotajárás ideje alatt a látó maga testileg nem érzi a fájdalmakat, tulajdonképpen lélekben jár a Szentföldön. Az a testi szenvedés, amelyet a közönség lát, Jézus Krisztus szenvedése, és nem személyesen a látóé. A kereszthalál után viszont, amikor a látó egyes szám első személyben kezd el beszélni, mint „Én, Jézus Krisztus Uratok”, akkor úgy gondolják, hogy Jézus Krisztus személyesen jelenik meg körükben, és Erzsikén keresztül beszél.

A nézők egyrészt jelenlétükkel segítik Erzsikét a Golgota végigélésében, segítik őt végrehajtani vállalását, másrészt azért, hogy együtt érezzen vele, valamilyen mértékben maguk is kiveszik a részüket, azonosulnak Erzsikével és rajta keresztül Jézussal, és hasonlóvá válnak hozzá. Vagyis jelenlétükkel és azonosulásukkal engesztelnek, és segítenek megmenteni az emberiséget. A Jézushoz hasonlóvá válás (vagyis az *Imitatio Christi*) magát a szentséget jelenti, a szenttel való azonosulás legmagasabb fokát, amely egyben, és nem melleleg, elmélyíti a hitüket. Más értelemben is koproduciónak tekinthető a golgotajárás: ahhoz, hogy hasson, a jelenlévők aktív értelmezésére is szükség van. A nézők nem csupán nézők, beleélésükkel mintegy elkísérik Jézust a kereszttúton. Többen fizikailag azonosulnak a látóval, mintegy kinetikusán átélve, amit ő átél. Sokan arról számolnak be, hogy bizonyos hangokat hallanak a jelenés alatt, például a keresztre feszítéskor hallják a kalapácsütések hangját, akár a szomszédos kápolnából is, mások fizikai fájdalmat éreznek, amikor Jézus Krisztust ütlegelik, megint mások megpróbálják pontról pontra követni Jézust a kereszttúton.

Mint említettem, a libanoni látóval kapcsolatos elemzések elsősorban a nagypénteki, évente egyszer előforduló látomásokkal foglalkoznak, és nem részletezik, mi is történik azon alkalmakkor, amikor nem a passiót éli át, hanem különféle szentek, illetve Szűz Mária „ragadják el”, vagy Pio atya jelenik meg neki.

A leírások szerint Catherine a keresztutat is látja, átéli, nemcsak a keresztre feszítést, de a leírások majdnem teljesen átugorják a keresztutat, és sokkal nagyobb figyelmet szentelnek a keresztre feszítésnek.²¹ Miután Catherine megjelenik a zsúfolt nappaliban, térden imádkozik, majd elvágódik, és szenvedve fekszik, stigmái kezdenek megmutatkozni: a homlokán lévő kereszt, két tenyerében és mindkét lábfejen a „szögek” nyomai, valamint a jobb oldalán a lándzsa nyoma. A homlokon megjelenő kereszt újraértelmezése Krisztus stigmáinak, hiszen Krisztus homlokán a töviskoszorú töviseinek a nyoma kellene hogy megmaradjon (ezeket azonban a katolikus egyház nem számítja a stigmák közé). Még ennél is szokatlanabb a mellkasán megjelenő „Libanon” felirat. A fejezet végén vissza fogok térni a látók viszonyára a libanoni nemzeti identitáshoz, de egyértelmű, hogy a látomás fontos aspektusa a nemzeti egység felvállalása

²¹ AUBIN-BOLTANSKI 2014.

egy vallásilag és politikailag megosztott országban, amelyben még élénken élnek a polgárháború (1975–1990) emlékei.

A látóasszony nem sokáig fekszik így. Amint nyilvánvalóan elkezd szenvedni a kereszten, négy férfi egy sezlona helyezi; a látomás hátralévő részében ezen marad egy mintás gyermeklepedővel letakarva – részben szenved a keresztre feszítés fájdalmát, részben üzeneteket közvetít. Az ő passióátélése jóval statikusabb, mint Erzsikéé: több órán keresztül merev testtartásban fekszik a sezloneon, gyakorlatilag a kereszthalált éli át. A film bemutatja, miként jajong, sír fel, fejez ki fájdalmat, tiltakozik, hol Jézus Krisztusként, hol viszont Szűz Máriaként. (Egyrészt elhangoznak szájából Jézus szavai a kereszten: „Éli, Éli, lamma szabaktani” [„Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?”] [Mt 27,46; Mk 16,34], másrészt Szűz Máriaként is felkiált: „Nem! Fiam! Fiam! Nem!”). Vagyis egyszerre éli meg Jézus Krisztus és Szűz Mária fájdalmát, olyannyira, hogy az egyik résztvevő felveti a kérdést, hogy ki is halt meg a kereszten? Külön érdekessége a dolognak, hogy a kérdés a „titkárnő”, vagyis a Catherine-t körülvevő csoport egyik fontos tagjának a szájából hangzik el.²²

Ugyanakkor a hívek sorban odajárulnak hozzá, miközben szenved a kereszten, fülébe súgnak, időnként ő is mond nekik valamit, amit az illető Catherine szájához közel hajolva hallgat meg, hiszen szinte suttogva hangzik el. Végül megcsókolják a markában megbúvó keresztest. Azt, hogy a megjelentek közül ki kerül a látóval közvetlen kapcsolatba, az egyik „önkéntes” szervezi meg, illetve időnként Catherine is magához szólít valakit. A „titkárnő” közvetlenül a látó mellett ül, és mindent leír, amit aztán utóbb letisztáz. A letisztázott változatot a hívek elolvashatják, illetve az egyéneknek szóló üzenetek szavait leírja és – legalábbis ez derül ki egy, a filmben megkérdezett fiatal nő szavaiból – át is adja az érintetteknek.

Mint a fenti leírásból látható, a magyarországi látóval ellentétben a libanoni hívek közvetlen fizikai kapcsolatot tudnak létesíteni Catherine-nel, bár Aubin-Boltanski²³ mint zavaró tényezőt külön tárgyalja, hogy egy asszony elkezd csókolgatni az exsztázisban lévő Catherine-t, és arról is beszámol, hogy meg is állítják. Ugyanakkor azt is megemlíti, és a filmben is látható, hogy megint másvalaki, történetesen egy férfi, Catherine lábfejét simogatja. Aubin-Boltanski magyarázata az, hogy Catherine-t ilyenkor úgy kezelik, mintha ikon lenne, amely esetben a csókolgatás és a simogatás is bevett gyakorlatnak számít.

Bár nyilvánvalóan mindkét látomás sémát követ, a libanoni látó jelenése jóval közvetlenebbnek tűnik, mint a magyarországi látóé. Ez részben a két helyszín különbségeiből adódik. Catherine lakásának mérete, illetve beosztása következtében a hívek sokkal közelebb tudnak kerülni fizikailag Catherine-hez, mint Erzsikéhez. Az elbeszélésekből úgy tűnik, hogy korábban közvetlenebb volt a viszony Erzsike és a hívek között a jelenések alatt, úgyhogy nem elképzelhetetlen, hogy a helyi adottságokon túl arról van szó, hogy a magyarországi látó esetében egy előrehaladottabb rutinizációs folyamatról beszélhetünk, ami lecsökkenti a látóhoz való könnyebb hozzáférés alkalmait.

²² AUBIN-BOLTANSKI 2014, 516.

²³ AUBIN-BOLTANSKI 2013, 372.

Egyébként a libanoni látóhoz hasonlóan a magyarországi is fogad híveket konzultációra, különösen a jelenés előtt, esetleg a 13-i engesztelés után, és vannak, akik a hónap egyéb napjain látogatják meg. Telefonon is rendszeresen hívják tanácsért, imáért, és ezeket a kéréseket bele is foglalja a jelenés előtti hosszú invokációba.

Üzenetek

Az újkori látomások egyik sajátossága az üzenetek publikussága és fontossága. E látomások prototípusa a La Salette-i volt, de Fátima és több újkori, publikus látomás és kegyhely esetében is nagy hatással voltak a látók által „közvetített” üzenetek.²⁴ A magyarországi látó üzenetei, a golgotajárás után Jézus Krisztusként adott „tanítások” fentebb tárgyalt tematikájuknál fogva tulajdonképpen nem illenek bele ebbe a képbe. Azonban egyéb megnyilvánulásaiban ő is tesz olyan kijelentéseket, amelyek megfelelnek a sztereotípiáknak, vagyis az engesztelésre, imádkozásra, a szentolvasó rendszeres elmondásának fontosságára ő is rendszeresen felhívja a figyelmet.

A tanításokat, mint említettem, havonta nyomtatva közzéteszik, és az interneten is elérhetők csakúgy, mint a nagybőjti üzenetek. Ekkor ugyanis hetente van jelenés, és Jézus Krisztus hetente beszél a hívekhez. Ezek az üzenetek általában egy összefüggő egészt alkotnak, ami indokolja, hogy külön publikációként jelenjen meg. Továbbá minden évben a látó első látomásának emlékére lezajlik az *évforduló* elnevezésű ünnepi megemlékezés. Ilyenkor Jézus Krisztus több órát tölt a látó hívei között, és végigvezeti a csoportot saját történelmében, visszaidézve különböző epizódokat, illetve felszólítja a hallgatóságot, hogy beszéljenek az emlékeikről. Az ekkor elhangzottakat is különálló publikációként adják közre minden évben, és legújabbban az internetről is le lehet tölteni őket.

A libanoni látó üzenetei sokkal inkább megfelelnek a kegyhelyi üzenetek övező elvárásoknak, bűnbánatra és engesztelésre szólítanak fel. Meglehetősen rövidke és általánosak: „Imádkozzatok, gyermekeim! Mondjátok a rózsafüzért! Gyónjatok!”²⁵ Emiatt tulajdonképpen nincs közülük a passióhoz, de tartalmukban, és azáltal is, hogy Szűz Mária szájából hangzanak el, teljes mértékig beleillenek a La Salette-i, illetve fátimai Mária-látomások által inspirált üzenetek általános mintájába. Mint láttuk, Catherine ugyanakkor magánüzeneteket is közvetít, akár a nagypénteki keresztre feszítés során is.

A látók és a nagyvilág

Visszatérve William Christian látókról szóló cikkére, szerinte a „népi” és az újkori látomások és a hozzájuk kapcsolódó látók között talán a legfontosabb különbség a jelenség hatókörének nagyságában és nyilvános jellegében található. Ezek a tényezők éppen azért fontosak, mert az újkori látomások üzenetei intenciójuk szerint nem egy

²⁴ Vö. TURNER–TURNER 1978; ZIMDARS–SWARTZ 1991.

²⁵ AUBIN-BOLTANSKI 2013, 380.

helyi közönségnek szólnak, hanem univerzális hallgatóságnak szánják őket, az üzenetek címzettje az egész emberiség, nem csupán egy lokális közösség. Itt Christian gyakorlatilag egy léptékváltásról beszél. Ez a léptékváltás nemcsak abból áll, hogy a kegyhelyet messze földről látogatják, mint ahogy ezt teszik a már említett leghíresebb, „bevett” zarándokhelyek esetében, hanem azt is, hogy a látók, csakúgy, mint híveik, a helyinél nagyobb léptékben gondolkodnak.

Ebből a szempontból érdemes megjegyezni, hogy mindkét látó különböző szálakon kapcsolódik a közvetlen körein túli (elsősorban katolikus) világhoz. Ez tárgyi világukban és gondolkodásukban egyaránt megjelenik. A szentképek, a Jézus- és Szűz Mária-ábrázolások az egyetemes katolikus vizuális kultúra részei. Jellemző, hogy mindkettejüknél megtalálható a lourdes-i barlang mása. Erzsikénél a kertben van elhelyezve, mintegy beékelve a kápolna és a stációk közé. Catherine-nél jóval kevesebb hely van, de háromszobás lakásának sűrűn dekorált „szalonjában” a szentképek és a szobrok között a lourdes-i barlang kicsinyített mása is megtalálható.

Jellemző módon Erzsike minden mise végén kioszt egy szentolvasót azoknak az újonnan érkezetteknek, akik igényt tartanak rá. Ez egy ötszínű rózsafüzér, ahol minden tized másmilyen színű (műanyag) szemből áll, és mint Erzsike elmagyarázza, nem pénzt kér érte, hanem azt, hogy aki elfogadta, váljon „engesztelő testvérré”, imádkozza el legalább egytizedét a szentolvasónak naponta. A színek szimbolikája kettős: részben különböző erényeket, illetve hitbeli alapvető fontosságú tényezőket (például hit, hűség, szeretet, szentségek) jelképeznek, de a másik olvasat legalább ilyen fontos: az öt kontinenst reprezentálják, ily módon a szentolvasó elmondása már eleve azt jelenti, hogy az egész világért imádkozunk. Mint egy idős asszony meglepéssel mondta nekem: „az egész világért egyszerre imádkozol!”

További kapcsolódást jelent a magyarországi látó és a nagyvilág között a Fátimai Szűzhöz fűződő kapcsolat: egyrészt a havonta tartott engeszteléseken keresztül, másrészt a kápolnában, az oltáron található Fátimai Szűz-szobor által, amelyet Erzsike maga választott ki égi sugallatra, amikor a csoport tagjainak egy részével közösen elzarándokolt Fátimába. A Fátimával kapcsolatos rítussorozat, amely minden hónap 13-án lezajlik, egyrészt erősíti a közösséget, másrészt jelzi az egyetemes katolikus egyházhoz való tartozásukat is, amelyet bár az egyház kétségbe von, ők meggyőződéssel vállalnak.

Az újkori jelenések (amelyek elsősorban Mária-jelenések) másik fontos jellemzője apokaliptikus jellegük. Legfőbb üzenetük, hogy a világ annyira tele van gonoszággal és emberi bűnökkel, hogy ahhoz, hogy az emberiség megmeneküljön Isten jogos haragjától, engesztelésre van szükség. Az engesztelés elsősorban ima formájában valósulhat meg, különös tekintettel a rózsafüzér imádkozására, bár szükség van arra is, hogy az egyéb szentségeket betartsák a hívek (gyónjanak, vegyenek részt a szentáldozásban, legyenek bűnbánók). A jelenések üzenetei azt sugallják, hogy ha az emberek imádkoznak, akkor egyre több lélek menekülhet meg a pokoltól, a purgatóriumi idő lerövidülhet, vagy pedig a lelkek egyenesen a mennyországba juthatnak. Ennek nyomán Sandra Zimdars-Swartz egy apokaliptikus ideológiáról beszél, amelyet így jellemez: „Ez az ideológia egy népszerű, szabadon lebegő (*free-floating*) apokaliptikus

világkép, amely az utóbbi idők látomásainak üzeneteiben gyakran megjelenő domináns képekből és témákból építkezik, és úgy tekinthetünk rá, mint ami szinte bármelyik ilyen látomásban, vagy több látomás kombinációjában gyökerezhet.”²⁶ Alapvető része ennek a világképnek a közbenjárás és beavatkozás gondolata, ami a Mária-jelenésekben általában úgy képződik le, hogy az isteni törvényeket (*divine law*) képviselő Isten (esetleg Jézus Krisztus) haragját egyedül az isteni kegyelmet (*mercy*) képviselő Szűz Mária tudja lecsillapítani, és megakadályozni a büntetést. Erre Szűz Máriát engesztelés útján lehet megkérni.

Bár Erzsike látomásai egyáltalán nem kötődnek Szűz Máriához, tevékenységének mégis sok köze van az engeszteléshez. Mint már megjegyeztem, a tanítások sem igazán illenek bele ebbe a gondolatkörbe, azonban számos más olyan megnyilvánulása van, amelyek viszont igen. Már a golgotajárás indítéka is a világ bűneiért való engeszteléshez köti a jelenéseket. Jézus Krisztus ugyanis először a papok bűnei miatt kérte fel Erzsikét, hogy vállalja el a golgotajárást, később pedig az ifjúság megtéréseért kérte ezt az áldozatot. Ez később kiterjedt az egész világra, és az engesztelés jelenleg is az emberiségért történik. Emellett a megjelentek részvétele a jelenéseken és azonosulása a látóval, illetve a szenvedő Krisztussal is engesztelésnek tekinthető. A fent említett fátimai megemlékezés még közvetlenebbül kapcsolódik az engesztelés gondolatához, hiszen a Fátimai Szűz kimondottan engesztelésre szólította fel a híveket, éppen az apokaliptikus vég elkerülésére. Noha mindezek miatt Erzsike egész tevékenysége beleillik az újkori látomások gondolatvilágába, hatását tekintve nem nevezhetjük univerzálisnak az általa (közvetve vagy közvetlenül) továbbított üzenetet. Ez azonban nem intenciója, hanem egyszerűen körülményei miatt alakult így. A katolikus egyház ellenséges hozzáállása is nagyban hozzájárult ahhoz, hogy nem vált nagyobb jelentőségűvé a kegyhely.

A passió és a haza

Azonban a látó és csoportja mégis túllép a helyi kontextuson, ha kicsit más értelemben is. Ez a már korábban említett gondolat folytatása, hogy ugyanis ez esetben az univerzálishoz a partikulárison keresztül való eljutásról van szó. Erzsike számtalanszor elmondta, mint Jézus Krisztustól származó gondolatot, hogy a magyaroknak különleges küldetése van az emberiség megmentésében. Ugyanis felfogásuk szerint Magyarországról fog kiindulni az az engesztelő mozgalom, amely a bűnös emberiséget meg fogja menteni. Ez a magyar nép küldetése. Erzsike egyik krónikása szerint 1995. április 14-én, nagypénteken a következőképpen beszélt Jézus Krisztus Erzsikén keresztül: „Ez a kicsiny ország engesztel az Én és Édesanyám kérésének szellemében, virrasztó, böjtöt vállaló imaközösségeivel, hogy megmentse a népet, az emberiséget, amely többségében rohan a kárhozatba vivő lejtőn.”²⁷ A magyarság különleges küldetésének gon-

²⁶ ZIMDARS-SWARTZ 1991, 247.

²⁷ MOLNÁR 1995, 32.

dolatát távolról sem Erzsike fogalmazta meg először, hanem részét képezi egy tágabb magyar „mitológiának”. Ezt talán legeklektantásabban az 1992-ben elhunyt Natália nővér fejezte ki, de beleillik a Szereteláng mozgalom törekvéseibe is, és általában azokba a közkeletű elképzelésekbe, mint amilyen például annak a gondolata, hogy Magyarország „Európa védőbástyája” volt a török hódoltság idején.

Erzsike vissza-visszatér a gondolathoz, és nemcsak látomásban, hanem a misék után, isteni sugallatra tartott beszédei során is. Kicsit másképpen helyezve kontextusba a küldetés gondolatát, gyakran felelegeti, hogy bár sokan jelenleg szégyellik, hogy magyarok, a küldetés beteljesedésével majdan büszkékké lesznek a magyarságukra. Mindez meglehetősen rímel Feischmidt Margitnak az új nemzettudatról írott gondolataira: „a dolgok mélyén a strukturális problémákra adott válaszként jelenik meg az »új nemzettudat«, amely a »nemzeti büszkeségre« épül, és alapvetően a kollektív méltóság, önbecsülés helyreállítását szolgálja”.²⁸ Feischmidt fiatalok világtképéről ír, de a fentiek alapján egyértelműnek tűnik, hogy egy általánosabb dologról van szó. Hogy mennyire általánosról, azt az is mutatja, hogy Bulgáriából nagyon hasonló, bár inkább a múltba vetített „nemzeti nagyság” (*national grandeur*) iránti vágyról ír Gálja Valcsinova,²⁹ amelyet ráadásul éppen hogy látnokok látomásain keresztül vélnék bizonyítva látni.

Mint láttuk, Catherine üzenetei konkrétan imára, engesztelésre buzdítanak, és erősen emlékeztetnek a Fátimai Szűz üzeneteire. Az ő esetében is fontos szerepet kap a nemzeti tudat. A vele foglalkozó publikációk hangsúlyozzák, hogy Catherine Libanon egységét és a vallások közötti megértést támogatja, olyannyira, hogy Szűz Mária és a szentek csodákat tesznek keresztényeknek és muzulmánoknak egyaránt. Farra-Haddad szerint Catherine tevékenysége „a politikai és társadalmi feszültségektől távoli »együttélést« szólal fel, amely kedvez egy közös libanoni identitás kialakításának”.³⁰ Amint arra a két szerző is rámutat, Catherine tevékenységének ez egy nagyon fontos aspektusa, ami abból is kitűnik, hogy látnoki tevékenysége a libanoni polgárháború egyik fontos pillanatában kezdődött. Libanon egy sokfélekezetű ország, és maga az a tény, hogy Catherine nappalijában szinte mindegyik felekezet képviselői megfordulnak, önmagában egyfajta univerzalitást jelez, legalábbis a libanoni kontextusban. (Aubin-Boltanski³¹ felmérése szerint a Catherine otthonát látogatók a következő keresztény felekezetekhez tartoznak: örmény, görög ortodox, szír [Syriac], maronita, görög katolikus³² és mint már említettem, muzulmán).

Libanon 20. század végi viharos története nyilvánvalóan közrejátszik abban, ahogy Catherine látóként viselkedik, és ahogy a nagypénteki keresztre feszítés alkalmával jelen lévő hívek értelmezik azt, ami a látóval történik. Ebben a kontextusban válik igazán érthetővé annak a jelentősége, hogy Catherine „stigmái” között megjelenik a

²⁸ FEISCHMIDT 2014, 125.

²⁹ VALTCHINOVA 2009.

³⁰ FARRA-HADDAD 2013, 61.

³¹ AUBIN-BOLTANSKI 2014, 519.

³² Az örményeknek és a szíreknek is különböző felekezeti hovatartozásuk lehet.

Libanon szó, amely egyfajta misztikusan jóváhagyott politikai állásfoglalást jelent az ország egysége mellett. Különösen fontosnak tűnik ez, ha figyelembe vesszük, hogy a maronita felekezet helyzete erősen meggyengült a polgárháború nyomán. Ennek fényében a Libanon szó stigmaként való megjelenése egy maronita szentasszony mellkasán egyben vélhetőleg a maroniták létjogosultságát is igazolja.

A kérdés egy másik aspektusára hívja fel Aubin-Boltanski a figyelmet, amikor konklúziójában azt elemzi, milyen asszociációkra készítheti Catherine 2011-es nagypénteki passióátélése a jelen lévő híveket. Szerinte a keresztre feszítés (által provokált érzések) „a libanoni társadalom által megélt aggodalom szimptomájának” is tekinthető. Megjegyzendő, hogy az esemény közvetlenül a szíriai forradalom kitörése után zajlott, amelyről a libanoniak joggal gondolhatták, hogy kihatással lesz az ő sorukra is. De még fontosabb, amit hozzátesz: „Catherine hívei számára szenvedése és stigmatizált teste tükrözi a megosztottságot és a csapásokat, amelyeket annak a libanoni »hazának« kellett elviselnie, amelyet a Szűz/Catherine üzeneteiben »második Fiának« nevez.”³³

Úgy vélem, itt találkozunk a magyar és a libanoni látó leginkább. A libanoni hívekhez hasonlóan a magyarok is rávetítik Jézus szenvedéseit hazájuk szenvedéseire. Az Erzsike követői között közkeletű nézet szerint ugyanis a Trianon által elszakított ország rész Krisztus öt sebének felel meg. Több mint valószínű, hogy ez a gondolat a két világháború közötti diskurzusból származik. Trianon után ugyanis gyakorta azonosította a magyar közvélemény az ország megaláztatását Krisztus szenvedésével.³⁴ A fenti idézet második felére is van párhuzam: Erzsike és a körülötte lévő csoport mindennapi diskurzusának egyik alapköve a Mária országa gondolat, amely nemcsak az ő hívei számára evidencia, hanem számos magyar számára is az.

Összegzés

Áttekintettem a két látóasszony tevékenységét, különösen figyelve az őket leginkább összekötő tényezőre, vagyis a passió elszenvedésére. Szociológiai paramétereik hasonlósága mellett (egyszerű, tanulatlan, szerény körülmények között élő, marginalizált társadalmi közegekből származó férjess asszonyok), a lebonyolítás jellegében sok a párhuzam, bár ezekre talán nem tértem ki módszeresen (önkéntesek szerepe a szervezésben, segítők, a férjek támogató hozzáállása stb.). Bár mindkét asszony ugyanazt a központi elemét éli át a keresztény hitnek, a két jelenség meglehetősen különbözik jellegében. Erzsikéé drámaibb, Catherine-é közvetlenebb. Erzsikéé egy hosszabb időszakot ölel fel, Catherine-é a keresztre feszítésre összpontosít elsősorban. A különbségek dacára „szentségük” mindkét esetben nyilvánvaló. William Christiant visszhangozva elmondhatjuk, hogy a jelenések megerősítik a híveket hitükben. Emellett azonban legalább olyan fontosnak tűnik, hogy túl a misztikus élményen, túl a vallásos hiten, a hívek

³³ AUBIN-BOLTANSKI 2014, 519.

³⁴ VÖ. JOBBIT 2011; CHRISTIAN-KRASZNAI 2009.

megerősítést kapnak a közösségüket érintő, egzisztenciálisnak tűnő kérdésekben is, amennyiben mindkét csoport saját nemzetének történelmi drámáját látja a jelenésekben. Ezek a nézetek nem kizárólagosan a látókban és követőik körében fogantak meg, de külön hitelt ad nekik, ha Jézus Krisztustól magától, vagy akár kiválasztottjának a szájából hangzanak el, és az ismétlődésben kézzelfogható, konkrét valósággá válnak újra meg újra mindkét látó hívei számára.

Bibliográfia

- AUBIN-BOLTANSKI, Emma 2013: Prêter corps au Christ et à la Vierge crucifié(e)s, Liban 2011, *Archivio Italiano della Storia di Pietà*, XXVI: 363–382.
- 2014: Uncertainty at the Heart of a Ritual in Lebanon 2011, *Social Compass*, 61: 511–523.
- AUBIN-BOLTANSKI, Emma–FARRA-HADDAD, Nour 2014: Présentifier les saints ou l'oscillation au cœur du croire en actes, in Emma AUBIN-BOLTANSKI–Anne-Sophie LAMINE–Nathalie LUCA (éds.), *Croire en Actes. Distance, intensité ou excès?*, Paris, L'Harmattan, 77–87.
- CHRISTIAN, William A. Jr. 1973: Holy People in Peasant Europe, *Comparative Studies in Society and History*, 15: 106–114.
- CHRISTIAN, William A. Jr.–KRASZNAI, Zoltán 2009: The Christ of Limpas and the Passion of Hungary, *History and Anthropology*, 20 (3): 219–242.
- FARRA-HADDAD, Nour 2013: Staging the Extraordinary Emergence of Divine Entities in the Daily Life of a Visionary House in Beirut, *Mediterranean Review*, 6 (1): 43–64.
- FEISCHMIDT Margit et al. 2014: *Nemzet a mindennapokban. Az újnacionalizmus populáris kultúrája*, Budapest, L'Harmattan.
- GYÖRFY Eszter 2012: Csodák és csodatörténetek a szőkefalvi kegyhelyen, in Pócs Éva (szerk.), *Szent helyek, ünnepek, szent szövegek. Tanulmányok a romániai magyarság vallási életéből*, Budapest–Pécs, L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék (Studia Ethnologica Hungarica, 15), 75–229.
- JOBBIT, Steven 2011: Playing the Part. Hungarian Boy Scouts and the Performance of Trauma in Interwar Hungary, *Hungarian Cultural Studies*, 4: 22–37.
- MOLNÁR Gyula 1995: *Magyar Énekek éneke. A sükösdí jelenség*, Nyíregyháza, Nyíregyházi Római Katolikus Plébánia.
- PETI Lehel 2012: Látomások, vallási megtérés és megszállottság. Kommunikáció a transzcendenssel egy erdélyi faluban, in Pócs Éva (szerk.), *Szent helyek, ünnepek, szent szövegek. Tanulmányok a romániai magyarság vallási életéből*, Budapest–Pécs, L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék (Studia Ethnologica Hungarica, 15), 12–74.
- PÓCS Éva 2008: Szőkefalva/Seuca: egy új kegyhely üzenetei, in Uő (szerk.), *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Budapest, Balassi (Tanulmányok a transzcendensről, 6), 484–504.
- 2010: Seers, Visions and Shrines. Divine Interventions in Crises of Private and Public Affairs, in Galia VALTCHINOVA (ed.), *Religion and Boundaries: Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*, Istanbul, The Isis Press, 195–221.
- SUTCLIFFE, Steven 2000: „Wandering Stars”. Seekers and Gurus in the Modern World, in Steven SUTCLIFFE–Marion BOWMAN (eds.), *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 17–36.

- TURNER, Victor W.–TURNER, Edith 1978: *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York, Columbia University Press.
- VALTCHINOVA, Galia I. 2009: Re-inventing the Past, Re-enchanting the Future. Visionaries and National Grandeur in Interwar Bulgaria, in William A. Jr. CHRISTIAN–Gábor KLANICZAY (eds.), *„The Vision Thing”. Studying Divine Intervention*, Budapest, Collegium Budapest Institute for Advanced Study, 157–194.
- ZIMDARS-SWARTZ, Sandra 1991: *Encountering Mary. From La Salette to Medjugorje*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

SZACSVAY ÉVA

A zivatar ördögének munkálkodásáról:
„A természeti tünemények mivoltáról...”

Egy prédikációfordítás tanulságai¹

Tanulmányomban Hermann Friedrich Rehm waldkappeli (Hessen, 1802–1804) és Budai Pál nagybajomi lelkész (Somogy, 1811–1824) két prédikációjának összevetésével próbálom értelmezni azt, hogy miként kerül át a magyar köznépi gondolkodásba egy német prédikátor babonaellenes prédikációja. A téma előzményeként említhető az a korábbi dolgozatom,² amelyben a két prédikátor munkáiban megtalálható, a népi gyógyítás hiedelemvilágát kritizáló felvilágosodott teológiai érvelést, azaz a hiedelmek kritikáit és azok összehasonlítását mutattam be. A két szöveg összehasonlítása alapján a dolgozat bevezetőjében felvettem a református prédikációsirodalom-fordítás problémáit, az idegen nyelvű prédikációs irodalom megjelenését a magyarországi lelkészek prédikációiban. Ennek eredményeként megállapíthattam, hogy a fordításelmélet szerinti szoros, de nem szó szerinti fordítás lehetővé tette a hiedelemfogalmak „tudományos” átírását. Most megkísérlem a vihar, zivatar körüli hiedelmeket körülvevő, és az azok magyarázatát adó két prédikáció érvelését összehasonlítani. Meglátásom szerint annak, hogy bizonyos szövegek nem kerültek bele a magyar prédikátor magyarázatába, oka lehet a korszak hazai fizikatudományának, új teológiai szemléletének a némettől való eltérése. Ugyanakkor lehet a magyar lelkész döntése is, mely szerint a tanulatlan, „naiv” közönség számára meg nem érthető szöveget eredetiben nem kívánja átadni. Ennek vizsgálatához a felvilágosodás protestáns tudományosságának hazai és német áttekintésére teszek kísérletet.

Budai Pál gyűjteményének első prédikációja a babonaságot *nagy bűnként* aposztrofálja. A korszak felvilágosodott teológiai gondolkodásában a korábban az *ördögnek* tulajdonított fizikai jelenségeket az emberi, bűnös tevékenységek körébe helyezik, a bűnnel azonosítják, és a bűn ártalmas voltáról beszélnek. A halálos bűn, a nagy bűnök, a meg-

¹ Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

² SZACSVAY 2010.

tévelyedett ember bűnössége, a szenttől való elszakadás, a helytelen, tilalmas eszközök igénybevétele éppen abból a tudatlanságból fakad, hogy ezeket nem azonosítják bűnként. A babonáság azonos a bűnnel, és a babonáság azonos a hitelenséggel, ezért is bűn. A prédikátor a Mózes 5. könyve 18. rész 10–15. versében szereplő babonások bűn volta mellett érvel, minthogy a Mózes által kárhóztatott hitetlen pogány szokások is bűnként értelmeződtek. Budai Pál nem a helyi babonák ismertetésével, hanem a bibliai citátummal utal magukra az eszközökre, eljárásokra. „Könnyen hívőség és a tradíció – amint az öregek mondták, ha nem is használ, de nem árthat, – mindeneget meg kell próbálni és ami jó, azt meg kell tartani, így esnek »könnyen hívőségből« babonáságba, bűnbe.”³ A felvilágosodott teológia a tudatlanságban és a hagyományok meggyökerezett voltában látja a fő akadályt a hitelenség és a bűnök felszámolásában. Az ördög(i) bennünk van és működik a tudatlanság és korlátolt hagyományok következtében, azaz a bűnök elkövetésében, elfogadásában. Budai tehát azt állítja, hogy az okosság és a keresztyén tanítás, azaz a tudomány és az Isten elfogadása véd meg⁴ az ördögi dolgoktól.⁵

Budai munkájában az ördög és annak motívumai igen gyakran fordulnak elő: legnagyobb számban az ördög cselekedetei, megjelenése, szövetsége, valamint az ördög pusztá említése szerepel.⁶ Az ördög származása és az ördög üzése motívumok kisebb számban fordulnak elő. Budai három prédikációt szentelt az ördöggel kapcsolatos hiedelmek és babonák értelmezésének. Az első *Az ördög munkálkodásáról a' Biblia tanítása szerint*,⁷ a második *Az ördög munkálkodásáról a' természeti okok szerint*,⁸ a harmadik pedig *A természeti tünemények mivoltáról* című. Ezt a három prédikációt egy negyedik, *A' Papoknak nem szabad babonáságot hinni, azért prédikálnak ez ellen* című prédikáció vezeti be, amely a papságnak szóló tanításként, az okfejtések előzményeként értelmezhető, és a felvilágosodott lelkészekről elvárt tudományosság és tiszta istenhit alapjait teszi le, érvelését pedig a dogma helyett oksági alapra helyezi.⁹

Az első ördögmotívumot *A természeti tünemények mivoltáról* című prédikációban olvasuk.¹⁰ A mennydörgés, villámlás, égháború a felvilágosodott tanítás szerint szép természeti tünemény, amelyért Istent kell dicsérni, nem pedig az ördög vagy lidérc látomását, vagy a megnyilvánuló Isten haragját kell benne látni.¹¹ Ugyanez olvasható Rehm második kötetének 18. prédikációjában a következő cím alatt: *Betrachtungen*

³ BUDAI 2005, 20.

⁴ BUDAI 2005, 21–22.

⁵ SZALÁNSZKI-SÉRA 2003, 201. Ördög, PPK 200007; 10/1/ördög/2/isten/haragjának/jele.

⁶ SZALÁNSZKI-SÉRA 2003.

⁷ BUDAI 2005, 136–144.

⁸ BUDAI 2005, 145–153.

⁹ BUDAI 2005, 128–135.

¹⁰ BUDAI 2005, 72–80.

¹¹ A kora újkori katolikus benedikciók legismertebb formája a vihar elleni ördögűzés liturgiája, amelyet speciális kiadványokban is közreadtak a 18. század első felében. Bárth Dániel ilyen hivatásos és „félhivatásos” szertartásszövegeket tett közzé: nyaranta a pap vasárnaponként imádkozik az időjárás maleficiumai ellen, közben harangoznak. A szertartás célja szerint a házakból és épületekből, valamint a levegőből elűzik az ártalmas démonokat, amelyeket az egyház valóságosnak, vihart gerjesztőknek ismer. Tiltja azonban a „babonás” formulákat és tárgyakat, amelyekkel a vihart csillapí-

über einige Naturscheinungen zur Berichtigung falscher Vorurtheilungen, gehalten im Frühling 1802.¹² Tehát ez képezi Budai Pál prédikációjának alapját, ez az eredeti szöveg.¹³ Budai az égháborúról szólva írja, hogy némely ember ott „ördögöt vagy lidértzet gondol látni”, ami az eredetiben így hangzik: „Wo manchen von Euch einen Teufel zu sehen glaubte”.¹⁴ Úgy tűnik, Budai ismeretei szerint hívei nem kifejezetten ördögöt, hanem a lidércet hitték a villámlás és dörgés hátterében, ezért, hogy hallgatói számára közérthetővé tegye okfejtését, kiegészítette a fordításban az eredeti szöveget. Míg Rehm a bibliai gonosz, az ördög jelenlétéről beszél, Budai a magyar reformációs irodalomban már az 1562-ből ismert (a Debreceni Hitvallásban a latin nyelvű mitikus lények között magyar megnevezésű) lidércel¹⁵ egészíti ki az eredeti szöveg ördögét. Valószínű, hogy a lidérc hiedelem az egyik legáltalánosabban elterjedt hiedelem lehetett, feltehetően 1811–1824 között is. A vihar idején elhangzó „Ach fiaim, hogy haragszik az Isten” felkiáltás hasonlóan hangzott a német szöveg szerint is: „Ach! Hört Kinder wie der liebe Gott zürnt!” A felkiáltás és a mögötte feltételezett hiedelem gyökere Rehm szerint a félelem, és a fordításban Budainál is ez szerepel. A magyar néphitadatok szerint a viharral kapcsolatos vallásos hiedelmek azonosak az itt bemutatottal, azaz a vihar nem más, mint Isten haragja.¹⁶ Ugyanakkor a gazdag magyar lidérc-hiedelmkörben ismert a lidérc villámhoz, mennydörgéshez, viharhoz kapcsolása, ahogyan a lidérc azonossága, illetve kapcsolata az ördöggel is közismert. Úgy tűnik, a viharhoz a magyar anyagban nem kapcsolódnak más, ismert ördöghiedelmek. Az ugyanakkor nem megállapítható, hogy Budai mely lidérc-hiedelemtípusra gondolt.¹⁷ Budai kiegészítése tehát mégiscsak az egyházi eredetű, jellegű hithez képest (a vihar Isten haragja) a népi hiedelemből merít analógiát az eredeti német szöveg ördöge mellett a Bornemisza Péter által is már „használt”, ismert lidérc szövegbe illesztésekor.¹⁸ Budai prédikációgyűjteményében még több helyen is előfordul a lidérc, két helyen felsőbb, segítő, azaz gazdaggá

tani szokták, de az egyház nem hagyott jóvá (vihart elhárító fejsze, vastárgy, szentelt barka stb.). Másrészt vihart elhárító benedikciók is ismertek voltak. BÁRTH 2010, 176–177. A katolikus egyház szertartásai a vizsgált időpontban (1800–1820) gyakorlatban voltak, a református egyházak imái és haranghasználatuk vihar ellen, vagy imái szárazság vagy árvíz ellen ma is a templomi imagyakorlat részét képezik.

¹² REHM 1802–1804, II, 264. Rehm fejezeteit Budai átrendezte, és egy prédikációt hozzatott.

¹³ REHM 1802–1804, II, 264–277.

¹⁴ REHM 1802–1804, II, 266.

¹⁵ DÖMÖTÖR 1981, 77–82, 77.

¹⁶ PÓCS 1990, 542. A villámlás és jégeső Isten büntetése, ennek széleskörű ismeretét mutatják az istennyila, istenharagja megnevezések. Mindez egyházi eredetű tabumondákban is megjelent: a munkatiltalmat megszegőt villám sújtja.

¹⁷ A keresztleletlenek lidércként való megjelenése (Pócs 2002, 71) például itt bizonytalan, és a VMM PPK ördögmotívum gyűjtései között sem ismertek.

¹⁸ PÓCS 1990, 545. „[...] forgószelemben, vagy a lidérc személyében is az ördög jelenik meg.” Ez egyben a „babonás” jelenségek egyházi-katolikus magyarázata is.

tevő lényként, négy helyen pedig fényjelenségként.¹⁹ Rehm ördögről szóló idézete nem nyújt támpontot a német „világi”, népi hiedelemháttérrel illetően, feltehetően a megfogalmazás az egyházi állásfoglalás szűrőjén át keletkezett.²⁰ A gyermekijesztő szolás viszont, amellyel a témát Rehm felveti, megengedi olyan *fiktív lény* (lények) feltételezését a dörgés-villámlás, vihar okaként, amelyet az „Isten haragszik” gyermekintő figyelmeztetés fedett el.²¹ Ugyanezt a magyar szövegváltozattal kapcsolatosan nehéz lenne felvetni, Budai nem helyettesítette be a felkiáltást hasonló „népi felkiáltással”, az „Ach!” használata a szöveg görcsös irodalmi fordítását jelzi.

A német eredetihez képest Budai a probléma felvezetésében és indoklásában jelentősen mást mond, máshogy érvel. Más a felhozott példák sora és más az értelmezés, magyarázat és indoklás. Rehm eredeti szövegében ugyanis ezt olvassuk:

Ein Gewitter, oder Donnerwetter, m.Z! [Meine Zuhörer] ist ein ganz natürliche Begebenheit, hat auch ganz natürlichen Ursachen. Es ist eigentlich nichts anders als ein gewaltiger Ausbruch der *elektrischen* Materie [kiemelés tőlem – Sz. É.], die sich durch jenen Ausbruch, den wir Blitz und Donner nennen, Wieder in das gestörte Gleichgewicht zu setzen sucht. Allenthalben trifft man elektrische Materie an, sie steigt mit andern Dunstheilen von der Erde in die Luft, und häuft sich öfters in den Wolken an, fließt dann mit dem Regen, Thau, und Rebel wider auf die Erde, und theilt sich selbst den Erdgewächsen mit. Aber Sie hält sich nicht nur den Wetter, sondern auch in den Wolken auf, ist nicht nur Sommer, sondern auch im Winter, nicht nur beim einem wolfigten, sondern auch den einem heiterem Himmel in der Luft; ist nicht allein beim Regen, sondern auch beim Schnee und Hagel gegenwärtig.

Az azonos prédikáció hasonló szakaszainál Budai szövege ugyanakkor így alakul:

A földön található dolgok részecskéinek párolgása, felemelkedése révén a levegőben ott bűdösköves, olajos, sós és más partikulák vagy részecskék találhatók. Sőt még a testeknek elégetésével is a füsttel mennek fel ilyen gyúladó matériák a levegőbe: azért, teljességgel nem tsudálkozhatunk rajta, hogy ezen sokféle a földről a levegőbe fel-menő részecskék öszve keveredések által mindenféle tüzi-formák is származnak a levegőben. Ilyenek p.o. az ugy neveztetett lidértzek, futó tsillagok, repülő sárkányok, és tüzes golyóbisok, mellyekről a tudatlanok öly sok különösségeket és ritkaságokatt tudnak mesélni.

¹⁹ SZALÁNSZKI-SÉRA 2003. VMM PPK Budai motívumok: 641: felsőbb lény, 642: gazdaggá tesz, 644: üstökös-lidérc varázslata, 646: repül a levegőben, leszáll más házára, udvarára, 647: kéményen keresztül házba eső tüzes csillag, 648: kéménybe eső tűz. Ezek megfeleltethetők a dél-dunántúli lidérc-képzeteknek: fényjelenség, lidércfény, kísértet, látomás, bolygó tűz, lásd Pócs 1980a; Pócs 1980b.

²⁰ Ez talán megfelel Pócs Éva hivatkozásának, mely szerint már a 9. századtól megjelenik a keresztény egyházban az időjárásdémonoknak a Sátánnal és ördögeivel való azonosítása, azaz a dogmák szintjére emelése. PÓCS 2003, 184. Lásd hivatkozását is a (vihar)sárkány ördöggel való azonosságának kérdéséről: FRANZ 1909, II, 19–37.

²¹ Pócs 1990, 569.

Fizikai magyarázataik között a jelentős különbség, hogy Rehm már az elektromosságra vezeti vissza az okokat, ám a jelenségeket az *elektromos anyagok* égbe kerülésével, nem pedig az elektromos töltések különbözőségével magyarázza. Budai fordításában még ebben a formájában sem jelenik meg az elektromosság, helyette a *gyúlékony anyagok* égbe kerülése és összekeveredése révén keletkeznek „mindenféle tüzi formák”. Budai, ha értette is az elektromosság elvét, valószínűleg nem akarta „együgyű Hallgatói” számára ezt az ismeretet továbbítani. Erre hivatkozik is prédikációgyűjteményének bevezetőjében, ahol meghivatkozta munkája német eredeti forrását: „némellyeket adtam hozzá, némellyeket pedig kihagytam vagy megváltoztattam” – írta a fordítás mikéntjéről.²²

Kérdés, hogy az egykorú fizikai, természettudományos ismeretek terén mennyire lehetett tájékozott a két lelkész. Az amerikai Benjamin Franklin elektromossággal kapcsolatos felfedezései a 18. század második felében történtek.²³ Ugyanerre az időszakra tehető a hőtáncban a gőzgép feltalálása, a fajhő és a látens hő megismerése is. Az elektromosság felfedezője, azaz elektromos ütések első létrehozója a leideni Pieter van Musschenbroek volt, és csak ennek nyomán vált lehetővé az áram „produkálása”. A 18. század társasági szórakozásai között már nemcsak „nyomorúságosan kis szikrákat” mutattak be, amelyeket egy sötét szobában is csak alig-alig lehetett látni, hanem nagy szikrákat, amelyek pattogtak, vagy a „fényes napvilágnál is láthatók voltak”.²⁴ A természettudomány felértékelődése és érvrendszerének a prédikátorok tanításaiban is megjelent, sőt teológiai viták kibontakozására is okot adott. Franklin a Royal Society elnökének ajándékozott tűzálló azbesztdarabkával kerülhetett be a tudós társaságba. Ez az azbesztdarabka John Wesley²⁵ prédikátorhoz került, „aki ennek alapján az örök elkárhozás lehetőségét hirdette meg, mert, ahogy az azbeszt képes a végtelenségig eltűnni a lángokat anélkül, hogy elégne, ugyanúgy égnek a lángokban, és mégsem égnek el az elkárhozott lelkek a pokolban”.²⁶ Ugyanakkor természettudósok is írtak teológiai műveket.²⁷

Az egykori tübingeni és debreceni egyetemen tanulmányaikat folytató prédikátorok már tanulmányaik alatt szembesülhettek az elektromosságtan ismereteivel. Debrecenben, ahol Budai tanult – annak ellenére, hogy nehezen váltottak át a karteziánus természettudományról a newtonira –, a filozófia tanszéken 1745-től Hatvani István ki-nevezéséig Szilágyi Sámuel tanította elsőként a kísérleti fizikát. Szilágyi Sámuel előadásainak jegyzetei fennmaradtak, ezek közül kettőt Körösi Mihály akkori debreceni diák, később lelkész másolt át. Ezekben még nem esik szó kísérletekről, és Körösi prédikációinak ördöghiedelmei között kettő is szerepel az itt tárgyalt típusból, amely viharhoz, vil-

²² BUDAI 2005, 15.

²³ BERNAL 1977, 38–39.

²⁴ BERNAL 1977, 281.

²⁵ John Wesley (1703–1791) anglikán lelkész, a metodista ébredési mozgalom (protestáns) megalapítója Angliában.

²⁶ BERNAL 1977, 282.

²⁷ Joseph Priestley *The History and Present State of Electricity 1755* című munkáját több, korábban megírt teológiai mű előzte meg. BERNAL 1977, 278.

lámláshoz, égi jelenséghez kapcsolja az ördögi tevékenységet.²⁸ A harmadik jegyzetet – az ugyancsak a karteziánus fizika körébe tartozó *Tractatus de Physica specialit* (1736) – Szoboszlai István készítette vagy másolta: a mű a négy elemet és a meteorokat (ebben az elektromosságot is) tárgyalta. Fennmaradt Ujfalusi Ferenc különös kézírata (1767) is,²⁹ amely a diákevek emlékeiből és napi olvasmányokból összeállított anyag, négyszáz oldal, színes képekkel díszítve. Ebben „korszerű fizikát” ír le, kerüli az elméletet és a spekulációt, magától értetődően ír és rajzol le kísérleteket. Az elektromosságból csak Guericke elektromos gépét közli angol aláírással (The electric machine), Newcomen gőzgépéhez szintén angol szöveget mellékel. Noha egy hosszú bekezdésben szívesen emlékezik Debrecenre és az ott tanító professzorokra, nem lehet tudni, hogy ez a tudása Debrecenből vagy későbbi (külföldi) tanulmányaiból származik-e.³⁰ Az ottani fizikatanítás ezt követő korszaka már Hatvani professzor nevéhez fűződik, aki negyven esztendeig volt az iskola professzora. Ahogyan már Szilágyi Sámuel is, Hatvani élete korai szakaszában szakított a „kálvinista karteziánizmussal”.³¹ Johann Bernoulli és Daniel Bernoulli tanítványa volt, és hallgatta Musschenbroek előadásait is. Úttörő kísérleteit az akkoriban Magia Naturalis tantárgy részeként mutathatta be, így érthető, hogyan vált „ördögös” emberként a magyar Fausttá. Ennek fényében talán meglepő, hogy írott hagyatékában a kísérletezésről csak egyetlen sornyi szöveg maradt fenn, amely a tanterv kialakításának heves vitái közepette keletkezett, és az első órákban a kora reggeli sötétséget mint a kísérletek bemutatásának akadályát hozta fel. A kutatók egy része³² Hatvani „ördögi dolgait” a korszakban Debrecenben felerősödő és éledő világi és egyházi csatározások őt kigúnyoló ellenséges támadásainak tulajdonítja, nem pedig fizikai kísérleteinek, amelyekről a fenti rövid mondaton kívül nem maradtak fenn leírások, jegyzetek a hagyatékában.³³ Egy újabb kutatás szerint ugyanakkor talán feltételezhető, hogy tanított és kísérleteket is bemutatott. 1776-ban egy elektromos géppel együtt egy elektrofort is vásárolt (ezt Volta 1775-ben találta fel). Hatvani először a peregrinációban számol be newtoni elektromos kísérletről 1742 előtt. Hogy maga végzett-e ilyeneket 1749 után, amikortól kinevezik, csak feltételezni lehet. Azt mindenesetre már tudjuk, hogy newtoni fizikát már az 1740-es évektől tanítottak Debrecenben.³⁴ Budai az 1770–1780-as években tanulhatott Debrecenben, és a fentiek fényében nem zárható ki, hogy valamennyi ismerete lehetett az elektromosságról.

Emellett feltételezhető, hogy Budai másik meghatározó szellemi környezetében, Pápán, ahol esperesként gyakran megfordult, hozzájárultott ilyen tárgyú ismeretek-

²⁸ SZALÁNSZKI-SÉRA 2003. VMM PPK: Körösi Mihály (1742) kéziratok prédikációiban az ördög hiedelmei 378–410. tételszámok között található: /379/: ördögi léleknek/ hatalma van /levegő égen/ és /401/: ördög/valóságos/gonosz/tüzes nyilaival/kárhozatba kerget/.

²⁹ Ujfalusi 1744-ben érkezett Debrecenbe, ahol 1751-ben tanított. Külföldön is járt egyetemre, tanított Szikszón és Halason, majd Esztáron, Szekszárdon, Sárádon és Péterszezen volt lelkész. Itt halt meg 1773-ban. JAKUCS–M. ZEMPLÉNI 1962.

³⁰ JAKUCS–M. ZEMPLÉNI 1962.

³¹ M. ZEMPLÉNI 1977, 314–316.

³² JAKUCS–M. ZEMPLÉNI 1962.

³³ Lásd JAKUCS–M. ZEMPLÉNI 1962.

³⁴ SZABÓ B. 1982, 3–5.

hez. Ott a jó hírű Mándi Márton István filozófiaprofesszor és könyvtárigazgató, majd pedig Tarczy Lajos „fizika tudásával” kerülhetett kapcsolatba.³⁵ Tarczy *Természettan* (1839) című műve az első magyar egyetemi tankönyv volt, amely körül nagy vita kerekedett. Munkáját tartalmában már kortársai is „elavultnak” ítélték, mivel azonban műfajában úttörő jellegűnek számított, mégis jelentős állomás a magyar fizikatudomány történetében; a magyar fizika szaknyelv kialakítását is ennek a munkának köszönhetjük.

A lelkész Fábíán József (1762–1825) munkálkodása inkább egyidejű Budai Páléval, mint Tarczy Lajosé. Fábíán nagy jelentőségű munkát adott ki 1803-ban *Természeti tudomány a köznépeknek. A babonáságnak orvoslására és a köznép közül való kiirtására. Egy rajztábla rajzolatokkal* címmel, amely kimondottan természettudományi, ismeretterjesztő mű volt, a korszak természettudományi szakkönyve. A fizikatörténeti irodalom mellékes erényeként említi, hogy nagyszámú, korabeli babonát is tartalmaz.³⁶ Fábíán inkább fordító s átdolgozó, mint önálló művelője volt a természettudományoknak. Nem elégedett meg azonban a természetnek könyvekből való tanulmányozásával, hanem a veresberényi lelkészi lakban egy egész kis természettani szertárt rendezett be: „itt kisebb-nagyobb földtekéken s egyszerűbb természettani és vegytani készülékeken, a laterna magican és Cartesius ördögén³⁷ kívül volt még egy villany-gép is, mely akkoriban hazánkban a ritka dolgok közé tartozott”.³⁸ Fábíán József természettudományos babonamagyarázó munkáját³⁹ vagy kísérleteinek hírét Budai minden valószínűség szerint ismerhette.

Mindent összegezve, Budai Pálnak a „messzi” somogyi Nagybjomban Rehmél talán kevesebb lehetősége lehetett a korszak legjelentősebb fizikai eredményeinek, a gőzgépnek és az elektromosságnak a megismerésére, de nem kizárt, hogy hallhatott róluk.

Míg a villámlás magyarázata tudományosan eltér a két lelkész prédikációjában, addig az egyéb égi természeti jelenségeket hasonlóan értelmezik. Megegyeznek abban, hogy a „tünemények” a villámláshoz hasonlóan természetiek:

minden más levegőbenn lévő tüzi jelenésekkel-is a' dolog; azok is mind természeti okokból származnak. Szintűgy nincs azokban sárkány, lidértz, vagy ördög,⁴⁰ mint jó angyal, ki valami tüzes formábann a' levegőégben meg-jelenne, járkálna, vagy

³⁵ SZABÓ GY. 1987, 17–42.

³⁶ M. ZEMPLÉNI 1977, 319–320.

³⁷ Ma Cartesius-búvár néven ismert fizikai kísérleti eszköz (lásd Bolyai Farkas fizikai szertárának jegyzékében http://mek.oszk.hu/05300/05392/pdf/Gundischne_Fizika_BolyaiF.pdf), és jelenség a hőtan területén: a kísérletben a nyomás változása okozza a vízbe helyezett, vízzel telített (kém)cső lesüllyedését és felemelkedését. (GÜNDISCHNÉ GAJZÁGÓ 1994).

³⁸ SZINNYEY 1894.

³⁹ M. ZEMPLÉNI 1977.

⁴⁰ SZALÁNSZKI-SÉRA 2003. VMM PPK Budai motívumok 207–212 sz. A sárkány mint viharban megjelenő ártó szellem általános hit, hiedelem lehetett. A jelenségről a 17. században Miskolczi Gáspár (1628–1691) állattankönyvében valós lényként ír, a történetíró Cserei Mihály (1667–1756) pedig saját tapasztalásából írja le, hogy „az égen egy szárnyas sárkány szikrázva keresztül ment, más helyeken is az országban ugyan akkor láttatott”. DIÓSZEGI-NAGY-KOVÁCS 1981, 400–401. Villámnyilakat lőnek sárkányos alakok, lásd Pócs 2014, 376.

repülne és a földön jót vagy rosszat⁴¹ jelentene vagy okozna. Mind ezek a jelenések és tünemények egészen természeti dolgok.⁴²

Budai e prédikációjában beszél még az esőről,⁴³ amelyet földet tápláló isteni, áldott adománynak tart. Az esők magyarázata szintén a felmenő párolgások és azok felhőbe csoportosulása, de a felhőben összegyűlt vizek ott az „Isten hatalma által” „addig tartanak”, míg esőcseppek formájában „a földre leesnek”.⁴⁴ A szivárvány, vér és бүдöskő eső esetében Budainál megjelennek olyan elképzelések – a szivárvány mint a tengerből vagy Dunából a vizet felszívó ív, a véreső nagy csaták, verekedések jele –, amelyeket ő babonának tekint, és helyettük a jelenségekre természettudományos magyarázatokat kínál: a бүдöskő eső létrejöttének oka a felemelkedő apró színes állatok vagy bogarak, pillangók nedvei, színtestei, amelyek megfestik az esőt, a szerencsétlenséget jelentő бүдöskő eső pedig növényi virágporokból keletkezik. A kozmogóniai hiedelmek között a csodajelenségek sorában található szivárványnak említése és magyarázata pedig a fénytan már ekkor ismert tételeivel történik: „ezek a színek származnak a nap sugárainak a földre hulló eső cseppekbe való meg-szegése által”, „nincs a levegőbe festett ív végén egy nagy ezüst tál, vagy olyan ív, ami a vizet tengerből, vagy Dunából felszívna” – írja Budai.⁴⁵

Összegzésképpen elmondható, hogy Budai Rehm-fordítása nem szó szerinti, a hiedelemanyagban magyar hiedelemplédákhoz fordul (lidérc, Duna vizét elszívó szivárvány), magyarázataiban pedig egyszerűbb, korábbi természettudományi ismeretekkel érvel Rehm érveivel képest. Az elektromosság hiánya prédikációjában lehet valós ismeretbeli különbség, de lehet tudatos egyszerűsítés (ismeretterjesztés) is. A viharral, zivatarral és következményeivel, a szivárvánnyal, vér- és бүдöskő esővel kapcsolatos hiedelmek ellen tehát a prédikátorok „felvilágosodott tudományos” érvekkel élnek aszerint, hogy kinek-kinek milyen képzettsége, olvasottsága volt e prédikációk megírásának, fordításának idején, és aszerint, hogy hallgatóságuk milyen iskolázottsággal, befogadóképességgel ült a templomok padjaiban a 19. század első éveiben, évtizedeiben.

⁴¹ A sárkány viharlány, és nagyon általános hiedelem, a sárkány, lidérc és ördög jó angyalként való emlegetése talán a démonok kettős természetét sugallanák, amit megerősít a „földön jót vagy rosszat” okozó tulajdonságukra hivatkozás. Lásd BUDAI 2005; PÓCS 2014.

⁴² BUDAI 2005, 76.

⁴³ BUDAI 2005, 77.

⁴⁴ BUDAI 2005, 77; REHM 1802, 272–273.

⁴⁵ BUDAI 2005, 77.

Bibliográfia

- BÁRTH Dániel 2010: *Benedikció és exorcizmus a kora újkori Magyarországon*, Budapest, L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék (Fontes Ethnologiae Hungaricae, IX).
- BERNAL, John Desmond 1977: *A fizika fejlődése Einsteinig*, Budapest, Gondolat–Kossuth.
- BUDAI Pál 2005: *A'köznép babonái és balvélekedései ellen való prédikációk. Nagybjom 1811–1824*, közreadja SZACSVAY Éva és SZALÁNSZKI Edit, Budapest, L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék (Fontes Ethnologiae Hungaricae, I).
- DIÓSZEGI Vilmos–NAGY Ilona–KOVÁCS Ágnes 1981: Sárkány, in ORTUTAY Gyula (főszerk.), *Magyar néprajzi lexikon*, IV, Budapest, Akadémiai, 400–401.
- DÖMÖTÖR Tekla 1981: *A magyar nép hiedelemvilága*, Budapest, Corvina.
- FRANZ, Adolph 1909: *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter*, I–II, Freiburg im Breisgau, Herder.
- GÜNDISCHNÉ GAJZÁCÓ Mária 1994: A világosság különböző színű szálai hajjai hossza. Bolyai Farkas (1775–1856), a fizika tanár, *Fizikai Szemle*, 44 (3): 110–113. http://mek.oszk.hu/05300/05392/pdf/Gundischne_Fizika_BolyaiF.pdf Letöltés ideje: 2011. szeptember 12.
- JAKUCS István–M. ZEMPLENI Jolán 1962: Debrecen és a magyarországi fizika kezdetei, *Fizikai Szemle*, 12 (12): 361–368. http://mek.niif.hu/05300/05392/pdf/Jakucs_Zempen_Fizika_Debrecen.pdf Letöltés ideje: 2011. szeptember 12.
- PÓCS Éva 1980a: Lidérc, in ORTUTAY Gyula (főszerk.), *Magyar néprajzi lexikon*, III, Budapest, Akadémiai, 452–454.
- 1980b: Lidércfény, in ORTUTAY Gyula (főszerk.), *Magyar néprajzi lexikon*, III, Budapest, Akadémiai, 454.
- 1990: Néphit, in DÖMÖTÖR Tekla (főszerk.), *Népszokás, néphit, népi vallásosság*, Budapest, Akadémiai (Magyar Néprajz VII. Folklor 3.), 527–693.
- 2002: Kereszteleetlenek, zivatardémonok és az ördög, in PÓCS Éva (szerk.), *Magyar néphit Közép-és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok*, I. (Szóhagyomány), Budapest, L'Harmattan, 64–77.
- 2003: Esővarázslás és idővarázslók a magyar boszorkányperekben (XVI–XVIII. század), in PÓCS Éva (szerk.), *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére*, Budapest, L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék (Studia Ethnologica Hungarica, IV), 159–209.
- 2014: „Sárkányos” idővarázslók Magyarországon és a Balkán félszigeten, in KLANICZAY Gábor–PÓCS Éva (szerk.), *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában*, Budapest, Balassi (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából, I), 363–411.
- REHM, Hermann Friedrich 1802–1804: *Predigten über Volksvorurtheile und Aberglauben in physischer und moralischer Rücksicht*, I–II, Erfurt, Beyer und Maring.
- SZABÓ Botond 1982: Debrecen és a kísérleti fizika oktatásának magyarországi kezdetei, *Fizikai Szemle*, 32 (5): 1–5. [Kny.]
- SZABÓ György 1987: A Dunántúli Református Egyházkerület Pápai Nagykönyvtárának története, in KÖVY Zsolt (szerk.), *A Pápai Református Gyűjtemény*, Pápa, k. n., 13–45.
- SZACSVAY Éva 2010: „A' betegek körül való babona ellen”. H. F. Rehm (Erfurt) és Budai Pál (Nagybjom) prédikációi, in PÓCS Éva (szerk.), *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Budapest, Balassi (Tanulmányok a transzcendensről, IV), 546–559.
- SZALÁNSZKI Edit 2003: *Budai Pál prédikációi: motívumok, variánsok*, kézirat, Pécs, PTE Néprajz–Kulturális Antropológiai Tanszék Archívuma.

SZALÁNSZKI Edit–SÉRA Bálint 2003: *Vallási Motívum Mutató (VMM). Protestáns prédikációk, kéziratok (PPk)*, kézirat, Pécs, PTE Néprajz–Kulturális Antropológiai Tanszék Archívuma.

SZINNYEI József 1894: *Magyar írók élete és munkái*, III, (Fa–Gwóth), Budapest, Hornyánszky. [https://hu.wikipedia.org/wiki/Fábián_József_\(református_lelkész\)](https://hu.wikipedia.org/wiki/Fábián_József_(református_lelkész)) Letöltés ideje: 2011. szeptember 20.

M. ZEMPLÉNI Jolán 1977: A magyarországi fizika klasszikus korszaka. Vázlatos áttekintés, in J. D. BERNAL, *A fizika fejlődése Einsteinig. Függelék*, Budapest, Gondolat–Kossuth, 307–323.

IANCU LAURA

„A vallás lassanként gyökeret verhetne” Történeti adatok a moldvai katolikusok 19. századi vallásosságához¹

Bevezetés

A Románia keleti részén élő *római katolikus* közösségekről szóló szakirodalomban visszatérő megállapítás, hogy sajátos egyháztörténeti körülményeik, nyelvi és etnikai adottságaik miatt vallási hagyományaikban „számtalan archaikus, középkorias és apokrif elem konzerválódott, [...] számtalan misztikus és babonás gyakorlat [...] honosodott meg”.³ A moldvai magyar folklórból közreadott hiedelemmonográfiaik,⁴ valamint a mágia néhány tárgykörében végzett kutatások alapján valóban bizonyítást nyert,⁵ hogy a moldvai katolikusok vallásossága – a vallási tradíciókra általában is jellemző módon – rétegzett, összetett. Egy közösség vallásosságát azonban nemcsak a „parasztság hitében és gyakorlatában fellelhető” nem keresztény, illetve „spontán keletkezésű elvek és gyakorlatok” alkotják, hanem a „*hivatalos vallás* népi gyakorlata és tudatformái” is.⁶ Egy közösség vallásosságának a vizsgálata esetén tehát a néphit és a népi vallásosság mellett azokra a *doktrinális* vallási jelenségekre (liturgia, szentségek, körlevelek stb.) is figyelni kell,⁷ amelyek a lokális vallásosság szerves részévé válnak, az egyéni hitéletre hatást gyakorolnak. Jelentős összefüggés figyelhető meg az egyházi monopólium, az egyházi intézménystruktúrák jelenléte, valamint a vallásosság tartalma, jellegzetességei között. Különösen hangsúlyos ez a kérdés akkor, ha az egyház *missziós* keretek között működik egy adott területen.

¹ Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közöség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

² A magyar néprajzi, történeti, nyelvészeti szakirodalom „moldvai magyarok”, „moldvai csángók”, „moldvai katolikusok” megnevezéssel illeti az utóbbi évtizedekig vallás tekintetében homogén (római katolikus, esetleg református), magyar származású, Románia keleti részében élő közösséget.

³ POZSONY 2005, 74.

⁴ Lásd például BOSNYÁK 1980b; HALÁSZ 2005.

⁵ A teljesség igénye nélkül: ILYÉS 2004; KINDA 2004; PETI 2004.

⁶ PÓCS 1980. Kiemelés tőlem – *I. L.*

⁷ A kérdésről összefoglalóan lásd JOLLY 1996.

1622-ben a Vatikán missziós területté nyilvánította Moldvát, a missziót a *De Propaganda Fide Kongregáció* irányította. A térségben főként ferences és jezsuita, nagyjából részben idegen, kisebb részben magyar nyelvű szerzetesek működtek.⁸ A misszió, de még inkább a (majdani) moldvai katolikus püspökség történetében 1818 fontos változást hozott, ugyanis ebben az évben Róma létrehozta a *Vicariatul Apostolic al Moldovei* (Moldvai Apostoli Helynökség) intézményt, melynek élére címzetes püspököt nevezett ki, aki (elvieken) koordinálta a misszionáriusok munkáját. A misszió intézményének az 1884-ben alapított *Jászvásári Püspökség* vetett véget Moldvában. A vizsgált korszakban a 19. században fennálló egyházi struktúra tehát egy átmeneti állapotot tükröz, már nem (szigorú értelemben) misszió, de még nem autonóm püspökség. Ilyen szervezeti körülmények között a hivatalos vallásosság feltehetően csak egy szelét alkotta a közösségek népi/lokális vallási tradíciójának. Hogy utóbbi, azaz a népi vallási hagyomány a katolikus lakosság számára jelentőséggel bír, onnan (is) tudható, hogy az egyházi vezetők a 19. század utolsó harmadában komoly erőfeszítéseket tettek a helyi néphit, népszokások, azaz a vallásos hagyomány/népi vallásosság visszaszorítására, „keresztényiesítésére”, modernizálására, valamint a nyelvi asszimilációra.⁹ A korabeli véleményformáló ortodox értelmiség a műveletlennek tartott misszionáriusokat tette felelőssé a katolikus lakosság műveletlensége, babonás életvitele miatt.¹⁰ Az ortodox egyház képviselőinek a kritikája minden bizonnyal egyházpolitikai okokra vezethető vissza, és a helyi katolikus egyház megszilárdulásának, intézményesülésének a megakadályozásával kapcsolatos, ugyanakkor indokolt a kérdés, hogy vajon miben állt a moldvai római katolikus közösségek katolicizmusa, hivatalos vallásossága a 19. században. Milyen formában és milyen szinten volt jelen a vallásgyakorlatban a kereszténység a maga tanaival, szertartásaival?¹¹ A rendelkezésemre álló forrásokból igyekeztem összegyűjteni minden olyan adatot, amely a *hivatalos vallás* tartalmát, valamint a népi vallásosságban megjelenő elemeinek a számbavételét segíti. A téma összetettsége miatt csak röviden térek ki a korszak egyháztörténetére, valamint a vallásos szertartások és imák nyelvi kérdéseire.¹² Nem foglalkozom azokkal a magyar (országi) egyházi méltóságok és szervezetek által kezdeményezett és támogatott tervekkel sem, ame-

lyek a moldvai magyar katolikusok anyanyelvi oktatására irányultak.¹³ Fontosnak tartom külön hangsúlyozni, hogy a „kimetszett” történeti periódus (1818–1884) semmilyen értelemben nem tekinthető merev határpontnak, egy ma is tartó folyamat rövid szakaszának a kereteit jelöli. Ebből a korszakból, és az alábbiakban bemutatott *vallási jelenségekről* sikerült összegyűjteni olyan típusú adatokat, amelyek megítélésem és reményeim szerint bővítik a magyar szakirodalomban elérhető, témával kapcsolatos ismereteinket.

Források

A 19. századi vallásosságot különböző forrástípusok és kiadványok áttekintése révén kíséreltem meg feltárni. A levéltári iratok mellett¹⁴ a korszakot és/vagy a moldvai katolikus egyház 19. századi történetét tárgyaló (román, magyar) szakirodalomra támaszkodhattam, valamint az ezekben a publikációkban közreadott egyházi forrásokra, kéziratokra. A román, latin és magyar nyelvű *egyházi iratok* között a misszionáriusi jelentésekben/feljegyzésekben egy-egy, részleteiben közreadott *egyházlátogatási jegyzőkönyvből*, valamint a püspöki *körlevelekből* és a katolikusok által jegyzett *levelekből* szemezgetve sikerült egy-egy releváns adatra szert tenni. A moldvai állami levéltárakban őrzött és (számomra) hozzáférhető egyházi vagy egyházra vonatkozó források között nem bukkantam olyan dokumentumokra (például *historia domus*, egyházlátogatási jegyzőkönyv stb.), amelyek segítségével könnyedén megrajzolhattam volna a moldvai katolikusok 19. századi vallásos életét. Ilyen típusú forrásokat feltehetően a jászvásári püspöki levéltárban és a helyi plébániákön őriz(het)nek. Ezekhez a forrásokhoz azonban többszöri kísérletezés után sem sikerült hozzájutni. A levéltári anyag mellett hiánypótló forrásnak számítottak a korból származó *néprajzi leírások*, *úti beszámolók* is. Valamennyi forrás idézése során figyelmet fordítok a konkrét és az általános jelenségek lehatárolására, az adatok térbeli, időbeli előfordulásának pontos jelölésére.

A moldvai katolicizmus 19. századi történetével foglalkozó szakirodalomban nagy hangsúly esett a katolikus lakosság *etnikai* eredetével kapcsolatos kérdésekre. Ez nemcsak azt eredményezte, hogy ezek a munkák a katolikus lakosság vallási életére vonatkozóan igen kevés – a téma szempontjából hasznosítható – információt tartalmaznak, hanem azt is, hogy a témához kapcsolódó adatok jó része „csonka”, lévén, hogy igen ritkán jelenik meg az adat kontextusa, térbeli, időbeli koordinátái. Fontos megemlíteni azt is, hogy az egyházi személyek által jegyzett román történeti szakirodalmi megállapítások jó része a moldvai katolikus közösség *román eredetének* a bizonyítása jegyé-

⁸ Olasz, bosnyák, lengyel, német, magyar nyelvű ferences rendi misszionáriusok tevékenykedtek Moldvában.

⁹ IANCU 2013a.

¹⁰ A románvásári Ion N. Ciocan a 19–20. század fordulóján készített tanulmányában például úgy fogalmaz, a katolikusoknak „fogalmuk sincs a vallási dogmákról. Babonások”. CIOCAN é. n., 18–19, 72. Közismert, hogy Európában a 16. századig, Közép-Kelet-Európában még később is, a(z alsó) papság mentalitása és magatartása közel állt a nép mentalitásához, magatartásához, vagy kifejezetten népi jellegű volt. A papság spontán és természetes módon vett részt a népi kultúrában. TÁNCZOS 1996, 235.

¹¹ A korábbi évszázadok egyházi állapotát, szervezeti adottságait vizsgáló Tanczos Vilmos úgy vélekedik, a moldvai katolikusoknak a 17–18. században „alig volt hivatalos vallásosságuk”. TÁNCZOS 1995, 85.

¹² A témára vonatkozó, rendelkezésemre álló adatokat korábbi írásaimban összegeztem. IANCU 2013b; 2012. A kérdéstről lásd még VINCZE 2004, 20–23.

¹³ A téma szakértője, Seres Attila több munkájában közreadta kutatási eredményeit. Lásd például SERES 2002; SERES 2003. Lásd még VINCZE 2004, 23–28.

¹⁴ Levéltári kutatómunkát a Jászvásári, a Piatra Neamț-i, valamint a Bákói Állami Nemzeti Levéltárban végeztem. A levéltárakban őrzött, katolikusokkal kapcsolatos források *plébániakörzetek* szerinti csoportosításban szerepelnek, egy-egy dosszié több év vagy több évtized anyagát is tartalmazhatja, a lapok *kronologikus*, keletkezési sorrendben követik egymást.

ben keletkezett.¹⁵ Ezzel szemben a magyar történeti szakirodalom, a katolikusok nagy részének magyar eredetét evidenciának tekintve, a hangsúlyt a minden téren megmutató erőszakos *asszimilációs folyamatok* tudományos tematizálására fekteti.

A fentiekben röviden vázolt körülmények óhatatlanul meghatározták a kutatás tárgyául választott témák lehetséges határait és a tanulmány szerkezetét is. A vegyes típusú, különböző korszakokban, más-más célból keletkezett források forrásközpontú vizsgálata olyan szakmai felkészültséget (s nem mellesleg kutatói érdeklődést) igényelt volna, amelyekkel e sorok írója nem rendelkezik. A kutatói érdeklődés, valamint a rendelkezésre álló *források* és a *szakirodalom* együttese a vallással kapcsolatos adatok *tematikus* rendszerezését tette lehetővé, a jelenségek bemutatásának szintjén. Egy-egy téma kapcsán minden elérhető forrást, egymástól különböző jellegű kiadványt (kézirát, egyházi kiadvány, napló, sajtócikk, tudományos mű stb.), azaz primer és szekunder irodalmat egyaránt felhasználtam, azonban egy-egy vallási jelenség kapcsán nem egy esetben csak az egyház (egyetemes, ritkábban helyi) rendeleteit lehetett ismertetni, azok helyi lecsapódásait, gyakorlatban történő alkalmazásukat – források hiányában – kevéssé, ritkán. Kutatásomat éppen ezért nem tekintem rekonstrukciónak, a dolgozat nem mikrotörténeti írás a 19. századi moldvai katolikusok vallásosságáról. Vállalkozásom mindössze arra irányult, hogy a téma összetartozó adatait egymás mellé rendeljem. Mindaddig, amíg a – minden bizonnyal létező – egyházi források hozzáférhetővé nem válnak, a téma iránt érdeklődő kutató többre nem is vállalkozhat. Ugyanakkor éppen e körülmények teszik indokolttá a témával kapcsolatos ismeretek egybe gyűjtését, hiszen annak ellenére, hogy tekintélyes szakirodalom foglalkozik a moldvai katolikusokkal, továbbra is sok a megválaszolatlan kérdés, és – konkrét mikroelemzések hiányában érthető módon – túlteng az általánosító, homogenizáló szemlélet.

Egyház a 19. századi Moldvában

Ahogy korábban szó volt róla, 1818-ban a Vatikán megszüntette az 1607-től fennálló *Bákói Püspökséget*, módosította az 1622-ben alapított misszió (Terra Missionis, Missio Moldavica Fratrum Minorum Conventualium) statútumát, és létrehozta a *Vicariatul Apostolic al Moldovei* intézményt, amely a Bukaresti Érsekség (1883), illetőleg a Jászvásári Püspökség (1884) megalakításáig állt fenn. A Szentszék és a Török Porta között folytatott tárgyalások következtében az egyház „kvázi” egyházmegyét hozhatott létre az itt élő katolikusok vallási igényeinek a kielégítésére, amelynek élére úgynevezett *apostoli vizitátort*, pápai prefektust állított, akinek feladata a térségben tevékenykedő misszionáriusok *felügyelete* volt. Az Apostoli Helytartóság a misszióhoz hasonlóan a De Propaganda Fide kongregáció alá tartozott, az élén álló (címzetes) püspök – minthogy a 19. század végéig állandó letelepedési engedélyt nem kapott a Fejedelemségtől – vizi-

tátor püspökként végezhetette munkáját. Az intézmény fennállása alatt összesen tizenkét helynök fordult meg Moldvában. A közel hét évtizeden át fennálló Helytartóság vezetői a következők voltak: Giuseppe Paroni (1818–1825); Bonaventura Zabberoni (1825–1826); Giuseppe Gualtieri (1826–1827); Inocentius Pamfilli (1827–1829); Carol Magni (1832–1838); Petrus-Rafael Arduini (1838–1843); Paul Sardi (1843–1848); Antonio De Stefano (1848–1859); Giuseppe Tomassi (1859–1864); Giuseppe Salandari (1864–1873); Anton Grasselli (1874); Ludovic Marangoni (1874–1877); Fidelis Dehm (1878–1880); Nicolae Giuseppe Camilli (1881–1884).¹⁶



Giuseppe Salandari

A pápai prefektusok működéséről ellentmondásos adatok maradtak fenn.

A moldvai körülmények felderítése céljából a Vatikán 1858-ban Moldvába küldte Josephus Tomassit, aki ugyanebben az évben készített beszámolójában feljegyzi: az itt állomásozó pápai prefektusok semmiféle szakmai ellenőrzést nem folytattak a misszionáriusok körében, a papok nem álltak kapcsolatban egymással, a kántorokkal egyetemben szabadon és önkényesen tevékenykedtek.¹⁷ A misszionáriusokat elmarasztaló Tomassi kritikájával feltehetően hatást kívánt gyakorolni a Vatikánra, hogy az nagyobb figyelmet szenteljen a térség katolikusainak. Ugyanakkor a misszionáriusok „passzív” magatartása bizonyos szempontból érthető vagy indokolt volt, hiszen ebben az időszakban – kivált az ortodox egyház ellenkezése miatt – bizonytalanná vált a katolicizmus fennmaradása Moldvában (ami feltehetően bizonytalanságban tarthatta magát a Vatikánt is); bizonyos, hogy a katolikus papoknak igen kevés mozgásterük volt.¹⁸

A térségben tevékenykedő misszionáriusok megbízatása általában tíz esztendőre szólt. Állandó állomáshelyük a plébánián épített parókia volt, ahonnan időközönként ellátogattak a plébániához tartozó filiákhoz is, ahol – pap hiányában – a vallási életet a helyben lakó *kántor* vezette. A Hittani Kongregációnak címzett jelentésekben gyakran esik szó a katolikusok által lakott települések megközelíthetőségével kapcsolatos problémákról. A papok lovas kocsival vagy lovon közlekedve közelíthették meg a négy-öt óra távolságra lévő filiákat, felfegyverzett férfi kísérettel, aki a járatlan uta-

¹⁵ Az egyházmegye püspökének a támogatásával, a püspöki hivatal kiadásában megjelenő kiadványok szinte mindegyike reflektál az említett kérdésre, s ez nehezíti az egyébként számos újdonságot is tartalmazó kiadványokban közreadott adatok tényszerű kezelését.

¹⁶ Lásd FARCAȘ 2008, 229.

¹⁷ BIȘOC é. n., 84. Vö. SERES 2003, 326.

¹⁸ Erről lásd például BARSZCZEWSKA 2009, 118.

kon védte őket.¹⁹ Az iratokból a tolvajokra vonatkozó panaszokról is értesülünk, akik – a pap távollétében – gyakran kifosztották a plébániákat. Az ebben az időszakban Klézsn szolgáló Petrás Incze Jánost például több ízben kirabolták, életére törtek.²⁰ A leányegyházakat meglátogató papok szükség esetén a helyben lakó kántorok otthonában kaptak szállást.²¹ A néhány órára, esetleg egy-két napra kiterjedő látogatás során vallási szertartásokat tartottak, kiszolgálták a szentségeket, esetleg hitoktatást tartottak, és elvégezték az adminisztrációs feladatokat. Egyes feljegyzések szerint azok a misszionáriusok, akik nem vagy csak minimális szinten sajátították el az állam és/vagy a hívek nyelvét, semmiféle „lelki kapcsolatot” nem tudtak kialakítani a néppel.²² Feltételezhető, hogy ebben az időszakban a helyi közösségek folklórja,²³ népi vallásossága nagyobb jelentőséggel bírt.²⁴ A paphiány és ebből adódóan a „hivatalos” vallási élet hiánya problémaként is jelentkezett. A katolikusok számos alkalommal megfogalmazták az anyanyelvű papok, az anyanyelvű „hivatalos” vallásosság iránti igényüket, de nem pusztán hitéleti okok miatt. Ebben az évszázadban a katolikus közösségek körében egyedül a „kvázi” egyház és annak képviselői számítottak „hivatalos szervnek”, személynek, akik a vallási szertartások megtartásán túl igazgatási (például anyakönyvezés), „bíráskodási” stb. feladatokat is elláttak, szükség esetén pedig állampolgársági, jogi ügyletek terén is közreműködtek.²⁵

A vizsgált korszakban a moldvai egyházi szervezet négy nagyobb – az idők folyamán egyébként belső szinten gyakran átstrukturálódó – kerületből állt: Jászvásári, Szereti, Besztercei és Tatrosi kerületekből. A *districtus*ok élén álló plébános felelt a kerülethez tartozó plébániáért és filiáért.²⁶

¹⁹ A feljegyzésből az is kiderül, hogy „a közelmúltban [1858 körül] ezeken az utakon gyilkolták meg az egyik földesurat”. CADAR 2008, 105. A visszas helyzetet jól kifejezi az is, hogy a Szeret folyó bal partján élő katolikus közösségek területén meglehetősen későn, 1840-ben alapítottak plébániát, és pedig a vallási és etnikai szempontból vegyes lakosságú Väleniben. COŞA 2007, 225.

²⁰ DOMOKOS 1979, 1300.

²¹ Egyes helyeken megesezt, hogy a papok „még egy takarót sem kaptak az éjszakai hideg ellen”. CADAR 2008, 108.

²² TÁNCZOS 1995, 82.

²³ Gondoljunk például a moldvai magyarok folklórából feljegyzett népi biblikus történetekre, az ugyancsak gazdag anyagot kitevő hiedelemmondákra és egyéb népköltészeti műfajokra, amit a 20. század folyamán gyűjtöttek körükben. Mindez azt mutatja, hogy a katolikusok (mágikus, vallásos) világképe gazdag volt/lehetett. A teljesség igénye nélkül lásd például BOSNYÁK 2001; BOSNYÁK 1987; BOSNYÁK 1984; BOSNYÁK 1980a; BOSNYÁK 1969.

²⁴ TÁNCZOS Vilmos szerint a népi kultúrát „sohasem valami belső megtervezettség, hanem mindig az élet [...], a hiány hívja létre, szívóssága, mobilitása, alkalmazkodó képessége igen nagy”. TÁNCZOS 1996, 227.

²⁵ Vö. TÁRKÁNY SZÜCS 1981, 97.

²⁶ JERNEY 1851, 24.

A misszionárius papok és a katolikus lakosság viszonya

A Moldvában szolgáló papok és hívek közötti viszony összetett kérdés. A papoktól való félelem²⁷ és a papokkal szembeni ellenséges magatartás egyaránt jellemző lehetett. A katolikusok példaképként tekintettek a „jó” papra. A hívők között volt olyan, aki a konfliktusok elkerülése céljából, valamint a pap iránti „tiszteletből megtanulta a román imaszövegeket még akkor is, ha egy szót sem értett belőlük”.²⁸ A papi tisztelet szimbolikus jelének számított a papi kézcsók, ami a katolikus falvak nagy részében egészen a 20. század végéig fennmaradt.²⁹ A feljegyzések szerint azonban a nép elüldözte vagy távozásra kényszerítette azokat a misszionáriusokat, akik a büntetések alkalmazása terén a közösség megítélése szerint túlzásokba estek. Példa erre a Dzsida falván (és a szomszédos filiákon) szolgáló Augustin Melis esete, aki a törvény- és normaszegést elkövetőkkel „szívtelenül” bánt.³⁰ Paptársa, az ugyancsak itt szolgáló A. Manfredi szigorát a helyiek már nem tűrték, az idős lelkészt távozásra kényszerítették. A misszionárius, miután több ízben hazalátogatott Itáliába, életkorára, súlyos betegségeire hivatkozva, valamint a „rossz nép” miatt arra kérte a ferences központot, engedélyezze számára a végérvényes hazaköltözést Itáliába.³¹ Szágna papja, Luigi Scaramucci az 1880-as években a következőket panaszolja püspökének: „Valóban, ezek között az emberek között Szent Ferenc türelmére van szükség, ha nem még annál is erősebbre”.³² Az elmarasztaló megjegyzések a katolikus közösségek köréből sem hiányoztak. A bogdánfalvi katolikusok a körükben megjelenő Jerney Jánosnak lengyel papjuk „zsarnok bánásmódja fölött” panaszkodnak.³³ Papokat elmarasztaló feljegyzéseket a 19. század második feléből is ismerünk. A gorzafalvi katolikusok egy csoportja által jegyzett levélben például az olvasható, hogy a körükben (és a Moldova-szerte) szolgáló papok „nem keresik templomaikat ékesíteni, azt hit diszire elébb emelni; nézik csak maguknak pénzt szerezni”.³⁴

Természetesen vannak az előbbiekkal ellentétes állapotokról és viszonyokról tanúsító feljegyzések is. Ezekből az derül ki, hogy a katolikusok a vallásos igényeiket anyanyelvükön (azaz magyarul) kielégítő papokkal elégedettek voltak, azokhoz ragaszkodtak.³⁵ Ezen a téren egy igen nehezen értelmezhető konfliktus meglétéről kell szót ejteni, amely az olasz misszióvezetők és a helyi lakosok egymással ellentétes (olasz-magyar) érdekeinek az összeütközéséből fakadt. A missziót vezető olasz ferencesek

²⁷ A feljegyzések szerint a paptól főként a fiatalok féltek, lévén hogy a keresztény erkölccsel nem egyező szokásaikkal (például guzsalyosság) váltották ki a legtöbb konfliktust, amit a pap különféle büntetésekkel próbált rendezni. PETRÁS 1979, 1352–1353.

²⁸ BARSZCZEWSKA 2009, 115.

²⁹ VESZÉLY-IMETS-KOVÁCS 2004, 56, 59; KOVÁCS 2004, 20, 23.

³⁰ DOBOŞ 2005a, 227.

³¹ Manfredi és misszionárius társai között egyébként állandó konfliktus volt a kompetenciakörök miatt. DOBOŞ 2005a, 259.

³² DOBOŞ 2003, 73.

³³ JERNEY 1851, 28.

³⁴ VINCZE 2004, 63.

³⁵ Erről a témáról bővebben a bűnbánat szentségéről szóló részben lesz szó.

Vatikánnak címzett leveleikben keresetlen szavakkal illették a Moldvában szolgáló, rivális félnek tekintett magyar paptársait, ami minden bizonnyal hatott a Hitterjesztési Kongregáció abbéli döntésére, hogy a térségben nem engedélyezte a magyar papok működését s így a magyar nyelvű egyházi élet kibontakozását.³⁶ A misszionáriusok közötti konfliktus igencsak megnehezíti a papok lelkipásztori tevékenységéről és/vagy mulasztásairól szóló feljegyzések helyes értelmezését. A kérdés tisztánlátását nagyban segítené, ha rendelkezésünkre állnának további feljegyzések, olyanok, amelyek túlmutatnak az etnikai töltetű ellenségeskedésen, és a lelkipásztori tevékenységről nyújtanának konkrét információkat.

A kántorok működésének szükségessége

A missziós és filiális rendszer sajátossága, illetőleg következménye, hogy az egyházi feladatok egy részét a helyben lakó *kántor* látta el. A helyettesítés formája, a kántorok feladatköre plébániánként és a plébános-kántor viszony függvényében igen változó lehetett. A 19. században, Moldvában tevékenykedő kántorok többsége Erdélyből származott,³⁷ vallási ismeretekről, felkészültségükről elszórt adatok állnak rendelkezésünkre.³⁸ Működésük szükségességét nemcsak a paphiány, hanem a természeti adottságok, az időjárás viszontagságaiból fakadó körülmények is nélkülözhetetlenné tették. Különösen így volt ez a Szeret menti s még inkább a Szeret bal partján fekvő falvak esetében, ahová a pap a folyó – kiszámíthatatlan – áradásai miatt, kísérő hiányában nem vagy csak igen ritkán juthatott el.³⁹ A kántor szerepköre aszerint változott, hogy plébánián vagy filián tevékenykedett. Pap hiányában a kántor tartotta meg, illetőleg vezette a *vasárnapi imát*, szükség esetén *keresztelt és temetett*.⁴⁰ A plébániákon, ahol állandóan jelen volt a pap, úgy tűnik, a kántor nem végezhetett hitoktatást. Kalagorban például egy 1868-as feljegyzés szerint a kántor oktató tevékenységet nem folytatott, szolgálata az orgonálásra és a templomi éneklésre korlátozódott.⁴¹ Ugyanakkor egy későbbi, 1875-ben keltezett levélben az olvasható, hogy a kántor adventben, esténként tanította a gyermekeket.⁴² Olyan helyzet is előállt, például Ploszkucényben, hogy a katolikus szülők maguk nem tartottak igényt a hitoktatásra, és gyermekeiknek sem engedélyezték az azon való részvételt.⁴³ Hasonló állapotról ad hírt a Gorzafalván kántorkodó Héja

³⁶ BARSZCZEWSKA 2009, 114.

³⁷ PETRÁS 1979, 1336.

³⁸ TÁNCZOS 1996, 238; TÁNCZOS 1995, 83.

³⁹ CADAR 2008, 101; KOVÁCS 2004, 12–13.

⁴⁰ Például Pusztinán. Szintén Kovács feljegyzéséből származó adat, hogy a Forrófalván tevékenykedő kántor sem tanít (hat)ott. KOVÁCS 2004, 23.

⁴¹ Egy kalagori vallomása Kovács Ferencnek 1868-ból. VINCZE 2004, 73.

⁴² Liegrerhoffer János levele (1875) a Szent László Társulat alelnökéhez. VINCZE 2004, 97. Jerney feljegyzése szerint Huszban, Kalugyerban és Szabófalván a kántor írás-olvasásra tanította a gyermekeket. JERNEY 1851, 111.

⁴³ Baka András kántor Petrás Incze Jánosnak írt leveléből. VINCZE 2004, 108.

József is, akit egyébként „sokkszerűen érte a családok bibliai szegénysége, az emberek közönye”, minek következtében visszakérte magát szülőföldjére, Háromszék-re.⁴⁴ Halasfalván a vallási események „egy részét” a kántor vezette, a templom gondozásában pedig egy gyászhuszár segítette a munkáját.⁴⁵ A pusztinai példában azt látjuk, hogy a kántor úgynevezett „istentisztelet” is végezhetett, amely alkalom azonban nem volt azonos a liturgiával.⁴⁶ A kántor által irányított „istentisztelet” a következőkből állt: „reggeli ima, azután sz. ének; ezt követi a boldogságos szűz olvasója; [...] felajánló ima”, majd a folytatásban „a nép megkerüli az oltárt, egyenként csókolván az oltárra kitett feszületet”.⁴⁷ Arra vonatkozóan jelenleg nincsenek adataink, hogy konkrétan mit, mely imá(ka)t mondták „reggeli ima” gyanánt. Arról is keveset tudunk, hogy mely „szent énekeket” énekelték a templomban, és melyeket családi körben, esetleg közösségi ájtatosságokon. A századfordulón, valamint a 20. század első felében született adatközlőktől gyűjtött archaikus imádságok, liturgikus imaszövegek, egyházi népének ismertetében úgy tűnik, az énekek egyik vagy fő forrása a Kájoni-féle *Cantionale Catholicum* volt.⁴⁸

A század utolsó éveiben (1897) Dominique Jacquet püspök az egyházmegye területén működő kántorok feladatait a következőkben összegezte: zenei szolgálat teljesítése a liturgián; énekvezetés és énektanítás; a gyermekek és a felnőttek számára tartandó hitoktatás a templomban; előimádkozás; a betegek látogatása; a vallási élet szorgalmazása; a holtak eltemetése a pap távollétében; ünnepnapos imaszolgálat. Jacquet azt is



Dominique Jacquet

⁴⁴ A háromszéki főesperesnek címzett levélből (1860) az is kiderül, hogy a szóban forgó kántort nem melleleg erős honvágy is gyötörte. POZSONY 2005, 73.

⁴⁵ VĂCARU 2004, 47, 52.

⁴⁶ Feltehetően a vespéréről, vesperásról lehet szó, az úgynevezett esti, illetve reggeli (laudes) imáról.

⁴⁷ KOVÁCS 2004, 13.

⁴⁸ Erről lásd CSOMA 2004, 91; KÖVÁRI 2006; TÁNCZOS 2006. Kevés adatunk van arról, hogy ebben az időszakban használtak-e magyar nyelvű könyveket Moldvában. (Néhány adat: CSOMA 2004, 40–41, 45–46, 59, 67, 71, 95, 109.) Egy 1845-ös közlemény szerint „Moldvában a’ könyvszállítás (erdélyi énekes-, ima- és abc-s könyvek) ez ideig egyesek által történt”, ami azt jelzi tehát, hogy eljutottak magyar nyelvű könyvek Moldvába is, ám ezek pontos tartalmáról egyelőre nincsenek további adataink. Az idézett közleményben a magyarországi támogatóktól „tudományos és erkölcsös könyvek”-et kérnek a moldvai magyarok körében tervezett művelődési programokhoz. MORARU–DIMIȘCĂ–COȘA 1845c, 322.

leírja, hogy a plébániáktól nagy távolságra eső filiákon a „daszkál hatalma majdnem korlátlan és felülmúlja a plébánosét”.⁴⁹ A 19. század utolsó éveiben, különféle ügyekben keletkezett iratokban a kántor sűrűn feltűnik tanúszerepben.⁵⁰ Némelyikről közülük az is tudható, hogy kántori teendőik mellett, családjuk eltartása érdekében egyéb kenyérkereső munkát is végeztek.⁵¹

Hittani foglalkozások

A korszakból származó forrásokban visszatérő téma a katolikus lakosság vallási műveltségének a kérdése, amely – úgy tűnik – elsősorban a misszió vezetői számára okozott elégedetlenséget. Az apostoli helynökség első püspöke, Filip Paroni (1818–1825) és követői is nagy gondot fordítottak a lakosság vallási és erkölcsi állapotának a megreformálására. Paroni például elrendelte, hogy a mise előtt hangos szóval mondassanak el az egyház alapvető imái, adventi és nagyböjti időben pedig a katekizmus oktatását követelte a papoktól.⁵² A helynökök kérésének zökkenőmentes teljesítését nehezítette, hogy a misszionáriusok nagy része nem ismerte hívei nyelvét. Még a század második feléből származó feljegyzésekből is arról értesülünk, hogy vannak olyan misszionáriusok, akik „sem oláhul, sem magyarul nem tudnak. [...] Ha prédikál vagy egyszer, senki nem érti, mert sem oláhul, sem olaszul nem mond, még az született oláh sem érti mit mond, inkább csak kineveti”.⁵³

1845-ben a budapesti *Religio és Nevelés* folyóirat harmadik száma rövid írást közöl *Moldva* címmel. A névtelen szerző által jegyzett tudósítás voltaképpen egy helyzetkép egy közösség adventi vallásos eseményeiről, pontosabban az adventben megtartott *hittani foglalkozások*ról. A részletes leírásból kiderül, hogy a nyári időszakot mezei munkával töltő felnőttek és gyermekek számára kevés alkalom adatik a vallási előírások betartására, a hitélet minimális megélésére szorítkoznak, lévén hogy a fáradságos munka után „álom és nyugalomvágy vesz erőt az ellankadt testen, annyira, hogy alig marad idő az imádságoknak mi röviden is elvégzésére, könnyen felejtve a tanítást”. A feledés és az elvallástalanodás fékezése érdekében az adventi estéket „mind a szülők, mind a magzatok [...] üdvösségre szükséges tanulmányok megtanulása”-val töltik. Az összefüggéseket minden alkalommal más-más „alkalmasabb” család otthonában szervezik

⁴⁹ A román dascál kifejezés kántort jelent. Dominique Jacquet jászvásári püspök levele Amann Josef Hurter jászvásári osztrák–magyar konzulnak. Közli VINCZE 2004, 138. Lásd még SERES 2003, 348.

⁵⁰ Lásd például Par. Rom. Cat. Cleja 1/1883. 124. oldal.

⁵¹ Ilyen volt például a kézdialmási Bertalan Sándor, aki asztalosmunkával kereste kenyerét. DOMOROS 1987, 176.

⁵² A plébániahálózat átláthatósága, valamint a plébánosok hatékonyabb működése céljából Forrófalván és Szabófalván úgynevezett esperesi kerületet (protopopiat) hozott létre, előbbihez a Bákó környéki, utóbbihoz a Románvásár környéki plébániák ügyeit rendelte. DUMEA 2005, 138–140.

⁵³ Ojtoz lakóinak Scitovszky János hercegprímásnak címzett leveléből (1860. március 16.). VINCZE 2004, 63–66.

meg, vasárnap, hétfő, szerda és péntek estéken. A gyülekezés időpontját harangszóval adják hírül. Egy-egy estén hetven-nyolcvan, de „néha több” hívó is összegyűl. A „foglalkozásnak” nevezett alkalmak a következő forgatókönyv szerint bonyolódtak le:

Itt a kántor megjelentével, az Atya, Fiú, és Szentlélek Isten nevében, a keresztesítésben kezdődik a tanítás: mire a miatyánk, üdvözlés, közgyónás, tíz és öt parancsolatok, hét szentségek, és hitbéli indulatok elimádkozása után, a mondottakból egyenkint ki kérdeztek; azután rövid, szokott kérdésekben egyenkint az Isteni fölségről, a Szentháromság titkairól, az üdvözítő Jézus megváltása- és kínszenvedéséről, szüz anyjáról, a megszentelés malasztjáról, a Szentlélek Isten hét ajándékairól, a szentségekről közönségesen, és különösen mindenikről: nevezetesen a bér-málásról és annak hasznairól, a sz. gyónásról, és annak részeiről, az Oltáriszentség valóságáról, mélységes titkairól, stb. kihallgattatnak; – az egészet rövid kérdések – és feleletekbe foglalt tanítás, magában foglaló a lélek halhatatlansága, az örök élet, annak boldog – vagy boldogtalan volta felőli igazságokat, fejezve be: mihez a főbűnök, stb. előszámálása és a végső dolgokról rövid oktatás is csatolatik. E sz. foglalkozásnak vége lévén, egy-két istenes ének oszlatja el a következő nap más háznál folytatandó tanításra újlag összeseregrendő gyülekezetet: mi így foly az egész adventi napokban. Így készülnek, keresztesítő növendékeikkel a karácsony sz. gyónásra, és az üdvözítő Jézus titkos értelmű születésének örömdetes ünnepére magok a szülők is... És mi ezek következtében örömmel mondhatjuk, mikép nincs körükben, még a kisebbek közül is, senki, ki az említett kérdésekre, ha mi röviden is, meg ne tudna felelni.⁵⁴

A cikkben foglaltak szerint az adventi „foglalkozások” nemcsak az újságcikket jegyző szerző parókiáján, hanem „mindenik plébániában [...] megy végbe”, azaz minden plébánián megtartottak. Ezt megerősítő adattal azonban pillanatnyilag nem rendelkezünk, legalábbis más plébániáról, ebből az időszakból nincsenek hasonló alkalmakról tudósító feljegyzések.⁵⁵ A cikkből az is kiderül, hogy a „foglalkozáson” rendszerint a pap is, és a kántor is jelen volt, de az is előfordult, hogy a plébános távollétében a kántor vezette az eseményeket. A magyar nyelvű újságcikkben nem esik szó arról, hogy a felsorolt imák, énekek, valamint a hit tanainak az oktatása milyen nyelven folyt, de aligha tévedünk, ha azt feltételezzük, hogy a találkozó magyar nyelven zajlott. Ezzel azt is feltételezzük, hogy a közösség maga, a plébános és a kántor is magyar nyelvű volt. Emiatt viszont nehéz elképzelni, hogy a fenti szokás ebben a formában általános gyakorlat lett volna Moldva-szerte, ahol – ahogyan többször említettem – ebben az idő-

⁵⁴ A cikk aláírója: – Z –, MORARU–DIMITȘĂ–COȘA 1845a, 24.

⁵⁵ Az azonban tény, hogy a pápai prefektusok rendre felszólították a misszió papjait arra, hogy adventi időben végezzenek hitoktatást a gyermekek és a felnőttek körében. Lásd például VINCZE 2004, 98.



Giuseppe Camilli

Giuseppe Camilli még azt tapasztalta, hogy „a felnőtt lakosság körében a vallásos ismeretek nem igazán terjedtek el”.⁵⁶ E körülmények azt sejtetik, hogy a vallási életben az ima- és énekhagyomány domináns szerepet tölthetett be, a hittani/teológiai/vallási/bibliái ismeretek egy része pedig ezekből a szövegekből származhatott, hagyományozódott, folklorizálódott.

Vallásosság: liturgia, ima, ének, szentségek, áldások

Mise

A levéltári iratokban kevés adatot találunk az egyházi szertartásokra vonatkozóan, és így van ez a katolikus vallás legjelentősebb szertartása, a mise esetén is. A legrészletesebb leírások egy-egy egyházi esemény (pünkösöd, primícia) kapcsán fordulnak elő, ahol a hangsúly nem a mise tartalmának és az azon részt vevő hívek magatartásának az ismertetésén, hanem a ceremónia ünnepélyességének az érzékeltetésén van. Pontosan nem tudható, milyen rendszerességgel tartottak misét a papok a plébániák és a filiák templomaiban, és az sem, hogy a latin nyelvű liturgián milyen nyelven hangoztak el az imák, énekek. Arról sincs számszerű adatunk, hogy milyen számban, milyen rendszerességgel vettek részt a miséken a katolikusok. Az adatok tükrében úgy tűnik,

szakban egy-két kivételtől eltekintve idegen nyelvű papok működtek.⁵⁶ Ők bizonyára maguk is eleget tettek hitoktatói kötelességeiknek, az általuk működtetett gyakorlat bemutatásához ellenben pillanatnyilag nem rendelkezünk adatokkal. Meglepő, hogy a nyelvi asszimilációban jobban érintett északi katolikus közösségekről (például Szágna, Tamásfalva, Románvásár) szóló feljegyzésekben is arról értesülünk, hogy a papoknak komoly küzdelmet kellett folytatniuk azért, hogy a 12–15 éves fiatalok számára megtanítsák a kötelező imádságokat (amelyek ismerete a szentségek felvételének a feltétele volt).⁵⁷ 1910-ben, a bérmlás szentségének kiszolgálása céljából, a moldvai katolikus településeket meglátogató

a filiákon többnyire a nagy egyházi ünnepekhez kapcsolódóan tartottak misét. Feltehetően, hogy a plébánia közelében elhelyezkedő filiákon élő katolikusok ünnepnapokon részt vettek a plébániatemplomban bemutatott misén. Ilyen esetről tudósít egy 1868-ból származó adat is. Eszerint a katolikusok előző éjszaka már megérkeztek a plébániára.⁵⁹ Nagyobb egyházi ünnepeken a csecsemőiket ölben tartó anyák a kis befogadóképességgel bíró templom(ok) falain kívülre szorultak.⁶⁰ Tudunk olyan esetről is, amikor a misén és az azt követő imaalkalmon a mezőgazdasági munkák ellenére a lakosság szép számban megjelent.⁶¹

A budapesti *Religio és Nevelés* 18. számában ismeretlen szerző tollából jelent meg egy a pünkösdhöz, valamint az ünnep napjához kapcsolódó *liturgiáról* szóló írás. Az Alsó-Klézsén, pünkösöd napján megtartott, a „boldogságos szűz anya hét fájdalmiről nevezett” kápolnához szervezett körmenetről és az azt követő liturgiáról szóló leírásból az is kiderül, hogy a „minden felől” sereglő nép korán reggel megérkezett, elvégezte a gyónást, és áldozott a misén. A papság irányításával a nép a temetőben álló kápolnánál különféle „szándékra” végzett imádságokat mondott. A templomba vonult sokaság „a sz[ent] hajlék kerítésében sem férhetett”, lévén, hogy a szertartáshoz csatlakozó „nem kis számú oláhok”-kal együtt mintegy 10 000-en vettek részt a ceremónián. Hasonló események zajlottak pünkösöd másnapján, az Alsó-Klézsével szomszédos Nagy-Patakon, ám „ezeknél még sokkal kitünőbb kath. istentisztelet” tartott meg ugyanekkor a fejedelemség fővárosában, Jászvásáron.⁶² Utóbbi eseményről Jerney János Jászvásárra tett látogatása során készült feljegyzésében is hírt ad. A leírás a maga nemében egyedi, egyebek mellett arról (is) tanúskodik, hogy a liturgikus esemény messze túlmutat szűk vallási keretén, a fejedelemség és a politikai szereplők megjelenése annak demonstrálása, hogy a misszió(vezető) hatalmi, politikai tényezőnek számít már ebben az időszakban is Moldvában.

Őt, hat mérföldnyi távolságról is seregelvén egybe a' magyar nép. Már reggel 7 óra-kor tömve volt az egyház' birtokához tartozó házakkal 's a' püspöki lakkal körülvett templomnak tág udvartelke vidéki és helybeli néppel [...]. Az itteni tiszteletnél a' vajda katonái, úgynevezett kozákok, kik nagy részben unguorból állanak, voltak kiállítva, a' menetet szinte a' vajda zenekarája díszesíté. A' szertartás utáni nagy lakoma Sardi Pál püspöknél tartott, hova a' begyült olasz papokon kívül a' helybeli előkelő katolikusok is hivatalosak valának.⁶³

Rendkívülinek számító, több egyházközséget érintő eseményről, végső soron *miséről* számolnak be szintén 1844-ben Bogdánfalváról, ahol augusztus 18-án megtartotta *első*

⁵⁶ Annak ellenére, hogy a misszióvezető helynökök rendre elrendelik a kötelező adventi hitoktatást. Ebben az időszakban a klézsei plébános Petrás Incze János volt. Nem kizárt, hogy a cikk szerzője is Petrás. A szakirodalom a folyóiratban közölt forrásokat nem idézi, és nem hozza összefüggésbe Petrással. Részletesebben lásd IANCU 2015.

⁵⁷ DOBOŞ 2003, 72.

⁵⁸ Arch. Rom. Cat. Buc. Dos. nr. XIII., vol. 1. 187. lap.

⁵⁹ A filiákról érkezők különféle adományokat (majorság, tojás, méz, mogyoró, gyümölcs) vittek magukkal a plébános (és feltehetően a szállásadók) számára.

⁶⁰ KOVÁCS 2004, 25.

⁶¹ Lásd például Horgeştiben az 1875-ös jubileumi esztendőben, a templomban megtartott imasorozatról feljegyzetteket. CADAR 2008, 107.

⁶² MORARU-DIMIŞCĂ-COŞA 1845b, 144.

⁶³ JERNEY 1851, 33–34.

misgét az erdélyi Finta István. Jelenleg sem az *egyházi rend* szentségéről, sem pedig a hozzá kapcsolódó primíciáról, sem az első misés pap személyéről nem áll rendelkezésre további adat. A sajtóban megjelent cikk idézését mégis fontosnak tartom, hiszen a korabeli vallási gyakorlatról, konkrétan pedig a misére vonatkozóan hordoz információkat.

Ez alkalommal angyalok' királynéjának napja ünnepeltetett; és már jó reggeltől kezdve seregett e' vidék' falvaiból ajtatos népünk a' bogdánfalvai temetőben, az angyalok' királynéjának tiszteletére emelt egyszerű kápolnába; hol a' teljes-bucsu' elnyerésére rendelt imákat végezve, az utszákon alig férve sietett a' forrófalvi, nagy-pataki, bogdánfalvi, klési és f[t]runki kereszt-lobogók alá gyűlt, számlálhatatlan népsokaság a' kisasszonyról nevezett, újonnan épült szentegyházba; melly nem csak belül megtelék a' buzgó sereglőkkel, hanem kerítésébe sem birván fogadni a' buzgólkodókat, sokan az utszán kénytelenítették a' sz. örömben részt venni.

A feljegyzésből az is kiderül, hogy az egybegyűltek száma olyan nagy volt, hogy „az első-misésnek puszta kézcsókolása is délutáni két óra után végeztetett be; jóllehet az ajtatoság reggeli kilenczkor kezdődött”. Végül arról is szó esik, hogy hasonló pompával és részvétellel ünnepelték meg a katolikusok Nagyboldogasszony napját Barátban, valamint Szent István magyar király ünnepét Pusztinán.⁶⁴ Egy másik közleményben a szeptember 22-én, hasonló ünnepi díszben megtartott tatrosi búcsúról olvashatunk. Az írásból az is kiderül, hogy a körmenettel egybekötött ünnepeken ortodox vallásúak is részt vettek.⁶⁵

Ima

Az áttekintett forrásokban előfordul néhány román nyelvű egyházi, *liturgikus* imaszöveg,⁶⁶ amelyeket feltehetően az egyéni és a templomi imádkozások alkalmával használtak. Feltételezhető, hogy a magyar kántorok által vezetett úgynevezett „istentiszteleten” és az egyéni, továbbá a családi imádkozás során magyar nyelvű *egyházi, liturgikus imák* is elhangoztak.⁶⁷ Az utóbbi évtizedekben közreadott imagyűjteményekben találunk ilyen típusú imákat. Az archaikus imák korpuszához viszonyítva ezek alacsony száma feltehetően azzal (is) magyarázható, hogy a néprajzkutatók figyelmét elsősorban a nem egyházi, szakrális vagy mágikus szövegek (archaikus imák, varázsszövegek, ráolvasások) kötötték le. Tánccos Vilmos egyik kötetében közli a pusztinai László Józsefné (szül. 1935) imarepertoárját, ahol a számottevő archaikus népi ima mellett

⁶⁴ MORARU-DIMIȘCĂ-COȘA 1844a, 239–240.

⁶⁵ MORARU-DIMIȘCĂ-COȘA 1844b, 312.

⁶⁶ Miatyánk, Hiszekegy, Tízparancsolat. Lásd például Par. Rom. Cat. Valea Seaca 1/1843. 47. oldal.

⁶⁷ A század közepéből származó feljegyzés szerint a „szeretvidéki több magyar helységekben [...] a kántorok eddigelé csupán magyarul dicsőíték a' mindenhatót”. JERNEY 1851, 111.

magyar nyelvű egyházi imákat is találunk, amelyek feltehetően a liturgián és az „istentiszteleten” is elhangoztak. A közölt kilenc imádságot⁶⁸ az adatközlő a századfordulón született édesanyjától tanulta, aki minden bizonnyal a 19. századi imahagyomány örököse volt.⁶⁹

A *rózsafüzér* imádkozásáról viszonylag kései, 19. század végi adataink vannak. A vallási gyakorlatok diverzifikációját szorgalmazó, a rózsafüzér imádkozását népszerűsíteni igyekvő szágnai plébános, Scaramucci feljegyzi, hívei nem lelkesedtek az új imaforma bevezetésekor, mert attól tartottak, elmarad az általuk preferált vecsernye.⁷⁰ A rózsafüzér imádkozása szerves része lehetett az úgynevezett „istentisztelet”-nek, amelyet a kántorok többnyire ünnepnapon tartottak a filiák templomaiban. 1886-ban keltezett körlevelében Giuseppe Camilli püspök elrendeli a rózsafüzér közösségi, nyilvános imádkozását, ami egyébként – ahogy szó volt róla – korábban is gyakorlat volt, a katolikusokat pedig arra buzdítja, otthonaikban is imádkozzák a rózsafüzért.⁷¹

Ének

Kevés konkrét adatunk van a 19. századból arra vonatkozóan, hogy a kántorok által használt *Cantionale Catholicum* mely énekei, és hol, mely település templomaiban hangoz(hat)tak el.⁷² A szabófalviakról feljegyezték, hogy a szertartások alkalmával énekeltek az *Imádunk szent ostyá, Idvezlény Krisztusnak drága szent Teste, Jertek Keresztény lelkék, Mennyszágnak királynéja, Keresztények sirjatok*, valamint a „*Venicz Krisztini buni*”, a „*Maria Majka mili*” népenekeket.⁷³ A 19. század első felében a jászvásári katolikusokról feljegyezték, hogy hamvazószerdán énekelhettek magyar énekeket a templomban, „ekkor összegyülekezve (a' mint értesítettek), emez ismert böjti éneket 'Keresztények sirjatok' kesergik el”.⁷⁴ 1844. augusztus 18-án, Finta István Bogdánfalván megtartott első miséjén,⁷⁵ valamint 1845-ben, Alsó-Klézsén megtartott pünkösdi körmeneten a feljegyzések szerint a résztvevők énekeltek a *Jöjj el Szentlélek-Isten* éneket.⁷⁶ Az imákhoz hasonlóan a 20. századi gyűjtéseket közreadó publikációkban fellelhető egyházi énekekről is feltételezhető, hogy korábbi évszázadok hagyományát tükrözik.⁷⁷

⁶⁸ Ezek a következők: Miatyánk, Üdvözlény, Hiszek egy Istenben, Gyónom a mindenható Úristennek, Töredelmességből való indulat, valamint az Isten és az egyház parancsolatai: Istennek tízparancsolattja, Hét szentség, Hét fő bűnök, Az anyaszentegyháznak ötparancsolattja.

⁶⁹ Az imákat lásd TÁNCCOS 1996, 125–127.

⁷⁰ DOBOȘ 2003, 72.

⁷¹ Par. Cat. Valeni 1/1885. 16. oldal.

⁷² A 20. században végzett gyűjtések alapján rekonstruálható állapotról lásd KÖVÁRI 2006; TÁNCCOS 2006.

⁷³ Petrás 1844-es feljegyzéséből. PETRÁS 1979, 1430.

⁷⁴ 1832-es feljegyzés. GEGŐ 1838, 24.

⁷⁵ MORARU-DIMIȘCĂ-COȘA 1844a, 239–240.

⁷⁶ MORARU-DIMIȘCĂ-COȘA 1845b, 144.

⁷⁷ A teljesség igénye nélkül: DACZÓ 2003; HARANGOZÓ 1998; SERES 1991; SERES-SZABÓ 1972–1988.

Szensségek

A katolikusok által jegyzett levelekben megfogalmazottak alapján úgy tűnik, a keresztség, valamint a bűnbánat szentségével (gyónással) egybekötött szent kenet felvételére általános igény mutatkozott. Mindkét szentség szorosan kapcsolódik az élethez és az elmúláshoz, s mint ilyen, az egyéni hitéletben a többi szentségnél jelentősebb szerepet kaphatott. A keresztség akkor is érvényes, ha nem egyházi személy szolgáltatja ki, gyónás azonban csak papi személynél végezhető, a 19. századra jellemző paphiány ilyen szempontból is kritikus körülménynek számított a katolikusok számára. A felnőttek esetében a szentségek felvétele bizonyos hittani ismeretek elsajátításához kötött, a gyermekek és a fiatalok mindaddig nem járulhattak a szentségekhez, például nem lehettek elsőáldozók, nem bérmálkozhattak, nem köthettek házasságot, míg meg nem tanulták kívülről a kötelező imádságokat, valamint az úgynevezett vizsgaanyagot.⁷⁸ Az egyházi tanok elsajátítása céljából a misszionáriusok gyakran beszüntették a fiatalok ünnepnapokon szervezett táncmultságait.⁷⁹ A katekizmusban foglalt ismeretek megtanítását a pap vagy a kántor végezte el, az érintetteknek ezekről a szentséget kiszolgáló pap vagy püspök előtt kellett számot adniuk.

Keresztség

A keresztség alapszenség, a katolikus egyházhoz és a keresztyén közösséghez való tartozás feltétele és szimbóluma, a tanítás szerint „egyesít Krisztussal és az Anya Szentegyház tagjaivá tészen”.⁸⁰ A vallásosság, a hit célja szempontjából mégsem e külső, formai jegy a meghatározó a keresztség szentségében. A katolikus egyház tanítása szerint a keresztség „el törli az eredendő bűnt, és azokat, melyeket a Keresztség előtt el követtünk”.⁸¹ A század közepén (1866) Moldvában kiadott katekizmusból előbb idézett hittételek magyarázatot nyújtanak arra is, hogy a hívők miért igyekeztek mielőbb a keresztség szentségében részesíteni az újszülötteket. Minthogy szükség esetén bármely megkeresztelt egyén elvégezhetette (és elvégezheti ma is) a keresztelest, a katolikusok vallásos életéről szóló feljegyzésekben csak általánosságban fogalmazódik meg panasz a szentség – késleltetett és hivatalos – kiszolgálásával kapcsolatban.

⁷⁸ DOBOȘ 2003, 71–72.

⁷⁹ Egy példa a sok közül: Luigi Scaramucci, Szágna misszionáriusa (1880–1887) a hitoktatás hatékonysága érdekében időnként beszüntette a táncmultságokat. DOBOȘ 2003, 71–72. A katolikusok körében a vasárnapi táncot egyébként a templomudvaron szervezték meg, ahol a pap is jelen volt. GEGŐ 1838, 52. Idővel a plébános, a hatóságok közreműködésével, erkölcsi okokra hivatkozva véget vetett ennek a gyakorlatnak is. Egy feljegyzés szerint például a fiúk és a lányok a templomnak, a templomajtónak támaszkodva fogták egymás kezét, a táncszünetekben pedig szerelmi életükről diskuráltak egymással. VĂCARU 2004, 65.

⁸⁰ SALANDARI 1866, 33.

⁸¹ SALANDARI 1866, 33.

— 32 —

4) Cine silește pe altul la păcat.
5) Cine laudă fapta păcătoasă.
6) Cine țare la păcatul altuia.
7) Cine nu pedepsește păcatul.
8) Cine ajută la păcat.
9) Cine apără păcatul.

PARTEA A II-LEA
p) Despre Sacramente (Taine).

98. I. Ce este un Sacramentă?
R. Sacrament (taine) este semnul vădită (vederat) a nevederatel Ț-țeștel mîlei (grației), care Domnul Christos a rădăuit pentru slujenia noastră.

99. I. Câte taine a rădăuit Domnul nostru Isus Christos?
R. Domnul nostru Isus Christos a rădăuit următoarele șapte taine.
1) Botezul.
2) Sf. Mir.
3) Preestania.
4) Pocăința.
5) Maslulă.
6) Preoția.
7) Cununia.

100. I. Ce efectă are Sf. Botezul?
R. Sf. botezul șterge păcatul original și toate păcatele care am făcută înainte botezului, aștepte pre noi cu D. Christos și face pe botezați membri bisericii.

101. I. Ce dobădăm în Sf. Mir?
R. Prin sânta miruire, Duhul Sf. întărește pre noi în credință ca să trăim cu dreptate în ea, și cu statornicie să o păzim în toată viața.

— 33 —

4) Ki Másnak bűnét igérett.
5) Ki Másnak bűnét dicséeri.
6) Ki Másnak bűnét el halgatja.
7) Ki Másnak bűnét nem bünteti.
8) Ki Másnak bűnét segít.
9) Ki Másnak bűnét oltalmazza.

HARMADIK RÉSZ
p) A Szentségekrol.

98. Mi a Szentség?
A Szentség, látható jele a láthatatlan Kegyelemnek; melyet Urunk Jézus a mi meg Szentségeinkre rendel.

99. Hány Szentséget rendel Urunk Jézus?
Urunk Jézus a következő hét Szentséget rendelte:
1) Keresztség.
2) Bérmálás.
3) Oltári Szentség.
4) Penitenzia tartás.
5) Utolsó Kenet.
6) Egyházi Rend.
7) Házasság.

100. Mit nyerünk a Keresztségben?
A Keresztség, el törli az eredendő bűnt; és azokat, melyeket, a Keresztség előtt el követtünk; egyesít Krisztussal, és az Anya Szentegyház tagjaivá tészen.

101. Mit nyerünk a Bérmálásban?
A Bérmálásban, a Szent Lélek meg erősít a hitben; hogy igazán a szentit éljünk, és állandóan erőt-erő meg tartunk.

5

Kétnyelvű katekizmus

Igen tanulságos, dialógusban szerkesztett *útmutató* maradt fenn a keresztséggel kapcsolatos tudnivalókról.⁸² A szituációba ágyazott tanítás utalhat arra is, hogy az oktatást a gyakorlatból vett példák idézése révén bonyolították le. A „szerkönyvben” olvasható dialógusban a bábaasszony („Mossa”) kéri a keresztséget a paptól a kisgyermek számára. A bábaasszonynak előbb arról kellett nyilatkoznia, bizonyosságot tennie, hogy ismeri a keresztség kiszolgálásának a rendjét.

Mindenek előtt meg kell fogadni, hogy az újszülött gyermeket keresztyénné kívánom tenni, majd vizet öntök a homlokára, mondván: Anna, Antal, Ilona, én megkeresztellek téged az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében. Ámen. Midőn e szavakat elmondom, három alkalommal egymás után, kereszt alakban vizet öntök a fejére. [...]

⁸² Az útmutató Bernard Bișoc háromkötetes, *A moldvai katolikus egyház* című történeti munkájának mellékletéből származik. A kézirat formájában fennmaradt forrás a bákói levéltár kéziratárában található fel.

A párbeszéd a következőképpen folytatódik:

Hát ez a gyermek meg van keresztelve?

Nincs.

Kinek a fia ez a gyermek?

Antal János-é, Boraz-ból.

Leány vagy fiú?⁸³

Hol vannak a keresztszülők?

Kint.

Menj a templomba, nyomban érkezem én is. Mi a neve a gyermeknek?

János, Ivoan, Anniza, Magda.

Anna, mit kérsz te Isten Egyházától?

Hitet.

Mit ad számodra a hit?

Örök életet.

Anna, ellene mondasz a Sátánnak?

Ellene mondok.

Minden cselekedetének?

Ellene mondok.

Anna, hiszel az egy Istenben, mindenható Atyában, az ég és a föld teremtőjében?

Hiszek.

Hiszel-e Jézus Krisztusban, egyszülött Fiában?

Hiszek.

Hiszel-e a Szentlélekben, a Katolikus, apostoli Egyházban, a szentek közösségében, a bűnök bocsánatában, a holtak feltámadásában, az örök életben?

Hiszek.

Kéred a keresztséget?

Kérem.

Anna ego te baptizo...

Ezt követően a pap a keresztszülőkhöz fordul, és arról tájékoztatja, hogy a keresztség révén keresztgyermekük „lelki gyermekükké” vált, felelősséggel tartoznak iránta, ha a gyermek árván marad, kötelességük magukhoz venni és saját „testi gyermekükként” felnevelni, e téren elkövetett mulasztásaikról Isten előtt számot kell adniuk. Végül a pap a plébániára invitálja az érintetteket az adminisztrációs teendők elvégzése céljából, ahol az újonnan megkeresztelt, valamint a szülők és a keresztszülők nevét és lakhelyét bejegyzik az anyakönyvbe.⁸⁴

⁸³ Itt nincs rá felelet.

⁸⁴ A párbeszéd a bábaasszony és a pap között folytatódik. A pap megkérdezi a bábaasszonytól, mit tesz abban az esetben, ha az újszülött fél kézzel, egy lábbal vagy halva születik. Erre a helyes felelet az, hogy „a gyermek lábára vagy kezére három alkalommal vizet öntenék mondván: én megkeresztel-

Bérmálás

A keresztség kapcsán idézett, feltehetően Moldvában hivatalosan használt katekizmus lehetett a forrás a bérmálásra történő felkészítések során is. Az 1866-os kiadványban olvasható tanítás szerint a bérmálás során „a Szent Lélek meg erősít a hitben, hogy igazán a szerint éljünk, és állandóul erőssen meg tartsuk”.⁸⁵ Ezt a tételt a szentség felvételére készülőkhöz számára vélhetően ismertté tette a kántor vagy a pap, és számon kérte a szentség kiszolgáltatását megelőzően a püspök. A szentség felvételére várakozó, hetedik életévüket betöltött jelölteknek a következő, katekizmusban megfogalmazott kérdésekre is felelniük kellett:

Hány Isten van?

Ki teremtett?

Miből?

Hány a szentség?

Istennek tíz parancsolattya?

Az Anyaszentegyház öt parancsolatja?

Mi vagy az oltári szentségben?⁸⁶

Emellett a jelölteknek természetesen tudniuk kellett a katolikus egyház alapimádásait és hittételeit is, úgymint: „az Úr imája”; az apostoli hitvallás; a bűnbánó ima, valamint a már említett „Isten és az egyház parancsolatait”.⁸⁷ A püspöki körlevelek a bérmakeresztszülők személyére vonatkozó szabályokat is megfogalmazzák. Eszerint a bérmakeresztszülő nem lehet azonos a keresztségi keresztszülővel; a keresztszülőségre bérmálásban már részesült személyek jelentkezhetnek. Az egyházból és az egyházközösségből kitagadott, vallási kötelezettségeiket nem teljesítő egyének nem lehettek keresztszülők.⁸⁸ Arduini püspökről feljegyezték, hogy a „keresztény tudományokban jártas”, a kérdésekre helyesen válaszoló személyeket pénzzel és szentképekkel jutalmazta, „serkentvén az Istenbe való bizodalomra és feddhetetlen életre”.⁸⁹ A szentség kiszolgáltatásának a rendszerességéről nincsenek információink. Petrás egyik feljegyzésében az olvasható, hogy Arduini minden télen felkereste a katolikus

lek”. A párbeszédéből kiderül az is, hogy az élő újszülött esetében is meg kell győződni arról, hogy még nem kapta meg a keresztséget. Ez az alábbi szöveg elmondásával történik: „N. ha megkeresztelték, én nem kereszteltem meg, ha nem, én megkereszteltem téged...”. Bișoc é. n., II, 339–341.

⁸⁵ SALANDARI 1866, 33.

⁸⁶ PETRÁS 1979, 1337. Lásd még SALANDARI 1866.

⁸⁷ Tartalom tekintetében az imák nem különböznek az egyházban ma is használt imáktól, nyelvi jellemzőiket tekintve azonban valamelyest mások, hiszen a korabeli román nyelven nyertek megfogalmazást. Par. Rom. Cat. Valea Seaca 1/1843. 47. oldal.

⁸⁸ Konkrétan: nem végezték el a húsvétra vonatkozó kötelező gyónást.

⁸⁹ PETRÁS 1979, 1337.

településeket, és az érintettek számára kiszolgálta a bérmálás szentségét,⁹⁰ az azonban nem tudható, hogy ez a gyakorlat mennyiben volt általánosan jellemző a püspökök gyakorlatában.

Eucharisztia

A hittani alapismeretek tanítása során a katolikusok minden bizonnyal ismereteket szereztek az egyház oltárszentségről szóló tanításáról is, miszerint „az oltári Szentségben jelen legyen Jézus Krisztusnak teste, és vére, és minden Istensége”.⁹¹ Az „első gyónás” időpontjáról és feltételeiről csak közvetett adataink vannak, feltehetően a 6–7. életévüket betöltött gyermekek végezheték el, azt követően, hogy a szülők, a kántor és a pap a hittani alapismereteket, imádságokat megtanította a számukra.

Az oltárszentség kultuszáról, az áldozásról elszórt adatok vannak. Egy 1845-ös feljegyzés szerint a jászvásári utcákon szervezett pünkösdi ünnepségen, Sardi püspök vezetésével körmenetet tartottak az *oltárszentség* tiszteletére. Az ünnepségen „jelen volt az ausztriai cs. kir. agens, és az egész diplomatai kar; nem hiányoztak’ a fővárostól távolabb lakó hivek is, buzgó ajtatosságuk’ szent vágyának kielégítésére egybeseregelve”. A feljegyzést készítő névtelen, feltehetően pápi szerző szerint a körmeneten részt vevők nagy része „a’ Jézus sz. teste- és vérenek valóságos jelenlétét [...] hiszi” megnyilvánulni az oltárszentségben.⁹² Kovács Ferenc útinaplójában (1868) az olvasható, hogy az általa látogatott vasárnapi misén, Klézsén harminc-harmincöt áldozó volt. Azt is feljegyzi, hogy házigazdája, Petrás Incze János plébános elmondása szerint „így van ez minden vasárnap”.⁹³ A 19. század végétől megszaporodó püspöki levelekben gyakrabban esik szó az oltárszentségről. A püspökök egy-egy járvány, háború idejére gyakran elrendeli a szentségi áldást és az áldozást a gyógyulásért, a békéért, majd ugyanígy a hálaadó imákon az elnyert gyógyulásért, békéért.⁹⁴

A bűnbánat szentsége (gyónás) és az utolsó kenet

A feljegyzések alapján úgy tűnik, a gyónás fontos része volt a hívők vallási életének.⁹⁵ Az adatok egy része az utolsó kenettel egybekötött gyónás iránti igényre vonatkozik – kézenfekvőnek tűnik, hogy a két (bizonyos körülmények közepette egyébként is összetartozó) szentségről szerzett adatokat egy helyen ismertessem.

⁹⁰ PETRÁS 1979, 1337.

⁹¹ SALANDARI 1866, 35.

⁹² MORARU–DIMIȘCĂ–COȘA 1845b, 144.

⁹³ A Veszely–Imets–Kovács által jegyzett, 1870-ben megjelent kiadvány voltaképpen két kéziratot fog össze, minthogy a második, Kovács Ferencz naplójában a számozás újrakezdődik, a bibliográfiában a két iratot külön tételként szerepeltetem. Lásd VESZELY–IMETS–KOVÁCS 2004, 71; KOVÁCS 2004, 25.

⁹⁴ Erről a püspöki körlevelekről szóló fejezetben szó lesz még.

⁹⁵ Néhány településen a gyónni vágyók a kétnapi járásra elérhető magyar plébánost keresték fel azért, hogy (anyanyelvükön) gyónhassanak. 1845-ből, Petrás feljegyzéseiből származó adat. PETRÁS 1979, 1442. Lásd még TÁNCZOS 1995, 85–86.

A filiát felkereső pap látogatásának ugyan több oka lehetett, a feljegyzések szerint ideje egy részét a templomban töltötte, hogy a gyónni szándékozókat fogadhassa. Hasonló célból a betegeket is felkereste.⁹⁶ A szentségek időbeni és „teljes értékű”, azaz hivatalos kiszolgálását nemcsak a nagy távolság, a természeti és éghajlati adottságok tették lehetetlenné, hanem a nyelvi problémák is. Ezt a visszas állapotot ritkán ugyan, de maguk a misszionáriusok is megfogalmazzák, sőt olyan esetről is tudunk, amikor konkrét kísérletet tettek azok megoldására. Egy – évszámmal és névvel el nem látott – feljegyzésben arról olvasunk, hogy egy magyarul nem beszélő pap arra kéri a magyar nyelvet beszélő paptársát, forduljanak közösen a misszió prefektusához, és együtt kérvényezék a helycserét, hogy a „moldovánul” nem beszélő katolikusok lelki gondozásáról gondoskodhassanak.⁹⁷ Kivált a súlyos betegek és haldoklók által igényelt, gyónással egybekötött *utolsó kenet* kiszolgálásának a késlekedése vagy elmaradása okozott gondot az érintettek számára.⁹⁸ A gorzafalviakról feljegyezték, hogy a 19. század második felében is elzarándokoltak Ojtozba, hogy magyar nyelven gyónhassanak. Az idősek és a betegek számára megterhelő volt a hosszas gyaloglás, miközben éppen körükben mutatkozott a legnagyobb szükség a szentség felvételére.⁹⁹ A pap szavát nem értő személyeket „haláluk óráján olaszul vigasztalják”.¹⁰⁰ Egy 1839-ből származó adat szerint az olasz papok a következő gyakorlat szerint végezték a gyóntatást: „füzetből kérdezték a bűnök neveit; [...] kérdezik a bűnbánótól, hogy ezt vagy azt a bűnt követte-e el? a felelet igennel (ita) vagy nemmel (non) történik és így végig szaladnak az egész füzetten úgy, hogy sem a gyóntató sem a gyónó nem ért meg semmit. Azután megadják a feloldozást”.¹⁰¹ A feljegyzés szerzője, Pap Sándor tatrosi plébános szerint ilyen körülmények között a szentség érvénytelen, lévén, hogy legszükségesebb eleme, a hívők lelkiismeretéből fakadó (bűn)bánat nem érvényesül, amit a papnak kell felkeltenie a gyónóban.¹⁰²

Az alábbiakban idézett, feltehetően 1797-ben keletkezett *Diverse materie in lingua Moldava* című olasz–román társalgó kéziratban található *moldován* nyelvű gyónási útmutatóról/tükörről egyelőre nem tudható, kik, hol és milyen formában használták. A forrás Bernard Bișoc kéziratának mellékletében lelhető fel. A dokumentumról a szerző további információt nem ad meg, pillanatnyilag nem tudható, mennyire volt elterjedt, a gyónás egyik alternatív formáját jelentette, vagy a bevett gyakorlatot stb., a mindennapi vallásosságban való megjelenéséről tehát nincsenek adataink. Az útmutató bevezetőjében egy, a pap és a gyónásra készülő hívő közötti párbeszéd olvas-

⁹⁶ BIȘOC é. n., II, 351.

⁹⁷ BIȘOC é. n., II, 357.

⁹⁸ Ezt panaszzalják el a gorzafalviak is Scitovszky János prímásnak írt levelükben (1860). VINCZE 2004, 63. Az utolsó kenetről szóló egyházi tanítást az 1866-os katekizmus is tartalmazza, e szerint „az utolsó Kenet, a beteget vigasztalja, örök idővésségre szolgál, és a testi betegséget enyhíti”. SALANDARI 1866, 39.

⁹⁹ Ez tükröződik a Moldvát járó magyar papok feljegyzéseiben is, akiket a helyiek sorra igénybe vettek (volna) erre a célra. A hivatalosan nem Moldvában szolgáló magyar papok nem teljesíthették a helyiek ebbéli kérését. Lásd például VESZELY–IMETS–KOVÁCS 2004, 25, 32; KOVÁCS 2004, 9.

¹⁰⁰ Például Szászúton. 1864-es adat. VINCZE 2004, 70. Lásd még JERNEY 1851, 30.

¹⁰¹ Pap Sándor tatrosi plébános leveléből. DOMOKOS 2001, 104.

¹⁰² DOMOKOS 2001, 104.

ható, melyben a lelkész a gyónó felkészültségéről¹⁰³ és szándékáról¹⁰⁴ érdeklődik. Ezt követően – a szöveges tájékoztató szerint – a gyónó a pap elé térdel, keresztet vet, összeteszi a kezét, és a pap által előre mondott bűnbánó szöveget ismételve megbánja bűneit.¹⁰⁵ A folytatásban a bűnlajstrom olvasható, amelynek a tartalmát feltehetően szintén a pap olvasta fel, a gyónó pedig igen-nem felelettel válaszolt az elhangzottakra.

Isten nevét hiába vettem, és hazudva esküdöztem kb. tíz alkalommal, ám másoknak ezzel nem okoztam kárt, és máskor is esküdöztem mintegy tizenöt alkalommal. Esküdtem a lelkemre, a törvényre és a hitemre. Azt állítottam, nincsen Isten, mert ha volna, rólam is megemlékezne. Varázsoltam, igézést s szerelmet gyógyítottam, hittem a varázslásban, ráolvasásban. Hittem a babonákban. Megrontottam egy embert. Nem akadályoztam meg másokat abban, hogy varázsoljanak, higgyenek a babonákban. Részt vettem a legényekkel a táncmulatságon, táncoltam a leányokkal, csókolóztam velük, ingüket érintve megsimogattam mellüket, ők is megsimogattak engem. Rossz gondolataim voltak, de hamarjában elhessegettem azokat, és gondoltam/vágytam az asszonyokra, leányokra. Nem fogadtam szót a szüleimnek, apámnak, nagynénéimnek, anyámmal feleseltem, haragot okoztam nekik, és megverték engem. Nem imádkoztam sem este, sem reggel, csak keresztet vettem. Loptam dinnyét,¹⁰⁶ ezt-azt, mert nem tudtam megvásárolni. Azt kívántam, hogy legyenek gazdag, mint mások. Vétkeztem egy özveggel, egy asszonnyal. Kevély voltam, tükör előtt szépítgettem magamat, kiöltöztem, hogy a férfiak észrevegyenek, hogy tetszésüket elnyerjem. Haragot viseltem anyám, nagynéné, nagybátyám, nővérem és testvéreim iránt, családtagjaimmal szemben, feleseltem nekik, és sokáig viseltem a haragot ellenük. Haragot viseltem azért, mert megvert anyám, bátyám, néném. Előbb kértem Istentől megbüntetésüket, majd megenyhültem, és megbocsátottam nekik. Irigy voltam azért, hogy felebarátom gazdag volt, én pedig szegény. Nem szerettem a felebarátomat úgy, mint önmagamat. Féltékeny voltam mások sorsára/szerencséjére.

¹⁰³ Hogy ti. ismeri-e az egyház alapimáit (Miatyánk, Üdvözlégy Mária, Hiszekegy, Tízparancsolat, Szentségek és egyebek).

¹⁰⁴ Hogy ti. ismeri-e a jó gyónás feltételeit, elvégezte-e az ehhez szükséges spirituális felkészülést (lelkiismeret-vizsgálat, a bűnök számbavétele és azok megbánása stb.).

¹⁰⁵ A gyónás formai feltételeit egy korabeli (1866) katekizmus is megfogalmazza. SALANDARI 1866, 37–39.

¹⁰⁶ A szövegben „un arbus” szerepel, a román (nép)nyelvben a harbusz dinnyét jelent. Lehetséges, hogy ezen a helyen másról van szó.

Irigy voltam, nem éreztem részvétet a környezetemben élő szegények iránt. Nem adtam alamizsnát, amikor kértek. Megrészedtem, és ebben az állapotban zaklattam másokat. Nem törekedtem arra, hogy a részegeskedésről leszokjak. Mulattam, de nem vesztettem el józanságomat. Ezentúl nem fogok eljárni a kocsmákba. Falánk voltam, többet ettem, mint kellett volna. Lustaságból nem voltam misén. Három alkalommal nem vettem részt a misén, holott megtehettem volna. Amikor nem mehettem misére otthon, vagy ott, ahol éppen tartózkodtam, nem imádkoztam a misehallgatást pótolandó. Egy pénteki napon tejet ittam, mert kívántam, és úgy éreztem, bűnt követtem el. Nagybőjtben húst fogyasztottam, mert kívántam. Húsvétkor nem végeztem el a gyónást. Gyermekemet nem tanítottam meg az imádságokra, mai napig nem tudják azokat. Magam sem igyekeztem megtanulni mai napig sem. Az ünnepnapot nem tartottam meg, egy ünnepnapon, egy vasárnapon dolgoztam egy-egy órát, mert rá voltam kényszerülve. Átkozódtam a feleségemre/férjemre, azt mondtam: verje meg az Isten, büntesse meg az Isten, vegye el az ördög. Halálomat kívántam, sajátomét, gyermekeimét, azt mondtam, egye meg őket a halál, a föld. Átkoztam, mondván: bolonduljanak meg, vennie el őket az ördög, a Tatár.¹⁰⁷ Verje meg, fizessen meg nekik az Isten. Esküdöztem a lélekre, a törvényre, a keresztre, a vérre [...] ¹⁰⁸ Morogtam, másokról rosszat mondtam, ám senki becsületében kárt nem tettem. Egy-egy családban megesett perpatvarról értesülve, elbeszéltem azt másoknak is. Veszekedtem gyermekeimmel, átkozódtam előttük. Három alkalommal, amikor a szentmisét hallgattam, rosszra gondoltam. Nem mondtam el az imádságokat teljes szívemből.¹⁰⁹

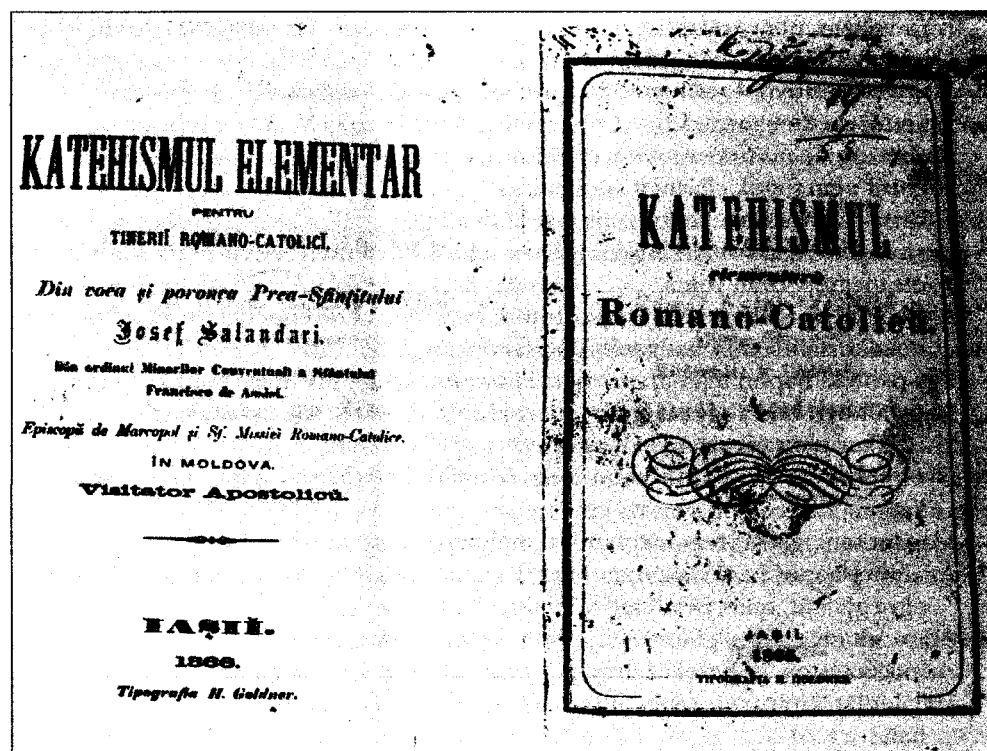
A bűnlajstrom végén további bűnbánó imarészletek olvashatók, amelyekben a gyónó megvallja: nem emlékszik minden egyes bűnére, amelyektől szabadulni kíván. Végül a gyónási formula záró szakaszában különféle penitenciák olvashatók.¹¹⁰ Ezek a következők: azokon az ünnepnapokon, amikor a hívő nem vehet részt misén, legalább fél órát töltsön el templomban imádkozva; kerülje meg a templomot három alkalommal; keressen fel egy templomot hétköznap, és vegyen részt misén; csókolja meg a föl-

¹⁰⁷ Talán Tartar, ami a gonosznak, a Sátánnak egyik neve.

¹⁰⁸ Egy olvashatatlan szó.

¹⁰⁹ A román nyelvű szöveget a szerző fordította magyar nyelvre. BİȘOC É. N., II, 343–346.

¹¹⁰ Nem tudni, hogy a gyónó mikor, mely bűnéért, melyik penitenciát kapta a felsoroltak közül.



Kétnyelvű katekizmus 1866

det, emlékezzen arra, Isten azért adta az embernek a nyelvet, hogy használjon vele, nem pedig azért, hogy morgolódjon, átkozódjon; imádkozza el az Üdvözlégy Máriát naponta három alkalommal; húsvéti időben és Szent Antal ünnepnapján vegyen részt a liturgián; tartson böjtöt; gyermekei számára mielőbb tanítsa meg az imádságokat.¹¹¹

Házasság

A gyónás kapcsán említett útmutatóban találunk egy szintén dialógusban szerkesztett szöveget a házasulandók számára, ahol a házasság szentségére vonatkozó tudnivalók nyerne megfogalmazást.

A házasság egybekelés, olyan egybekelés, amelyet egyedül csak a halál választhat szét. Amennyiben kiszolgálom számotokra ezt a szentséget, szándékotokban áll-e mindhalálig, nem veszekedve, nem nyomorogva, de békében és istenfélelemben élni?¹¹²

¹¹¹ Бишоп é. n., II, 347. A formula egy újabb, a megváltásról szóló dialógussal folytatódik.

¹¹² A román nyelvű szöveget a tanulmány szerzője fordította magyarra. Бишоп é. n., II, 349.

A házasságkötés feltétele a sikeres hittani vizsgatétel volt. A szentségre vonatkozó tudnivalókat, a katolikus alapimákat, egyházi parancsokat általában a pap, ritkábban, illetve a filián a kántor taníthatta meg, a vizsgáztatást a szentséget kiszolgáló pap végezte el. Az északi falvakban már a század közepén gyakorlattá vált, hogy a házasulandóktól csak a román nyelven elmondott vizsgaanyag volt az elfogadott.¹¹³

A házasságra senki nem bocsátatik még oláh nyelven meg nem tanulja az egyházi Törvények által oly szorosan megkívántató imádságokat, és Hitágazatokat, ezeknek magyarul tudása sem volt eddigéle illy terhes akadály.¹¹⁴

Az útmutatóban közölt szövegrészlet alapján úgy tűnik, a szentség kiszolgálása a napjainkban is érvényes szertartási rend szerint folyt tovább. A házasulandóknak (és a tanúknak) nyilatkozniuk kellett arról is, hogy fennáll-e bármiféle akadálya a házasságkötésnek (például rokoni kötelék). A házasságkötést akadályozó ismeretek letagadása halálos bűnnek minősült, az azt elkövető személy kiátkoztatott az egyházból.

Áldások

A korábbiakban több ízben idézett útmutatóban egyházi áldásformulák is előfordulnak, ami azt jelzi, hogy a papok *egyházi áldás*ban részesítették azokat, akik ilyen szándékkal fordultak hozzájuk. Az alábbiakban közölt példában az látható, hogy az áldást kérő személy adománnyal kereste fel a plébánost,¹¹⁵ aki a hívőt elkísérte otthonába, hogy imát mondjon a beteg gyermekre.¹¹⁶

Hoztam szentségednek egy csirkét, egy kakast, egy tyúkot, egy darab túrót, kevés mogorót, diót, kevés búzalisztet [...],¹¹⁷ kérem szentségedet, fáradjon el hozzám, olvasson beteg gyermekem fejére.

Köszönöm, nyomban megyünk! Kántor, hozd a Rituálét, a stólat és a szenteltvizet.¹¹⁸

¹¹³ Jelenlegi ismereteink szerint az első Moldvában kiadott katekizmus kétnyelvű (román-magyar) volt, 1866-ban adta ki Salandari pápai prefektus. Feltehetően minden plébániára eljuttatta. Domokos Pál Péter szerint a kiadványt 1893-ig használhatták, az ekkor elfogadott román népoktatási törvény értelmében a hitoktatás kizárólagos nyelve a román lett. DOMOKOS 2001, 120.

¹¹⁴ 1844-es adat Szabófalváról. PETRÁS 1979, 1430.

¹¹⁵ Egy-egy templom meglátogatása során a pap több közösséget érinthetett, átutazáskor felkereste a betegeket, tájékozódott a közösségi eseményekről, ilyen alkalmakkor is előfordult, hogy éllemisszer-adománnyt készítettek a számára. Бишоп é. n., II, 356.

¹¹⁶ A plébániatemplomoktól nagyobb távolságra lakó, a vásár- vagy ünnepnap mielőbb ellátogatók általában adománnyal érkeztek a plébániára. VESZELY-IMETS-KOVÁCS 2004, 71.

¹¹⁷ Néhány olvashatatlanság.

¹¹⁸ Áldásról, „ráimádkozásról” a továbbiakban nem esik szó, a pap azt kéri az asszonytól, a gyermeket istenhítre és Istenbe vetett bizalomra nevelje. Бишоп é. n., II, 352.

Hasonló gyakorlatról számolt be Gegő Elek is, akitől csügési tartózkodása alatt a helyiek áldást és a keresztség szentségének a kiszolgáltatását kérték.

Körül ültük a' tűzhelyt – vatrált – 's a' nő Szabó Maris csügési hangon panaszalá el szomorú lelki helyzetetésöket, ' s kért a' jó isten' nevére, hogy ismerősének egy leánykáját megönteném, keresztelném.¹¹⁹

Eskü, fogadalom

A szűkebben vett vallási, egyházi szolgáltatásokon, vallási szertartások bemutatásán túl a papok számos világi, az egyháztól/vallástól azonban nem egészen független ügy rendezésében, lebonyolításában is közreműködtek. Tipikus területnek tekinthető a házasság, a házassági problémák, amelyek rendezését az érintettek az egyház, a vallás eszközeinek az igénybevételével is igyekeztek elérni. A konfliktusba keveredett házastársak a pap előtt megfogalmazott, írásos fogadalommal próbáltak megbékélni egymással. Ilyen alkalmakkor készültek az úgynevezett *Act de împăcare* iratok, azaz 'Megbékélési egyezségek', amilyen az alábbi, Klézsen keletkezett irat is.

Én, Kalarás Antal esküszöm és ígérem, hogy feleségemmel, Katalinnal békében, szeretetben és egyetértésben kívánok élni halálomig, és nem fogom verni, sem bántani.

Úgyszintén én, Katalin, Kalarás felesége esküszöm és ígérem, hogy férjemnek, Antalnak, szót fogadok, békében és szeretetben kívánok élni vele halálomig, és nem fogok hallgatni mások bolondságaira. 898 december 11. Klézse. (Aláírások: fogadalomtevők, három tanú, P. Gratian Carpati Paroch).¹²⁰

A házasságrendező, és az alább ismertett vallási konverzió alkalmából tett *fogadalom* mellett más esetekről is tudunk, amikor (írásos) eskütételre került sor. Egy bizonyos Mihai Tărcău baráti lakos 1861-ben írásban tett fogadalmat a pap előtt arra, hogy hermafrodita mivolta ellenére sem fogja elhagyni törvényes feleségét.

Én, Mihai Tărcău baráti lakos, Isten és a bákói, katolikus plébánosom, Pavel Mosel előtt esküszöm, hogy halálomig férfiként fogok élni (hermafrodita lévén), soha nem fogom megváltoztatni férfi nememet, férfiként fogok élni törvényes feleségemmel, és soha nem fogom megszegni ebbéli fogadalmamat. Isten engem úgy segéljen. (Aláírások: fogadalomtevő, plébános és a tamásfalvi plébános: Bonaventura; Bákó, 1861. február 14).¹²¹

¹¹⁹ GEGŐ 1838, 14.

¹²⁰ Az 1898-as román nyelvű forrás magyar fordítását a tanulmány szerzője végezte el. Par. Rom. Cat. Cleja 1/1883. 67. oldal.

¹²¹ A román nyelvű iratot a tanulmány szerzője fordította magyar nyelvre. Cor. Mat. Vol. I. 1855–1930. 9. oldal.

A 19. század utolsó éveiből több úgynevezett *Rövid vallástétel a rom. Kath. Hitről* című irattal találkozunk, amelyek a katolikus hit alaptételei mellett esküt/fogadalmat (is) tartalmazó *hitvallások*, amelyeket a többnyire református, ritkábban ortodox vallású hívők mondtak el/írtak le akkor, amikor áttértek vagy visszatértek a római katolikus egyházba. A többségében román nyelven írott kézírásos források között olyat is találunk, ahol a szentségek és más egyházi kulcsfogalmak magyar nyelven is szerepelnek. Az alább közölt „rövid vallástétel” az ekkor még részben református vallású Szászúton keletkezett (1898), magyar nyelven.

Rövid vallástétel a rom. Kath. Hitről. Én alulírott Molinari Victoria, vallom, hogy a római katolika hitre térek, és hiszem mindazokat, melyek a szent hitnek ágazatában foglaltatnak és a miket a szent végzések, közönséges gyülekezetek s kiváltkép a tridentumi szent gyülekezet végezett, hagyott és megmagyarázott, minden kételkedés nélkül elfogadom és vallom. És mindezekkel ellenkező dolgokat és mindennemű eretnkségeket, melyeket az anyaszentegyház megvetett én is megvetek. Ezt az igaz közönséges hitet melyen kívül senki nem üdvözülhet melyről mostan szabad akaratom szerint vallást teszek igazán épen és tisztán utolsó lélekzetemig Istennek segedelméből megtartom. Isten engem úgy segéljen és Istennek ezen szent evangéliomon. Amen. Sascut 27 December 898. Elüttünk: aláírás Berkeki [?] Jozef.¹²²

Nem tudható, hogy a fogadalom tartalmát kívülről vagy diktálás útján jegyezték-e le, saját kezűleg vagy esetleg „íródeák” segítségével.

Az egyházi irányítás eszközei: prédikációk, püspöki körlevelek

Prédikációk

A források között alig találunk adatokat a prédikációra vonatkozóan, a témához kapcsolódó információk elsősorban a prédikáció elmaradásáról vagy a prédikáció nyelvének meg nem értéséről szólnak. Nem mellékes, hogy ezek az adatok a tanulmányban vizsgált korszak második feléből származnak. Ezzel együtt is aligha feltételezhető az, hogy a század első felében ezen a téren más lett volna a helyzet. A gorzafalviak 1860-ban írt levele alapján az is kérdés, hogy a prédikáció egyáltalán a mise kötelező vagy állandó eleme volt-e ebben az időszakban Moldvában. A levél szerzői szerint a körökben szolgáló pap „vagy egyszer”, azaz igen ritkán prédikált.¹²³ A 19. század második felétől vannak utalások arra vonatkozóan, hogy a románul nem vagy helytelenül

¹²² Par. Rom. Cat. Cleja 1/1883. 111. oldal.

¹²³ Ugyanebből az időszakból (1868) származó adat szerint Kalugyerpatakán sem volt rendszeresen prédikáció. VINCZE 2004, 76.

beszélő olasz pap prédikációját a misén részt vevők nem értik.¹²⁴ Ismerünk azonban ezzel ellentétes példákat is. Az 1860-as években a pusztinai plébánián (és a hozzá tartozó tíz filián) szolgáló olasz plébános, Philippo Corridoni, „papi kötelmeit magyar nyelven végzi, mi miatt híveinél nagy becsben áll”. Ugyanakkor azt is feljegyezték, hogy a szóban forgó pap „még nem tud annyit magyarul, hogy a nép nyelvén prédikálhasson”.¹²⁵ Utóda, Liegerhoffer János plébános feljegyzi, hogy hatodik esztendeje minden vasárnapi, valamint a rorate misék alatt „hitünkbeli czikkelyeit fejtegetem s magyarázatom”, magyar nyelven.¹²⁶ A Pusztinán működő papokhoz hasonlóan Forrófalva papja, Dominico Miglioratti is ismerte és használta a közösség anyanyelvét, feltehetően a prédikáció során (is), amiért a lakosok, Kovács Ferenc megfogalmazásában: „élnék halnak ilyenén buzgolkodó lelkipásztorukért”.¹²⁷ Finta István első miséje kapcsán (1844) feljegyezték, hogy a prédikációt magyarul tartotta, beszéde „első része az egyházi-rend’ méltóságáról, a’ második pedig a’ szn. mise-áldozatnak titkos értelmü nagy kegyelmeiről” szól.¹²⁸ A tatrosi búcsún (1844), ugyancsak magyar nyelven elhangzó prédikációban a pap „az Isten ugy szinte a’ Jézus’ anyja iránti kötelességeink megtartására is, serkentette a’ buzgó hallgatókat”.¹²⁹

Püspöki körlevelek

A korból fennmaradt források között igen fontos iratoknak számítanak a *püspöki körlevelek*. A lokális szinten ható prédikációval szemben a körlevelek az egyházmegye egészére vonatkozóan közvetítik az egyház egyetemes tanítását, aktuális üzeneteit. A körlevelek az egyházmegye vagy egy-egy faluközösség vallásgyakorlatának az állapotáról is árulkodnak, hiszen a bennük megfogalmazottak olykor konkrét problémákra reflektáló főpásztori utasításokat, tanításokat stb. is tartalmaznak.

Püspöki körlevelek a jászvásári római katolikus püspökség megalakulását (1884) megelőző évekből, a 19. század második felétől kezdődően maradtak fenn. Az állami levéltárakban őrzött dokumentumok között a második világháborúig találunk ilyen típusú iratokat. A körlevelek kibocsátása az egyház *liturgikus rendjéhez* kapcsolódik, azt követi, a körlevél az adventi/karácsonyi és a nagyböjti/húsvéti ünnepek elmaradhatatlan eleme, amelyet a mindenkor püspök jegyzett, és amelyet a plébánosok a mise keretén belül felolvastak, ritkábban a templom hirdetőfalára is kihelyeztek.¹³⁰

¹²⁴ Lásd például a gorzafalviak Scitovszky János hercegprímásnak címzett levelében foglaltakat (1860). VINCZE 2004, 63. Hasonló adatokat ismerünk Bogdánfalváról is. Lásd Czelder Márton levele (1861). VINCZE 2004, 68.

¹²⁵ VESZELY-IMETS-KOVÁCS 2004, 39; KOVÁCS 2004, 13.

¹²⁶ VINCZE 2004, 98.

¹²⁷ Hasonló példáról tudunk két északi csángó faluból (Szabófalva, Borsova) is, ahol az olasz, illetve a német misszionárius megtanulta és használta a magyar nyelvet. Lásd VINCZE 2004, 144.

¹²⁸ MORARU-DIMIȘCĂ-COȘA 1844a, 239–240.

¹²⁹ MORARU-DIMIȘCĂ-COȘA 1844b, 312.

¹³⁰ A századfordulótól kezdődően a globális események (például világháború), az egyetemes egyházat (például egy pápa halála), az országot (például a román hadsereg Budapestre történő bevonulása), az egyházmegyét (például canonica visitatio) érintő eseményekkel bővül azon alkalmak köre, amikor a püspök körlevélben tolmácsolja hívei felé üzeneteit.

A 19–20. század fordulóján, valamint a 20. század első évtizedeiben kibocsátott körlevelek egyik része az újonnan alapított egyházmegye, illetőleg püspökség *intézményeinek* a kiépítésével kapcsolatos kérdéseket taglalja, melyek között a helyi származású papság képzése, valamint a népi vallásosság „megreformálása”, a vallásos élet „modernizálása” számított a legfontosabb kérdésnek.¹³¹ Hasonló fontossággal bírtak az egyházmegye struktúráját bemutató, az egyházi vezetők kompetenciáját,¹³² valamint a katolikus lakosság és a klérus közti hivatalos kapcsolat formai feltételeit ismertető körlevelek. Végül, ahogy korábban említettem, egy-egy körlevél néhány esetben a püspök választát közvetíti a közösségekben kialakult problémákra, amelyek megoldása egyébként általában hosszú évekig elhúzódott.

Az egyház tagjai számára címzett körlevelek egy része a vallásos étellel kapcsolatos kérdésekre, problémákra is reflektál, főként azokra az ügyekre, amelyekről az egyházfő személyes vagy közvetett módon értesült. Fidelis Dehm 1879-ben kiadott körlevelében például az elvállastalanodás következményeiről szól, de szót emel az alkoholizmus és a kocsmai élet ellen is, ahol, mint fogalmaz, a családfenntartáshoz szükséges jövedelmet „holmi romlott testi vágyak kielégítésére” pazarolják, majd az ifjúság szórakozásai ellen is szól, ahol meglátása szerint „a fiatalok tisztasága és erkölce elvész”.¹³³ Dehm utóda, Giuseppe Camilli, miután egyházmegyei látogatása során azt tapasztalta, hogy „a felnőtt lakosság körében a vallásos ismeretek nem igazán terjedtek el”, körlevélben rendeli el a felnőtt *katekizist*, amelyet a papságnak minden templomban, minden ünnepnapon legalább harminc perc keretében meg kellett tartania.¹³⁴ Rendszeresek a *bérmálás* szentségének a felvételével kapcsolatos tudnivalókat tartalmazó körlevelek, melyekben az egyházi vezető hangsúlyozza a katolikus imádságok ismeretének és azok pontos megértésének a szükségességét, aminek a hiányában a szentség nem szolgáltatható ki.¹³⁵ Az egyházmegye vezetői hasonló szigorral szólnak a kötelezően elvégzendő húsvéti *gyónásról* és *áldozásról*, aminek az elmulasztása halálos bűn, és az egyházi temetéstől való megfosztást vonja maga után.¹³⁶ A vallásos vagy keresztény magatartás helyes formáiról tájékoztató püspöki körlevelek nem csak a „babonás”, erkölcstelen tettek elkövetését serkentő közegnek tekintett *népszokások* (például a *guzsalyosság*) betiltására vagy papi felügyeletére vonatkozó utasításokat fogalmazznak meg. A püspök az egyházi tagok magatartásával kapcsolatos elvárásokat a vallásos élethez szorosan nem kapcsolódó területekre is kiterjeszti.¹³⁷ A járványok idején körlevélben buzdítják a katoliku-

¹³¹ Lásd például Par. Cat. Valeni 1/1885. 51–52. oldal.

¹³² Par. Rom. Cat. Cleja, Jud. Bacau 1/1909. 85. oldal.

¹³³ Arch. Rom. Cat. Buc. Par. Cat. Bacau, Dos. Nr. XIII., vol. 1. 6. oldal. Lásd még Par. Rom. Cat. Valea Seaca 1/1843. 10. oldal.

¹³⁴ Arch. Rom. Cat. Buc. Par. Cat. Bacau, Dos. Nr. XIII., vol. 1. 207. oldal.

¹³⁵ Par. Rom. Cat. Valea Seaca 1/1843. 48. oldal.

¹³⁶ Par. Rom. Cat. Cleja, Jud. Bacau 1/1909. 1. oldal.

¹³⁷ Például a városokban élő katolikus nők öltözködési szokásai, a mozi és a színház látogatása, a szépirodalmi művek olvasása stb. a vallásos életre nézve „veszélyes” területnek számítottak. Az ilyen típusú körleveleket a templomi felolvasást követően a püspök kérésére általában a hirdetőfalra helyezték ki. Erről a kérdéstről egy korábbi tanulmányban írtam. Lásd IANCU 2013, 511–531. Par. Rom. Cat. Valea Seaca 1/1843. 237. oldal, 244. oldal.

sokat arra, hogy engedelmesséjének az állami egészségügyi rendelkezéseknek,¹³⁸ az asszonyok számára megtiltják a kerpa¹³⁹ viseletét, lévén, hogy az a járványt terjesztő tetvek szaporodásának kedvelt tárgya. A rendelkezésekkel ellenkezők ellen a püspök egyházi büntetés alkalmazását kéri papjaitól.¹⁴⁰ Végül körlevélben fordul a püspök papjaihoz (és híveihez) olyan esetekben is, amikor hálaadó mise bemutatását és szentséggel történő áldást kér például a járványokból meggyógyultakért.¹⁴¹

Tartalmuk és alkalomhoz kötöttségük okán akár önálló forráscsoportnak is tekinthetők a nagyböjti és az adventi, illetőleg a húsvéti és a karácsonyi körlevelek, amelyekben az egyház tagjai részletes tájékoztatást kapnak a böjtre vonatkozó előírásokról, továbbá a liturgikus év ünnepi rendjéről.¹⁴² Az előirányzottak megvalósulásának a módjáról, gyakorlatban történő alkalmazásukról természetesen ezekből a forrásokból nem kapunk eligazítást, feltételezhető, hogy a körlevelekben megfogalmazottak valamilyen szinten, valamilyen formában beépültek, a lokális vallásosság részévé váltak. Erre utalnak a gyónás kapcsán bemutatott bűnlajstromban felsorolt bűnök is, ami azt mutatja, hogy a gyónást végzők a rendelkezések betartásáról a gyónás keretében számot adtak a papnak. Ezen ellenőrző, felügyelő mechanizmus működésére mutat rá az az 1870 körül keltezett kérvény is, amelyben egy hívő arra kéri a plébánost, szűkítse a vasárnapi napra a hétfőre is érvényes templombúcsú ünnepét, hogy érett búzáját időben learathassa.¹⁴³ A kérvényező felmentését kéri az egyházi rendelkezések betartása alól.

Az egyik terület, amelyet az egyházfő körleveleiben következetesen és megglehetősen részletességgel szabályozott, a nagyböjti időszakra vonatkozó *böjt*. A felnőtteknek nagyböjtben a következő előírásokat kellett betartaniuk: hétfőn, kedden és csütörtökön napi egy alkalommal, a déli étkezésnél fogyaszthattak húsból készült ételt, vasárnap több alkalommal is, a hét többi napján azonban tilos volt. A negyven napon át tartó böjtben napi egy tojást lehetett fogyasztani, ebéd alkalmával, hamvazószerda és nagypéntek kivételével. Hamvazószerda és nagypéntek kivételével (akár vacsoránál is) fogyaszthattak tejet, túrót. Egyébiránt az esztendő minden napján (tehát nagyböjtben is) engedélyezték a zsírral történő főzést. A húsvétot követő szombattól a következő esztendő nagyböjti időszakáig szombati napokon a húsfogyasztás engedélyezett volt, nagyböjti és az adventi szombati napokon tilos volt. Böjti időszakban a hústilalom természetesen a pénteki napokra is érvényes volt.¹⁴⁴

Ugyan nem tartozik szorosan szűkebb témánkhoz, ám fontosnak tartom megemlíteni végül röviden azokat a püspöki körleveleket is, amelyek a jászvásári katolikus püs-

¹³⁸ Arch. Rom. Cat. Buc. Par. Cat. Bacau, Dos. Nr. XIII., vol. 1. 168. oldal.

¹³⁹ Kendervászonból készített fejkötő.

¹⁴⁰ A templomból való kizárás, a keresztszülőségtől való eltiltás stb. Par. Rom. Cat. Valea Seaca 1/1843. 171. oldal. Lásd még Par. Rom. Cat. Valea Seaca 1/1899. 3. oldal.

¹⁴¹ Arch. Rom. Cat. Buc. Par. Cat. Bacau, Dos. Nr. XIII., vol. 1. 81. oldal.

¹⁴² Par. Rom. Cat. Cleja, Jud. Bacau 1/1909. 75. oldal.

¹⁴³ A vasárnapi munkavégzés halálos bűnnek számított. Par. Bac. 1/1857. számozatlan oldal.

¹⁴⁴ 1891-ből származó adat. Arch. Rom. Cat. Buc. Par. Cat. Bacau, Dos. Nr. XIII., vol. 1. 58, 65. oldal. Ugyanez a körlevél a következő esztendőben, 1893-ban is kibocsátott.

pökség és a román állam kapcsolatáról nyújtanak információkat.¹⁴⁵ Ezekben a katolikus egyházfő sűrűn kifejezte saját maga és hívei lojalitását Románia és annak vezetői iránt.¹⁴⁶ A körlevelek tartalma alapján feltételezhető, hogy a prefektus/püspök folyamatosan beszolgáltatta a román állam által igényelt, a katolikus falvakkal kapcsolatos információkat, amelyeket a körükben szolgáló papok állítottak össze. Az egyház és az állam együttműködése abban is megnyilvánult, hogy az állami statisztikák adatgyűjtési munkálatait a római katolikus papok végezték el.¹⁴⁷

Felekezeti együttélés

A beszámolók alapján az ortodoxok környezetében vagy azokkal együtt élő katolikusok elkülönültek egymástól, „még akkor is, ha öltözetben és hagyományaik tekintve sok pontban hasonlítanak is” egymásra.¹⁴⁸ Ezt a kérdést eltérően látják az egyház vezetői, akik nehezményezték, hogy a keresztszülők között – feltehetően vegyes vallási környezetben, illetve a városokban – gyakoriak az ortodox és az evangélikus vallású tanúk, keresztszülők, akik közösségi köteleiket ilyen módon is erősíteni kívánták.¹⁴⁹ A társadalmi elkülönülésnek és/vagy az együttélésnek a másik területe a házasság,¹⁵⁰ amiről ismét csak ellentmondásos adatokkal rendelkezünk. Míg a világi utazók a vegyes házasság teljes hiányáról számolnak be, az egyházi személyek a katolicizmusra leselkedő nagy veszélynek tartják a főként városokban és többnyire protestáns felekezetűekkel

¹⁴⁵ Az egyház és a világi hatóságok együttműködése más téren is megmutatkozott, például a katolikus gyermekek iskoláztatása ügyében. A korabeli feljegyzések szerint a katolikus szülők az állam határozott és fenyegető fellépése ellenére sem mutattak hajlandóságot gyermekeik román nyelvű iskolákba való beíratására. (Erről lásd például BARSZCZEWSKA 2009, 110. Lásd még JERNEY 1851, 30.) A hatóságok a katolikus papok közreműködését kérték az ügy rendezéséhez. A papoknak a prédikációban tájékoztatniuk kellett az egyház tagjait arról, hogy amennyiben nem íratják be gyermekeiket iskolába, körükben nem végeznek házszenelést, vagy egyéb vallási/egyházi büntetéssel sújtják őket. Ellenszolgáltatásképpen az állam engedélyezte a katolikus papok számára a hitoktatást heti egy alkalommal az állami iskolákban, ezzel is jelezve a lakosság felé az egyház és az állam együttműködését, jó viszonyát. Lásd például a scorteni tanfelügyelő Emil Swirskinek címzett leveleiben foglaltakat. Par. Rom. Cat. Pustiana 1/1873.

¹⁴⁶ Camilli püspök például több ízben (1884, 1906) fordult papjaihoz azzal a kéréssel, hogy mondjanak nyilvános misét a román király, I. Károly gyógyulásáért. Arch. Rom. Cat. Buc. Par. Cat. Bacau, Dos. Nr. XIII., vol. 1. 19, 112. oldal.

¹⁴⁷ Természetesen a Vatikán által igényelt felméréseket (például a hitoktatás körülményeiről) is a helyi papság készítette el. Arch. Rom. Cat. Buc. Par. Cat. Bacau, Dos. Nr. XIII., vol. 1. 103. oldal. Par. Rom. Cat. Valea Seaca 1/1843. 231. oldal.

¹⁴⁸ BARSZCZEWSKA 2009, 117. „A csángók a katolikus valláshoz és annak képviselőjéhez való ellenséges hozzáállással, illetve erkölcstelenséggel vádolták a románokat: »az oláhok magyar katolikus leányokat meg bettelenítették, gyermekeket csináltak, emberek oláhok katolikus asszonyokat megfertőztették, urukat elhagyassák«” – idézi Agnieszka Barszczevska egy 19. századi jelentésből. BARSZCZEWSKA 2009, 118.

¹⁴⁹ BÎȘOC é. n., II, 279.

¹⁵⁰ BARSZCZEWSKA 2009, 117.

kötött vegyes házasságokat.¹⁵¹ A saját hazájukból menekülő székelyekről feljegyezték, hogy „a[z ortodox] vallás leple alatt” találnak biztos menedéket Moldvában.¹⁵² Szabó Lajos arra hívta fel a figyelmet, hogy a Moldvai Vajdaságban érvényes jogi viszonyok közepette az itt megtelepülni kívánó magyaroknak gyakran szakítaniuk kellett a „régii hazával”, hogy román állampolgárok lehessenek, aminek hiányában nem szerezhettek ingatlant, és nem lehettek birtokosok sem, a konzulátuson pedig nem jártak sikerrel ügyeik intézése során.¹⁵³

A vallási konverzió asszimiláló hatásairól és okairól Gegő Elek is szót ejtett, rámutatva arra is, hogy az áttérést meghatározó tényezők egyike a katolikus jobbágyok és az ortodox földesurak közötti (alárendelt) viszony.

A' moldvai magyar plébániák' messze kiterjedő filiáit a' misszionáriusok gyéren látogatván meg, körüljárják most az oláh pópák; 's ígélet, szép szó és kecsegtetés által az örnélküli nyájból igen sokat átvisznek egy más akolba, hol ször és nyelv változtatva mekegniök kell. Ez akkor történik leginkább, midőn a' földes úr keresztatyának ajánlkozik. Illy esetekben a' kat. kereszttség elégtelennek tartatván, a' szegény áttérő egy nagy kád vízbe háromszor bedöböcsköltetik (batiso); 's miután előbbeni vallását és rokonit megátkozta, felöltöztetik. Ezzel meg van a' vallás, meg – habár néha egy szót sem tud is oláhu – a' nyelv-változtatás.¹⁵⁴

Jó példa erre a Szereten túli Parincea-ban történt incidens is, amelyről Giuseppe Tomassi ad hírt 1858-ban. A Parincea-ban lakó – vélhetően kevés számú – katolikus, valamint a helyi ortodox lakosok között konfliktus tört ki. A katolikusok arról panaszkodtak az őket meglátogató prefektusnak, hogy „az ortodoxok bojkottálják és boanghine”-nek csúfolják őket.¹⁵⁵ A helyzet súlyosságát és a korabeli erő- és jogviszonyokat jól tükrözi, hogy a település földesura, Anastasie Ioan a konfliktus gyors rendezése céljából elüldözte a katolikusokat a településről, a lakosság a templom javaival egyetemben a szomszédos Vălenire, néhányan közülük pedig Tamași és Gioseni falvakba menekültek.¹⁵⁶

A források tükrében úgy tűnik, hogy a halottkultusz terén figyelhető meg világosan az ortodox vallás hatása a katolikusok vallásosságára. Erről tanúskodnak például

¹⁵¹ BIȘOC é. n., II, 280, III, 18.

¹⁵² „Sok, büntetés vagy fegyver elől menekvő székelyeket pedig az oláhok közt vallás' leple rejt el. Magam is láttam illetlen személyt, ki beillantása óta haját megnöveszteni 's az oláh nyelvet megtanulni nem vala képes; mégis moldvának nyilatkozték.” GEGŐ 1838, 60. Erről lásd még a Petrás Incze János tudósításaiban foglaltakat. DOMOKOS 1979, 1333.

¹⁵³ SZABÓ 1940, 7.

¹⁵⁴ GEGŐ 1838, 59. Vö. TÁNCZOS 2006.

¹⁵⁵ A konfliktus alapja egy 1856-os eseményre vezethető vissza. A helyi ortodox pópa egy bizonyos Ecaterina nevű nőt nyilvános keretek között „átkeresztelt” az ortodox egyházba, miután a település földesurának (Anastasie Ioan) egyik unokája (Vasile) elcsábította. Az esemény a két felekezet közötti nyilvános, tettegességgel fajúló, halálos áldozattal járó konfliktusba torkollott, ami a katolikusok elüldözését eredményezte.

¹⁵⁶ CADAR 2008, 107.

a szágnai plébános, Scaramucci levelében (1887) megfogalmazottak. A misszionárius azt kérte a hivatalos vizitációra készülő Camilli püspöktől, szüntesse meg a hívők körében azokat a szokásokat, amelyek idegenek a katolikus hagyománytól. Példaként említette, hogy a helyi katolikusok halottak napján különféle élelmiszereket (kalács, kenyér, dió, alma, bor, tők, szilva, továbbá madarak stb.) visznek a régi temető sírjaira, amelyeket az imádság mellett a lelkek üdvösségéért ajánlanak fel. A levél semmiféle adatot nem tartalmaz arra vonatkozóan, hogy a szokások beszüntetésére végül sor került-e. Egy-egy intézkedés végkimenetele, gyakorlatban történő megvalósulásának a módja általában ismeretlen marad, ezek felderítéséhez újabb források gyűjtése és elemzése szükséges.

Helyzetkép a vallásosság 19. század végi állapotáról

Az intézményesülés útjára tért egyházmegye vezetői számos nehézséggel találták szembe magukat. A problémák jelentős része voltaképpen ma is fennáll, az egyházmegye vezetősége az anomáliák, krízisek háttérbe szorításával a városokba özönlött római katolikus vallású lakosság körében kibontakoztatott román „katolikus kultúra”, „katolikus tudomány” stb. konstruálására és erősítésére összpontosít. Mindez azonban átvezet a 20. század egyháztörténetéhez, amellyel egy következő tanulmányban kívánok foglalkozni. Lássuk most zárásképpen, milyen állapotok jellemezték a 19. század végi vallásos életet, milyen alapokra épült az új egyházmegye. A jelenség megvilágításához ugyan kevés adat áll rendelkezésünkre, és ezen a helyen csak néhányat ismertetek közülük, mégis a bennük megfogalmazottakat nem igazán tudjuk megcáfolni, hiszen (pillanatnyilag) nem áll rendelkezésünkre olyan forrás, amely az alább vázolt állapotokkal ellentétes helyzetről tanúskodna. Az mindenképp feltételezhető, hogy a hivatalos vallásosságtól a „legtávolabb” eső népi vallásosság, néphit a filiákra volt jellemző, a papi jelenlét miatt a plébániatemplomok közösségeinek a vallásosságát a „hivatalos vallás” vélhetően markánsabban átszötte. A korábban ismertetett 1845-ös újságcikk írója például úgy fogalmaz, hogy az általa felsorolt – a tanulmányban is idézett – imákat, énekeket, hittételeket „nincs körükben, még a kisebbek közül is, senki, ki [...], ha mi röviden is, meg ne tudna felelni”.¹⁵⁷

A jászvásári püspökség megalakulásának az évéből (1884) származó adat szerint a plószkucényiak körében a katolikus vallás „egészen enyészetbe van feledve”. Baka András kántor Petrás Incze Jánosnak címzett levelében arról számol be, hogy a katolikusok még a keresztvetést is „ujja[á] alakították, és az ortodoxok szokásaik szerint 5-6 szor is el repetálják, hordozván kezeiket, a jobb vállukról a bal vallokra”. Később arról ír, hogy a katolikusok a Miatyánkot csak „darabokban” tudják, az Üdvözlégy Máriáról, a Hiszekegyről nem is hallottak, „s ennél fogva a vallásról semmi fogalmik nincsen”.¹⁵⁸

¹⁵⁷ MORARU-DIMIȘCĂ-COȘA 1845, 24.

¹⁵⁸ VINCZE 2004, 108.

A kántor *Kis Katekizmusokat* kért Petrástól, hogy azokat a falvakba eljuttatva reményt keltsen arra, hogy „ilyen formán a vallás lassanként gyökeret verhetne”.¹⁵⁹

Hasonló állapotról számolnak be a tamásfalvi katolikusok négy esztendővel később (1889), Szmrecsányi Pál püspökhöz címzett levelükben. A település plébániája két esztendeje (1887) üresen áll, a jászvásári püspökség paphiány miatt nem tud papot küldeni, minek következtében, mint fogalmaznak, „vallásunk veszedelemben forog”. A levélből kiderül, hogy az újszülöttek kereszttség nélkül halnak meg, vagy az ortodox pópák keresztelik meg őket, a haldoklók úgyszintén szentségek nélkül hunynak el.¹⁶⁰ Az adatok tükrében úgy tűnik, a délebbre fekvő katolikus közösségekben sem különb a helyzet. 1887–1889 között a horgesti katolikusok pap nélkül maradtak, a hozzájuk legközelebb állomásozó bákói plébánost anyagi okokból nem tudták felkeresni.¹⁶¹ 1889-ben levélben fordultak a jászvásári püspökhöz, melyben – katolikus vallásuk, rítusaik hiteles megtartása érdekében – katolikus pap kihelyezését kérték, aki egy esztendővel később meg is érkezett körükbe.¹⁶²

A 19. század végén Moldva lakossága 2 millió volt, az ortodox vallású többség mellett a területen 65 000 katolikus élt (továbbá 300 000 zsidó, 40 000 protestáns). A katolikus egyháznak 26 plébániája volt, ahol 23 pap működött. Az egyházmegye területén 37 kőből épített templom, 60 fatemplom és 15 kápolna állt.¹⁶³ A század végére egy magyar pap működött Moldvában, a nagybányai születésű Kárpáti Grácián, aki 1894-ben kapott pápai engedélyt arra, hogy Klézse település papja lehessen.¹⁶⁴

Összegzés

A tanulmányban vázoltak összegzése során mindenekelőtt azt kell leszögezni, hogy a számba vehető adatok leginkább az egyházi irányítás (egyetemes, olykor lokális) (irány)elveit, a vallási élet alakítását célzó „beavatkozások” összegyűjtését tették lehetővé, mindezek gyakorlati megvalósulásáról – források hiányában – továbbra is keveset tudunk. A források jelentős részében a vallási élettel és a misszió működésével kapcsolatos *problémákról* értesülünk, ez az oka annak, hogy a 19. századi „egyházias” vallásosságról vázolt képből a hiányosságok a szembeötlőbbek. Az, hogy a korból fennmaradt források problémacentrikusak, a korszak történeti körülményeiből, az egyház korabeli szervezeti formájából adódó természetes jelenség. A ténylegesen is fennálló, a római katolikus vallás hiteles/hivatalos működését/kibontakozását gátló problémák mellett

azonban a forrásokból egy szimbolikus hatalmi harc is tükröződik. Az iratok egy kritikus, krízisekkel teli korszakról árulkodnak, amikor a szereplők ellenséges viszonyban álltak egymással. Az egyházak (ortodox egyház–Vatikán), a szerzetesrendek (ferencesek–jezsuiták), a nemzetiségek (olasz–magyar; olasz–román; magyar–román) és az államok (Moldvai Fejedelemség–Vatikán, Moldvai Fejedelemség–Magyarország; Magyarország–Vatikán) feszült viszonya, az érdekek képviseletéért és érvényesítéséért vívott küzdelem egyszében meghatározta a katolikus közösségek vallásos életét, annak jellegét.

A tanulmány szűk egy évszázad, az 1818–1884 közötti időszakra kiterjedően kísérelte meg felvázolni a moldvai katolikus közösségek vallási életének egy szeletét. A többnyire egyházi személyek által jegyzett iratokban fellelhető adatok az egyházi előírások (kötelezően előírt szertartások, a katolikusok által elsajátítandó hittani ismeretek) számbavételét tették lehetővé. Az előírásokban megfogalmazottak gyakorlati megvalósulásának a nyomon követéséhez igen kevés fogódzó állt rendelkezésre, így csak általános szinten tehetünk megállapításokat az egyházas és a népi vallásosságra. A konzekvenciák tehát csak az általános tendenciát érinthetik, és csakis feltételes módban fogalmazhatók meg, hiszen az adatok között tatóngó űr kitöltéséhez további, újabb források bevonásával kiegészített kutatómunka szükséges. A moldvai katolikusok vallásossága ebben az évszázadban sem tekinthető egységesnek. Az egységesség talán még egyházi szinten sem valósult meg; nem tudhatjuk például azt, hogy az egyházfők által különböző céllal kibocsátott körlevelek minden katolikusok által lakott településen felolvastattak-e, a bennük megfogalmazottakat a lakosok megértették-e, teljesítették-e stb. A vallásosság nem lehetett egységes a szertartások rendjét, formáját, nyelvét tekintve sem, hiszen az egyetemes egyházi előírások és szertartások megtartásának és megvalósításának a módja a pap anyanyelve és etnikai származása, felkészültsége, hívőkkel való viszonya szerint is különbözhetett. Végül a legmarkánsabb különbség a plébániák, illetve filiák vallásossága terén lehetett, ám ennek a különbségnek a tételes kimutatásához további vizsgálatok szükségesek.

A vizsgált korszakban, Moldvában Apostoli Helynökség működött, élén a pápai prefektus állt, aki – elviekben – a térségben működő tíz-tizenkét misszionárius munkáját koordinálta. A többségben olasz anyanyelvű misszionáriusok állandó tartózkodási helye a plébánia volt, innen látogattak el nagyobb egyházi ünnepekkor a plébániához tartozó hét-nyolc-kilenc-tíz vagy annál is több filiára, ahol a liturgia bemutatása mellett kiszolgálták a szentségeket, és elvégezték az adminisztratív feladatokat. A filiákon a papot a kántor „helyettesítette”, ám az ő feladatköre változó volt. A vizsgálat alapján messzemenően igazolva látjuk a kutatás korábbi megállapítását, miszerint a moldvai magyar katolikus közösségek etnikai megmaradása, az anyanyelvű vallásos kultúra (archaikus imák, egyházi népénekek, vallásos népszokások stb.) fennmaradása, valamint a kántorok tevékenysége között jelentős összefüggés van, azaz az előbbiek meg- és fennmaradása az utóbbiak működésének is köszönhető. A vizsgálat egyik fontos tanulsága az, hogy a korabeli hívő számára a gyónás és az utolsó kenet szentsége kardinális kérdés volt, ami azt jelzi, hogy a spirituális tisztulás és az üdvösség hit szorosan összekapcsolódott, továbbá a túlvilág hite a vallásosság meghatározó eleme volt. Minden szentség felvétele bizonyos, minimális *tudás* elsajátításához kötődött. A „vizi-

¹⁵⁹ VINCZE 2004, 108.

¹⁶⁰ A levelet Vincze Gábor közli: VINCZE 2004, 119–120.

¹⁶¹ Ti. a Szeret folyón átvezető híd vámköltségét nem tudták megfizetni.

¹⁶² CADAR 2008, 109.

¹⁶³ MORARU 2011, 62–63. Összehasonlítás gyanánt idézzük fel a fél évszázaddal korábban, 1851-ben fennálló állapotot. Az egyházi intézmények ekkor a következő számokat mutatták: 22 plébánia, 186 filia, összesen 208 helyiség. A sematizmus jelzi a plébániákon használt nyelvet is, e szerint a 22 plébánia közül 16 helyen magyar nyelven beszéltek.

¹⁶⁴ RUBINYI 1900.

gáztató” tevékenységet az egyház a házasság szentségének a kiszolgálásáig gyakorolhatta, ezt követően nyomatékkal, főleg a gyónás keretében kérhette számon a hívők vallásos ismereteit, erkölcsi magaviseletét. A keresztény tanok sűrű felidézésére és időnkénti újratanulására nemcsak azért volt szükség, mert az egyházi tanokat memorizálták, emlékezetben „tárolták”, hanem a hivatalos vallásos alkalmak rendszertelen megtartása, az idegen nyelvű papok és a hívők közötti ambivalens viszony miatt is. Az egyházi irányítás legmagasabb fóruma ebben az időszakban a püspöki körlevél volt, amelynek az elemzése számos tanulással járt, hiszen a körlevelek nemcsak az egyház egyetemes rendelkezéseit, valamint az egyházmegye vezetőjének az előírásait tolmácsolták a közösségek felé, hanem a lokális problémákra is reflektáltak. Nincs még egy olyan irattípus, amely a körlevelekhez hasonló részletességgel ismertetné a hivatalos vallásosság tartalmára, formáira vonatkozó elvárásokat. Ezt láthattuk a bőjt kapcsán kibocsátott körlevelekben is. Kevés és egymásnak ellentmondó adat ismert a felekezeti együttélésről, ami a korabeli politikai viszonyok közepette nem meglepő. Az ortodox államban (látszólag) megtúrt katolikus misszió nem igazán tudta befolyásolni a katolikusok ortodox egyházba történő áttérésének a folyamatát – amennyiben az ortodox egyházba történő konverziót egyáltalán létező és meghatározó jelenségnek tekinthetjük. Az áttérés megakadályozása érdekében a katolikus egyház elsősorban a protestáns felekezetűekkel szemben cselekedhetett. A kutatás azon megállapítását, hogy a katolikusok „számos ortodox elemet” átvettek és beépítettek saját népi vallásosságukba, a 19. századi források alapján egyedül a halottkultusz terén látjuk igazoltnak, bár ennek maradéktalan megerősítése a kérdésre szűkített összehasonlító vizsgálat alapján volna lehetséges. Bizonyosra vehető, hogy az ortodox hatás érvényesülése és a katolikus papok hiánya között összefüggés volt, a katolikusok a környezetükben megfigyelhető ortodox mintákat követve emlékeztek halottaikra. Ugyanakkor arról is vannak adatok, hogy az ortodoxok maguk is részt vettek katolikus ünnepeken (körmenetek, búcsúk alkalmával), ami azt mutatja, hogy – a klérus szintjén fennálló – ortodox–katolikus konfliktus a vallásos szertartások igénybevételét nem akadályozta.

A bevezetőben megfogalmazott kérdésre, hogy tudniillik volt-e hivatalos vallásossága a 19. században a moldvai katolikus közösségeknek, a válaszuk egyértelműen igen, az egyház korabeli sajátos (instabil és alakulás alatt lévő) intézményi keretei között. A mai viszonyok ismeretében azonban az is elmondható, hogy a falusi közösségek (egyházias) vallásossága terén voltaképpen nem következett be jelentős változás, hiszen bizonyos értelemben a vallásos eszközök tára (szentségek, szertartások, imák stb.) a körükben számottevően nem változott, a nyelvváltáson kívül az egyházi énekek és az imák¹⁶⁵ terén történt egyedül látványos és radikális hagyománycsere. A vallásosság megélése, kifejezése, az egyházas vallásosság dominanciája, a vallási élet dinamizmusa minden előírás, norma és nyomás ellenére az egyéni lehetőségek és döntések függvénye szerint is változhatott, minden bizonnyal a 19. századi moldvai katolikusok körében is.

¹⁶⁵ Ha az archaikus imákat az imahagyomány szerves részének tekintjük (mint ahogy annak tekintjük), az is kérdés, hogy a 19. századi hívők imarepertoárja egyáltalán szegényebb volt-e például a ma élők által használt imaszövegeknél, noha az imák jó részét ma már könyvből olvassák.

Források

Levéltári források

- Arch. Rom. Cat. Buc. Par. Cat. Bacau, Dos. Nr. XIII., vol. 1. – Archiepiscopia Romano Catolica Bucuresti Parohia Catolica Bacau, Dos. Nr. XIII., vol. 1.
 Cor. Mat. Vol I. 1855–1930. – Corespondenta Matrimoniala Vol. I. Vol I. 1855–1930. Arhiepiscopia Romano Catolica Bucuresti, Parohia Catolica Bacau.
 Par. Bac. 1/1857. – Corespondenta privind problemele administrative 1857–1949.
 Par. Cat. Valeni 1/1885. – Parohia Catolica Valeni 1/1885.
 Par. Cat. Valeni 1/1926. – Parohia Catolica Valeni 1/1926.
 Par. Rom. Cat. Cleja, Bacau 1/1883. – Parohia Romano Catolica Cleja, Jud. Bacau, 1/1883.
 Par. Rom. Cat. Cleja, Bacau 1/1906. – Parohia Romano Catolica Cleja, Jud. Bacau, 1/1906.
 Par. Rom. Cat. Cleja, Jud. Bacau 1/1904. – Parohia Romano Catolica Cleja, Jud. Bacau, 1/1916.
 Par. Rom. Cat. Cleja, Jud. Bacau 1/1909. – Parohia Romano Catolica Cleja, Jud. Bacau 1/1909.
 Par. Rom. Cat. Pustiana 1/1873. – Parohia Romano Catolica Pustiana, 1/1873.
 Par. Rom. Cat. Valea Seaca 1/1843. – Parohia Romano Catolica Valea Seaca 1/1843.
 Par. Rom. Cat. Valea Seaca 1/1899. – Parohia Romano Catolica Valea Seaca 1/1899.

Kézirattári források

- CIOCAN, Ion é. n. *Monografia creștinilor catolici din jud. Roman. După datele culese în 1903–904. Roman.* Archivele Naționale ale Statului, Filiala Piatra Neamț. Colectia de Manuscrise [A Románvásár megye katolikusainak a monográfiája. 1903–1904 között gyűjtött adatok alapján. Nemzeti Állami Levéltár, Karácsonyó megye. Kézirattár].
 BIȘOC, Bernard é. n. *Ierarhia catolică a Moldovei*, I–III. Archivele Naționale ale Statului, Filiala Bacău. Colectia de Manuscrise [A moldvai katolikus hierarchia. Nemzeti Állami Levéltár, Bákó megye. Kézirattár].

Bibliográfia

- BÁLINT Sándor 1944: *Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos népelet köréből*, Kassa, k. n.
 BALLAGI Aladár 1888: A magyarság Moldvában, *Földrajzi Közlemények*, XVI (1): 1–27.
 BARNÁ Endre 1908: *Románia nemzetiségi politikája és az oláhajkú magyar polgárok*, Kolozsvár, k. n.
 BARSZCZEWSKA, Agnieszka 2009: A moldvai csángók identitása (1860–1916), in DIÓSZEGI László (szerk.), *Moldvai csángók és a változó világ*, Budapest–Szombathely, Teleki László Alapítvány–Nyugat-Magyarországi Egyetem Savaria Egyetemi Központ, 103–122.
 BENDA Kálmán 1989: *Moldvai Csángó–Magyar Okmánytár (1467–1706)*, I–II, Budapest, Magyar-sághkutató Intézet.
 BOSNYÁK Sándor 1969: A tenger fenekéről felhozott föld motívuma a magyar teremtésmondákban, *Ethnographia*, LXXX: 462–464.
 – 1980a: Jézus élete a csángók szájhagyományában, *Vigilia*, XLV (4): 819–924.

- 1980b: *A moldvai magyarok hitvilága*, Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport (Folklór Archivum, 12).
- 1984: A csángó magyarok apokrif bibliája, *Mozgó Világ*, X (1–2): 109–123.
- 1987: A világ teremtése a moldvai magyarok mondáiban, in DANKÓ Imre–KÜLLŐS Imola (szerk.), *Vallási néprajz 3. Módszerek és történeti adatok*, Budapest, ELTE Folklore Tanszék, 348–354.
- 2001: *Magyar Biblia. A világ teremtése, az özönvíz, Jézus élete s a világ vége napjaink szájhagyományában*, Budapest, Európai Folklór Intézet–L'Harmattan.
- CADAR, Cornel 2008: Catolicii din Horgești până în pragul sec. al XX-lea [A hodzsesti katolikusok a 20. századig], *Buletin Istoric*, 9: 93–110.
- COȘA, Anton 2007: *Comunitățile catolice din județul Bacău* [Bákó megye katolikus közösségei], Onești, Editura Magic Print.
- CSOMA Gergely 2004: *Elvesztett szavak. A moldvai magyarság írott nyelvemlékei*, Budapest, Etnofon.
- DACZÓ Árpád Lukács 2003: *Hosszú utak megszorodának... Archaikus népi imádságok, ráolvasások, szentes énekek Erdélyből és Moldvából*, Budapest, Magyar Napló.
- DESPINESCU, Anton 2009: Parohia romano-catolică Luizi-Călugăra în cadrul episcopiei de Iași (1884–2009) [A Lujzi-Kalagori római katolikus plébánia a Jászvásári püspökség történetében], in Antonel-Aurel ILIEȘ et alii (ed.), *Monografia comunei Luizi-Călugăra* [Lujzi-Kalagor község monográfiája], Roman, Serafica, 131–194.
- DOBOȘ, Dănuț 2003: Catolicii din Sagna, de la origini până în secolul al XIX-lea [Szágna katolikusai a 19. századig], in Dănuț DOBOȘ (ed.), *Sagna. File de monografie istorică*. [Szágna. Történeti monográfia], Iași, Sapienia, 65–83.
- 2004: Parohia romano-catolică din Hălăucești [Halasfalva római katolikus plébániája], in Dănuț DOBOȘ–Silviu VĂCARU, (eds.), *Hălăucești. Sat de veche tradiție cultural-religioasă* [Halasfalva. Régi vallási és kulturális hagyományokkal rendelkező falu], Iași, Sapienia, 123–171.
- 2005a: Biserica din Adjundeni [A dzsidafalvi egyházközség], in Dănuț DOBOȘ–Petronel ZAHARIUC–Lucia CIREȘ–Daniela BUTNARU (eds.), *Adjundeni. Șase veacuri de prezență catolică pe Valea Siretului* [Dzsidafalva. Hat évszázados jelenlét a Szeret völgyében], Iași, Sapienia, 208–326.
- 2005b: Momente deosebite din istoria satului Adjundeni (secolele XIX–XX.) Eroii satului [Rendkívüli események Dzsidafalva történetéből (19–20. század). A falu hősei], in Dănuț DOBOȘ–Petronel ZAHARIUC–Lucia CIREȘ–Daniela BUTNARU (eds.), *Adjundeni. Șase veacuri de prezență catolică pe Valea Siretului* [Dzsidafalva. Hat évszázados jelenlét a Szeret völgyében], Iași, Sapienia, 341–360.
- DOMOKOS Pál Péter 1979: Petrás Incze János tudósítások, in DOMOKOS Pál Péter, „...édes Hazámnak akartam szolgálni...”, Budapest, Szent István Társulat, 1293–1514.
- 1987: *A moldvai magyarság*, Budapest, Magvető.
- 2001: *A moldvai magyarság*, Budapest, Fekete Sas.
- DUMEA, Emil 2005: *Istoria bisericii din Moldova* [Moldva egyháztörténete], Iași, k. n.
- FARCAȘ, Cristinel 2008: Relația dintre Principatele Române Unite și Vatican referitor la Legea secularizării din anul 1863 [Az Egyesült Román Fejedelemségek és a Vatikán kapcsolata az 1863-as szekularizációs törvény kapcsán], *Buletin Istoric*, 9: 225–245.
- GEGŐ Elek 1838: *A moldvai magyar telepkekről*, Buda, k. n.
- HALÁSZ Péter 2005: *A moldvai csángó magyarok hiedelmei*, Budapest, General Press.
- HARANGOZÓ Imre 1998: „Krisztus háze aranyos...” *Archaikus imák, ráolvasások, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából*, Újkígyós, Ipolyi Arnold Népfőiskola.
- HEGEDŰS Lóránt 1902: *A székebek kivándorlása Romániába*, Budapest, k. n.

- IANCU Laura 2012: „Csak név szerint mondhatók katolikusoknak”. Adalékok a moldvai magyarok 19. századi identitásának rekonstruálásához, in SZALAY Olga (szerk.), *Tükröződések. Ünnepi tanulmánykötet Domokos Mária népzene-kutató-zene-történész tiszteletére*, Budapest, L'Harmattan–Könyvpont, 313–335.
- 2013a: A népi és egyházas vallásosság ütközésének egyházpolitikai vonatkozásai a 20. század eleji Moldvában, *Ethnographia*, 124: 511–531.
- 2013b: „Nem vehetünk tőlük semmi lelkünk idvőségire való gyümölcsöt”. A moldvai katolikus magyarok népi vallásosságának egyháztörténeti hátteréről, *Kisebbségkutatás*, 22 (3): 178–196.
- 2015: Ki lehet A Religio és Nevelés-ben megjelent (1844–45) moldvai vonatkozású cikkek szerzője?, *Moldvai Magyarság*, XXV (1): 5–6.
- ILYÉS Sándor 2004: Fekete kereszt alatt. A megesett leány büntetőritusainak szimbolikája a moldvai csángóknál, in TÁNCZOS Vilmos (szerk.), *Képek a folklórban. Tanulmányok az archetipikus szimbolizáció köréből*, Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 59–80.
- IMREA, Emanuela 2008: Vizita canonică în dieceza de Iași a episcopului Nicolae-Iosif Camilli (1907) [A jászvásári püspök, Nicolae-Iosif Camilli egyházlátogatása], *Buletin Istoric*, 9: 131–152.
- JAKUBINYI György (összeáll.) 1998, *Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia*, Gyulafehérvár, k. n.
- JERNEY János 1851: *Keleti utazása a' magyarok' őshelyeinek kinyomozása végett I.*, Pest, magánkiadás.
- JOLLY, Karen Louise, 1996: *Popular religion in late Saxon England, USA*, The University of North Carolina Press.
- KINDA István Csaba 2004: Egy szőke, szép leány. A Végzet Asszonyának archetipusa egy moldvai hiedelemszövegben, in TÁNCZOS Vilmos (szerk.), *Képek a folklórban. Tanulmányok az archetipikus szimbolizáció köréből*, Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 81–93.
- KOÓS Ferenc 1864: A moldvai magyarok állapota, *Vasárnapi Újság*, XI: 22.
- KOVÁCS Ferencz 2004: Úti-naplója, in VESZELY Károly–IMETS Fülöp Jákó–KOVÁCS Ferencz *Utazása Moldva-Oláhhonban – 1868*, Csíkszereda, Státus, 1–119. [Maros-Vásárhely, Imreh Sándor ny., 1870.]
- KÖVÁRI Réka 2006, A Kájoni Cantionale énekei a moldvai csángók között, in DOMOKOS Mária–HALÁSZ Péter (szerk.), *A népének mint a hagyományos vallásgyakorlat egyik legfontosabb eleme. Jáki Sándor Teodóz OSB a Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület hetvenöt esztendő elnöke tiszteletére rendezett tudományos ülés előadásai. 2004. május 11.*, Budapest, Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület, 103–113.
- MORARU, Alois 2011: *Iezuiții în Moldova (1588–2010)* [A moldvai jezsuiták (1588–2010)], Iași, Editura Presa Bună.
- MORARU, Alois–DIMIȘCĂ, Ioan–COȘA, Anton 1844a: Moldva, *Religio és Nevelés* (új folyam), II (30): 239–240. n. n.
- 1844b: Moldva, *Religio és Nevelés* (új folyam), II (39): 312. n. n.
- 1845a: Moldva, *Religio és Nevelés* (új folyam), II (3): 24. n. n.
- 1845b: Moldva, *Religio és Nevelés* (új folyam), III (18): 144. n. n.
- 1845c: Figyelem Moldvára, *Religio és Nevelés* (új folyam), II (38): 321–322.
- 2002: *Pildești monografie istorică* [Pildest történeti monográfia], Iași, Presa Bună. n. n.
- PERCA, Mihai 2012: *Rădăcini. Despre maghiarii din Moldova (ceangăii)* [Gyökerek. A moldvai magyarokról (csángók)], Săbăoani, k. n.
- PETI Lehel 2004: Elromlott világ. Egy mítosz archetipológiája, avagy a moldvai csángók időszemléletéről, in TÁNCZOS Vilmos (szerk.), *Képek a folklórban. Tanulmányok az archetipikus szimbolizáció köréből*, Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 39–58.

- PETRÁS INCZE János 1979: Tudósítások, in DOMOKOS Pál Péter (összeáll.), „...édes Hazámnak akartam szolgálni...”, Budapest, Szent István Társulat, 1297–1514.
- PÓCS Éva 1980: Népi vallásosság, in ORTUTAY Gyula (szerk.), *Magyar néprajzi lexikon*, III, Budapest, Akadémiai, 731–733.
- POZSONY Ferenc 2005: *A moldvai csángó magyarok*, Budapest, Gondolat–Európai Folklór Intézet.
- RUBINYI Mózes 1900: A moldvai csángókról, *Vasárnapi Újság*, XLVII (42): 690–692.
- SALANDARI, Iosif 1866: *Katehismul elementar pentru tinerii romano-catolici* [Elemi katekizmus a római katolikus ifjúság számára], Iași, k. n.
- SERES András 1991: Nagyböjtű ének, *Csángó Újság*, II (12): 1.
- SERES András–SZABÓ Csaba 1972–1988: *Csángómagyar daloskönyv*, Budapest, Héttorony.
- SERES Attila 2002: „Csángómentés” Moldvában a XIX–XX. század fordulóján, *Pro Minoritate*, tél: 17–47.
- 2003: „A magyar nyelv annyi lélek üdvösségére eredménnyel tanítható”. Források a moldvai magyarság anyanyelvű egyházi oktatási lehetőségeinek tanulmányozásához a XIX. század végén, in UJVÁRY Gábor (szerk.), *Lymbus. Magyarságtudományi Forrásközlemények*, Budapest, Balassi Bálint Intézet–Magyar Országos Levéltár–Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság–Országos Széchényi Könyvtár, 321–349.
- TÁNCZOS Vilmos 1995: „Deákok” (parasztkántorok) moldvai magyar falvakban, *Erdélyi Múzeum*, LVII (3–4): 82–98.
- 1996: *Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életterük*, Csíkszereda, Pro-Print.
- 2006: Erdély János (1891–1983) bogdánfalvi szentember és népénekei, in DOMOKOS Mária–HALÁSZ Péter (szerk.), *A népének mint a hagyományos vallásgyakorlat egyik legfontosabb eleme. Jáki Sándor Teodóz OSB a Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület hetvenöt esztendő elnöke tiszteletére rendezett tudományos ülés előadásai. 2004. május 11.*, Budapest, Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület, 61–82.
- TÁRKÁNY SZÜCS Ernő 1981: *Magyar jogi népszokások*, Budapest, Gondolat.
- VĂCARU, Silviu 2004: Hălăucești – sat al confluențelor [Halasfalva – az átfedések faluja], in Dănuț DOBOȘ–Silviu VĂCARU (eds.), *Hălăucești. Sat de veche tradiție cultural-religioasă* [Halasfalva. Régi vallási és kulturális hagyományokkal rendelkező falu], Iași, Sapientia, 15–72.
- VESZÉLY Károly–IMETS Fülöp Jákó–KOVÁCS Ferencz 2004: *Utazása Moldva-Oláhhonban – 1868*, Csíkszereda, Státus. [Maros-Vásárhely: Imreh Sándor ny., 1870.]
- VINCZE Gábor (szerk.) 2004: *Asszimiláció vagy kivándorlás? Források a moldvai magyar etnikai csoport, a csángók modern kori történelmének tanulmányozásához (1860–1989)*, Budapest–Kolozsvár, Teleki László Alapítvány–Erdélyi Múzeum Egyesület.

TAKÁCS GYÖRGY

„Bal kezébe van a kicsi írott könyve”

A könyv, az írás-olvasás és a „tudomány” kapcsolata a Tatros menti csángóknál

Tanulmányom címét egy Csinódon rögzített, közeli variánsokban a régi Csíkszéken,¹ székelyek és csángók között egyaránt széles körben elterjedt pénteki imából kölcsönöztem.² Ebben az imában az „arannyos kertjibe” imádkozó *Szent Uristen* tartja kezében *kicsi*, az archaikus népi imádságok jelképvilága szerint tehát nem e világi, szent,³ és *írott*, azaz képekkel díszített, illuminált⁴ könyvét, amely a világ fölötti uralmát hivatott szimbolizálni.⁵ A rokon szövegváltozatokban a szent könyvből eljövendő, Atyja

¹ A régi Csíkszéken Csíkon (néprajzilag Alcsík, Felcsík) túl annak füzékeit (Gyergyó, Kászon) is értem, vagyis azt a területet, amelyet az 1876. évi XXXIII. tc., megegyező határokkal, Csík vármegyévé alakított.

² „De hol imádkozik Szent Uristen, / Arannyos kertjibe, / Siralmas székibe, / Jobb kezébe van a hét sing olvasója, / Bal kezébe van a kicsi írott könyve, / Azt ő úgy olvassa, / Ő véres könyvével... [...] / Mert énnékem az én Atyám azt írta... [...] / Megfognak, megkötoznek, / Kivisznek a Sinai-hegyre, / Felfeszitnek magos keresztfára, / Vasostorval ostoroznak, / Vaskestyükkel csabbodnak, / Töviskoronával koronáznak...”. (60 éves nő [sz. Lesőd], Csinód, 2008. május 19. – TAKÁCS Gy. 2015a, 385). A szöveg gyimesfelsőlöki eredetű. A szerző gyűjtése. A továbbiakban, ahol a forrást külön nem jelzem, az idézett szövegek saját gyűjtéseimből származnak.

³ Az archaikus népi imádságokban a *kis*, *kicsiny* jelző gyakran társul a *nem e világi, mennyei* mivolt, a *szentség* képzetével. A hajnali égen felbukkanó „kicsi kerek kápolna” *Mennyei Jeruzsálemet* idéző képe éppúgy idetartozik (TÁNCZOS 2001, 147; TAKÁCS Gy. 2011, 29–34), mint az angyalokkal identikus, égen menő „kis madár”, amely 17–18. századi kéziratokon és későbbi ponyvákban egyaránt megjelenik (ERDÉLYI 2010, 262; JKrl é. n., 2).

⁴ A „*kicsi írott könyv*” a középkor végének világát idézi, ahol a díszített, festett („írott”) *hóráskönyv* a „vallásosság tárgyi kellékei között, az olvasóval együtt szerepel” (MEZEY 1971, 369; vö. ERDÉLYI 1991a, 303).

⁵ Erre utal az is, hogy a könyv a másutt – így egyes kántáló énekekben – megszokott *aranyalma-mundus* helyén áll: „Paradicsom kőkertjébe / Aranyszőnyeg leterítve, / Rajta fekszik az Úrjézus. / Bal kezébe aranyalma, / Jobba pedig aranyvessző, / Fel-felhuzza, megzuditsa, / Zug az erdő, zeng a mező...” (énekelt változat, 74 éves nő, Gyimesbükk, Tarhavaspataka, 2005. május 16. – TAKÁCS Gy. 2015a, 624–625); „Paradicsom kőkertjébe, / Arany szőnyeg leterítve, / Azon van egy ringó böcsü, / Abba fekszik Kisjézuska. / Jobb kezibe aranpálca, / Bal kezébe aranyalma, / Megzuditotta a pácát, / Zug az erdő, cseng a mező...” (80 éves nő, Csíkszentimre, 2006. június 5. – TAKÁCS Gy. 2015a, 640).

által leírt – mások számára még ismeretlen – sorsáról mond próféciát az Úr Jézus. Tudjuk, hogy a titokzatos betűkkel teli könyv a késő középkor jobbára analfabéta népe számára elsősorban azért számított „írott”-nak, mert képekkel díszítették,⁶ mint a – *Biblia pictá*nak is nevezett – *Biblia pauperum*ot. Maga Jézus azonban *olvassa* azt, amit az Atya írt. Mindez az írott szöveg titkos, isteni eredetére, földöntúli voltára és az olvasás különleges, kiválasztottak birtokolta képességére egyaránt utal.⁷

A régi Csíkban – de másutt is – elterjedt, régente gyakori használatban lévő „imátípus” kötődő hasonlat a Tatros menti csángók⁸ hagyományos kultúráját példázhatja, amelyet a köztudat alapvetően *orális műveltségként* tart számon. Ez a felfogás nyilván abból is fakad, hogy a hazai néprajztudomány két évszázadon át – a népköltészet, már a preromantika és romantika sugallta, felfedezésétől (18. század), egészen a közelmúltig – a folklórt magát is jobbára a szájhagyománnyal azonosította, az írást-olvasást pedig (amely a 19. század utolsó harmadáig valóban kevesek birtokolta tudás volt) a magaskultúrához rendelte hozzá. A csángóság kultúrájának „oralitáshoz kötését” segítették továbbá az elmúlt évtizedek e vidékekről származó, sokak által ismert és szeretett népköltési gyűjteményei is,⁹ amelyek szinte kizárólag a szóbeli hagyományra hívták föl a figyelmet. Szemügyre véve továbbá azt az igencsak szűkös hozamot, amelyel a – moldvai és gyimesi – csángóság írott kultúrájának kutatása eleddig járt,¹⁰ a fenti

⁶ Amint arra egyes középkori források, így Honorius Augustodunensis (1080–1154) *Gemma animae*ja vagy Guillelmus Durandus (1237–1296) *Rationale divinarum officiorum*a is utalnak, amikor úgy fogalmazznak, „pictura [...] est laicorum litteratura”, „picture in ecclesia sunt laicorum scriptura”, „picture et ornamenta in ecclesia sunt laicorum lectiones et scriptura”, a kor egyházi hagyománya szerint a képek és díszítések képezik a laikusok (néphez tartozó világiak) *írását, azaz könyveit, irodalmát, szokott olvasmányát.* (MIGNE 1857–1866, PG-CLXXII. 586C: Gem. anim. Lib. I. Cap. CXXXII. [De pictura]; DURANDUS 1528, oldalszám nélkül, az a III ívjelzet utáni hetedik, b ívjelzet előtti harmadik jelöletlen verso [De picturis, cortinis et ornamentis ecclesie].)

⁷ „Hogy ne sírnék, / Mikor az én Atyámtól el vagyok rendelve. / Nagy kötelekkel megkötöznek, / Egyik bírótól a másikhoz hurcolnak. / Vérrrel veritékeznek, / Megostoroznak, / Tövissel megkoronáznak, / Keresztet hordozok, / Keresztre feszítenek, / Két kezembe két nagy szeget vernek, / Ecettel, epével itatnak, / Oldalamat vaslánczával megnyitják.” (64 éves férfi, Gyimesbükk, Fő út, 1999. október 13. – TAKÁCS Gy. 2015a, 386); „Az én Atyám azt írta, / A zsidóknak, hogy rabja legyenek, / Vaskesztyűkkel megcsabodjanak, / Vasostorokkal megostorozzanak, / Magos Kálvária hegyére vigyenek, / Magos keresztre feszítsenek...” (65 éves nő, Csíkmadaras, 2006. december 5. – TAKÁCS Gy. 2015a, 379–380); „Nekem is azt írta az én áldott Szent Atyám, / Zsidók fogva legyenek, / Vasostorral megostoroztatott, / Tövissel megkoronáztatott, / A Kálvária-hegyére kivetítették, / A magas keresztfára fölfeszítették...” (85 éves nő, Gyergyótölgyes, 2007. június 4–5. – TAKÁCS Gy. 2015a, 382).

⁸ Tanulmányomban *Tatros menti csángóság*on a Tatros felső folyása és az abba ömlő patakok mentén élő gyimesi (Gyimesfelsőlók, Gyimesközéplók, Gyimesbükk), hárompataki (Kostekek, Gypecce, Magyarcsügés) és Úz menti (Csinód, Egerszék) teleppek, Lesőd, Csobányos és Gyürke, valamint Bükkloka és Románcsügés lakosságát értem.

⁹ Gondolok itt Faragó József és Jagamas János, Domokos Pál Péter és Rajeczky Benjámin, Kallós Zoltán, Salamon Anikó, Bosnyák Sándor, P. Daczó Árpád Lukács, Seres András és Szabó Csaba, Pószony Ferenc, Tánczos Vilmos, Harangozó Imre, Magyar Zoltán és mások, többnyire jól ismert, itt ugyanakkor – terjedelmi okokból – felsorolhatatlan közléseire.

¹⁰ Vö. Kós 1994; CSOMA 1994; BAKAY–HARANGOZÓ 2007.

vélekedés akár természetesnek is nevezhető, annál is inkább, mert az írni-olvasni tudás mértéke ebben a térségben – tehát a Tatros menti csángók között, egészen a 20. századig – valóban nem éri el még a más vidékeinken szokott, átlagos európai viszonylatban alacsonynak mondható nívót sem.

A 18. század elejétől, főként Moldva és Csík felől települt Gyimesen¹¹ ugyanis – ahonnan a később létesült hárompataki és Úz menti csángó falvak lakosságának zöme is származik¹² – még 1910-ben is csupán minden harmadik ember tudott írni-olvasni.¹³ Az időben sokáig fennálló, széleskörű analfabetizmus, az, hogy az emberek nem voltak képesek, ahogyan Keszeg Vilmos fogalmaz, „kihelyezni az emlékezetüket”,¹⁴ nyilván nagyban hozzájárult ahhoz, hogy ez a vidék mindmáig fontos folklórisztikai relikviumterületnek számít, ahol az archaikus nép- és közköltészet szájhagyományban megőrzött kincsei a napjainkban is folyó akkulturáció időszakig viszonylagos épségben és jelentős számban maradtak fenn. Ugyanilyen kézenfekvő az is, hogy ugyanitt a néphit az íráshoz, az olvasáshoz, a betűhöz és a könyvhöz – éppen a széleskörű analfabetizmus révén – kapcsolódó hajdani *mágikus* elképzeléseket is, esetenként máig, viszonylag elevenen megőrizte. Mindennek hátterét kezdetben – a 18. század elejétől, legalább száz esztendeig, néhol tovább is – az iskola és a tanító hiánya, később a tőlük való idegenkedés képezi, utóbbi még az 1860-as évek közepén is feltűnt Orbán Balásznak.¹⁵

Az alfabetizáció rövid története, Nyugat-Európától Csíkszélig

Míg ugyanis a kora újkori Nyugat-Európában, ahol az „olvasó paraszt” eleinte csak afféle vágykép volt a felvilágosodás hirdetői számára,¹⁶ az alfabetizáció terén valóságos forradalom zajlott le,¹⁷ addig a keletebbi térség országaiban ez a dinamikus vál-

¹¹ A gyimesvölgyi csángó teleppek első lakosai a 18. század elejétől, Moldva felől érkező, oda esetenként egy-két évszázaddal korábban „bément” római katolikus székely családok voltak, egyesek – a későbbiekben, „az 1700-as évek folyamán, de még inkább az 1800-asokban” – Csíkból, mások Udvarhelyszékről jöttek, de voltak, akik még távolabbról, mint a Deákycak (Nagyvárad) vagy a Filstermeisterek (Csehország). (SZŐCS 2002, 321; SALAMON J. 2014, 293–320.)

¹² A hárompataki csángó telepeselek részben a Gyimes-völgy felől érkeztek (TAKÁCS Gy. 2001, 28–107), az Úz-patak felső szakaszának benépesítésében főként a gyimesfelsőlóki, de a -középlóki és bükki csángóság is részt vett (ILYÉS 1998, 297–298; DACZÓ 2003, 131; BÁRTH J. 2004, 96–128; MAGYAR 2009, 46).

¹³ SZŐCS 2002, 328.

¹⁴ KESZEG 2008, 85.

¹⁵ ORBÁN 1868, I/2, 78–79.

¹⁶ SCHENDA 1970, 441.

¹⁷ David Cressy becslése szerint a 16. század közepén Angliában a férfiaknak még 80%-a, a nőknek 95%-a nem tudott írni, az 1640-es években a férfiak mintegy 70%-a, a nők 90%-a volt analfabéta, a 18. század derekán már a férfiak 60%-a, a nők 40%-a tudott írni. Az analfabéta férfiak aránya 1850 és 1911 között 30%-ról 1%-ra, a nőké 45%-ról szintén 1%-ra csökkent (CRESSY 1980, 176–177). Franciaországban a 18. században az írni tudók száma csaknem megkétszereződött, 1686/1690–1786/1790 között 21%-ról 37%-ra emelkedett, ami a férfiak körében 29%-ról 47%-ra, a nőknél 14%-ról, 27%-ra való növekedést jelentett (TÓTH I. Gy. 1996, 240).

tozás később következett be. Poroszország és Ausztria a 18. század végétől, Kelet- és Délkelet-Európa népei pedig csak a 19. század második felében, néhol még később, képesek felszámolni a tömeges analfabetizmust.¹⁸ Iskolákra és mesterekre (ludimagister, scholamester) vonatkozó honi írásos adatokkal már a 16. század második felétől rendelkezünk. Ezekből kiderül, hogy hazánkban a reformáció elterjedését követően a népoktatás ugyan kiterjedtebbé vált, a képzetlen tanítók, a kevés és rosszul felszerelt iskola, s az azokat is csak két-három évig (inkább telente, nagyjából Szent Márton napjától húshagyó keddig) látogató, korán munkára fogott gyermekek miatt a falusi társadalom jelentős része a 18. század közepének Magyarországon – mint Kelet-Közép Európában másutt is – még biztosan analfabéta volt,¹⁹ s „az általános írástudatlanság miatt az írás, a könyv gyakran csak mint el nem olvasott, mágikus erővel felruházott tárgy jelent meg a hívek számára”.²⁰ Éppen ebben az időszakban érkeznek az első – jobbára ugyancsak analfabéta – telepések a Gyimesbe, ekkortól kezd formálódni az

¹⁸ Közép-Európában 1770-ben az olvasni tudók a hat esztendőnél idősebb lakosság 15%-át, 1800-ban 25%-át tették ki; az alapvető változás itt tehát a 19. században ment végbe, hiszen míg az 1830-as években csupán a lakosság 40%-a, 1870-ben már 75%-a, 1900-ban pedig 90%-a jöhet szóba, mint „potenciális olvasó” (SCHENDA 1970, 444–445). Szerbiában az iskolaköteles és idősebb lakosságnak (1900-ban) a 79,7%-a, Görögországban (1907) 60,8%-a, Bulgáriában (1900) 72,1%-a, Romániában (1899) 78%-a, Bosznia-Hercegovinában (1910) 87,8%-a, Oroszország európai részén (1897) 73%-a volt analfabéta (TÓTH I. Gy. 1996, 246).

¹⁹ Misztótfalusi Kis Miklós 1686-ban arról panaszkodott, hogy „az emberek sajnálják az időt és a költséget gyermekeknek iskolába jártatásuktól”, pedig ha „csak az olvasásnak tanulatását tennék fel célul, arra sem idő, sem költség sok nem kívántatnék, úgyhogy alig vagyon olyan szegény ember, aki erre elégséges ne lenne”, hiszen „ha valaki többre nem mehet, bár csak a maga születési nyelvént tudja olvasni az írásokat”. (Misztótfalusi Kis Miklós: Az olvasásnak tudásáért. A Zsoltárok előszava; idézi JAKÓ 1974, 86.) Magyarországon az 1869. évi népszámlálás volt az első, amely feltűntette a lakosság írni-olvasni tudását is, az ezt megelőző időkről kevés adat áll rendelkezésre. Egy 1768-as adatsor szerint a községi előjáróknak csak mintegy 14%-a írástudó, a falvak körülbelül 60%-ában nem volt iskola, s ha volt is, a gyermekek mintegy kétharmada nem látogatta azt (BENDA 1976, 56; BENDA 1977, 123–125; PÁL 1996, 365; HORVÁTH Z. 2009, 103–106), 1770 körül hozzávetőleg csak minden negyedik paraszt tudott olvasni, írni pedig még annyi sem (TÓTH I. Gy. 1996, 183; TÓTH I. Gy. 1998, 198).

²⁰ TÓTH I. Gy. 2007, 210. Az írni tudás hiánya ekkortájt nem jelenti azt, hogy az illető *olvasni* sem tud. Mindezt 17. századi források révén bizonyította M. Spufford, aki szerint akkoriban az olvasás társadalmilag sokkal elterjedtebb készség, mint az írás (SPUFFORD 1979, 407–435; SPUFFORD 1985, 27). A korabeli oktatási rendszerben ugyanis előbb olvasni tanítottak, írni és számolni csak később, így voltak, akik olvasni még megtanultak, írni azonban már nem (KRISTÓF 1995, 68; TÓTH I. Gy. 1996, 35–37). Vas megyei okiratokon, a 17. században, parasztok kezétől szignóként csak keresztet találni, aláírás csak később, a 18. században szerepel, ekkor is csupán 2,4%-ban (TÓTH I. Gy. 1995, 816–818). A vasi kisiskolákban 1770-ben „eleve nem is tanítottak írni, itt csak az olvasást sajtáthatták el a diákok”, esetenként „külön tarifája volt a csak olvasni és külön az írni is tanulónak”; volt, ahol „azért nem tanította az írást a mester, mert maga sem tudott írni” (TÓTH I. Gy. 1996, 35–36). Az olvasás képessége tehát ekkoriban itthon is elterjedtebb volt, mint az írás (KRISTÓF 1995, 68–69; PÁL 1996, 365). Egyes 18. századi, Vas megyei forrásokból írni nem tudó személyek birtokában lévő könyvekről értesülhetünk, ekkor ott a lakosság körülbelül 20%-a tudhatott valamelyest olvasni (TÓTH I. Gy. 1995, 832–834).

elsősorban csíki székely és moldvai csángómagyar, valamint román gyökerekből kifejlődő, sajátos arcú gyimesi népi kultúra. A paraszti írásbeliség szerepe és jelentősége ugyan hazánkban, a tankötelezettséget 6–12 éves kor között kötelezővé tevő *Ratio Educationis* (1777),²¹ majd az Eötvös József-féle népiskolai törvény (1868. évi XXXVIII. tc.) hatására, a 19. század végére, illetve a 19–20. század fordulójára megnőtt,²² a magyarság keleti határain azonban az írástudók száma – még a 20. század elején is – igen csekélynek mondható.

A 16. század második felében az erdélyi magyar lakosság körében ugrásszerűen megnőtt az írástudók száma, és „főként a székelyföldi szabad társadalomban figyelhető meg az anyanyelvű íráshasználat gyors terjedése a falvakon”,²³ minél fogva a 18. században itt „az írástudás szintje magasabb, mint a fejedelemség egészében, bár jóval alacsonyabb a nyugat-európai értékeknél”.²⁴ Az Oláh Miklós esztergomi érsek vezetésével 1560-ban ülésező Nagyszombati Zsinat határozatainak 25. fejezete (De ludi literarii magistris) elrendelte, hogy az egyházmegye minden plébániáján „legyenek katolikus, jámbor és tiszteletreméltó iskolamesterek” („catholici, modesti et honesti, ludi literarii moderatores habeantur”).²⁵ Minden bizonnyal ennek alapján szervezték meg Csíkbán is az elemi oktatást, annak korábbi meglétére legalábbis nincs konkrét adatunk.²⁶ Az első csíki iskolamesterről (rector scholae), a csíkszentkirályi Pál Deákról (Paulus

²¹ A gyermekeket a 18. századi Magyarországon mindössze kilencéves korukig tekintették iskolakötelestnek (TÓTH I. Gy. 1996, 34). A *Ratio Educationis* hat- és tizenkét esztendő között tette kötelezővé az iskolába járást, és négy év elemi oktatást írt elő. Mindezt – kissé módosított formában – Erdélyben *Norma Regia* címmel, 1781-ben hirdették ki (SZÖCS 2002, 322).

²² A csíkszentgyörgyi és Bánkfalvi családi levelesládák kapcsán említi Bárány János, hogy 1848 után – különösen a 19. század utolsó negyedében, majd a 20. század első felében –, amikor az írás a községek körében is elterjedtebbé vált, és „az írástudás nem számított többé a deákoskodó kismesek, a széki assessorok privilégiumának”, mert „katonaviselt, »világot látott«, a betűvetést úgy-ahogy megtanult parasztemberek, kézművesek is vállalkoztak arra, hogy adásvételi szerződést, osztálylevelet, perefernumlevelet írjanak”, „a jogbiztosító iratok külső képe, stílusa, fogalmazottsági színvonala kedvezőtlenül irányba változott meg”, így egészében elmondható, hogy „az 1850 és 1950 közötti 100 év családi iratainak írásképe, megfogalmazási színvonala az esetek többségében rosszabbnak mondható, mint az 1848 előtti idők irataié” (BÁRÁNY J. 2013, 12).

²³ Még „ugyanebben az időszakban a falusi környezetben szintén megszorodtak az ún. parasztdéákok, tehát az olyan személyek, akik írástudók ugyan, de csak az anyanyelvükön” (JAKÓ 1976, 288–289).

²⁴ „Erdélyben a szász és székely székek jelentették a világos foltot az alfabetizáció térképén, és ők igazodtak leginkább a közép-európai állapotokhoz” (PÁL 1996, 36).

²⁵ PÉTERFFY 1742, II, 111; vö. SZÖCS 2011, 105; BARTIS 2011, 60.

²⁶ SZÖCS 2011, 105. Igaz, Miklós gyulafehérvári püspök 1503. évi levelében vikáriusának kötelességévé teszi, hogy a székelyföldi plébánosok és skolasztikusok béréről gondot viseljen, ami talán mégis egyes korabeli plébániai iskolák létének közvetett bizonyítéka lehet (SZÖCS 2007–2009, I, 280; SZÖCS 2011, 105).

Literatus) egy 1571-es perirat tudósít,²⁷ egy 1789-es kimutatás szerint Csíkszék területén 33 „triviális iskola” létezett.²⁸

Bár a Székelyföldön az iskolahálózat az átlagosnál sűrűbb, s az írástudók aránya is az országosnál magasabb volt, sokan az iskolalátogatás, tanulás ellenére sem tudtak később, felnőttként, írni-olvasni.²⁹ Egyes 19. század végi népszámlálási adatokat figyelembe véve feltehető, „hogym volt egy elég népes réteg, amely csak olvasni tudott, írni nem”, ugyanis ekkoriban – amint már láthattuk – nemcsak a tanrend, de az egyházi hatóságok is „nagyobb jelentőséget tulajdonítottak az olvasásnak, mint az írásnak”, amely „másodrendűnek számított, mivel ezt a parasztok csak nagyon ritkán használták”.³⁰ Az olvasás tanítását – az európai középkortól az újkoron át – a nehézkes és hosszadalmas silabizáló (betűztető) oktatásmód jellemezte,³¹ minél fogva több (általában

legalább két-három) évbe került, míg a kisiskolások zöme megtanult olvasni.³² A régi Csíkszékeken sokan nem is jártak iskolába ennyi ideig, ugyanis „a szülők jó hányada nem sok értelmét látta az iskolalátogatásnak. Aminek nem látták rögtöni és közvetlen hasznát, azt nem sokra tartották”.³³ Akik jártak iskolába, azok is csupán a téli időszakban, nagyjából novembertől (esetenként Szent Imre napjától, azaz november 4-től) Szent György napjáig (április 24-ig), amint a korabeli egyházlátogatási anyakönyvekben is „a télen által járó” iskolásokról esik szó.³⁴

Az olvasást elsősorban a lelki nevelést is segítő könyvekből tanították.³⁵ Éppen ezért Csíkban is általánosan jellemzőnek mondható, hogy még az olvasni tudók is inkább a nyomtatott szövegekkel boldogultak, különösen az imakönyvekkel, „hiszen ez az *intenzív olvasás* klasszikus példája, amikor nem sok, folyton változó szöveget fut át az olvasó [...] hanem néhány, vagy éppen egyetlenegy, nagy becsben tartott és szinte már kívülről tudott szöveget olvas át újból és újból”, miáltal „a bizonytalanabb olvasók is megbirkózhattak a félig vagy egészen kívülről tudott imádságokkal”,³⁶ különösen, ha többen együtt – netán egy, a betűkkel jobban boldoguló társuk vezetésével – „olvasták” azokat; ez a jelenség még a 20. század első felének csángósága körében sem volt isme-

²⁷ SzOkI, II, 318; vö. Szöcs 2007–2009, I, 281; Szöcs 2011, 105; BARTIS 2011, 60. A 16. századból ismerünk néhány további csíki iskolamestert is (Szöcs 2007–2009, I, 281; II, 512, 533, 555, 558; Szöcs 2011, 105; BARTIS 2011, 60), Csík-, Gyergyó- és Kászonszékből a 16. századból 6, a 17. századból 138, a 18. századból 371, összesen 515 iskolamester nevét tudjuk (Szöcs 2011, 110). Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a 16–18. században Csíkszékeken nem lehetett mindenhol elemi oktatás, hiszen még plébánia sem volt minden faluban. Stefano da Salina bosnyák ferences 1638-as vizitációja alkalmával Csíkban összesen 19 plébániát talált, közülük háromban nem volt pap, hatban nős, ágyastartó, gyermekeket nemzett, egyben pedig botrányos életű pap szolgált. Őt esetben nem lehetett tudni, a pap nős-e, vagy nőtlen (Tóth I. Gy. 2007, 244). A 18. század első felében Csíkban 17, Gyergyóban 7, Kászonban 2 iskola létezett, vagyis nagyjából minden két falura jutott egy (BARTIS 2011, 57–58, 65); András István csíki főesperes 1731-ben tett részleges egyházi vizitációjának jegyzőkönyvében 19 csíki iskola szerepel, ugyanannyi tanítóval (ebből 2 nemes, 14 lófő, 1 libertínus, 2 társadalmi állását az irat nem említi (Kovács A.–Kovács Zs. 2002, 123–143); az 1830–1831-es egyházmegyei látogatás során pedig Csíkban 17, Gyergyóban 11, Kászonban 2 iskolát írtak össze, de ugyanabból az időszakból további öt helység iskolájáról is tudunk a régi Csíkszék területén (BARTIS 2011, 65–66).

²⁸ Szöcs 2007–2009, I, 298–300. Csíkszékeken itt Gyergyó és Kászon is értendő. A tanítók csaknem felerészben lófők, azonkívül darabontok és nemesek voltak, egy sem származott jobbágycsaládból (BARTIS 2011, 62).

²⁹ „[...] sokan analfabétaként vagy fél-analfabétaként hagyták abba a tanulást. Az írást nem sajátították el alaposan, később pedig nem gyakorolván, ez a csekély tudás is feledésbe merült” (PÁL 1996, 365). Amint Szöcs János írja, „a fiatalok, akik megtanultak olvasni-írni, elsajátították az egész tananyagot, néhány év múltán, ha nem gyakorolták az írás-olvasást, elfelejtették azt. Legfennebb a nevéket tudták még leírni” (Szöcs 2007–2009, I, 309). Látjuk majd, a probléma még a 19. század végén is fennáll (Szöcs 2002, 328). Egy 1726–1727-ban végbement csíkszentgyörgyi ördögűző eljárás iratai szerint ugyanakkor Keresztes György, harmincnégy esztendő s lófő, a Kata nevű, megszállottnak tartott nővel kapcsolatosan úgy vallott: „Jövendő mondásit is eleget hallottam, a páter eő kegyelme eleget irt fel benne, mások is *sokan irták fel* a miket mondott” (BÁRTH D. 2008, 13). Mindez, miután nem kifejezetten az eljárásban részt vevő környékbeli plébánosokra vonatkozik, arra utalhat, a faluban ekkoriban is jó néhányan akadtak, akik a jövendőléseket és halottakról szóló tudósításokat képesek voltak írásban rögzíteni.

³⁰ PÁL 1996, 365.

³¹ Először megtanulták a betűk nevét, majd a betűket összekapcsolták, később ezeket kombinálva haladtak a szavak ksilabizálása, végül az olvasás felé (Szöcs 2007–2009, I, 310; Szöcs 2011, 108; SEBESTYÉN 2011, 23).

³² MÉSZÁROS 1972, 56–58; Szöcs 2007–2009, I, 310; Szöcs 2011, 108; SEBESTYÉN 2011, 23.

³³ Szöcs 2007–2009, I, 309.

³⁴ Szöcs 2007–2009, I, 295; vö. Kovács A.–Kovács Zs. 2002, 117. Egy 1731-es egyházlátogatási jegyzőkönyv a gyermekeiket iskolába küldeni nem akaró gyergyói szülők hanyagságáról és önféjűségéről tesz említést: „Parochiis Gyergyaiensibus conspici solet negligentia et capitositas parentum nolentium filios suos dare ad studia hac efficit” (Kovács A.–Kovács Zs. 2002, 118; Szöcs 2007–2009, I, 309).

³⁵ Ilyenek voltak Petrus Canisius *Catechismus Latino-Ungaricus* (Csíksomlyó, 1771, 1835), vagy a *Panis vitae* (Csíksomlyó és Kolozsvár, 1721), amelynek harmadik részében „foglaltatik a kisdedek oktatására való Keresztyén tudományak summája: rövid kérdésekben és feleletekben” (MUCKENHAUPT 2007, 23–24; Szöcs 2011, 108). Gyakran használt ábécéskönyv volt az *Alphabeticum Csíkieni* (Gyergyóditró, 1786) és a *Libellus Alphabeticus* (Csíksomlyó, 1822), valamint az ennek megfelelő *Magyar A, B, C es Könyvetske* (1840) (SEBESTYÉN 2011, 23; MUCKENHAUPT 2007, 25).

³⁶ Tóth I. Gy. 1996, 80. Erre utal néhány 18. századi – más vidékekről származó – adat is (SCHRAM 1983, I, 516; Tóth I. Gy. 1995, 823). Amint a szerző írja: „Az imakönyvek ezenkívül több személy közös énekét, imáját is szolgálták, ilyenkor a jobban olvasó segíthette a gyengébb társát. Így érthető meg, hogy »A Hét Mennyei Szent Zárók Imádsága« című, keltezetlen, feltehetően a 19. század elején készült imakönyv paradox módon az analfabéta olvasóját is megszólítja: »Aki pedig olvasni nem tud, az imádkozzon a szenvedő Krisztus öt sebeihez« – írja, megadva az imák címét. Mivel az adott mondatot csak az olvashatta, aki tudott olvasni, az olvasni nem tudókhoz szóló fordulatot csak úgy értelmezhetjük, hogy a szöveget eleve felolvasásra, közös hangos imádkozásra szánták.” Párhuzamokat már 16. század eleji német és 17. századi francia nyomtatványokon találhatunk (Tóth I. Gy. 1996, 80–81; Tóth I. Gy. 1995, 835, 852–853).

retlen.³⁷ Ebben az időben – nagyjából a 18. század második feléig, utolsó harmadáig – az írást az olvasástól külön való, önálló tudományként kezelték, az egyszerűbb falusi nép nem is igen jutott annak közelébe, ekkoriban „az erdélyi falu [...] az írástudatlanság világának tűnik még azon a tájon is, ahol aránylag sűrű iskolahálózat létezik”.³⁸ Az 1785–1786-i úrbéri összeírásból (jó húsz esztendővel a madéfalvi vérengzés után, amikor a székelység nagyobb számban menekült át Moldvába, majd onnan vissza, a Gyimesekbe)³⁹ megállapítható, hogy Csíkban 274 esküdttől mindössze 2 (0,72%) bizonyult írástudónak.⁴⁰ Döntő változás csak a 19. század közepétől következett be, bár 1900-ban a székelyföldi városok lakosságának még egynegyede analfabéta, Csík egészen pedig csupán 45,43% az írástudók aránya.⁴¹

³⁷ Ezt példázza egy magyarcsügi, de egy kosteleki és egy hidegségi memorat is: „Mi es, mikor gyermekek vótunk, sokan vótunk, s édesapámék szegén emberek vótak, s oda vitték el a hegyekbe, mi ott pásztorkodtunk örökké. Én nem jártam iskolába se, egy nap se. Nem, egyáltalán. [...] Nem tudok írni se, csak így az én fejemtől valahogy megtanoltam az imádságos könyvből. S imádkozni a könyvből jól tudok, de írni nem tudok egyáltalán” (TAKÁCS Gy. 2001, 409: Magyarcsügi); „Az *estí imát kitől tanulta?* Anyósomtól... [...] Ők középlokiak. Középlokró' vótak bėjöve ide. [...] Kápolnapatakról. [...] De ő annyit tudott, hogy juj, rengeteget. Olvasni az imakönyvből, s ilyen nyócvan éves vót, s még akkor es a szemüvegvel az imakönyvet végigolvasta. [...] Jaj, ő rengeteget imádkozott. Ő, mikor elkezdte, osztán folytatta ugy, hogy... hogy éjjel-nappal, amíg beléaludt, egyet mondta állandóan” (TAKÁCS Gy. 2001, 247: Kostelek); „Ezeket [az imákat] nagymamámtól [tanultam]. [...] *Hogyan tanította magukat erre?* Hát ő örökké, örökké imádkozott, s ő itt létezett nálunk, me [...] édesanyám elhozta, mikor egyedül maradt. [...] Az imakönyveket úgy mondta. Ő szépen tudott imádkozni. [...] Münköt annyit tanyított. Az imakönyvekből. Vannak azok a régiek. Azokból szoktunk” (66 éves nő, Gyimesközéplak, Hidegség, 2005. október 12.). Egy magyarcsügi „tudományos”, amint unokájától hallottam, „istenfélő ember volt, háromszor olvasta át a Bibliát, habár iskolába nem járt egy órát sem” (70 éves férfi, Magyarcsügi, 2006. június 8.).

³⁸ SEBESTYÉN 2011, 23. A 18. századi úrbéri összeírások és homagialiak (hűségeskük) aláírásait vizsgáló Pál Judit arra a megállapításra jutott, hogy míg 1741-ben Seps-i, Kézdi-, Orbai-, Miklósvár-, Udvarhely- és Háromszéken a listákon szereplő nemeseknek legalább csaknem a kétharmada, de inkább a négyötöde vagy még nagyobb hányada írástudó, addig az armalistáknak (pusztán címeres nemesek) csupán a negyede-fele, a parasztnak pedig csak mintegy 0–8%-a mondható annak (OL, F 138. Homagialia, fasc. 3. Közli: PÁL 1996, 360).

³⁹ ANTAL 1992, 28.

⁴⁰ PÁL 1996, 360. A 19. század elején a székelyföldi falvak mintegy 17%-ában találunk úrbéres írástudót, az alfabetizáció ráta tehát jóval magasabb az 5-6%-os erdélyi átlagnál (MISKOLCZY 1982, 123–124), igaz, az ekkori országos adatokat a 18. századiakkal összevetve lényegi eltérés nem tapasztalható; Marosszéken például 1785-ben a jobbágyok, zsellérek 1,5%-a tudta aláírni a nevét, s a helyzet 1820 körül is hasonló (SEBESTYÉN 2011, 23). Döntő változás csak 1848 után következett be, bár az erdélyi nép 1870-ben még mindig 78,67%-ban analfabéta (egész Magyarországon ez az arány 51,01% – KELETI 1873, 409–413), de még 1900-ban is – a Partium nélkül – az 59 évnél idősebb lakosok mindössze egyötöde, az itteni magyarság 29%-a írástudó (MISKOLCZY 1982, 122).

⁴¹ PÁL 1996, 366. A férjhez menő leányok hozományul kapott javait felsoroló 18–20. századi csíkszéki perefernumlevelekben alig akadunk *könyvre* utaló bejegyzésre. Az 1893-ban férjhez ment csíkszentgyörgyi Lacz Anna „pherefernalis specifikáció”-jában „egy ima könyv”, az 1908-ban házasodott menasági Káruy Júlia „parafernuma”-ban „1 imakönyv” szerepel (BÁRTH J. 2013, 97; U. KERÉKGYÁRTÓ 1989, 135).

Az iskolák és az írás-olvasás rövid története a Tatros menti csángóknál

Az írni-olvasni tudás tekintetében nyilván nem volt jobb a helyzet ekkortájt a csupán a 18. század elejétől – amint láthattuk, leginkább Moldva és Csík felől – benépesülő Gyimesben sem.⁴² Egyes őstelepes nemzetségek, így a felsőlaki Ránapatakon – a későbbi Ciherekpatakon – meghúzódott „pogány” Ránák kihaltak, még mielőtt számukra elérhető közelségben pap, templom, temető vagy iskola lett volna,⁴³ de a patakot utánuk benépesítő Pórák⁴⁴ túlnyomó többsége sem igen tudott írni, még a 20. század elején sem.⁴⁵ A gyimesiekről már Orbán Balázs elmondta, „oly kevés közöttük az írástudó, hogy még a falusi előljáróság is alig tudja nevét aláírni, a csángók egyáltalában idegenkednek az iskolától elannyira, hogy gyermekeik iskolázására igen bajosan lehet rábírní”, ugyanis „az ily foglalkozásu népnél a gyermek már kiskorában idomitandó és hasznosítható lévén, a későn vagy ritkán gyümölcsöző tudományoknak és értelmi vagyonnak előnyét nem látják át”.⁴⁶

Gyimeslokon a 18. században nincs szervezett oktatás, hiszen a völgyben nemhogy iskolaépület, de templom és plébánia sem volt, egészen 1782-ig, amikor a nagygyi-

⁴² Az Alexandru Ioan Cuza, azaz XI. Sándor (1820–1873) által 1864–1865-ben megvalósított reformokig Moldvában alig voltak iskolák, s még néhány emberöltő múlva is, itt volt a románság körében a legáltalánosabb az analfabetizmus. E téren nem álltak jobban a moldvai magyarok – így a Gyimeslokra visszatelepülők – sem, akiknek a török idők pap nélküli időszaka után is évszázadokig (1622-től, a XV. Gergely pápa által alapított, római székhelyű *Sancta Congregatio de Propaganda Fide* felállításától, gyakorlatilag napjainkig) a papjaik sem anyanyelvükön prédikálnak, ráadásul az idővel – igaz, amint láthatjuk, jó egy-másfél évszázaddal az első gyimesi telepések eljövetele után – létrejött iskolákban is románul kellett tanulniuk. A fentebb említett történeti adatok fényében, figyelembe véve azt is, hogy elvándorolni inkább a kevésbé tehetősek szoktak, nyilvánvaló, hogy a 18. században Gyimeslokra költözött csíki és udvarhelyszéki eredetű családok körében is meglehetősen alacsony lehetett az írni-olvasni tudók aránya.

⁴³ MAGYAR 2003, 229, 289. sz.

⁴⁴ A Ránák kivisztevel Ciherekpatakát jobbára a Szeben megyei Felekről (Avrig), pásztorkodva behúzódott, ezer-ezeröttszáz juhát telente a Duna-deltába hajtó Póra-ös leszármazottai népesítették be (MAGYAR 2003, 253, 346. sz.).

⁴⁵ Mindez egy 1904 februárjában tartott falugyűlés jegyzőkönyvéből, illetve egy 1905 szeptemberében kelt levélből derül ki. Előbbit csak Póra András és Póra József írta alá, a nemzetség hat további tagjának neve mellett az analfabetizmusukra utaló kereszt szerepel. A másik iraton egyedül Póra András kézjegyére olvasható, tizenhárom név mellett itt is kereszt jelzi, hogy azt más írta alá (BÁRTH J. 2003, 58–59, 68–69). A moldvai csángók, amint arra 1696-os és 1800-as adatok utalnak, „sokszor nem aláírással, nem pecséttel, nem is kereszttel, hanem »apposito digito«, azaz az odanyomott hüvelykujjakkal hitelesítettek egy iratot” (TÓTH I. Gy. 1995, 824, 851).

⁴⁶ ORBÁN 1868, I/2, 78–79.

mesi, kontumáci vámhivatal közelében templomot alapítottak.⁴⁷ P. Reparolis Vicentius OFM, akit Mária Terézia utasítására a csíkygyimesi vesztegzár lelkészének neveztek ki (1764–1775), a madéfalvi veszedelem évében, 1764. szeptember 3-án engedélyt kért a szentmise végzésére – amelyet, templom hiányában, egy magánháznál tartott⁴⁸ –, valamint a kisszámú, helyben lakó gyermek tanítására, amit meg is kapott. Így „ettől az időtől kezdve a vesztegzári (kontumáci) lelkészek a helybéli, valamint a határnál szolgálatot teljesítők gyermekeit is tanították”.⁴⁹ A régi középloki szállásterület, Kápolnapataka⁵⁰ szádában – feltehetőleg püspöki indítványra – elsőként létesült, 1825-től működő elemi iskola, amelyben egyetlen tanító, Bachmann Ignác, kolozsvári származású helyettes kántor⁵¹ oktatott, ugyanakkor csaknem az egész században az egyedüli tanintézmény volt a Gyimesvölgyben.⁵² A felsőloki triviális iskola ugyanis csak a 19. század utolsó negyedében kezdett működni, a középloki „megálló” iskolát

⁴⁷ A régi gyimesi templomot, a szorosban, a Rákóczi-vár és a vámpületek közelében, 1782–1783-ban emelték, a gyimesi plébánia anyakönyvei 1785-től datálódhatnak (Szócs 2002, 322), a Szűz Mária mennybemenetele títulusú templomot a Magyar Királyi Kincstár építtette a gyimesi szorosban lévő határállomás (vesztegzár) katonái, vámtisztjei, egyéb alkalmazottai és családjaik számára (BÁRTH J. 2003, 5), fenntartója is a Thesaurarius Regius (SEM 1826, 90; SEM 1844, 54; SEM 1867, 24; SEM 1882, 68; SEM 1888, 33). Egyes adatok szerint a templom épülete – vagy annak egy része – már korábban (1712) állhatott, talán csak átalakították. A plébánia létrehozása előtt a terület lelki adminisztrátora Olti Péter, csíkszentmiklósi plébános volt (SEM 1782, 16; FERENCZI 2009, 359). Egy 1785. augusztus 19-én kelt királyi levél 385 hívőről tudósít, ám lehet, hogy ez a szám csupán a vesztegzár (Kontumác) őslakosaira vonatkozik (SALAMON J. 2014, 83), 1779-ben ugyanis az egész völgy lakosainak száma körülbelül 550 fő (ANTAL 1992, 41), 1823-ban pedig 167 házban már 650 római katolikus, továbbá 225 görög katolikus lélek lakta a vidéket (BÁRTH J. 2003, 5).

⁴⁸ SEM 1882, 67. Később, 1772. április 18-án, Mária Terézia a templomépítés tárgyában rendelkezett, egy 1774-es bécsi irat a lelkései szolgálatról tudósít (SEM 1882, 67; vö. SALAMON J. 2014, 26).

⁴⁹ SALAMON J. 2014, 82. Ennek is köszönhető, hogy a csíksomlyói gimnázium anyakönyvében már a 18. század utolsó harmadától (1770, 1775–1782, 1797–1804, 1821–1822, 1826–1836, 1836–1844) szerepelnek gyimesi tanulók is (Szócs 2002, 323, 333).

⁵⁰ Egy 1772-ben kelt levelében Zöld Péter a következőket írja: „mostantól számítva több mint harminc esztendeje annak, hogy a Csíkszentmiklósi Egyházközség Minyite-havasának nevezett helyét, amelyet Hegyes-havasnak is hívnak, a Lonkán lakó magyaroknak, akiket (még) csángóknak is mondanak, évi 12 magyar forintokért bérbe adta” (Szócs 2002, 321, 332). A *Minyite-havas*aként említett rész, amely a II. Katonai Térképen (1829–1867) *Minyite* formában szerepel, a jelenlegi Borospataka (akkor *Minyitipataka*) és Kápolnapataka (akkor *Tankópataka*) között magasodik. Ez a havasrész szolgált a Gyimes völgyébe a korai időkben – jobbára Moldva felől – betelepült csángóság egyik központjaként. Loseiner Leonárd *Chronológiájában* (1777) leírja, hogy Gyimeslokon harminc római katolikus családfő – akik moldvaiak, és a vidéken jobbágyként (zsellérként) lakoznak, fiaikkal együtt – Mária Magdolna tiszteletére 1773 körül fakápolnát emelt. Innen ered *Kápolnapataka* neve (Szócs 2002, 322), a patakot ugyanis korábban – a Tankó nevű őstelepesről, akinek fiai a hagyomány szerint e patak fejében telepedtek és sokasodtak meg, *Tankó[h]patakának* nevezték (ORBÁN 1868, I/2, 78; BOSNYÁK 1982, 84. 135. sz.; MAGYAR 2003, 252–253).

⁵¹ A 19. században itt tanított továbbá Székely Antal, Ferenczy Ignác és Sata Mihály (Szócs 2002, 324, 326).

⁵² Ebből az iskolából is kerültek tanulók a somlyói gimnáziumba (Szócs 2002, 324).

pedig 1900-ban adták át.⁵³ A Nagygyimesen 1865–1880 között papként szolgáló Pásztor György⁵⁴ az első négy évben iskolai tanító is volt.⁵⁵ Ebbe az iskolába 1858–1859-ben mindössze 28 tanuló járt (11 fiú és 9 lány az alsó, 4-4 fiú és lány pedig a felső tagozaton), pedig ugyanitt 1860-ban az iskolakötelesek száma 136 volt.⁵⁶ 1867-ben a 420 (filiákkal 770) római katolikus által lakott Nagygyimesen csupán 16, a 2532 lelket számláló Gyimesloki Egyházközségből mindössze 44 gyermek járt iskolába,⁵⁷ igaz, a helyzet később némileg javult, 1882-ben a nagygyimesi római katolikusok (574, a filiákkal 990 lélek) gyermekei közül már 110, a lokiak (3143 lélek) közül pedig 82 tanult,⁵⁸ 1888-ban előbbi iskolába a 626 (filiákkal 1053) római katolikusból 80, utóbbiba 3150 hívó közül 149 iskolaköteles jutott el viszonylagos rendszerességgel.⁵⁹ Az 1878–1879-es tanévben a középloki elemi iskolát mindössze az iskoláskorúak 40,26%-a látogatta rendszeresen; 1900-ban a felső- és középloki tankötelesek 71%-a, illetve 77,2%-a maradt távol az intézménytől, amely egyébként is jobbára csak december elejétől március végéig működött.⁶⁰ A gyimesbükki iskolában 1879 májusában a 74 tankötelesből csupán 33 tett vizsgát, Gyimeslokán a 149-ből mindössze 60.⁶¹

Fentiek folyományaként 1880-ban a gyimesfelsőlokiaknak mindössze 1,7%-a, a középlokiak 5,7%-a, de az e tekintetben – bizonyára az említett egyházi oktatás, a határon szolgálatot teljesítő vámtisztviselők, később a fakitermelő vállalatok és a vasút⁶² jelenléte miatt – legműveltebbnek számító bükkiek közül is csupán 12,2% tudott írni-olvasni. A „három Lok”-on az arány 1910-ben – a fenti sorrendben – 32,15%, 30,71% és 38,25%, tehát még az élen járó Gyimesbükkön is csak hozzávetőleg minden harmadik ember konyított az ábécéhez, ráadásul – amint már láthattuk – sokuk itt is

⁵³ Szócs 2002, 323–324; BÁRTH J. 2003, 21. 1894-ben Gyimesfelsőlokon egy állami iskola (36 tanulóval), Középlokon egy katolikus felekezeti iskola (36 tanulóval), Gyimesbükkön pedig egy állami, egy községi, egy felekezeti, egy társulati (EMKE) és egy magán (zsidó) iskola állott, összesen 310 tanulóval. (Csíkszeredai Állami Levéltár [a későbbiekben CsÁL], Csíkszépízi járásbírói iratai. XI.474. Idézi: ANTAL 1992, 107.)

⁵⁴ FERENCZI 2009, 371.

⁵⁵ 1881 februárjában ugyanitt államilag segélyezett községi iskola nyílt, s a tanítást az okleveles kántortanító, Éltes András vette át, ugyanakkor a vesztegzári iskola is megmaradt, ott Flóry József római katolikus lelkész tanított, akit 1880. szeptember 1-jén neveztek ki (SALAMON J. 2014, 425, 427, 428; vö. SEM 1882, 68).

⁵⁶ SALAMON J. 2014, 426.

⁵⁷ SEM 1867, 24. Az 1870-es sematizmus adatai ezekkel teljesen megegyeznek.

⁵⁸ SEM 1882, 68. A gyimesi „docens” ekkor Éltes András, a loki pedig Sata Mihály volt.

⁵⁹ SEM 1888, 33. A Nagygyimesen az iskolát ekkor Boér János plébános, a Lokon Sata Mihály vezette.

⁶⁰ ENDES 1994, 461; Szócs 2002, 325, 328.

⁶¹ SALAMON J. 2014, 428.

⁶² Az *arányosítási törvény* (1871. évi LV. tc.) után jelentős erdővagyonok koncentráltak egyes faipari vállalkozók kezében, ekkortól létesültek a Gyimeseken a nagyobb fűrészüzemek, iparszerűvé téve az erdőirtást (ANTAL 1992, 73–76). A Csíkszereda–Gyimesbükk szakaszon 1895-ben (az 1895. évi VII. tc. alapján) kezdődött a vasútépítés, a vonalat 1897. október 18-án avatták fel (BÉNYEY 1903, 5; SALAMON J. 2014, 206).

inkább csak iskolás korában.⁶³ A Naggyimesen még 1924-ben is csupán a tanköteles gyermekek 78%-a járt iskolába.⁶⁴ Az elemi iskola, amint arra egyes visszaemlékezések utalnak, csak később, a negyvenes évek vége felé „fűzte gyöngyosorba” a gyermekeket.⁶⁵ A félreesőbb csángó telepeken, így a 18. század közepén már lakott Rakottyás-on,⁶⁶ vagy éppen az 1700-as évek utolsó harmadától települt Hárompatakon (Koste-telek, Gyepece, Magyarcsügs),⁶⁷ ahol sokáig nemhogy iskola, de templom és pap sem volt, így az első családok három-négy nemzedéke jobbára egyházi szentségek és elemi oktatás nélkül élte le az életét,⁶⁸ ebben az időszakban nyilván még elterjedtebb lehe-

⁶³ Az elemi iskola elvégzése után a fiatalok – a Csíkszentkirályon 1875–1882 között szolgált plébános, Ferenczi Károly megfigyelése szerint –, miután a gazdálkodásban, erdőkitermelésben, pász-torkodásban nem volt szükségük rá, nagyjából tíz-húsz esztendő múltával, könyv és írás hiányában, gyakorlatilag újra csaknem teljesen analfabétákká váltak (Szöcs 2002, 328). A gyimesloki gazdák egy 1853 júliusában kelt nyilatkozatának végén, a kereszttel jelölt nevek (közöttük a megyebíró, a vice megyebíró, a falusbíró, az esküdtek) alatt a következő kiegészítés olvasható: „Az írást nem tudók helyett szabad akarattukból meg írtam a fenn jegyzett neveket. Antal György közép loki jegyző” (BÁRTH J. 2006b, 52). Egy gyimesfelsőlói falugyűlés 1904. február 29-én kelt jegyzőkönyvét 163 személy szignálta, azonban csupán 32 (19,63%) írta alá az iratot, 131 lakos (80,37%) mások lejegyezte neve mellett kereszt áruklodik arról, hogy az illető nem tudott írni. Ugyanott egy 1905. szeptember elején keltezett levél végén 241 felsőlói családfő neve sorakozik, közülük azonban mindössze 24-en (9,96%) tudták aláírni a nevüket, a többiekét – vagyis 217 személyét (90,04%) –, akik neve mellett itt is kereszt szerepel, mások írták a papírra (BÁRTH J. 2003, 58–59, 68–69). A felsőlói templomot, Szent András tiszteletére, 1902-ben megépítettő Bodor József „Andrásé” és Bodor Péter „Andrásé” testvérpárból – amint az egy általuk és feleségeik által Majláth Gusztáv Károly erdélyi püspöknek íratott levélből kiderül – egyedül előbbi tudta legalább a nevét aláírni, sem testvére, Péter, sem feleségeik nem voltak képesek még erre sem (BÁRTH J. 2003, 29–30).

⁶⁴ A község lélekszáma ekkor már 6346 fő (ebből 3205 római katolikus), a tanköteleseké 838, az ismétlődőké 269, összesen tehát 1107. A 425 római katolikus tankötelesből 290 (68,23%), a 413 román nyelvű közül 290 (70,22%) járt iskolába, azaz 31,77%, illetve 29,78% még ekkor sem (SALAMON J. 2014, 431).

⁶⁵ BAKAY-HARANGOZÓ 2007, 116.

⁶⁶ Rakottyás már a 18. századtól települt (ANTAL 1992, 34–35; Szöcs 1999, 125), egy 1751-es irat szerint a nemes hatfalu – Szentdomokos, Szenttamás, Jenőfalva, Karcfalva, Dánfalva és Madaras – havasán rakottyási románok legeltetnek, éves taxáért cserébe (CsÁLT. Csíkszék iratai, 1751, 5697/a. Közli: ANTAL 1992, 33–34). A falu görög katolikus temploma azonban csak 1900-ban épült, Gabriel Ciubotaru görög katolikus pap vezetésével (ILYÉS 2002, 269; SALAMON J. 2014, 493).

⁶⁷ Kosteletek először 1771-ben és 1785-ben említik (Szöcs 1999, 126–127), a későbbi falu területén a Bezsánoké (vö. rom. *băjenar* 'menekülő, bujdosó, szökevény') az első familia, ők Kománfalváról (Comănești) kerülhettek Csíkszentgyörgyre, onnan Kosteletekre (Szöcs 1999, 126–127, 133; TAKÁCS Gy. 2001, 37–39). A *Csügs* helynevet 1725-ben, 1734-ben, 1796-ban említik okiratok (SzOkI, VII. 375; TAKÁCS Gy. 2001, 30; BÁRTH J. 2006a 19, 35), utóbbiban a csíkszentmiklósi templom kaszálóhelyei között szerepel „Csügs nevezetű helyben Korugána kertye”, amelyet – illetve a helyén álló rengeteget – Chirilla Korruga bérelt ki, hogy állatai számára megütszítssa (BÁRTH J. 2006a 35, 19). A falu első lakosa, Kádár Illés, akit már egy 1805-ös irat említ (Csíkszeredai Állami Levéltár, 27/LXXIX/4692/a 1805), Csíkszicsóból húzódott a környékre, a 18. század utolsó harmadában (TAKÁCS Gy. 2001, 30–31). Gyepecére a 19. század közepe táján, Kászonból érkezett a „Vén” Kászoniként ismert őstelepes (TAKÁCS Gy. 2001, 86). Benkő Károly négy gyepecei gazdát említ (BENKŐ 1853, I, 18), a helybeliek szerint az 1860–1870-es években a telepen három ház állott (TAKÁCS Gy. 2001, 79, 90–91).

⁶⁸ TAKÁCS Gy. 2001, 28–107.

tett az írástudatlanság. Ez a tendencia fokozott mértékben vonatkozik a gyimesi vidéken ugyancsak már a 18. századtól megtelepedett, a 20. század elejéig lassú nyelváltáson átesett románságra is, akik körében az iskoláztatás iránti igény és az arra való lehetőség kezdetben egyaránt szerényebb volt.⁶⁹

Amint a gyimesbükki születésű történész, Szöcs János írja, „az 1700-as évek végén és az 1800-asok elején a gyimesloki viszonyok között, kezdetleges állattartó gazdálkodást folytatva kevés igény mutatkozott az elvont ismeretek iránt”, akkoriban a fiatalok jobbára „a szájhagyományból, a népi műveltségéből, a szülőknek, rokonoknak, a szomszédoknak a közléséből, tanításából és a saját tapasztalatukból merítették ismereteiket”.⁷⁰ Ezeket az ismereteket pedig kezdetben szinte kizárólag az egyéni memória, a családi-nemzetségi hagyományok, illetve a kollektív emlékezet őrizte, amelyben – kivéve az egész közösséget érintő, fontosabb ügyeket (településtörténet, határjelek), amikor a kollektív memória évszázadokat képes átfogni –, két-három nemzedék, azaz „70-80 esztendő után már a régmúlt történelmi ideje következett”.⁷¹ Noha a *Csik-gyergyó- és kászonszéki Constitutio* már 1769-ben, miután „levén sok ellenvetések és exceptiok az oly contractusok ellen, melyek írástudatlan Birák nevek alatt tételnek, kik csak keresztvonással jegyzik neveket”, arról rendelkezik, „hogy ennekutánna a Contractusokban

⁶⁹ ENDES 1994, 461. A Gyimesben már a 18. századtól megtelepedtek románok is (Szöcs 1999, 124–128, 137–140; Szöcs 2002, 322). Az Erdély határain, így Gyimeslokán is, I. Lipót (1657–1705) *I. Diploma Leopoldinum* (1691. december 4.) és az azt kiegészítő rendelkezések (1693) után – különösen a 18. század közepétől (CIOBANU 1926, 69) – felbukkanó görög katolikusok között, esetenként, évszázados moldvai tartózkodásuk alatt (például lelki gondozás hiányában, vegyes házasságot kövve) skizmatikussá lett és az oláhságba integrálódott székelyek is voltak (BENDA-JÁSZAY-KENÉZ-TÓTH 1989, I, 25, 27, 31, 343, 345, 357, 361, 400, 402–403; II, 594–596, 613–614, 674–676, 709, 715, 749, 760–761). A román nyelvű elemi oktatás a Gyimesben jobbára csak a kiegyezést követően indult meg, s a régebbi iskolák nivójához a 19. század végére zárkózott föl. 1892-ben Gyimesbükön már megfelelően felszerelt görög katolikus iskolához és szakképzett tanító volt (BOAR 2004, 322–326; Szöcs 2007, 62). 1873-ban ugyanis itt boronafából készült görög katolikus iskolát építettek (SEM 1900, 341); amelybe 1880-ban (1324. filiálkkal együtt 1522 görög katolikus lakosból), azonban csupán 153, 1886-ban (1466/1646 g. k.) 165, 1890-ban (1459/1668 g. k.) csak 105, 1900-ban (1863/2131 g. k.) mindössze 148, 1911-ben (2358/2680 g. k.) pedig 167 gyermek járt (SEM 1880, 265; SEM 1886, 271; SEM 1890, 253; SEM 1900, 341; SEM 1911, 121). Az évismétők száma 1900-ban 30, 1911-ben 72 (SEM 1900, 341; SEM 1911, 121). A 19–20. század fordulójára csak az elszigetelt területeken (Rakottyás, Bálványos- és Tarhavaspataka, Budáka-oldal), vagy a félreeső hárompataki telepeken maradt meg a román nyelvtudás, ott is inkább kétnyelvűségről beszélhetünk (ILYÉS 2002, 264). A nyelváltás és az iskolázatlanság is hozzájárult ahhoz, hogy a Gyimesen – de néhol Csíkban is – mindmáig ismeretesek egyes, általában már mondókaszerűen használt, romlott, de még felismerhető román nyelven élő ráolvasók, kígyó- és menyétmarás ellen, de más bajokra, betegségekre is (TAKÁCS Gy. 2012a).

⁷⁰ Szöcs 2002, 322.

⁷¹ TÓTH I. Gy. 1996, 102–103. A szerző szerint ebben a hagyományban a „már három nemzedék óta” a „nagyon régóta” szinonimájaként szolgál. Ebből az archaikus szemléletmódból származik, részben bizonyosan, a „régí öregek” világnak a népmondákban is megnyilvánuló, „időtlen”-sége (TAKÁCS Gy. 2004, 20–22). Egy tőlem fiatalabb, szakmunkásképzőt is végzett ismerősöm egy ízben úgy vélekedett: „Szent István, az es, ki tudja, mikor vót, lehet vaj kétszáz éve” (26 éves nő, Kosteletek, 2004). A „kétszáz” itt a „nagyon rég” megfelelője, a Tahiban folytatott beszélgetés során elejtett mondatot, amelyről hangfelvétel nem készült, emlékezetből írtam le.

mindenik Biro írástudó legyen és subscribálja”,⁷² még a 19. század második felében sem számított Felsőlokon szokatlannak, ha a bíró nem tudott írni.⁷³ Láthattuk, Orbán Balázs is megemlítette, „hogyan még a falusi előljáróság is alig tudja a nevét aláírni”.⁷⁴

A jobbára – amint láthattuk – a Gyimesek, elsősorban Felsőlok felől, nagyjából 1907 után települt Úz menti csángó tanyák⁷⁵ gyermekei – amint Bárh János írja – az 1930-as évek végéig nem jártak iskolába, mert az helyben nem volt.⁷⁶ Ettől az időszaktól különböző – általában kérészetű – házi iskolák működtek, iskolaépületet Egerszéken csak 1948-ban (majd 1969-ben), Csinódon pedig 1950–1951-ben emeltek.⁷⁷ A híres csinódi kántor, búcsúvezető, Fikó Béla (1913–1999) sem járt iskolába soha.⁷⁸ Az Úz mentén templom sem volt, egészen az 1950-es évekig.⁷⁹

Licentiátusok, deákok, parasztkántorok és a népi írásbeliség

Az írás és olvasás gyakorlata, amely a legelső gyimesi telepéseket a 18. század elején kibocsátó, csángómagyarok lakta moldvai vidéken korábban jobbára a római katolikus *papság* privilégiuma volt, utóbb – annak török időkbeli meggyérülésével, az idegen ajkú missziós papok érkezése után is – részben a *deákság* tevékenységéhez kapcsoló-

⁷² KOLOSVÁRI-ÓVÁRI 1885, 164: *exceptio* 'kifogás, jogi ellenvetés', *contractus* 'szerződés', *subscribálja* 'írja alá'.

⁷³ A felsőloki bíró, Bodor József – aki 1894-től viselte ezt a tisztséget – 1895. január 17-én, „mivel írástudatlan és egyedül való ember” volt, ugyan lemondott, néhány nappal később az elrendelt fela-dási igazolványok kiállításával és kiadásával mégis őt bízták meg, mondván, ha nem tud írni, keres-sen maga mellé egy írástudó embert (BÁRTH J. 2003, 10, 12). A Bodorok a legelső gyimesiek között voltak, a nagygyimesi anyakönyvekben a családnév már egy 1786-os matriculában szerepel (SALA-MON J. 2014, 294), a legelső gyimesközéploki halotti anyakönyvbe másodikként a száztizenöt éve-sen elhunyt Bodor Mihály neve került bejegyzésre (Gyulafehérvári Érseki Levéltár, Kivonat a Csik Gyimes-lokki megye megholtak anyakönyvéből 1854. évre, 1854. január 14.).

⁷⁴ ORBÁN 1868, I/2, 78. Hasonló adatokat hoz a 18. századból (1719: Körmend; 1760: Hódmezővásár-hely; 1763: Gönc; 1776: Csongrád) Tóth István György (TÓTH I. Gy. 1995, 842).

⁷⁵ Az Úz-patak felső szakaszának benépesítésében főként a földrajzilag legközelebb eső Gyimesfelső-lok csángó népének fölös szaporulata vett részt, de jó néhányan Középlokról és a Bükkről is jöt-tek. Bárh János négy egerszéki, csinódi, illetve lesódi család részletes történetét írta meg (BÁRTH J. 2004, 96–110). Hasonló módon kerültek ide más famíliák is (DACZÓ 2003, 131; BÁRTH J. 2004, 110–128; MAGYAR 2009, 46).

⁷⁶ Akit mégis taníttatni akartak valamelyest, azt a Gyimeseken megtartott házaikba, vagy ottani rokonaikhoz küldték telente, pár évig, hogy legalább az elemi ismereteket (írás, olvasás, szá-molás) elsajátítsák (Bárh J. 2004, 188).

⁷⁷ Azonban ekkortól is csak alsó tagozat működött, utána a gyermekeknek Csikszentgyörgyre vagy Szentmártonba kellett volna járniuk, így sokan kimaradtak a további iskoláztatásból (BÁRTH J. 2004, 188–190).

⁷⁸ MAGYAR 2009, 54.

⁷⁹ Az első Úz menti templomot az egerszéki Csinódpataka szádában, az 1950-es évek második felében emelték, s 1959-ben szentelték fel, Csinód temploma pedig – három és fél évtizedes huzavona, ha-tósági tiltás után – csak 1994–1997 között épült meg (MAGYAR 2003, 23; BÁRTH J. 2004, 167–169, 172–173).

dott.⁸⁰ Már a legelső moldvai misszionáriusi jelentések tudósítanak azokról az alacsony iskolázottságú – esetenként teljesen tanulatlan – *deákok*ról (gyeak, gyiak, dzsiak), akik feladata az alapvető egyházi teendők elvégzése.⁸¹ Amint Tánczos Vilmos írja, a moldvai katolikus papság száma – egészen a 20. század első feléig – olyan alacsony, „hogyan gyak-ran a legfontosabb szentségeket sem tudják kiszolgáltatni”, miáltal „egyáltalán nem tűnik túlzásnak az a kijelentés, hogy a moldvai magyar katolikusoknak a XVII–XVIII. század folyamán alig volt hivatalos vallásosságuk”.⁸² Láthattuk, ez éppen az az időszak, amelynek második felében, a 18. század elejétől, az első római katolikus csángómagyar telepések kijöttek Moldvából, a Gyimes völgyébe. Természetesnek mondható hát, írja Tánczos, hogy Moldvában „egy-egy kisebb-nagyobb telep vagy falu, amely gyak-ran hónapokon, sőt éveken át nem látott papot, önálló vallásos életre rendezkedett be, a vallásgyakorlat sajátos formáit alakította ki”.⁸³ Ebben a gyakorlatban a deákok, a török hódoltsági területeken működő *licentiatusok*kéval⁸⁴ sok tekintetben megegyező, azzal alighanem genetikusan is összefüggő feladatköre „jóval tágabb volt, mint a hagyomán-yos értelemben vett kántoroké”, beletartozott jó néhány – általában a papi rend

⁸⁰ A helybeliek által *deáknak* nevezett *diaconusok*, *subdiaconusok* tevékenysége a moldvai magyarság körében a 16. századtól a 20. század közepéig a nagymérvű paphiányt ellensúlyozta, illetve az ide-gen ajkú (olasz, horvát, bosnyák) papság mellett a nép lelki igényeinek anyanyelvi kielégítését szol-gáltta.

⁸¹ BENDA-JÁSZAY-KENÉZ-TÓTH 1989, I, 39, 40, 46, 204, 208, 293, 295, 347, 376, 378–380, 383, 423–446; II, 487–488, 514–517, 600–602; TÁNCZOS 1996a, 190, 192–193. A *Codex Bandinus* szerint 1648-ban a Moldva területén élő 1020 római katolikus család lelki gondozását és vallásos szükségleteinek ki-elégítését, a mindössze tíz papon kívül, tizenhárom deák látta el (TÓTH I. Gy. 1988, 140; BENDA-JÁSZAY-KENÉZ-TÓTH 1989, I, 453: „*Summa diaconum universim 13*”). Domokos Pál Péter ugyanezen rész fordításában 30 diákot említ (vö. DOMOKOS 1987, 449).

⁸² TÁNCZOS 1996a, 191, 195. Gasparo da Noto ferences 1644-ben jelentette, hogy jászvásári térítésé-hez népnyelvre fordította a *Dottrina Christiana* című munkát, „hogyan azt a kicsiknek és nagyoknak ta-nítsa, akik még azt sem tudják, hogy mi a keresztség” (BENDA-JÁSZAY-KENÉZ-TÓTH 1989, I, 267; TÓTH I. Gy. 2007, 218). „Eszteendőket olta nem láttunk papot, mű pap nélkül olyanok vagyunk itt, mint a’ barmok” – fogadta P. Gegő Eleket 1836-ban a csügési diák, Orbán István. (GEGŐ 1838, 13. Csügésen itt a jelenlegi Románcsügést kell értenünk.)

⁸³ TÁNCZOS 1996a, 191–192.

⁸⁴ A török időkből meggyérült klérus pótlására főpapi engedéllyel (*licentia*) ellátott, *licentiatusnak* (másként *deák*, *clericus*, *concionator*, *praedicator*) nevezett laikusok a 16–17. századi magyarországi hó-doltságban, de Erdélyben, így a Székelyföldön is működtek (ZERICHS 1859, 148–149, 154–155; JU-HÁSZ 1921, 16–19, 43; TÓTH I. Gy. 1988, 140–141). A licentiatusi intézmény „úgy keletkezett, hogy a főpásztorok – a paphiány miatt – az iskolamestereket kötelezték vasárnapokon és ünnepeken az evangéliumi perikópa és postilla föllovasására. Innét lassankint szokássá vált, hogy főpapjaink [...] nekik felhatalmazást (»licentia«) adtak több egyházi teendő végzésére. Végül csupán a kizáróan papi funkciókat tartották fenn a szomszédos város vagy falu lelkészének, akinek egyszersmind a fel-ügyelet alá helyezték e megbízott iskolamestereket. Az ily hatalmazással fölruházott és egyházi fel-ügyeletnek alárendelt laikusokat licentiatusoknak (»licentiati«) nevezték” (JUHÁSZ 1921, 16–17). A licentiatusok talán már Oláh Miklós esztergomi érsek-prímás idején (1553–1568) megjelentek (LÁNYI 1844, I, 176), biztos forrással róluk azonban csak Pázmány Péter idejéből (1621) rendelke-zünk (JUHÁSZ 1921, 19–20).

szentségét (ordinatio) nem feltételező – egyházi feladat,⁸⁵ amelyek „deákok általi végzése a 17. században még egészen általános lehetett”, hiszen „17. és 18. századi adatok egyöntetűen azt bizonyítják, hogy a [...] deákok papi funkciót is elláttak”; a helyzet csak a 19. században változott meg, amikor „egyre tarthatatlanabb lett az az állapot, hogy fel nem szentelt világi személyek szentségeket szolgáltatassanak ki, halottakat temessenek, szentmisét mondjanak”, bár a régi gyakorlat egyes maradványai (például az elhunyt kisdedek pap nélküli, deák kísérettel temetése) még ekkor is éltek.⁸⁶ A deákok feladata volt a két-három este tartó halotti virrasztóban – majd a torban is – az imádság és ének irányítása, a halott elbúcsúztatása.⁸⁷ A licentiatások, deákok szokott tevékenységi köre, láthatjuk, feltételezi legalább az olvasni tudást.⁸⁸

Az eleinte főként Moldva felől benépesülő – mintegy alulról „feltöltődő” – Gyimesvölgyén a legelőször betelepültek idejében, azaz a 18. század első felében, amint láthattuk, állandó, helyben szolgáló papságról nem beszélhetünk. Feltételezhető hát, hogy – bár az itteni licentiatásokról, deákokról szinte semmit nem tudunk – a moldvaihoz hasonló, „önellátó” vallásgyakorlat jellemezte a korai gyimesi telepések világát is, amint arra egyes különös magánáhitati formák is utalnak.⁸⁹ Ezen a vidéken,

⁸⁵ Így az esketés, a keresztelezés, a gyermekágyas anya kiavatása, a temetés, esetenként még a gyóntatás is (TÁNCZOS 1996a, 191–195). Mindez összefügg a török hódoltsági területeken, a paphiány miatt működő licentiatások egyházilag legalizált tevékenységi körével: keresztelezés (exorcizmus és a szent olajjal való megkenéseket tartalmazó részek nélkül), esketés, egyházkelő (Benedictio vel introductio novae nuptae seu sponsae), avatás (Benedictio mulieris post partum), hitoktatás, előírt imádságok előimádkozása a templomban, ünnepek és böjtök kihirdetése, vasárnapi oktatás (evangélium, szentlecke, postilla felolvasása, prédikálás), ájzatosságok tartása (különösen ádventben és nagyböjt idején), körmenetek vezetése, temetés (halotti beszéddel), az egyházközség vezetése (nyilvános bűnösök megjavítása, buzdítás húsvétkor a gyónásra és áldozásra), templom tisztán tartása (ZERICH 1859, 148, 154–155; VESZELY 1860, I, 47, 53–54; JUHÁSZ 1921, 33–34, 37–38, 43; vö. PÉTERFFY 1742, II, 255). A licentiatások fő kötelessége, illetve joga „a keresztelezés, a házasság megáldása, az egyházkelő és az avatás volt” (JUHÁSZ 1921, 43).

⁸⁶ TÁNCZOS 1996a, 193–196; vö. TÓTH I. Gy. 1988, 140–144; BENDA–JÁSZAY–KENÉZ–TÓTH 1989, I, 209, 379, 392; DOMOKOS 1987, 297, 385, 399. Dominique Jacquet, jászvásári püspök 1897 áprilisában kelt levelében említi, milyen fontos – miután 120 plébániára csak 27 papjuk van – a *daszkál* (rom. *dascăl* 'kántor') szerepe, akinek „hatalma majdnem korlátlan és felülmúlja a plébánosét”, aki a filiákba, „előfordul, hogy évente csak két vagy háromszor mehet” (SERES Attila 2003, 300).

⁸⁷ TÁNCZOS 1996a, 203–204.

⁸⁸ Az 1628-as pozsonyi zsinat jegyzőkönyve kimondja, a licentiatások fölhatalmazást kaptak arra, hogy Isten igéjét a népnek fölolvassák (PÉTERFFY 1742, II, 230–231; JUHÁSZ 1921, 21). Az 1629. évi nagyszombati zsinat határozatai (III/X.) szerint a licentiatások „postillát olvashatnak fel a népnek, prédikálhatnak”. („[...] Catholicam Postillam populo praelegant, vel fermonem habeant [...]” – PÉTERFFY 1742, II, 255.) A Csíksomlyón, 1697. július 4-én és 1717. április 9-én tartott generalis congregatio konstitúciója megköveteli, hogy a licentiatások tudásukról évenként számot adjanak (VESZELY 1860, 53, 63; ZERICH 1859, 154–155; JUHÁSZ 1921, 33, 38).

⁸⁹ „A Gyimeshez tartozó, de a fővölgytől igen messze eső Rakottys patakán, ahol hónapokon át nem láttak papot, a csángók a hegyek tetejére kiállva, nyelvük alá »fehér magyarófalapit« téve, a felkelő Napnak gyónták meg bűneiket” (TÁNCZOS 1996b, 99.). „Még Háromkút tetején es vót ilyen... [...] Ő tavaszval, Szent György napkor úgy kiment a Bárán tetejére, mer a Háromkútnál van egy hegy, úgy hívják, hogy Bárán hegye. Úgy, hogy elment, letérdelt a bikkfa alá s szépen meggyónt a napval szembe, s leszakított egy lapit, s elhasználta, mint szentséget. Azt mondja: – Istenem, látod, hogy

mint vallási és etnikai kontaktzónában, a csíki és a moldvai, egyházi és népi vallásosság át- meg áthatotta egymást, s ez a licentiatásoknak és deákoknak a hivatalos és laikus vallásgyakorlat határán álló alakjára is igaz, annál is inkább, mert Csíkban – amint arra egyes források utalnak – feltehetőleg már a 16. században lehettek, a 17. században pedig biztosan voltak licentiatások.⁹⁰ Kapcsolatukat a moldvai deáksággal, illetve a két intézmény hatását a gyimesi csángó telepek 18–19. századi népi vallásosságára a későbbi kutatásnak kell tisztáznia. A licentiatási intézmény Erdélyben, a mostohább körülmények miatt, később szűnt meg, mint másutt.⁹¹ Tudunk arról, hogy a 19. században a gyimesloki helyettes kántor is keresztelt és temetett, ha szükség volt rá,⁹² de „megöntött”, temetett, imádkoztatott a Magyarcsügesen – ahogyan mondták – kántorkodó Gábor János (1870–1957) is, aminek elsődleges oka nyilvánvalóan éppúgy a körülmények alkotta kényszer, mint a licentiatások vagy a moldvai deákok esetében:

Met mikor ők ide kerültek, nekik a... még az ők szüleik, s mikor ők es éltek, akkor nagyon kevés vót itten. [...] Páran vótak. Nem vótak sokan. Ejsze, még pap se vót. Tán az öreg még keresztelni es tudott, s temetni es temetett. Nem vót pap, s ott elmentek, ott... megszentelte a gödröt, s eltemette. Vagy a gyerek eppe halt meg, ott doktor nem vót. Keresztet jelölt, s iksz ipszilon, a nevit, s „Megkeresztellek az Atya, Fiu, Szentlélek nevében”, s meg vót keresztelve. A pap megkérdezte, most nemigen kérdi, de akkor megkérdezte, hogy: „Valaki megöntötte-e vizzel?” Tiszta vizzel, ha nem vót szenteltvíz, az nem vót... [...] Ha meg vót öntve a gyerek vizzel, akkor nem öntötte meg má többet. Megkeresztelte, de ő má nem öntötte meg. Meg vót egyszer öntve. Tiszta forrásvízzel, ha nem vót szenteltvíz. Hát az az Isten, az egész. A Jóisten adta a vizet. Ugyes az hasznos vót. Mondtad a nevit s megöntöted, s kész. Az má meg vót keresztelve. Minden esetre, aki meg vót keresztelve, az tudta csak ezt

messze vagyok a templomtól, fogadd el a gyónásomat, s fogadd el ezt a lapit, mer te teremtetted úgy, mint szent fiadot, fogadd el, mint szent áldozatot” (BOSNYÁK 1992, 15). „Július 25-én van az idősebb Szt. Jakab apostol napja. Ekkor tartják a Gyimesközéplokhoz tartozó Farkaspalló kis település búcsúnapját. [...] Abban az időben, évente, hivatalosan a pap csak egyszer, vagyis a búcsúra ment ki oda. Még a vízkereszt hízszenzálást is akkor végezte el. Ott beszélgettem egy öreg nénivel. Elmondta, hogy évekkkel ezelőtt, még a húsvéti gyónását sem végezhetette el. Megvárta a pünkösödöt. Akkor aztán kiment a közeli dombra és meggyónt a felkelő napnak. Azután elmondta a szentáldozás imáit és egy letépett nyírfalevéllal megáldoztatta önmagát” (DACZÓ 2013, 275–276).

⁹⁰ Egy 1592-ben lefolytatott eljárás irataiból kitűnik, hogy Csíkban a somlyói szerzeteseken, öt nőlen és kilenc nő papon kívül három nem presbyter, nő férfi lelkészkedett, akik „nyilván licentiatások voltak, bár nem viselték a címet” (JUHÁSZ 1921, 20; vö. ZERICH 1859, 149). A Stefano da Salina bosnyák ferencesnek az erdélyi katolikus urak által 1638-ban adott támogató levélből kitűnik, hogy a szerzetesnek „a székely székekben lakó katolikus papokat és licentiatásokat” kell felkeresnie; a ferences Leone da Modica 1635–1636-ban kelt jelentésében kilenc udvarhelyszéki és hat háromszéki licentiatusról tesz említést. (TÓTH I. Gy. 2007, 248.)

⁹¹ ZERICH 1859, 148. „Régibb licentiatásaink működéseinek töredékmaradványaira vélek található azon tüneményekben, hogy itt-ott, a kis gyermekek temetését a kántor, vagy harangozó végzi. Kik a déleesti isteni-tiszteleten is, öreg-vecsernye helyett, csak maguk végzik a litánia-éneklést is” – írja a szerző. (ZERICH 1859, 156.)

⁹² Szócs 2002, 324.

elkövetni. [...] S osztán az öreg, ahogy mondtam, még ejsze kántoroskodott annak idején. Az én nagyapám es, a dédnagyapám es kántor vót. De nem ortodox, hanem görög katolikus. Mert akkor nem vót az ortodox, s a római katolikust a barátapapok hozták bé Csiksomlyórol a negyvenes évek elején. Ő görög katolikus kántor vót. [...] Nagyapám es, mondták, hogy ő es vót, hogy keresztelt es, temetett es.⁹³

A szomszédos, hagyományosan a moldvai csángómagyar falvak közé sorolt, Románcsü-gésről⁹⁴ szóló dolgozatában Balogh Ödön a miséző pap hiányában a hívek templombéli imáját, éneklését vezető, a katekizmus tételeit magyarázó *diákról* is említést tesz. Ugyanott – amint írja – „ha csak a diák temet, akkor csak zsoldárokat énekelnek”.⁹⁵

Amint láthattuk, 1764-től a kontumáci vesztegzár lelkésze a ferences P. Reparolis Vicentius lett. Az 1782–1783-ban emelt templom első papja P. Windek Henrik OFM (1786–1790), aki Kézdivásárhely kantai rendházából jött a Gyimesre.⁹⁶ Mindaddig a gyimesloki római katolikus csángók általában a csíkszentmiklósi, kisebb részben – főként a felsőlókiak – a csíkszentmihályi megye (egyházközség) papjának szolgálatait vették igénybe.⁹⁷ A hívek lelki gondozását ezenkívül – feltehetőleg – a somlyói és a kantai ferencesek látták el, erre utal legalábbis az, hogy az első nagygyimesi papok – egyetlen kivétellel – ebből a rendből kerültek ki.⁹⁸ A gyimesi görög katolikus románoknak 1787-ben kis, mintegy hetven lelket befogadó – 1750 előtt emelt⁹⁹ – fakápolnájuk volt,

⁹³ 60 éves férfi, Magyarcsüvés, 2006. június 7. „Osztá’ pap hiányába’ még nagyapám is temetett. Ismerete a szertartást, osztá’... én értem azt, hogy az öreg temetett embereket el... Nagyapám vót az egyetlen írástudó, aki nem járt egy órát se iskolába, de mint autodidakt, megtanulta az ábécét és nagyon szépen írt, és elég okos vót, nahát, ismerte a szertartást és minden probléma nélkül tudott temetni el halottakat pap hiányában” (TAKÁCS Gy. 2001, 82–83). „Kántorkodott. S nem csak az, még embereket es temetett el. [...] a temetési szertartásokat ismerte, s temette el az embereket. Pontosan úgy, mind a pap” (70 éves férfi, Magyarcsüvés, 2006. június 8.). Gábor János egyik ránk maradt kéziratában – néhány hevenyészett bundahím-vázlat kíséretében – a „*Temetéseknél evangéliumok*” felirat alatt János evangéliumának ötödik fejezetére és Pál rómaiakhoz írott levelére való utalások jelzik, a temetésekre az említett újszövetségi szövegek egyes részeit használhatta elsősorban. Ugyanígy jártak el Kostelegen is: „De pap nem járt, csak így temetkeztek, hogy elmentek ki és jelentették a községházánál, hogy iksz ipszilon meghalt, és ott vót templom, ott vót papilak, ott vót... ott harangoztak három nap: – Ne, mű harangozunk itt három nap, akkor magik temessék el! És magik ott eltemették. Imádkoztak, ahogy tudtak, és micsináltak, mit nem, de eltemették” (87 éves férfi, Kostelek, 1998. június 2.; vö. TAKÁCS Gy. 2001, 72). A keresztség „megöntés” elnevezéséről már Gegő Eleknél olvashatunk (GEGŐ 1838, 14).

⁹⁴ GEGŐ 1838, 13; DOMOKOS 1987, 121, 155, 164, 169, 576; TÁNCZOS 2001, 17.

⁹⁵ BALOGH Ö. 1942. 3–4, 9.

⁹⁶ SALAMON J. 2014, 340.

⁹⁷ SZŐCS 2002, 322. Láthattuk, a kontumáci plébánia létrehozása előtt a terület lelki adminisztrátora Olti Péter, csíkszentmiklósi plébános volt. A 18. században Csíkszentmiklóson és Csíkszentmihályon szolgált plébánosok adataira lásd FERENCZI 2009, 153, 192–193, 294, 325, 330, 359, 389, 409, 421, valamint 245–246, 260, 315, 356, 388–389, 406.

⁹⁸ Az említettekén kívül P. Stinber Anicet OFM (1790–1792), P. Molitor Ferdinánd OFM (1792–1805), P. Péterfi Humilis OFM (1818–1819). A kivételt Benő József (1805–1818) képezi (BÁRTH J. 2003, 5; BÁRTH J. 2006b, 45; FERENCZI 2009, 184; SALAMON J. 2014, 339–340).

⁹⁹ SZŐCS 2002, 322.



Temetéseknél evangéliumok feliratú, a pap nélküli temetés gyakorlatára utaló bejegyzés magyarcsüvéségi kéziratban.

Ez és minden további kép (a 172. oldalon lévők kivételével) a szerző 1996–2014 között készített fotója

amelynek megnagyobbítására 1802-ben kértek guberniumi engedélyt.¹⁰⁰ A hárompataki Kostelegen csak 1874-ben, Magyarcsüvésen 1897-ben épült görög katolikus (később ortodox) templom,¹⁰¹ ugyanott a római katolikus templom – a görög

¹⁰⁰ CsÁLT. Csíkszék iratai, 1787. 43 d/12; 1802. 4172; 4212/a. Idézi: ANTAL 1992, 34. A kőtemplomot mintegy nyolcvan görög katolikus család építtette. 1967-ben bővítették, majd 1968–1969-ben freskókat festettek bele (SALAMON J. 2014, 492). A Balázsfalván kiadott görög katolikus szemantizmusok szerint a kőtemplomot 1800-ban építették és 1869-ben újították fel („Bis. de pétră din an. 1800, renovată în an. 1869” – SEM 1900, 341; vö. SEM 1906, 146; SEM 1911, 121).

¹⁰¹ TAKÁCS Gy. 2001, 74, 82. Kostelegen „templomot építettek akkorjába, még az első század évbe, csak kicsikét. Onnat jött fel a pap, Romániából, amelyik misét mondott. [...] Ágosról jött vagy Gójaszából. S osztán [...] hogy mégis falu alakult, akkor csináltak a dédnagyapáink [...] egy nagyobb templomot, s mindenki görög katolikus vót ebbe a faluba” (72 éves nő, Kostelek, 1995. szeptember 28.). „A görög katolikus templom épült legelőre. De kicsikének, met [...] nem vótak annyicskán” (85 éves férfi, Kostelek, 1996. október 26.). „Akik a kápolnákat építették, azok má... a Gábor család vót” (87 éves férfi, Kostelek, 1998. június 2.). „Gábor Simó... házasodott Csikból, s az indítványozta a kosteleki templomunkat. Ő építette [...] a vejjel [Sánta Tódorral – T. Gy.], s ők vet-

katolikus egyház 1948-as felszámolása után – csak 1968-ban, illetve 1963-ban készült el.¹⁰² Gyepcének 1928-ig még haranglábja sem volt, ekkor emeltek egy kis fakápolnát, ahová egy évben háromszor (Szent Péter és Pál búcsújára, húsvétkor és karácsonykor) járt a görög katolikus pap; ezt bővítették ortodox templommá 1994-ben.¹⁰³ Kostelegen a 19–20. század fordulóján létesült magyar tan nyelvű általános iskola,¹⁰⁴ később Gyepcén is volt elemi oktatás. Jellemző, hogy az „ördöggzadaként” elhíresült kosteleki Popovics Imre nem tudott írni,¹⁰⁵ de – amint láthattuk – a három kéziratos ráolvasófűzetet ránk hagyományozó, „deákoskodó” magyarcsügesi Gábor János, aki unokája szerint „az egyetlen írástudó” volt a kis csángó telepen, sem járt iskolába soha:

Nem csak ilyen lisztre való ráolvasásokat gyakorolt az öreg, hanem, azt hiszem, hogy még az ilyen igazetek ellen is, akkor farkastályog ellen. Neki vót ilyen okkultista tudománya, valamiféle. Ő is, mit tudom, hogy honnat örökölte, honnat tanól-

ték meg a... harangot es a templomunkba. Simónak nevezték, avvót a keresztneve az embernek, s arra a napra, arra a névre szentelték fel a templomunkot es. [...] Gábor Simó. Feleségestül belé van öntve a nevik a küsebb harangunkba, itt, a templomba” (76 éves nő, Kosteleg, 1998. június 4.). A kosteleki görög katolikus (1948-tól ortodox) templom titulusa Oszlopos Szt. Simeon (ILYÉS 2002, 270). Magyarcsügesen a régi temetőbe, „oda, a temető helyiségre építődött a görög katolikus templom” (70 éves férfi, Magyarcsüges, 1996. november 4.). „Ez a görög katolikus templom, ez még az én nagyapám... nagyapáink üdejibe vót építve. [...] Csak osztá a háboru után, hogy a görög katolikus vallást itt letörték, akkor átvették az ortodoxok. S akkor, hogy jogosuljanak teljesen hezza, akkor azt lebontották és újraépítették. Újraszentelték, mindenféle [...] s osztá így kisorítottak komplett belőlle. [...] Azt eredetileg, hát én nem tudom, hogy az én nagyapám-e vagy dédnagyapám, de ezek építették vót. A területet az én nagyapám, Kurbuly Miklós, akkor Kádár, Káruly Jóska, ezek cserélgették össze-vissza az én nagyapáméval, a Korbulyéval” (69 éves férfi, Magyarcsüges, 1997. június 1.). „Egyike a templomépítőknék nagyapám vót, Gábor János. Az ő nevre es rögzítették a búcsut. Szent Jánoskor van nálunk a katolikus búcsu” (70 éves férfi, Magyarcsüges, 2006. június 8.). A magyarcsügesi görög katolikus templom titulusa Keresztelő Szt. János volt, ezt később a római katolikus templom „örökölte” meg (ILYÉS 2003, 21).

¹⁰² A kosteleki katolikus templom építéséhez előkészített faanyagot 1946-ban felgyújtották. A faluba, első helyben lakó papként, kiköltöző P. Domokos Benedek korabeli állapotokról beszámoló levelét a gyimesi plébános, Salamon József közli (SALAMON J. 2014, 277–278). A magyarcsügesi római katolikus templom 1960-as építéséről: „A: Györgyicze Erzsébet innet ment férhez [...] direkt Bákóba vót férhezmenve [...] s akkor ő adta ezt a területet, az ő része vót. [...] Ezt ő ingyen adta, a templom javára [...] ezt a telket, ahova építettük a templomot. A templomot hatvanba építettük. [...] Györgyicze András adta a faanyagot, a többet, akkor Bodor Imre, Korbuly György építették, s Györgyicze Péter s a felesége, Virág, nagyon sokat segítettek. S a rajz Györgyicze Virágnak a nevre vót. Egy házrajz csak. [...] Met ugye, akkorjába nem vót szabad templomot építeni. [...] S akkor Györgyicze András elment, hozott egy oltárt Csikszeredából. [...] B: Ez az oltár, amit hoztak, eredetileg az a csikszeredai gimnáziumé vót. S azt a gimnáziumból, abba az üdőbe, ki kellett veygék, az oltárt, s akkor a csikszeredai esperes úr ajándékozta nekünk, hogy legyen oltárunk. [...] A: Na osztá, ha a helyzet egy kicsit megalakult, akkor csináltunk kórust, s azután építettük a tornyot” (64 éves nő [A] és 69 éves férje [B], Magyarcsüges, 1997. június 1.).

¹⁰³ TAKÁCS Gy. 2001, 93; ILYÉS 2003, 21.

¹⁰⁴ ILYÉS 1998, 287.

¹⁰⁵ TAKÁCS Gy. 2004, 402, 688. sz.

ta, met iskolába nem járt egy órát se, de nagyon szépen tudott írni az öreg. Auto-didakt vót.¹⁰⁶

A paphiány miatt a parasztkántorok működése ezen a vidéken kiterjedtebb volt,¹⁰⁷ az általuk művelt írásbeliség azonban szinte kizárólagosan vallásos, rituális és – esetenként – mágikus jelleggel és funkcióval bírt. A kántorok és a deákság körében keletkezett kéziratos fűzetekbe általában apokrif és liturgikus eredetű népi imádságok, a barokk pietas talaján sarjadt kisebb kegyességi írások, egyes rituális szövegek vagy mágiát felvillantó ráolvasók kerültek elsősorban lejegyzésre. Jó példával szolgál erre három, a fentebb már említett Gábor János által – 1894 és 1933 között – lejegyzett imákat és ráolvasókat tartalmazó, magyarcsügesi kéziratos fűzet, amelyekben három magyar és kilenc román ráolvasás, hat magyar és egy román imádság, valamint egy sebesülés és egyéb bajok elleni amulett szerepel.¹⁰⁸

Az írás és olvasás mint mágikus cselekedet

Amint 1943-ban, a népi szerelmeslevelek kapcsán, László Gyula megjegyzi: „az írás-olvasás tudományának statisztikája önmagában csak üres számsor, mert ez a tudás másra szolgál a városi műveltségben s más a társadalmi szerepe a parasztságnál. Az elsőben a fejlődés iránya a kifejezés közvetlensége és pontossága, a másodikban a fejlődés állapota látszólag valóságellenes, valóságfeletti, egyszóval mágikus”.¹⁰⁹ Különösen igaz ez az állítás az 1990-es évekig rendkívül zárt, babonás világban élő Tatros menti csángókra, akik népi vallásosságát, hiedelmeit még a közelmúltban – gyakran máig – is meghatározó, archaikus gondolkodásmódból fakadó képzetkörben a kimondott emberi szó szinte önálló entitásként tételeződik. Az élő szavak, amelyek – mondhatni – külön lényként hagyják el a beszélő száját, képesek világunk alakítására. A fentebb

¹⁰⁶ 70 éves férfi, Magyarcsüges, 2006. június 8.

¹⁰⁷ Az Úz mentén nevezetes parasztkántor volt az egerszéki Tankó Árpád „Vajda” (1906 [Gyimesközéplak]–2000), valamint a csinódi Fikó Béla (1913 [Gyimesközéplak, Borospataka]–1999) és Kárácsy Gyula (1920 [Gyimesfelsőlak, Sántateleke]–1999).

¹⁰⁸ Az első fűzetben két magyar nyelvű imádság (feliratuk szerint *Szent Gertrudisról könyörgés látánia formára*, illetve *Imádság melyel Istennek szenteli szenvedéseidet*), a másodikban tizenegy ráolvasó (sorrendben: *Torok gyektol; kigyomarástol; Torok gyíkhez penteken; tejelvétele; vissza fordítások; ha meg ijedt. A gonosz szélbaj térítés; A beteg meg Mosása; Az obríntyktol; gonoszok ellen; Az orbánczto való olvasás; A Ló-orbánczto*) és öt imádság (sorban: *a minden olvasáshoz szükséges; Maria tisztelele. minden olvasáskezdetnel monando; Minden olvasás után végzendő; Minden féle olvasásnál használando; imádság*), valamint az említett *amulettiszöveg* található, a harmadikban pedig egyetlen, unikális jellegű, magyarul leírt, ám szinte bizonyosan román eredetű ráolvasó (*Vizsa küldés*) szerepel. A kéziratosokból három ráolvasást és négy imát korábban már közöltem (TAKÁCS Gy. 2001, 299–300, 485, 495–497, 500–503), a három fűzet teljes anyaga a közeljövőben megjelenő, „*Az én lelkemmel elfújlak...*” című kötetben lát napvilágot.

¹⁰⁹ LÁSZLÓ 1943, 89. Az eldugott kiadványban megjelent írásra Keszeg Vilmos egyik könyve hívta fel a figyelmemet (KESZEG 2008, 118).

említett magyarságú ráolvasófüzetek egyikében szereplő, tejelvétel „visszacsinálására” használatos ráolvasó utolsó sorai így hangzanak: „az én jobkezemmélvisza / csinállok s a balkezem / mel el távolítlak s az / én lelkemmel elfújlak”.¹¹⁰ Az elhangzott szó tehát *hatni* képes, vagyis *hatalommal* bír; a megfelelő igéket birtokoló, azokat a kellő időben és módon kimondó személy tehát – legyen az pap vagy „ráimádkozó”, oldó-kötő ráolvasókat használó „tudományos” – olyan *erővel*, hatalommal rendelkezik, amely a közösség más tagjait, hasonló mértékben, nem jellemzi.

Nyilvánvaló dolog, hogy egy, a fentiekben vázolt, jobbára analfabéta társadalomban, amilyen – láthattuk – még a 19. században is a gyimesi és hárompataki, illetve később az Úz menti csángók közössége volt, a nagy erejű szavak lejegyzéséhez, az íráshoz, fokozott mértékben társul a – szakrális értelemben vett – *hatalom* képze, aki tehát *ír*, az fölötté áll az írástudatlan tömegeknek, mert az írás sokak számára megfoghatatlan és elérhetetlen *tudományt* jelent, amelynek *mágikus* vetülete is van.¹¹¹ Sőt, az írni tudásban, a szavak lejegyzésében megnyilvánuló hatalomnak, ebben az archaikus felfogásban, mondhatni, szinte *csak* mágikus vetülete van.¹¹² A hatalom jellege ugyanis – amint azt a csángó hiedelemmondák tömege bizonyítja – szinte *mindig* mágikus. Alapvetően *minden* hatalom és az alapját képező „tudomány” nem e világi, isteni vagy örökös ere-

¹¹⁰ TAKÁCS Gy. 2001, 502.

¹¹¹ A *tudás*, a *tudomány* a székelyeknél és csángóknál – mint másutt is – általában az igaz hittel szemben álló, örökös erők segítségével megszerzett és birtokolt, kötésre és oldásra egyaránt alkalmas, bűbájós hatalmat jelent, s mint ilyen, egyúttal a boszorkánysággal kapcsolatos egyik legfontosabb fogalom is. A „*garabonchás*”-sággal összefüggő *eurdevgy tudoman* kifejezés már a *Cornides-kódexben* (1514) szerepel (*Cornides-kódex* 356). Ez a tudomány, mint „sátántúl tanult tudomány” (PAKÓ-TÓTH G. 2014, 329), „az igaz tudománnyal ellenkező” lévén (KOMÁROMY 1910, 511–512), a „boszorkányi tudálekosok”, a „boszorkánysági tudománnyal élők” örökös, öröngős tudását jelöli a 16–18. századi boszorkányperekben is (KOMÁROMY 1910, 17, 22, 23, 48, 61, 79, 92, 113, 130, 295, 505, 532, 565, 631, 671, 672, 677, 680, 682, 687; KLANICZAY-KRISTÓF-PÓCS 1989, 191, 283, 687, 908, 923; KISS-PÁL-ANTAL 2002, 290; BALOGH B. 2003, 72, 73, 82; PAKÓ-TÓTH G. 2014, 319). Amint egy 1699-es csíkszéki aktából is kiderül, a boszorkánysággal vádolt *tud* (BESSENYEI 1997, 192–193). A *tudósok* túlvilági eredetű, kétarcú *tudása*, a *tudomány* képezi mindenféle rontás, de az alóla való feloldozás alapját is, a csíki székely néphitben éppúgy, mint a Tatros menti csángóknál.

¹¹² Az írás tiszteletének kialakulását az analfabetizmussal magyarázta László Gyula is: „nemrég még írástudatlan népünkél az írás még ma sem vesztette el a varázslat színezetét. A tanult ember számára ez már érthetetlen, mert évezredek óta él az írásbeliséggel s az írás kezdeti mágiája elkopott benne. Népünk jóideig mint érthetetlen tudományt nézte a könyvet s az írást s mikor végül a rendszeres iskolázattal hatalmába kerítette, elsősorban ő került az igézete alá, mert helyzeténél fogva nem a városi írásbeliség fokán vette tudomásul, hanem egy jóval régebbi értelmezésében” (LÁSZLÓ 1943, 89; vö. KESZEG 2008, 118). Az írott szövegek középkori, mágikus voltáról így írt Szerb Antal: „Ebben az időben a konkrét könyv és szellemi tartalma valami mágikus egységet alkotott még, minden könyv egy kissé varázseszköz is volt. Sokszor olyan hatása volt a könyvnek, mint egy ereklyének. Írott imádságokat amulett formájában magukon hordoztak, mint ma is Kelen. A mi Thewrewk-kódexünk is tartalmaz egy imádságot: aki magán hordozza, »sem szénben, sem hadban, sem vízben el nem vész«, mérges állat nem árthat neki, és nem kerül majd poklokra a lelke. Szent Bonifácus germánjai azért becsülték meg a nekik felolvasott szöveget, mert a szent díszes aranyozású könyvből olvasta fel. Kálmán király »könyves« jelzője sokat sejtet abból a hatalmi misztikumból, ami a könyvet övezte” (SZERB 1935, 28; vö. KESZEG 2008, 117).

detüként tételeződik, a papok – elsősorban az ortodox papok, különösen a szerzetes-papok (kalugerek)¹¹³ – „igaz tudománya” éppúgy, mint a falubeli bűbájós (oldó-kötő) személyek *mestersége*,¹¹⁴ a gyakran *paratika*¹¹⁵ tartásával vádolt nagygazdáké, vagy éppen a falusi közösségtől mentalitásában és lehetőségeiben oly távoli, nemegyszer a szegényeken elősködő hivatalnokoké. A hirtelen jött gazdagság, a váratlan, szerencsés előmenetel, s az ebből fakadó – a közösségi átlagtól eltérő, irigylésre méltó – gazdasági hatalom hátterében szinte mindig *örökös* segítséget sejtjenek a helybeliek.¹¹⁶

¹¹³ Az ósláv *kalugeriin* át az újjörög *kalugerosz*ból (‘szép/boldog öreg’), illetve az ógörög *ho kalosz* *gerosz*ból (‘szép/jóságos öreg’) eredő román *călugăr* (‘görögkeleti szerzetes’) kifejezés, *kalug(y)er* formában, az erdélyi és moldvai magyar nyelvjárásokban is meghonosult (DEX, 149; BAKOS 1991, 108; MÁRTON 1972, 339; MÁRTON-PÉNTEK-VÖD 1977, 187; CZÉGENYI 2014, 337–339).

¹¹⁴ A Tatros menti csángók és a csíki székelyek között gyakorta hallottam a boszorkányos tudományú emberek *mesterségéről*, *meszeriájáról* (rom. *meserie* ‘mesterség, foglalkozás, szakma’). A szépasszonyok „*mesterségéről*”-ről Gyepécén, a boszorkányok által használt „*kenőcs mesterségéről*”-ről és a vele összefüggő „*fermeke mesterségéről*”, valamint az „*urszita mesterségéről*” Tarhavaspatakán, a boszorkányok és a szépasszonyok külön-külön „*mesterségéről*”-ről Áldomásánál, az újholdra megújított „*mesterségéről*”-ről a Nagygyimesen, a vízvetés ellopható „*mesterségéről*”-ről Csíkszentimréren beszéltek. A *mesterség* kifejezés – talán mint a latin *ars diabolica* tükörfordítása – a régi periratokban gyakran „*boszorkány(i) mesterség(ek)*”, „*boszorkánysági mesterség*”- vagy „*boszorkányos mesterség*”-ként, „*örökös mesterség(ek)*”, „*öröngös mesterség*”, „*örökös mesterkedések*”-ként (KOMÁROMY 1910, 127, 281, 394, 427, 590, 692, 693; SCHRAM 1983, II, 579; SUGÁR 1987, 35, 105, 128; KLANICZAY-KRISTÓF-PÓCS 1989, 32, 68, 84, 116, 117, 218, 458, 509, 668, 846, 908, 920; BESSENYEI 2000, 62, 181, 236, 488, 499; KISS-PÁL-ANTAL 2002, 47, 165, 302, 331; TÓTH G. 2005, 49, 125–128, 152–154, 492–493; BALOGH B. 2003, 66, 68, 149, 285, 296, 299, 300; PAKÓ-TÓTH G. 2014, 357–358), „*Isten ellen való mesterség*”, „*gonosz mesterség*”, „*gonosz mesterkedés*”-ként (KLANICZAY-KRISTÓF-PÓCS 1989, 904, 75; BESSENYEI 2000, 498), másutt „*mágikus mesterség*”-ként, „*mágikus mesterkedés*”-ként (SUGÁR 1987, 37, 39, 52) bukkan fel.

¹¹⁵ Az anyagi jólét biztosítására tartott, néha akaratlanul beszerzett, máskor jó pénzért vásárolt, lélekért szolgáló *paratika* (örökösöz) alakja az örökösök képzeletének legjellemzőbb formája a Tatros menti csángók körében (BOSNYÁK 1982, 99–100, 233., 235., 238., 240. sz.; SALAMON A. 1987, 76–77, 58. sz.; MAGYAR 2003, 440–451, 782–812. sz.; MAGYAR 2009, 301–302, 208–210. sz.; ANTALNÉ TANKÓ 2004, 91–93, 214., 216–219. sz.; TAKÁCS Gy. 2004, 386–424, 642–740. sz.).

¹¹⁶ „Palánkán, hallottam, vót egy Crăciun nevezetű, Karácson nevezetű férfit. Ugy meg vót gazdagodva [...] hogy azt se tudta, hogy mi je van. [...] S akkor azt hallottam [...] hogy elment s meggyonta a papnak, hogy neki öröge van, s aval szerette a pézt. S aszmondta a pap, hogy kell csináljon... [...] hét kutat, olyan helyt, ahonnan... közlekedésbe legyen, nagy piacon, vagy olyan nagy közlekedésen legyen. Hogy azt a pézt fel kell ezekre használja, addig nem szabad megáldoztassa. S akkor az a Karácson itthagytott, lakását, mindent, s elkötözött. Egyet csinált Popoi-szádba, egy kutat, osztág ugy elkötözött, s megcsinálta azt a hét kutat, s valahol a Regátba meghót” (65 éves férfi, Gyimesbükk, Tarhavaspataka, 2005. március 23.). „[...] ahogy a tyukok tojnak, há van eset, hogy csak ilyen picikét tojik, hogy annak sárgája nincsen. Aszmongyák, örökösötjás. Kilenc hétig, vagy hat hétig, ezt nem tudom megmondani, kell tartsd a hónyod alatt, s kikel. Lesz egy örökösfióka. [...] De hát attól nem szabadul meg másképpen [...] nagymamám így beszélték, hogy csak ugy, hogy elmegy egy nagy erdőbe, s így háttal, ne nézzen oda, fur egy nagy likat. Azelőtt a dugót megcsinálja, s az örökösöt oda beteszi, s a dugót béveri. [...] Vagy ha eladja valakinek. [...] Azok meg vannak egyezve. Tudtával megveszi, hogy tovább gazdagodjon. Igen, de mihent ő megszabadult, a vagyona el es menyen, amit aval szerzett. [...] Az Isten es örökösön meg, hogy olyat lássak, vagy foglalkozzak velem!” (74 éves nő, Gyimesbükk, Áldomás, 2005. július 7.).

Az írás – de az olvasás is – ebben a közegben éppen ezért alapvetően *szakrális* jellegű – gyakran az őt övező misztikus külsőségektől is alátámasztottan –, *rituális* cselekvés,¹¹⁷ nem e világi többletjelentést hordozó tett. Magának a leírt, változhatatlanul rögzített szónak pedig egyes esetekben talán még a kimondott ígénéél is nagyobb jelentőséget tulajdonítanak.¹¹⁸ Különösen a ráolvasásoknál igen fontos ugyanis a változatlan szövegű használat, hiszen a megfelelő, invokatív és exorcisztikus erejű igék meghatározott sorrendben való elhangzása a betegségdémon legyőzésének, kiűzésének, a beteg megtisztításának éppúgy nélkülözhetetlen feltétele a gyógyító, oldó ráolvasásoknál, mint a rontó-kötő szövegek pontos használata a szerelmi varázslatoknál, tejelvételnél és egyéb, jobbára a boszorkányság körébe tartozó titkos mesterkedéseknél.¹¹⁹ Haláláig tartogatta, s akkor is csak *leírva* lett volna hajlandó átadni gyógyító tudományát egy néhány éve elhunyt sántateleki öregasszony, mert hite szerint, ha nem pontosan végzik a ráolvasásokat, ő a túlvilágon szenvedni fog:

Ő mondta, hogy ő adja át a tudományát valakinek. [...] Akkor aszmondta, hogy jöjjenek le este, s vegyenek ceruzát s papírt, s ő ott mondja, hogy írják le. Mert pontosan kell tudni, me ha nem, aszmondta, a tulvilágon ő fog szenvedni, ha nem pontosan rendezik. Nem pontosan csináják. S azt kérdettük vót, hogy kitől örökölte ő ezt hátra, s aszmondta, az édesanyjától. [...] S az édesanyja es csak így adta ától. Így, a halálos ágyán, adta ától. [...] Így mondták. Csak így akarta... ő így akarta, hogy adja ától valakinek, hogy valaki, aki elvállolná s foglalkozna vele.¹²⁰

A fentiekkel alighanem szorosan összefüggő képzetekben gyökerező jelenség, hogy ezeket a bűvölésre-bájolásra használt szövegeket már késő középkori, kora új-

¹¹⁷ Ilyen külsőségek, az „olvasás” esetében, a besötétített szoba, lefüggönyözött ablak (TANKÓ 2001, 162; MAGYAR 2003, 581, 1156. sz.), a hangsúlyos könyvhasználat (BOSNYÁK 1982, 118, 400. sz.; TANKÓ 2001, 162), máskor a meztelenség, ágy alá bújás (TAKÁCS Gy. 2004, 324, 503. sz.), de a példákat még hosszasan sorolhatnám.

¹¹⁸ Amint egy kosteleki születésű barátomtól hallottam, a falujabeli régi öregek, „mind valami profétára” tekintettek arra, aki olvasni tudott, s ha még írni is, „az má olyan vót szinte, mind maga az Urjézus” (53 éves férfi, Csíkszereda, 2014. november 7.). A tanulságos mondat egy estű beszélgetés során hangzott el, így azt csak utólag, írásban rögzítettem, felvétel nem készült róla.

¹¹⁹ Már Kallós Zoltán említést tesz arról, hogy „a ráolvasással együtt jár bizonyos cselekmények elvégzése is”, amelyek „többnyire szorosan kapcsolódnak a szöveghez, gyakran mintegy a szöveget illusztrálják, jelenítik meg”, ugyanis „ahogy pl. a ráolvasó visszafelé számol, vagy parancsolja vissza a betegségeket, úgy keríti közben a ráolvasó késsel, sarlóval, olvasóval, csalánnal stb. visszafelé, hátrafelé a beteg testrészt” (KALLÓS 1966, 140). A Szent Antal tüze elleni ráolvasásokban tapasztalható két cselekvési fázis közül például az első során a gyógyító – szentelt gyertyával, késsel, pim-póval (barka), olvasóval –, a beteg birtokba vétele és megóvása érdekében, a Nap járásával meg-egyező irányban „keríti” annak fejét, miközben, a szöveg szintjén, a gyógyító erő – másutt a beteg – bajt okozó gonosszal való találkozását mondja el, majd a beteg lelkét-testét megtisztító, gyógyító gonoszűzés idejére, amikor a szövegekben a „*Térj meg...*”, „*Térj vissza...*” formulákkal kezdődő rész következik, a körözés iránya megfordul, hogy a betegséget okozó démont kivezessék a világból, a gonoszok lakta, sötét *másvilágba*, ahonnan az jött (vö. TAKÁCS Gy. 2015b, 480).

¹²⁰ 58 éves nő, Gyimesfelsőlok, Sántateleke, 2006. június 6.

kori boszorkánypereink irataiban is – az *írásra*, a hatásukat változatlan, *írott* szöve-
gükben hordozó *bájoló imádságokra* utaló módon – *olvasásnak*, *ráolvasásnak* neve-
zik.¹²¹ A 18. századból ránk maradt töredékes adatok arra mutatnak, hogy akkoriban
Magyarországon „a parasztkok között az imakönyv volt a legelterjedtebb könyv, sőt a
parasztkok számára az olvasás egyet jelentett az imádkozással, e két szót gyakran szino-
nimaként használták”.¹²² Amint már Tóth István György megjegyezte, ugyanezt említi
önéletrírásában, az 1810-es évekre vonatkozóan, Tánics Mihály is.¹²³ Miután a nép-
nyelvben az *olvasás* 'imádkozás', ugyanott a *ráolvasás* sem lehet más, mint 'ráimád-
kozás',¹²⁴ amely azonban – amint fenti példáink is mutatják – nemegyszer írott vagy
nyomtatott szöveghez, könyvhöz kötődik.¹²⁵ Az *olvasás* és az *imádkozás* nyelvi kapcsola-
tára utalnak a régi Csíkszék területén, székelyek és csángók között szerzett személyes
tapasztalataim is:

¹²¹ KOMÁROMY 1910, 54, 80, 157, 159, 166, 319, 366, 369; SCHRAM 1983, I, 57, 62, 67, 276–279, 360, 374, 440, 450, 481; II, 124, 206, 709; III, 240; SUGÁR 1987, 93, 147; KLANICZAY–KRISTÓF–PÓCS 1989, 81, 82, 87, 158, 215, 219, 294, 295, 403, 415, 449, 474, 504, 550, 682; BESSENYEI 2000, 58, 76; KISS–PÁL–ANTAL 2002, 200; BALOGH B. 2003, 77, 79, 81, 83, 104, 109, 172, 173, 175, 176; TÓTH G. 2005, 110, 159, 373; PAKÓ–TÓTH G. 2014, 158, 198, 335, 336. A ráolvasók elnevezése a magyar történeti forrásokban jobbára *ima*, *imádság*, valamint *reáolvasás*, *ráolvasás*, *olvasás*, a ráolvasó csele-
kedet megnevezése ugyanott *imádkozik*, *ráimádkozik*, illetve *olvas*, *ráolvas* (Pócs 2014b, 18–19; ILYE-
FALVI 2014, 20).

¹²² TÓTH I. Gy. 1995, 834–835; TÓTH I. Gy. 1996, 81. Arany János Tompa Mihályhoz írott levelében (1855. január 16.) így emlékezik a gyermekkorára: „Öreg szüleimnek, kik patriárcchai kegyesség-
gel ékeskedtek, egyetlen fia lévén a háznál, velök együtt olvastam a Szent írást, mi, egyéb olvas-
mány nem létében, szomjazó lelkem első teje vala” (ARANY 1888–1889, I, 375).

¹²³ Tánics szülőfalujában, a bakonyaljai Ácsteszéren, ahol – bár, amint mondja, „csakis abból állt
minden tudományom, hogy más ifjanknál jobban tudtam olvasni” – egy télen át segédtanítóként
működött, miközben „a mi olvasnivalót faluhelyen kapni lehetett”, mind elolvasta, s amint írja,
„ezt az emberek nem olvasásnak, hanem imádkozásnak nevezték”; amikor pedig a *Makula nélkül
való tükör* című, nagyanyjáról édesanyjára szállt, testes kötetet, amely „az egész faluban a legneve-
zetesebb könyv” volt, nagypénteken a templomba is elvitte, a leányok és asszonyok azt sugdosták
egymás közt: „nézd csak, ő még abból a nagy könyvből is tud imádkozni” (TÁNICSICS 1949, 49–50;
vö. TÓTH I. Gy. 1995, 835; TÓTH I. Gy. 1996, 82).

¹²⁴ Amint Pócs Éva írja: „A ráolvasás és az ima, áldás, átok pragmatikai szintű szoros összetartozását
tükrözi a terminológia is, amennyiben az *ima*, *imádkozik* és az *olvas* szavak egyaránt és kölcsönösen
vonakozhatnak imára és ráolvasásra, továbbá mindegyik szó kaphat egy jelzőt vagy előtagot, amely
voltaképpen ugyanannak a műveletnek, szövegnek a mágikus szituációban, ráolvasásként való
használatára vall: *ráolvas*, *kiolvas*, *visszaolvas*, *ráimádkozik* vagy *bájoló imádság*” (Pócs 2014b, 18).

¹²⁵ Egy pálpataki (Udvarhelyszék) ráolvasás kapcsán is így mondták: „Régi imádság vót. S könyvbe
vót. Abból tanóltuk vót annak idején. Abból tanóltá vót a nagymamám. *Le volt írva?* Imádságos
könyvbe. Igen. *Kézzel volt leírva?* Nem, nem, nem. Ez rendesen, olyan régi-régi, de ejsze vót az száz
évesnél több, az a könyvek. Abból imádkozták legelsőbben. Abból kezdték. S osztán ugy írta min-
denki le. [...] Az édesanyámnak az édesanyjától. Tízéves koromba megtanóltam vót. Me mondta,
sokon segített... sokan azé jöttek... osztá nagy imádkoztató asszon vót az is, ugyhogy örökké a
templomba ő vót a Mária Társulatja feje. S máskülönben, ugye, akárki ilyennel jött, akárkin segí-
tett. [...] De ő könyvből imádkozta eztet. [...] De én leírtam vót csak belőle, me ő nem adta ide
nekem” (55 éves nő [sz. Fenyőkút], Pálpataka, 2003. július 30. Bakos Márta gyűjtése).

Tudja, hogy vótak olyan asszonyok, hogy tudtak olvasni a marhákra. S akkor elmentek, s olvastattak a marhákra vizet, sót, lisztet. Odaadták, s visszajött a teje. Igen. Imádkozott rea. De hogy mit, azt nem lehet tudni, azt csak ő tudta.¹²⁶

Me régebb vótak, akik ilyen... tudtak, aszmondták, hogy olvastatni mennek. S akkor azok, akik ezt értették, azok a sóra vagy kukuricalisztre... reaimádkoztak ők, nem tudom, hogy miket, s azt hazahozták, s akkor többet nem pisilt a tehén, s jó vót a tej, s minden.¹²⁷

A gyimesbükki Tarhavaspatakán hallottam, hogy az önöntésnél a betegnek többet ér az ortodox papok miséje, akik a „könnyü”-ből a mise alatt az „evángéliumot olvassák rea” arra, aki jelen van, kivált, ha a közelükbe húzódik:

S akkor [...] aszmondta a papbácsi: „Mire való? Há fogjatok neki, s vigyétek a templomba [a beteget], s így az evángélium alá es...” Az ortodoxoknál úgy a pap kiáll úgy az ajtóba, s ott olvassa az evángéliumot úgy a könnyüvel, s úgy odahúzódnak a népek... vinni, hogy az evángéliumot olvassák rea. Akkor van úgy, hogy mikor jó ki – aszmondja – a szentségvel jó ki egy a templomba hosszan, s vissza, hogy úgy a szent kenyér es, az es le van takarva, bé van takarva [...] s a másik kezibe van az a nagy szentséges pohár [...] hogy ő azt hojza, s úgy mindenkinek úgy a fejihez érteti azt a poharat... [...] aszmondta, hogy vinni olyankor, s ne foglaljuk az onöntéssel, mert többet ér a mise. Osztán tudja a drága Joisten. Én nem tudom.¹²⁸

A ráolvasást, ráimádkozást tehát a székelység, csángóság is igen gyakran *olvasás*nak nevezi, ami ugyancsak nyilvánvalóan összefügg az oldó-kötő, nagy erejű szöveg írott voltával.¹²⁹ A csendes olvasás, amelyet ma természetesnek tartunk, régen „szokatlan és természetellenes volt”, a leírt szavakat hangosan kimondták, „a betű csak rögzített és

¹²⁶ 88 éves nő, Gyimesbükk, Petkipataka, 2005. július 8.

¹²⁷ 57 éves férfi, Gyimesközélpok, Hidegség, 1993. december 5. A csíki, gyergyói, kászoni székelyek és a Tátros menti csángók szóhasználatában a ráolvasás/ráimádkozás leggyakrabban *olvasás*: a gyógyító *olvas*, aki a segítségét igénybe veszi, *olvastat*. Így mondják maguk a ráolvasó tudományosok, a közösség más tagjai, de így szerepel a ráolvasó szövegekben, illetve a hozzájuk fűzött magyarázatokban is. Az *olvas* nemegyszer igekötős alakban áll, a jégesőt, vihart *elolvassák*, a pokolvart *leolvassák*, a kigyómarta beteget *megolvassák*, a leggyakoribb azonban a *rea*-, *reja*-, *rijaolvasás*, azaz a *ráolvasás*. Olvasni továbbá valami (például igezet) ellen, valamitől (például Szent Antal tűzétől), valamiről (például tejelvételtől) szokás. A ráolvasást gyakran *imádságként*, *ráimádkozásként* említik, a bajt, betegséget elimádkozzák, a mérges szökést leimádkozzák.

¹²⁸ 50 éves nő, Gyimesbükk, Tarhavas-pataka, 2005. október. 17.

¹²⁹ „De azé vótak osztáng ojan öreg emberek vaj asszonyok, hogy tudtak olvasni. Úgy hitták, olvasni. Vótak ojan régi könyvik, de inkább mind románul vótak, ojan régi könyvik, s abból ha olvastak, s vízre olvastak, szenet dobtak belé, s minden. S ugye, akkor es megtérült a tehén” (ALBERT 1995, 69). Csíkbán a Szent Antal tűzére „régiregí imádságos könyvből” olvastak rá: „A Szent Antal tüze az, ha nagyon fáj a feje. Vagy nagyon fáj a szive. Ugy arra imádkozták ezt. [...] *Hogyan olvastak arra? Mit csináltak?* Rátette a kezit a fejire. [...] Így egy öreg néni vót, meghalt rég, az olyan szépen

emlékeztetett”.¹³⁰ Az olvasás történetének korai szakaszában „az írott szöveg az orálitással kapcsolódott össze, a szöveget az akusztika tagolta, értelmezte”.¹³¹ A ráimádkozás, mint „olvasás”, tehát hagyományosan mindig hangos, bár a szöveget tagoló hang – a „tudomány” megtartásának érdekében –, igen gyakran, szinte érthetetlenül halk.

Az írás és olvasás mint „tudomány”

Az analfabéta ember tisztelete az írás mint „kifürkészhetetlen hatalom iránt sokszor mágikus dimenziókat” ölt,¹³² az archaikus szájhagyomány – szélesebb körű írásbeliséget nélkülöző – világában az *írás-olvasás*, a *könyv* a nem e világi tudás képzetéhez kötődik.¹³³ Nyilván ezért tartotta fontosnak a régi, hidegségi tudományos, Főcze Illés is, hogy rontást „visszacsináló” ráolvasásához könyvet használjon, bár – a rossz nyelvek szerint – talán nem is tudott olvasni.¹³⁴ Hogy ráolvasó gyakorlata kapcsolatban állhat a kalugerek, később részletesebben is említendő, divinációs eljárásával („könyvnyitás”),

tudott imádkozni. [...] Fiatal vótam még, s az imádkozta így, a tűz fölött. De az es könyvből imádkozta. *Könyvből imádkozta?* Könyvből, igen. *Szent Antal tűzére is a könyvből?* Könyvből, igen. Vót egy olyan régi-régi imádságos könyve, s abból olvasta” (85 éves nő [sz. Csíkszentmárton], Csíkbánkfalva, 2007. június 3. – TAKÁCS Gy. 2015b, 439).

¹³⁰ SZABÓ 1981, 44.

¹³¹ KESZEG 2008, 69.

¹³² TÓTH I. Gy. 1996, 113. Az alfabetizmus kezdetén, amint Friedrich Heiler írja, „az írott szöveg önmagában szent”, ugyanis „a lehetőség, hogy a gondolatok és szavak az írás révén rögzülnek és közlődnék, a primitív ember számára csodának tűnt” (HEILER 1961, 340; Takács György fordítása).

¹³³ A kultúrtörténetben a *betű*, az *írásjel* a világról való tudás, a misztérium birtoklása, s az ebből fakadó hatalom megtestesítője, a *könyv* pedig – néhol mint a „könyvek könyve” jelölője – a tudás, a bölcsesség és az isteni titkok szimbóluma, amely zárva megőrzi titkát, kinyitva azonban, aki keresi, megtalálhatja benne a rejtett, isteni üzenetet (MENZEL 1854, I, 159–160; HOPPÁL–JANKOVICS–NAGY–SZEMADÁM 1990, 127; PÁL–ÚJVÁRI 2005, 75, 290).

¹³⁴ „Hidegségen élt Főcze Illés, Nyika Emrén alul lakott. Magas vékony, félszemű ember volt, értő embernek tartották, még Csíkból es jöttek, hogy valami bajt vagy rontást visszacsináljon, helyrehozzon. Azt mondják, hogy akinek elfermekálták a tejének a zsírját, ez vissza tudta csinálni. Volt egy olyan sötét szobája, mert akkoriban az ablakok kicsiké voltak, s ez még azt a kicsi ablakot es befirhangozta, hogy legyen még sötétebb. Én nem tudom ezek miért nem szerették a napfényt, de a román pópáknál es így volt. Inkább gyertyafényen világítottak. Ennek es volt az asztalon négy pohár s abba beletett négy nagy gyertyát. Elővett egy nagy könyvet, lefűjt egy gyertyát, jött-ment, valamit motyogott, beszélgetett, felnyitotta a könyvet. Valaki rosszmájú azt mondta, hogy nem es tudott olvasni, csak úgy kinyitotta a könyvet, hogy gondolják az emberek, hogy tud olvasni. Én igaz nem tudom tudott-e. Azt se tudom, volt-e ereje a szavának, de azt tudom, hogy rengetegen jártak hozzá” (TANKÓ 2001, 162).

netán – mint egyes csiki tudományosok bűbajos praktikái¹³⁵ –, legalább részben, abból is eredhet, utalnak „olvasásának” egyéb külsőségei is, a „béfirhangozott” ablak, a sötét szoba, a gyertyák (négy gyertya) használata, a könyv „megnyitása”. „Könyvből mondott”, borospataki memorat szerint, egy régi – szintén gyimesi vagy moldvai, netán ugyancsak analfabéta – „tudományos” gyógyító is.¹³⁶ Másoknál is megfigyelhető, hogy szinte kérkednek könyveikkel, amelyeket gyakran a közösség is számon tart, vagy éppen írni-olvasni tudásukkal, feltehetőleg azért, mert úgy vélik, általuk válhatnak ki az analfabéták szürke tömegéből.¹³⁷ A már említett magyarcsügi „tudományosnak”, Gábor Jánosnak „es vótak sok könyvei. Hogy honnan szerelte? S az öreg olvastott. S vótak öneki bibliái, milyenek... s az öreg ólvasta, s magyarázott az öreg. Nagy istenfélő vót, imádkozott”.¹³⁸ A könyv birtoklása, felolvasása, az írás – nemegyszer mágikus rendeltetésű iratok létrehozása – tehát, ebben a közegben, a közösség által elismert egyéniség létrejöttének záloga is lehet. A felebaráti szeretet vezérelte, istenes segítségen és az „olvasásért” kapott – gyakran igen csekély, nem is kért, csak jó szándékkal adott – fizetésen¹³⁹ túl minden bizonnyal ez is motiválta Gábor Jánost fentebb említett füze-

¹³⁵ „[...] annak az apja ilyen imádságos ember vót. Oda fel. Mihály Lajinak hitták. Szoval azt tartották, hogy fehér harisnyás emberbe olyan nem vót. Hogy az ilyen gyógyítókkal dőgozott. [...] Ezt az öntést tölle tanoltam. [...] Mihály Lajos. Igen. Egy ilyen ember vót, hogy imádkozott. [...] Jártak hezza. Vótak olyan legények es, hogy valakibe belébolondultak s nem akartak attól a lejántól megszabadulni, s nem tudom, miféle. S elloptak a hajából, s ellopták a zokniját, s olyasmire imádságot végeztek: »Bemenyek az Isten oltárához, Istenhez, ki felvidámítja ifjúságomat. Segedelmünk az Úr nevébe van, ki az eget és a földet teremtette...« S akkor a »Gyonom a mindenható Isten«-t elmondja. Azt az imát, amit így a templomba is mondják, s akkor megint: »Bemenyek az Isten oltárához...« [...] Tudja, így most, hogy... de eztet nem tudom, hogy érvényes-e. *Hogy neveztek ezt?* Csinálás. Megmisézteti. [...] Ezt hallottam, hogy megcsináltatta. Megcsináltatta. [...] De ez... amelyik odafel vót, tata, ez nem tudom, hogy valami misére valót vitt el oda, ne... Gyimes bükkön, valahol a hegyekbe, vótak valami papok, de osztá kivégezték vót a papokat. Egy maradt vót. S oda járt el ő. Vitt misérevalót, hogy az ő imája legyen érvényes” (77 éves nő, Csíkszentgyörgy, 2007. május 29).

¹³⁶ BOSNYÁK 1982, 118, 400. sz.

¹³⁷ Így például, egy visszaemlékezés szerint, a gyimesközéploki Gábor Pista János is azért „olvasott egy könyvet, mert ő azt szerette, hogy ő szerepeljen, és mindenki ráfigyeljen”, külön emlegette is, hogy amikor Pulika Gyurkának valamit olvas, az „nagyon szívesen hallgassa, de nem érti meg, el kell újból magyaráznom neki” (BAKAY-HARANGOZÓ 2007, 42–43, 117). Igaz, a különbözőség jelzésére akkoriban az is elegendő volt, ha valaki – mint egy régi, magyarcsügi kántor is – nem könyvet, hanem a falu világában szokatlan polgári evőeszközöket birtokolt: „Görög katolikus kántor vót. Aszmondták, hogy egy nagy ember vót, Galaczi Sándornak hitták. A háza itt kinn vót, ahol vannak, az az orgona, s az az ő vadvackorfa, ott vót az ő háza. Olyan ember vót, hogy a papval ment, ő es kántoroskodott, vót neki egy nagy derékszija, csángós derékszij [...] abba ő a kalánt s a villát vitte, ahol megkínálták étellel... kalán se vót akkor, ezelőtt... fakalán. Neki vót egy kalán, hogy honnan tett szert... egy kalány és egy villa, ő a szijuba vitte, a sziju... ott aval ő ett, s megtörölte, s visszatette” (60 éves férfi, Magyarcsügi, 2006. június 7.).

¹³⁸ 60 éves férfi, Magyarcsügi, 2006. június 7.

¹³⁹ Erre vonatkozó kérdésekre a következő választ adta Gábor János unokája: „*Ha elhívót olvasni, fizettek érte?* Há körülbelül abból a lisztből hagytak neki egy marokkal, mit tudom én. Akkor nem vót olyan a világ, hogy mindent pénzzel meg kellett fizetni, mind ma, hogy ha egy információt kérsz, azért es pénzt kell adjál. Nem. Akkor az emberek átadták, egyik a másnak, elég jó szívet. Csak azok, akik mondjuk, hogy nem akarták más tudtára adni, azok titokba tartották. De így, általában,

teik elkészítésére, valamint arra, hogy – „mesteréhez”, a bálványospataki születésű Szöcs Józsefhez¹⁴⁰ hasonlóan –, a bennük szereplő ráolvasókkal, kiváltképpen Szent György napja előtt, a tejhaszon és a marhák szaporulatának boszorkányoktól való védelmében, járja a vidéket.¹⁴¹

Az „olvasásért”, amint láthatjuk, valamelyes fizetséget lehetett kapni. A tudomány titkolását, családban, rokonságban való átörökítését így gazdasági megfontolások is indokolták, hiszen, noha a tudományos rontásokat feloldó mesterségéért – általában – nem kért előre kialkudott fizetséget,¹⁴² a mágikus szolgáltatásért cserébe felajánlott ételféleséget, esetleg munkavégzést,¹⁴³ netán pénzt esetenként elfogadta.¹⁴⁴ A *könyv* vagy *kézirat* használata erősíti a ráolvasó személy „tudomány”-ának mágikus vonatkozásait, s ezáltal hírnevét, így az azzal járó – nemegyszer megélhetésének egyik alapját is képező – anyagi ellenszolgáltatások mennyiségét is növelheti.¹⁴⁵ A marhákért „olvasó”, iskolába soha el nem jutott Gábor János – és mestere, Szöcs József is –, miután meg-

akinek fogalma vót az ilyesmire, az megkérte azt, aki tudott valamit, s elsajátította. Nem vót az az önzőség, mind a mai világba, hogy mindenki titokba tart mindenfélét, s nem mondja meg a másoknak. [...] Akkor mindenki segítette a másikat. Egyszerűbb vót a világ” (70 éves férfi, Magyarcsügi, 2006. június 8.).

¹⁴⁰ A két csángó tudományos kapcsolatára lásd TAKÁCS Gy. 2001, 507–508; TAKÁCS Gy. 2004, 271, 393. sz.

¹⁴¹ TAKÁCS Gy. 2001, 507–508, 516, 519; TAKÁCS Gy. 2004, 271, 393–395. sz.

¹⁴² Igaz, az ellenkezőjére is találunk példát: TAKÁCS Gy. 2001, 476. Általában azért elmondható, hogy a gyógyítás „Isten nevében” történik, nem szokás érte előzetesen fizetséget kialkudni, csupán az önként felajánlott javakat szabad elfogadni, de a „régii öregek” közül sokan ezt is kerekén elutasították, mert hitük szerint Isten gyógyít, ők csupán közvetítői szent akarátának. Erre utalnak a vidék ráolvasóinak egyes részletei is, így például egy tejelvétel elleni román szövegben: „A ráolvasás tölem, a gyógyír az Úrtól van.” („Descântecul de la mine, leacul de la Dumnezeu.” – Gyimesbükk, Budáka-oldal, kéziratolapról.)

¹⁴³ Így vallott erről egy gyimesfelsőlaki tudományos is: „Nekem nem kellett soha, hogy fizessen. Én azt nem mondom, hogy egy pár pohár pálinkát, vagy egy kicsi falatozást nem csináltam, de aki tökéletesen megköszönte, az ugyes eljött, mondjuk, inkább nálam nyári üdöszakba, fehérnép megfigyelte, hogy sokacska a rendünk, szárad, dőgozni kell, jó napot dőgozott, egy banit se vett el: Hát még tartozok most es! Más helyről eljött az a férfiu, egy napot kasszalt, még jön el, nem vett el semmit. Há kitünik a szívből, hogy ténylegest megelégedett a munkával, s meggyőződött” (72 éves férfi, Gyimesfelsőlak, Ugrapataka, 2005. március 23.).

¹⁴⁴ Amint Kozma Ferenc az *urusolás* és az azt folytató *urusok*, a *tudós emberek*, *asszonyok* kapcsán megjegyzi: „És ez olyan keresetforrás, a mely néhol családi örökséget s így természetesen titkot is képez. Épen e titkolózás okoz sok nehézséget a népies gyógykezelés tanulmányozójának” (KOZMA 1882, 33). A fitódi Vitos Lászlónak a csobányosi Gercuj János maga mondta vízvetéséről, hogy „senkit nem taníthat meg erre a tudományra, csak a család elsőszülöttjét”, mert „ez a tudomány családi örökség” (VIROS 1995, 311). A tudományos praktikáinak titkos voltát már 1896-ban említí Kristály Balázs: „Azonban a tudósok semmit el nem árulnak, hogy miket mondanak, hogyan mondják, vagy ha imát mondanak, azt kihez intézik; ezekből, vagyis az ő ténykedésöknök a mi magvát, ügyszólván titkát képezi, a világ minden kincseért is – különösen idegen előtt – semmit fel nem fődözönnök; nyilvánosságra hozni tehát az ily emberek ténykedéseit titkaikkal együtt teljesen lehetetlen” (KRISTÁLY 1896, 89).

¹⁴⁵ Fentebb láhattuk, a tejelvétel ellen olvasó ugrapataki tudományos mágikus szolgáltatásáért cserébe esetenként napszámmal fizettek a boszorkányosok rontása alól felszabadított fejősállatok gazdái.

lehetős hírnévre tett szert, nagyobb vidéken járt ráolvasóival, sok patakon, számtalan háznál megfordult;¹⁴⁶ így aztán, noha egy-egy helyen csak igen szolid juttatást – néhol alig valamit – kapott a kantérosok¹⁴⁷ elleni, feltehetőleg a tekintélyét növelő (fellelésekor, nyilván ebből fakadóan is, meglehetősen elhasznált állapotban lévő) kéziratos füzetből felolvasott, rontást „visszacsináló” ráolvasója¹⁴⁸ ellenében, a végeredmény egéskében mégsem lehetett túlságosan szűkös. A titkos tudomány iránti szomjúságon túl nyilván ebből is fakad a boszorkányok erejét megtörni képes csügési ráolvasó kéziratos derivátumainak nagy száma és azok földrajzi elterjedtsége.¹⁴⁹

Az írást, a könyvet, láthattuk, az írástudatlan ember gyakran szinte babonás tisztelettel övezi, amelynek alapja ugyanakkor nyilván nem annak – általa ellenőrizhetetlen – tartalma, hanem megjelenése, külső formája,¹⁵⁰ ami fokozottan igaz lehet a kéziratos papírlapokra, füzetekre (ráolvasásokat tartalmazó kéziratosok, ráolvasófüzetek), hiszen az elemi iskola első osztályaiban – az írni többnyire meg sem tanult emberek – az olvasást is nyomtatott szövegekkel gyakorolták, így a személyes jegyeket viselő, kislabilizálhatatlan *kézírás* még az olvasni tudókra is fokozott hatással lehetett.¹⁵¹ Bizonyára fentiek is szerepet játszanak abban, hogy az *írástudás*, a *kézírás* akkora szerepet kap egyes csángó *betyármondákban*, mint az adott – többek között írástudatlan tömegekből álló – társadalmi rendbe nem illő (deviáns), különleges, „tudománnyal” ren-

delkező egyéniséget jelölő hangsúlyos attribútum.¹⁵² A kibetűzhetetlen, misztikus írás talán nem is e világi voltára utalhat egy mondában a hajdan volt, más – még a vízözön előtti – korhoz tartozó,¹⁵³ emberfeletti óriások csontjai mellett talált írásokra való utalás, amelyek „olyan iratok vótak [...] hogy senki nem tudta elolvasni” őket.¹⁵⁴

A könyv mint mágikus tárgy és a baj ellen oltalmazó égi levelek

A benne rejlő igék által a szent könyv vagy irat – önmagában, a megnyitás és felolvasás aktusa nélkül is – *inherens varázserővel* bír, megvédelmezi gazdáját a gonoszoktól. Látni fogjuk, egy kosteleki férfi kéziratos imafüzetet használt – amulettként – a szépasszonyok elleni védekezésre, egy magyarcsügési gazda pedig a tejelvevő boszorkányt verte meg a paptól kapott „nagy evangéliom könyv” és egy pálca segítségével. Szintén a szépasszonyok, gonoszok elleni védelmet szolgálja – más eszközökkel egyetemben, amilyenek például a feszület, a rózsafüzér, a szentelt gyűrű, a fejével lefelé fordított seprő, a piros gyapjúval betekert, hegyére állított guzsaly, vagy a mellre helyezett, két evőkanálból kialakított kereszt – a magára hagyott csecsemő mellé tett imakönyv, Biblia is:

Mondták, hogy meg es szoptatták a bubát a szépasszonyok. De hát most nem hagyják egyedül a gyermeket. Ha ott hagyják, akkor a rózsafüzért teszik reja, az imakönyvet teszik melléje, ugyhogy most má gondosabb az ember.¹⁵⁵

¹⁴⁶ Amint a visszaemlékezésekből kitűnik, szülőfaluján, Magyarcsügésen – és, minden bizonnyal, Gyepécén, Kostealeken – kívül „olvasásaival” járt a nagygyimesi Áldomáson, a felsőlaki Ugrapatakán és Sántatelekében, a középlaki Borospatakán, az Úz menti Egerszéken.

¹⁴⁷ A *kantérosokon* itt a fejős állatok tejhasznát és szaporulatát elvevő, megrontó boszorkányosokat értem (vö. TAKÁCS Gy. 2014, 460–471).

¹⁴⁸ TAKÁCS Gy. 2001, 500–503.

¹⁴⁹ A csügési ráolvasófüzetben szereplő, kantéros boszorkányok elleni ráolvasóból származó kéziratos lelt fel Tánzos Vilmos a gyimesbükki Buhapatakán (TÁNCZOS 1995, 48–49), Daczó Árpád Lukács, Birkás-Frendl Kata és Magyar Zoltán Csinódon (DACZÓ 2003, 282; FRENDL 2008, 335–338; MAGYAR 2009, 436–437), jómagam pedig Kostealeken és Egerszéken (TAKÁCS Gy. 2001, 514–516, 520–523; TAKÁCS Gy. 2004, 272–275).

¹⁵⁰ Minderre néhány igen jó példát hoz Tóth István György (TÓTH I. Gy. 1996, 113).

¹⁵¹ Amint arra – a novég kéziratos varázskönyvek elkészítéséhez használt különleges anyagok és ritusok kapcsán – Owen Davies is felhívja a figyelmet, „a nyomtatott szövegek inherens varázserőjét általában kisebbnek tekintették”, mint a kézzel írottakét. A varázskönyvek létrejöttéhez hozzájárult tehát az is, hogy az írás már önmagában okkult és rejtett erővel telített tevékenység volt a régi korok embere számára (DAVIES 2009, 132, 2). Az írásnak „önmagában is mágikus ereje lehetett, legalábbis azok számára, akik nem tudták elolvasni” (TÓTH I. Gy. 1996, 115). Boszorkánypereink kapcsán Kristóf Ildikó jegyezte meg, hogy a bennük szereplők „ismerősként bántak a nyomtatott kultúra egyes termékeivel is, s ezeket [...] valószínűleg olvasni is jobban tudták, mint az írott dokumentumokat”; de ugyanígy az is, hogy a perekben meghallgatottak kiolvashatatlanak mondták az ördög írását, egy olyan kultúrát tükröz, „amelyben az emberek sokkal inkább a nyomtatott szövegek kislabilizálásához voltak szokva” (KRISTÓF 1995, 79, 81).

¹⁵² Egy háromkúti mondában Rózsa Sándor *cédulát* hagy hátra a kocsmában vele iddogáló rendőröknek, hogy megtudják, kivel mulattak. Hasonló, rászédett tisztekkel, kifosztott úriemberekkel kapcsolatos történeteket jegyeztek fel – Áldomáson, Lesődön, Magyarcsügésen, Barackospatakán – a híres gyimesi betyárról, Gyica Balánról éppúgy, mint később – Sántatelekében, Magyarcsügésen, Bükklokán – a „minden nyelven beszélgető” Pusztairól (MAGYAR 2003, 294–297, 447–451. sz., 454–455. sz.; 311–312, 488.sz., 490–491. sz.; 318, 501. sz.).

¹⁵³ BOSNYÁK 1982, 98, 224. sz.; MAGYAR 2003, 599–602, 1206–1219. sz.; MAGYAR 2006, 113, 72. sz.; MAGYAR 2009, 313–314, 231. sz. Így hallottam Kostealeken is: „azelőtt az óriások vótak. Akkor ilyen emberek, milyen mű, szántottak [...] s akkor az óriás, így hallottam az öregektől, hogy az óriások, akkora lábik vót, hogy mind innét az a hegy... [...] s akkor az óriás felvette az embert marhástól, ekéstül, mindenestül, s odavitte a szüleihez. S aszmondták, hogy: – Ne, édesapám, milyen madárkák turják a földet! Az óriások mondták. S aszmondta az óriás, hogy: – Vigyétek vissza, ide-sapamé, met immág ezentül az övök a világ, s mű elposztolunk. Az óriás monda ezt. Hallottuk, hogy monda. S osztá az óriások elposztultak, s akkor osztá kezdtek lenni ilyen emberek. De hát azt így beszéltek, ezelőtt, ki tudja, két-háromszáz esztendővel, így beszéltek... [...] De az a vízözön, az igaz, hogy vót. Abba elposztultak. Ki tudja még, hogy a Joisten most, hogy milyet ad. Most nem vízözön lesz, me lehet tűzözön, hogy tűzvel elég” (83 éves nő, Kostealek, 1996. október 23.; vö. TAKÁCS Gy. 2000, 253).

¹⁵⁴ MAGYAR 2003, 602, 1219. sz.

¹⁵⁵ 88 éves nő, Gyimesbükk, Petkipataka, 2005. július 8. vö. BOSNYÁK 1982, 116, 136, 392, 536–537. sz.; BOSNYÁK 1984, 96, 898. sz., 142, 1333. sz.; ALBERT 1995, 43–45; MAGYAR 2003, 510–511, 968–971. sz.; MAGYAR 2006, 110; ANTALNÉ TANKÓ 2004, 231, 598. sz.; TAKÁCS Gy. 2004, 176–181, 116–117. sz., 119–121. sz., 125–126. sz.; HALÁSZ 2005, 305, 1342–1345. sz. Imakönyvet használnak az ördögi eredetű, gonosz düh ellen is a csíki székeleyek: „S ugye, szentelt víz, az megvan a házunknál, hogy

Amint Tóth István György írja, „a magyarországi török hódoltság déli részén a 17. század közepén a bosnyák misszionárius ferencesek bűvös erejű írásokat és könyveket használtak analfabéta híveik körében”, úgy eskettek például, hogy maguk helyett csak egy – bármiféle – könyvecskét vagy cédulát küldtek, amelyet a nászéjszakán a jegyespár, biznyságul, hogy megeskették őket, a vánkosa alá tett, „a könyv tehát, függetlenül a tartalmától, pusztán mint könyv alakú tárgy, helyettesítette a veszélyes vidékre el nem merészkedő papot, és annak szentséget kiszolgáltató hatalmát”; máskor „bizonyos írásokat” – amuletteket – készítettek „a fegyverek ellen, mondván, hogy aki azokat hordja, annak a fegyverek nem fognak ártani”. A mágikus védelmet ez esetben is „a nem értett írás természetfölötti ereje adta”.¹⁵⁶

Az analfabéta híveket elkápráztató, talán latin nyelvű imákat vagy áldásokat tartalmazó, „fegyverek elleni” írások hasonlóak lehetnek, mint egy – ugyancsak ferences kötődésű – 1764-ből való könyvecskében említett „varázserejű cédula”,¹⁵⁷ defenzív céljuk pedig megegyezett a Krisztus által a Paradicsomban írt, az egekből csodálatos módon aláereszkedett, végül Rómában, Jeruzsálemben vagy éppen Szent Mihály hegyén (Mont St. Michel) fellelt *mennyei levelekével* (*Himmelsbrief*), amelyek 6. századig visszanyúló tradíciója vélhetőleg a nyugat-európai latinitásban keletkezett, s egészen a 20. századig tartott.¹⁵⁸ A *mennyei levél* előfordulására utaló első hazai adatunk a boszorkánysággal vádolt Antal Mihályné ellen Egerben, 1720 júniusában lefolytatott per jegyzőkönyvében említett „üdvözítő Istenünktől küldött levelek”-re való hivatkozás lehet,¹⁵⁹ amelyek kapcsán Kristóf Ildikó megemlíti, hogy – ha a vádirat értelmezése helyes – azok a „mennyei levél nyomtatott műfajának a 18. századi elterjedtségéhez is adalékot szolgál-

amíg az uram olyan súlyos beteg vót, addig es szentelt vizvel közbe meg kellett hintsük, me olyan agresszív vót, olyan kegyetlen vót. S ahogy a papot idehittuk [...] reggel a vejem ment el, s hozta. Ugy megcsendesedett! Gyönyörű szép imákat végzett a pap, s úgy megcsendesedett, hogy a csudánk őt meg! S a Jóistennek hálát adunk azért... [...] Távozzék az ördög, met hát ugye, az ördög úgy jár örökké, úgy kerülgeti. Hogy távozzék az ördög! A szentelt gyertyát nem állhassa. S például egy imakönyv most es ott van az ágy alatt. Azt bé kellett tegyem, met sokszor úgy... ki vót akadva, hogy éjjel négyszer-ötször az uton...” (76 éves nő, Csikjenőfalva, 2007. október 16.).

¹⁵⁶ TÓTH I. Gy. 1996, 115; TÓTH I. Gy. 2007, 60, 70. A középkorban előfordult az is, hogy az uralkodó alattvalóinak „carta sine litteris”-t, azaz egy íratlan, üres pergament vagy pecsétet küldött, amikor engedelmességre akarta bírni őket, vagy valamiféle parancsot kívánt eljuttatni hozzájuk (KOS 1954, 97–100; GUREVICS 1974, 151–152).

¹⁵⁷ A cédula „a rája írt ígék és a rá ütött pecsét hatalmánál fogva úzi ki az ördögöt (vagy ördögöket) a megszállott személyből vagy dologból”. Az, aki magán viseli, mentes marad minden ördögi ártalomtól, ha azonban már meg van rontva, a varázserejű írást be is kell vennie. A mágikus erejű cédula sok egyéb hasznos is hordoz, megóvja a marhákat, a kertet és a szőlőt, a házat és az istállót a rontástól (maleficium), de – parázsra téve – alkalmas a zivatar eltávolítására, lenyelve pedig megkönnyíti a szülést (KATONA 1902, 60–70, 103–111).

¹⁵⁸ E hagyomány főbb időbeli csomópontjai a 12. és a 15–16. század, valamint a 20. század eleje voltak, a latin és görög szövegváltozatok mellett az összes nyugati népnyelvre, azonkívül egyes fontos keleti nyelvekre átültetett variánsok is fellelhetők (ACHNITZ 2011–2013, II, 363).

¹⁵⁹ A perirat szerint az említett „bűbajos cöreg Aszszony” bűnösségét bizonyítja – többek között – az is, hogy „magának az üdvözítő Istenünktől küldött leveleket tulajdonítani és ezen levelek erejénél fogva magának profétáló méltósággal kérkedni, és így az embereket megcsalni és rászedni, következőleg ártani és magát önként ördögi rabságba hajtani nem félt...” (SUGÁR 1987, 90).

tatnak”.¹⁶⁰ Ezeket a mennyei leveleket, amelyek Bálint Sándor szerint „kétségtelenül a hit tiszteltreméltó túlzásaiból fakadtak, azonban közel jártak a babonához”,¹⁶¹ használták a jó halálért – haldokló fölött – mondott imaként,¹⁶² peres ügyek rendezésében és általános védelemként.¹⁶³ A hasonló „szentelt szövegeket, képeket, érmekeket” azért hordozták magukkal és magukon, „hogy veszedelem, különösen pedig kísértés idején a bennük foglalt segítő malaszt megoltalmazza őket”, „egyes áldásokat egyszerűen csak magánál kell az embernek hordania, hogy megvédelmezze minden testi-lelki bajtól”,¹⁶⁴ ugyanezért akár le is nyelték, megették őket – mint a híres kuruc vezér, Bezeredy Imre¹⁶⁵ –, hogy „a gonosz lélek ne találjon hajlékot az ember testében”.¹⁶⁶

A mennyből jött levelek a 19. században, ponyvák és kéziratos másolatok útján, elsősorban német és cseh nyelvterületen terjedtek el, a műfaj egyik nagy csoportját képező úgynevezett *Soldatenhimmelsbrief*,¹⁶⁷ amint a neve is mutatja, a katonákat védte a szűrő- és vágófegyverektől,¹⁶⁸ a lövésektől, sebektől és vérzéstől, a fogságba eséstől.¹⁶⁹ Egy ilyen, Szeged környéki, „ellenséges golyó ellen védő imádság”-ot 1942-ben

¹⁶⁰ KRISTÓF 1995, 85. Tudunk a hasonló levelek 19. századi közösségi használatáról, gyülekezetben való felolvasásáról is (MOLNÁR 1986, 422–426).

¹⁶¹ BÁLINT 1943, 117.

¹⁶² SILLING 1992, 33.

¹⁶³ LOVÁSZ 2002, 75. A mennyei levelek irodalmát lásd LENGYEL 1999, 162–163; KESZEG 2008, 116–117.

¹⁶⁴ BÁLINT 1943, 117. A *Jézus Krisztus levelén* kívül ilyenek például a *Szűz Mária levele*, a *Tóbiás áldása*, a *Hét mennyei szent zár*, *Szent Mihály levele*, *Szűz Mária álma* és más, hasonló szövegek (BÁLINT 1937, 44–46; JUNG 1983, 130–131; LENGYEL 2001, 79–88), amelyek „természetesen sohasem szerepeltek a hivatalos egyházi gyakorlatban, legföljebb eltúrt hiedelmek lehettek” (BÁLINT 1943, 118).

¹⁶⁵ Bezeredy Imre „lapos, kerekded lemezre” írt amulettjét, amelyet „testének golyótól és fegyvertől való megóvása céljából” hordott lödöngszipja kis tarsolyában, hogy az használjon, „az napkeletnek köll fordulni és elnyelni, ezt mondván: Atya, Fiú Szent-Lélek egy bizony örök Isten ebben segíts meg engem! Háromszor köll elmondani” (THALY 1889, 100–101).

¹⁶⁶ KATONA 1902, 61; MAGYARY-KOSSA 1929–1940, II, 153; BÁLINT 1943, 117.

¹⁶⁷ JUNG 1983, 128.

¹⁶⁸ A mágikus úton való „sebezhetetlenné tevés”-re lásd továbbá HARTMANN 1721, 74–90.

¹⁶⁹ A testen hordott, amulettként használt imádságokról már 16. századi kódexeinkből értesülhetünk. A 16. század elejének legnépszerűbb imakönyvében, a *Hortulus animabus*ban is szereplő (Hort. an. CLVIIIb), *Oratio sancti Augustini a spiritu sancto revelataként* ismert, latin nyelvű imádságból (SZILÁDY 1896, 500; KATONA 1906, 346) származó – egymástól jobbra független – fordítások öt különböző kódexben is fellelhetők (*Czech-kódex* 168–173; *Gömör-kódex* 152–156; *Teleki-kódex* 314–316; *Peer-kódex* 185–190, 262–266; *Theurewk-kódex* 63–67). A hat változat közül három utal az imaszöveg amulettszerű használatára. A *Gömör-kódex* (1516) szerint, ha valaki ezt az imát „meg oluafangya Auagy Irua vele hordozangya Auagy oluafua halgattangya Aznak elenfeg nem arthat Sem wyzen Sem tewzbe es femynemew gonozlag rayta nem fog Iftennek akarattyá myath” (*Gömör-kódex* 152–153). A *Peer-kódex*ben (1526) szereplő *oratio* latin felirata az elolvasás mellett ismét a „magánál tartás”-t, „önmagán hordozás”-t nevezi meg („quam si quis legerit aut super se portaverit”), mint az ellenségtől, tüztől, víztől, halált hozó méregtől, legvégül pedig a pokoltól való menekvés zálogát (*Peer-kódex* 419; ILYEFALVI 2014, 73). A *Theurewk-kódex* (1531) *ymaczaga* ugyanezt a részt „wele wyselendy”-ként fordítja (*Theurewk-kódex* 63). Egyes 18. századi kéziratokban ellenség félelmére, lövésből és kardtól, vagy más fegyvertől eredő sérülés, fogságba esés ellen, amulettként használatos ráolvasók találhatók (ILYEFALVI 2014, 108, 111, 123, 124, 126, 127, 138. o. C/10.6, 17; C/23.5, 10; C/28.2, 7, 41).

közölt Inczeffi Géza,¹⁷⁰ később újabb változatok is előkerültek.¹⁷¹ Az Inczeffi közölte amulett-ima¹⁷² tökéletes párhuzamát jegyezte le kéziratos füzetébe 1916. április 30-án, Székelyudvarhelyen, a már többször említett magyarcsügi Gábor János,¹⁷³ aki az első világháborúban az ojtózi fronton szolgált felderítő rajparancsnokként, ahol is – amint mesélték – katonatársai („rajkkollégái”) mindegyikét elvesztette, de őt nem érte egyetlen golyó sem. Életben maradása tehát szinte csoda, igaz, éppen ebből a célból másolta le füzetébe azt a – csak töredékesen ránk maradt¹⁷⁴ – kilenc nagy erejű betűt (B.I.F.K.H.L.K.N.K.) tartalmazó, csodás levelet, amelyet magával hordozván, amint abban olvasható:

bizto / sítvá van minden veszéj / ellen nem éri sem goljo, sem szurony nem leszoka félni / a gyilkosságtól, sem tolvajóktól, szoval elhárít magától minden / bajt és betegséget nem szabad / félni sem[i] háborutól sem tűztől, / sem víztől, minden pisztolj / vagy fegyver goljo, amitt feléje irányítanak Isten / parancsára elveszti irányát.¹⁷⁵

¹⁷⁰ A *Szent levél* feliratú, a kéziratosra 1939. január 15-én lejegyzett, fegyverből kilőtt golyó, szurony, tovbább gyilkos, tolvaj, ellenség, baj, betegség, tűz, víz, villámcsapás ellen védelmező, vérzéseket elállító, „szent írás”-t, „szent áldás”-t, amely a *kilenc szent betű* (BIFKHLKMK) túl egy további mágikus erejű betűkombinációt (LPKHKHKMK) is tartalmaz, a nyakába kötve viselte, 1940-ben, Tóth Géza földműves, közkatonára (INCZEFFI 1942, 232–233).

¹⁷¹ JUNG 1983, 128–130; JUNG 1994, 20–23, 30: *Szent levél; Tóbiás áldása* (Gombos, Törökbecse – Bács-Bodrog vm.); ZSUPOS 1985, 59–62: *Csudálatof[s] kép* (Darvas, Bakonszeg – Bihar vm.); BARTHA 1987, 23–27: *Szent levél; Nagy kincs* (Oroszlámos – Torontál vm.); SILLING 1992, 33–35: *Pápa Imája; Tizenkét Aranyos Péntek* (Hódegyháza – Torontál vm., Bácskertes – Bács-Bodrog vm.). A szövegek ponyvai párhuzamairól Jung Károly, az amulettként használt szakrális ponyvanyomtatványokról Lengyel Ágnes írt (JUNG 1994, 19, 24, 26–27, 31–32; LENGYEL 2001, 75–90).

¹⁷² A latinból eredő amulett (lat. *amuletum, amolūtum* 'ugyanaz') és a görög gyökerű *talizmán* (vö. ógör. *telesma* 'vallási rítus, beavatás, talizmán' – SOPHOCLES 1914, 1073) kifejezések egyaránt varázserőjű, szerencsét hozó tárgyat jelölnek (HEILER 1961, 341). Azonban, amint Jung Károly írja, az *amulett*nek, egyesek szerint, érintkeznie kell viselője testével, hogy kifejthesse óvó-védő szerepét, a *talizmán*nak már a pusztá birtoklása is ilyen erővel bír. Más elképzelések szerint, amint a szerző említi, az *amulett* az emberen kívül annak javait is megvédi, ha megfelelő helyre teszik, ezzel szemben a *talizmán*t egyetlen alkalommal használják fel, különleges óvó szerepben (JUNG 1994, 134).

¹⁷³ A kéziratos ráolvasófüzetben szereplő bejegyzés szerint a *szent* levelet „1916 ápril 30-án Székelyudvarhely Gábor János korporáll” jegyezte le. A német *Korporal* jelentése „káplár, tizedes” (vö. rom. *corporal* 'ugyanaz').

¹⁷⁴ A mennyei levél eleje, egyoldalnyi szöveg, a kéziratosból annak fellelésekor hiányzott, és később sem került elő. A meglévőkhöz hasonlóan ez a szövegrész is az Inczeffi által közölt változat közeli párhuzama lehetett.

¹⁷⁵ A magyarcsügi mennyei levél teljes szövegét a hamarosan megjelenő „*Az én lelkeimmel elfújlok*”. *A magyarcsügi ráolvasófüzetek* című kötetben közlöm. A *kilenc betű* (B.I.F.K.H.L.K.N.K.) jelentését nem ismerjük. A töredékes elejű csügi kéziratos levélből hiányzó, párhuzamaiban azonban szereplő L.F.K.K.H.L.K.N.K. – illetve esetenként kissé eltérő – betűkombináció „Jézus Krisztus megtestesülésével, szenvedésével, kereszthalálával áll kapcsolatban (LENGYEL 2001, 83; LENGYEL 2003, 245).

A csügi szeptemberi levél is „a menyből van a földre / küldve”, azt „Mária Bolds. oltárába” találták, szövege felszólít mindenkit:

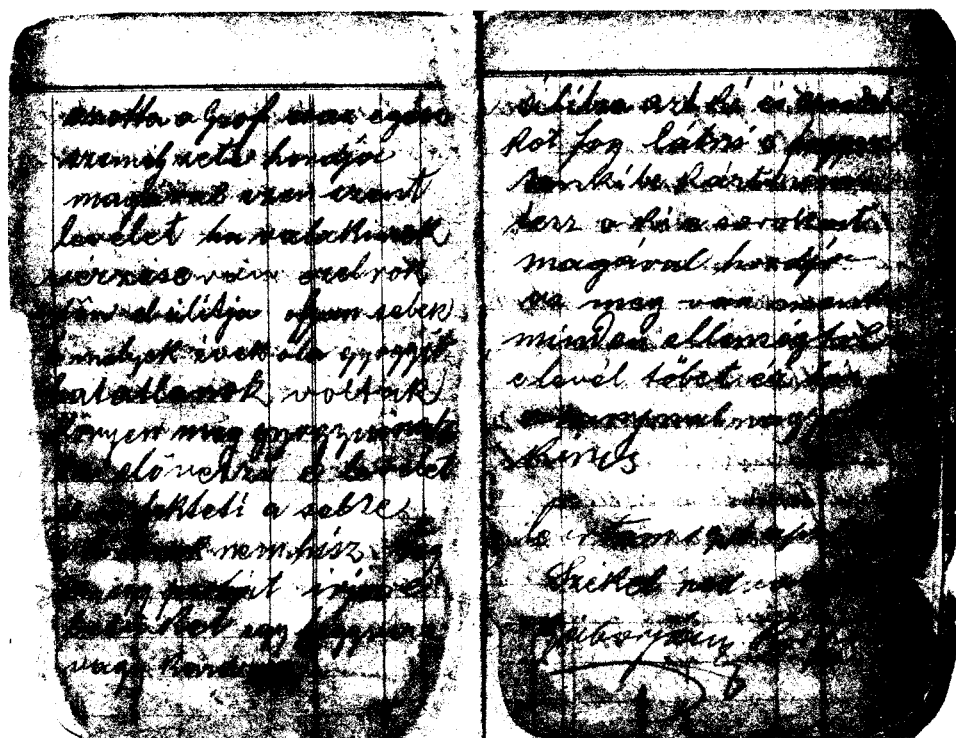
viseljétek / e sorokat, tisztességgel / tartásotokba, Isten nevében / tanácsolom ezt Nektek [...] a ki így csele / kszik azt áldás fogja / követni ezen levelet / jutasa egyik jo barát / másnak mert a k[inek] / anyi büne van mint [a] / homok szem // a földön vagy levéla / fán és csilag az égen / az meg lesz bocsátval¹⁷⁶ / a ki hisz és ugy cselek / szik, a ogyan e sorok / mondják.

Mindenki, „a / kinek ily levél tulaj / donába van annak / házát nem érheti / vilám sem tűz / minden ellenség töl / meg van ova”, az pedig, „a ki e sorokat / magával hordja / az meg van mentve / minden ellenségtől”, ezért „e levél töbet ér bár mely / arannyal nagyobb kincs”.

A *mennyei levél*éhez hasonló, amulettszerű használat lehetősége A *Szűzanya álma* típushoz tartozó – gyakran kéziratoson fellelhető – imák és ráolvasók csíki, gyimesi változatainak szövegében is adott.¹⁷⁷ A 18. századi Oroszországból is tudunk *A Legszenőbb isten-*

¹⁷⁶ A csügi változathoz hiányzik a Szeged vidékiben szereplő fohász, amelynek végén a következő imazárókat olvashatjuk: „Aki e hat sort minden nap elmondja annak mindennapon megvannak bünei bocsátva” (INCZEFFI 1942, 233). A benne szereplő „mert a k[inek] / anyi büne van mint [a] / homok szem // a földön vagy levéla / fán és csilag az égen / az meg lesz bocsátval / a ki hisz és ugy cselek / szik, a hogyan e sorok / mondják” szövegrész ugyanakkor szoros kapcsolatban áll az archaikus népi imádságok szokott záradékaival: „Aki ezt az imádságot elmondja / Este lefekübe, reggel fölköbibe, / Annyi bünei legyenek, mind a füvek szála, / S mégis meg lesz bocsátódva, / Velem lesznek a Paradicsomba, áment” (64 éves nő, Gyergyóremete, 2007. október 21. – TAKÁCS Gy. 2015a, 450); „aki ezt elmondja / Este lefekübe, reggel felköbibe, / Kiváltképpen Nagypénteken [...] / Méltó leszen az a lélek. / Ha annyi bünje leszen is, / Mind a füvek szála, / Meg lesz néki bocsátva, ament” (82 éves nő, Csíkszentdomokos, 2008. május 22. – TAKÁCS Gy. 2015a, 457); „Szóval mond Fiusten: / Ki ezt az imát elmondja / Este lefekübe, reggel fölkeltebe, / Annyi büne legyen, / Mint a fünek szála, / Úgy is meg lesz bocsátva” (76 éves férfi, Gyergyóditró, 2006. december 6. – TAKÁCS Gy. 2015a, 740). Más változatokban: „Annyi bünje legyen, mind a fekete fű szála...” (Gyergyóremete; vö. ERDÉLYI 1990, 55; ERDÉLYI 1999, 912–915).

¹⁷⁷ Egy Csíkszászban fellelt kéziratoson olvasható, *A boldogság Szűz Anyának álma* feliratú ponyvaimádság zárórészében Jézus mondja édesanyjának, Máriának, hogy ha „valaki / arról az álomról, gondolkodik vagy / magával hordozza, vagy házánál tartja, / meg szabadul minden gonoszról, és valam / ire tégedet vagy engemet kér, mindenben / meg hallgatuk, hirtelen halálal meg nem / hal, és semmi fogatkozás házánál nem / léssen, szent gyonás és áldozat nélkül / meg nem hal, és én te szerelmes Anyám / készek leszünk a lelket halála oráján / mennyországba vinni, hogy örvendezen / az angyalokkal, s meg dicsőült szente / kkel mindörökön öröké Amen” (Csíkdánfalva, kéziratos – TAKÁCS Gy. 2015a, 781–783). Egy rakottási eredetű, román nyelvű változat is így zárul: „De ha valaki megtudja az álmodat, / És a közelében tartja, / És az otthonában tartja, / Ahhoz a házhoz az ördög nem férközik közel. / Ha útra kel, / Mihály arkangyal egyengeti az útját. / Az az ember véde lesz mennydörgéstől, villámlástól, jégesőtől, / Elkerüli minden váratlan halál.” („Dar de va ști cineva visul tău, / Și-l va ține pe lângă ține pe lângă sine, / Și-l va avea în casă-sa, / La acea casă diavolul nu se va apropia. / La drum de va călători, / Arhanghel Mihail îi va îndrepta calea. / Acel om va fi ferit de tunet, de fulger, de grindină, / De toată moartea năpraznică va fi ferit.” – 83 éves nő [sz. Gyimesbükk, Rakottás], Gyimesközéplek, Hidegség–Cokányokpataka, 2005. május 20. –



A magyarcsügési kéziratban szereplő mennyei levél zárórésze

szülő álma szövegtípus amulettként való alkalmazásáról.¹⁷⁸ Tekintve, hogy Oroszország európai részein (a lengyel területekkel, de Finnország nélkül) még 1897-ben is az iskoláskorú és annál idősebb lakosság 73%-a volt írástudatlan,¹⁷⁹ talán joggal gondolhatjuk, hogy – százötven esztendővel korábban, 1748-ban – az amulett használója is analfabéta lehetett. Amint fentebb láthattuk – a paptól való származáson túl –, a bosnyák ferencesek írásaihoz is megfajthatatlan voltuk miatt rendelte a bűbájos erő képzetét

TAKÁCS Gy. 2015a, 787–788.) Egy Csíkszentimrén rögzített, jégeső elleni szövegben: „Ha valaki le fogja írni, / s a házába fogja tartani, / oda az ördög nem közeledik. / meg lesz mentve villámlástól, / dörgéstől, / hirtelen haláltól. / Szent Mihály arkangyal veled lesz, / Krisztus igazgassa az utolsó itéletig...” (51 éves nő, Csíkszentimre, 2006. június 5. – TAKÁCS Gy. 2015b, 76.)

¹⁷⁸ Egy 1748-ban keletkezett, ráolvasó formájú, óvó amulettként használt változatban Jézus Krisztus így szól: „Aki ember fia az Istenanya Álmát útján magával hordozza tisztaságban, az az ember Isten oltalmában, semmilyen tisztátalan lélek nem ér hozzá, rablótól, rossz emberektől és alattomos fegyvertől megmenekül, kígyó a testét meg nem marja, négy lábú vadállat szét nem marcangolja, tengeren biztonságban hajózik, haszonnal kereskedik...” (SMILJANSKOJ 2002, 150–151; KÁMÁN 2007, 268, 85).

¹⁷⁹ TÓTH I. Gy. 1996, 246.

A Boldogságos Szűz Anyjának Álma.
 Hogy a kegyetlen Szidók megfogtak, és megkötözték,
 Jeruzsálem Városában, utcáról-utcára, Ammashór Karján,
 Pilátusház. Megkötözve, kegyetlenül hírcollták. Szent Testedet
 tárták tavis koronát Szent Fejedre tevén. Keztdben hádot
 adtak, mind Szidók Nővérjéit úgy csigózták. Hogy Szent Test-
 edből lön vért folytattak, s zörönyu halálra álltek! Hogy Szű-
 zmagos hegyre kísérték! Hogy a Te Szent Testedet a Heresztárona
 tek. És hogy Szent Szűzanyát wass szegekkel kovács szegek-
 verték hogy abból Vér és víz csörgött, és Te köllad mind-
 csereget. Annak utánna, hogy Szent Szűzanyát kovács szegek-
 emből kivették, mikor az én Szűzem meg szörnyűdött és
 Gregény felhem Testem ellentudott.

A mi Urunk Szűz, a Szűz Máriainak így felel,
 Hedves Szerelemes Anyóim!

Égőim való álmot láttál, Mert valaki, Avól az álmról
 gondolkodik. Parancsaimot hűségessen meg tartva és fele-
 barátja ellen nem vet. Való miben Tégedet, vagy Engemet kí-
 Mindemben meg halgatatik. Szent Szűzanyák és Áldás nélkül
 mag nem hal,
 És késs leaht Veled, Szerelemes Anyóim! Ily lelket halat
 orajim a mennyországba vinné, hogy örvendessen az ország-
 kal és a megdicsőült Szentekkel elindorokom örökhöz. Amen

Álma.
 Kávarébbeli Szűz. Szűzanyák Nővérjé!
 Te vagy mindemnek Nővérjém, Szűz Krisztus! Legy-
 man az én ellenségeim, ellenem, és minden-
 mire felvilágosul. Észkel a szűzanyák szűzanyák.

A Szűzanya álma típusú, ponyvai eredetű szöveg kézirat változatának részlete
 a régi Csíkszékről

az analfabéta lakosság. Ez az úgynevezett *analfabéta olvasás*, amikor az egyén „a betűkről tudja, hogy azok betűk, de nem ismeri őket”,¹⁸⁰ vagyis olyan írott szöveget – óvó amulettként hordozott cédulát – használ, amelyet maga nem tud elolvasni.¹⁸¹ A Gábor János füzetebe bejegyzett „égi levél” esetében a *hatalmat* jelképező kéz¹⁸² általi leírás a „birtokba vétel” aktusa, a nagy erejű szöveg a személyes jellegű kézírás révén szorosabban is kötődik „gazdájához”, mint a nyomtatott változatok. Esetenként talán ez is indokolhatja a ráolvasókat és imákat tartalmazó kéziratok létrehozására irányuló igyekezetet, bár annak hátterében többnyire azért a már megszerezhetetlen, féltett régi könyvek, ponyvák hasznos erejéből való részesülés iránti igény, a sok használatban megsemmisülő nyomtatványok pótlása, illetve a „tudomány” szóbeli átadásának egyes korlátai állnak.¹⁸³

A könyv képzete a Tatros menti csángók archaikus népi imádságaiban

A természetfölötti, titkos erőket rejtő *könyv* és az abból való *olvasás*, *felolvasás* képzete a 18–19. századi, jobbára írástudatlan, fél életét a messihi havasokon, pásztorkodással, erdőléssel töltő, templomba is csak jelesebb ünnepeken járó¹⁸⁴ Tatros menti csángóság számára gyakran a megváltó, gyógyító isteni tisztaság és erő képzetéhez kötődő *kápolna*, *templom*, *oltár* és *szentmise* képét¹⁸⁵ idézi. Az archaikus népi imádságok *égi miséjének* látomásos képében, amely ezen a vidéken is az apokrif imák meghatározó szintaktikai eleme,¹⁸⁶ a könyv gyakran a ministráló *angyalok* alakjával együtt szerepel:

Mer elkészült az aranyház, / Aki küjél arannyos, belől irgalmas,
Négy szegibe négy aranykereszt, / Közepibe szent ótár,
Szent ótáron ezer angyal, / Ezer angyalnak egy level a kezibe...¹⁸⁷

¹⁸⁰ HORVÁTH S. 1988, 50.

¹⁸¹ KESZEG 2008, 146.

¹⁸² A *kéz* (különösen a *jobb kéz*) a hatalom jelképe a keresztény szimbolikában (MENZEL 1854, I, 369), de a néphitben is. Utóbbira utalnak egy magyarcsügési ráolvasó jellegzetes sorai („az én jobkezemmelvisza / csinálók s a balkezem / mel el távolitlak s az / én lelkemmel elfűjlek” – TAKÁCS Gy. 2001, 502) éppúgy, mint a *Paradicsom kőkerájában...* és hasonló kezdetű, énekelt vagy dallamukat vesztett kántáló énekek tanulmányom elején már idézett szövegrészei, vagy éppen egy később részletesebben is idézendő vallomás, amely szerint a rontást (urszitát): „Ha kéz csinálja, kéz kell kioldja” (88 éves nő, Gyimesbükk, Petkipataka, 2005. július 8.).

¹⁸³ A ráolvasó tudomány szóbeli átadását korlátozó, illetve tiltó hagyomány „kijátszására” legjobb példaként talán egy Diószegi Vilmos által említett eset kínálkozik (DIÓSZEGI 1960, 51–52), de jómagam is kaptam néhányszor, tőlem fiatalabbaktól, akiknek így nekem nem volt szabad átadniuk a tudásukat, írásban ráolvasó szövegeket (TAKÁCS Gy. 2015b, 297, 312–314, 574).

¹⁸⁴ „Ugy elmentünk tavasszal, májusba a havasra, hogy a templomba őszig nem jártunk bé. Hogy a Jő-isten megbünteti az embert, de nincs mit csinálni. Az olyan napi járóföd vót, még több” (91 éves nő, Gyimesfelsőlók, Récepataka, 1991. május 23.).

¹⁸⁵ TÁNCZOS 2001, 143–154; TAKÁCS Gy. 2001, 131–132; TAKÁCS Gy. 2011, 29–34.

¹⁸⁶ Vö. TÁNCZOS 2001, 152–154; TAKÁCS Gy. 2011, 24.

¹⁸⁷ 70 éves nő, Gyimesfelsőlók, Komját, 2007. október 24. – TAKÁCS Gy. 2015a, 252.

Az én házam Szent Antal, / Négy szegibe négy angyal,
Közepében egy oltár, / Az oltáron egy levél, / A levélben tiz angyal.
Az angyalok csenditének, / Magas mennybe felmenének...¹⁸⁸

A már önmagában is az erőt, hatalmat jelképező *kézben* tartott, az univerzumot és az azt uraló bölcsességet, a keresztény ikonográfiában az Újszövetséget jelképező, az utolsó ítélethez kötődő, eszkatologikus felhangoktól sem mentes,¹⁸⁹ a vallás misztikumát sugalló *könyv*¹⁹⁰ a fenti szövegben éppúgy, mint az archaikus népi imákban másutt is, az isteni omnipotencia jelképe, küldöttei, az angyalok kezében is. A szentmisén részt vevő, bibliaolvasó angyalok képzete a keresztény ókor teológiai felfogásában gyökerezik.¹⁹¹ A Szentírás megemlékezik arról a könyvről is, amely egyedül Istené. Ez az *élet könyve* (*élők könyve*, *igazak könyve*), amelybe minden jámbor embert bejegyeznek.¹⁹² A gyimesi csángók hagyománya is tud arról, hogy a túlvilágon van „egy nagy könyv”, s abba, „a sors könyvibe benne van, hogy ki meddig él, s milyen lesz az életsorsa”.¹⁹³ A vallásos tartalmú – különösen a kanonizált – szent könyvekben a különböző kultúrák az égi sorsszerűség manifesztációját látják.

¹⁸⁸ Gyimesközéplek, Hidegség, kézirat szövegéből (TAKÁCS Gy. 2015a, 541). A régies *levél*, *level* a tájnyelvben imákat, szenténekeket – az isteni Ige hordozóit – tartalmazó, puhafedélű könyvecskét, ponyvát, misekönyvet, tehát *szent könyvet* jelent.

¹⁸⁹ Lk 10,20; Fil 4,3; Jel 5,1–9; 6,14; 13,8; 20,12–13.

¹⁹⁰ MENZEL 1854, I, 159–160; SEIBERT 1986, 182; PÁL–ÚJVÁRI 2005, 290–291; DÁVID 2002, 142–143.

¹⁹¹ TÁNCZOS 2008, 151. Az egyház liturgiája már Szent Pálnál az angyalok liturgiájában való részvételként jelenik meg (Zsid 12,22–24), az ókeresztény korban ugyanis „egységben látták a földi Jeruzsálemhez fűződő liturgiát a mennyei liturgiával”, ami „magában rejtette a földi és a mennyei egyház egységének gondolatát is, a mennyei és a földi liturgia egysége az angyalok jelenlétét” (VANYÓ 1988, 103). Órigenész (184–254) azt írja, a Szentírás olvasása vonzza és gyönyörködteti az angyalokat (MIGNE 1857–1866, PG-XII, 922D: Hom. in Lib. Jesu Nave, XX,1.), akik egyes egyházatyák szerint a miséző pap mellett állnak, segítkeznek a szentáldozásnál, illetve a püspöknek a szent kelet megszentelésénél. Ilyen értelemben nyilatkozik Órigenészen kívül Alexandriai Szt. Kelemen (+215 körül), Aranyszájú Szt. János (+407) és Mopszvesztiai Theodórosz (+428) is. (Vö. MIGNE 1857–1866, PG-XII, 520D: Hom. in Lev. IX,8; PG-IX, 405–406B: Strom. Lib. VII,1; PG-XLVIII, 681: De sacerdotio, Lib. VI,4; DANIELOU 1997, 64–65.) A szent kórusban a *kerubokkal* és *szerafokkal* együtt éneklő hívőkről ír Aranyszájú Szt. János. (MIGNE 1857–1866, PG-XLVIII, 734: De inc. Dei nat. Hom. IV. cap. 5.) A két kultusz egységét a liturgia is kifejezi a prefációban, amikor a híveket a *Trisagion* (Sanctus) éneklésére szólítja fel, de ugyanerre utalnak archaikus népi imádságaink: „Zengnek mennybe’ az angyalok, / E földön minden állat...” (TAKÁCS Gy. 2015a, 298). Az *állat* jelentése a régiségben *ens*, *substantia*, *essentia*, azaz ’létező’, ’belső lényeg’. A szó itt ’teremtény’, ’ember’ jelentéssel áll.

¹⁹² Zsolt 139,15–16; Lk 10,20; Fil 4,3; Zsid 12,22–23; Jel 21,23–27. Az *élők könyvéről*, az *élet könyvéről* (gör. *biblosz dzóntón*, *biblosz tész dzóész*; lat. *liber vitae*), amelyből a bűnösöket – akikre a végső halál vár (Zsolt 69,29; Jel 13,8; 20,15) – törlik, először az *Exodusban* olvashatunk (2 Móz 32,32–33), de Dániel prófétánál is megtaláljuk, ő említi az ítéletre megnyíló könyvet, a könyvből való prófécát is (Dán 7,10; 9,2; 12,1).

¹⁹³ BOSNYÁK 1982, 70, 7. sz.; MAGYAR 2003, 360, 595. sz. Lészpedi (Moldva) adat szerint az ember jótetteit az angyal, rosszaságát az ördög jegyzi fel, akik a halálakor megküzdnek a lelkéért (BOSNYÁK 1980, 60, 501. sz.).

Az „írott könyv” képe tehát a *sors* képzetéhez, a *látnoki képességekhez*, a *jósláshoz* is kötődik. A megfelelő példákért nem kell messzire mennünk, hiszen a régi Csíkszék archaikus népi imádságainak egy viszonylag elterjedt, jól körülhatárolható – talán ponyvai eredetű – csoportjában, ahonnan tanulmányom címét is választottam, ugyancsak „írott könyv”-ből, „kicsi írott könyv”-ből, „áldott szent könyv”-ből olvassa ki eljövendő sorsát az Úr Jézus Krisztus:

Ma péntek, / Ugyanannak napja, / Akkor imádkozott az Urjézus Krisztus.
A Paradicsom kertbe üle, / Aranyhaja leeresztve,
Jobb kezébe hétsinges olvasó, / A bal kezébe kicsiny írott könyv,
Könnyes szemekkel olvasgatja [...] / Hogy ne sírnék, hogy ne sírnék,
Én áldott Szent Anyám, / Mikor én el vagyok árúlva.
Két nap engem a zsidók üldöznek, / Harmadnapján megfognak...¹⁹⁴

A krisztusi *sors*, a passió és a megváltó kereszthalál tehát előre meg van írva az Atya által:

Hol ül az Úrjézus, / Siralmas kertjében, / Siralmas székében,
Térgyig vérben, / Könyökig könnyben.
Arany haja le van eresztve, / Szent teste meg van kékülve.
Odamegy Szent Lukács evangélista, / Kérdi: Miért sírsz, Uram Jézus?
Hogy ne sírnék, / Mikor az én Atyámtól el vagyok rendelve [...]
Megostoroznak, / Tövissel megkoronáznak,
Keresztet hordozok, / Keresztre feszítenek...¹⁹⁵

Egyes szövegekben Mária olvassa ki Szent Fia keserű sorsát „egy kis levelecské”-ből, azaz szent könyvből:

Hol ül vala boldogságos Szüz Mária, / Virágos kertibe,
Arany karszékibe, / Sírva olvas vala egy kis levelecskét [...]
Hogy ne sírnék, hogy ne sírnék, / Mikor az én áldott Szent Fiamot
A zsidók elrabolták, / Kivitték Kálvária hegyére,
Magos keresztre feszítették...¹⁹⁶

Ezekben a szövegekben – szemben Jézus Krisztussal, aki az említett imádságokban, jobbára, a jövőről tudósít¹⁹⁷ – Mária a már megtörtént eseményekre utal, de a bibliai

¹⁹⁴ 56 éves nő, Gyimesközéplek, Jávárdipataka, 2005. október 12. – TAKÁCS Gy. 2015a, 372.

¹⁹⁵ 64 éves férfi, Gyimesbükk, Fő út, 1999. október 13. – TAKÁCS Gy. 2015a, 386.

¹⁹⁶ 70 éves nő, Gyimesfelsőlök, Komját, 2007. október 24. – TAKÁCS Gy. 2015a, 400. Az archaikus népi imakincsben Mária másutt is könyvvel a kezében jelenik meg (ERDÉLYI 1976, 214–215: Somogy megye).

¹⁹⁷ A tanulmányomban többször idézett imacsoport szövege szorosan összefügg egyes 18. századi csíksomlyói iskoladrámák „égi pör” jelenetével (MEDGYESY 2009, 200–232).

profécia sem pusztá jövőmondás,¹⁹⁸ ahogyan a székelyek és csángók „mondó”-i¹⁹⁹ sem csupán a jövőről, de a múltban és a jelenben zajló rejtett eseményekről is tudósítják a hozzájuk fordulót. Amint láthattuk, a moldvai határszélen, a Gyimeseken és a környező vidéken, a 18. századtól jelentős számú oláh telepes is felbukkan, ezért érdemes megemlíteni, hogy a fentiekhez hasonló képzetek a románság archaikus imádságai-ban és kolindáiban ugyancsak megfigyelhetők.²⁰⁰

Az ördög könyve és egyéb varázsiratok

A *könyv* tehát, ebben az ó- és középkorban fogant, a Tatros menti csángók hitvilágát mindmáig átható eszmekörben az isteni Ige hordozta – oltalmazó, gyógyító, gonosz-űző – erő képzetét idézi.²⁰¹ A könyvhöz is kötődő „tudomány” az archaikus néphitben ugyanakkor *kétarcú*, *elemi minőség*, amely jóra és rosszra egyaránt fordítható.²⁰² Az isteni erő és tudás telítette szent könyvek, iratok mellett léteznek olyanok is, amelyekhez a gonosz, ördögi eredet képzete fűződik. Egyes hárompataki csángó mondákban a templomban maga az *ördög* írja föl – a nem emberi, sötét, másvilágot idéző – bivalybőrre, medvebőrre a helytelenül viselkedőket.²⁰³ A bivaly a csángó néphitben sötét, rontó erőket hordozó, infernális kötődésű állat, a medve az álomfejtésben halált

¹⁹⁸ Az ógörög *prophémából* (‘előre [meg]mond’) eredő *prophétész* (‘látnok, jós’) kifejezést a biblikumban használják a titkos és elrejtett múltat és jelent érzékelni képes, s azt mások előtt feltáró személyekre, az ebből származó latin *prophetiát* (‘jóslat, jövődőlés’), illetve a neki megfelelő *vaticiniumot* (‘jóslat’) pedig az erre vonatkozó kijelentésekre is (RÉPÁSZKY 1878–1879, I, 507–525).

¹⁹⁹ A *mondókra* vonatkozóan lásd például BOSNYÁK 1982, 90, 168. sz.; SALAMON A. 1987, 108–110, 87–89. sz.; MAGYAR 2003, 542–546, 1057–1068. sz., 587, 1168–1169. sz., 652–653, 1355. sz.; ANTALNÉ TANKÓ 2004, 133–137, 285–287. sz., 289–294. sz., 142, 307. sz.; TAKÁCS Gy. 2004, 228, 260 sz., 280, 412. sz., 363–366, 590–595. sz., 367, 599. sz., 372–373, 613. sz., 382, 628. sz., 422, 732. sz.

²⁰⁰ Egy esti imában a Szűzanya „Bal kezébe fehér könyvet vett, / Jobb kezébe szent keresztet vett, / Olvashatott és tudakozódhatott...”, egy régi kolindában pedig Mária maga mondja: „Fehér könyvet vettem a jobb kezembe, / Szent keresztet a bal kezembe, / Olvastam és bizonyítottam...” (ERDÉLYI 1991b, 95, 101; ERDÉLYI 2001, 246).

²⁰¹ Egy 1714-es perirat szerint a boszorkánytól megrontott ember „nagy reszkette” kérte a tanút, „hogy az mestertől hozzon egy könyvet nékie had imadhassek ne jusson kesértetre” (SCHRAM 1983, I, 65).

²⁰² Arra, hogy a *kötés* és az *oldás* tudománya együtt jár, utal mindennél nyilvánvalóbban két, eredetében össze is függő, hárompataki memorat (TAKÁCS Gy. 2004, 293–295, 439–440. sz.), de néhány gyimesi történet is (MAGYAR 2003, 528, 535–536, 1016. sz., 1039. sz.). Ugyanígy tartják a legkülönbözőbb rontások esetén, így az *urszitánál* is: „Urszita. Jaj, hát az csunya betegség. [...] Az Úristen örözzön meg! Miféle az? Hát az, hogy megöli, akinek csinálja. S neki odavetik, s ő vagy fellépetti, fel... magának felszedi, vagy megetetik valamivel. S megöli. Megöli, olyan betegség az. [...] Meghal. Atul nem tud... Esetleg, ha idejibe megindulnak, s csak olyanhoz, aki ilyen tud csinálni, ahhoz mennek, me a papok se tudnak ezen segíteni. Nem, nem. Ezt csak az tudja... [...] Ha kéz csinálja, kéz kell kioldja. Se pap, sem doktor, semmi nem tud ezen segíteni. Nem ahhoz, aki megcsinálta. Amilyent kap, olyant, csak aki azt érti. Aki érti” (88 éves nő, Gyimesbükk, Petkipataka, 2005. július 8.).

²⁰³ TAKÁCS Gy. 2004, 385; vö. Pócs 2012, 50 (lóbőr, Nyírtura, István Erzsébet gy. 1959).

jelent.²⁰⁴ Egy klézsei (Moldva) történetben a halál mint „fekete köpenyes ember”, aki nek „az egyik lába lóláb, a másik meg libaláb”, járja a falut a lelkek után, egy fekete könyvvel, s „kinek a háza előtt megáll, ott ír valamit, és reggel abból a házból meg kellett valakinek halni”.²⁰⁵

Egy gyimesközéploki memorat szerint a boszorkánynak esküt kell tennie, amikor – tudományát megszerzendő – „az ördögökkel kezét fog”.²⁰⁶ Az ördög által vezetett boszorkánytársaság képze a gyimesi hagyományban is él:

Mű vagyunk emberek. Katolikus emberek. Nekünk, mongyuk, van a lelki atyánk. A papok. A papoknak van, ugye, a püspök. S ugy tovább. S a pápa, satöbbi. Na, a boszorkányoknak es hasonlóképpen, így van nekik es a menetjük, csak az övék kicsi. [...]

S akkor a boszorkányoknak is ugyanolyan szervezetük van, mint az egyháznak?

Igen, olyanforma, csak az övék ez a szennyes mocsok, gamatság.

Nekik is vannak elöljáróik?

Van nekik es. Ez nemcsak, hogy valahonnan megtanolta, s csak ő, csak ő. Van nekik es nagyobb, s nagyobb, s nagyobb, s nagyobb képviselőségik vannak.

S ki annak a feje?

Az ördög. Az ördög a feje. Boszorkányosoknak ez a legnagyobb, az ördög. Így írta ki a szent könyv es, így es tanoltam meg. Nem es változtatok ezen, ez így es kell legyen. Meggyőződés.²⁰⁷

Amint az régi boszorkánypereink aktáiból kiderül, az ördöggel kötött szerződésnek, az alvilág lényeit megidéző szertartásoknak is fontos része volt az *írás, a könyv*. Az ördög maga is rendelkezik egy *fekete könyvvel*, amelyet aláírásával személyes tulajdonává tett.²⁰⁸

A boszorkányperek vallomásai szerint a Sátánnal való szövetségkötéskor a boszorkányok közé lépő személy az ördögnek szóban vagy írásban esküdhet föl, utóbbi eset-

²⁰⁴ Egyes, románul elmondott gyimesi ráolvasókban a hályogot a rontó erejű, „szarvaival barázdát szántó”, a „földet felrúgó” és a beteg szeméit „gyulladással és hályoggal” megtöltő nagy, fekete *ökör, bika* okozza (TAKÁCS Gy. 2015b, 549–555). A román néphitben az ördög bivaly alakjában bolyong a hegyeken (HERRMANN 1893, 51–52), az archaikus népi imák egy kis csoportjában az Úr-jézus sziklasírjára húztatják bivalyokkal a követ (TÁNCZOS 1995, 96; TAKÁCS Gy. 2001, 170; DACZÓ 2003, 95–96). Mindez a sötét, patás, szarvas állat szoros infernalis kötődésére utal. A csángó álomfejtés szerint medvével álmodni hirtelen bekövetkező – baleset általi vagy erőszakos – halált jelent (BOSNYÁK 1980, 141, 1130–1131. sz.).

²⁰⁵ BOSNYÁK 1980, 149, 1252. sz.

²⁰⁶ MAGYAR 2003, 476, 881. sz.

²⁰⁷ 72 éves férfi, Gyimesfelsőlók, Ugrapataka, 2005. március 23.

²⁰⁸ SELIGMANN 1997, 155. Párhuzamként megemlíthető, hogy a norvég varázskönyvek elnevezése is *svartebok* ('fekete könyv', vö. dán *svartebog*, svéd *svartkonstbok* – BANG 1901–1902; OHRVIK 2010; OHRVIK 2012), *fekete könyvvel* rendelkező varázslók (*černiknežnik, černoknižnik, czarnoksiežnik*) ismeretesek a szlovákok, csehek, lengyelek hagyományában (PÓCS 2014a, 396), de a *garabonciás* etimológiája is a fekete varázslás (*nigromantia*) irányba vezethet (RÓHEIM 1925, 35).

ben a szerződést levél formájú papírdarabra, valamiféle lajstromba, gyakran *könyvbe*, nemegyszer vérrel írják.²⁰⁹ Az említett kisebb, levél formájú papírlap a húsvéti gyónáskor adott tanúsítvány, a tridentini zsinat (1545–1563) által meghonosított *gyónócédula* (schedula confessionis) szimbolikus – akár azt diabolizáló – megfordítása lehet,²¹⁰ az *ördög könyve* pedig, úgy vélem, talán a fentebb említett *előlkönyv*nek, *igazak könyve*nek infernalis megfelelője. Ebbe a könyvbe jegyzi fel a Sátán – esetenként egy írástudó boszorkány – az emberekkel kötött paktumot.²¹¹ Amint Kristóf Ildikó megjegyzi, igen ritka, hogy a boszorkány maga írja alá az ördöggel kötött szerződést,²¹² vagyis a hiedelmek egy olyan valóságot tükröznek „amelyben az írni tudás korántsem általános, inkább néhány specialista birtokában van, s amennyiben azt az ördög, illetve más boszorkányok személyéhez kötik, bizonyos mágikus, félelmetes aurát is kap”, ugyanis „a többségükben írástudatlan közösségekben az írástudóknak mágikus hatalmat tulajdonítanak”.²¹³ Láthattuk, a gyimesi boszorkány sem aláír a szerződéskor, hanem „kezet fog”.²¹⁴

Egy önmagát a bíróságon boszorkánynak valló szegedi asszony szerint a beavatandó boszorkányjelölt „egy nagy és vastag könyvet, különböző kenőcsöket és hasonlókat kap. A könyv részben nyomtatott, részben pedig kézzel írott.”²¹⁵ Amint egy 1582-ben

²⁰⁹ KRISTÓF 1995, 72–79; TÓTH I. Gy. 1996, 114. Amint 17–18. századi adatok is utalnak rá, „Európa-szerzte elterjedt »szokás« volt, hogy a boszorkány vérével aláírta az ördöggel kötött szövetséget” (TÓTH I. Gy. 1996, 272).

²¹⁰ „Katolikus környezetben az ördöggel kötött szövetségről szóló biznyságlevél elképzelése pedig – egyfajta szimbolikus megfordítással – talán éppen az évente, húsvétkor szokásos gyónás alkalmával a papok által adott tanúsítványon alapult” (KRISTÓF 1995, 77–78).

²¹¹ KOMÁROMY 1910, 411, 417, 594; SCHRAM 1983, I, 232, 501; II, 148, 171, 225–227; KLANICZAY–KRISTÓF–PÓCS 1989, 510–511; KRISTÓF 1995, 73–74; TÓTH I. Gy. 1995, 847. Az ördög – amint azt már Kristóf Ildikó megemlíti – esetenként *pecsétet* nyom a szerződésre (SCHRAM 1983, II, 502–503), máskor *lajstrom* van nála, onnan olvassa fel a neveket (REIZNER 1899–1900, IV, 410 [CCVII.14.]), vagy olyan kis *pénz* ad, amelyen „nem lehetett megh ismernyi a bötüket” (SCHRAM 1983, II, 486). Egyes esetekben az írástudó boszorkány közreműködésével kötnék szerződést (REIZNER 1899–1900, IV, 402, 440 [CCVII.12, 27]; KOMÁROMY 1910, 591, 596; SCHRAM 1983, II, 106, 134, 256–257; III, 139; KRISTÓF 1995, 74), van, hogy az írástudó boszorkány (REIZNER 1899–1900, IV, 400 [CCVII.11]), máskor maga az ördög vezeti az analfabéta kezét (REIZNER 1899–1900, IV, 382 [CCVII.3]).

²¹² KRISTÓF 1995, 75. A boszorkány által személyesen aláírt szerződésre lásd REIZNER 1899–1900, IV, 396 [CCVII.9]; SCHRAM 1983, II, 93, 97, 148, 171; SUGÁR 1987, 213.

²¹³ KRISTÓF 1995, 78. A jelenségnek az itáliai reneszánsz kultúrában és az Európán kívüli társadalmak egyes rétegekre korlátozott írásbeliségében („restricted literacy”) kimutatható párhuzamaira a szerző Armando Petrucci egy tanulmánya és a Jack Goody által szerkesztett *Literacy in Traditional Societies* (1968) című kötet alapján levonható tanulságok révén utal. Egy tanulságos, bár kissé távoli adat szerint 1626-ban, a temesközi Krassóváron egy olyan cigány végzett papi funkciókat, járt ki a falvakba keresztelni, aki – amint a ferences misszionáriusok írták – „négy betűt ismer az abcéből” (TÓTH I. Gy. 2007, 35–36, 83, 210).

²¹⁴ Mindez, a hiedelemmondát közlő férfi születési évét (1946) figyelembe véve, a nagyszülőtől tanulást feltételezve, a 20. század eleje vagy egy attól is korábbi időszak gyimesközéploki néphitét közvetíti felénk. Akkoriban, láthattuk, a helybeliek többsége ugyancsak aligha tudta volna aláírni az ördögökkel kötött szövetségről szóló iratot.

²¹⁵ Ha a boszorkány meghal, tudománya – így könyve is – utódjára száll, ha még életében felhagy mesterségével, az ahhoz szükséges kellékeket, közöttük könyvét is, elégeti (KLEIN V. 1933, 68, 70).

lefolyatatott kolozsvári boszorkányper tanúja – egy negyedret, deákul írott, képekkel díszített könyv kapcsán – megjegyzi, „vannak ördögös könyvek és ha az ember olvas benne, tehát elé jönnek az ördögök, ha valami dolgot eleikbe ember hirtelen nem ad, tehát úgy őt magát viszik el, vagy meg bántják”.²¹⁶ A *varázskönyvek* használata jellemzi az európai mágikus és paraszti tradíciót, főként a 16–17. századtól, amikor a korábbi – a népi igényekkel és gyakorlattal állandó kölcsönhatásban lévő – egyházi benedikciós és exorcisztikus gyakorlat lassan megszűnik.²¹⁷ A különböző bűvös könyvek népünk hagyományában jól ismertek.²¹⁸ A Tatros menti csángók ráolvasó gyakorlatára nyilvánvaló hatással lévő, 17–19. századi román kéziratok ráolvasókról Emanuela Timotin írt összefoglaló könyvet.²¹⁹

Boszorkányperreink aktáiból jó néhány példánk van nyomtatott vagy kézzel írott mágikus szövegek birtoklására és használatára.²²⁰ Erdély területéről – azon belül a

²¹⁶ KOMÁROMY 1910, 24; vö. PAKÓ-TÓTH G. 2014, 100. A híres-hírhedt H. C. Agrippa (1486–1535) *De occulta philosophia* című munkája 1655-ben, angolul kiadott – minden bizonnyal hamis, ám a korabeli elképzeléseknek, éppen ezért alighanem maradéktalanul megfelelő – negyedik kötetében (*Magical Ceremonies*) olvashatunk arról a tiszta, előzőleg semmi másra nem használt papírra („Virgin-paper”) írt, megszentelt könyvről, a *Liber spirituum*-ról, ahová a különböző szellemek neve, rangja, képe le van jegyezve, s amely ezért a titkos tudományok gyakorlása során a démonokkal való kapcsolattartás fontos eszköze. Amint a könyv írja, „this book is to be made of most pure and clean paper, that hath never been used before” (AGRIPPA 1655, 57; vö. FÓNAGY 1943, 403). Az Agrippának tulajdonított negyedik könyv a korábbi kiadásokban, így az elsőben (Köln, 1533), nem szerepel (AGRIPPA 1533).

²¹⁷ PÓCS 1986, 216. A kézzel írott és nyomtatott varázskönyvek elterjedtségére vonatkozóan, az antikvitás és a kora középkor anyagán túl elegendő talán a német, angol, francia, norvég, orosz varázskönyveket és kéziratok ráolvasásokat megemlíteni. A görög és latin mágikus kéziratokról lásd HEIM 1892; PREISENDANZ 1928–1931; BETZ 1996. A legrégebb keresztyén démonológiai műről, a Kr. u. 4. században keletkezett ószövetségi pseudoepigrafa *Testamentum Salomonis*-ról: MIGNE 1857–1866, PG-CXXII, 1315–1358. A német varázskönyvekhez lásd SPAMER 1955; SPAMER 1958, a német kéziratok ráolvasókhoz: SCHULTZ 2003; CIANCI 2004. Az angol varázskönyvekről lásd SUMMERS 1937, 81–82; DAVIES 2009, a francia varázskönyvekhez: PLANCY 1825–1826; SUMMERS 1937, 77, 81–82. A norvég varázskönyvekről legbővebben lásd BANG 1901–1902; továbbá OHRVIK 2010; OHRVIK 2012. A keleti egyházi hagyomány révén a román ráolvasásokkal is kapcsolatban álló 17–19. századi orosz kéziratok forrásokban fellelhető ráolvasókincsről Andrej Toporkov írt átfogóan (TOPORKOV 2010).

²¹⁸ Mátyás királynak éppúgy volt ilyen titkos könyve (IPOLYI 1987, 458), mint háromszáz esztendővel később a híres-hírhedt debreceni professzornak, Hatvani Istvánnak, aki azt egy föld alatti, tüzes kigyó szájából ragadta ki (TÓTH B. 1899, 39–40; HOLLÓ 1934, 26), vagy a homoródkeményfalvi papnak, a „kis könyv”-ből olvasván „paraktikákat” csináló Kolumbán Józsefnek (DÖMÖTÖR S. 1929, 194–197).

²¹⁹ Vö. TIMOTIN 2010. A Tatros menti és moldvai csángók, valamint a székelyek egyes ráolvasóinak a román – esetenként kéziratok – ráolvasásokkal való kapcsolatához lásd TAKÁCS Gy. 2010; TAKÁCS Gy. 2012a; TAKÁCS Gy. 2012b.

²²⁰ Így például KOMÁROMY 1910, 690; SCHRAM 1983, I, 516–517; II, 188–194; BALOGH B. 2003, 199. Egy 1582-es kolozsvári boszorkányperben egy negyedret (in quarto folio), deákul írott – kincsásásra használt – „ördögös könyv”-ről olvashatunk (KOMÁROMY 1910, 24–25; PAKÓ-TÓTH G. 2014, 100–102), amely, mint azt a periratban említett könyvet beazonosító Kristóf Ildikó írja, talán a lenygel előképek nyomán, a 16–17. század fordulóján kiadott, *Fortuna* című sorsvető könyv (*Fortuna*, Kolozsvár, 1604 – RMK I/361b; RMNy, I, 916. sz.) korai példánya lehet (KRISTÓF 1995, 87–88).

Székelyföldről – is rendelkezünk 16–18. századi adatokkal e tekintetben. Egy 1726-os, kissolymosi (Udvarhelyszék) rágalmaszasi per irataiban olvashatjuk, az egyik vádlott a felperesről azt állította, „oly levele vagyon az ládájában, hogy megrontattja vele”, egy másik perbeli személy szerint „vagyon olyan levele az ládában, hogy megtanította vele”.²²¹ Az egyik tanú a boszorkánysággal vádolt asszony kijelentését idézi: „Azt mondta énnekem Koncz Györgyné, hogy Eneas mester olvasta énnekem edgy könyvből, nem boszorkányság az tehénnek az tejét elvenni”. A per egy újabb tanúja úgy vall, „hallottam Eneas mesterünktől, egy könyvben olvasta az tehen teje felől, mint kel meghozni. Maga az mester egy polturára tejet hozata [...] öszve elegyítette korpával, att az tehennek és megjöve az teje velle”.²²² Az említett ravai unitárius pap, Dersi Aeneas²²³ tehát a 18. század eleji Udvarhelyszéken birtokolt egy – talán nyomtatott, de inkább, úgy vélhetjük, kézzel írott – könyvet, amelyben szerepelt a tejelvetel és a tejhaszon visszaadásának, egymással, úgy tűnik, szorosan összefüggő módja. Előbbi a székely-csángó vidéken máig a boszorkányok leginkább számon tartott rontó tevékenysége, amelyet a régi tájnyelvben jobbra *kantérozásnak*, *kántérozásnak* neveztek,²²⁴ utóbbit pedig, az úgynevezett *visszavételek*, *visszacsinalást*²²⁵ a népnyelv által *tudományosnak*, *tudós*nak nevezett specialisták végzik.²²⁶ A két tevékenységi kör a vidék néphitében kölcsönösen feltételezi egymást.²²⁷ A csíki vidékről ismeretes, szűk kéttucatnyi perben hasonló adatra nem bukkanhatunk, bár egy 1699-es csíkszentgyörgyi periratban említik, hogy a faluba feltehetőleg nemrégén költözött, boszorkánysággal vádolt – neve alapján talán román –, Pakulár Mihálynének „sok kantéros eszközei, csere-

²²¹ KISS-PÁL-ANTAL 2002, 589, 591. A régies *levél*, *level* a székelység szóhasználatában – amint már láthattuk – máig imákat, szenténekeket tartalmazó kisebb, puhafedelű könyvet, búcsús ponyvát, esetenként misekönyvet, tehát *szent könyvet* is jelent.

²²² KISS-PÁL-ANTAL 2002, 590.

²²³ Dersi Aeneas 1718 és 1728 között a Kissolymoshoz közeli Rava unitárius lelkésze (VÉGH 1890, 290, 294).

²²⁴ TAKÁCS Gy. 2014, 460–471 (további irodalommal).

²²⁵ A *visszavétel*, a *visszacsinalás* a tejelvetel, illetve – esetenként – más rontások feloldására szolgáló ráolvasó eljárás szokott székely-csángó megnevezése. Román megfelelői az azonos jelentésű *des-facere*, *desfăcut*, illetve az *întorcerea*, *întors*, azonban nem azokból származik, hiszen a magyar *visszacsinal* (‘rontást felold, megfordít’) kifejezést – mint a *megcsinal* (‘ront’) ellentétét – már 18. századi (Máramarossziget, 1732–1733; Kraszna vm., 1739) boszorkányperekben általánosan használják, mind a tejelvetel, mind a szerelmi rontás feloldására (KISS-PÁL-ANTAL 2002, 198–202; TÓTH G. 2005, 97). Kraszna vármegyében a 18. század elején (1715, 1720–1721) – az említett boszorkányper idején – a lakosságnak még 76,72%-a magyar (PETRI 1901–1904, I, 166–169). A máramarosi magyarság a 17. század elejére már csak a városokban él nagyobb tömegben, de száma ekkor a haterzet (talán a hetet is) meghaladja, ami a vármegye lakosságának legalább 23–28%-a (BÉLAY 1943, 112). A rontás feloldását másutt, így egy egri eljárásban (1727–1728) „*megfordítás*”-nak, egy Heves és Külső-Szolnok vármegyei perben (1730) „*elfordítás*”-nak nevezik (SUGÁR 1987, 112, 135). Ezek a kifejezések is az *ars magica* természetéből, belső – duális – logikájából fakadnak.

²²⁶ TAKÁCS Gy. 2001, 507–508, 511–512; TAKÁCS Gy. 2004, 270–275, 389–398. sz.

²²⁷ Minderre igen frappáns ugrapataki példát közöl Tánczos Vilmos (TÁNCZOS 1995, 54–55).

pei tanáltattak egyéb kantérozó eszközeivel együtt”, ám hogy a „kantérozó eszközök” között volt-e könyv, nem tudni – igaz, tekintve a korabeli alfabetizmusra vonatkozó adatokat, kevésbé valószínű.²²⁸

Szent könyvek, kéziratok, ponyvák a mágikus praktikákban

A 18. századi magyar gyakorlatban tudunk imakönyvek, szent könyvek mágikus használatáról is.²²⁹ Egy 1748-as egri per irataiból kitűnik, hogy a vádlott a *Liliom kertecske* és a *Lelki kincs* című könyvek egyes imáit kincssáshoz akarta használni.²³⁰ Amint Kristóf Ildikó írja, ezek a szövegek „szinte kényszerítik a felső hatalmakat, hogy meghallgassák és teljesítsék a hozzájuk forduló kéréseit”; főként az említett imák kettős, „bizonyos tekintetben »zárt«, bizonyos tekintetben »nyitott« struktúrája volt az, amely egyfajta mágikus olvasatot elősegített”, hiszen bennük „nincs megnevezve, mely szükségben vagy ínségben hatékonyak”, miáltal az, hogy használóik „hogyan töltötték ki a szöveg »üres« részeit [...] már nem magán a szövegben, hanem [...] az olvasó aktuális szándékán és sajátos hiedelemvilágán múlott”.²³¹ Látni fogjuk, hasonlóképpen hoznak létre

²²⁸ BESSÉNYEI 1997, 200.

²²⁹ A Jászberény mezővárosban lakó Tóth Erzsébet táltosasszonyról vallották 1728-ban, hogy azt hirdette magáról: „én Isten leánya vagyok... In Bibliából mindeneket látom...” (KRISTÓF 1995, 87). Imakönyvet jóslásra, eltitkolt cselekedetek (például tolvajlás) felderítésére még a közelmúltban is használtak Szatmárban, a Bodroglóközben, a Kisalföldön éppúgy, mint az erdélyi Mezőségen, a bukovinai székelyek vagy a hazai svábság között (GUNDA 1989, 17–18).

²³⁰ SUGÁR 1987, 174. Az egy „*aétatos lélek*”, talán a klarissza Fodor Zsuzsanna (1662–1707) által írott-szerkesztett *Liliom kertecske* első kiadására Pozsonyban, 1675-ben került sor (GAJTKÓ 1936, 39, 42–44, 58; TAKÁCS I. 1942, 75; HOLL 1992, 78–80; SCHWARTZ 1994, 27; HUBERT 2013, 137; RMNy, III, 445), a 17–19. századból bő tucatnyi további kiadását ismerjük (Nagyszombat, 1690 [OSZK, RMK I, 1394a], 1685–1695 körül, 1713, 1719, 1720, 1740, 1759, 1767; Lőcse, 1701; Nürnberg, 1701; Nagyszombat–Buda, 1779; Buda, 1734, 1807; Pozsony–Pest, 1819 – GÁRDONYI 1944, 13, 17; HOLL 1992, 79; KRISTÓF 1995, 89; HUBERT 2013, 138), de dolgozatomban hivatkozom egy újabb, eddig – úgy tűnik – ismeretlen példányra is (Nagyszombat, 1749). A *Mindenhol magával hordozando Lelki-Kincs* című imakönyv hasonló régiségű. Az OSZK nyilvántartása alapján Kristóf Ildikó az 1764-es budai kiadást jelölte meg legkorábbi elérhető példányként, bár utalt rá, hogy ennél „kétségtelenül voltak korábbiak is, hiszen a rá hivatkozó jászberényi boszorkányper 1748-ból említ” (KRISTÓF 1995, 89). A *Lelki kincset* a 17. század imakönyvei között nem találjuk (GAJTKÓ 1936), tudunk azonban 18. század eleji kiadásairól (Nagyszombat, 1712; Kassa, 1719; Buda [Landerer–Nottenstein], 1734 – GÁRDONYI 1944, 13, 15, 17). Amint Szelestei N. László írja, a kiadvány, „melynek 1718-ból Kassáról, 1719-ből Nagyszombatból ismerünk kiadását, aztán sűrűn megjelent Nagyszombatban, Kassán, Kolozsvárott, majd másutt, még a 20. században is”, a 19. század elejéig „állandóan kapható volt” (SZELESTEI N. 2013, 254). Egyéb edíciói, az OSZK állományában: Kassa, 1719 (Régi Nyomatványok Tára, App. R. 610), Kolozsvár, 1750 (326.434), 1769 (326.090), Nagyszombat, 1755 (320.087). További 18–20. századi kiadásai közül jó néhányat Kristóf Ildikó is említ (KRISTÓF 1995, 89).

²³¹ KRISTÓF 1995, 90. A *Liliom kertecske*, az említett perhez időben igen közeli kiadásában (Nagyszombat, 1749) a kincssáshoz kiválasztott *Aranyos Korona Imádság* Gábel arkangyaltól találtatott fel, s aki azt a megfelelő módon elmondja, „*valamit az Iftenteol kérne, meg-nyerné*” (LiKe, 51–52; vö. KRISTÓF 1995, 90).

a liturgikus könyvek jósló alkalmazása során különböző – a felhasznált irat biztosította hermeneutikai tartományon alapuló – speciális olvasatokat a „könyvet nyitó” ortodox papok,²³² de megegyező elképzelések munkálhattak egyes kéziratok füzetek ráolvasóihoz rendelt imaszövegeinek kiválasztásakor is.²³³

A „szent könyvek”, valamint a különböző ráolvasásokat és egyéb mágikus praktikákat tartalmazó ponyvakiadványok – és azok kéziratok másolatai – természetesen a Tatros menti csángók népi vallásosságán is nyomot hagytak. A hárompatakiak köréből tudunk *kéziratok imádság*, illetve paptól kapott „*nagy szent könyv*” gonoszok elleni használatáról is. Egy magyarcsügi gazda az ortodox paptól kapott „*nagy evangéliom könyv*” és pálca segítségével verte meg a tejelvevő boszorkányt:

Hát az nekem komám vót, egy csügi. S aszmondták, hogy hát egy asszon tudta elvenni a tejet, a zsirt, na. S akkor neki vót egy csomó marhája, s örökké [...] mikor jött ez a Szent János, hát úgy bőgték, s úgy rugtak, s úgy pisiltek s ganyéltak, hogy hézik közeledni nem lehetett. Elment egy manasztériához²³⁴ az ember, s megmondta, hogy hát, ne, nem tudja, mi van a marháival, hát hézza közeledni nem lehet, mikor ezek a napok jönnek, s ő mit tudjon csinálni. S akkor aszmondta, hogy: „Én tégedet megtanyitlak, de te ne mondd meg senkinek!” [...] El es ment, aszmondta, adott egy nagy evangéliom könyvet. Az az evangéliom, az a nagy szent könyv. Adott egy nagy evangéliom könyvet a pap neki s adott egy pácát, s aszmondta, hogy: „Te valahogy orozkodjál bé ezen a Szent János éjelin, szenvedésin, amikor jó Szent János, te orozkodjál be az istállóba, s te ott bujj meg, s ezt a könyvet fogjad a kezedbe!” S oszt biztoson ő mondott imádságokat, hogy mit imádkozják. „S ezt a pácát te fogd a kezedbe! S mikor megérkezik egy nagy szürke ló, te meghalod küjelünnet, hogy jó a ló, s aki bémenyen, azt evel a pácával, de a könyvet le ne tedd, s evel a pácával úgy üssed! De tiszta csóré lesz.” S hát [...] érkezik egy nagy ló, egy nagy fehér ló, s künn megkötte, s hát az asszon tiszta csórén, s a haja [...] kibomolva, s bément, s hát sűrűl egyik tehennen alája es, a másik es, s akkor ez elészőkött onnat, ahol ő meg vót búva, s a könyvet fogta a hónya alatt, s akkor ütni kezdte s ütni kezdte, s ütni kezdte, s hát az asszon másnap aztá olyan beteg vót! Akkor [...] így ő tudta, hogy hát ez az asszon foglalkozik evel.²³⁵

Amint özvegyétől hallottam, egy kézirat füzetet a szépasszonyok elleni védelemül vett magához egy éjjel a gonoszok járta lovak jászlába fekvő férfi, a kosteleki Bucspatakán:

²³² CZÉGÉNYI 2014, 404.

²³³ A már említett magyarcsügi ráolvasófüzetekben lévő imák esetében is felvethető lenne, hogy azok nem csupán a ráolvasók erejét fokozandó szerepelnek a kéziratokban, de talán szövegüknek a ráolvasás aktusát gazdagító, „nyitott struktúrája” miatt is, ezzel a kérdéssel azonban, itt és most, nem foglalkozom.

²³⁴ kolostorhoz (vö. rom. *mănăstire* 'uaz' – BAKOS 1991, 429; DEX, 608.)

²³⁵ 72 éves nő, Kostelek, 1995. november 10. vö. TAKÁCS Gy. 2004, 240, 300. sz.

Azok [a szépasszonyok] járnak. Most es úgy megfonják a lovamnak a haját. Azok járnak, azok valamifélek. Azok es valami tisztátalan lelkek. Ugy béfonták a minap es, egyik onokaöcsém nem tudta kibontani, hanem aztá levágta a haját a lónak ott, ahol bé vót fonva. Ugy esszebogozja! Olyan cifrán, s olyan cifrán... s lovagóják éjjel. S egyszer a férjem lefeküdt a ló elejibe, hogy... Vót egy szép imádság, elolvasta, tette a hónya alá, s mondta, me merész ember vót: „Legyen, ami lesz, há befekszem a jászójhoz.” Há úgy megijesztették a lovat, hogy a jászóját azelőtt éjjel eltörte! Aszmondja, tizenegy órakor valami csoszogást, mit, hallott, de nem mentek bé. Osztán azok lovagóják, s azok ki tudja, micsinálnak. Hát az valami tisztátalan lélek.²³⁶

A szépasszonyok ellen védelmet nyújtó füzetben két ima található. Egyikük, az imazáradék után álló magyarázata szerint 1585-ből származó, *Evocarea către Sfânta cruce* (Emlékezés a szent keresztre) címfeliratú hosszú fohász, a másik a *Talisman* (Talizmán) feliratot viseli. Mindkettő szélteben használatos az ortodox románság körében, mint a gonoszoktól, bajtól, ellenségtől óvó, defenzív szöveg. A román nyelvű kéziratos füzet – talán nyomtatott – forrása, családtörténeti adatokat is figyelembe véve, leginkább bálványospataki vagy magyarcsegési lehet. Magyar és román nyelvű ráolvasókat, archaikus és apokrif ponyvaimákat tartalmazó kéziratos lapokra, füzetekre mindmáig rábukkanhatunk a Gyimeseken, de Csíkban²³⁷ és Moldvában²³⁸ is.

Amint Vajkai Aurél 1941-ben végzett Borsa-völgyi gyűjtései alapján írja: „A románoknál még ma is található nyomtatott ráolvasásokat, népi gyógyeljárásokat tartalmazó ponyvákat. Búcsúban, vásáron, vándorló könyvkereskedőktől veszik és féltve őrzik.”²³⁹ Egy *Dezlegare de farmece și vrăji* (Rontások és varázslatok feloldása) című, ördögöt ábrázoló képpel díszített, nyomtatott könyvecskét magam is láttam – igaz, csak

²³⁶ 72 éves nő, Kostelek, 1995. szeptember 28. vö. TAKÁCS Gy. 2004, 200–201, 187. sz. Az idézett helyen a „tette a hónya alá” helyett – hibás lejegyzésből fakadóan – „tette a gúnya alá” szerepel.

²³⁷ Jómagam három – már említett –, Magyarcsegésen fellelt kéziratos füzetben kívül az elmúlt húsz esztendőben kígyómarás, *marin*, *obrintyálás*, *hályog*, *szentantaltűze*, *igizet*, *ijedtség*, *dalák* gyógyítására, tejelvétele, nagy idő és madarak kártétele ellen használatos, magyar és román nyelven lejegyzett szövegeket találtam kéziratos lapokon, füzetekben ezen a vidéken (TAKÁCS Gy. 2001, 345–347, 426, 440, 457, 465, 471, 485, 495–497, 500–502, 514–515, 520–523; TAKÁCS Gy. 2004, 272–273; TAKÁCS Gy. 2012a, 425, 429, 449; TAKÁCS Gy. 2012b, 46). Jó néhány szöveg még kiadásra vár.

²³⁸ Csoma Gergely tizenhat magyar nyelvű, román fonetikai készlettel lejegyzett ráolvasót közölt egy somoskai kéziratos füzetből (CSOMA 1994, 254–259).

²³⁹ VAJKAI 1943, 75. szerző írja: „Egy ilyent pl. az egyik csomafáji román asszonytól semmi pénzért sem tudtam megszerezni, noha az illető asszony a könyvecske legtöbb ráolvasását szómul-szóra tudta.” A kis könyv címe állítólag *Carte de farmece* (Varázskönyv) volt, benne, a tartalomjegyzék szerint, bő háromtucatnyi román ráolvasó szerepelt (VAJKAI 1943, 75–79, 180).

drogă și salbavă, pentru a accorta ?
 să se mîntecă cu noi și cu. Acela care va
 scrie accorta rugăciune, și pentru el, sau
 pentru altul, el va să înmănușească în Domn
 al Domnului, iar acela care va să rămînă
 ea lăstădușă, și să dispună de ea va să
 pedegnit.
 Când accorta rugăciune va să elușă într-o
 casă, acea casă va să denotă de fulger, boala
 și cruce primejdie, casa accorta nu va putea
 să învîntă, distruși de dușmani;
 Acela care va citi în fiecare zi accorta
 rugăciune, va să învîntă prințutul semu
 dinu, cu trei zile de coasul lui de moarte.

Talisman.

Accorta rugăciune trebuie citită în
 mîna Tatălui al sfîntului și al sfîntului
 Duh, amin. Ea Domnului trimite pe păinșă
 și accorta scriere atît puterice de
 să învîntă în fete elușă mînilor și are a
 putere așă de mare și a influență
 pentru cei care o poartă și pentru cei care

Evocarea către Sfânta cruce. 3
 Doamne a teputerice care ai săferit
 pentru toți păcătoșii mei, mină înțim
 ajutorul meu.
 Sfânta cruce a lui Iesu Hristos roa-
 să asupra mea tat lînd.
 Sfânta cruce a lui Iesu Hristos depăr-
 te de la mine tot răul.
 Sfânta cruce a lui Iesu Hristos depăr-
 te de la mine orice armă înșă.
 Sfânta cruce a lui Iesu Hristos depăr-
 te de la mine atîngerea sorții.
 Sfânta cruce a lui Iesu Hristos pășă-
 mă de orice accidentă corporale și timpore
 le. Sfânta cruce a lui Iesu Hristos și
 înșăga mea mîntăde.
 Doamne atît puterice și să adorm
 cu Sfânta cruce a lui Iesu Hristos Nata-
 rinăscăntă cruce și să ai grijă de mine.
 Sfânta cruce a lui Iesu Hristos și să
 duhul său să fugă de la mine și vezi
 ocular, amin.
 În cinșta sîngelui nepășăntă a lui
 Iesu Hristos, în cinșta sîngelui apre

A szépasszonyok ellen használt román kéziratos füzet két imájának kezdete Kostelekről (Bákó megye, Románia)

Szent Antal tűze
 Dîndu a Boldogsăgos Înză Maria
 în anănușă rădelebe în țezus
 sînt în așă stăbe.
 Căci ki sîntă Anyăm sînt
 și sîntă sîntă ki hîntvenhî
 și sîntă sîntă meggyogyi-
 tăre hîntvenhî fele țezus-
 tăre meggyogyităre
 hîntvenhî fele sînt Antal
 și sîntă meggyogyităre.
 Căci ki sîntă sîntă meggyogy-
 tăre hîntvenhî fele țezus-
 tăre meggyogyităre și sînt Antal
 și sîntă meggyogyităre.

Szent Antal tűzére való ráolvasó kéziratos formája a gyimesközéploki Antalokpatakáról (Harghita megye, Románia)



A Bálványospataka fejében fellelt, rontásfeloldó ponyva címlapja és első oldala (Bákó megye, Románia)

rövid időre – Bálványospataka fejében.²⁴⁰ A hasonló ponyvák elterjedtek lehettek a Tatos menti csángók körében is, máshonnan ismerünk ugyanis ilyeneket. Rontás ellen használható „szent imádságokat” („sfinte rugăciuni”) – imákat és ráolvasókat – tartalmaz például egy *Carte de Desfăcut Farmecile* (A rontásokat feloldó könyv) című ponyva-nyomtatvány (Brassó, 1893),²⁴¹ de hetvenhárom ráolvasót, bűvölést és imádságot talál-

²⁴⁰ A puhafedelű kis könyv tulajdonosa, egy idős özvegyasszony, féltett kincsét csak hosszas – csaknem erőszakos – kérésekre volt hajlandó elővenni és kézbe adni, ám azonnal követelte is vissza. Lefényképezni, kissé alaposabban megnézni nem volt módom. A vékony, talán ha kétívnyi könyvecskében – amint a címe is mutatja – a rontások feloldására használatos imák és zsolttárrészek sorjázta, amelyek – úgy tűnt – egyetlen, mágikus kötéseket feloldó cselekvéssorhoz kapcsolódtak. A használt, kopott címlapú kis kötetről nehéz volt megállapítani, mikor adhatták ki; a róla szerzett röpke benyomás alapján úgy vélem, biztosan a 20. században, talán annak második felében. Időközben az interneten is felfedeztem a kis füzetet, vagy annak igen közeli, huszonkét oldalas változatát, ennek címlapját – amely emlékezetem szerint mindenben megegyezik az általam látott könyvecskével – közlöm itt (DFV).

²⁴¹ CDF, 6–32. A harminckét oldalas nyomtatványt – amint bevezetőjében írja – „igen hasznos minden keresztény számára a házában tartani, és jámborsággal olvasni” (CDF, 3). A füzet végén található bejegyzés szerint „ezeket a rontások feloldozására való szent imádságokat” a kijevei monostorban lelték fel, egy olyan könyvben, amelyet (vagy annak csupán a végét, netán csak az említett imákat,



Farmecul
desemnează așa-numitul "medicament" făcut prin descântece de către o vrăjitoare; poate să reprezinte și vorbele pe care le zice vrăjitoarea, prin care face farmecul. Acesta se face atât pentru a iubi pe cineva, cât și pentru a urî, sau pentru a face să nu se știe, să nu se observe ceva. Prin farmec și descântec vrăjitoarea conștientă (diavolului) să facă ceea ce dorește sau ordonă ea.

Vraja
desemnează acțiunea de a vrăji, de a face farmecul, descântec, adică a spune în șoaptă cuvinte prin care se invocă puteri, duhuri nevăzute.
Vrăjitoarea
este femeia căzută în păcat, ce știe să vrăjească, adică să facă vrăji

hat az olvasó a *Descântece, vrăji și rugăciuni* (Ráolvasók, igézetek és imádságok, Brassó, 1908) feliratú, kis, nyolcadrét ponyván is.²⁴² Egy idős kosteleki asszony is beszélt könyvről, amelyben a rontás, a fermeka kilencvenkilenc fajtája van leírva:

Boszorkányok vannak, ott tejet vesznek el a tehenektől, másokat. Ilyent annyit lehet hallani, hogy... Fermekákkal, hogy megfermekálnak annyiféleképpen, ezzel, azzal, mindennel. Van egy könyvem, ne, írja, kilencvenkilencféleképpen csinálják a fermekákat.²⁴³

Ráolvasók magyar nyelvű ponyvákön is terjedhettek a Tatos mentén, a 19. század második felétől egyre nagyobb számban

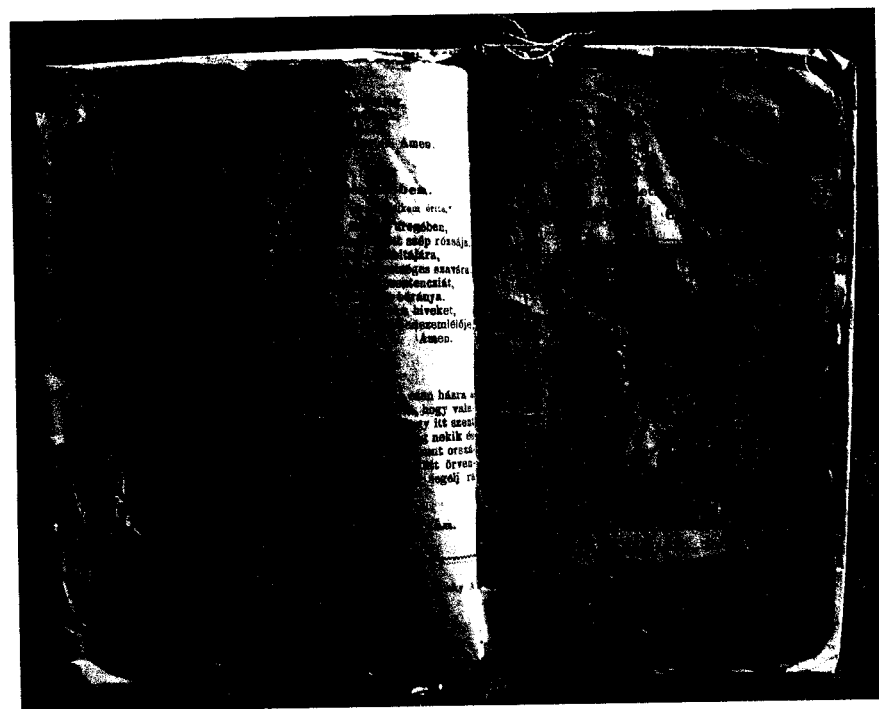
A *Carte de Desfăcut Farmecile* (Brassó, 1893) című ponyva címlapja



annak végére, mindez a kissé zavaros szövegből nem állapítható meg egyértelműen) maga Damaszkuszi Szt. János (+753) írt (CDF, 32). A ponyván található szövegek között vannak zsolttárok (Zsolt 50, 53, 139), több rövidebb, hosszabb imádság, közöttük, a *Lună luminată. Fapt de 99 chipuri și de 99 feluri* (Fényességes hold. 99 féle és fajta csinálmány) címfeliratú ráolvasó után, egy hosszú, kérő imádság Istenhez, a Szent Szűzhöz, az összes szent evangélistához és szentekhez, védelemért és segítségért. A füzetecske különösebben drágának sem számított, így elterjedt lehetett, az ára ugyanis mindössze 10 krajcár volt.

²⁴² DVR, 3–120. A ponyva első részében negyvenhét ráolvasó (*descântec*), a másodikban huszonegy újabb ráolvasó és bűbáj (*vraji*), a harmadikban pedig öt ima és könyörgés (*rugăciune, molitva*) található, némelyikük – felirata alapján – talán ráolvasóként is használatos volt. A szövegek csaknem négytucatnyi betegség, baj és rontás gyógyítására, elhárítására alkalmasak, de található a könyvecskében gyűlölet ellen, sorsvarázslatra, babozásra, kártyevetésre való ráolvasás éppúgy, mint varázs vagy rontás háborította helyen végzendő imádság is. Sok ráolvasóhoz a kísérő cselekedetek rövid leírását is mellékelte a 40 filléres kis varázskönyv. Ugyanott egy nagy jóskönyv (*Păscălie sau carte de zodii...*) 1 Korona 30 fillérbe, egy kisebb imakönyv (*Carte de rugăciuni*) 40 fillérbe, egy álmos- és csillagjósoló könyv (*Carte de visuri cu tâlcuiri Haldeice, Persice și Egiptene și cu tâlmăcirea zodiilor*) 32 fillérbe, a már említett *Carte de desfăcut farmecile* pedig 20 fillérbe került. A kis ponyván szereplő imák és ráolvasók többsége „különböző gyűjteményekből” származik, a szövegek tehát saját hagyományát vitték vissza a néphez, amely számára – alcíme szerint – a nyomtatvány, betegségekben és egyéb bajokban, hasznos lehet. Igaz, amint láthattuk, Erdélyben – a Partium nélkül –, 1900-ban az 59 évnél idősebb lakosok mindössze egyötöde írástudó, s abból is több a magyar, mint a román (MISKOLCZY 1982, 122). Romániában ekkortájt (1899-ben) a lakosságnak még a 73%-a analfabéta volt, tehát a falvakban, mondhatni, szinte mindenki (TÓTH I. Gy. 1996, 246).

²⁴³ 69 éves nő, Kostelek, 1995. november 23. vö. TAKÁCS Gy. 2004, 313, 486. sz.



19–20. századi ponyvakolligátum a gyimesbükki Rakottyásról
(Bákó megye, Románia)

– legalább – olvasni tudó csángóság körében.²⁴⁴ A Gyimeseken számos 19–20. századi ponyvát találtam,²⁴⁵ egyes ponyvaimádságok (például a *Legszentebb Istenszülő álma* típusú szövegek) ráolvasó funkcióban – jégeső ellen – való használatára is fény derült a szomszédos csíki vidékről, más ráolvasások háttérben pedig, a szövegek elterjedésége, toposzszerűen visszatérő, jellegzetes elemei – és egyebek – miatt, ponyvai hátteret sejtethetünk.²⁴⁶

²⁴⁴ Ilyen, más vidékeink ráolvasásaira közvetlen hatást gyakorló (vö. például NyBE, 5. és ERDÉLYI 1999, 854–855) ponyvakiadványok például a *Legujabb köszöntő ének a boldogs.[ágos] szűz Máriához s a hideglelés és szemfájás imája*, vagy a *Nyavalyák és betegségek ellen való igen szép és hasznos imádságok* (LKÉ; NyBE).

²⁴⁵ Egy nem sokkal azelőtt elhunyt idős, római katolikus férfi magyar ponyváiról, tucatnyi egybefűzött, 1867 és 1903 között kiadott imádságos- és énekesfüzetről 2008 novemberében készítettem fotósorozatot a gyimesbükki Rakottyáson (TAKÁCS Gy. 2015a, 67).

²⁴⁶ TAKÁCS Gy. 2015b, 75–77, 131–139, 147–150.

Az idővarázslók könyvei

Egy magyarcsügségi memorat szerint a tudósasszonyok „tisztátalan olvasmányok”-kal rontják meg az embereket.²⁴⁷ Már a 16. században, például Komjáthi Benedek *Epistolae Pauli Lingua Hungarica Donatae* című könyvében (1533)²⁴⁸ is tükröződik a nem isteni eredetű iratok (*garaboncás könyvek*) képze. Néphagyományunk *garabonciás diákja* vándorlegény alakjában jár, kezében *bűvös könyv*, amelyből mások számára érthetetlen szavakat mormol.²⁴⁹ A titkos erejű könyv, amint Pócs Éva írja, „a tanult idővarázslók legfontosabb varázstárgya”, maga „a könyvmotívum a kora újkori elit varázslói gyakorlatból veszi eredetét”, azonban, miután „a tanultság tekintélyét kölcsönözhetette az írástudatlan parasztságnak szolgálatokat tevő valódi idővarázslóknak is [...] az őket övező elbeszéléskincsbe is behatolt”.²⁵⁰

A román *solomonárt*²⁵¹ eltító, a közösséget tőle védelmező *contra-solomonárok* néphitbeli alakjával szoros kapcsolatot mutató moldvai csángó garabonciás, a *jég-hordozó, jégörző*²⁵² jellemző varázssz eszköze is a *könyv*, a *nagy könyv*, román jövevény-

²⁴⁷ TAKÁCS Gy. 2004, 304, 471. sz.

²⁴⁸ KOMJÁTHI 1883, 275–276.

²⁴⁹ GÖNCZI 1914, 174; RÓHEIM 1925, 32–35; HOLLÓ 1934, 22–23. A garabonciás *bűvös könyv* a szemtanúk szerint „rossz állapotban levő nagy, vastag” könyv (IPOLYI 1987, 456; ISTVÁNEFFY 1911, 298; GÖNCZI 1914, 175; SZENDREY 1914, 316; CSEFKŐ 1926, 36; DÖMÖTÖR S. 1929, 195–196).

²⁵⁰ PÓCS 2014a, 396–397. Láthatjuk, gyakran a varázslók elnevezése is a fekete könyvre utal, mint a szlovákoknál, cseheknel, lengyeleknél: *černikněžník, černokněžník, czarnoksiežnik* ('fekete könyves') (Pócs 2014a, 396).

²⁵¹ A román néphit *solomonárja* a garabonciás megfelelője. Az elnevezés, *solomonáriu* ('garbantzás Diák') formában, először S. Klein szótárában (1801) bukkan fel (KLEIN S. 1944, 424, 487. sz.), bár már 1652-ből ismeretes a „felleghajtók” („gonitori de nori”) említése („cariî cred vrăjitorilor fărâmecătorilor și celora ce să chiamă gonitori de nori” – BUJOREANU 1885, 386: Glava 60), akiket A. Candrea a *solomonárokkal* azonosít (CANDREA 1999, 195). A *solomonar* kifejezés jelentése a szótárakban 'esőcsináló', 'viharhordozó', 'időjós', 'mágus' (LEX. BUD, 654; BARCIANU-POPOVICI 1886–1888, 596, 632), azaz olyan varázsló, aki a csillagokból olvas, természetfeletti erejével uralja (előidézi vagy megfékezi) a felhőket, orkánokat, jégesőket, aki sárkányon (balaur) jár, amelyen felszáll a fellegekbe (SCHMIDT 1866, 16; MOLDOVÁN 1897, 898–900; ȘAINEANU 1908, 687; DLR Tom. XI. Part. 1. 146; DLRLC IV. 171; DEX, 1001). A *solomonar* néphitbeli alakjára lásd továbbá: MOLDOVÁN 1890, 271–280; MOLDOVÁN 1913, 328; RÓHEIM 1925, 114–115; OLTEANU 1999, 445–449; OLINESCU 2008, 252–255; PÓCS 2014a, 395–398.

²⁵² A *solomonar* ellenfelei a *contra-solomonárok* (*pietrari* 'kövezők', *ghițățari, ghețari* 'fagyfalók'), akik a hagyomány szerint varázsigéikkel képesek eltávolítani a jégesőt, fergetet hozó *solomonárt* a határokról, de akár meg is ölhetik (MOLDOVÁN 1897, 898–900; TALOȘ 1976, 42). A *contra-solomonar* olykor *kést* hajít a sárkány szívébe, megöli, s az a földre zuhan (TALOȘ 1976, 42). Moldován Gergely szerint „innen van divatban a népnél, hogy jégeső kezdetén valamely szuró, vagy vágó vas-szerszámmal, késsel, fejszével, szekerczével, villával stb. vágunk be a földbe; mi által a Solomonar megfélemlítettük, illetőleg az hatalmát, erejét vesztvén, sárkányostól a földre hull, s a jégeső megszűnik” (MOLDOVÁN 1897, 900–901). Hogy ez valóban így van-e, kérdéses, annyi azonban bizonyosnak tűnik, hogy a két cselekvéskör ilyen fokú egyezése genetikusan kapcsolatra utal. A *contra-solomonarok* alakja kapcsolatban van a moldvai magyar falvakban ismert *jégörző*vel is (SERES András 1994, 319–332), ez utóbbiak csíki megfelelője az *időgazító* (Pócs 2014a, 386).

szóval a *kárté*, *szent kárté*, másként az *írás*, a *garabonciás írás* vagy *papír*.²⁵³ Dömötör Tekla moldvai gyűjtése szerint a tudományos „nagy könyv” segítségével tiltja el a veszedelmes időt.²⁵⁴ A román *solomonar*, *solomonar* kifejezés összefügg a Salamon királytól származtatott varázskönyvvel,²⁵⁵ de a könyv használata a nép tudományosait jellemzi a Tatros menti csángók körében is. Egy gyimesközéploki monda szerint a *berszánnak*²⁵⁶ volt egy könyve, amelyben fekete és piros írások voltak. Olvasni kezdett a könyvből, s noha derült, tiszta volt az ég, hamarosan „nagy csurgatag” érkezett, ha ugyanis a fekete betűket olvasta, vihar, jégeső lett, ha a pirosakat, napsütés.²⁵⁷ A „nagy üdő”-ben járó sárkány eltűnésére kelet felé, háromszor elmondott, magyar nyelvű ráolvasóját régi könyvekből eredeztette egy, a közelgő jégesőt fejszével vagy szentolvasójával „elkeresztelő” gyepecei asszony is:

Aszmondják, hogy aki... vannak szentebb emberek. Templomoknál, kalugeroznál, minél, azt onnat eltávolítsák, s akkor leesik.²⁵⁸ Aszmondják, egyszer valamikor nagy víz vót, s úgy fűtölt, ment a vizen. Az el vót má távolitva. Fűtölt erősen, nagy fűtöltel ment el a vizen. Az má le vót, le van véve az a földre. [...] Háromszor. Kelet felé, s addig, amíg lássa azt az üdőt, hogy érkezik. [...] S vetem vele szembe az olvasóval a keresztet. Igen. S elmondom azt, amit mondtam. [...] Mikor jó az az irtó nagy üdő, akkor aszondják, hogy elől jó egy kicsi felhő, s abba van a sárkán, s az hordozza. [...] Hát az, aszmondták, hogy amikor, kezdet kezdetin... akkor kezdődött, hogy mongyák, hogy az jár. Ugy mondják, hogy az hordózza. S azétt kell keresztet

²⁵³ BOSNYÁK 1980, 69–70, 108, 556–558, 761. sz.; SERES András 1994, 321, 322, 323, 324, 326, 330.

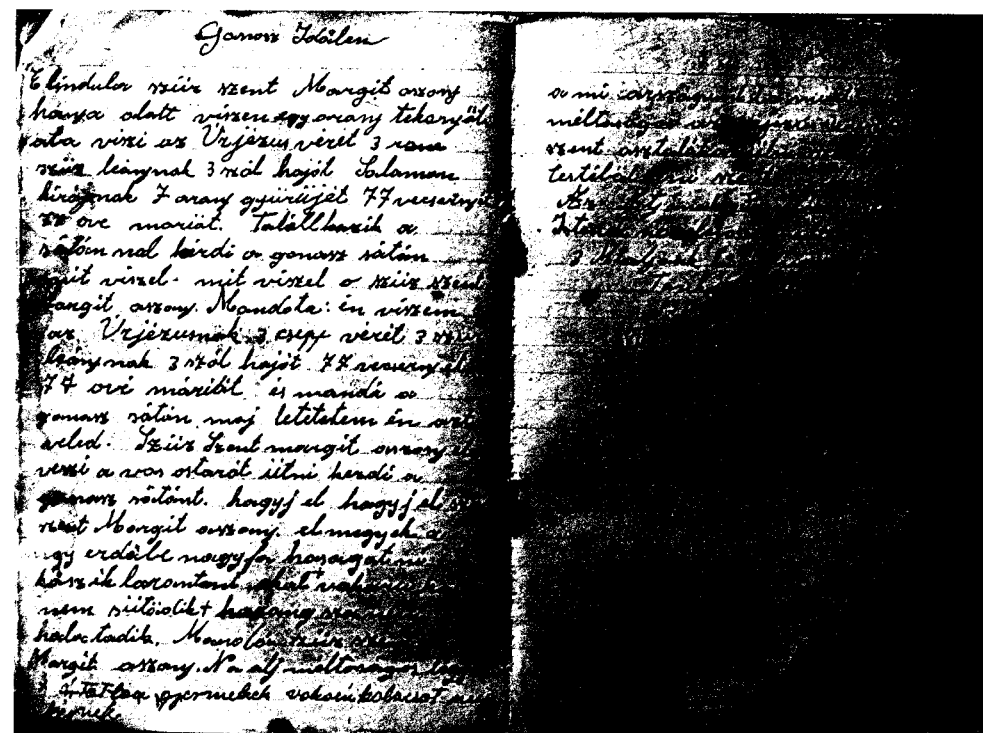
²⁵⁴ DÖMÖTÖR T. 1981, 116.

²⁵⁵ A *solomonar* szóval összefüggenek az egyazon töből képzett *solomonesc* ('megigéz, elvarázsol'), *solomonie* ('varázslás, bűvölet') kifejezések is. (LEX. BUD. 654; BARCIANU-POPOVICI 1886–1888, 596, 632; ŞAINEANU 1908, 687; DLRLC IV. 171; TALOŞ 1976, 47; DEX, 1001.) Utóbbi a föld alatt, erdőben, barlangban, „Babariul” várban – vagyis a világtól elzárt, beavatási célt szolgáló, imaginárius térben – rejtőz, fekete, ördögi iskolán (rom. *scholomance*, *solomonăria*, *şcoală solomonărească*, *şcoală de solomonărie* – SCHMIDT 1866, 16; MOLDOVÁN 1897, 898; PAMFILE 1916, 305; GERMAN 1928, 144; TALOŞ 1976, 40) kívül, ahol az ilyen, mások által elolvasni nem tudott könyvekből tanuló, emberfeletti erővel rendelkező varázslókat képezik (OFRIM 2001, 94–95), a Salamonnak tulajdonított varázskönyvet is jelöli (ŞAINEANU 1908, 687), a hagyomány ugyanis Salamon alakjához írott varázsszövegeket (*salamoniacas scripturas*) köt (FLAVIUS 1621, 257F: Antiq. Lib. VIII. Cap. 2; MIGNE 1857–1866, PG–XIII. 1757C: Comm. In Matth. 110; Caspari 1886, 11 [C. VI. §19], 39–40; HARMENING 1979, 239). A könyvnek központi szerepe van a *solomonárok* beavatásában (OFRIM 2001, 95), akik ez alatt a világ minden könyvét elolvassák (TALOŞ 1976, 40), illetve megtanulnak solomonár módra olvasni és írni (PAMFILE 1916, 315). A *solomonar* könyvből olvasva szólítja elő a sárkányt is (SCHMIDT 1866, 16; TALOŞ 1976, 41–42). (A. Ofrim *Cheia și psaltirea* című kötetét Czégényi Dóra jóvoltából kaptam meg, ezúton is köszönöm a segítségét.)

²⁵⁶ A *berszán* jelentése 'idegen (barcasági, román) juhász, juhsgazda' (vö. MÁRTON–PÉNTER–VÖÖ 1977, 64: *berszán* 'havasi román juhász, cioban din Țara Birsei, rumân'; ŞAINEANU 1908, 56: *bársan* 'de la Bârsa' ['barcasági']; BAKOS 1991, 75: *bîrsan* 'barcasági').

²⁵⁷ BOSNYÁK 1982, 103, 268. sz.

²⁵⁸ A román néphitben *solomonar* a hét kalugertestvér legkisebbike lesz, aki elmegy a solomonar iskolába (PAMFILE 1916, 315), a *solomonarok* halott kalugerek lelkeiből válnak (GERMAN 1928, 144; TALOŞ 1976, 40).



„Elindula szüz szent Margit asszony...”. „Gonosz időben” mondandó, csíkszentgyörgyi eredetű ráolvasó kézirat formája Csinódról (Hargita megye, Románia)

csinálni, met az valami gonoszság, s akkor az osztán eltérül, ha egyszer a keresztet meglássa, s a szentet. Megtér a szent dógoktól. Ertérül arrafelé, ahol osztá látni, hogy jégvel, vagy nagy üdövel... hegyekre, sziklákra. [...] Hát ez, Isten tudja, könyvekbe vót, tudja, valamikor. S a szüleink tudták, s ott mondták nekünk es. Édesanyámtól. Még otthontol.²⁵⁹

²⁵⁹ 84 éves nő (sz. Gyimesbükk, Tarhavaspataka), Gyepece, 2004. június 1. (Vö. TAKÁCS Gy. 2015b, 100.) A hiedelemmondát közlő idős, gyepecei asszony bálványospataki gyökerekkel is rendelkező, ortodox családból származik. A sárkány megfelelői a románoknál a *balaur* és a *zmeu* (rég. *smeu*), az alakjukhoz fűződő archaikus hit a vidék románságának hatására bizonyosan befolyásolta a gyimesi, hárompataki és Úz menti csángók – vagy akár a csíki székelyek – sárkányképzeteit. A rakotyásiak hitében a *balaur* kígyóból lesz: „Bálaur. Azt hallottam, hogy kimossa... nem áll meg az üdő, amíg azt nem mossa ki onnat a kövek közt, ahonnan jó a víz. [...] Mondták az öregek, hogy izéből... sarpe... kégyóbol lesz az. Hogy aszmondják, a kégyónak több feje lesz, s akkor az vót a sárkán. Me a sárkánnak, aszmondják, hogy több feje van, nem csak mind a kégyónak. [...] hallottam, hogy a nagy víz, amíg azt nem mossa ki onnat a izéből... valahonnan, ahol jó a víz, s esszegyül, addig nem áll meg az üdő” (96 éves férfi, Gyimesbükk, Rakottyás, 2008. november 13.).

A jégeső eltiltására végzett *olvasás* már régi boszorkánypereink aktáiban előjön.²⁶⁰ Egy kostelegi memoratban a jeget hordozó *tógás diákot*, csinódi változatában a *sárkánt* a pap, illetve a tudományos „egy könyv” segítségével szállította le a „hatalmas nagy-üdő”-ből az országút közepére állított nagy fakádba.²⁶¹ Az említett viharűző könyvek-ből – ha ugyan valóban léteztek – ma már egyet sem találni, „nagy üdő”, jégeső elleni ráolvasásokat tartalmazó kéziratok azonban még mindig igen szép számban lelhetők föl a Tatros menti csángók között. Fentebb láthattuk, a jégeső szűrő, vágó vaszszerzámmal való fenyegetése, elkeresztzése a románságnál összefügg az idővarázslók gonoszűző tevékenységével. Figyelembe véve a Tatros menti csángó telepek népességtörténetét, feltételezhető, hogy a hasonló, általánosan ismert, népi viharűző cselekedetek itt is genetikusan összefüggenek a – székely és román – tudományosok vihar, jégeső eltiltására használt eljárásaival:

A fészivel es elkereszteljük. Én es, mikor olyan nagy üdő jő, belévágom: „Az Atyának, Fiunak, Szentlélek Istennek!” Belé a földbe. Szembe vele. [...] Akkor kell fogjon másfelé. Valamilyen tókás... tókás diák. Ugy mondták, tókás diák. [...] Hogy felmeledik a felhővel, s akkor ő mejen, ahol akar, hogy rosszat csináljon. S ha fészit vágnak, vaj harangot húznak a templomnál, akkor el kell térjen ő. Nem szabad, hogy odamenjen. Nem tud odamenni.²⁶²

Sárkán hordozza ezket a nagy erős üdőköt. Sárkán, rendesen. Az a nagy felhő, az a nagy fekete felhő, s az... az viszi. S azt úgy mondják, ezelőtt úgy mondták, a sárkán. Sárkán. Fekete felhő. Ő saját magát megmutassa. Nagy, hosszú. [...] Nekünk es édesanyámék mondták, hogy a sárkán. A hordozza. Édesanyámnak az anyja egy nagy késvel kiment az ajtó elejibe, s akkor keresztet vetett a késsel. Az üdővel szembe, hogy a sárkánnak a farkát vágja le. S akkor aszmondják, hogy levágta, s akkor az üdő megtért. A késvel. Ezelőtt úgy csinálták az asszonyok, mikor a nagy erős üdő jött, álltak ki az ajtó elejibe a nagy késvel, s keresztet vettek, s akkor aszmondták, hogy elvágják a farkát.

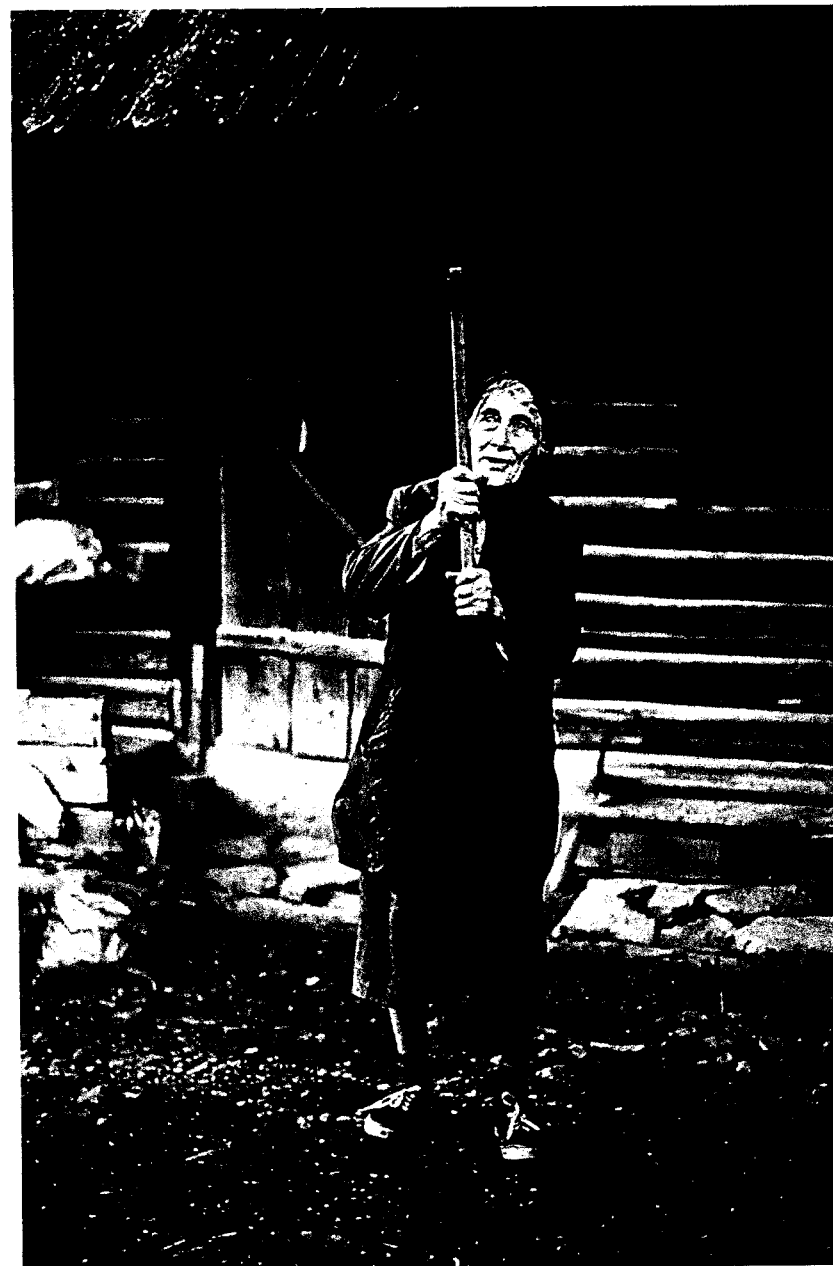
Akkor az idő megtért.

Akkor úgy elment osztán. [...] Ahova ő akar. De erő nincs benne, érti-e!? Akkor má többet nem jegez. Nincsen az a nagy görgeteg, nincsen az a nagy erős üdő, me bög... bög erőt az erős üdő. Megtérnek, s elmennek.

²⁶⁰ Legyen elegendő itt utalni egy 1743-ban, Magyarregeiben (Torda-Aranyos vm.) lezajlott per irataira, ahol megemlítik, hogy a boszorkány „a jégesőt határokról elfordíttya, babonás olvasása berbitélése által, lapáttal, asaggal, vonóval s egyéb eszközökkel is varásolván, kész állott a felleg eleiben hadakozott” (KISS-PÁL-ANTAL 2002, 323).

²⁶¹ MAGYAR 2003, 548, 1078. sz., 550–551, 1081. sz. (Előbbit vö. MAGYAR 2009, 329, 272. sz.) Az idővarázsló pásztor gyimesi alakjához hasonló képzetek élnek a nagy könyvből visszafelé olvasó, a felhők között porból alkotott székéren utazó, jeget hozó vagy eltíltó *esőcsinálókról*, *jégörzőkről*, illetve a felhőkben, sárkányon járó, jégesőt hordozó *garabonciásokról* a moldvai csángók (BOSNYÁK 1980, 69–71, 556–559. sz.), de a bukovinai székelyek (BOSNYÁK 1977, 101, 833–834. sz.) körében is.

²⁶² 83 éves nő, Románcsüvés, Pálistvánokpataka, 2008. november 11. (TAKÁCS Gy. 2015b, 144).



Jégeső fejszével való „elkeresztzése”, Románcsüvés (Bákó megye, Románia)

Amikor így megsebezik a késsel.

Igen. Elvágod a farkát, s akkor... Mű es így hallottuk az öregasszonyoktól. Igen. [...] Csak most a fiatalok az ilyeneket nem hiszik.²⁶³

Gyimesfelsőlóki vallomás szerint a „tudományos ember” mágikus praktikáit onnan tudja, hogy „megtanúta”, volt ugyanis egy „régí könyv”, a *Báthori István könyve*, amelyben „ezt a vízvetést is értették, le vót írva, s azt mondták, hogy abba a könyvbe vót meg ez az esőeltérítés is”.²⁶⁴ A mágikus tudomány tehát a *könyvhöz*, a régi csángó öregek közül sokak számára megfejthetetlen értelmű, titokzatos jelekkel – betűkkel – teleírt, talán nem is e világi, ősi tudást hordozó, *régí könyvhöz* kötődik. Egy híres-hírheft felsőlóki tudományos is anyai nagyanyjától tanulta boszorkányok elleni ráolvasását,²⁶⁵ aki nek *könyve* volt:

Eztet én tanóltam nannámától. Édesanyámnak édesanyjától. Neki könyve vót. Nyomatott könyve, ami ezernyócsáznegyvennyócba vót nyomtatva. Éppen mind egy imakönyv, ugy nezett ki csak a negyvennégyi háboru alatt el, megsemmisült, de aztán nannám engem megtanított, s nem csak ingem, több unokáját. A tehének-ről beszélgetünk, mikor tejes, hogy megbornyudzott, s jó tejállapottal növeli a borjut, s közbe a legjobb konyhával tartjuk, s ugy es napirenden a tehén megy tönkre, s a bornya es megsemmisül, me nincs tej, s amennyi teje van neki, az es csak gyenge. A zsírját viszik el azok a boszorkányosok. [...] De mondjuk üdösebbet nem lehetett tanítani, ha valaki megtanólta, könyvet ha tudott szerelni, abból megtanólhatta, hát éngem meg tudott nannám tanítani.²⁶⁶

A mágikus tudás forrása lehet tehát az élő szón kívül a megfelelő könyv is, aki ilyet tud szerezni, áthághatja a ráolvasó tudomány átörökítésének hagyományos kereteit,²⁶⁷ a könyv használata ráadásul – amint néhány fentebbi példa bizonyítja – növeli a tekintélyét.²⁶⁸ Láthattuk, a románság szerint *solomonárrá* a hét kalugertestvér legkisebbike lesz, de *solomonárrá* válhat a halott kaluger lelke is. Ezek az elképzelések nyilvánvalóan az ortodox klérus hajdani mágikus szolgáltatásainak emlékét is őrzik.

²⁶³ 88 éves nő, Csíkmenaság, 2007. június 1. (TAKÁCS Gy. 2015b, 114–117.)

²⁶⁴ MAGYAR 2003, 553, 1089. sz.

²⁶⁵ TÁNCZOS 1995, 52–55.

²⁶⁶ 65 éves férfi, Gyimesfelsőlók, Ugrapataka, 1998. október 17.

²⁶⁷ A ráolvasó tudomány átörökítésének hagyományos módjára, ezen a vidéken, lásd KALLÓS 1966, 145–147; VITOS 1995, 311; VIDÁK 2001, 123–124; TAKÁCS Gy. 2001, 365.

²⁶⁸ Vajkai Aurél említi a kidei (Kolozs m.) Jakab Sándort, akinek birtokában volt a *Néma Mester* című, néhány orvosoló módszert is leíró kötet, amelyet – mint gyógyítói tekintélyét növelő könyvet – szívesen megmutatott, hivatkozott is rá, „de csak mint könyvcímre, mert a tartalmából semmit sem merített, gyógyító tudománya semmiféle összefüggésben nincs a Néma Mesterrel. A könyvet féltve őrzí, anélkül, hogy abból akár ő, akár a falu valamit is átvett volna” (VAJKAI 1943, 73–74).

A könyv és a „mágikus erejű pap”²⁶⁹

A *könyv*, az *írással* lejegyzett, kötött szöveg alkalmas a jóslásra és a világ mágikus befolyásolására. Ez a hit a gyimesi, hárompataki, Úz menti vidéken – éppúgy, mint Csíkban, Moldvában és Bukovinában – erősebben él a románság körében, s elsősorban a ráolvasásokkal, ördögűzéssel is foglalkozó ortodox papok és szerzetesek tevékenységéhez kapcsolódik.²⁷⁰ Keszeg Vilmos említi, hogy „a magyar hiedelemmonda katalógus számon tartja ugyan a tudós papot, hiedelmkörét azonban mindössze töredékekből építi fel”,²⁷¹ ami, figyelembe véve, hogy a római katolikus egyház hosszú évszázadokkal ezelőtt, lényegében már a tridentin zsinatot (1545–1563) követően felhagyott a papi áldások és átkok – a keresztény és középkor egész világát átható – szokott gyakorlatával,²⁷² amelynek a protestáns felekezeteknél a felvilágosodás előtt sem volt jelentősebb szerepe, nem is olyan nagy csoda.

A Tatros menti csángók körében ugyanakkor mindmáig elevenen él a „tudós pap” alakja, amelynek fontos attribútuma a gyakran különleges voltára utaló jelzőkkel (például nagy, szent) említett *könyv*.²⁷³ A „varázserejű” pap alakja szorosan kötődik a mágikus erejűnek tartott *szent könyv* képzetéhez. Egy, az ördögök kínozza kaluger történetét elbeszélő, kosteleki memorat a szent ember isteni erőktől áthatott környezetét – a szenteltvíz és a tömjén gonoszűző képén túl – a *szent könyvek* hangsúlyos jelenlétével ábrázolja:

²⁶⁹ A „mágikus erejű pap” fordulatot Czégényi Dóra nemrégiben megjelent könyvének címéből kölcsönöztem (CZÉGÉNYI 2014).

²⁷⁰ Kelet-, Délkelet-Európában, az ortodoxia területén, az egyházi ráolvasó gyakorlat általában tovább élt, mint nyugatabbra (PÓCS 1986, 215–216). A papság, elsősorban a szerzetespapok körében élő ráolvasó gyakorlatra, ördögűző szertartásokra utalnak egyes 19–20. századi, román és rutén adatok (TEMESVÁRY 1899, 97; VAJKAI 1943, 25–26; SZTRIPSKY–BILÁK 1915–1916, II, 156–157). A román papokhoz kötődő hiedelmekre lásd KESZEG 1996, 335–369; KOMÁROMI 1996; BOSNYÁK 1982, 96, 210. sz., 98, 220. sz.; SALAMON A. 1987, 73, 75–76; CZÉGÉNYI 1999; CZÉGÉNYI 2014; TANKÓ 2001, 152–174; PÓCS 2001a; PÓCS 2002; MAGYAR 2003, 554–577, 1091–1148. sz.; MAGYAR 2009, 331–335, 282–291. sz.; ANTALNÉ TANKÓ 2004, 139–140; TAKÁCS Gy. 2004, 266–268, 375–386. sz., 299–303, 456–466. sz., 349–359, 567–584. sz., 576–580, 1084–1090. sz.

²⁷¹ KESZEG 1996, 385; vö. BIHARI 1980, 116.

²⁷² A középkor és a kora újkor Európában – jobbra a 7–16. század között – a ráolvasás szerepét részben az egyház benedikció- és exorcizmusgyakorlata, a klérus által gyakorolt, a hívek lelki gondozása, üdvösségre vezérlése mellett azok e világi, anyagi biztonságát és jólétét is garantálni igyekvő „fehér mágia” töltötte be (LOCATELLO 1706, 9–106; FRANZ 1909, I, 1–42; MAKKAJ 1983, 107; PÓCS 1986, 235–240; PÓCS 2014a, 22–30; BÁRTH D. 2010, 11–42).

²⁷³ A pap által, jósló eszközként, használt könyv különleges voltát az arra alkalmazott jelzők is hangsúlyozzák. Az ilyen *egyházi, imádságos, misemondó, szent könyv, biblia* különös méretéről (*nagy, nagy-nagy, súlyos*), külalakjáról (*fekete, piros, óvilági, régi, vezedasarkú*), belsejéről (például *sárgás, fekete és fehér lapú, fekete és piros, héber betűs, képes, kézzel írott*) ír Czégényi Dóra is (CZÉGÉNYI 2014, 406; vö. PÓCS 2001a, 443; TANKÓ 2001, 153, 167; MAGYAR 2003, 558, 1103. sz., 559, 1105. sz.). Keszeg Vilmos szerint „a biblia a román ortodoxok körében az utóbbi időkig megőrizte tekintélyét”, az erdélyi Mezőségen például „a közelmúltban a családi élet válsága, betegség, lopás esetén az ortodox paptól kértek segítséget”, aki „a baj megtudakolása fázisában [...] cirill betűs könyvet használt” (KESZEG 1999, 248, 249, 254, 260; 2008, 119).

S mondja [a kaluger], hogy jött egy asszon Aszóból, hogy hát belé vót kötözve az ördög. S nem tudták semmivel kivenni. [...] S elvállaltam... hogy kiveszem belőlle. [...] Ez a ház megtött ilyen kicsike fekete emberekvel. Én eleget miséztem. Ilyen magas könyv vót, mind a fődtől fel, mind szent könyvek, s azok a nagyok. S az hogy imádkozott, az a kaluger, s mindenféle! S az a szentelt timén, s az a szentelt víz, s... minden. Igen, de hát... őt reggelig úgy megkénőzták, aszondta, hogy hát mikor kezdett virjadni, akkor mentek ki mind.²⁷⁴

Ortodox paphoz, kalugerhez fordulni, ezen a vidéken, elsősorban a birtokkal (ház, „belsőség”, földbirtok, erdő) és tulajdonnal (fejős és egyéb haszonállatok, „majorság”, gazdasági eszközök) kapcsolatos vitás kérdésekkel és lopási esetekkel, örökösödési, valamint a szerelmi, házassági és családi ügyekkel, gyűlölködéssel (feljelentés, rágalmazás, veszekedés, verekedés, gyilkosság, gyújtogatás) kapcsolatba hozott rontásesetek kapcsán, elsősorban nem a rontás, hanem annak helyrehozatala szándékával szokás.²⁷⁵ Tankó Gyula szerint „amikor a csángó úgy gondolta, hogy sem a csurufára, sem az átok, sőt a tudós mondóasszony sem tud már segíteni, akkor vette a tarisznyáját és lement Moldvába az oláh papokhoz, kalugerekhez”,²⁷⁶ vagyis az ortodox papokhoz – jóslatát és egyéb mágikus célokkal (mint a hamarosan említendő *kimiséztetés*) való – fordulás a Tatros menti csángók hiedelemvilágában, a nép „alsó” nézőpontjából szemlélve, nem önálló, izolált jelenségkör, hanem – amint Pócs Éva megállapította – az egyéb népi eljárásokkal (átok, böjt, megcsinálás és megcsináltatás) összefüggő, komplex rendszert alkot.²⁷⁷

Az ortodox papok könyvhasználatra épülő praktikáinak legfontosabbika ilyenkor a *könyvnyitás* (rom. *deschiderea cărții*), az a *divinációs eljárás*, melynek célja a rontás meg-

²⁷⁴ TAKÁCS Gy. 2004, 426 (Kostekek).

²⁷⁵ MAGYAR 2003, 557–575, 1102–1103. sz., 1105–1111. sz., 1113–1118. sz., 1121–1136. sz., 1139. sz., 1141–1143. sz.; 2009, 333–334, 288–289. sz. A csíki székelység kapcsán hasonló megállapításra jutott Pócs Éva (Pócs 2001a, 441; Pócs 2002a, 243–244). Nyilvánvaló, hogy a rögzített hiedelemanyag – itt is, ott is – torzít, hiszen az ortodox papokhoz fordulás önmagában is titkolandó, úgy a közösség (ezért választják általában a távolabb lévő, esetleg vándorló papok, szerzetesek szolgáltatását – TANKÓ 2001, 152, 156, 161, 165–171; Pócs 2001a, 438–439), mint a „gyűjtő” elől; azt pedig, hogy ez a rontás, ártás direkt szándékával történt volna, nyilván senki sem vallja be szívesen. Részben talán ezért is lehetnek olyan gyakoriak a vallomásokban a csupán rontáselhárításra irányuló – tehát „keresztényhez méltó” – törekvések. Az ortodox papokhoz fordulnak más esetekben, így például gonoszok (ördög, lüderc) eltűntése, vagy a tejjaszon mágikus védelme céljából is (BOSNYÁK 1982, 96, 210. sz., 98, 220. sz.; SALAMON A. 1987, 73, 75–76; TAKÁCS Gy. 2004, 266–268, 375–386. sz., 299–303, 456–466. sz., 576–580, 1084–1090. sz.; MAGYAR 2009, 331–332, 284. sz.).

²⁷⁶ TANKÓ 2001, 152. A papokhoz fordulás általában tehát csak a második, harmadik lépés – az egyéni átok és a „tudományosok”-kal való csináltatás után – a mágiát alkalmazók részéről (TANKÓ 2001, 171). A „csurufára”, másként *csurufála*, *csurufja* (vö. rom. *ciorofală*, *ciurufală* 'híg sár, latyak' – MÁRTON 1972, 256; MÁRTON–PÉNTÉK–VÖÖ 1977, 112) vizelettel felhígított széket, amelyet jobbára a kígyómarás gyógyítására használnak.

²⁷⁷ Pócs 2001a, 440.

állapításán és a rontó személyének azonosításán túl a megrontott további sorsának feltárása.²⁷⁸

Én a lelkiatyákba bízom, ha nehezen érzetem magamat... [...] nekem mindegy vót, ha ortodox, ha katolikus az a lelki atya. Jóisten egy van. Mentem, lesoroltam az érzéseimet. [...] S ha csak úgy érzetem magamat, akkor megkértem szépen, hogy nyicson könyvet. A könyvnyitást nem gyakran csinálják. Vótam úgy, hogy egyedül mentem, ott a lelkiatyát én kötöttem föl az ágyából, korai vonatval mentem, távolabb. [...] Megcsinálta. Megmondta: Nehézség előtt állott. Az a könyv, a Biblia, a fejemre tette, és elnyilt, akkor felállottam, me le vótam az oltárhoz térdelve. „Na”, aszmondja, „nezz!” Felolvasta. Amit ott irt, az életem úgy vót. S abból tovább folytatólag megmondta, hogy még mi áll előttem.²⁷⁹

A „román” papok, akiről a katolikus gyimesiek esetenként – papjuk véleménye után – úgy tartják, „az ördög szolgálja” őket,²⁸⁰ máskor azt mondják, azok „kierőszakolják az Istent, hogy meg kell az Isten azt neki csinálja, amit ő kér”,²⁸¹ gyakran *könyvnyitással* tudják meg a betegség, baj okát, a rontás eredetét.²⁸² Úgy hírlik, „ezelőtt a papok es megcsinálták a rosszat”,²⁸³ igaz, az utóbbi időben – állítólag – tiltják ezt nekik, mondván, „ne csináljanak szent könyvből vrázbát, immá”.²⁸⁴

„A pap leggyakrabban emlegetett jószekőze a könyv” – írja Czégényi Dóra.²⁸⁵ A „román papok”-nak ugyanis, úgy mondják, „van egy nagy könyvik, ilyen fokok, s osztá’ abba’ sokminden van”, ők – ahogyan Magyarcsügesen tartják – „könyvből dolgoznak. Könyveik vannak, abból... Hát uram, azok mind felszentelt papok! Sok van. Sok. Azok mindent kimiséznek”.²⁸⁶ A nagygyimesi Áldomáson is úgy beszéltek, a román pap „könyvet nyit, egy nagy könyvet, s abból ő olvas, amit lát. És elmondja,

²⁷⁸ Pócs 2001a, 439; Pócs 2002a, 248; OFRIM 2001, 306–330; GAVRILUȚĂ 2008, 213–218; PĂDURARU 2013, 186–193; PĂDURARU 2014, 245–251; CZÉGÉNYI 2014, 404–407. Az ortodox papok végezte *könyvnyitás* szoros kapcsolatban áll olyan, ókori hagyományokra visszamenő, divinációs eljárásokkal (*bibliomantia*, *sortes biblicae*), amelyek már a kora középkortól (6. sz.) éltek a nyugati egyházban is (HARMENING 1979, 194–204; Pócs 2002a, 253).

²⁷⁹ 72 éves férfi, Gyimesfelsőlók, Ugrapataka, 2005. március 23.

²⁸⁰ MAGYAR 2003, 564, 1119. sz. Egy csíkszentdomokosi vallomás összekapcsolja az ortodox szerzetes-pap, a kaluger alakját az „ördögi paratika mesterség”-gel, egy másik pedig a „könyvnyitást” a „megcsináltatás”-sal (CZÉGÉNYI 2014, 43; BALÁZS 1994, 215).

²⁸¹ MAGYAR 2003, 556, 1100. sz.

²⁸² Így például ALBERT 1995, 27; TANKÓ 2001, 153, 164, 165, 166, 167, 171; MAGYAR 2003, 335, 537. sz., 555, 1094. sz., 557–558, 1102–1103. sz., 559, 1105. sz., 565, 1122. sz., 569–570, 1131. sz., 573–574, 1141. sz., 643, 1334. sz.; MAGYAR 2008, 115–116, 130. sz.; MAGYAR 2009, 332, 285–286. sz., 336, 293. sz., 344, 319. sz.; ANTALNÉ TANKÓ 2004, 139–140; TAKÁCS Gy. 2004, 313–314, 487. sz., 316, 493. sz., 318–319, 496. sz., 351, 573. sz., 353–354, 578. sz., 356, 580. sz.

²⁸³ TAKÁCS Gy. 2004, 299, 458. sz. (Kostekek).

²⁸⁴ TAKÁCS Gy. 2004, 356, 580. sz. (Magyarcsüges). A román *vrajbă* szó jelentése 'viszály, gyűlölködés'.

²⁸⁵ CZÉGÉNYI 2014, 406.

²⁸⁶ TAKÁCS Gy. 2004, 353–354; vö. MAGYAR 2003, 555, 1094. sz.

hogya maga ezért szenved vagy azért, ez a baja”.²⁸⁷ Az ortodox papok, kivált a kalugerek – alkalmasint napfelkeltekor, pénteken este, kedden és pénteken – „könyvet nyitnak” a szenvedő embernek, esetenként „könyvet nyitnak” vele magával, hogy megjósolják neki, ki rontotta, lopta meg, ki okozott neki kárt, mitől megy tönkre a gazdasága, miért apad el a tejhozam, vagy pusztulnak egymás után az állatai.²⁸⁸

Az ortodox pap által a templomi térben „megnyitott” *szent könyv* – a *Biblián*, az *Evangeliumon* és a *Zsoltároskönyvön* kívül – leggyakrabban az egyházi törvénykönyvek valamelyike.²⁸⁹ A „könyvet nyitó” pópák elnevezése egy forrás szerint *pravilarii* (könyvet nyitók) vagy *pascalieri* (jövendőmondók).²⁹⁰ A „könyvnyitás”-nak három alapvető formáját különböztethetjük meg, ezek – C. Gavrilită szerint – a *könyvnyitás* (*practica deschiderii cărții*), az *egyházi könyvek és kulcs segítségével végzett divinációs praktika* (*practica divinării cu ajutorul cărții bisericești și al chei*) és a *könyvből való felolvasás* (*citirea cărții*).²⁹¹ A pap „könyvnyitó” tevékenysége párhuzamba állítható bizonyos népi jósló eljárásokkal, így a *babozással*, a *kártyajóslással*, de akár a *csöbörbenézéssel* is.²⁹² Míg azonban ott – amint Pócs Éva írja – a tudakozódó, jósló praktikákat az *átok*, a *ráböjtölés*, egyes esetekben *mágikus manipuláció* (rontás) követi, itt a papi divinációs eljárás („könyvnyitás”) – vagyis a baj okának kiderítése – után rendszerint az úgynevezett *gyertyás mise*, tehát „az isteni igazságszolgáltatás aspektusaival rendelkező” rontás, károkozás következik, így a „megcsináltatás” az egyházi átkok rendszerébe illeszkedik.²⁹³

²⁸⁷ MAGYAR 2003, 558, 1103. sz.

²⁸⁸ TANKÓ 2001, 153, 164, 165, 166, 167, 171; MAGYAR 2003, 557–559, 1102–1103. sz., 1105. sz., 565, 1122. sz., 569, 1131. sz., 574, 1141. sz.; MAGYAR 2009, 332, 286. sz.; ANTALNÉ TANKÓ 2004, 139–140, 299. sz.; TAKÁCS Gy. 2004, 313–314, 487. sz., 316, 493. sz., 318–319, 496. sz., 351, 573. sz., 353–354, 578. sz., 356, 580. sz.

²⁸⁹ Ilyenek a *Pravila de la Govora* (1640), a *Pravila de la Târgoviște* (1652), a *Hristoitia Sfântului Nicodim Aghioritul* (1799), a *Pidalionul de la Mănăstirea Neamț* (1844), újabban a Nicodim Sechelarie szerzetes atya által kiadott *Pravila bisericească* (1999) (PĂDURARU 2014, 250). A *Pravila Bisericească* (másként *Mica Pravilă*, *Pravilă cea Mică*) a Matei Basarab vajda (1633–1654) idejében kiadott *Pravila de la Govora* című, egyházi és kanonikus törvényeket, előírásokat magában foglaló gyűjteményen alapul (CHIȚIMIA–STELA 1984–1989, I, 157–158). A „kis” *Pravilában* is megtalálhatók az egyházi *kiátkozásra* (rom. *afurisirea*) vonatkozó előírások (PB 1999, 4–6; vö. 503: *afurisirea*), amelyek már az *Índreptarea Legii* (Târgoviște, 1652) címfeliratú, egyházi és civil törvénykönyvben (másként *Pravila cea Mare*) is fellelhetők (BUJOREANU 1885, 151–153; Glava 34–39; RĂDULESCU et al. 1962, 90–93).

²⁹⁰ BARABÁS 1913, 425; idézi CZÉGÉNYI 2014, 88.

²⁹¹ GAVRILUȚĂ 2008, 213–216. A *kulccsal keresés* (căutarea cu cheile) a népi jósló praktikák körében ugyancsak ismeretes (SAVA 2007, 88–89).

²⁹² Van példa arra is, hogy a pap maga végez egyéb jósló eljárásokat, így például tükörből, vízbenézéssel, vízbe tett aranykarikából jósol, vízbe, tükörbe nézet, önt vagy ölmot önt, tollat tépve „néz” (PÓCS 2001a, 443–444; MAGYAR 2009, 333, 288. sz.; CZÉGÉNYI 2014, 95–96). Az egyes vidékeken a románság körében is elterjedt csöbörbenézésről (datul cu ciubărul) Keszeg Vilmos és Eleonora Sava írt (KESZEG 1992; SAVA 2007).

²⁹³ PÓCS 2001a, 443–444. A Tatros menti csángók körében a *votív misének* ez a típusa *kiimádkoztatás*, *fekete mise*, *gyertyás mise*, *miseszolgálat* néven ismeretes (TANKÓ 2001, 156; MAGYAR 2003, 562, 1114. sz., 564, 1120. sz., 567, 1125. sz., 571–573, 1135–1138. sz., 1141. sz.). A kárvallott, szenvedő ember ilyenkor – amint mondják – *fizet a papnak* (ALBERT 1995, 31), *megfizeti a papot* (MAGYAR 2003, 571, 1135. sz.), *az oláh papnak megfizeti, fizet az ortodox papnak* (MAGYAR 2003, 557, 1101. sz., 564,

Hasonló eljárásról, az *afuriszálásról* (afurisez, afurisenie '[meg]átkozás') már Moldován Gergely,²⁹⁴ a *furiszényás könyv* olvasásáról, *furiszénya* csinálásáról – Borsa-völgyi kutatásai alapján – pedig Vajkai Aurél is beszámolt.²⁹⁵ A *furiszényás könyv* a román feudális joggyakorlat körében már a középkortól ismert, az istenítéleti eljárások (*ordălia*) egyikében, esetenként megfélemlítő eszkövel (rom. *înfricoșatul jurământ*) kombinálva alkalmazott, úgynevezett *átokkönyv* (rom. *cartea de afurisenie*, *cartea de blesteme*), amely később – az egyházi és szekuláris joggyakorlat elválásával (19. század) – kizárólagos egyházi használatban maradt, majd, a 20. század elejétől onnan is kikopott, míg végül igénybevétele – később annak csupán az emléke – a népi vallásosság területére szorult vissza.²⁹⁶ Az

1121. sz.), *misére valót ad, fizet* (MAGYAR 2003, 554, 1091. sz., 557–558, 1102. sz., 561, 1111. sz., 563, 1116. sz., 566, 1125. sz., 568–571, 1128. sz., 1130. sz., 1132–1135. sz., 575, 1143. sz.; 2009, 332, 334, 286. sz., 289. sz.; TAKÁCS Gy. 2004, 350, 571. sz.), *misét, miseszolgálatot fizet* (MAGYAR 2003, 565, 1123. sz., 569, 1129. sz., 574, 1142. sz.; TAKÁCS Gy. 2004, 349, 570. sz., 352, 574. sz.). Szokott kifejezés a *megmiséz(tet)* (MAGYAR 2003, 556, 1098. sz.; MAGYAR 2009, 333, 288. sz.; TAKÁCS Gy. 2004, 351, 574. sz.), a *misétet valakit* (MAGYAR 2003, 573, 1139. sz.), a *kimiséztet* (TAKÁCS Gy. 2004, 352, 575. sz.); a leggyakoribb az *(el)fizet*, a *megfizet* (MAGYAR 2003, 563, 1117–1118. sz., 565, 1122. sz., 1124. sz., 570, 1131. sz., 572, 1137. sz., 573, 1140. sz.; TAKÁCS Gy. 2004, 349–351, 567. sz., 569. sz., 571–574. sz., 354, 579. sz., 358, 583. sz.), de erre vonatkoznak Csíkban is a *megmiséztet, ki- vagy rámiséz, misérevalót ad, könyvet nyitatt, elrendez, mondhatja az átkot, imádkoztat* terminusok (PÓCS 2001a, 444). A csángóság mindezt isteni büntetésként fogja fel, erre utal az is, hogy általában a „kiimádkoztat”, és nem a „kiátkoz”, „elátkoz” kifejezést használják (TANKÓ 2001, 161). A fekete (voltaképpen *halott*) mise során meggyújtott gyertyák kapcsán érdemes megemlíteni, hogy a Temes-völgyi románoknál a ravatalon a koporsó sarkain, de a halott lábán és mellén is ég egy-egy spirálisan felcsavart gyertya, a lelket és annak útját jelképező úgynevezett *luminile de suflet* (GAZDA 2001, 308–309). Részlet egy román pénteki ima szövegéből: „Viaszocskából gyertyácska, / A gyertyákat meggyújtották, / Az egék is megnyitáltak...” (ERDÉLYI 1991b, 95; ERDÉLYI 2001, 243).

²⁹⁴ MOLDOVÁN 1897, 844–845.

²⁹⁵ Amint a szerző említi, a Borsa-völgy (Kolozs vm.) lakossága – a magyarok éppúgy, mint a románok – kárvallás, feltételezett tolvajlás esetén az ortodox paphoz fordul, hogy úgynevezett *furiszényás könyvet* (átkos könyvet) olvasson, *fureszényát* csináljon, amelyet *Dávid átkának* is hívnak, az ekkor elmondandó zsoltárrész (Zsolt 108 [109]) miatt (VAJKAI 1943, 25–26). Az egyes újszövetségi helyeken, így Máté evangéliumában („ekszeleüszontai hoi angeloii kai *aforioszin* tousz ponérousz ek meszou tón dikaión...” – „Eljönnek az Istennek Angyalai, és *kiválasztják a'* gonoszokat az igazak közül...” – Mt 13,49; NT 1951, 45; KÁROLI 1842 [Újszövetség], 21; vö. Mt 25,32) is előjövő görög *aforidzóból* ('elválasztok, elkülönítek, kizárok') eredő román *afurisi* ('kiátkoz, kiközösít, megátkoz') igével összefüggő *afurisanie* ('megátkozás, kiátkozás, anatóma') főnévből származó *furiszénya*, *fureszénya* (másként *afuriszényia*, *fureszen(y)a*; magyarul *gyertyás mise*, *átokmise*, *miseszolgálat*) az ortodox (illetve a román görög katolikus) papság által, különös szándékra tartott (votív) mise egyik fajtája, amelyről – mint *afuriszálásról* – láthattuk, már Moldován Gergely említést tett (BAKOS 1991, 14; DEX, 19; MOLDOVÁN 1897, 842–845). Az *afurisanie*, a népnyelvben inkább *afurisenia*, tehát nem más, mint egy „átkozódás, egy átok, amelyet a pap szája mond ki, egy meghatározott személynek címezve” (CIUHANDU 1927, 331). Az *afuriszényáról* lásd továbbá CZÉGÉNYI 2014, 355.

²⁹⁶ SAVA 2007, 126–140. Az *átokkönyvek* éppúgy ismertek voltak Erdélyben, mint Moldvában és a Havasalföldön, bár alkalmazásukat már 1699-ben tiltotta az Erdélyi Fejedelemség törvénykezése (SAVA 2007, 127, 138). Amint azt Gh. Ciuhandu megállapította, az erdélyi átokkönyvekben a kiátkozó szövegek három típusa volt használatos. Egyikük a Deuteronomiumban szereplő mózesi átkokat veszi sorra (5 Móz 15–68), egy másik két átokzsoltárt (Zsolt 67, 108) tartalmaz (CIUHANDU 1927, 335–341). A Román Ortodox Egyház Szent Szinódusa által 1910-ben kiadott szabályzat megtiltja, hogy az átokkönyveket a szinódus előzetes jóváhagyása nélkül alkalmazzák (SAVA 2007, 137).

ortodox papok varázstevékenysége paraliturgikus párhuzamokkal bír a népi mágikus praktikák körében,²⁹⁷ láthattuk, legalább részben talán idevonható a hidegségi Főcze Illés hajdani rontáselhárító és egyéb gyakorlata is. A *könyvnyitást* követő *gyertyás misénél* a meghatározott napokon miseszolgálatot végző pap a misét rendelőket is bőjtre kötelezi, a Tatros menti csángók által gyakran emlegetett *kimiséstetés* és a házaknál gyakorolt *fekete böjt* – amely ugyanakkor különálló népi eljárásként is létezik – tehát egyazon transzcendens igazságtétel liturgikus és paraliturgikus részét is képezheti.²⁹⁸ A kimiséstetést esetenként úgy határozzák meg: „megcsináltatunk a pappal”.²⁹⁹

A „szándékra végzett” (votív) mise esetében³⁰⁰ az ortodox papok, vagy a hetipiacon misérealót gyűjtő kalugerek nemigen törődnek vele, hogy pontosan mire adják oda nekik a pénzt (akár istenítélet formájában bekövetkező – kvázi – rontásra is: „hal-

²⁹⁷ Egy öreg kidei (Kolozs vm.) magyar asszony például „sok broszkonyát csinált” az *átkos könyv* segítségével, akire azt olvassa, „beteg lesz tőle, hogy meg is hal” (VAJKAI 1943, 25–26).

²⁹⁸ TANKÓ 2001, 168, 169–170; MAGYAR 2003, 555–556, 1095–1096. sz., 564, 1120. sz., 573–574, 1141. sz.; MAGYAR 2009, 333–334, 289. sz.; ANTALNÉ TANKÓ 2004, 139–140, 299. sz.; TAKÁCS Gy. 2004, 354, 579. sz., 356–360, 581–585. sz. Ugyanígy Csíkban is: Pócs 2001a, 447; Pócs 2002a, 246.

²⁹⁹ MAGYAR 2009, 324, 258. sz. Így tartják Csíkban is: „A kalugereknél lehet megcsináltatni, akit akar. Aszmongyák. Azok imádkoznak, s misét mondanak. Gyertyát gyujtanak, s ha vissza akarja mondani, ha míg a gyertya ég, nem mondja vissza, aztá utána nem lehet többet visszacsinálni” (80 éves nő, Csíkbánkfalva, 2004. augusztus 4.). A *megcsináltatás a csinálmány* (rom. *făcătură*), mint rontás-csoport képzetéhez kötődik. A *megcsinál* ('megbabonáz, megront vkit') kifejezéssel a 16–18. századi – többnyire erdélyi – boszorkányperek irataiban éppúgy találkozhatunk, mint az élő tájnyelvben (TAKÁCS Gy. 2014, 469). A népi eljárások ez esetben is nemegyszer a közép- és kora újkori egyház, lentebb részletesebben is említendő liturgikus gyakorlatának (rituális átok, élőkért végzett halotti mise stb.) – újabban, a 17–18. századtól, szinte kizárólag az ortodox papok tevékenységének („gyertyás mise”) – paraliturgikus, népi párhuzamai. Hasonló megállapítást tehetünk a tehének és egyéb fejőállatok tejhasznának boszorkányoktól való védelmével kapcsolatban is, ahol a fentebb említett *visszacsinálás*, *visszavétel* (rom. *desfacere*, *desfăcut*) során tapasztalható könyv-, illetve kéziratoshasználat, a ráolvasók szövegei, az elmondásukkor végzett mágikus cselekedetek, az azokhoz használt anyagok (liszt, só, víz, fokhagyma), illetve a minderre vonatkozó – részben a gonoszúzó tevékenység klerikusi eredetéről szóló – egyéb népi tudás arra utal, ezek a cselekedetek is szorosan összefügghetnek az ortodox papi gyakorlattal (TAKÁCS Gy. 2004, 274; vö. TAKÁCS Gy. 2001, 521).

³⁰⁰ A fentebb már említett, különös szándékra, kérésre tartott úgynevezett *votívumise* (lat. *missa votiva*, avagy *missa adventicia* – CANGE 1937–1938, V, 414, 418; FRANZ 1902, 115) jelzője a latin *votum* ('óhajtás, kívánság, könyörgés') kifejezésből ered (Pócs 2002a, 255). A *valakiért* (például a püspökért – FRANZ 1902, 116), *valamiért* (például „az emberek szükséges állatállományának megtartásáért” – FRANZ 1902, II, 127), vagy éppen *valami ellen* (például „vihár elűzésére” – FRANZ 1902, II, 46) mondott votívumise, 2–5. századi ókeresztény előzmények (Tertullianus, Cyprianus, Ambrosius, Augustinus, Apostoli Konstitúciók liturgiája, Gelasius pápa *Sacramentarium*-ának hatvan votívumise – FRANZ 1902, 116, 123) után, a 6. századra alakult ki a keresztény liturgiában (FRANZ 1902, 116; FRANZ 1902, II, 5–7, 45–47, 127; Pócs 2002a, 255), s – miután úgy tartották, hogy „eredményesebb és hasznosabb”, az általa megfogalmazott célok számára „nagyobb egyházi közbenjáró erőt” rejt, mint a napi renden végzett szentmise (GIHR 1902, 120; FRANZ 1902, 115) –, a votívumisek rendszere a 9. századra megszilárdult (FRANZ 1902, 124–137; Pócs 2002a, 255).

jon meg”, „félsegdedjen el”, „ne legyen benne öröme”, „ne legyen nyugovása” stb.), csak felírják a kért nevet, amelyet aztán a megsabott számú misében megemlítenek. Amint Pócs Éva írja, ez nyilvánvalóan nem lehet „fekete mise”. Ugyanakkor, a narratívumok szerint, „van a misének egy kimondottan fekete mise válfaja, ezt éjszaka tartják és különösen rontó hatásúnak tartják: halált hoz”.³⁰¹ A „fekete mise”-nek ez a néphitben élő képzele – az *átokkönyvek* használata ellenére – részben talán valóban csak fikció.³⁰² Létrejöttében annak is meghatározó szerepe lehetett, hogy a fizetett miséjük célját „ápertén” megmondó régi csángó öregek – amint láthattuk – nemigen tudtak írni-olvasni, így aligha ellenőrizhették, mit jegyzett fel szavaik nyomán, az általuk nem is jól ismert román nyelven a görög katolikus pap vagy kaluger. Utóbbiak többsége ráadásul ebben az időszakban – azaz a 18. századtól a 20. század első feléig – ugyancsak analfabéta volt.

A „könyvnyitás” és a „kimisézés” képzelei a népi tudatban gyakran összemósódnak.³⁰³ Ennek legfőbb oka, a még a 20. században is használatban lévő ortodox *átokkönyvek* tényleges alkalmazásán túl,³⁰⁴ láthattuk, talán éppen az – áhított, *szent könyvet* is használó – egyházi *áldás* és *átok* iránti népi igény lehet, amely elsősorban a közép-kor világában gyökerező népi hit- és hiedelemvilág, valamint a kora újkorban jelentős változáson átesett római katolikus egyházi gyakorlat között fennálló aszinkroni-

³⁰¹ Pócs 2001a, 444–445; Pócs 2002a, 249; vö. TANKÓ 2001, 154, 160–161, 165–170; MAGYAR 2003, 564–571, 1120–1121, 1123, 1125–1133, 1135. sz., 573–575, 1138–1139, 1141, 1143. sz.; MAGYAR 2009, 333–334, 289. sz.; TAKÁCS Gy. 2004, 351–354, 574–576. sz., 356–357, 578–579, 581. sz.

³⁰² Mindez kissé a kincsásásra és egyéb varázspraktikákra használt – Kristóf Ildikó említette, fentebb már idézett – imádságok „kettős struktúrájára” emlékeztet (KRISTÓF 1995, 90). Ott az egyebekben „zárt” rendszerű imaszövegek egyes „nyitott”, „üres” részeit töltötte fel használójuk saját elképzeléseivel és törekvéseivel, itt a mise „zárt” struktúrájában a *votív* jelleg képezi azt a rést, amelyen át az isteni igazságtételt óhajtó népi képzelet képes a mégoly közönséges papi szolgálatot is felruházni a vágyott mágikus karakterrel.

³⁰³ Amint Pócs Éva kutatócsoportjuk felcsíki – tehát közeli tájegységről való – tapasztalatait összegezve írja: „A kaluger miséjére, imájára, átkára utaló motívum sokszor összefonódik a [...] divinációs eljárásokkal. Például a könyvből mondja meg, ki a bűnös, és kire szálljon az átok, de több elbeszélés szerint rontó imádságát, átkát is egy szent könyvből mondja, a megrendelő jelenlétében, vagy éppen »fölkötte«, miután lepedővel, fekete kendővel letakarta, és feje fölé kinyitotta a bibliát vagy misekönyvet: »olvas fölkötte«, »misét mond«, »mondja az átkot«, »rámiséz«. Tehát tulajdonképpen a »könyvnyitás« világosan divinációs eljárását jelenítik meg ezek a narratívok rontó miseként, papi átokként” (Pócs 2001a, 445).

³⁰⁴ Az „ősidők óta létező, nemzedékről nemzedékre hagyományozódó” *átokkönyveket* (rom. *cartea de afurisenie*, *cartea de blesteme*) a Román Ortodox Egyház Szent Szinódusa által 1910-ben kiadott szabályzat (Regulament pentru cazuri de afurisanie și anateme) tiltása ellenére továbbra is alkalmazták Erdélyben, bár használatuk jelentősen visszaszorult (CIUHANDU 1927, 331; SAVA 2007, 137). Az *átokkönyvek* használatának ez az utolsó időszaka éppen azokat az évtizedeket – a 19. század második és a 20. század első felét – öleli fel, amelyekre a Tatros menti csángók „gyertyás misére”, „fekete misére” vonatkozó memoratájainak többsége utal.

tásból ered és táplálkozik napjainkig.³⁰⁵ A „könyvet nyitó”, „gyertyás misét” mondó román papság által a Tatros menti csángók körében (és a régi Csíkszék területén, de Erdélyben másutt is) végzett – esetenként csupán a nép nézőpontjából, máskor, láthattuk, valójában is – mágikus szolgáltatások ugyanis, bár ezen a vidéken az ortodoxia kebelében maradtak fenn mindmáig, amint a *voívímisek* kapcsán már említettem, nem kizárólag a keleti egyház hagyományából származnak, hanem egy, már a 2–5. században kifejezett előzményekkel bíró, az 5–9. században – tehát jóval az egyházszakadás (1054) előtt – kialakult és megszilárdult, általános középkori liturgikus gyakorlatból megmaradt zárványként foghatók fel, amelyeket az ortodoxia a maga sajátos vonásaival és eszközeivel, mint a közelmúltig alkalmazott *átokkönyvek*, inkább csak át-színezt. Az ortodox papokhoz fordulók éppen ezért ugyanúgy verbuválódnak a környék – nemegyszer a távolabbi vidék – római katolikus lakosai közül, mint az ortodox románságból.

A középkori egyház voívímiséinek és a hozzájuk kapcsolódó egyházi rituális átok (clamor),³⁰⁶ valamint az élőkre mondott halotti mise (Totbeten, Mordbeten)³⁰⁷ kapcsolatát az ortodoxiában – egyfajta zárványként – fennmaradt „gyertyás misék”-kel a felcsíki kutatócsoportja eredményeit összefoglaló Pócs Éva vetette fel,³⁰⁸ majd mutatta be,³⁰⁹ eredményeit e fejezet megírásában is hasznosítottam.

Zódia: az emberi sors és a könyv

Az emberi *sors*, láthattuk, a Tatros menti csángók hitvilágában szorosan összefonódik az írás, a könyv képzetével. Kostelegen és Magyarcsügesen hallottam, hogy az ember sorsa már születésekor eldől, s az *ursütának* (rom. *ursută*) nevezett sorsasszony be-

mondja azt az ablakon.³¹⁰ Az *Élet Könyve* (Cartea Vietii), *Sors Könyve* (Cartea Sortii), amelybe a gyermek születésekor a *sorsasszonyok* (ursitoare) bejegyzik annak életét, sorsát, fontos szerepet játszik a románság – s ezáltal a Tatros menti csángók egyes közösségeinek – néphitében.³¹¹ A tarhavasiak úgy hiszik, az embernek tudni lehet a *zodiáját*,³¹² azaz a sorsát:

A zodiáját. A zodiát, hogy miből fog meghalni. A sorsát. Mesélte édesanyám, hogy vót egy férfit. [...] S megestéjedett, há békéredzett egy pár emberhez, hogy aludjék meg. S... há az asszony állapotos vót... s aszmondta a fehérnép, hogy: „Nem tudlak béengedni, me ne, milyen bajom van. Kell legyen bubám, s nem tudlak beengedni.” [...] Beengedték a tornácra. S aszmondták, hogy mikor megszületett a buba, akkor valakicsoda, ő se tudta, hogy ki mondta azt, aszmondta, hogy: „Ez a buba rossz órába született, me víz átol fog meghalni.” [...] aszmondták, hogy ebbe a sorsba született.³¹³

Ugyanezt a történetet másutt az emberi sorsot *könyvből*³¹⁴ kiolvasó pap alakjához kötik:

S a pap belénegett egy könyvbe, s aszmondta, hogy: Az Urjézusnak a parancsa az, hogy amitől el van rendelve, mikor megszületik, abba kell meghalni. S aszmondta, hogy: „Valamilyen víz által kell a te gyermeked meghaljon. Nehogy közel engedd a kuthoz!” S az ember lekötötte a kutat, hogy a gyermek nehogy felnyitsa a kut föde-

³⁰⁵ A Tatros menti csángó néphit kapcsán itt elsősorban arról a folyamatról kell beszélnünk, amelynek során, a római katolikus papság gyakorolta exorcizmus lassú megszűntével, az emberek új megoldásokat kerestek szokott – természetfölötti eredetűnek tartott – bajaikra, problémáikra, amitől egyrészt megnőtt a faluközösségek saját gyógyítóinak szerepe, akik mágikus gyakorlatukban a régi – tridentini zsinat (1545–1563) előtti – egyházi gonoszűző eljárások egy részét is átmentették; másrészt tovább élt maga az egyházi démonűzés is, amelyet azonban az általam vizsgált területen, a nyugati kereszténység és a román ortodoxia határvidékén, már nem a római katolikus, hanem az ortodox papság végez (vö. KLANICZAY 1990, 110; PÓCS 2001b, 192; PÓCS 2002a, 254).

³⁰⁶ A latin *clamor*ból (‘[ki]kiált, hirdet, felszólít’) eredő *clamor* az egyházi rituális átok egyik formája, amelyet már a 6–7. században gyakoroltak. Ezeknek az egyházi átok-rituáléknak a 9. századra már kialakult liturgikus rendje van, jobbára a voívímisek keretében (PÓCS 2002a 255–257).

³⁰⁷ Az élőkre mondott halotti mise, azon belül a halált hozó ima (német terminussal *Totbeten*, *Mordbeten*) gyakorlata az egész nyugati középkort végigkísérte, legalább már a 7. századtól (Toledói zsinat, 694), egészen a 16. századig (FRANZ 1902, 98–100, vö. 218–219, 223, 229, 549; HARMENING 1979, 222–224; PÓCS 2002a, 257). A kifejezés szerepel egyes korabeli iratokban, így – „mortpette” alakban – a dominikánus apáca, a misztikus Adelheid Längmann (1306–1375) imádságoskönyvében is (STRAUCH 1878, 86,24; 87,25).

³⁰⁸ PÓCS 2001a, 456–457.

³⁰⁹ PÓCS 2002a, 255–258.

³¹⁰ TAKÁCS Gy. 2004, 361–362. Úgy tartják: „valamilyen jegyet tudnak ők, hogy na, most van ez a nap, és ez a vízözön napja, akkor a másnap ilyen és ilyen napok vannak, amit ír valami, valamilyen könyv, hogy... [...] az első ember, hogy hol vót, és melyik nap hova ment, melyik nap kicsinált... melyik nap vízbe’ vót, melyik nap tűzbe’ vót... És attól... ha állat előtt vót, akkor az állat öli meg, ha vízbe’ vót, akkor a víz által hal meg” (TAKÁCS Gy. 2004, 361). A román *ursută* (rég. *urziță*) szöbokrába a sorsra, végzetre, balsorsra vonatkozó kifejezések tartoznak (LEX. BUD. 1825, 740; PUȘCARIU 1905, 172; SAINEANU 1908, 778), a vele összefüggő *urzițoare* jelentése ‘párka, (sors)tündér’ (CIHAC 1870, 302). A moldvai és erdélyi magyar tájnyelvben az *urziță* jelentése ‘eleve elrendel’, az *urzițái* ‘sors, végzet, varázslat, a rontás egy neme’ (MÁRTON 1972, 575; MÁRTON–PÉNTÉK–VÖD 1977, 396). Az *urzița* jelentése tehát egyrészt *sorsasszony*, *sorstündér* (MAGYAR 2003, 709–711, 1477–1478. sz., 1480. sz.; MAGYAR 2009, 292–293, 184–185. sz.; TAKÁCS Gy. 2004, 77–80, 361–362), másrészt a *rontások* egyik fajtája (SALAMON A. 1987, 126, 263; TAKÁCS Gy. 2001, 497–498; TAKÁCS Gy. 2004, 312–327; MAGYAR 2003, 520–522; MAGYAR 2009, 326–327).

³¹¹ MARIAN 1892, 157–158; PAMFILE 1910, 120–121; PAMFILE 1916, 17; OFRIM 2001, 46–48; PÓCS 2002b, 78–82.

³¹² A román *zodie* (‘állatövi jegy, csillagkép’) és a *zodiac* (‘állatöv’), *zodiac* (‘csillagjósönyv’), *zodiac* (‘csillagjós’) szavak a görög *dzódia* (‘állatövi jegyek’), *dzódiakosz* (‘állatöv’), illetve a latin *zodiacus* (‘állatöv’) kifejezésekből erednek. A *zodie* (‘signum coeleste’ – LEX.BUD. 770.) kifejezés az úgörgög *zódhiouból* származhat, a szótárak a *sorsasszonyok* (*ursitoare*) alakjával is kapcsolatba hozzák (DEX, 1190).

³¹³ 65 éves férfi. Gyimesbükk, Tarhavaspataka, 2005. március 23.

³¹⁴ A *Zodija könyvről*, amelyben „meg van írva, hogy mi által hal meg az ember”, s amely „a püspököknél van”, a Borsa-völgyének népe is tudott (VAJKAI 1943, 16–17). Jó néhányszor adott ki ilyen könyvet, *Pascălie, saū carte de zodie...* (Jövendőmondó, avagy csillagjós könyv...) címmel, nem különösebben drágán, a brassói Ciurcu kiadó is.

lit. S felmászott a kut födelire, s a kut födelin meghótt. Ugyes csak ott kellett meghaljon. S ha ne lett vóna a födelel levéve, akkor a gyermek belémászott vóna. Belesett vóna.³¹⁵

Más memoratokban a pap ugyanígy, a szent könyv megnyitásával ismeri fel az előtte álló, gonoszokkal szövetségre lépett embert is:

Akkor az a pap tudott könyvet nyitani. Me arra imádkozott ő, s akkor te ki kellett nyisd a könyvet. S hova nyílt ki az a könyv, ő ott elolvasta. S amit irt, akkor... ő tudta már, hogy neked melyik... mi kéne. S akkor mondta, hogy egy asszon dógozik ilyen-olyan fermekasággal, s a másik, hogy mivel kell megtéríteni, mit kell csináljon.³¹⁶

Az *evangéliom könyv* segítségével ismeri föl a pap a boszorkányost,³¹⁷ *könyvnyitással* a rontások, guruzsmálások különböző fajtáit, így az öntést, a fermekát, az urszítát.³¹⁸ Egy kosteleki memorat szerint a román pap könyvnyitással deríti ki a házat környékező varasbékák ördögi voltát:

Aszondta [egy asszony], két béka szépen öli meg, hogy a végin a... az ajtot nyárba még megnyiccsa az ember, s benn, a cipőjibe kapta meg, két nagy varasbékát. Hogy aszmondta, idejött sírva, hogy mondjuk meg, hogy mit tudjon csinálni, hát ő nem tud semmit kinyitani a békáktól. S osztá odahivta vót ezt a román papot. S a pap es aszmondta, igaz, könyvet nyitott, aszondja: „Boszorkánbékák járnak itt – aszondja. Boszorkánok kűdik a békákat ide.”³¹⁹

A nagygyimesi Áldomásalján hallottam a következő történetet:

Én, saját magam jártam meg, me nekem es a házasságom nem tiszta dolog, hogy felbomlott. [...] Én éjszaka nem tudtam aludni. Éjfél után, egy óra, két óra körül megebredtem. Sokszor vót olyan is, miha valami dergetett vóna, máskor miha valami megnyomott vóna. [...] S akkor... úgy jöttek olyan gondok, hogy: „Menj s posztítsd el magadot!” [...] S na, aszmondta egy román ember, hogy menjek el, le

³¹⁵ 69 éves nő, Magyarcsügés, 2005. március 24.

³¹⁶ 45 éves nő (sz. Kostelek), Bükkloka, 2004. augusztus 2.

³¹⁷ A pap által felismert tejelvevő (kantéros) boszorkány közismert, a sok használatban nemegyszer fabulatá csiszolódott mondájának több mint kéttucatnyi változatát rögzítettem, elsősorban a hárompataki, de a gyimesi és Úz menti csángók között is (TAKÁCS Gy. 2004, 299–303, 456–466. sz.; vö. MAGYAR 2003, 463, 846–847. sz.). A boszorkányság sokak által ismert, egymással közeli rokonságot mutató variánsokban elterjedt eredetmondája is olvasmányos – ponyvai – eredetű lehet ezen a vidéken, elsősorban az ortodoxok (volt görög katolikusok) körében (TAKÁCS Gy. 2014, 456–457).

³¹⁸ TAKÁCS Gy. 2004, 299, 313–314, 316, 318–319.

³¹⁹ 65 éves nő, Kostelek, 1995. november 11.

ide Dormánba. Dormanyestre. Aszondta, hogy van ott egy férfi, s az háha segít. Elmentem hozzá, a férfihoz. [...] Az öreg bácsi, hogy mi a baj? Ő megnezte, kinyitott egy könyvet. Vót könyve neki. Kérdezte, hogy mikor születtem, melyik évbe, melyik hónapba, melyik... S akkor elmagyarázta, hogy [...] aszmondja, ezt itattak meg veled, a feleséged ezé hagyott el. Mindent, úgy elmagyarázta ő. [...] Ő ott, hogy miket mondott, me ő es kellett imádkozjék. Ő miket mondott, miket nem, éngemet többet azután az ilyen éjszaka nem kénozott. [...] Rossz gondok nem jöttek a fejembe. Ugy levette rólam az, hogy...!³²⁰

Az idős, román ajkú, dormánfalvi ember rontáslevételre használt könyve talán a fentebb említett jóskönyvek valamelyike lehetett. A könyv jósló használata itt is a papi „könyvnyitás” paraliturgikus megfelelőjének tűnik, amelyet azután – a memorat itt nem idézett részei szerint – a rontás levételére használt népi eljárás követett.³²¹

A fentiek alapján összefoglalóan elmondható, hogy az íráshoz, a könyvhöz a Tatos menti csángóság hitvilágában az isteni igazság, a világot – és benne az emberi sorsot – alakítani képes erő, a mágikus hatalom, vagyis a nem e világi eredetű „tudomány” képze, azonkívül a beavatottság, a kiválasztottság, ezáltal az individuum fogalomköre kötődik. Arról, hogy „ami írva van, az igaz”, még a közelmúltban – és a leghetlenebb esetekben – is meg voltak győződve a csángó öregek, amint azt, eleinte jócskán elképedve, magam is gyakran megtapasztaltam. A még alig száz éve is igen kevesek által gyakorolt írás különleges képesség volt, az író tevékenységhez a szakralitás képze társult, az írott vagy nyomtatott szöveg a néphit szerint képes volt – pusztán mágikus hatása által – segíteni, védeni, gyógyítani. Az írásnak ebben a hagyományban elsősorban pozitív ereje volt, birtokosát, „gazdáját” előnyhöz juttatta, védelmezte. A szent könyv közelsége megóvott a gonoszoktól, az írás önmagában, varázsereje által, gyógyító erővel rendelkezett. A széleskörű analfabetizmus révén az írás felolvasása is különleges – gyakran rituális jellegű – aktusnak számított, nem véletlen, hogy magát az olvasást hagyományosan imádkozásként fogták fel, amit a ráolvasás (‘ráimádkozás’) kifejezés is bizonyít. A könyv a ráolvasók szövegében, illetve a népi gyógyító praktikákban igen ritkán jelenik meg (szinte azt mondhatni, hiányzik belőlük), az archaikus népi imádságok egyes típusaiban azonban – mint az isteni omnipotencia jelképe – jellegadó módon szerepel. A könyvet használó népi varázspraktikák többsége ezen a vidéken, úgy tűnik, jobbra az ortodox papok és szerzetesek szokott gyakorlatához kötődik.

³²⁰ 53 éves férfi, Nagygyimes, Áldomásalja, 2005. július 7.

³²¹ A „tudományos” a könyvhasználattal megállapította, hogy a férfi „meg vót itatva”, majd fél liter pálinkából a rontást feloldó varázsszert készített számára. Ezzel a folyadékkal, majd tiszta vízzel, három egymást követő este fentről lefelé meg kellett mosdania, miközben gonoszűző román imát mondott. A harmadik este a vödörbe töltött varázsszert folyóvízbe kellett öntenie, úgy, hogy odafelé menet ne szóljon senkihez, végül Miatyánkat és Üdvözlégyet mondott. Mindezt, két-három hetes időközzel, még kétszer meg kellett ismételnie.

Források

Imádságos- és énekeskönyvek (18–19. század)

- LeKi 1719: *Mindenkor magával hordozando Lelki-Kincs, mellybeol miképpen kellések ájtatosan hallani a' Szent Missét, és maga ájtatosságát végbe vinni, kitetszik*, Kassa, Az Akadémiai Beuteukkel (Országos Széchényi Könyvtár, Régi Nyomatványok Tára, App. R. 610).
- LiKe 1749: *Liliom Kertecske, Az az Szép Istenes Virágokkal, eozve-fzedett keuleombb-keuleombb-féle Imádfágokkal, Litániákkal, és a' Szentséges Pápahtól engedtetett tellyes bútsúkkal bé vettelett Ajtatos Könyvecske, Melly mostan szép Imádságokkal, Sz. Miséhez tartozandó, eddig ki nem nyomtatott Keonyeorgéffekkel, 's Kalendáriumal-is meg-beovitetett; és a' fok fogyatkozájoktól megjobbitatván, újonnan ki-bocsáttatott*, Nagyszombatban, Nyomatott az Akad.[emia] Beot.[euivel] (Magángyűjtemény).

Ponyvák és aprónyomatványok (18–20. század)

- CDF 1893: *Carte de Desfăcut Farmecile* [A rontásokat feloldó könyv], Braşov, Editura Librăriei Ciurcu (OSZK, PNy 5083).
- DFV é. n.: *Dezlegare de farmece și vrăji* [Rontások és varázslatok feloldása] (Huszonnégy lapos ponyvafüzet), s. l., s. n. Elektronikus változat: <https://www.scribd.com/doc/134622806/Dezlegare-de-Farmece-Si-Vraji.pdf>; Letöltés ideje: 2015. április 9.
- DVR 1908: *Descântece, vrăji și rugăciuni. Folosite de poporul nostru la boli și alte năcazuri* [Ráolvasók, igézetek és imádságok. Népünk használatában, betegségekre és egyéb bajokra], Braşov, Editura Ciurcu (OSZK, 278.475).
- JKrI é. n.: *Jézus Krisztus imádsága*, h. n., k. n. (4 oldalas ponyvanyomatvány) (Erdélyi Zsuzsanna ponyvagyűjteménye, Budapest).
- LKÉ é. n.: *Legujabb köszöntő ének a boldogs.[ágos] szűz Máriához s a hidegletés és szemfájás imája*, össze-szedte: PETŐ Mihály, Szeged, Traub B. és társa, é. n. (OSZK, PNy 2682 és PNy 4860).
- NyBE é. n.: *Nyavalyák és betegségek ellen való igen szép és hasznos imádságok*, Budapest, Nyomatott és kapható Bartalits Imrénél, é. n. (OSZK, PNy 4928).

Bibliográfia

- ACHNITZ, Wolfgang (Hrsg.) 2011–2013: *Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter. Autoren und Werke nach Themenkreisen und Gattungen*, I–VIII, Berlin–Boston, De Gruyter.
- AGRIPPA, Cornelius (von Nettesheim) 1533: *De occulta philosophia libri tres*, Colonia.
- 1655: *Henry Cornelius Agrippa: His Fourth Book of Occult Philosophy*, Translated into English by Robert TURNER, London, Printed by J. C. for John Harrison, at the Lamb at Eaft-end of Pauls.
- ALBERT Ernő 1995: *Boszorkányos dógok. Gyimesi csángó hiedelemmondák, hiedelmek*, Sepsiszentgyörgy, Bon Ami.
- ANTAL Imre 1992: *Gyimesi krónika*, Budapest–Bukarest, Európa–Kriterion.
- ANTALNÉ TANKÓ Mária 2004: *A gyimesvölgyi csángó magyarok hiedelmei*, Budapest, General Press.
- ARANY János 1888–1889: *Arany János levelezése író-barátaival*, I–II, Budapest, Ráth Mór.
- BAKAY Péter–HARANGOZÓ Imre 2007: *Vajon miért beszélt nekem anyyi sok mindent nagyapó? Tankó Mónus Berta csángó pásztor emlékezései*, Ujkígyós, Ipolyi Arnold Népfőiskola.

- BAKOS Ferenc 1991: *Román–magyar kéziszótár*, Budapest, Akadémiai.
- BALÁZS Lajos 1994: *Az én első tisztességes napom. Párvalasztás és lakodalmom Csíkszentdomokoson*, Bukarest, Kriterion.
- BÁLINT Sándor 1937: Népünk imádságai, in *Regnum Egyháztörténeti Évkönyv*, Budapest, Magyar Katolikus Történetírók Munkaközössége, 19–47.
- 1943: *Sacra Hungaria: tanulmányok a magyar vallásos népelet köréből*, Budapest–Kassa, Veritas–Wiko.
- BALOGH Béla (szerk.) 2003: *Nagybányai boszorkánypercek*, Budapest, Balassi (A magyarországi boszorkányság forrásai. Várostarténeti források, 1).
- BALOGH Ödön 1942: *Néprajzi jegyzetek a csügségi magyarokról*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület.
- BANG, Anton Christian 1901–1902: *Norske Hexeformularer og magiske opskrifter* [Norvég boszorkány-varázsformulák és mágikus receptek], Kristiania, Jacob Dybwad.
- BARABÁS Endre 1913: A falu társadalmi élete 2. Különös tekintettel az erdélyi falvakra, *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, VII (6): 420–446.
- BARCIANU-POPOVICI, Sava 1886–1888: *Dicționar român–germán și germán–român* [Román–német és német–román szótár], 2. ed., Sibiu, Inst. Tipogr.
- BÁRTH Dániel 2008: *Exorcizmus és erotika. Egy XVIII. századi székegyföldi ördögűzés szokatlan körülményei*, Kecskemét, Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete–Báth Bt. (Libelli Transilvanici, 3).
- (szerk.) 2010: *Benedikció és exorcizmus a kora újkori Magyarországon*, Budapest, L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék (Fontes Ethnologiae Hungaricae, IX).
- BÁRTH János 2003: *Gyimesfelsőlöki emléklapok: a templom építésének 100. évfordulójára*, Kecskemét–Szeged, Báth Társadalomtudományi BT–Agapé.
- 2004: *Úz-völgyi magyarok. Településnéprajzi és népesedéstörténeti tanulmány*, Kecskemét, Báth Társadalomtudományi Bt.
- 2006a: A csíkszentmiklósi havashasználat és a Tatros-völgy korai népessége, in MURÁNYI János (főszerk.), *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve 2005. I. Társadalom- és humántudományok*, Csíkszereda, Csíki Székely Múzeum, 17–36.
- 2006b: Gyimeslok egyházi önállósodása 1853-ban, in SELMECZI KOVÁCS Attila (szerk.), *Lélek és élet. Ünnepi kötet S. Lackovits Emőke tiszteletére*, Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 45–53.
- 2013: *Két véka féréje. A csíkszentgyörgyi és csíkbánkfalvi székely családi levelesládák*, Kecskemét, Kecskeméti Katona József Múzeum–Báth Bt.
- BARTHA Elek 1987: Szent levelek Zenta környékéről, *Múzeumi Kurír* (Debrecen), 53: 23–27.
- BARTIS Erika 2011: Csík, Gyergyó és Kászonszék iskolatörténete (1540–1848), in KESZEG Vilmos (szerk.), *Iskolák, iskolamesterek, diákok Erdélyben. Iskola- és oktatástörténeti tanulmányok*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület, 57–84.
- BÉLAY Vilmos 1943: *Máramaros megye társadalmi és nemzetiségi. A megye betelepülésétől a XVIII. század elejéig*, Budapest, Sylvester (Település- és népiségtörténeti értekezések, 7).
- BENDA Kálmán 1976: A felvilágosodás és a paraszti műveltség a XVIII. századi Magyarországon, *Valóság*, V (4): 54–61.
- 1977: Az iskolázás és az írástudás a dunántúli parasztság körében az 1770-es években, in KANYAR József (szerk.), *Somogy megye múltjából*, Kaposvár, Somogy Megyei Levéltár (Levéltári évkönyv, VIII), 123–133.
- BENDA Kálmán–JÁSZAY Gabriella–KENÉZ Győző–TÓTH István György (s. a. r.) 1989: *Moldvai csángó-magyar okmánytár*, I–II, Budapest, Magyarországi Kutató Intézet.

- BENKŐ Károly, Kis Batzoni 1853: *Csik Gyergyó és Kászon multja, jelene általános és részletes osztályokban*, I–II, Kolozsvár, Ev. ref. tanoda.
- BÉNYEY Zsigmond 1903: A székely vasutak, *Erdély*, XII (1–3): 4–16.
- BESSENYEI József (szerk.) 1997: *A magyarországi boszorkányság forrásai*, I, Budapest, Balassi.
- 2000: *A magyarországi boszorkányság forrásai*, II, Budapest, Balassi.
- BETZ, Hans Dieter (ed.) 1996: *The Greek Magical Papyri, including the Demotic Spells*, I, 2. ed., Chicago–London, Chicago University Press.
- BIHARI Anna 1980: *Magyar hiedelemmonda katalógus*, Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához, 6).
- BOAR, Liviu 2004: *Românii din scaunele Ciuc, Giurgeu și Casin în secolul al XIX-lea* [Románok a 19. századi Csík-, Gyergyó- és Kászonszékről], Târgu Mureș, „Petru Maior”.
- BOSNYÁK Sándor 1977: *A bukovinai magyarok hitvilága*, I, Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport (Folklór Archívum, 6).
- 1980: *A moldvai magyarok hitvilága*, Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport (Folklór Archívum, 12).
- 1982: *A gyimesvölgyi magyarok hitvilága*, Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport (Folklór Archívum, 14).
- 1984: *A bukovinai magyarok hitvilága*, II, Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport (Folklór Archívum, 16).
- 1992: Az ördögök szabadon jártak. Száz gyimesvölgyi rege, *Örökség. A színhagyomány folyóirata*, 1: 10–24.
- BUJOREANU, Ioan M. 1885: *Collectiune de Legiuirile Romaniei vechi și cele nou*, III [Régi és újabb román törvénykezési gyűjtemény, III], București, Tipografia Academiei Române.
- CANDREA, Ion-Aurel 1999: *Foklorul medical român comparat. Privire generală. Medicină magică* [Összehasonlító román népi gyógyászat. Általános áttekintés. Mágikus gyógyítás], Iași, Polirom.
- CANGE, Charles du Fresne du (éd.) 1937–1938: *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, I–X, Paris, Librairie des Sciences et des Arts.
- CASPARI, Carl Paul 1886: *Eine Augustin fälschlich beilegte Homilia de sacrilegiis*, Christiania, J. Dybwad.
- CHIȚIMIA, I. C.–STELA, Toma (coord.) 1984–1989: *Crestomație de literatură română veche*, I–II [Régi román irodalmi szöveggyűjtemény, I–II], Cluj Napoca, Dacia.
- CIANCI, Eleonora 2004: *Incantesimi e benedizioni nella letteratura tedesca medievale (IX–XIII. sec.)* [Ráolvasások és áldások a középkori német irodalomban (IX–XIII. sz.)], Göppingen, Kümmerle (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Nr. 717).
- CIHAC, Alexandre de 1870: *Dictionnaire d'étymologie daco-romane. Éléments latins*, Francfort s/M., Ludolphe St-Goar.
- CIOBANU, Virgil 1926: *Statistica românilor din Ardeal: făcută de administrația Austriacă la anul 1760–1762* [Az erdélyi románok statisztikája: készítette az osztrák közigazgatás, 1760–1762 között], Cluj, Ardealul.
- CIUHANDU, Gheorghe 1927: „Cărți de afurisanie” sau de blăstem [„Kiatkozó könyvek”, avagy átokkönyvek], *Revista teologică*, XVII (11): 331–341.
- Comides-kódex* [1514] 1881: *Nyelvmléktár*, VII. Régi magyar codexek és nyomtatványok, közléteszi VOLF György, Budapest, MTA.
- CRESSY, David 1980: *Literacy and the Social Order. Reading and Writing in Tudor and Stuart England*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Czech-kódex* [1513] 1890: *Nyelvmléktár*, XIV. Régi magyar codexek és nyomtatványok, közléteszi VOLF György, Budapest, MTA.
- CZÉGÉNYI Dóra 1999: Magyar–román interetnikus kapcsolatok vallási vetülete. A román pap alakja egy erdélyi közösség hiedelemrendszerében, in BORBÉLY Éva–CZÉGÉNYI Dóra (szerk.), *Változó társadalom*, Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.
- (szerk.) 2014: *A mágikus erejű pap. Szerepek és helyzetek*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület (Emberek és kontextusok, 11).
- CSEFKÓ Gyula 1926: Küldött farkas, küldött kutya, küldött ördög, *Ethnographia*, XXXVII: 36–37.
- CSOMA Gergely 1994: A somoskai ráolvasófűzet, *Néprajzi Látóhatár*, III (1–2): 253–259.
- DACZÓ Árpád 2003: *Hosszú utak megszorodának... Archaikus népi imádságok, ráolvasók, szentes énekek Erdélyből és Moldvából*, Budapest, Magyar Napló.
- DANIÉLOU, Jean 1997: *Az angyalok és küldetésük az egyházatyák szerint*, Budapest, Jel.
- DÁVID Katalin 2002: *A teremtett világ misztériuma. Bibliai jelképek kézikönyve*, Budapest, Szent István Társulat.
- DAVIES, Owen 2009: *Grimoires. A History of Magic Books*, Oxford–New York, Oxford University Press.
- DIÓSZEGI Vilmos 1960: Embergyógyítás a moldvai székelyeknél, *Néprajzi Közlemények*, V (1): 35–124.
- DOMOKOS Pál Péter 1987: *A moldvai magyarság*, Budapest, Magvető.
- DÖMÖTÖR Sándor 1929: A keményfalvi pap. Babonás históriák, *Ethnographia*, XL: 194–197.
- DÖMÖTÖR Tekla 1981: *A magyar nép hiedelemvilága*, Budapest, Corvina.
- DURANDUS, Guillelmus 1528: *Rationale divinatorum officiorum*, Lyon, In aedibus Jacques Myt, Constantin Fradin.
- ENDES Miklós 1994: *Csik-, Gyergyó-, Kászon-Székek (Csik megye) földjének és népének története 1918-ig*, Budapest, Akadémiai.
- ERDÉLYI Zsuzsanna 1976: *Hegyet hágek, lőtől lépék. Archaikus népi imádságok*, Budapest, Magvető.
- 1990: Csokolja Egész Magyarországot Juliskanéni. Vallásos hagyományaink mentése külföldi magyarjaink között, in FEJŐS Zoltán–KÜLLŐS Imola (szerk.), *Vallásosság és népi kultúra a határainkon túl*, Budapest, Magyarságkutató Intézet (Vallási néprajz, 4), 9–57.
- 1991a: Későközépkori szakrális hagyományaink népköltészeti kapcsolatai a Kárpát-medencében, in BÁRDOS István–BEKE Margit (szerk.), *Egyházak a változó világban. A Nemzetközi Egyháztörténeti Konferencia előadásai, Esztergom 1991. május 29–31.*, Esztergom, Komárom-Esztergom megye Önkormányzata, 301–306.
- 1991b: Közös sorsok – „szépénekek”. Román szent szövegek, *Új Írás*, XXXI (11): 92–110.
- 1999: *Hegyet hágek, lőtől lépék. Archaikus népi imádságok*, 3., bővített kiadás, Pozsony, Kalligram.
- 2001: *Aki ezt az imádságot. Élő passiók*, Pozsony, Kalligram.
- 2010: Egy antikva-imádság, in MÓD László–SIMON András (szerk.), *Olvasó. Tanulmányok a 60 esztendő Barna Gábor tiszteletére*, Szeged, Gerhardus, 259–271.
- FERENCZI Sándor 2009: *A gyulafehérvári (erdélyi) főegyházmege történeti papi névsora*, Budapest–Kolozsvár, Szent István Társulat–Verbum.
- FLAVIUS, Josephus 1621: *Flavii Iosephi Hierosolymitani Sacerdotis Opera quae extant, nempe Antiquitatum Iudaicarum Libri XX...*, Geneva, Excudebat Petrus de la Rouiere.
- FÓNAGY Iván 1943: *A mágia és a titkos tudományok története*, Budapest, Bibliotheca.
- FRANZ, Adolph 1902: *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Freiburg im Breisgau, Herder.
- 1909: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, I–II, Freiburg im Breisgau, Herder.

- FRENDI Kata 2008: Analógiás gondolkodást tükröző tárgyak székely és csángó települések humán és állatorvoslásában, in Pócs Éva (szerk.), *Tárgy, jel, jelentés. „Tárgy és folklór” konferencia Vaján, 2005. október 7–9-én*, Budapest, L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék (Studia Ethnologica Hungarica, IX), 318–340.
- GAJTKÓ István 1936: *A XVII. század katolikus imádságirodalma*, Budapest, „Élet” (Palaestra Calasanciana, 15).
- GÁRDONYI Albert 1944: Hazai könyvtermelésünk a Pragmatica Sanctio korában, *Magyar Könyvszemle*, LXVIII (1): 1–18.
- GAVRILUȚĂ, Cristina 2008: *Socioantropologia fenomenelor divinatorii*. Prefață de Moshe Idel [A divinációs jelenségek szociálanropológiája], Iași, Institutul European (Seria Antropologie. Colecția Academica, 58).
- GAZDA Klára 2001: A román halotti rítusok tárgyi kellékei és a lélek túlvilági útja, in Pócs Éva (szerk.), *Lélek, halál, túlvilág. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Budapest, Balassi (Tanulmányok a transzcendensről, II), 302–310.
- GEGŐ Elek P. 1838: *A' Moldvai Magyar Telepekről*, Buda, Magyar Királyi Egyetem.
- GERMAN, Traian 1928: *Meteorologie populara: observari, credințe și obiceiuri* [Népi időjósítás: megfigyelések, hiedelmek és szokások], Blaj, Semin. theol.
- GIHR, Nikolaus 1902: *Das heilige Messopfer dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt Klerikern und Laien gewidmet Dr. Nikolaus Gühr*, Freiburg im Breisgau, Herder & Co.
- Gömöry-kódex [1516] 1882: *Nyelvemléktár, XI. Régi magyar codexek és nyomtatványok*. közzéteszi VOLF György, Budapest, MTA.
- GÖNCZI Ferenc 1914: *Göcsej kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése*, Kaposvár, Szabó Lipót.
- GUNDA Béla 1989: *A rostaforgató asszony*, Budapest, Múzsák.
- GUREVICS, Aron Jakovlevics 1974: *A középkori ember vilásképe*, Budapest, Kossuth.
- HALÁSZ Péter 2005: *A moldvai csángó magyarok hiedelmei*, Budapest, General Press.
- HARMENING, Dieter 1979: *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin, Erich Schmidt.
- HARTMANN, Johann Ludwig 1721: *Neue Teufels-Stücklein, Paffauer-Kunst, Veft-Machen, Schiess- und Büchsen-Kunst, Feuerlöschung, Granaten und Kugel Dämpffen, unsichtbar machen, Roth-Hemd, Waffjen-Salbe, Aussegnen...*, Nürnberg, Wolfgang Moritz Endter.
- HEILER, Friedrich 1961: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, W. Kohlhammer (Die Religionen der Menschheit, I).
- HEIM, Ricardus 1892: *Incantamenta magica graeca latina, Jahrbuch für Classische Philologie*, 46 (19. Supplementsband): 3–576.
- HERRMANN Antal 1893: *A hegyek kultusza Erdély népeinél. Egy etnografus-turista vázlataiból*, különnyomat az Erdély 1893. évfolyamából, Kolozsvár, Közművelődés Részevnytársaság.
- HOLL Béla 1992: *Régi magyar költők tára XVII. század, 15/B. Katolikus egyházi énekek (1660-as, 1670-es évek)*, a jegyzeteket írta HOLL Béla, Budapest, Akadémiai–Argumentum.
- HOLLÓ Domokos 1934: A garabonciás diák alakja a magyar néphagyományban, *Ethnographia*, XLV: 19–34.
- HOPPÁL Mihály–JANKOVICS Marcell–NAGY András–SZEMADÁM György 1990: *Jelképtár*, Budapest, Helikon.
- HORVÁTH Sándor 1988: Az írásbeliség a gradišće-i horvátok népi kultúrájában, in Kriss Mária (szerk.), *A III. magyar–jugoszláv folklór konferencia előadásai*, Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport (Folklór és tradíció, V), 42–58.

- HORVÁTH Zita 2009: A paraszti társadalom Magyarországon a 18. században és a Biblia, *Egyháztörténeti Szemle*, 10 (2): 103–113.
- HUBERT Ildikó 2013: Misztika egy népszerű imakönyvben. Liliom kertecske, in BOGÁR Judit (szerk.), *Misztika a 16–18. századi Magyarországon*, Piliscsaba, PPKE BTK (Pázmány Irodalmi Műhely – Lelkiségtörténeti tanulmányok, 5), 137–151.
- ILYEFALVI Emese 2014: *Ráolvasások. Gyűjtemény a történeti forrásokból (1488–1850)*, közreadja és bevezető tanulmányok ILYEFALVI Emese, Budapest, Balassi (A magyar folklór szövegvilága, 2/B).
- ILYÉS Zoltán 1998: Az exogámia hatása három román eredetű Csík-megyei havasi telep anyanyelvi állapotára és etnikus identitására (1841–1930), *Demográfia*, 2–3: 285–298.
- 2002: A szakrális térszerkezet változásai a Keleti-Kárpátok egy vallási kontaktzónájában, in FÜLEKY György (szerk.), *A táj változásai a Kárpát-medencében. Az épített környezet változása*, Gödöllő, Szent István Egyetem, 261–273.
- 2003: Hárompatak település-, népesség- és akkulturációtörténete, in TOMISA Iona (szerk.), *Hárompatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldova határán*, Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 7–46.
- INCZEFI Géza 1942: Ellenséges golyó ellen védő imádság, *Ethnographia*, LIII: 232–233.
- IPOLYI Arnold 1987: *Magyar Mythologia*, Budapest, Európa [Pest, Heckenast, 1854].
- ISTVÁNFY Gyula 1911: A borsodmegyei palócok, *Ethnographia*, XXII: 292–303.
- JAKÓ Zsigmond 1974: *Erdélyi féniks. Misztótfalusi Kis Miklós öröksége*, bevezető tanulmánnyal és magyarázó jegyzetekkel közzéteszi JAKÓ Zsigmond, Bukarest, Kriterion.
- 1976: *Írás, könyv, értelmiség. Tanulmányok Erdély történelméhez*, Bukarest, Kriterion.
- JUHÁSZ Kálmán 1921: *A licentiatusi intézmény Magyarországon*, Budapest, Szent István Akadémia.
- JUNG Károly 1983: Baj ellen oltalmazó égi levél és áldás Gombos hagyományvilágában, *Hungarológiai Közlemények*, X (35): 127–133.
- 1994: *Őrszerek könyve. Szent levelek, golyó ellen védő imádságok, amulettek a magyar néphagyományban*, Újvidék, Forum.
- KALLÓS Zoltán 1966: Ráolvasás a moldvai és a gyimesi csángóknál, *Műveltség és Hagomány*, VIII: 137–156.
- KÁMÁN Erzsébet (szerk.) 2007: *Mélységek könyve. Orosz vallásos népének*, Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete–L'Harmattan.
- KÁROLI Gáspár 1842: *Szent Biblia, azaz Istennek Ó és Új testamentomában Foglaltatott Egész Szentírás*, magyar nyelvre fordítottatott KÁROLI Gáspár által, Kőszeg, Reichard Károly.
- KATONA Lajos 1902: XVII. századbeli ördögűző könyvecske, *Ethnographia*, XIII: 60–70, 103–111.
- 1906: Újabb adalékok codexeink forrásaihoz, *Irodalomtudományi Közlemények*, XVI: 332–347.
- KELETI Károly 1873: *Hazánk és népe a közgazdaság és társadalmi statisztika szempontjából*, 2., átdolgozott kiadás, Budapest, Ráth Mór.
- U. KERÉKGYÁRTÓ Adrien 1989: Csíkmenasági leltárok (1779–1930), *Néprajzi Értesítő*, LXIII–LXVI (1981–1984): 71–163.
- KESZEG Vilmos 1992: A cseberbenezés. Egy mezősegi hiedelem eredete és szemantikája, *Néprajzi Látóhatár*, I (1–2): 70–80.
- 1996: A román pap és hiedelmeköre a mezősegi folklórban, *Ethnographia*, CVII: 335–369.
- 1999: *Mezősegi hiedelmek*, Marosvásárhely, Mentor.
- 2008: *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség*, Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság–Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék (Néprajzi egyetemi jegyzetek, 3).

- KISS András–PÁL-ANTAL Sándor (szerk.) 2002: *A magyarországi boszorkányság forrásai*, III, Budapest, Balassi.
- KLANICZAY GÁBOR 1990: *A civilizáció peremén*, Budapest, Magvető.
- KLANICZAY GÁBOR–KRISTÓF Ildikó–PÓCS Éva (szerk.) 1989: *Magyarországi boszorkányperek. Kisebbségi forráskiadványok gyűjteménye*, I–II, Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- KLEIN Samuel [1801] 1944: *Dictionarium valachico-latīnum*, bevezető tanulmánnyal közléteszi GÁLDI László, Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
- KLEIN Valesca 1933: Egy szegedi boszorkány, *Ethnographia*, XLIV: 68–70.
- KOLOSVÁRI Sándor–ÓVÁRI Kelemen 1885: *A magyar törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye I. Az erdélyi törvényhatóságok jogszabályai*, összegyűjtötték, jegyzetekkel ellátták dr. KOLOSVÁRI Sándor, dr. ÓVÁRI Kelemen, Budapest, MTA.
- KOMÁROMI Tünde 1996: Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap, *Néprajzi Látóhatár*, V (1–2): 87–98.
- KOMÁROMY Andor 1910: *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára*, Budapest, MTA.
- KOMJÁTHI Benedek 1883: *Epistolae Pauli Lingua Hungarica Donatae. Az Zenth Paal leueley magyar nyelvűen*, Budapest, Hornyánszky [1533].
- KOS, Milko 1954: Carta sine litteris, *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, LXII: 97–100.
- KÓS Károly 1994: A csángó írásrendszerről, *Néprajzi Látóhatár*, III (1–2): 283–298.
- KOVÁCS András–KOVÁCS Zsolt 2002: *Erdélyi római katolikus egyházlátogatási jegyzőkönyvek és okmányok*, I. 1727–1737, Kolozsvár, Entz Géza Művelődéstörténeti Alapítvány (Erdélyi művelődéstörténeti források, I).
- KOZMA Ferenc 1882: *Mythológiai elemek a székely népköltészet- és népelemben*, Budapest, MTA.
- KOZMA Mária 2013: *Daczó Árpád (P. Lukács OFM) élete. Naplói, levelezése és más feljegyzések nyomán*, Csíkszereda, a szerző kiadása.
- KRISTÁLY Balázs 1896: A tej elvitel és visszahozatal hiedelme a székelynél, *Ethnographia*, VII: 84–89.
- KRISTÓF Ildikó 1995: „Istenes könyvek – ördögös könyvek”. Az olvasási kultúra nyomai kora újkori falvainkban és mezővárosainkban a boszorkányperek alapján, *Népi kultúra – népi társadalom*, XVIII: 67–104.
- LÁNYI Károly 1844: *Magyarföld egyháztörténete. Austria-házi korszak*, I–III, Nagyszombat–Pest, Spannrafft–Landerer–Heckenast.
- LÁSZLÓ Gyula 1943: Verses népi szerelmeslevelek, *Termés, ősz*: 89–93.
- LENGYEL Ágnes 1999: A szakrális nyomtatványok kutatásáról és jellemző jegyeiről, *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve*, 7: 160–182.
- 2001: Amulettként használatos XIX–XX. századi szakrális ponyvanyomtatványok, in BARNÁ GÁBOR (szerk.), „Nyisd meg, Uram, szent ajtódát...” *Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára*, Budapest, Szent István Társulat, 75–90.
- 2003: „...Én Jézus Krisztus magam tulajdon isteni kezeimmel írtam...” Égi levelek, látomásban közvetített imádságok a palóc népi vallásosságban, in BARNÁ GÁBOR (szerk.), „Oh, Boldogságos Háromság”. *Tanulmányok a Szentháromság tiszteletéről*, Budapest, Paulus Hungarus–Kairosz (Szegedi vallási néprajzi könyvtár, 12).
- LOCATELLO, Petrus 1706: *Exorcismi Potentiissimi, & efficaci, ad expellendas aëreas tempestates, à demonibus per se, sive ad nutum cujusvis diabolici ministri excitatas*, Salisburgi, Joan. Bapt. Mays.
- LOVÁSZ Irén 2002: *Szakrális kommunikáció*, Budapest, Európai Folklor Intézet.
- MAGYAR Zoltán 2003: *A csángók mondavilága. Gyimesi csángó népmondák*, Budapest, Balassi.
- 2006: *Lüdcér völegény. Póra Péter meséi. Gyimesfelsőlöki népi elbeszélések*, Budapest, Kairosz.

- 2008: *Így beszéltek Farkasok patakán. Tankó Fülöp Gyugyu története*, Marosvásárhely, Mentor.
- 2009: *Csinódi népköltészet. Az Úz-völgyi csángók folklórhagyományja*, Budapest, Balassi.
- MAGYARY-KOSSA Gyula 1929–1940: *Magyar orvosi emlékek*, I–IV, Budapest, Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat.
- MAKKAI László 1983: A középkori magyar hitvilág problematikájához, *Ethnographia*, XCIV: 106–116.
- MARIAN, Simion Florea 1892: *Nascerea la români: studiū ethnograficū* [A szülés a románoknál: néprajzi tanulmány], Bucuresci, Carol Göbl.
- MÁRTON Gyula 1972: *A moldvai csángó nyelvújítás román kölcsönszavai*, Bukarest, Kriterion.
- MÁRTON Gyula–PÉNTEK János–VÖÖ István 1977: *A magyar nyelvújítás román kölcsönszavai*, Bukarest, Kriterion.
- MEDGYESY S. Norbert 2009: *A csíksomlyói ferences misztériumdramák forrásai, művelődés- és lelkesítő-történeti háttere*, Piliscsaba–Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK–Magyarok Nagyszabony Ferences Rendtartomány (Magyar ferences források, 5).
- MENZEL, Wolfgang 1854: *Christliche Symbolik*, I–II, Regensburg, G. Joseph Manz.
- MÉSZÁROS István 1972: *Népköltészetünk 1553–1777 között*, Budapest, Tankönyvkiadó (Pedagógiai Közlemények. Az ELTE Neveléstudományi Tanszékének Kiadványai, 14).
- MEZEY László 1971: Hozzászólás Erdélyi Zsuzsanna előadásához, *Ethnographia*, LXXXII: 367–370.
- MIGNÉ, Jacques Paul 1857–1866: *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, Paris, J.-P. Migne (PG).
- MISKOLCZY Ambrus 1982: Az írni tudás és a társadalmi rétegződés Erdélyben 1820–30-ban, in BENDA Kálmán (szerk.), *A Ráday Gyűjtemény Évkönyve*, II. (1981), Budapest, Ráday Gyűjtemény, 121–138.
- MOLDOVÁN Gergely 1890: A román nép hitvilágából, *Erdélyi Múzeum*, VII (1): 73–91; VII (2): 174–190; VII (3): 271–297.
- 1897: Alsófehér vármegye román népe, in LÁZÁR István (szerk.), *Alsófehér vármegye monográfiája*, I–IV, Nagyenyed, Nagyenyedi Könyvnyomda, I (2): 725–1048.
- 1913: *A magyarországi románok*, Budapest, k. n. (Nemzetiségi Ismertető Könyvtár, 5–6).
- MOLNÁR Ambrus 1986: A hajdúhadházi Szent Emberek és Szent Asszonyok Társasága, in Tüskés Gábor (szerk.), „Mert ezt Isten hagyta...” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*, Budapest, Magvető, 418–443.
- MUCKENHAUPT Erzsébet 2007: *A csíksomlyói ferences nyomda és könyvkötő műhely*, Kiállítási katalógus, Csíkszereda, Csíki Székely Múzeum.
- OFRIM, Alexandru 2001: *Cheia și psaltirea. Imaginarul cârții în cultura tradițională românească* [Kulcs és zoltároskönyv. A könyv képzete a tradicionális román kultúrában], Pitești, Editura Paralela 45.
- OHRVIK, Ane 2010: Egészségben, betegségben: orvosi tudás és gyakorlat a 18–19. századi Norvégiában, in PÓCS Éva (szerk.), *Mágikus és szakrális medicina. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Budapest, Balassi (Tanulmányok a transzcendensről, VII), 515–523.
- 2012: „...For All Honest Christian and Science-Loving Readers.” Religious Encounters in Early Modern Norwegian Black Books, *Arv. Nordic Yearbook of Folklore*, 68: 7–26.
- OLINESCU, Marcel [1944] 2008: *Mitologie românească. Cu desene și xilografuri de autor* [Román mitológia. A szerző rajzaival és fametszeteivel], Editie critică și prefață de I. OPRIȘAN [I. OPRIȘAN kritikai kiadásában és előszavával], București, Saeculum Vizual.
- OLTEANU, Antoaneta 1999: *Școala de solomonie. Divinație și vrăjitorie în context comparat* [A varázslás iskolája. Divináció és varázslat összehasonlító kontextusban], București, Paideia.

- ORBÁN Balázs 1868: *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismei szempontból*, I–II, Pest, Ráth Mór.
- PĂDURARU, Mircea 2013: Practica „deschiderii cărții”. Considerații generale asupra unei teme neglijate de religie populară [A „könyvnyitás” gyakorlata. Általános gondolatok a népi vallásosság egy elhanyagolt kérdésköréről], *Philologica Jassyensia*, IX (2): 185–194.
- 2014: The „Book Opening” Practice in the Context of Romanian Vernacular Religion. An Ethnological Reading of Some Theological Landmarks, in Iulian BONDEA (coord.), *Identities in Metamorphosis, Literature, Discourse and Multicultural Dialogue*, Tîrgu Mureș, Arhipelag XXI (Studies of the International Scientific Conference, Târgu Mureș, „Petru Maier” University, Dec. 4–5. 2014. Section Language and Discourse – LDMD 2.), 247–254.
- PAKÓ László–TÓTH G. Péter (szerk.) 2014: *Kolozsvári boszorkányperek 1564–1743*, Budapest, Balassi (A magyarországi boszorkányság forrásai. Várostörténeti források, 4).
- PAMFILE, Tudor 1910: *Sărbătorile de vară la români* [A nyári ünnepek a románoknál], București, Socec & Comp (Din vieață poporului român culegeri și studii, XI) [Gyűjtemények és tanulmányok a román népelet köréből, XI].
- 1916: *Mitologie românească*, I. *Dușmani și prieteni ai omului* [Román mitológia, I. Az ember ellenségei és jótevői], București, Socec & Comp.
- PÁL József–ÚJVÁRI Edit 2005: *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*, 3. kiadás, Budapest, Balassi.
- PÁL Judit 1996: Írástudás a Székelyföldön a XVIII. században, in Kovács András–Sipos Gábor–Tonk Sándor (szerk.), *Emlékkönyv Jakó Zsigmond születésének nyolcvanadik évfordulójára*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület, 359–368.
- Peer-kódex* [1526] 2000: *Peer-kódex. A nyelvemlék hasonmása és betűhű átirata bevezetéssel és jegyzetekkel*, Budapest, Argumentum–Magyar Nyelvtudományi Társaság.
- PÉTERFFY, Carolus 1742: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in regno Hungariae celebrata ab Anno MXVI. usque ad Annum MDCCXV. Accedunt regum Hungariae et Sedis Apostolicae legatorum constitutiones ecclesiasticae*, I–II, Viennae–Posonii, Typis Kaliwodiansis–Typis Haeredum Royerianorum.
- PETRI Mór 1901–1904: *Szilágy vármegye monographiája*, I–VI, Budapest, Szilágy vármegye közönsége.
- PLANCY, Jacques Auguste Simon Collin de 1825–1826: *Dictionnaire Infernal, ou Bibliothèque Universelle sur les êtres, les personnages, les livres, les faits et les choses, qui tiennent aux apparitions, à la magie, au commerce de l'enfer, aux divinations, aux sciences secrètes, aux grimoires, aux prodiges, aux erreurs et aux préjugés, aux traditions et aux contes populaires, aux superstitions diverses, et généralement à toutes les croyances merveilleuses, surprenantes, mystérieuses et surnaturelles*, I–IV, 2. édition, Paris, Mongie [1818].
- PÓCS Éva 1986: A „gonoszüzés” mágikus és vallásos szövegei. Adatok ráolvasóink egyházi kapcsolataihoz, in Tüskés Gábor (szerk.), „Mert ezt Isten hagyta...” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*, Budapest, Magvető, 213–251.
- 2001a: Átok, rontás, divináció: boszorkányság a vallás és mágia határán, in Uő (szerk.), *Két csíki falu néphite a századvégen*, Budapest, Európai Folklor Intézet–Osiris, 419–459.
- 2001b: Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben, in Uő (szerk.), *Demonológia és boszorkányság Európában*, Budapest, L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék (Studia Ethnologica Hungarica, I), 137–198.
- 2002a: Boszorkányság a vallás és mágia határán, in Uő, *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok*, Budapest, L'Harmattan, 239–264.

- 2002b: Sors, bábák, boszorkányok. Archaikus sorsképzetek Közép- és Kelet-Európa hiedelemrendszereiben, in Uő, *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok*, Budapest, L'Harmattan, 78–105.
- 2012: *Hiedelemszövegek*, közreadja és bevezető tanulmányok Pócs Éva, Budapest, Balassi (A magyar folklór szövegvilága, 1).
- 2014a: „Sárkányos” idővarázslók Magyarországon és a Balkán-félszigeten, in KLANICZAY Gábor–Pócs Éva (szerk.), *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában*, Budapest, Balassi (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából, I), 363–409.
- 2014b: *Ráolvasások. Gyűjtemény a legújabb korból (1851–2012)*, közreadja és bevezető tanulmányok Pócs Éva, Budapest, Balassi (A magyar folklór szövegvilága, 2/A).
- PREISENDANZ, Karl 1928–1931: *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, I–III, Leipzig, B. G. Teubner.
- PUSCARIU, Sextil 1905: *Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache*, I. *Lateinisches Element mit Berücksichtigung aller romanischen Sprachen*, Heidelberg, Winter.
- RĂDULESCU, Andrei et alii (ed.) 1962: *Îndreptarea legii 1652* [Törvényi útmutató 1652], București, Academia Republicii Populare Romîne (Adunarea Izvoarelor Vechiului Drept Românesc Scris, VII) [A Régi Román Jog Írott Forrásainak Tára, VII].
- REIZNER János 1899–1900: *Szeged története*, I–IV, Szeged, Szeged város közönsége.
- RÉPÁSZKY József 1878–1879: *Általános dogmatika*, I–II, Eger–Kassa, Érseki Lyceum–Kosch és Scharf.
- RÓHEIM Géza 1925: *Magyar néphit és népszokások*, Budapest, Athenaeum.
- ȘAINEANU, Lazăr 1908: *Dictionar universal al limbii române* [A román nyelv egyetemes szótára], Craiova, „Samitca”.
- SALAMON Anikó 1987: *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák*, Budapest, Helikon.
- SALAMON József 2014: *Gyimes*, Csíkszereda, a szerző kiadása.
- SAVA, Eleonora 2007: *Explorând un ritual* [Egy rítus feltárása], Cluj-Napoca, Limes.
- SCHENDA, Rudolf 1970: *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770–1910*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts, 5).
- SCHMIDT, Wilhelm 1866: *Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Rumänen Siebenbürgens*, Hermannstadt, A. Schmiedicke.
- SCHRAM Ferenc 1983: *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768*, I–III, Budapest, Akadémiai.
- SCHULTZ, Monika 2003: *Beschwörungen im Mittelalter. Einführung und Überblick*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter.
- SCHWARTZ Katalin 1994: *A klarissza apácák könyvkultúrája a XVIII. században*, Szeged, Scriptum (Olvasmánytörténeti dolgozatok, VI).
- SEBESTYÉN Kálmán 2011: Az erdélyi magyar népiskolák eredményessége a XVIII–XIX. század fordulóján a vizitációs jegyzőkönyvek tükrében, in KESZEG Vilmos (szerk.), *Iskolák, iskolamesterek, diákok Erdélyben. Iskola- és oktatástörténeti tanulmányok*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület, 19–26.
- SEIBERT, Jutta 1986: *A keresztény művészet lexikona*, Budapest, Corvina.
- SELIGMANN, Kurt 1997: *Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban*, Budapest, Kairosz.
- SERES András 1994: Moldvai csángó garabonciások, in Kós Károly–FARAGÓ József (szerk.), *Népismereti dolgozatok*, Bukarest, Kriterion, 319–332.
- SERES Attila 2003: „A magyar nyelv annyi lélek üdvösségére eredménnyel tanítható”. (Források a moldvai magyarság anyanyelvű oktatási lehetőségeinek tanulmányozásához a papi képzésben, a XIX. század végén), in *Lymbus. Magyarságtudományi Forrásközlemények*, Budapest,

- Balassi Bálint Intézet–Magyar Országos Levéltár–Nemzetközi Magyarorságtudományi Társaság –Országos Széchényi Könyvtár, 278–301.
- SILLING István 1992: Bajelhárító levelek a Vajdaságból, *Új Symposion*, 7–8: 33–35.
- SMILJANSKOJ, E. B. 2002: Zagovory i gadanija iz sudebno-sledstvennyh materialov XVIII. veka [Ráolvasók és jóslatok 18. századi törvényszéki-vizsgálati anyagokból], in Andrej L. TOPOROV–Anatolij, A. TURILOV (red.), *Otrečennoje čtenije v Rossziji XVII–XVIII. vekov* [Apokrif olvasmányok a 17–18. századi Oroszországban], Moszkva, Indrik, 99–172.
- SOPHOKLES, Evangelinus Apostolides 1914: *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100)*, Cambridge, Harvard University Press.
- SPAMER, Adolf 1955: Zauberbuch und Zauberspruch, *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde*, Berlin, Akademie-Verlag, I (2): 109–126.
- 1958: *Romanusbüchlein. Historisch-philologischer Kommentar zu einem deutschen Zauberbuch* (Aus seinem Nachlaß bearbeitet von Johanna Nickel), Berlin, Akademie-Verlag.
- SPUFFORD, Margaret 1979: First Steps in Literacy: The Reading and Writing Experiences of the Humblest Seventeenth-Century Spiritual Autobiographers, *Social History*, IV (3): 407–435.
- 1985: *Small Books and Pleasant Histories. Popular Fiction and its Readership in Seventeenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STRAUCH, Philipp (Hrsg.) 1878: Die Offenbarungen der Adelheid Langmann Klosterfrau zu Engelthal, in B. TEN BRINK–W. SCHERER–E. STEINMEYER (Hrsg.), *Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker XXVI.*, Strassburg–London, Karl J. Trübner–Trübner & Comp.
- SUGÁR István 1987: *Bűbájások, ördöngösök Heves és Külső-Szolnok vármegyékben*, Budapest, MTA Könyvtárának kiadása.
- SUMMERS, Montague 1937: *Popular History of Witchcraft*, London, Kegan Paul.
- SZABÓ László 1981: A paraszti olvasás és a folklór, in *Folklór, társadalom, művészet 7. Folklór és mindennapi élet. Válogatott tanulmányok*, szerk. NIEDERMÜLLER Péter, Budapest, Népművelési Intézet.
- SZELESTEI N. László 2013: A hívek szentmiseimádságai a kora újkorban, in BOGÁR Judit (szerk.), *Misztika a 16–18. századi Magyarországon*, Piliscsaba, PPKÉ BTK (Pázmány irodalmi Műhely – Lelkiségtörténeti tanulmányok, 5), 249–261.
- SZENDREY Zsigmond 1914: Ember- és természetfeletti lények a szalontai néphitben, *Ethnographia*, XXV: 315–326.
- SZERB Antal 1935: *Magyar irodalomtörténet*, 3. kiadás, Budapest, Révai.
- SZILÁDY Áron 1896: Codexeink forrásai, *Irodalomtudományi Közlemények*, VI: 498–500.
- SZŐCS János 1999: A románok megtelepedése, román falvak kialakulása Csík-, Gyergyó-, Kászonszékeken (1614–1850), in BÁRDI Nándor (szerk.), *A többség kisebbsége. Tanulmányok a székelyföldi románság történetéről*, Csíkszereda, Pro-Print, 98–156.
- 2002: A gyimesközéploki iskola alapítása, története (1825–1948), *ACTA–2001. A Csíki Székely Múzeum Évkönyve (2001)* (Acta Hargitensia, VIII), 321–334.
- 2007: Csíkszék XIX. századi román lakossága, in *Hargita Kalendárium*, Csíkszereda, 62–66.
- 2007–2009: Elemi oktatás Csíkszéken 1571–1800. I–II. *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve (2007–2008)*: 279–331, (2009): 501–600.
- 2011: Elemi oktatás Csíkszékben (1571–1800), in KESZEG Vilmos (szerk.), *Iskolák, iskolamesterek, diákok Erdélyben. Iskola- és oktatástörténeti tanulmányok*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület, 105–110.
- SZTRIPSZKY Hiador–BILÁK Izidor 1915–1916: Dolha és vidékének néprajza I–II., *Néprajzi Értesítő*, XVI: 129–148; XVII: 141–158.

- TAKÁCS György 2000: „Van egy forrás titok alatt...” A víz és a hegyek a Tatros menti csángók hitvilágában, in BUKA László (szerk.), *Élő táj. Válogatott írások természetről, térről, teremtésről*, Debrecen, Dél-Nyírség Bihari Tájvédelmi és Kulturális Értéktörző Egyesület, 246–259.
- 2001: *Aranykerbe’ aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úz-völgyi csángó imák és ráolvasók*, Budapest, Szent István Társulat.
- 2004: *Kantéros, hűdérc, rekegő. Hárompataki csángó hiedelemmondák*, Budapest, Magyar Napló–Fokusz Egyesület.
- 2010: „Őz nyalja fiát a szeplőtől...” Egy igézet elleni csángó ráolvasócsoporthoz, in MOLNÁR Zoltán–NÉMETH Zsolt–VASS Csaba (szerk.), *Nyolcvan év Isten tenyerén. Megtartó szeretettel Molnár V. Józsefnek*, Budapest, Ős-Kép Kiadó, 350–396.
- 2011: Arra mennek az angyalok. Angyali alakok, csoportok és rendek a régi Csíkszék archaikus népi imádságaiban, *Erdélyi Múzeum*, LXXIII (1): 11–42.
- 2012a: „Görget az égbe, villámlik a földön...” A kígyó- és menyétmarásra használt csíkszéki ráolvasók eredetkérdéséhez, in PÓCS Éva (szerk.), *Szent helyek, ünnepek, szent szövegek. Tanulmányok a romániai magyarság vallási életéből*, Budapest, L’Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék (Sudia Ethnologica Hungarica, XIV), 415–478.
- 2012b: „Nagy Szent Mária egy nagy asztalt terített...” A hegyen végzett loáldozat és a betegségdémonok megvendégelése egy különös ráolvasócsoporthoz, *Erdélyi Múzeum*, LXXIV (4): 46–84.
- 2014: Kantéros, gurucsás, buszkurja, fermekás. A boszorkányság hatókörreit leíró kifejezések a Tatros menti csángóknál, in KLANICZAY Gábor–PÓCS Éva (szerk.), *Boszorkányság, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában*, Budapest, Balassi (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából, I), 455–497.
- 2015a: „Angyalok csendítének...” Archaikus népi imádságok a régi Csíkszékéről, Budapest, Magyar Napló–Írott Szó.
- 2015b: „Elindula boldogságos szép Szűz Mária.” Ráolvasók a régi Csíkszékéről, Budapest, L’Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék (Fontes Ethnologiae Hungaricae, X).
- TAKÁCS Ince 1942: *Magyar ferences aszketikus élet és aszketikus kiadványok különös tekintettel a XVII. és XVIII. századra*, Budapest, Stephaneum (Szent István Akadémia I. hittudományi és bölcséleti osztályának értekezései, III/7).
- TALOŞ, Ion 1976: Solomonarul – în credințele și legende populare românești [A solomonár – a román nép hitvilágában és legendáiban], *Anuar de lingvistică și istorie literară*, XXV: 39–53.
- TÁNCZOS Vilmos 1995: *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok*, Csíkszereda, Pro-Print.
- 1996a: „Deákok” moldvai magyar falvakban, in *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék*, Kolozsvár, Komp-Press, 190–222.
- 1996b: Keletnek megnyílt kapuja. Emlékképek a moldvai csángók szerkezet nélküli kultúrájáról (Moldva, 1995. augusztus), in Uő, *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék*, Kolozsvár, Komp-Press, 97–173.
- 2001: *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér*, Budapest, Püski.
- 2008: „Ezer level ezer angyal közepibe.” Angyalkultusz a moldvai csángó folklórban, in PÓCS Éva (szerk.), *Démonok, látók, szentek. Vallásantropológiai tanulmányok tudományközi megközelítésben*, Budapest, Balassi (Tanulmányok a transzcendensről, VI), 147–180.
- TÁNCICS Mihály 1949: *Életpályám*, közreadja és bevezető tanulmány CZIBOR János, Budapest, Révai.

- TANKÓ Gyula 2001: *Életvitel a Gyimesekben*, Székelyudvarhely, Erdélyi Gondolat (Gyimesi szokásvilág, II).
- Téleki-kódex [1525–1531] 1884: *Nyelvemléktár*, XII. Régi magyar codexek és nyomtatványok, közléteszi VOLF György, Budapest, MTA.
- TEMESVÁRY Rezső 1899: *Előítéletek, népszokások és babonák a szülészet körében Magyarországon*, Budapest, Dobrowsky és Franke.
- THALY Kálmán 1889: *Irodalom- és műveltségtörténeti tanulmányok a Rákóczi-korból. Toldalékul Kuruczvilági kiadatlan költemények tára*, Budapest, Ráth Mór.
- Theurewk-kódex [1531] 1874: *Nyelvemléktár*, II. Régi magyar codexek és nyomtatványok, közléteszi VOLF György, Budapest, MTA.
- TIMOTIN, Emanuela 2010: *Descânțecele manuscrise românești (secolele al XVII-lea – al XIX-lea). Ediție critică, studii lingvistice și filologice* [Román kéziratok rőolvasók (17–19. század). Kritikai kiadás, nyelvészeti és filológiai tanulmányok], București, Editura Academiei Române.
- TOPORKOV, Andrej 2010: *Russkie zagovory iz rukopisnyh istočnikov XVII – pervoj poloviny XIX. v.* [Orosz rőolvasók kéziratok forrásokból, a 17. századtól a 19. század első feléig], Moszkva, Indrik.
- TÓTH Béla 1899: *Magyar ritkaságok. Curiosa hungarica*, Budapest, Athenaeum.
- TÓTH G. Péter (szerk.) 2005: *A magyarországi boszorkányság forrásai*, IV, Budapest, Balassi.
- TÓTH István György 1988: Diákok (licenciátusok) a moldvai csángó magyar művelődésben a XVII. században, in ZOMBORI István (szerk.), *Az értelmiség Magyarországon a 16–17. században*. (A Csongrád Megyei Múzeumok Igazgatósága által 1987. november 10–11-én Pázmány Péter halálának 350. évfordulójára rendezett tudományos konferencia anyaga), Szeged, Csongrád Megyei Múzeumok Igazgatósága, 139–147.
- 1995: Írás, olvasás, könyv a paraszti műveltségben a XVII–XVIII. században, *Századok*, CXXIX (4): 815–856.
- 1996: *Mivelhogy magad írást nem tudsz... Az írás térhódítása a művelődésben a kora újkori Magyarországon*, Budapest, MTA Történettudományi Intézete (Társadalom- és művelődéstörténeti tanulmányok, 17).
- 1998: Az írott kultúra térhódítása, in KÓSA László (szerk.), *Magyar művelődéstörténet*, Budapest, Osiris, 136–203.
- 2007: *Misszionáriusok a kora újkori Magyarországon*, Budapest, Balassi.
- VAJKAI Aurél 1943: *Népi orvoslás a Borsavölgyében*, Kolozsvár, Erdélyi Tudományos Intézet.
- VANYÓ László 1988: *Az ókeresztény művészet szimbólumai*, Budapest, Szent István Társulat.
- VÉGH Mihály 1890: A ravai unitárius egyház története, *Keresztény Magvető*, XXV (3) (május–június), (5) (szeptember–október): 159–169, 289–299.
- VESELY Károly 1860: *Erdélyi egyháztörténelmi adatok*, I, Kolozsvár, Római kath. lyceum nyomdájának betűivel.
- VIDÁK Tünde 2001: A születés, in PÓCS Éva (szerk.), *Két csíki falu néphite a századvégen*, Budapest, Európai Folklór Intézet–Osiris, 81–136.
- VITOS László 1995: Népi imák és vallásos szokások a Székelyföldön, *Somogy*, XXIII (4): 309–317.
- ZERICH Tivadar 1859: A licentiátusok Erdélyben, *Religio*, I. félév 18–19 (Martius 2, 5): 147–149, 153–156.
- ZSUPOS Zoltán 1985: Égi levél Darvason és Bakonszegen, *Múzeumi Kurír* (Debrecen), 47: 59–62.

Rövidítéssel hivatkozott irodalom

- DEX 1996: *Dictionarul explicativ al limbii române* [A román nyelv értelmező szótára], I. COTEA-NU–L. SECHE–M. SECHE (Conducătorii lucrării), București, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”.
- DLR 1913–1990: *Dictionarul limbii române*, I–VIII. [A román nyelv szótára, I–VIII.], Fasc. 1–48., red. resp. I. IORDAN–A. GRAUR–I. COTEA-NU, București, Academia Română.
- DLRLC 1955–1957: *Dictionarul limbii române literare contemporane* [A kortárs román irodalmi nyelv szótára], red. M. DIMITRIE–E. PETROVICI, București, Academia Republicii Române.
- LEX. BUD. 1825: *Lexicon Românescu–Lătinescu–Ungurescu–Nemțescu... seu Lexicon valahico–latino–hungarico–germanicum* [Román–latin–magyar–német... avagy oláh–latin–magyar–német szótár], red. S. MICU–KLEIN, Buda, Typis et Sumtibus Typographiae Regiae Universitatis Hungaricae.
- NT 1951: *Novum testamentum graece et latine*, editio septima, Apparatu critico instructum edidit Augustinus MERK S. J., Roma, Sumptibus Pontificii Institutii Biblici.
- PB 1999: *Pravila Bisericească* [Egyházi Törvénykönyv], editia a III-a., red. N. SACHELARIU–E. NOROCEL, Parohia Valea Plopului, Jud. Prahova.
- RMNy 1971: *Régi magyarországi nyomtatványok*, I. (1473–1600), szerk. BORSA Gedeon, Budapest, Akadémiai.
- 2000: *Régi magyarországi nyomtatványok*, III. (1636–1655), szerk. HELTAI János, Budapest, Akadémiai.
- SEM (római katolikus egyházi sematizmusok)
- 1782: *Calendarium Dioecesanum V. Clerii M. Principatus Transilvaniae ad annum qui est post bissextilem secundus M.DCC.LXXXII*, Cibinii, Typis Martini Hochmeister Typ. & Bybliopolae Priv.
- 1867: *Catalogus venerabilis Cleri Dioeceseos Transsylvaniensis editus pro anno post bissextilem tertio a Christo nato MDCCCLXVII*, Claudiopoli, Typis Lycei Romano Catholici.
- 1870: *Catalogus venerabilis Cleri Dioeceseos Transsylvaniensis editus pro anno post bissextilem secundo a Christo nato 1870*, Albae-Carolinae, Typis Episcopaliibus.
- 1882: *Schematismus venerabilis Cleri Dioecesis Transsylvaniensis editus pro anno a Christo nato MDCCCLXXXII*, Albae-Carolinae, Typis Volz et Körner.
- 1888: *Schematismus venerabilis Cleri Dioecesis Transsylvaniensis editus pro anno a Christo nato 1888*, A-Carolinae, Procudebant Papp & Ferdinand Typographi, Typis Lycei Episcopalis.
- ŞEM (görög katolikus egyházi sematizmusok)
- 1880: *Siematismulu veneratului Cleru alu Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice a Alb'a-Juliei și Fagarasului pre anulu 1880*, Blasiu, Tipografi'a Seminariului gr-cat.
- 1886: *Siematismulu veneratului Cleru alu Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice a Alb'a-Juliei și Fagarasului pre anulu 1886*, Blasiu, Tipografi'a Seminariului gr-cat.
- 1890: *Siematismulu veneratului Cleru alu Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice a Alb'a-Juliei și Fagarasului pre anulu 1890*, Blasiu, Tipografi'a Seminariului gr-cat.
- 1900: *Şematismul veneratului Cler al Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice Române de Alba-Iulia și Făgăraș pre anul Domnului 1900*, Blaș, Tipografia Seminarului Archidiececan.
- 1906: *Şematismul veneratului Cler al Arhidiecezei Mitropolitane Greco-Catolica Române de Alba-Iulia și Făgăraș pe anul 1906*, Blaș, Tipografia Semin. Arhidiecezen.
- 1911: *Şematismul veneratului Cler al Arhidiecezei Mitropolitane Greco-Catolica Române de Alba-Iulia și Făgăraș pe anul 1911*, Blaș, Tipografia Teologic Gr. Cat.
- SzOKl 1872–1934: *Székely Oklevéltár*, I–VIII, szerk. SZABÓ Károly–SZÁDECZKY Lajos–BARABÁS Samu, Kolozsvár–Budapest, Magyar Történelmi Társulat Kolozsvári Bizottsága–MTA.

BALATONYI JUDIT

A szerelem mint betegség: a gyimesi magyarok romantikus szerelemmel és szerelmi rontásokkal kapcsolatos elképzelései¹

Tanulmányomban a gyimesi magyarok romantikus szerelemmel és szerelmi rontásokkal kapcsolatos koncepcióival foglalkozom. Bemutatom, hogy a gyimesközéploki² társadalom és a helyi egyház milyen címkékkel látja el a szerelem különböző kategóriáit, milyen keretek között tartja azt megengedettnek, esetleg elvártnak, és melyek azok a helyzetek, amelyek egy másfajta összefüggésbe, valamilyen negatív értéktartományba – például a „tisztátalanság” kategóriájába – helyezik ugyanazt a szerelmi magatartást. Arról is szólni kívánok, hogy a generációnként és társadalmi nemenként eltérő szerelemmodelleknek milyen érintkezési pontjai lehetnek a szerelmi rontásoknak tulajdonított hatásokkal. Az is izgalmas kérdés, hogy mikor melyik értelmezés kerül előtérbe, pontosabban a kulturális szereplők hogyan adaptálják ezeket a modelleket. A szerelem, a romantikus szerelem gyimesi értelmezésének tisztázása végett az úgynevezett „szerelem mint betegség” orvosi antropológiai megközelítést hívom segítségül. Először röviden felvázolom a szerelemmel kapcsolatos kutatások fontosabb paradigmáit, majd részletesen bemutatom a szerelemmodellek megértéséhez elengedhetetlen társadalmi kontextust, végül a szerelem-betegség metafora gyimesi taglalására vállalkozom.

A szerelem és szexualitás mint kutatási téma

Bronislaw Malinowski a szerelmet mint kutatási témát már az 1929-es, a trobriandiaiak nemi életéről szóló írásában olyan „átlátszó pohár”-nak nevezte, amely mindennél jobban átláthatóvá teszi a kultúra összefüggéseit, és segít feltárni a paradoxonjait is.³

¹ Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

² Lunca de Jos (Hargita megye, Románia).

³ MALINOWSKI 1929, 239.

Mégis, egészen az 1990-es évek végéig, a 2000-es évek elejéig a szerelem egy meglehetősen elhanyagolt témának számított a kulturális antropológia⁴ és más társadalom-, természet- és élettudományok keretein belül is.

Vajon mi lehetett az oka a téma elhanyagolásának? Egyrészt a szerelem tanulmányozását túlságosan triviálisnak vagy éppenséggel túlságosan nehéznek találták a kutatók, és nem tartották igazi, társadalomtudományi problémának a kutatók intézményi, finansziális támogatását biztosító szervezetek és magánszemélyek sem. Így például amikor az Egyesült Államok wisconsini szenátora, William Proxmire 1975-ben elsőként átadta az általa elhíresült Golden Fleece Awardot,⁵ beszédében hangsúlyozta, hogy csupán a kormány pénzét vesztegetik azok a kutatók, akik a „szenvedélyes szerelmet” tanulmányozzák. A szenátor szarkasztikus megjegyzésével a *University of Wisconsin* szociálpszichológusaira, név szerint Mary Utne O'Brienre, Jane Traupmann Pillemerre és Elaine Hatfieldre utalt, akik a szenvedélyes, romantikus szerelem és a szexuális vágy természetét tanulmányozták, és kutatásaikat a *National Science Foundation* is támogatta egy csekélyebb összeggel.⁶

Mindemellett két markánsabb (egyébként egymásnak teljesen ellentmondó) társadalom- és természettudományos paradigma is a téma ideiglenes figyelmen kívül hagyásához vezetett. A romantikus szerelmet ugyanis vagy egyszerűen univerzálisnak és biológiailag determináltnak tekintették,⁷ vagy, mindezzel szöges ellentétben, úgy vélték, hogy a szerelem Európán kívül nem is létezik. Társadalomtörténészek kutatásai alapján egészen sokáig érvényben volt az a nézet, miszerint a romantikus, szenvedélyes szerelmet a középkori, 12. századi francia trubadúrok találták ki, és csak a közelmúltban terjedt el világszerte, Európán belül is egészen sokáig csupán az elit kiváltsága volt.⁸ Ez az utóbbi elmélet nem tekinthető teljes mértékben megcáfoltnak, sőt napjainkban is érvényben van az a számomra is elfogadható nézet, miszerint a szerelem különböző fajtái, különböző értelmezései lényegében eltérő korok, társadalmak, illetve politikai-vallási-egyházi hatalmak kulturális termékei.⁹ Így például az „udvari szerelem” (*fine amor*) kifejezést a 19. században vezette be Gaston Paris azért, hogy megnevezze a romantikus szerelemnek azokat a stilizált viselkedésmintákat, amelyek a 12. század kezdetén tűntek fel hirtelen a dél-franciaországi trubadúrköltészetben. A nő és a férfi sze-

⁴ GEEST–VANDAMME 2008, 6–7.

⁵ A *Golden Fleece Award*ot Proxmire alapította, 1975 és 1988 között havonta került átadásra. A díj átadása ironikus gesztusként értelmezhető, ugyanis a szenátor azokat az alapítványokat, magánszemélyeket díjazta, akik olyan tudományos projekteket támogattak, amelyek (a szenátor meggyőződése szerint) nem kecsegtettek igazi tudományos eredményekkel, és nem voltak „hasznosak”. 1975-ben az első díjat az a *National Science Foundation* kapta, amely egy szerelemkutatást támogatott. A későbbiekben díjat kapott a *National Institute of Mental Health*, amely perui borbélyházak kutatását támogatta, és a *Federal Aviation Administration*, amely stewardessek fizikai jellemzőit vizsgálta (lásd még SEVERO 2005).

⁶ HATFIELD 2006.

⁷ Lásd HATFIELD–RAPSON 1993; HATFIELD–RAPSON 1996.

⁸ DENOMY 1945.

⁹ Például YALOM 2012.

xualitással túlfűtött szerelmének ünneplése s annak költői kifejezése a késő középkori és a reneszánsz nyugati irodalmának fontos elemévé vált.¹⁰

Ezek a nézetek részben meghatározták, részben a mai napig meghatározzák a nyugati kulturális antropológusok, európai etnológusok és néprajzkutatók, valamint a szociálpszichológusok gondolkodását, akik az általuk kutatott népek körében a legtöbb esetben egyszerűen nem is vizsgálták a romantikus szerelmet, azt gondolván, hogy az az általuk kutatott nem európai kultúrákban egyszerűen nem is létezik. Ha a szerelem marginális témaként meg is jelent, a kutatók gyakran nem kérdeztek rá teoretikus alapjaira, ami egyben azt is jelentette, hogy sok esetben a romantikus szerelmet egyetemesnek tekintették. A korai kivételek közé sorolható Malinowski már említett 1929-es írása, amely tartalmazott néhány izgalmas megfigyelést az érzelmekről és a szerelem gyakorlatáról, valamint Margaret Mead *Coming of Age in Samoa* című munkája is,¹¹ amelyben a szamoai és az amerikai fiatalok szerelmi és szexuális tapasztalatait vetette össze.¹² Szintén a kivételek között említhető a korszak egyik legnagyobb volumenű, szerelemmel kapcsolatos antropológiai vállalkozása, Ted Fisher és William Jankowiak 1990-es években megkezdett összehasonlító antropológiai kutatása. E munka ugyan a romantikus szerelemre fókuszált, a szerzők azonban alapvetően a nyugati szerelemértelmezésekből indultak ki, és nem szenteltek kellő figyelmet a vizsgált kultúrák saját szerelemértelmezéseinek. Százhatvanhat, térben és időben egymástól távol eső kultúra, pontosabban más antropológusok által leírt kultúrák romantikus szerelemmel kapcsolatos etnográfiai adatait vetették össze egymással, és arra az eredményre jutottak, hogy a szerelem, a romantikus szerelem egyetemes jelenség. Száznegyvenhét esetben a romantikus szerelem jeleire, bizonyítékaira bukkantak (89 százalék). A többi tizenkilenc kultúrában Jankowiak szerint azért nem volt megfelelő számú döntő bizonyíték, mert az általuk felhasznált empirikus leírások szerzői kutatásaik során nem szenteltek kellő figyelmet a szerelem tanulmányozására. A romantikus szerelem bizonyítékait a folklórban, szerelmes versekben, a szerelemmel kapcsolatos narratívákban és társadalmi gyakorlatokban (mint például a szöktetés) keresték. Áttekintve Jankowiak és Fisher kutatási eredményeit, úgy vélem, hogy a szerzőpáros elsősorban a saját, romantikus szerelemmel kapcsolatos kognitív kategóriái alapján azonosította be a romantikus szerelem vélt vagy valós kulturális gyakorlatait. Így például számomra sok esetben nem volt teljesen egyértelmű, hogy a bemutatott példák során valóban a romantikus szerelem, vagy éppen a testi vágy jeleiről van-e szó. Továbbá úgy vélem, hogy például a szerelmi mágia (például bájjalok) kulturális használata, illetve a mágiára való hivatkozás – ez különösen fontos a tanulmányom szempontjából – nem igazolja feltétlenül a romantikus szerelem kulturális jelenlétét, pontosabban a szerelmi mágia előfordulása önmagában keveset árul el a szerelem természetéről.¹³

¹⁰ FOSTER 1963.

¹¹ MEAD [1928] 1949.

¹² Hazai vonatkozásban megemlíthetők még Vajda Mária *Azér' élünk, hogy szeressünk* és a *Szerelmi élet Balmazújvároson* című munkái (VAJDA 1978; VAJDA 1982), továbbá Balázs Lajos *Amikor az ember nincs es ezen a világon* című monográfiája is (BALÁZS 2009).

¹³ JANKOWIAK 1995; JANKOWIAK–FISCHER 1992.

A szexualitással kapcsolatos diskurzus mint vizsgálati téma a szerelem tematikájú kutatásokhoz hasonlóan sokáig, egészen az 1970-es évekig, a társadalmi konstrukciós elmélet megjelenéséig az antropológiai elméletek perifériáján maradt, majd ezt követően a kérdés tárgyalása bekerült a fősodorba. Mindez összefüggésben volt a HIV-/AIDS-járvány gyors terjedésével is, valamint a járvány által felkeltett tudományos érdeklődéssel.¹⁴ A feminista kritika is számos kérdést fogalmazott meg a szexuális identitással és a társadalmi nemekkel kapcsolatban, elsősorban a női alárendeltséggel összefüggésben.¹⁵ Az említett konstruktivista elmélet képviselői amellet érveltek, hogy a szexualitás egyfajta társadalmi-kulturális konstrukció, illetve a szexuális viselkedés és attitűdök kialakulásában a kultúra és a tanulás szerepe a legmeghatározóbb.¹⁶ A konstruktivista modellen túllépve Sherry B. Ortner *Making Gender* című munkájában a társadalmi valóságot a szereplők szemszögéből vizsgálta, arra volt kíváncsi, hogy a kulturális szereplők hogyan alkotják meg a saját világukat, a saját szexualitásukat.¹⁷

Napjainkban a szerelem és az érzelmek kutatása az antropológiai érdeklődés középpontjába került. Nem meglepő módon ez a közeledés egybeesik az antropológiai kutatómunka reflexivitásának erősödésével. A terepmunka során a saját érzelmi tapasztalatokra való odafigyelés nyitottabbá tette a kutatókat a „Másik”, a helyiek érzelmi világára is.¹⁸ A szerelmet, a kortárs szexualitással kapcsolatos antropológiai megközelítésekhez hasonlóan, újabban olyan kulturális konstrukciónak tekintik, amely folyamatosan változik önmagában, és változik a globalizáció által is. Kulturális konstrukciónak tekintették a szerelmet a 2007-es *Sickness and Love* munkacímet viselő amszterdami orvosi antropológiai szimpózium résztvevői is, akik amellet érveltek, hogy az eltérő társadalmi és kulturális helyzetekben a szerelem természete a betegség metaforájaként, illetve annak kontextusában ragadható meg a legsikeresebben.¹⁹ A szerelemmel kapcsolatos újabb kutatásokat azonban nem kizárólag antropológusok végzik, a közelmúltban számos tudományterület képviselői fedezték fel maguknak a romantikus szerelmet mint kutatási témát. Az idegtudományok képviselőitől kezdve biológiai antropológusokon át szociálpszichológusok foglalkoznak a kérdéssel. Nem meglepő módon elsősorban az ő publikációik számítanak irányadónak.

Hogyan vélekednek a romantikus szerelemlről a természet- és élettudományok képviselői? Lucy Brown, az *Albert Einstein College of Medicine* neurológia professzora fMRI készülék (funkcionális MRI) segítségével tanulmányozta a szerelmesek agyi funkcióit, és azt találta, hogy ha az emberek a szerelmükre gondolnak, az agyuk számtalan pontja aktiválódik, az azonban minden vizsgált személyben közös volt, hogy az agyuk agytörzs

¹⁴ A következő orvosi antropológiai és egyéb alkalmazott antropológiai témák merültek fel: a szexualitás és a betegség kapcsolata; az AIDS etnográfia; szabályozott szexualitás: biztonságos szex, közegészségügy; az AIDS megelőzésének antropológiai perspektívái stb. (lásd például INGSTAD 1990; TUZIN 1991; PARKER 2001).

¹⁵ ROSALDO-LAMPHERE 1974; ORTNER-WHITEHEAD 1981; MOORE 1988, SIMMONS 2003.

¹⁶ VANCE 1999.

¹⁷ ORTNER 1996.

¹⁸ Lásd HIRSCH-WARDLOW 2006; COLE-THOMAS 2009; GEEST-VANDAMME 2008, 6.

¹⁹ Lásd például GEEST-VANDAMME 2008.

feletti primitív része is reagál. Brown mindezek alapján a romantikus szerelemre való hajlamot egyetemesnek tekintette.²⁰ Helen Fisher az *American Museum of Natural History* biológiai antropológusa a romantikus szerelmet szintén az emberiség univerzális jellemvonásának tekinti. Úgy véli, hogy a romantikus szerelem agyi kémiája, agyi struktúrája négy-öt millió évvel ezelőtt alakult ki, amikor az emberek két lábra álltak, elkezdtek gyűjtögetni, és az általuk talált élelmet vissza is szállították biztonságos otthonukba. Fisher érvelése szerint továbbá az anyák csecsemőjük hordozását és a fenti feladatok ellátását partnerük segítségével nélkül nem, illetve nehezen tudták összehangolni, s mindez a folyamat vezethetett el a reprodukív stratégia alapvető változásához, a ragaszkodás, a függőség és a romantikus szerelem kialakulásához. Meglátása szerint továbbá a párkapcsolat evolúciójával együtt alakult ki a testi kémia, amely megalapozza és fenntartja a szerelmi kapcsolatot. Továbbá számos vizsgálattal azt is igazolta, hogy a szerelem érzelmi és testi függőséget, személyiségváltozást és az önkontroll elvesztését is előidézhetheti: pozitív függőségnek tekinthető, ha viszonozzák, rögeszmének, ha elutasítják. A szerelem a drogokhoz hasonlóan közvetlenül vagy közvetetten befolyásolja az agy egyik pályáját: a dopamin által aktivált mezolimbikus rendszert. Idővel a dopamin termelődése alábbhagy, a szerelem átalakul (vagy ha nem alakul át mélyebb szeretetté, kötődéssé, el is múlhat), és más kémiai anyagok, például a szerotonin lesznek hatással a szervezetre. A kezdeti, szenvedélyes szerelem elmúltával nem automatikusan jutunk el a mélyebb szerelemig, hanem mindehhez hosszabb ön- és társismereti munka szükséges. Fisher legfontosabb állítása szerint egy biokémiai rendszer szabályozza romantikus érzelmeinket, és ezért a romantikus hajlam, a romantikára való készítés univerzális.²¹

A fenti kutatások alapján részben elfogadhatónak tartom, hogy a romantikus szerelem mint készítés, hajlam, ösztön univerzális, biológiailag determinált jelenség, és az emberiség közös evolúciós múltjának öröksége, ám korántsem tekintem kulturális univerzálénak. A romantikus, szenvedélyes készítésekre és szimptomára kialakított kulturális válaszok ugyanis korántsem egyetemesek. Amellet érvelek, hogy a kultúrák eltérően értelmezik a szerelem természetét, és másként árnyalják annak jelentéseit. Próbálják kontroll alá vonni, féken tartani, kijelölni az intézményes kereteit, vagy pusztán tagadják a létezését. A szerelmet elnémíthatják, elnyomhatják bizonyos kulturális szokások, és a speciális helyi erkölcsök is pozitívumként vagy éppen erőteljesen negatívumként értelmezhetik. Az, hogy egy adott kulturális csoport tagjai milyen arányban tapasztalják meg a romantikus szerelmet, hogyan dolgozzák fel és értelmezik a szenvedélyes szerelem elmúlását, átalakulását, meggyőződésem szerint leginkább az adott kultúra szociális szerkezetén és az adott kultúrát érő társadalmi-kulturális hatások sokféleségén,²² a személyes tapasztalatokon és meggyőződéseken, és nem a romantikus hajlam egyetemességén múlik. Érdeklődésem középpontjában ezek a társadalmi, kulturális és egyéni konstrukciós folyamatok állnak.

²⁰ XU-BROWN et. al. 2012.

²¹ FISHER 2004.

²² Legyen szó a középkori trubadúrköltészetről vagy éppen a 20. századi hollywoodi románcról.

Jelen munka kérdésfelvetése szempontjából a fentiek függvényében elsősorban a kulturális konstrukciók elmélet és Sherry B. Ortner megközelítésmódja lesz az irányadó: egyéni esetek alapján próbálom majd megragadni a gyimesi kultúra szerelemértelmezéseit. Elméleti kulcsként használom a „szerelem mint betegség” orvosi antropológiai metaforáját is. Az érthetőség kedvéért röviden utalni szeretnék a betegség orvosi antropológiai definíciójára. Így például különbség van az adott betegség, kór (*disease* – az orvos nézőpontjából vett betegség), a megbetegedés (*illness* mint a beteg saját, szubjektív élménye), illetve a betegség (*sickness* – a betegség külső, társadalmilag meghatározott jelentései) között.²³ A betegség e hármas felfogása nagyban árnyalja a szerelem mint betegség metafora gyakorlati alkalmazását: így figyelhetünk a szerelmes szubjektív tapasztalataira, a szerelem társadalmi meghatározottságára és esetenként a konkrét szimptomákra is (tekintsük ezeket annak a bizonyos univerzális készletnek a tüneteiként), illetve mindezek összefüggéseire. Általánosságban elmondható, hogy amikor a szerelmet a betegséghez hasonlítjuk (mind a mindennapi, mind a tudományos diskurzusokban), a betegség legnyilvánvalóbb tüneteit a szerelem élményének és érzetének tulajdonítjuk. A metaforaalkotásban nagy szerepet tulajdonítanak a testtel kapcsolatos tapasztalatoknak. A testi tüneteken kívül azonban a betegséghez köthető pszichés szimptomák (például magányosság és kétségbeesés) érzése is integrálódhat a szerelem konceptusában. Így van ez a gyimesi magyarok esetében is: az ehhez hasonló szerelemértelmezések és szerelem-betegség metaforáik részei a mindennapi diskurzusaiknak. Reményeim szerint a továbbiakban rá tudok mutatni arra, hogy mennyire nincs egyértelmű kapcsolat a szerelmi szimptomák és a szerelem társadalmi és egyéni meghatározásai között, így például sok esetben bizonyos testi-pszichés tünetek (gyakran más betegségek tünetei) romantikus szerelemként vagy éppen mágia, rontás hatásaiként kerülnek beazonosításra. Gyimesi terepmunkáim során szinte toposzként került elő újból és újból annak a gyimesközépleki cigány asszonynak az esete, akiről a gyimesi magyarok feltételezik, hogy szerelmi mágiával szerzett a lányainak magyar férjet, így integrálódva a helyi társadalomba. Mindezzel összefüggésben a gyimesiek úgy vélik, hogy a szerelem (vagy éppen annak inverze, a szerelem hiánya) nem egyszerűen csak megtörténik az egyénnel, hanem azt olyan eseménynek tekintik, amelyért valaki/valakik akaratlan vagy szándékos tette felelős, illetve újabban – leginkább a fiatalok – azt gondolják, hogy a szerelem, a romantikus szerelem, a szerelembe esés egy elháríthatatlan „sorseseemény”.²⁴

Szexualitás, együttélés, házasság a gyimesi társadalom kontextusában

A következőkben elsősorban a gyimesiek házasság előtti szexuális és szerelmi életével kapcsolatos társadalmi és egyházi normákat, a konkrét társadalmi gyakorlatokat vizsgálom, valamint kiemelt figyelmet szentelek a jelenségekkel kapcsolatos diskur-

zusoknak. Érintem a gyermekvállalás, *guzsalyos* szokások,²⁵ vadházasság, szöktetés kérdéskörét, és ezek kapcsán a társadalmi kontroll intézményesített (például egyházi szankciók, prédikációk) és informális jellegű (például közvélemény, pletyka, mágia, önbíráskodás) fellépését.²⁶ Praktikus okokból két időszakot különíték el: a saját jelenkutatásom (2005–2014) időintervallumát, és az 1900–1950 közötti időszakot, amellyel kapcsolatban számos korabeli néprajzi jegyzet,²⁷ illetve recens tanulmány²⁸ született. Magam is készítettem strukturált és félig strukturált interjúkat, igaz, csak az 1950–2000 közötti évek társadalmi változásaival kapcsolatban.

A 2005–2014 közötti időszak során jól dokumentálható volt az a társadalmi jelenség, hogy évről évre egyre több gyimesi magyar és román lány néhány hónapos terhesen vagy közvetlenül szülés előtt ment férjhez, és gyakran már a házasságkötésük előtt is együtt éltek a fiatalok. 2011 és 2015 között ez a tendencia mintha egy kissé visszaszorulni látszana. Mindez a vonatkozó társadalmi diskurzusokban is tetten érhető volt. Az említett jelenséget (és idesorolható még a válások számának emelkedése is) az egyes generációk tagjai másként értelmezték. Az idősek (elsősorban az idős asszonyok) egyfajta természetellenes állapotként kezelték. Negatív kritikákat fogalmaztak meg a mostani fiatalok gyermekvállalási szokásaival, szerelmi életével kapcsolatban, atomizációt és a hagyományok fellazulását, végleges eltűnését látták benne, és amellett érveltek, hogy az ő fiatalokkorukban nem volt „ennyi terhes lány”, „vadházasság”, és a házasságok is tartósabbak voltak, bár azt elismerték, hogy akkoriban a szökés egyfajta stratégiának számított. Ugyanakkor, ezekkel a narratívákkal szemben, akkoriban feltételezhetően sokkal több volt a házasságon kívüli gyermek, helyi terminussal élve *bitang*.²⁹ Számos olyan helyzetet is dokumentáltam, amikor idősebb beszélgetőtársaim arról számoltak be, hogy közeli rokonuk vagy ismerősük már világra hozott egy, esetleg több gyermeket, s bár a szülők jegyesek voltak, az esküvő időpontjáról még nem döntöttek. Mások a jelenséget azzal magyarázták, hogy a fiatalok körében ma csak akkor kerül sor eljegyzésre, majd házasságra, ha kiderül, hogy a lány áldott állapotba került:

S eljegyzés után költözött oda?

Nem, az előtt, mondom egy éve odaköltözött, s most húsvétkor, most a tavasszal volt az eljegyzése, aztán felhúzták a gyűrűket.

Az esküvőt kitűzték már?

Esküvőt még nem tűzték, mert most építnek.³⁰

²⁵ Napjainkban a *guzsalyoskodás* kifejezést az együttthalás-együttalvás szinonimájaként használják a fiatalok, amely szerintük különbözik az 1980-as évekig a szokás intézményjellegű változatától. Mindkettő funkcióját egymás kölcsönös megismerésében határozzák meg az idősebb és a fiatalabb generáció tagjai is, ami a szülők engedélyével, tudomásával történik. A *guzsalyos* az együttthalás helyét és idejét jelölte és jelöli most is: alkalmi jellegű, nem jelent élettársi kapcsolatot, nem a vadházasság egy helyi variációja, de gyakran szexualitást is kötnek a fogalmához.

²⁶ Kinda Istvánnak a társadalmi kontroll típusaira vonatkozó kategóriáit használom (lásd KINDA 2010, 101–135).

²⁷ ORBÁN 1869, 80; VÁMSZER 1940, 76; GUNDA 1949, 233.

²⁸ BÓDÁN 2001; BÓDÁN 2003a; BÓDÁN 2003b; BÓDÁN 2008; ILYÉS 2005.

²⁹ Lásd még erről HESZ 2012, 42–43.

³⁰ 60 éves, gyimesközépleki, római katolikus nő, 2007.

²³ Lásd YOUNG 1982.

²⁴ A sorseseemény Tengelyi László szerint szintén egy „föld alatti értelemképződést” indít el, és ugyanakkor önmagával szembeesíti az egyént (TENGYELI 1988, 199).

A középkorúak a szükségszerű *modernizációt, változást*, a házasság előtti szexuális kapcsolatra gyakorolt társadalmi és egyházi kontroll enyhülését, feloldását érzékelték:

Miért lehet az, hogy sok leány mostanában terhesen megy férjhez?

a: Aztán most már az nagyon ritka, hogy nincs kicsi baba, vagy nem terhes. Vagy azért kell a lakodalmat hamar csinálni, hogy most már egy hónap, egy hét. Olyan is volt, hogy három hete volt, és megszült a lakodalomban [...] Ez a fiatal generációtól van valamire, hogy ilyen tényleg gyakori, én már tizenöt éve itt vagyok, akkor se volt ez.

S mióta van ez így?

Hát, úgy hiszem, hogy évről évre még gyakoribb.

S hányan lehetnek, milyen az arány, akik terhesen mennek?

b: Évente nagyon ritka, hogy évente legyen egy-kettő, aki majd úgy megy férjhez, egyéb egyszerűségekből, hogy nem az, hogy terhes legyen, a legtöbb amúgy igen.³¹

Most éppen, hogy koszorút nem tesznek a fejükre, de általában mondom, nemigen járok esküvőkre, de így szok lenni, hogy ha éppen nem vesznek tiszta fehér ruhát, mondjuk, akinek gyereke van ma, vagy állapotos, akkor olyan rózsaszín ruhát, vagy olyan hosszú ruhát, mint a menyasszonyi ruha, vagy esetleg égszínké. De felveszik a fehérét is, úgy, hogy csak nem teszen fátyolt a fejére, így van ejsze most.

S ezt mióta engedi a pap?

Régebbtől, hogy megengedi.

Miért teszi?

Nem tudom, hát az egyházi törvények is változnak, s biztosan, meg van ez engedve, mert régebb nem, na.³²

A fiatalok a kortárs gyermekvállalási szokásokat, saját generációjuk gyermekvállalási szokásait a saját kultúrájukon belül értelmezték, és a *hagyományos* distinkcióval illeték. Vagyis amellet érvelnek, hogy Gyimesben mindig is szokásban volt az együttélés, a guzsalyoskodás, és éppen ezért a házasság előtti teherbeesés egyáltalán nem modernizációs jelenség, hanem hagyományosan jellemzi a gyimesi magyarok párválasztási és szexuális szokásait (és ugyanez igaz a gyimesi románokra is). Mindamellet a késleltetett házasságkötések háttérben a különböző élethelyzetekből (például nem megfelelő gazdasági helyzetből) adódó kényszerhelyzeteket nevezték meg. Továbbá olyan egyéni helyzetekről beszéltek, amikor a véletlen, nem tervezett terhességet gyorsan követték a kapcsolat legitimációs folyamatai: az eljegyzés, illetve a házasságkötés:

De most nagyon sokan mennek terhesen férjhez?

a: Többen, többen.

S mi az oka ennek?

b: Az az oka, nálunk, a csángóknál az a divat, hogy a legény a leánynál hál, s ez, s akkor megtörténik a kellemetlenség.

c: Az nem kellemetlen.

a: De elég kellemetlen a szülőknek, gondolod, hogy vagy elveszik, vagy se, vagy itt-hon marad, vagy elveszi a férfi. Volt olyan is, akit nem vitt el, itthon maradt.

Most is van ilyen?

a: Hát hogyne volna, s hogy ha elvitte is, elváltak, mert fönnállott, hogy eszébe jutott, hogy nem az övé a gyermek. Például én, amikor a miénk, a nagylány úgy maradt, én megmondtam a szülőknek, ne, ha tudják, hogy az övék, s ha nem, akkor, mert mi a cirkuszt nem szeressük, s aztán nem is mondtak semmit.³³

Ha számba vesszük az idősebb generáció által megfogalmazott panaszokat és a társadalmi változásokra adott reflexiókat, vagyis azokat a narratívákat, amelyek szerint a mostani fiatalok terhesen mennek férjhez, házasság előtt is együtt hálnak stb., majd összevetjük a Gunda Béla és Vámszer Géza által megrajzolt 1940-es évek guzsalyoskodással, próbaházassággal, gyenge társadalmi kontrollal jellemzett gyimesi etnográfiai valóságával, nagyfokú hasonlóság vagy legalábbis egyfajta kontinuitás érzékelhető. Az, hogy a fent említett kutatók idős személyekkel, elsősorban idős asszonyokkal készítettek interjúkat, szinte biztosra vehető, hiszen elsősorban az idősek számítottak „jó adatközlőnek”. Vámszer Géza próbaházasságként tekintett az 1940-es évek gyimesi guzsalyos szokásaira: „Próbaházasságféle dívik Gyimesben, mert a legény évekig együtt-hál a leánnyal, de csak akkor esküszik meg egymással, ha meggyőződtek arról, hogy gyermekük lesz.”³⁴ Gunda Béla a „guzsajas”-t egyenesen a házasság előtti elhálás intézményesült formájának tekintette, továbbá hangsúlyozta, hogy a közösség nem ítéli el sem a szülőket, sem a gyermeket: „A házasság előtti elhálás szokásának a gyimesi csángóknál guzsajas [sic!] a neve. [...] Ilyenkor a legény együtt hál a szeretőjével [...] A megesett leány éppen úgy jár-kél a faluban, mintha mi sem történt volna. Legfeljebb koszorú nélkül esküszik meg a templomban. Sem a legényt, sem a leányt, sem a törvénytelen gyermeket nem szólják meg. A leányt szülei még csak össze sem szidják.”³⁵ A korai szakirodalomban tehát a gyimesi csángók „guzsalyosságának” próbaházasság jellege, a házasság előtti nemi élet szabályozatlansága, a bitangok magas száma kerül előtérbe, szemben a moldvai csángók szigorú társadalmi kontrolljával.³⁶

Az újabb kutatások, különösen Bódán Zsolt írásai, az elődök által bemutatott etnográfiai „múlt” adatokkal alátámasztott felülírására vagy inkább árnyalására vállalkoznak.

³¹ 45 éves, gyimesközéploki, római katolikus nő (a), 50 éves, gyimesközéploki, római katolikus nő (b), 2007.

³² 50 éves, gyimesközéploki, római katolikus férfi, 2006.

³³ 50 éves, gyimesközéploki, római katolikus nő (a), 20 éves, gyimesközéploki, római katolikus nő (b), 24 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi (c), 2008.

³⁴ VÁMSZER 1940, 76.

³⁵ GUNDA 1949, 233.

³⁶ ILYÉS 2003; KINDA 2010.

Bódán Zsolt (és felvonultatott adatközlői) elsősorban az egykori guzsalyos próbaházasság jellege ellen próbált érveket felhozni. Így például hangsúlyozta, hogy az általa megkérdezettek közül senki nem hallott házasság előtti együttélésekről, és arról sem, hogy a fiatalok csak akkor esküdtek volna meg, ha már megfogant a gyermek. „A recens anyagban nyoma sincsen mindannak, amit Vámszer Géza rövid leírásában olvashatunk. Az adatközlők egyike sem tudott hasonló esetekről.”³⁷ Bódán Zsolt elsősorban idős asszonyokkal beszélgetett, jelenkutatást nem végzett. Jómagam is Bódán Zsolthoz hasonló eredményekre jutottam az idősebb generáció körében.

Még egyszer hangsúlyozom, hogy most nem a konkrét társadalmi gyakorlatokról, hanem az azokkal kapcsolatban megfogalmazott panaszokról, reprezentációkról beszélek. Ezen a ponton, azt gondolom, érdemes párhuzamot vonni Amy Kaler *Many Divorces and Many Spinners* című írásának eredményeivel. Amy Kaler dél-malawi térségében vette számba a modern házasságokkal kapcsolatban megfogalmazott panaszokat, és a házasság eltűnt „aranykora” utáni vágyódást, amelyek az elmúlt ötven évben fontos beszédtemáknak számítottak (1999-es és 1940-es interjúkat vetett össze). E panaszok generációkon keresztül folytatódnak, másrészt a velük kapcsolatos részletek generációról generációra változnak. A szerző emellett érvel, hogy mindez összefüggésben van a malawi házasságok gazdasági és kulturális körülményeinek változásával. Az 1940-es években a házassággal kapcsolatos panaszok oka elsősorban a gazdasági javak elosztásában keresendő, míg napjainkban sokkal inkább az „erkölcstelen szexuális viselkedéssel” magyarázhatók. A jelennel kapcsolatos panaszok és az „idilli múlt”-ra való utalások Kaler szerint nem egy szociális valóság leírásai, hanem példák a család személyes szféráján belül megvalósuló „kitalált hagyományokra”.³⁸ Ezek a kitalált hagyományok reflexiók a változásra, és egyben olyan retorikai alkalmak is, amelyek során lehetőség nyílik a társadalmi változással vagy a generációk közötti feszültségekkel kapcsolatos általános rosszállás kifejezésére.³⁹ Ez a narratív stratégia a tudományos diskurzusokban is visszaköszönhet: példaként említhető Balázs Lajos már említett 2009-es monográfiája, amelyben a szerző a régmúlt szexuális szokásai felől közelítve

napjaink nemi erkölce felé a paraszti világ széthullásáról és a „hagyományos” erkölcs fellazulásáról beszél.⁴⁰

Gyimesben, Amy Kaler példájához hasonlóan, az idősebb generáció beszámolóiban a múlt, a saját fiatalságuk ideje a fiatalok által képviselt jelen ellenpólusaként artikulálódott (a jelennek kontrasztot állító assmanni múltértelmezés szép példájaként): az „egykori” guzsalyoskodás intézményéről és a megesettek társadalmi helyzetéről beszélgetve egy egészen más válaszadási stratégia volt megfigyelhető. Így hangsúlyozták az alkalom titkosságát, az együttélés nem „elhálás jellegét”, s azt is, hogy kevés vagy jóval kevesebb törvénytelen gyermek született.

[...] De tisztességgel voltak, úgyhogy most több a törvénytelen gyermek, mint akkor. De a legény csak az mehetett, ahhoz a lányhoz, ha meghívta a lány, ha nem hívta a lány, akkor nem volt mit keresen. S ezek a guzsalyosba járó esték, a vizita esték voltak, vasárnap este, kedd este, csütörtök és szombat, ezeken az estéken mentek a legények guzsalyosba, ha hívták, s ha nem hívták, maradott odahaza.

S a legtöbb szeretőből házasság lett?

Hát legtöbb házasság lett az ilyen szeretkezésből.⁴¹

Ugyanakkor saját fiatalságuk idején feltételezhetően több lehetett a törvénytelen gyerek – s mindez azt is alátámasztja, hogy Vámszer Géának abban, hogy a gyimesi fiatalok a 20. század közepén csak „akkor esküsznek meg egymással, ha meggyőződtek arról, hogy gyermekük lesz”,⁴² nem volt igaza. Megkockáztatom azt a feltételezést, hogy Gyimes esetében is egy megkonstruált, a jelenre, a változásra, a generációs feszültségekre reflektáló szóbeli kitalált hagyománnyal van dolgunk, és talán erről lehetett szó már ötven évvel ezelőtt is. Ezzel az érveléssel nem a korai szakirodalmi adatokat kívánom védeni, mert azok etnográfiai tévedései bizonyíthatók, már csak a vizsgálatok felszínes jellege miatt is. Sokkal inkább arra próbálok rámutatni, hogy nagyon fontos a generációs különbségek figyelembevétele, valamint az, hogy tisztába legyünk a társadalmi változásokra adott helyi reflexiókkal is.

A saját megfigyeléseim alapján a fiatalok álláspontjához nagyban hasonló társadalmi gyakorlat rajzolódott ki: tehát az, hogy a törvényes kapcsolat nélküli gyermekvállalás egyáltalán nem tudatos döntés eredménye, nincsen szó próbaházasságról és a házasságkötés megkerüléséről sem, hanem a már említett gazdasági kényszerhelyzeteiről.⁴³ Továbbá sok esetben egyszerűen arról van szó, hogy nagyon sok fiatal nincs

³⁷ BÓDÁN 2003b, 300.

³⁸ A kitalált hagyomány fogalom bevezetése Eric Hobsbawm és Terence Ranger nevéhez köthető, az 1983-ban *The Invention of Tradition* című kötetben szerepelt elsőként (HOBSBAWM–RANGER 1983). Magyar fordítása a Hofer Tamás és Niedermüller Péter szerkesztésében, 1987-ben megjelent *Hagyomány és hagyományalkotás* című munkában olvasható. Amy Kaler hívta fel arra a figyelmet, hogy léteznek olyan családi vagy közösségi használatra szánt kitalált hagyományok is (ezek lehetnek újabb rítusok vagy akár társadalmi diskurzusok), amelyek nem egyeztethetők össze a Hobsbawm és Ranger által dokumentált formalizált-nyilvános látványosságokkal. Azáltal, hogy kiterjesztjük a kitalált hagyomány kategóriáját a nyilvános rítusokról a szóbeli, narratív hagyományokra, a nyilvánosság szférájából átléphetünk a családi események, így például a házasságkötés, párválasztás privát szférájába is. Azok a narratív hagyományok, amelyeket az idősebb személyek találnak ki, különböznek a Hobsbawm és Ranger által dokumentált formalizált-nyilvános látványosságoktól (KALER 2001). Amy Kaler azért használta a kitalált hagyomány kiterjesztett fogalmát, hogy leírja a házasság történelmileg konzisztens retorikai megközelítését és prezentációját (KALER 2001).

³⁹ KALER 2001.

⁴⁰ BALÁZS 2009.

⁴¹ 75 éves, gyimesközéploki, római katolikus férfi, 2005.

⁴² VÁMSZER 1940, 76.

⁴³ Kathryn Edin és Maria Kefalas *Promises I Can Keep* című munkájukban 1995–2000 között Philadelphia (Pennsylvania) legszegényebb területein pontosan azoknak a társadalmi erőknak a feltárására és újraértelmezésére törekedtek, amelyek megakadályozzák a házasságkötést. Munkájukban megállapították, hogy a házasságkötések száma egyre csökken a szegényebb társadalmi rétegek körében, és különösen igaz ez az első gyermek születése előtt megkötött házasságok számának alakulására. Az általános középosztálybeli társadalmi diskurzus szerint ez a fajta csökkenés együtt jár a házasság

teljesen tisztában a szexualitás gyakorlati következményeivel, illetve számos naiv elképzelés él a terhesség megelőzésével kapcsolatban (például az első szexuális aktus során nem lehet teherbe esni stb.).

A moldvai terminológiához hasonlóan Gyimesben is (Csíkban úgyszintén) *bitang*-nak nevezték, s nevezik ma is a törvénytelen gyermeket, *bitangos* jelzővel illetik a leányanyát és a biológiai apát is. Napjainkban az anya és gyermeke kímélése érdekében a frontális helyzetekben már kerülik a használatát. A férfiak esetében, baráti társaságban, ugratás formájában jelentkezhet. Állapotjelző, ideiglenes kategória, konkrétan arra a rövidebb-hosszabb átmeneti időszakra vonatkozik, amíg a gyermek nem rendelkezik törvényes apával, vagy a házasságkötés nem legitimálja a szülők kapcsolatát. Néhány esetben, főleg a Gyimesből elszármazottak (magyarok és románok is), illetve helyi művészek, zenészek öröklött ragadványnevként, szinte „második vezetéknevként” viselik büszkén a *Bitang* nevet mint etnokulturális emblémát.

Az idősebb adatközlők beszámolóit, múltrekonstrukcióit alapján az 1950-es évekig a megesett lány alakja a szöktetett lányéhoz hasonlóan részleges társadalmi státuszváltozáson átesett, deviáns személyként artikulálódott. Ugyanez volt érvényes a vadházasságban élő *hitetlen*⁴⁴ párokra is. A fiatalok átmeneti státuszához, vagy éppen a magára hagyott szerető alakjához gyakran a tisztátalanság, rontani akarás, illetve a rontani tudás képzetét is társították és társítják ma is. A *hitelenség* állapota, például a megesett lányok esetében a gyermek világra jötte után az anya és a gyermek marginális helyzete, státusz nélküli állapota tovább rétegződött. A gyermekágyas időszak hat hete „normális körülmények között” is liminális periódusként contextualizálódik. Az anya templomi *kiavataság*, a *szülői áldásig* tisztátalannak számít, veszélyt jelent a közösségre nézve – ezért tevékenységét tiltások korlátozzák⁴⁵ –, míg gyermeke a keresztség felvételéig kiszolgáltatott a démonikus és emberi erővel szemben. Különböző prevenciós eljárásokkal próbálták és részben próbálják napjainkban is megakadályozni a gyermek lehetséges megrontását, és gyógyító rítusok sora ismert a rontások megszüntetésére.

Peti Lehel közlése szerint Moldvában él az az elképzelés, miszerint egy deviáns személy, „a bűnös káros hatással van a közösségre”, a tiltott szexuális kapcsolat titokban tartása aszályt okoz. Ebből adódóan a bűn elrejtése „offenzív démoni erők energiafor-

jelentőségének csökkenésével is az alacsony jövedelműek körében. Ezzel a sztereotípiával szemben azonban nagyon sok, már gyermeket vállalt fiatal pár tervezi a házasságkötést, csupán addig vannak vele, amíg – a gyimesi példához hasonlóan – megfelelő összeget tudnak (illetve a családjuk, jellemzően a férfi szülei) félretenni egy „megfelelő” lakodalom lebonyolítására. A megkérdezett nők egyaránt értéket tulajdonítottak az anyaságnak és a házasságnak is, csupán a sorrendiség tér el a felső- és a középosztály által követett társadalmi mintáktól, és a megfogalmazott, elvárt társadalmi normáktól (EDIN-KEFALAS 2005, 104–122).

⁴⁴ A *hitetlen* kategóriába sorolják a vadházasságban élő – szöktetett, együtt élő, a házasság szentsége nélkül gyermeket vállaló – fiatalokat. A szent gyónásban sem részesülhetnek.

⁴⁵ „Nem haladhat át a vízen”, „nem húzhat vizet”, „a gyermekágyas idő alatt nem járhat templomba”, a gyermek kereszteleje alatt a „kiavataság csupán a templom sekrestyéjében tartózkodhat” (lásd CSONKA-TARÁCS 2007, 104–110).

rásává” válhat. „Ennek megakadályozására Moldvában egy olyan büntetőrendszer aktivizálódik, amely mágikus (szimbolikus), illetve jogszokásbeli elemeket ötvöz a papok által működtetett büntető-metódusokkal.”⁴⁶ Gyimes esetében is érvényesek a fenti állítások, azzal a különbséggel, hogy a deviáns személy abban az esetben káros a közösségre, ha nem tartja be, nem tartatják be vele a marginális helyzetére vonatkozó korlátozókat, vagyis akkor, ha a társadalmi kontroll informális szférája nem működik tökéletesen. Így például az avatatlan gyermekágyasokra és alapvetően a hitetlenekre vonatkozó tisztasági tabuk megsértése okozhat „elemi csapásokat: zivatart, jégverést, árvizet, a víz kiapadását, elférgesedését, [...] visszasüllyedését egy kultúra előtti állapotba”.⁴⁷ Gyimesben éppen ezért nem a deviáns személy büntetésén volt a hangsúly, hanem a különböző tiltások betartásának a felügyeletén, illetve a szankciók érvényesítésén abban az esetben, ha valamilyen tiltást, korlátozást nem tartott be az adott személy.

A gyermekágyas anyára vonatkozó korlátozások enyhülését, illetve kontextusfüggőségét egy 2008-as lakodalmi kalákában figyelhettem meg. Az örömanya (fiatalabb fia házasodott néhány napon belül) idősebbik fiának felesége gyermekágyas volt (a negyedik hétben járt, általában a hatodik héttől számít tisztának). Bár, amint az előbb utaltam rá, a kiavatatlan anyák számos tevékenységére tiltások sora vonatkozik, a fiatalasszony mégis felajánlotta segítségét a lakodalmi kalákában. Nem bíztak rá különösebben nehéz vagy megterhelő munkát – a sütőben sült süteményekre kellett ügyelnie –, de nem utasították el a részvételét az előkészületekben. A gyimesközéploki katolikus pap – aki nagyon jó kapcsolatot ápol az említett családdal – is megjelent a kalákában (elsősorban azért, mert az örömanya által a közelgő esküvő alkalmából készített oltárterítőket jött átvenni), és hosszasan dicsérte a kaláka tagjainak a szorgalmát. Az örömanya és a pap megbeszéltek azt is, hogy a gyermekágyas asszony elmehet a szentmisére. A pap arra hivatkozott, hogy a család mélyen vallásos, és úgyszólamint hamarosan megrendezésre kerül a kereszteleje is, illetve azt is mondta, hogy az asszony már biztosan megtisztult. Az örömanya a lelkiatya beleegyezésére utalva próbálta elfogadtatni a kalákában jelen lévőekkel, hogy a menyé kiavatatlanul is elmehet majd a lakodalomba. Az anyós többször is hangoztatta, hogy a pap *ősi babonának* tartja a gyermekágyas anyára vonatkozó tiltásokat:

a: Én megkérdeztem a pap bácsit is, hogy: „Lelkiatyám, Y elmehet-e a templomba, hogy nincs a baba [megkeresztelve]?” Azt mondja: „Ki mondta, hogy nem mehet el? Ki mondta, ki mondta, hogy nem mehet el?” Hát mondom: „Tudja, milyen nálunk a szokás.” „Az régebbi, már meg van tisztulva, nyugodtan” – azt mondja. A gyermeket nem viheti, mer’ az pogány, s nem kereszteleje után viszi. De azt mondja: „Nyugodtan elmehet a templomba, nyugodtan”.

b: A gyermeket nem viheti.

S akkor ezt nem, a pap nem engedte eddig?

b: Nem.

⁴⁶ PETI 2007, 291.

⁴⁷ PÓCS 2008, 330.

a: Ez a faluba volt itt nálunk.

b: Volt nálunk egy ősi szokás, mit tudom, azt is mondta, hogy.

c: Régebb még a kútból vizet se meríthettek, akinek nem kereszteltek... Most már nincs.⁴⁸

Egy negyvenes évei derekán járó asszony pedig arról beszélt, hogy miután összeházastak, és saját, különálló otthont hoztak létre a férjével, több kilométerre a feleség családjától (a férj szülei a közelükben laktak, de nem voltak jó viszonyban), egyedül maradt, és senkire sem számíthatott. Senki sem segített a fiatal anyának a gyermekágyas időszak alatt sem, számos tiltást, korlátozást nem is tudott betartani emiatt, egyszerűen nem volt rá lehetősége – a korábban kifejtett, gyermekágyas anyákra vonatkozó korlátozásokat úgy értelmezte, mintha azok látens szerepe abban rejlene, hogy a tabuk által kímélik az édesanyát. Az első gyermek körüli számos, egyedül ellátott teendő miatt beszélgetőtársam nem vállalt később több gyermeket:

S akkor itt, ebbe a házba lakott egy néni, s akkor azt mondta, lelkem, te ebből a kútból nehogy vizet húzzál, mer kiapad. De akkor ezt nem azért mondta, mert kiapad, hanem, hogy ne. S akkor ő közbe egy viderrel hozott. De én muszáj volt, de nem apadt. S nem szabadott mosni, dörzsölni, mert azért fáj a csuklód. De ha nem volt, aki, akkor... Mert ha van segítség, az... Sok helyütt van, hol a férfi mos, sok helyütt megcsinálják.⁴⁹

Csonka-Takács Eszter a templomi *kiavatás* rítusát Gyimesben a megesett lányok esetében „a normális esetekhez hasonlóan nevezte”, amelyet a társadalmi elfogadás jeleként értelmezett – a gyermeknek ugyanannyi keresztülője lehet, látogatják az anyát és gyermekét a gyermekágyas időszak alatt. A narratívák alapján azonban azt is kimutatta, hogy ez nem volt mindig így. A megesett lány kiavatása egykoron feltehetőleg nem egyházi rítusként ment végbe, nem a pap végezte el, hanem az anya magányos rítus útján nyerte el a feloldást, általában valamilyen szent objektum (templom, esetleg kereszt) megkerülése által, az egyházi kiavatás oltárkerülésének analógiájára, vagy szentelt vízzel való mosakodással.⁵⁰

S ha régebb a leánynak megszületett a gyermeke, s nem volt férjénél, akkor a pap hogy avatta ki?

Megkerülte a templomot kívülről, s.

S akkor nem belül az oltárt?

Nem.

Akkor így avatódott ki?

Igen, Igen, nem volt, hogy nem.⁵¹

⁴⁸ 50 éves, gyimesközéplöki, római katolikus nő (a), 60 éves, gyimesközéplöki, római katolikus nő (b), 45 éves, gyimesközéplöki, római katolikus nő (c), 2008.

⁴⁹ Körülbelül 45 éves, gyimesközéplöki, római katolikus nő, 2014.

⁵⁰ CSONKA-TAKÁCS 2007, 125–126.

⁵¹ 77 éves, gyimesközéplöki, római katolikus nő, 2008.

A megesett lánnyal szemben a közösség tagjai kevésbé alkalmaznak szatirikus *szankciókat*, nem vetik meg, nem gúnyolják ki nyilvánosan – inkább szánják –, de a házasságkötés vagy helyzete rendezéséig marginális szerepkörbe kényszerítik. Radcliffe-Brown kategóriája szerint a társadalmi életből és annak privilégiumaiból részlegesen, átmenetileg kizárják,⁵² nem tartozik már a lányok korcsoportjába (nem lehet nyoszolyó sem), de a *tisztességes házas asszonyok* csoportjába sem. Ezt az átmeneti, perifériális helyzetét különféle szimbolikus eljárásokkal tették nyilvánvalóvá: például a hatvanas évek végéig az „anyósa” felkontyolta a megesett lányt, kvázi asszonnyá avatták (olyan asszonnyá vált, aki nem vette fel a házasság szentségét), kendőt hordott:

Mi történik, ha megesik a lány, de nem veszi el a legény?

A falu lehet, nem veti meg, de a fiatalság igen, mert akkor már se nem lány, se nem asszony.

Hogy mutatkozott meg az, hogy a lányok és az asszonyok közé sem tartozik?

Azon már látszik, hogy egyszer már gyereke volt, nem mehet akkor már diszkóba, már nem állt be a fiatalok közé a sorba, ha egyszer gyereke van. Régebb be kellett kötni a fejét, befonták, és kontyot csináltak, de most a legtöbbször rövid haja is van, s ha véletlenül hosszú haja is van, de úgy sem kontyolják fel, ha gyereke lesz, sem. Ha férjhez van menve is, ha hosszú haja van, leengedi, ha lány vagy asszony, nem úgy van, mint rég.⁵³

Gyimesben, a szomszédos Csíkhöz hasonlóan, a megesett lány esetében a helyi egyház nem alkalmazott és alkalmaz nyilvános büntetőrítusokat, ellenben ha sor került a házasságkötésre, a szertartás magán viselte és viseli az erkölcsi kihágás szankcióit. A helyi papok az egyszeri *együlthálások*, guzsalyoskodás miatt gyermeket váró fiatalokat nem ítélik el olyan mértékben, mint a vadházasságban élőket; a *szöktettek* és a már szülői státuszban álló házasság nélkülieket. Ez a vonatkozó egyházi szankciókban is tetten érhető. A vadházasságban élőket gyakran nem esketi meg a pap a templom oltáránál, csupán a sekrestyében, hétköznap, *kicsi misén*. Az ötvenes években még előfordult, hogy emiatt kimondottan böjtben tartották az esküvőt. A legtöbb esetben a szöktettekhez hasonlóan lakodalmat se rendezhettek, csak egyfajta kalákát, ajándéktáncot – amellyel az alkalom gazdasági vonatkozása volt csak biztosítva (elsősorban tálalás ajándékok kerültek átadásra); napjainkban ilyen szankciót jelent a lakodalom kisebb, családi jellege. A szankciók a menyasszony viseletére is vonatkoztak, vonatkoznak ma is: amíg *csángós ruhában* lakodalmaztak, nem lehetett „pántlikás rakott hazai”, „nem viselhetett hófehér hazai ruhát”, hanem „sima fejjel”, egyszerű vasárnapi viseletben járult az oltár elé. A hatvanas évektől a modern, egybevarrott fehér esküvői ruha és a fátolviselet korlátozása jelentett szankciót, helyette valamilyen kosztümöt vagy estélyi ruhát viselnek. Ez a szankció egyre kevésbé érvényesül.

⁵² RADCLIFFE-BROWN 2004, 178–179.

⁵³ 40 éves, római katolikus, gyimesközéplöki nő, 2006.

Szintén idesorolható a kontyolás, illetve a leváltozás és az oltár elől való kivezetés elmaradása. Bár napjainkban már csak ritka esetekben fordul elő, hogy a pap kivezeti a fiatalokat a templomból, ennek elmaradása egykoron szankciónak számított, és nagy szégyenérzetet keltett a fiatalok és a hozzátartozók körében. Éppen ezért a gyimesközéploki papok most már egyáltalán nem vezetik ki, csupán kikísérik a fiatalokat. Gyimesfelsőlokon ellenben még napjainkban is kivezeti a pap „az arra érdeemeseket” a templomból, majd megcsókolja őket, kifejezve azon örömét, hogy két hithű életet élő fiatal fogadott egymásnak örök hűséget. A közelmúltig a helyi papok a szülők törvényes házasságkötéséig nem keresztelték meg a gyermeket, ezzel próbálták elérni az esküvő létrejöttét. Napjainkban a gyermeket vállaló *hitetlen* fiatalok első gyermekét még megkeresztelik, de a második gyermek csak akkor részesülhet az első szentségben, ha a szülők összeházasodnak. A gyermeket várók esküvője ellenben szinte semmiben sem tér el a *tiszta* fiatalok egyházi rituáléjától, esetleg fátylat nem tehet a fejére a lány:

De hogyha már együtt élnek, nyilvánosan, akkor egy kicsi különbséget még jobban tett ez idáig, most már azért annyira nem. Ilyenkor nem vesznek fehér ruhát.

S ha babát vár, inkább megengedi?

Inkább megengedi, csak a fejére nem tesz koszorút. Kinek így sikerül, sose lehet tudni.⁵⁴

De megengedi a pap [ti. a fehér ruhát], a lelkiatya annak, akinek gyermeke lesz is, jobban megengedi, mint aki elmegy, szóval nálunk úgy mondják, elszökik, ahogy a lányt elszök, csak úgy összeállnak, s elmegy, na. Na, az olyannak nem tesznek, tesszik-e tudni, azt a slájert. Régebb az divat volt.⁵⁵

Tehát a papok lényegében próbálják elősegíteni azt, hogy a gyermekek katolikus családban nőhessenek fel, és azt, hogy az édesanyák szégyenérzet és szankciók nélkül megtarthassák nem tervezett gyermeküket, s emellett részesülhessenek az esküvő és a lakodalom mentális, társadalmi és gazdasági jelentőségében is. A szankciók betartását elsősorban az idősebb generáció asszonyai, kiemelten a vőlegény édesanyja ellenőrzi, illetve ha a lelkiatyáknak is tudomása van az adott normaszegésről, bizonyos esetekben felhívják a figyelmet az esetleges szankciók betartására prédikációikban vagy személyesen, például a *jegyesoktatás* során is. A papok a prédikációk és személyes konzultációk útján próbálják elérni azt is, hogy a hitetlen fiatalok minél előbb megesküdjenek, s az esküvő ebben az esetben „a bűnösségük” alól is felmentse őket. Hiszen a gyimesiek szerint a házasság szentsége, illetve az előtte véghezvitt szentgyónás, a bűnbánat szentsége feloldozást ad. A megesett leány enyhe büntetéséhez az is hozzájárul, hogy a papok ezzel is próbálták, próbálják ma is elősegíteni, hogy minél többen vállalják a

⁵⁴ 25 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2007.

⁵⁵ 50 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

már megfogant gyermeküket, és megelőzzék a különböző *gyermekeltevéseket* vagy akár a modern művi abortuszt, amelyet a házasság előtti nemi életnél is súlyosabb bűnként, égbe kiáltó bűnként tartanak számon a papok és a hívek is.

S a pap hogy vélekedik erről [ti. hogy terhesen mennek férjhez a leányok]?

Inkább megeskíti, minthogy abortusz legyen, vagy na. Úgyhogy ezért így nem.⁵⁶

Gyimesben a halálos bűn egyházi feloldozása, a kegyelmi állapot elnyerésének lehetősége szinte kizárólagosan a szexualitás, a nemi erkölcsi kihágások területén érvényesül.⁵⁷ Sőt az általam vizsgált időszakban az is megfigyelhető volt, hogy az egykori nemi erkölcsi normasértésekre vonatkozó szankciók szinte a változások katalizátoraiként funkcionálnak: az egyház, illetve az informális szféra által megfogalmazott és ellenőrzött szankciók egy része lassan új ideológiával ellátott normává minősül. Néhány példát említek: idesorolható a már említett templomi kikísérés átalakulása: az elmúlt években a papok már csak nagyon ritkán kísérik ki az új házasságokat az oltár elől; a kikísérés elmaradása korábban egyértelműen szankciónak számított, ma viszont egyfajta normaként, divatként utalnak rá. Számos egykori szankció számít divatosnak az informális kontroll területén is: például a kontyolás, újabban *leváltozás* (átöltözés) elmaradását a mostani lakodalomban elsősorban gazdasági okokkal magyarázzák: nem kell két ruhára költeni, illetőleg úgy fogalmaznak, hogy az a szép és elvárt, ha a menyasszony a lakodalom reggeléig menyasszonyi ruhában van, „addig menyasszony” (tehát nem a kontyolásig), „mert majd egész életében lehet asszony”. A fátyolviselés, amelynek elmaradása korábban ugyancsak szankciónak számított, lassan szintén kikerül a gyimesiek kulturális repertoárjából, helyette inkább az apróbb koszorúkat preferálják. Megfigyelhető viszont a menyasszonyok ragaszkodása a hófehér esküvői ruhához, még a legapróbb eltérés, például a vajszerű és egyéb árnyalatú ruhák is a szankciók megvalósulását jelölik. A következő példa jól szemlélteti a társadalmi kontrollmechanizmusok és a normaként, divatként meghatározott trendek átmeneti egymásmellettségét és azt, hogy azok egymásból építkeznek:

S a ruhádat, azt te választottad különben?

Anyóssommal választottuk.

Szép lett?

Vajszíne van, úgy nyakba akasztós, a háta egy kicsire csóré, vannak ilyen virágocskák rajta, van egy ilyen kicsike kabátkája.

Szerintem a vajszerű szebb is, mint a fehér. Neked is jobban tetszett?

Hát én fehéret szerettem volna, anyóssom ezt választotta.

⁵⁶ 35 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

⁵⁷ Hesz Ágnes gyimesi kutatásai alapján ismeretes például, hogy az öngyilkosság esetében a helyi egyház sajátosan lép fel: „Más egyházközségektől eltérően itt az öngyilkosok a mai napig nem részesülhetnek keresztény temetésben, testüket a temetőnkön kívül, szenteletlen földbe temetik, s a pap a rendes temetés liturgiájától eltérően nem misézük felettük, csak az elhantoláskor vesz részt a szertartásban” (Hesz 2008, 23).

A kicsi baba miatt, vagy ez tetszett neki jobban?

Jobban tetszett neki a fehér, csak a baba mián is, nem mondta, de szerintem azér' is. S a fejemre csak egy kicsike koszorú.

Nem szerettél volna fátylai?

Nem.

Nem is divat ez most annyira?

Nem divat, s akkor ilyenkor nem szokás.⁵⁸

A megesett leány és gyermekének sorsa, társadalmi karrierje attól is függött s függ ma is, hogy a leány szülei miként reagálnak az adott helyzetre, és „kap-e még férjet magának”. Az is lényeges szempontot jelentett és jelent, hogy a biológiai apa elismeri-e gyermekét, s kényszeríthető-e gyermektartás rendszeres fizetésére. Gyimesben többen beszámoltak arról, hogy jogi procedúrák által próbálják azt biztosítani, hogy a *bitang* viszonylagos anyagi biztonságban nőhessen fel. Ha a családja nem fogadja el a leány megváltozott helyzetét (erre Gyimesben több példa is akad), nem kap férjet magának, előfordulhat, hogy gyermekével egyetemben tartósan a társadalom periferiájára szorul, sajátos viselkedési mintát alakítva ki, s a környezete is deviánsként viszonyul hozzá: *bitangos leány*ként. A legény helyzete szintén azon múlik, hogy talál-e párt magának, támogatják-e a szülei. Tehát a kilépési lehetőség lényegében biztosított ebből a deviáns, átmeneti állapotból, például a házasságkötés által, és ha a megesett leány a későbbiek során házasságot köt a biológiai apával, mindhárom érintett személy mentesülhet a pejoratív terminus viselésétől. Az anya és gyermeke akkor is kiléphet ebből az állapotból, ha a lány egy másik férfival törvényes házasságra lép, ami nagyon ritkán fordul elő, alapvetően csak deviáns személy: vénlegény, elvált személy, *félketyű* közeledésére számíthat. A biológiai apa az utóbbi esetben továbbra is *bitangos* marad. Ám bizonyos esetekben, ahogy már arra utaltam, előfordul, hogy elsősorban a család kedvezőtlen anyagi helyzete vagy bármilyen külső korlátozó körülmény miatt egy ideig nem kerülhet sor a lakodalmazásra, és ilyen esetekben a fiatalok marginális élethelyzetbe kényszerülnek, ami sem a közösség, sem a fiatalok szűkebb családja, sem maguknak a fiataloknak a számára nem megnyugtató állapot.

A gyimesi magyarok szerelemmeghatározásai

A szerelem-betegség gyimesi metaforái

Ahogy az előzőekben láthattuk, számos etnográfiai szöveget szenteltek már a gyimesiek házasságkötés előtti szexualitása, próbaházassága vizsgálatának, több írásban bemutatásra került a szabad szerelem gyakorlata is,⁵⁹ mégis ez idáig szinte alig tudunk

⁵⁸ 21 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

⁵⁹ Lásd ORBÁN 1869, 80; VÁMSZER 1940, 76; GUNDA 1949, 233; BÓDÁN 2001; BÓDÁN 2003a; BÓDÁN 2003b; BÓDÁN 2008; ILYÉS 2005.

a gyimesi magyarok szerelemmel kapcsolatos elképzeléseiről, s arról, hogy mit is értenek pontosan szerelem, a romantikus szerelem fogalmán. Annyi bizonyos, hogy a romantikus, szenvedélyes szerelmet csupán az elmúlt néhány évtized során kezdték el valamiféle pozitív dologként kezelni a gyimesi társadalomban, és csak a 2000-es évektől lett alapja a párválasztásnak és a házasságkötésnek. Újabban olyan intenzív érzelmi kötődést és testi vonzalmat értenek rajta, amely magában foglalja a szeretett személy idealizálását, a függőséget, s mindez jövőbeli tervekkel is társul (nem pusztán pillanatnyi kéjes sóvárgásról szól). A fiatalok számára fontos elvárás, hogy szerelmi kapcsolatuk igaz, őszinte legyen, kölcsönös megértésen és bizalmon alapuljon, és aztán az eljegyzés és a házasságkötés által haladjon a letisztult, erős, kötelességtudó szeretet felé. Az eljegyzéseket és magát a házasságkötést is a szerelem bizonyítékaként tartják számon. Korábban, amikor elsősorban társadalmi-gazdasági indokok szabályozták a párválasztást és az anyagi boldogulást, a társadalmi előrejutást elsősorban érdekházasságokkal segítették elő, a „romantikus szerelem” klasszikus színterei szinte kizárólag a *guzsalyoskodás* alkalmi voltak, illetve a szerelem a szerelmi költészet, folklór területeire szorult vissza. A szerelem helyett elsősorban a házastársak iránti alázatos, elkötelezett szeretet volt az elvárt érzelm. Ugyanakkor fellelhetők voltak az ellenállás kulturális mintái is: korábban a szöktetés, a házasságtörés, újabban pedig ilyen lehet a szerelem eltitkolása.⁶⁰ Korábban, egészen az 1970-es, 1980-as évekig a szerelmet alapvetően felforgató dolognak tartották, ezért próbálták ellenőrzés alatt tartani. A helyi társadalom (a család, a szomszédság és részben a helyi egyház is) különböző szabályokkal, intézményekkel, a szerelmi élet kontrolljával próbálta elnyomni, elnémítani a bűvópatakként előtörő szerelmi szenvedélyt. Napjainkban inkább az jellemző, hogy elsősorban tisztátalan, nem őszinte (igaz) szerelmen, például csupán a szexualitáson alapuló kapcsolatokat próbálják kontrollálni, egyúttal az eljegyzés, házasságkötés felé terelni a fiatalokat. Így például a gyimesközéploki és a bükkhavasi papok a tiszta, őszinte szerelmet támogatják és népszerűsítik, és határozottan elítélik azokat a szülőket, akik arra bátorítják a gyermekeiket, hogy szerelem nélkül, csupán érdekből házasodjanak. A közelmúltra és napjainkra is jellemző, hogy a szerelem viszonylag egyetemes „tünetei” – vágyakozás, erotikus fantáziák, megváltozott viselkedésformák, szívfájdalom – mögött a kontextusok, körülmények függvényében az érintettek (a szerelmesek mellett a közösség, a család, a barátok, az egyház) mást-mást feltételeznek: szerelmi rontást, szerelmi mágiát, vagy éppen tiszta, romantikus szerelmet.

⁶⁰ A titoktartást a szülők iránti tisztelettel magyarázzák. Hasonló indokok miatt nem dohányoznak a fiatalok a szülők jelenlétében. A szerelmesek legitimációs törekvéseinek talán a legszebb példái Gyimesben a titkos eljegyzések, például a csíksomlyói Szűzanya-szobor lábánál véghezvitt gyűrűhúzás rítusai. A gyermeket váró, vadházasságban élő párok a rítus által próbálták legitimálni törvénytelennek számító szerelmi kapcsolatukat, ideiglenesen helyettesíteni a házasságkötést. A kilencvenes évekig a rítus egy olyan, a közösség által is elfogadott stratégia volt, amely a profán asszonnyá avatáshoz vagy a szükségkereszteléshez hasonlóan lehetőséget kínált a marginális élethelyzetekből való kilépésre. Az egyházi esküvő analógiájára hajtottak végre a fiatalok egy nagyjából meghatározott rítussorozatot, amely egyfajta szükségmegoldást jelentett. Napjainkban teljesen másként értelmezik ezt a rítust, az eljegyzési gyakorlat szerves részévé vált (lásd BALATONYI 2011).

A szerelem kontrollja elsősorban a szerelmi szimptomák különböző közösségi értelmezéseinek alapult és alapul ma is. Ezeknek a közösségi véleményeknek és értelmezéseknek nagyrészt a különféle indirekt beszédformák, így például a pletyka intézménye adott, ad narratív keretet. A *szabadság* során, közösségi ünnepekkor, kalákamunkák alkalmával, baráti találkozások, szórakozások, iskolai/kollégiumi közös időtöltések során, vagy éppen az utcán, a boltokban összetalálkozó ismerősök, barátok, rokonok között is gyakran felmerül a szerelem témája. E beszédalkalmakkor konstruálódnak meg és kerülnek forgalomba a szerelem, a szerelmi kapcsolatok szociális reprezentációi. Az újonnan létrejött vagy éppen tönkrement kapcsolatok, házasságok közösségi kiértékelései különösen közkedvelt beszédtemának számítanak Gyimesben. Több alkalommal voltam jelen olyan élénk beszélgetéseknél és vitáknál, amelyek során a jelen lévő szomszédok, komák és barátok egy-egy fiatal vagy éppen idős személy párkapcsolati, házassági problémáit vették górcső alá. Vajon mi lehet az oka annak, hogy egy friss, néhány éves házasság felbomlott, ha minden körülmény adott volt a boldogsághoz (nem éltek sokan egy háztartásban, nem voltak komolyabb anyagi problémák stb.), vagy miért verhetette meg a feleségét az a fiatal férfi, akiről sosem feltételezték korábban, hogy agresszív természetű? Miért bonthatták fel a jegyességüket azok a fiatalok, akiknek néhány hónap múlva ülték volna meg a lakodalmát? A szerelmi mágia, az anyós rossz természete, az ital „ördögi” hatása, a partner kiállhatatlan természete vagy egy másik személy (elsősorban nő) csábítása, csábítási kísérletei is gyakran szóba kerültek ilyenkor mint lehetséges okok. Továbbá napjainkban a házasság vagy akár egy szerelmi kapcsolat felbomolhat akkor is, ha a felek, elsősorban a nők, nem azt kapják a kapcsolatuktól, amit elképzeltek: romantikát, odafigyelést, apróbb ajándékokat, kielégítő szexualitást.

A gyimesi magyarok, leginkább az idősek és a középkorúak szerint a szerelem nem egyszerűen csak megtörténik az egyénnel, hanem olyan állapot, amelyért valaki vagy valakik akaratlan vagy szándékos tette felelős. A gyimesi fiatalok körében az okcentrikus szerelemkoncepciók mellett újabb szerelemmodellek is megjelentek: például egyre elterjedtebb a szerelem akaratlan vagy éppen sorsszerű eseményként való értelmezése is, „a szerelem úgy győz le minket, mint egy váratlan esemény”. Mind az okcentrikus, mind az akaratlan, váratlan szerelemkoncepció képviselői egyetértettek abban, hogy a szerelem mint esemény kizökkenti a szerelmest addigi világából, és leépíti az addig helyesnek hitt világnézetét (például „a szerelmes rózsaszímben látja a világot”), zavarttá és kezelhetetlenné teszi. Ezek a tünetek rosszabbodhatnak, ha a szerelmet nem viszonozzák, az nem teljesezhet be, és a szerelmes szó szerint szerelmi betegségbe esik.

Úgy vélem, hogy a szerelem okcentrikus értelmezései alapvetően összefüggést mutatnak a helyi, okcentrikus, mágikus betegségkoncepciókkal: például a szemmel verés és egyéb rontások helyi képzeteivel, a „vád szociológiájá”-nak társadalmi jelenségeivel.⁶¹ A mágikus betegségek hátterében a szerelemhez hasonlóan direkt és indirekt faktorokat vélnek felfedezni: például bizonyos személyek akarataikon kívül képesek

⁶¹ Lásd MACFARLANE 1970; THOMAS 1971.

rontani, betegséget okozni a velük született rontás képessége által.⁶² Meggyőződésem szerint ugyanakkor a sorsszerű szerelemértelmezések megjelenése szintén összefügg a gyimesi betegségkoncepciókkal, pontosabban azok átalakulásával: ugyanis a betegségek újabb meghatározásai során is előtérbe kerül a sorsszerűség. A sorsszerűség képzete továbbá erősen táplálkozik a nyugati populáris kultúrából: a különböző brazil, amerikai szappanoperák, romantikus filmek és a román, magyar és nyugati populáris zeneszlágerek romantikus szerelemértelmezéseiből. A nyugati típusú romantikus szerelemmel kapcsolatos minták egyre inkább beépülnek a gyimesiek lokális szerelemmodelljeibe. Általánosságban elmondható, hogy a fiatalok és idősek körében is egyaránt népszerű az a nézet, miszerint a férfiakat elsősorban a szerelem passzív elszenvetőinek tartják, és a nőkről a szerelem kiváltásának direkt és indirekt képességét feltételezik. Ugyanakkor a férfiak a szerelmi kapcsolatok kezdetén folyamatosan udvarolnak, szexuális és szerelmi ajánlatokkal ostromolják a nőket:⁶³ például „Egyedül hálsz-e az este?”; „Ki lesz a hálótársad?”; „Ki gyűjt nálad este tüzet?” Mégis leginkább a nők azok, akik zöld utat adnak a kialakulóban lévő kapcsolatnak, elfogadják vagy elutasítják a férfi közeledését. A visszaemlékezések szerint a lány hívta el magához guzস্যosba is a kiszemelt férfit, aki csak akkor mehetett, ha hívták.

A nők tehát a szépségükkel, kedves szavaikkal, vagy éppen tisztátalan természetükkel, tisztátalan tetteikkel (menstruációs vér, illetve egyéb genitális váladékok megittatásával, de akár egy kis kenyérmorzsza elszórásával is) magukhoz láncolhatják, megbolondíthatják, megbetegíthetik a férfiakat. S az is előfordul, hogy mindezért specialistákhoz (például *tudósokhoz*, *fermekásokhoz*⁶⁴) fordulnak segítségért.

Vagy pedig, egy leány, már férjhez ment [...] -ba, az egy legényt nagyon szeretett, s férjhez akart menni mindenáron ahhoz, na de a legénynek a szülőjei tiltották, nem akarták, mert a lány rosszul cselekedett. Ezt a legényt mondta a szájával, rokon is az unokámhoz. Az anyósoméknál voltunk összegyűlvél, s mondta, hogy nem lehet. Odament a leány a házhoz, nem szégyellte, s ölelgette, a nyakát meg mindent, s egyszer csak érzi, hogy valami szűrés lement a hátánál. S mondja neki, hogy mit tettél te bé a nyakamnál? Azt mondja, hogy egy kicsi kenyérmorzsza volt a kezembe, s azt szalasztottam el. Úgy megbetegítette volt a fiút, hogy majdnem meghalt, el volt betegedve, ha nem veszi el, meghal. Aztán valaki megigazította. [...] Tagadatlanul mondta, hogy a kenyérmorzsát tette bé, mert mondta, nyúlt bé, nyúlt fel az ingénél, s hát hull bele a kezébe, le a hátánál egy apró száraz kenyérmorzsza. [...] Ma is él az az ember, s olyan szép kövér, s a felesége [...], gyermekeik a leányaik férjhez van menve. Az az asszony, aki ezt tette, azóta [...] -ba ment, egy nagy kurva volt.⁶⁵

⁶² Megjegyzendő, hogy a rontással gyanúsítottak között felülreprezentáltak a nők.

⁶³ Ennek bizonyos formáit el is várják tőlük, a férfiaknak finoman lavírozniuk kell a rámenősség, a határozottság konvencionális és a tolokodás elítélt formái között.

⁶⁴ Román jövevényszó (fermecca: 'megbabonáz', 'elvarázsol'), fermekás értelemben rontással, mágiával, gyógyítással foglalkozó személyekre használják, fermekaként pedig magát a rontást értik rajta.

⁶⁵ 65 éves, római katolikus, gyimesközéplaki nő, 2005.

S kinek állhat érdekében ez a megkötés?

Olyannak, mondjuk, hogy nekem van egy lányom, s én úgy akarnám, hogy ez a legény kérje meg. Ő meg, van egy másik leány neki, s ő avval akar cimborálni, s akkor ezen keresztül a vénasszon elmen, hogy valahogy akadályt gördítsen elejibe, hogy ők avval ne tudjanak összebarátkozni, annál jobban ne házasodjanak össze, hanem kérje meg az ő lányát. S akkor ott valamilyen hipnotizáló, azt pénzért csinálja, vizet vagy valami olyant el kell szórni a kapu előtt, vagy kapun belül, vagy a kapun küjjel, hogy tapodja föl, s az elég.⁶⁶

Mindezzel együtt a nők a megélt szexualitás és a szerelem területén mégis valamelyest passzív szerepbe kényszerülnek, s alapvetően a mindennapi élet bizonyos területein is alázatot mutatnak vagy inkább „színlelik az alázatot”.⁶⁷ Ugyanakkor ezen a területen is egy lassú változás érzékelhető, erre utal legalábbis a válások növekvő száma, és egyre inkább módosul, bővül az elfogadható válóokok köre: idesorolható például az alkoholizmus, a hűtlenség, a boldogtalanság is. Korábban mindezek – bár keserűséget okoztak – váláshoz nagyon ritkán vezettek. Mindenesetre a nők passzívabb szerepe tagadhatatlan, s ez elsősorban a helyi gender-különbségekkel magyarázható: a gyimesi társadalom alapvetően patriarchális berendezkedésű, a nők társadalmi presztízse is alacsonyabb, s ezt a maskulin gender-modellt legitimálja részben a helyi egyház is. A társadalmi nemi különbségek okai között gazdasági-társadalmi faktorokat és tisztátalansági koncepciókat kell keresnünk. Gyimesben a női testnedveket (menstruáció, hüvelyváladék) különösen tisztátalannak tartják, amelyek vélekedésük szerint szimbolikus fertőzések, betegségek okozói lehetnek.⁶⁸

Ha a fiú odament a lányhoz, még meg is itatta.

Mivel?

Még szégyen is mondani. Menstruációból kávéba vagy italba bele egy cseppet, na de az olyan veszélyes.⁶⁹

Gyimesben menstruáló nő nem látogathatja a gyermekágyas anyát, és kerülnie kell a szexuális érintkezést is. Ugyanakkor ez a „domináns rituális szimbólum”, ahogy Victor Turner nevezi a vért, kettős természetű: amellet, hogy a menstruációs vér a helyi koncepciók szerint szennyező és tisztátalan, egyúttal valami nagyon tiszta dologként is utalnak rá, a vér igazi, legsűrűbb koncentrátumának tekintik, amely a rontás mellett kiválóan alkalmas gyógyításra is. Leginkább imitativ mágikus eljárásokat hajtanak végre általa:

⁶⁶ 68 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi, 2007.

⁶⁷ LISON-Tolosana 1966, 356.

⁶⁸ Erről lásd DOUGLAS 1966; ZAKARIÁS 2007; BUCKLEY-GOTTLIEB 1988.

⁶⁹ 65 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

S akkor, ha megittatta a lány a fiút, ilyenről hallott különben?

Igen, hallottam, tudja, milyen butaságokat beszélünk-e, meg is látszik, fehérdolog! De tudja, az milyen jó a disznónak, amikor beteg?

Igen?

Igen, s tudja, mire jó még? Az övsömörre, hogy mondják, olyan piros, mi, s arra is jó, a tyúkszemre.⁷⁰

Megjegyzendő, hogy a genitális váladékok rontó hatásának képze a fiatalság körében egyre inkább háttérbe szorul a higiénias körülmények, a tisztasági szabályok változásával, és a szexuális szokások átalakulásával összefüggésben.⁷¹ A gyimesi egyházi tanítások is részben azt támasztják alá, hogy míg a nők szexualitása, nemisége tisztátalan, addig a férfiak ilyenén tapasztalatai inkább profán természetűek.⁷² A szennyező, tisztátalan gyermekágyas anya kiavatasát, megtisztítását is lényegében a helyi egyház biztosítja, ám ahogy korábban említettem, mindezzel kapcsolatban lassan változik a helyi egyház álláspontja is, és a gyermekágyas időszak lejártával elsősorban a gyermek megkeresztelését tartja fontosnak. S habár egy adott társadalomban jól dokumentálhatóan egy bizonyos társadalmi nemi rend uralkodik, amely a jelen esetben inkább férfiközpontú, a mindennapi élet különféle helyzeteinek társas kapcsolataiban a nők képesek arra, hogy ne ennek megfelelően, hanem mindezt áthágyva, megváltoztatva cselekedjenek. Így például Gyimesben a nők számos vallásos gyakorlat, illetve ünnepszervezés területén rendkívül fontos szerepet töltenek be. Nők felügyelik az úrnapi virágszőnyegeg elkészítésének, kialakításának folyamatait, a legtöbb kortárs találkozó szervezői gárdájában is felülreprezentáltak, illetve a helyi lakodalmak során is elsősorban a nők (a férfi édesanya és kisebb mértékben a menyasszony) elképzelései valósulnak meg. Az ünnepszervezés és az ünnepek során felveszik vagy éppen ideiglenesen elutasítják a férfidomináns-társadalom és a vallásgyakorlat által előírt női szerepeket.⁷³

Visszatérve a gyimesi szerelemértelmezésekre, úgy vélem tehát, hogy a szerelmet valamiféle átmeneti, okcentrikus vagy éppen véletlenszerűen, sorsszerűen fellépő betegséggént, állapotként kezelik és értelmezik. Ugyanígy bizonyos speciális esetekben betegségnek tekintik a szerelem hosszan fennálló hiányát vagy akár a kapcsolat létrejöttének lehetetlenségét és a szerelmi kapcsolat hirtelen felbomlását is (a szeretőség, jegyesség, házasság is felbomolhat, a megesett lányt is otthagyhhatja szeretője). Kóros állapotként kezelik a rossz házasságot is, például a házasságon belüli erőszakot. A szerelem tehát egy olyan betegség, amely elmúlik/elmúlhat, átalakul/átalakulhat, esetenként gyógyítható, kezelhető, de előfordulhat az is, hogy a szerelmes vagy sze-

⁷⁰ 77 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

⁷¹ A különböző testnedveknek tulajdonított szimbolikus fertőzések, rontások képzei korábban jelentősen befolyásolták a szexuális érintkezések eltérő módjait, és viszont: korábban tilos volt a szexualitás a menstruáció alatt, illetve veszélyesnek és erkölcsellenesnek számítottak bizonyos szexuális testhelyzetek is, például az orális-genitális érintkezés (elsősorban a cunnilingus). Újabbban ezek a tiltások feloldódni látszanak.

⁷² Lásd még erről CHRISTIAN 1972, 158.

⁷³ ORTNER 1996; KÜRTI 1996.

relemre képtelen emberek betegsége gyógyíthatatlan. Most nem térek ki részletesen a különböző „elmagányosítási eljárások”-ra (például *házasság elkötése*), de hangsúlyozom, hogy az ilyesfajta szerelmi rontásokkal kapcsolatos narratívák a felbomlott kapcsolatoknak s az egyedülállóság különböző formáinak magyarázatában, elfogadásában jelentős szempontot jelentenek napjainkban is, mert a folyamatot visszafordíthatatlannak, illetve nagyon nehezen visszafordíthatónak állítják be.

Voltak ezelőtt ezek a vén piszok asszonyok, gamat asszonyok, csináltak egy-egy olyat, hogy vágott a hajából, úgy észrevétlenül a leánynak, hogy az a legény ne járjon, s mikor valakit temettek, akkor belevette abba sírba, s akkor a legény megunta a leányt, elhagyta, s elment öhéjzá.

És vissza lehetett fordítani ezt a rontást?

Azt mondják, ha már sok időn keresztül van, akkor a pap [ti. ortodox] se tudja téríteni azt.⁷⁴

Hogyan lehet megkötni valakit, hogy ne házasodhasson meg?

Azt hallottam, hogy voltak olyan tudósok, most nem tudom, vannak-e, hogy megköttették, hogy ne tudjon férjhez menni vagy megnősülni, azt csinálták. Elment a másik, hallotta, hogy akit szeret, férjhez akar menni, s akkor elment, hogy ne tudjanak egymáséi lenni.

Hogy történt a megkötés?

Nem tudom azt pontosan, de hallottam, hogy levágtak a hajából, s sírba vetették, de nem tudom.

Fel lehetett ezt oldani?

Nem, Isten ments, akivel meg tudják ezt csinálni.⁷⁵

Mindezzel összefüggésben az érintett személyek lényegében „morális értelemben” felmentést nyernek, hiszen a helyzetüket (azt, hogy vénlányok, vénlegény maradtak) nem alapvetően a saját önálló választásukként, döntésük eredményeként értelmezik. Könnyen beláthatjuk azt is, hogy az okszerűen, illetve főként az újabb sorseseményként értelmezett szerelem, szerelemben esés mint narratíva önmagában segíthet áthágni a különféle társadalmi, kulturális, vallási és etnikus határokat is. Emellett bizonyos esetekben magyarázat lehet a házastársi hűtlenségre, illetve a korábbi szerelmi kapcsolatokra vonatkozó szociális reprezentációk kialakítása során is: tudniillik azért keresték egy másik asszony társaságát, mert meg voltak rontva, vagy azért, mert teljesen elvette a szerelem az eszüket, és semmit nem tudtak tenni ellene.

⁷⁴ 56 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2005.

⁷⁵ 65 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2005.

A szerelem és a betegség kontextuális kapcsolata

Gyimesben tehát a szerelem és a betegség nem csupán metaforikus kapcsolatban lehetnek egymással, hanem gyakran, leginkább a szerelmi mágia és a romantikus szerelem vonatkozásában kontextuálisan is egybefonódhatnak: ok-okozati viszonyban állhatnak egymással. A szerelem betegséget okozhat, vagy éppen egy betegség tüneteit azonosítják szerelemként, esetleg szerelmi mágia hatásaként. Mit értek ezen? Azt, hogy Gyimesben a szerelem nem egy magától értetődő univerzális kategória. Pontosabban egészen a közelmúltig nem volt magától értetődő kategória. Az idősök és a középkorúak értelmezése szerint a szerelem és a szerelmi vágy valami negatív, veszélyes és felforgató dolog. Ha valaki a szíve fájdmáról beszél, vagy arról, hogy nem tud enni, aludni, mert annyira vágyik egy másik személy közelségére, Gyimesben mindezt a többség, s leginkább az idősebbek, nem feltétlenül romantikus szerelemként, valamiféle fel-emelő, magasztalandó jelenségként értelmezik. Még napjainkban is előfordul, korábban pedig rendszeresen előfordult, hogy a felsorolt tünetek alapján szerelmi mágiát feltételeznek. A szerelem és a betegség kontextuális kapcsolatát vizsgálva jól láthatóvá válnak a szerelem konkrét szimptomái, a szerelmes szubjektív tapasztalatai és a szerelem közösségi értelmezései között fennálló kapcsolatok, egymásra hatásuk, ahogyan azok az esetek is, amikor az egyén saját szerelemélménye és a szerelem külső meghatározásai nem esnek egybe. Így lehetséges az, hogy egy igaz szerelemként megélt szubjektív állapotot a közösség, a család szerelmi mágia által kiváltott betegségként azonosít, és specialisták segítségével próbál orvosolni. Az is előfordulhat, hogy egy konkrét betegség szimptomáit szerelemként vagy éppen mágikus betegségként értelmeznek. Számos ciklikusan visszatérő, leginkább az esti órákban jelentkező allergiás tünetet, gombás, bakteriális, esetleg vírusos fertőzés (például a rózsahámlás – Pityriasis rosea) szimptomáit vagy éppen a szerelmestől elkapott nemi betegség, például a szifilisz jól látható testi és neurológiai elváltozásait az érintett és a közösség tagjai is a szerelmi rontás, az italba/kávéba kevert menstruációs vérral való megítatás biztos jeleként tartanak számon. Idetartoznak az arcon és a testen, s leginkább a háton és a lábszáron lokalizálható viszkető kiütések és az összefüggő aknés bőrfelület.

Minden hónapban, amikor megcsinálta az a lány, úgy kiver a testére, hogy apró pattanások lesznek, sok, s viszket. Aztán elmúlik, s megint [ki]új[ul], amíg él. Fiúk nemigen csinálják ezt, leányok csinálják, hogy ne hagyja el, valamiben odaadja neki, ételbe, italba.⁷⁶

Csak a háta olyan pattanásos, s az arcán is kiver. Mikor aztán az a hónap jó, hogy ő, akkor rendszeren így kicsapkod a hátán.

S ez meddig tart?

Amíg él, addig. Mondták, hogy ezt csinálja, aki...⁷⁷

⁷⁶ 65 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2006.

⁷⁷ 60 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2006.

Amelyik azt akarta, amelyik férfi nem szerette a nőt, csak azt resteltem mondani. Tudja, mit csináltak? A nőnek van minden hónapba, s abból a léből itattak, fele pohár pálinkával, akkor a férfi, mert ezt a férfi nem tudja csinálni, a férfi élt-halt érte. No de aztán a férfinak betegsége lett, kivert rajta, sebzett a háta, vagy így a lába eperjes. Mint a férjemnek, már együtt voltunk, s akkor is a hátán minden hónapban, mikor az a nő beteg, ezt ő is elviselte, sokáig. Egyszer voltam nagyanyámnál, s mondom, né, s azt mondja, pendelylevet itattak meg véle. S mondom: – „Nagy-mama, mi az?” Mondja: – „Havibaj.” S mondom: – „Mit lehet csinálni?” Azt már nem tudom, de idővel kimaradt. De úgy járta a szívit, nem volt az elég, hogy ki-verte a testit, s még most is látszanak a helyei, ilyen velendák, ni, a bőr így kiduzzad, s ilyen tarka bobucskák meg van[nak] maradva.⁷⁸

És hogy volt, amikor megitta a lány?

Hát, amikor megitta, az azért volt, hogy a legény ne hagyja el.

Ilyenkor a kávéba keverte?

Kávéba keverte, vagy italba.

Pálinkába?

Pálinkába.

És tényleg lett ebből baja?

Lettek problémák, mert ebbe volt valami, mert egyszer én is ittam volt, még legény voltam. [...]

És a kiütések?

Jöttek ki a hátamon, aztán jártam ilyen tudósoknál, még vettek kártyát is, s elmondták, hogy valamit megittam [...].⁷⁹

A kiütések mellett esetenként a szerelmi mágia, ritkábban a romantikus szerelem hatásainak tekintik a hirtelen fellépő rosszulletet, az orvos által nem vagy nehezen diagnosztizálható megbetegedést, az alvási bénultság kulturálisan és emocionálisan meghatározott tüneteit (például lidércnyomást a szerető, elhagyott szerető képében), vagy akár a váratlan haláleseteket is.

S akkor azt mondják, hogy azt megcsinálta, hogy hallon meg, hogy őt megcsalta, s nem kellett, s való[ban] meg is halt az a fiú.⁸⁰

Ez utóbbi mágikus betegségeket más rontások hatásának is tarthatják, az adott kontextus (például az érintett előélete) határozza meg a vád megfogalmazását, a betegség okainak beazonosítását. Ezek a kóros tünetek gyakran a „nyugati” romantikus szerelemnarratívákból is ismert érzelmi állapotokkal társulnak: a szív fájdalmával, az elme megbomlásával, ingerültséggel, erős vágyakozással a másik után.

⁷⁸ Körülbelül 65 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2006.

⁷⁹ Körülbelül 60 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi, 2006.

⁸⁰ 65 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2006.

Úgy fáj a szívem a leányért, ha láttam, nem törődtem véle, s ha nem láttam, úgy fáj, hogy vége volt, aztán jártam valahova, elmentem, osztán lassan kimaradt. [...] nagyon szép leány volt, az igaz, de mikor láttam, nem törődtem véle, mikor nem láttam, úgy fáj a szívem, hogy végem volt.⁸¹

Ha erőszakkal meg akart magának szerezni, akkor így igaz, s ez így van, így kell mondanom, hogy amikor a ahogy hívják, a menstruáció megvan egy nőnek, abból tesz az italba, amit ad a legénynek, de az aztán úgy belimegy a vérébe, hogy az aztán bánja magát, bánja, bánja, hogy ki, aztán bolondul érte erőst, ezt mondták.⁸²

*Hasonló tünetek, eltérő kontextusok, különböző szerelemdefiníciók
(tisztá, tisztátalan szerelem)*

A következőkben néhány példával szeretném alátámasztani és bemutatni, hogy az említett szerelembetegség-modellek mint kulturális konstrukciók miként aktiválódnak a konkrét helyzetekben, és az érintettek (a szerelmesek, a családjuk) hogyan lépnek fel a szerelem eltérő kontextusaiban. Példákat láthatunk a szerelem egymástól eltérő szubjektív és közösségi értelmezéseire, a szerelem átalakulására. A gyimesi szerelem meghatározás első lépése az adott szerelem *tiszta* vagy éppen *tisztátalan* állapotának feltérképezése. Gyimesben a helyi vallási és társadalmi normáknak megfelelően alapvetően kétféle szerelmi állapotot különböztetnek meg: a tiszta és a tisztátalan szerelmet. A helyi papok tisztátalannak neveznek minden, a házasság szentsége által meg nem erősített élettársi kapcsolatot, szexuális kapcsolatot és életszövetséget. A gyimesi magyarok és a románok a helyi ortodox és római, illetve görög katolikus egyházi meghatározásoknál komplexebben kezelik ezeket a kategóriákat, kibővített jelentéssel. Amíg a „tisztá szerelem” az őszinte, isteni eredetű szerelem gyűjtőkifejezése, amely valamilyen legitim kapcsolatot jelöl (nem feltétlenül a házasság keretein belül), addig a tisztátalan, esetleg hitetlen szerelem valami törvénytelenre (például a vadházasságban élők szerelmére), illetve a mágikus, ördögi úton – szerelmi rontással – kieszközölt szerelmi kapcsolatokra vonatkozik.

De ilyen esetben tényleg előfordulhat, hogy elhagyja, akit szeretett, s elmegy az után, aki megitta?

Igen.

S ez mennyire lesz igazi szerelem?

Menj az igaz úton, s tovább élsz, mint a beszédben van: lassan jársz, tovább élsz.⁸³

A tisztá szerelmet sem valami állandó, statikus állapotnak tekintik, hanem úgy tartják, hogy annak különböző stációi lehetnek: például a könnyed szerelem (szerelmi vágy)

⁸¹ 70 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi, 2006.

⁸² 60 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2006.

⁸³ 77 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

már kipróbált és megérett kapcsolattá, törődéssé válhat, erősebb szerelemhez vezethet, de el is bukhat a hitetlenségben. A tiszta szerelem a házasságban teljesedik ki és alakul át házastársi hűséggé és szeretetté. A gyermekek születését például olyan belső motornak tekintik, amely elősegítheti a pár szerelmének megerősítését, a lazább kötéseket erősödését:

A gyermek összehozza a párt, aztán eltávolodnak, születik egy gyermek, eltelik az idő, születik még egy, és akkor lesz nagy boldogság. Így képzelem el.⁸⁴

Ugyanakkor a szerelem alatt fellépő betegségek és más nehézségek a meglévő kapcsolat átértékeléséhez vezethetnek. A betegséggel és nehézséggel szemben a romantikus szerelemnek színt kell vallania. Leginkább idős asszonyok visszaemlékezéseiben érhetők tetten a szerelem megerősítésének, próbájának narratívái valamely hosszasan tartó, gondozást igénylő krónikus betegség idején. Ugyanakkor pontosan ezek azok az élethelyzetek, amelyek során az értelmezések szintjén felbukkannak a tisztátalan szerelemmel kapcsolatos diskurzusok is. Az említett tiszta és tisztátalan szerelem meghatározások tehát nem átjárhatatlan kategóriák, inkább az adott szerelmi kapcsolatok pillanatnyi egyéni és közösségi definíciói. Fontos hangsúlyozni azt is, hogy az egyéni és közösségi meghatározások sem feltétlenül fedik egymást, mint ahogy nem létezik teljesen homogén közösségi meghatározás sem.

Lássuk tehát a példákat! Az első eset kontextusa a következő: az 1980-as években egy fiatal fiú beleszeretett egy lányba. A szülők nem fogadták el a választottját. A fiú kezdetben őszintének, tisztának tartotta a szerelmi kapcsolatát, vágyott a szeretett lányra, és minél több időt kívánt vele tölteni. Az általa tapasztalt tüneteket, a szíve fájaldalmát, a vágyakozást, a nyughatatlanságot tiszta, romantikus szerelemként határozta meg: „Én is egy lányért meg voltam bolondulva”.⁸⁵ Ugyanezek a tünetek azonban mást jelentettek a szülők számára. A szomszédságot, a szülőket – különösen az édesanyát – rendkívül zavarta, hogy a fiú kezelhetetlenné vált, és a lány, akit szeretett, „nem jóféle” (szabadelvű, tudomásuk szerint több szeretője is volt). Mindezek alapján a fiún azonosították a tisztátalan szerelem, a szerelmi rontás tüneteit:

S hogyan vették észre a fián, hogy ez történt vele?

Hát, rosszféle lett, nem foglalkozott velünk, keringett, nem jött helyre, akkor hogy ne vedd észre?

S akkor a szívét is fájlalta?

Hát én nem tudom, fáj-e vagy nem, mert nekem nem mondta soha, hogy fáj a szíve, törje ki a nyavalya.

És más panasz, tünete volt-e a fiának, kiütések a hátán?

Én nem néztem soha, ütték-e a hátát, ki vaj, azt láttam, hogy rossz volt, s nem fogadt szót, s meguntam.⁸⁶

⁸⁴ 24 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2011.

⁸⁵ 50 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi, 2008.

⁸⁶ 82 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

Később a férfi is elfogadta, hogy szerelme nem tiszta, és azt is, hogy szerelmi mágia áldozata lett, tehát a szerelem külső, közösségi, családi értelmezését tette belsővé. Az édesanya specialistákhoz (mondóasszonyokhoz és román paphoz) fordult rontásle-vételért, amelynek következtében a fiú el tudta engedni a lányt:

S addig mentem, míg helyrehozták. Nem sajnáltam a pénzt. Lefizettem mondjuk a misérevalót, mennyit, egy harminc misét vagy tizet vagy ötöt vagy hatot. Én semmit se mondtam neki, csak azt, hogy a ne, a fiam nem fogad szót, rosszféle, zavar[t] vagy ilyesmi, hogy milyen volt. S akkor aztán a pap megkérdi, hogy hogy hívják, s a szülőt, s minden gyermeket, az egész gyermeket felírja. S akkor a misérevaló adás az olyan dolog, hogy azt kell tudd, hogy mét adod, mert ha te nem tudod, s elmész, s adsz egy misérevalót, s azt se tudod, mét adod, visszaszáll reád. Nem szabad, azt te kell tudd, hogy te nem vagy hibás, s tudd, hogy mét adod. Előbb elmentem mondóasszonyhoz, megmondtam a mondóasszony, s aztán elmentem. Nem csak egy hely voltam, egyik helyt egyet, s más helyt a mást, addig, amíg az ember nyomába lép valahogy. A férjemmel mentünk Gyergyóba, reggel elmentünk, este hazajöttünk, s már másnap semmi baja nem volt. Otthagytam abban a percben.⁸⁷

A következő példa szintén egy eleinte tiltott szerelmi kapcsolat alakulását mutatja be. A fiatal, félig román huszonhárom éves lány a beszélgetés felvételekor már egy éve házas volt. A lány a szülők tiltására a kapcsolat s később korai terhessége eltitkolásával válaszolt. Állítása szerint kitartott, megdolgozott a szerelméért:

Édesanyámék mondták, hogy nem lesz jó, nincs miből eltartson, s én mondtam: „Nekem soha többé nem lesz más”. Én harcoltam nagyon-nagyon sokat, hogy az övé lehessen. Nekem az kellett, hogy nálam legyen, csak az enyém legyen.⁸⁸

Az eljegyzést és a házasságkötést a szerelem bizonyítékának tekintette. A szülők az eljegyzés után már elfogadták lányuk döntését, az értelmezések szintjén a rontás lehetősége sem a kapcsolat korai szakaszában, sem pedig a későbbiek során nem merült fel. Megjegyzendő, hogy a helyi közösség s még inkább a szűkebb család elsősorban akkor tesz lépéseket a szerelmi kapcsolat megszüntetése érdekében, ha a szerelmes deviáns viselkedése érinti a gyermek-szülő kapcsolatot, illetve a szülők úgy vélik, hogy a gyermekük választott párja tönkreteszi a közös életüket.

Két példát említek a tiszta, házasságban is megerősített szerelmi kapcsolat tisztátalanná fordulására. Mindkét esetben a szerelem elhidegülését követően tapasztalták az érintett férfiak a szerelmi mágia tüneteit, amely tünetek egybeestek a romantikus szerelem, saját korai szerelmük vagy szerelmeik empirikus tapasztalataival. Az első példám szereplője egy hetvenéves férfi, aki a választását követően erős szerelmi vágyat érzett volt felesége iránt.

⁸⁷ Ugyanő, 2008.

⁸⁸ 23 éves, ortodox, gyimesbükki nő, 2011.

Nézze, amikor elváltam a feleségemmel. Ezt én láttam személyesen, más senki. Egy éjszaka hazajöttem, valahova elmentem hétköznap, már elváltam, s szép holdvilág volt. És azelőtt egy jó héttel nem tudtam aludni éjszaka. Úgy dolgozott a szívem, mint[ha] kért volna, hogy menjek utána. S olyan mindenféle vágyaim voltak, s én ellenálltam.⁸⁹

A férfi saját értelmezése szerint az asszony szerelmi mágiával próbálta újból elnyerni a szerelmét. Mindebből talán arra is következtethetünk, hogy a szerelem a betegséghez hasonlóan elmúlhat, s ha elmúlt, és újra a tüneteit érzékeljük, annak bizonyosan valami oka lehet:

S ezt ki csinálhatta?

Hát ezt biztos az asszony küldte volt, csak ő lehetett, mert más nem volt.

De azért, hogy menjen vissza hozzá?

Azért, hogy menjek vissza, de nem az történt, ezzel meg is szűnt. Azóta sem volt nekem ilyen problémám, ha az ember szerelmes, akármilyen szép nő legyen, de hogy ennyire búsuljon utána, nincs értelme.⁹⁰

A férfi végül specialista segítségével szüntette meg a rontást:

Elmentem Palánkára egy kártyavetőnéhez, s azt mondja: – „Ahol jár bé...”, akkor nem volt ez a beton az úton, két szál deszka volt. Azt mondja: – „Nézze meg, alatta valami bé van téve!” Ez így volt igaz, ahogy magának elmondom. Tényleg ott, haj s ott különböző cérnák, essevissza bogozva, s azt mondja: „Vigyázzon, valahogy bétegye a vízbe úgy, hogy a szél el ne vigye”. Én feltettem egy ilyen kis lapátra, s a forgószél mindig járt, elvittem, a vízbe belenyomtam, a víz elvitte, én aztán többet nem búsultam, s tudtam aludni, s mindenféle, olyan nyugton voltam.⁹¹

Utolsó példám szintén egy kapcsolat, egy házasság megromlásához kötődik, de itt az érintettek folytatták a közös életüket. Bár a férfi sokáig gyanakodott szerelmi mágiára, néhány, a rontás eljárására utaló esemény miatt (a felesége kihúzta egy hajszálát az ágyban, illetve női genitáliságot is érzett a felesége kezén), mégis később az igaz szerelem erejével magyarázta azt, hogy együtt maradtak a feleségével. Mindamellet a helyi közösség tagjai a mai napig tisztátalan szerelmet, szerelmi mágiát feltételeznek az eset kapcsán, tehát az érintett személy szubjektív tapasztalatai nem estek egybe a közösség interpretációjával.

Ők este megegyeztek lefekvés előtt, hogy így legyen, hogy végeztek. Egyik a másikával. Az asszony, míg ő odalesz, tűnjön el. Elment ki az oldalba az ember, s azt

⁸⁹ 70 éves, római katolikus, gyimesközéploki férfi, 2006.

⁹⁰ Ugyanő, 2006.

⁹¹ Ugyanő, 2006.

mondta, hogy egyben egy olyan szívfájdalmat kapott, hogy azt hitte, hogy ott hal meg. Ő este, amikor lefeküdtek, hogy ezt megegyezték, azt mondta, hogy egyszer a haja szálából hátul érzi, hogy kiszakított. Azt mondja, hogy egyszer a keze ott van az orra alatt, olyan fehérnép alsószagot érzett a kezén. Vissza kellett az szaladjon oda, mert azt hitte, hogy a szíve megszakad. S a fehérnép ma es ott van.⁹²

Összegzés

Mindezek alapján elmondható, hogy a szerelemnarratívák speciális szerepet töltenek be a gyimesi társadalomban. Olyan kontextusfüggő, kulturálisan meghatározott modelleket tükröznek, amelyek segítségével a gyimesiek szervezni és értelmezni próbálják az emberi kapcsolataikat: próbálják helyreállítani a megromlott gyermek-szülő viszonyt, megszüntetni a kínzó, beteljesületlen szerelmi vágyat, igazolni a pár nélkül maradt vénlányok és legények társadalmi helyzetét, vagy éppen igyekeznek biztosítani a romantikus szerelem hosszú távú megmaradását. Ahogy azt láthattuk, a szerelem és a betegség a mindennapi diskurzusokban kontextuálisan és metaforikusan is egybefonódik, és mindig az adott szerelem körülményei és az interpretáló személye határozza meg a lehetséges okok és tünetek beazonosítását. A szerelmet a betegséghez hasonlóan olyan komplex állapotnak és készletésnek tekintik, amelyet nem hagyhatnak ellenőrzés és egyéb válaszreakciók nélkül. A szerelem szubjektív és – főként – közösségi értelmezése, és ezzel összefüggésben a megfelelő kulturális receptek, válaszok biztosítása tehát egyrészt értelmezhető a társadalmi kontroll, másrészt a helyi önszervező eljárások eszközeként is.

Bibliográfia

- BALATONYI Judit 2011: Gyűrűváltás a csíksomlyói Szűz Mária-kegyszobor lába előtt. Egy gyimesi csángó eljegyzési rítus társadalmi karrierje és funkcióváltozásai, *Erdélyi Múzeum*, 1. füzet, LXXIII (1): 63–85.
- BALÁZS Lajos 2009: *Amikor az ember nincs es ezen a világon. Paraszti nemi kultúra és nemi erkölcs Csíkszentdomokoson*, Csíkszereda, Pallas-Akadémia Könyvkiadó.
- BÓDÁN Zsolt 2001: A megesett lány Gyimesben, *Néprajzi Látóhatár*, 10 (1–4): 333–343.
- 2003a: A bitangos legény és a bitang. A törvénytelen gyermek apjának megítélése és a gyermek helyzete a gyimesi csángók körében, in SCHOBLOCHER Judit (szerk.), *Mi leszünk a jövő kultúrákutatói? Öndefiníció az új évezred küszöbén*, Budapest–Pécs, Fiatal Kultúrákutatók Szervezete, 13–27.
- 2003b: Gyimesi guzsalyas. Adatok és gondolatok a próbaházasság kérdéséhez, *Ethnographia*, 114: 285–304.

⁹² 70 éves, római katolikus, gyimesközéploki nő, 2008.

- 2008: Erkölc, szerelem, szexualitás. A megesett lány a régi falusi társadalmakban, in BAKÓ Boglárka–TÓTH Eszter Zsófia (szerk.), *Határtalan nők. Kizártak és befogadottak a női társadalomban*, Budapest, Nyitott Könyvműhely Kiadó Kft., 316–337.
- BUCKLEY, Thomas–GOTTLIEB, Alma (eds.) 1988: *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, Berkeley–Los Angeles–California, University of California Press.
- CHRISTIAN, William A. Jr. 1972: *Person and God in a Spanish Valley*, New York–London, Seminar Press.
- COLE, Jennifer–THOMAS, Lynn M. 2009: *Love in Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- CSONKA-TAKÁCS Eszter 2007: Gyermekágy és asszonyavatás Gyimesközéplekon, in PÓCS Éva (szerk.), *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Budapest, Balassi Kiadó (Tanulmányok a transzcendensről, V), 97–135.
- DENOMY, Alexander J. 1945: Fin' Amors. The Pure Love of the Troubadours, its Amorality, and Possible Sources, *Mediaeval Studies*, 7 (1): 139–207.
- DOUGLAS, Mary 1966: *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York, Frederick A. Praeger.
- EDIN, Kathryn–KEFALAS, Maria 2005: *Promises I Can Keep. Why Poor Women Put Motherhood Before Marriage*, Berkeley, University of California Press.
- FISHER, Helen 2004: *Why We Love. The Nature and Chemistry of Romantic Love*, New York, Holt.
- FOSTER, Kenelm 1963: *Courtly Love and Christianity*, London, Aquin Press (Aquinas Paper, 39).
- GEEST, Sjaak van der–VANDAMME, Sofie 2008: Sickness and Love. An Introduction, *Medische Antropologie*, 20 (1): 5–11.
- GIDDENS, Anthony 1992: *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, Polity Press.
- GUNDA Béla 1949: Gyimesi csángó rokonsági elnevezések, *Magyar Nyelvőr* 73 (4): 231–234.
- HATFIELD, Elaine 2006: The Golden Fleece Award. Love's Labors (almost) Lost, *The Observer*, 19: 16–17.
- HATFIELD, Elaine–RAPSON, Richard L. 1993: *Love, Sex, and Intimacy. Their Psychology, Biology, and History*, New York, NY, Harper Collins.
- 1996: *Love and Sex. Cross-cultural Perspectives*, Boston, MA, Allyn & Bacon.
- HESZ Ágnes 2008: Néphit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilágképzetek Hidegségen, in PÓCS Éva (szerk.), „Vannak csodák, csak észre kell venni”. *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben. 1.*, Budapest, L'Harmattan (Studia Ethnologica Hungarica, VIII), 15–78.
- 2012: *Élők, holtak és adósságok. A halottak szerepe egy erdélyi falu társadalmában* Budapest–Pécs, PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, L'Harmattan Kiadó–Könyvpont Kiadó (Kultúrák keresztútján, 16).
- HIRSCH, Jennifer S.–WARDLOW, Holly 2006: *The Anthropology of Romantic Courtship and Companionate Marriage*, Michigan, University of Michigan Press.
- HOBBSAWM, Eric–RANGER, Terence O. 1983: *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ILOUZ, Eva 1997: *Consuming the Romantic Utopia. Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, Berkeley, University of California Press.
- ILYÉS Sándor 2003: A megesett leány büntetőrítusai a csángóknál, *Korunk*, 9: 91–95.
- 2005: A megesett leány büntetőrítusai a moldvai csángóknál, in KINDA István–POZSONY Ferenc (szerk.), *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*, Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 57–91.
- INGSTAD, Benedicte 1990: The Cultural Construction of AIDS and Its Consequences for Prevention in Botswana, *Medical Anthropology Quarterly*, 4 (1): 28–40.

- JANKOWIAK, William (ed.) 1995: *Romantic love. A universal experience?*, New York, Columbia University Press.
- JANKOWIAK, William–FISCHER, Edward 1992: A Cross-Cultural Perspective on Romantic Love, *Ethnology*, 31 (2): 149–155.
- KALER, Amy 2001: „Many Divorces and Many Spinners”. Marriage as an Invented Tradition in Southern Malawi, 1946–1999, *Journal of Family History*, XXVI (4): 529–556.
- KINDA István 2010: *Ellenőrzött közösségek. Szabályok, vétkek és büntetések a moldvai csángó falvakban*, Marosvásárhely, Erdélyi Múzeum-Egyesület–Mentor.
- KÜRTI László 1996: Eroticism, Sexuality and Gender Reversal in Hungarian Culture, in Sabrina Petra RAMET (ed.), *Gender. Reversals and Gender Cultures: Anthropological and Historical Perspectives*, London, Routledge, 148–163.
- LINDHOLM, Charles 1995: Love as an Experience of Transcendence, in William JANKOWIAK (ed.), *Romantic Love. A Universal Experience?*, New York, Columbia University Press, 57–71.
- LISON-TOLOSANA, Carmelo 1966: Belmonte de los Caballeros. A Sociological Study of a Spanish Town, *Hesperia*, 4: 332–356.
- MACFARLANE, Alan 1970: *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, New York–Evanston, Routledge & Kegan Paul.
- MALINOWSKI, Bronislaw 1929: *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, London, Routledge & Kegan Paul.
- MEAD, Margaret 1949: *Coming of Age in Samoa*, New York, Mentor Books [1928].
- MOORE, Henrietta L. 1988: *Feminism and Anthropology*, Cambridge, Polity Press.
- ORBÁN Balázs 1869: *Székelyföld leírása. Történelmi, régészeti, természetrajzi s népmiszereti szempontból. 2.*, Pest, Ráth Mór.
- ORTNER, Sherry B. 1996: *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*, Boston, Beacon Press.
- ORTNER, Sherry B.–WHITEHEAD, Harriet (eds.) 1981: *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PARKER, Richard 2001: Sexuality, Culture and Power in HIV/AIDS Research, *Annual Review of Anthropology*, 30: 163–179.
- PETI Lehel 2007: Offenzív mágikus rítusok a moldvai csángó falvakban, in LACKOVITS Emőke–SZŐCSNÉ GAZDA Klára (szerk.), *Népi vallásosság a Kárpát-medencében. 7.*, Sepsiszentgyörgy–Veszprém, Székely Nemzeti Múzeum–Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 285–309.
- PÓCS Éva 2008: „Rajtunk is történt csoda.” Beszélgetések és elbeszélések a természetfeletről, in Uő (szerk.), „Vannak még csodák...” *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben. 1.*, Budapest, L'Harmattan (Studia Ethnologica Hungarica, VIII), 279–352.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald 2004: *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*, Debrecen, Csokonai Kiadó. [Structure and function in primitive society, Glencoe, 1952.]
- ROSALDO, Michelle Zimbalist–LAMPHERE, Louise (eds.) 1974: *Women, Culture, and Society*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- SEVERO, Richard 2005: William Proxmire, Maverick Democratic Senator From Wisconsin, Is Dead at 90., *The New York Times*. Forrás: <http://be-think.typepad.com/bethink/files/NYTimesPrxm.pdf> Letöltés ideje: 2015. december 10.
- SIMMONS, Christina 2003: Women's Power in Sex Radical Challenges to Marriage in the Early-Twentieth-Century United States, *Feminist Studies*, 29 (1): 168–198.
- TENGELYI László 1998: *Élettörténet és sorsesemény*, Budapest, Atlantisz.
- THOMAS, Keith 1971: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London, Routledge & Kegan Paul.

- TUZIN, Donald 1991: Sex, Culture and the Anthropologist, *Social Science & Medicine*, 33 (8): 867–874.
- VAJDA Mária 1978: „Azér’ élünk, hogy szeressünk!” Őszinte vallomások a régi paraszti szerelmi életéről, *Forrás*, 5–6: 4–14.
- 1982: Szerelmi élet Balmazújvároson I–IV., *Forrás*, 1: 58–67.
- VÁMSZER Géza 1940: A gyimesi csángók eredete, települési és gazdasági viszonyai, *Láthatár*, 8 (3): 73–79.
- VANCE, Carole S. 1999: Anthropology Rediscovers Sexuality. A Theoretical Comment, in Richard PARKER–Peter AGGLETON (eds.), *Culture, Society and Sexuality. A Reader*, London, UCL Press, 41–59.
- XU, Xiaomeng–BROWN, Lesly et. al. 2012: Regional Brain Activity During Early-stage Intense Romantic Love Predicted Relationship Outcomes After 40 Months. An fMRI Assessment, *Neuroscience Letters*, 526: 33–38.
- YALOM, Marilyn 2012: *How the French Invented Love. Nine Hundred Years of Passion and Romance*, New York, Harper Collins.
- YOUNG, Allan 1982: The Anthropologies of Illness and Sickness, *Annual Review of Anthropology*, 11 (1): 257–285.
- ZAKARIÁS Erzsébet 2007: A női testnedvek a hagyományos magyar népi hiedelemvilágban, különös tekintettel Erdővidékre, *Korunk*, 8: 33–40.

PÓCS ÉVA

Samanizmus vagy boszorkányság? Táltosok a boszorkánybíróóságok előtt

Bevezető: A vizsgálat tárgya és kérdései

Vizsgálatom a 18. századi magyarországi boszorkányperek irataiban felbukkanó harmincöt táltosra (huszonnégy nő, kilenc férfi, egy fiúgyermek és két kislány) vonatkozik, akiknek bírósági anyaga a perjegyzőkönyvek, illetve a peres eljárások sajátos narratív kontextusában (vádak, valamint vádlottak és tanúk vallomásai) maradt fenn. (Más természetű forrásból egy személlyel egészítettem ki ezt a listát: egy magát táltosnak nevező asszonyt Bercsényi Miklós hadvezér említ II. Rákóczi Ferenchez írt haditudósító levelében, továbbá van egy ismeretlen bírósági kontextusból származó adatunk Kecskemétről.) Legtöbbjük gyógyító, vagy több funkciójú, jóslással, valamint elásott kincs „látásával” is foglalkozó tudós volt; voltak azután köztük csak kincslátással és kincsszerzéssel foglalkozó személyek, illetve alkalmilag kincslátó szerepet kapott – erre a célra felbérelt – kisebb-nagyobb leányok. Néhányukat közösségük elsősorban *boszorkánnyként* tartotta számon, ugyanők vagy más táltosok – mintegy ellenboszorkánnyként – boszorkányok azonosításával és *rontás* gyógyításával is foglalkoztak. Legtöbbben az Alföld keleti részein: Debrecenben, Biharban, Békésben, Szatmárban és Beregben kerültek vád alá; de van egy-egy járszági, Pest megyei és baranyai, valamint néhány erdélyi adatunk is.

Mindezek a vádlottak táltosként szerepelnek a bíróságon. Bármilyen szerepet is tölthettek be eredeti közösségükben, a bíróságon sok esetben ők maguk is *táltosnak*, *tátosnak* vallják magukat, és a per előtti eseményekről beszámolva a tanúk is emlegetik azokat az eseteket, amikor ők saját falusi vagy városi közösségükben is dicsekedtek vagy védekeztek táltosságukkal. A vizsgálatba bevontam azokat a táltosokat is, akiket nem fogtak perbe, csak emlegettek a perek során. Mindemellett alig négy-öt személyről tételezhetjük fel a rendelkezésünkre álló adatok fényében – de teljes biztonsággal egyről sem –, hogy sajátos táltosi tevékenységet (is) folytatott. Feltűnő sajátosság, hogy – legalábbis az Alföldön – a korabeli legfontosabb táltos szerepnek a gyógyítás mellett a kincsek látása, a kincs nyomára vezetés látszik, ami azonban korántsem *csak* táltos szerep (ahogy a gyógyítás és jóslás sem). A korszak boszorkányperei számtalan nem táltos kincslátót vonultatnak fel.

A *táltos*

A magyar *táltos* a természetfeletti világgal kapcsolatba lépni tudó mediátor, és mint ilyen az okkult képességű tudósok, látók, varázslók sorába tartozik. Bizonyos sajátos „táltosvonásokkal” rendelkezik, amelyek alapján a magyar kutatás a kereszténység előtti, „ősvallási” *sámán* szerepével ruházta fel. E tanulmányban a boszorkányságot azzal a kutatók által konstruált samanizmussal hasonlítom össze, amelyet a magyar „ősvallás” kutatói¹ a *táltos* személye köré építettek fel. A kutatásban bőszégesen exponált *táltostémát* itt nincs terem részletezni; csak Diószegi Vilmos kutatásaira utalok, aki a jelenkor magyar *táltosának* ismerveit több művében részletesen taglalta.² Ő (hasonlóképpen az ősvallást rekonstruálni kívánó elődeihez és követőihez) a 19–20. századi folklórgyűjtésekből leszűrhető adatok mellett, egyéb középkori, kora újkori források híján, a boszorkányperekben szereplő *táltosok* akkor ismert gyér adatait is felhasználta a *táltosok* valamikori tevékenységének rekonstruálására. Itt röviden meg kell jegyezni, hogy e rekonstrukciót erre vonatkozó kutatásaim fényében csak néhány részletét tekintve tartom elfogadhatónak. Feltételesen elfogadom azt a nézetet, hogy a honfoglalás korban létezett egy *táltosnak* nevezett közösségi specialista, aki valamiféle *sámán*-tevékenységet folytatott, és jelen tanulmányban *táltostevékenységnek* és *táltoshiedelemnek* azokat a vonásokat nevezem, amelyeket e kutatók a *sámán*hagyatékot őrző *táltos* jellemző attribútumainak tartottak. E *táltosvonások* közül a boszorkányperek jegyzőkönyveinek kontextusában (bár meglehetősen gyéren) a következők fordulnak elő: idővarázslói szerep, a foggal születés hiedelme, a *táltosság* Isten általi elrendelése már az anyaméhben; transzba esés; állattá változás; „viaskodás” állatalakban az ellenséges szellemvilággal; valamint a „*táltos ló*” mint a másvilágra utazás hátaállata és a *táltos* segítőszelleme. E dolgozatban, illetve a boszorkányperek kontextusában ezen attribútumok meglétét tekintem a par excellence, „valódi” *táltosság* kritériumának, és fontos tényezőnek tartom egyfajta *táltos*identitás meglétét, a *táltos* hitét saját képességeiben, tevékenysége hatásosságában, amennyiben ez utóbbi tényező egyáltalán megragadható a töredékes perdokumentumokból. Mindezek a motívumok a 20. században gyűjtött hiedelemszövegekből is kirajzolódhatnak,³ de ez utóbbi anyag már elsősorban csak holt *szöveg*motívumokat jelent, míg a 17–18. században még *élő gyakorlatról* is szó van (persze, a *táltosok* személyét és gyakorlatát övező *szöveg*folklór mindig jelen kellett hogy legyen valóságos tevékenységükkel párhuzamosan).

Szemben a 20. századi mondák leggyakoribb „idővarázsló”, illetve időjárásért „viaskodó” és – ritkábban – „kincslátó” vagy jós *táltos*ával, a boszorkányperek *táltosai* elsősorban kincslátóként és gyógyítóként tevékenykedtek. A boszorkánybíróságok elé

¹ Lásd például SEBESTYÉN 1900; KÁLMÁNY 1917; RÓHEIM 1925; KODOLÁNYI 1945; DIÓSZEGI 1958; DIÓSZEGI 1967; HOPPÁL 1987; DEMÉNY 1999.

² DIÓSZEGI 1958; DIÓSZEGI 1967. A boszorkánypereink jegyzőkönyveiből megismerhető *táltosok* vizsgálata felmerült Klaniczay Gábor több tanulmányában (KLANICZAY 1983; KLANICZAY 1986; KLANICZAY 1990; KLANICZAY 2006; KLANICZAY 2011) és Kristóf Ildikó könyvében (KRISTÓF 1998); én magam is taglaltam röviden minden addig nyilvánosságra került perdatot (Pócs 1997; Pócs 2002).

³ Az újkori *táltos* ismerveinek legbőszégesebb példatára: Pócs 2012a, *Táltos* fejezet.

többnyire mint „ellenboszorkányok”: a rontást helyrehozó gyógyítók, illetve – némely esetben – a rontást diagnosztizáló, továbbá a rontó személyét megállapító boszorkányazonosítók kerültek. Kétarcú tevékenységük miatt – a varázslás általánosabb vádjá mellett – sokszor őket is *rontással* (*maleficium*) vádolták, úgy tűnik, nem is mindig ok nélkül. A *táltos* tehát boszorkánypereink dokumentációjában igen gyakran egy-egy konkrét boszorkányvád személyi kontextusában felbukkanó alakként áll előttünk. Ezért merülhetett fel a kutatásban, és lett e dolgozat egyik altémája is, a „boszorkányság vagy samanizmus” kérdése.

Boszorkányok és ellenboszorkányok

A boszorkány fogalmát az európai kutatásban az afrikai *azande* boszorkányságot kutató Evans-Pritchardtól⁴ átvett és Alan Macfarlane immár klasszikussá lett, a Tudor- és Stuart-kori essexi boszorkányságot a kisközösségi vádaskodás társadalmi kapcsolathálóijában bemutató műve⁵ óta a boszorkányság antropológiai vizsgálataiban általában használt szerepében alkalmazom: a boszorkány mintegy alkalmi bűnbak, akire a rontásvád hárul, akinek az adott konkrét esetekben a rontást tulajdonítják. Bár másrésről használna a kutatás egy tágabb értelmű boszorkányságfogalmat is, amely szerint boszorkány minden okkult képességű, ártó mágiát gyakorló személy, jelen kontextusban gyümölcsözőbb számomra ez utóbbiakat a rosszindulatú („fekete”) varázsló kategóriájába sorolni (tehát alkalmazni az evans-pritchardi varázsló és boszorkány megkülönböztetést), noha igaz, hogy a két kategória más szempontból sokszor egybeesik.

A boszorkány e vizsgálatban tehát nemcsak mint „hiedelemként” kerül terítékre, hanem mint társadalmi lény is: a 17–18. századi falusi, kisvárosi közösségek társadalmi kapcsolathálóijának egy tagja, aki egy szűkebb körben, a boszorkányvád létrejöttében, elszenvedésében és levezetésében aktívan vagy passzívan közreműködő, egymással kölcsönös kapcsolatban lévő személyek közt egy adott konkrét boszorkányvád kapcsán létrejövő csoportban főszerepet játszik. E kapcsolatháló mindig jelen lévő három szereplője: a rontó boszorkány, a rontást elszenvedő áldozat, valamint a rontást, illetve a megrontott személyt gyógyító ellenboszorkány. Ez utóbbi általában valamely mágikus szakértő, gyógyító, vagy komplex, az okkult tudás hiedelmeivel is övezett *tudós* specialista, a magyarországi boszorkányság kontextusában néha a *táltos*.⁶ Amint azonban a perdokumentumok tanúsítják, a *táltos* nemcsak e szerepben, hanem a kapcsolatháló bármely pontján felbukkanhat.

A rontásügy az európai boszorkányság ismert rendszereiben szinte bárkire tereledhet. Ami a magyarság múltbeli – 16–18. századi boszorkánypereinkből megismerhető – gyakorlatát illeti, én magam azon az alapon különíttem el különböző boszor-

⁴ EVANS-PRITCHARD 1937.

⁵ MACFARLANE 1970.

⁶ A boszorkányság közösségi intézményét, illetve társadalmi szerepét és közösségi szereposztását lásd KLANICZAY 1986; Pócs 1995. Néhány fontos nyugat-európai példa: THOMAS 1973 [1971], 17. fejezet: *Witchcraft and its social environment*; MACFARLANE 1970; LARNER 1981; BRIGGS 1996.

kánytípusokat, hogy a rontásvádhoz a helyi társadalom miféle belső feszültségei, gyanúsítgatásai, konfliktusai, viszáljai vezettek.⁷ Az egyik típust a közösségek mágikus specialistái jelentik, akiknek gyógyítással, jóslással, varázslással kapcsolatos ambivalens megítélésű szakértelme és kétarcú tevékenysége (gondoljunk például a könnyen rontásként értelmezhető sikertelen gyógyításokra) szinte vonzotta magához a rontásvádat. Minden részletes elemzés, amely a boszorkányvadás keletkezésének társadalmi hátterét vizsgálja – Magyarországon például Kristóf Ildikó debreceni és Bihar megyei kutatása, vagy a magam Sopron megyei vizsgálata, Klaniczay Gábor kolozsvári és dél-alföldi elemzése, vagy Kis-Halas Judit nagybányai vizsgálata –, kiemeli mind a mágikus szakértők, gyógyítók vád alá kerülésének gyakoriságát, mind pedig e szerepek ambivalens jellegét.⁸

Így tehát a rontást okozó boszorkányról és a rontást helyrehozó gyógyítóról mint szembenálló pozitív és negatív pólusról csak egy adott vádaskodási szituáció/ügymenet kapcsán beszélhetünk; általában pedig azt mondhatjuk – a fentiekből következően –, hogy a rontó boszorkány és a gyógyító „ellenboszorkány” mellett és velük együtt – és sokszor azonos személyek megtestesítésében – gyógyító boszorkány és rontó „gyógyító” is létezik; az állandó funkciók mellett a szerepek változtatásának is tanúi lehetünk. A tudósok minden fajtája ambivalens személy: tudása, neki tulajdonított természetfeletti képességei és az őt övező mitológia egyaránt képessé teszi rontásra és gyógyításra, negatív és pozitív varázslásra, okkult vagy mágikus tevékenységre. Szubjektív vonások, az adott szituáció, az adott konkrét személyiség és egyéniség, a közösség konkrét szükségletei döntik el, hogy adott esetben ront, rontást fedez fel, vagy gyógyít. Számos esetben két olyan személy áll szemben mint boszorkány és gyógyító, akik egy másik esetben – vagy egy másik perben – fordított szereposztásban jelennek meg. Ezzel függ össze az a magyarságnál általános nézet, hogy a boszorkány rontását csak ő maga tudja gyógyítani, valamint az a konkrét tény is, hogy a boszorkánysággal vádoltak igen nagy százaléka Magyarországon gyógyító, bába, tudós vagy éppen táltos. (Európa sok más pontján hasonlóképpen, a táltoshoz hasonló látó/varázsló specialisták, mint például a számi sámánok, vagy a spanyol *saludador*, gyakran kerültek boszorkánybíró-ságok színe elé.)⁹

A boszorkányság helyi rendszereiben – a most vizsgált 17–18. századi dokumentumokban – az esetek nagy többségében a rontás diagnosztizálását, illetve a rontó személyének megállapítását maga a gyógyító végzi, ha egyáltalán szükség van erre (sokszor maga a megrontott és családja tudja, hogy kit okoljon, vagy házilag os divináció

⁷ Pócs 1997, 10–15.

⁸ KRISTÓF 1990; KRISTÓF 1998; PÓCS 1995; KLANICZAY 2005; KLANICZAY 2010; KLANICZAY 2014; KLANICZAY 2015; KIS-HALAS 2008; KIS-HALAS 2014. Már a magyarországi boszorkánypercek első nagyszabású kötetének közreadója, Komáromy Andor is felfigyelt a gyógyító vádlottak elsősorú többségére (KOMÁROMY 1910, xxiii). Mindez általában az európai vizsgálatokra is áll; a mágikus szakértők „gyanús” ambivalenciáját illetően lásd például TANGHERLINI 2000.

⁹ A számi sámánról e kontextusban lásd például BLIX HAGEN 2012; a *saludador*okról: CAMPAGNE 2007; TAUSIET 2009.

eljárást végeznek a rontó személy házhoz csalogatására¹⁰). Mégis, a rontás okozója és gyógyítója mellett az ismert esetek igen csekély százalékában felbukkanhat egy harmadik személy is: egy – általában nem helyi, hanem más településen élő, illetve a helyszínen csak alkalmoszerűen megjelenő – specialista, aki valamilyen divinációs módszerrel, vagy csak egyszerűen „ránézésre”, „megérzésre” megállapítja, hogy rontás okozta az adott betegséget, vagy megmondja, hogy ki volt a rontó. Ezt a szerepet betölthették máshol élő, a helyi boszorkányságügyekben nem bonyolódott gyógyítók is, vagy pedig általánosabb okkult tudással rendelkező specialisták, a komplex gyógyító, divinációs, illetve mediátori feladatokat ellátó *látók, nézők, tudósok, tudományosok*, esetleg *táltosok*.¹¹ A perdokumentációk nem vallanak arra, hogy szerepe lett volna nálunk a boszorkánybíró-ságok által Nyugat-Európa sok helyén alkalmazott hivatásos boszorkányazonosítóknak, „witchfinderek”-nek, akiket az európai boszorkányság kutatói közül többen részletesen bemutatnak.¹²

Samanizmus vagy boszorkányság?

Ez a kérdés az európai és nyomában a magyar kutatásban úgy merült fel, mint a két intézmény, rítus- és hiedelemrendszer kapcsolata, egymásba játszása, egymásra épülő rendszerek viszonya.¹³ Európa sok helyéről vannak adataink a táltoshoz hasonló szerepű „samanisztikus” varázslókra, akik a túlvilággal – feltételezett okkult képességeik révén – kapcsolatot tartó mediátorok. Különösen kiemelt szerepet kaptak a kutatásban a termékenységvarázslóként leírt típusok;¹⁴ ezek egyikének elemzésével alapozta meg 1966-ban publikált könyvében Carlo Ginzburg a nagy vitákat kavarázó „samanisztikus lélekkutatások mint a boszorkányszombat-képzetek alapjai” nézetét; hogy azután bő húsz év múlva, a témának szentelt második művében¹⁵ már az európai samанизmus rendszereinek (amelyek a magyar táltost is felölelik) teljességét kísérelje meg fölrajzolni és egy – régészeti és történeti forrásokon alapuló – fejlődési vonalban az európai boszorkányság helyét a samанизmus időbeli „fejleményeként” kijelölni. Klaniczay Gábor – délszláv kutatások adataival – tovább bővítette a varázslók körét, és rendszereikkel kapcsolatba hozta – még Ginzburg előtt – a *táltost* is.¹⁶ Klaniczay ezzel bevezette

¹⁰ Lásd e módszerekről a boszorkánypercek kontextusában: Pócs 1997, 137–141.

¹¹ A néző, illetve boszorkányazonosító specialista szerepéről általában lásd összefoglalásomat a boszorkányüldözés 1990-es években ismert dokumentumai alapján: Pócs 1997, 7. fejezet; lásd továbbá Klaniczay, Kristóf és Kis-Halas 8. jegyzetben idézett munkáit; valamint KIS-HALAS 2016.

¹² Lásd a hivatásos boszorkányazonosítókról Per Sörlin összefoglalását (SÖRLIN 2006); vagy például SHARPE 1996, 237–238; BRIGGS 1996, 187–196; BRIGGS 2001; PERDIGUERO 2004.

¹³ Lásd például GINZBURG 1983 [1966]; GINZBURG 2003 [1989]; KLANICZAY 1983; HENNINGSEN 1985; HENNINGSEN 1990.

¹⁴ Először Kazimierz Moszyński nagy szláv néprajzi összefoglalásában: MOSZYŃSKI 1967 [1929], 654–655. Roman Jakobson a keleti szláv és délszláv hősénekekben találta meg a samанизtikus *werwolfhősöket*: JAKOBSON–RUŽIČIĆ 1950; JAKOBSON–SZEFTTEL 1966 [1947].

¹⁵ GINZBURG 2003 [1989].

¹⁶ KLANICZAY 1983. Róheim Géza is, 1961-ben publikált tanulmányában (magyarul: RÓHEIM 1984), említette e kapcsolatokat.

a magyar kutatásba is a samanizmus kontra boszorkányság paradigmát.¹⁷ Maguk az itt említettek is, valamint az itáliai, délszláv és balti varázslók más kutatói is,¹⁸ vizsgálták e mediátorok közösségi szerepeit, így a boszorkányok ellenfeleként betöltött szerepüket is.

Hogy a samanizmus és boszorkányság kapcsolatának vizsgálata ilyen széles körben felmerült, annak egyik oka az, hogy az európai boszorkányság hiedelemrendszerei számos olyan jelenséget is tartalmaznak, amelyeket esetleg samanizmusként lehet minősíteni. Változó, hogy az érintett európai kutatók mit neveztek *samanizmusnak* vagy *samanisztikusnak* – általában azt mondhatjuk, hogy azokat a túlvilággal kommunikáló varázslókat és technikákat, akik és amelyek fő vonásaikban – transztechnika, testtől elszakadó *szabad lélek*, segítőszellem – megfelelnek a samanizmus általában elfogadott feltételeinek, egy tág samanizmusfogalom jegyében,¹⁹ és mind a transzban, álomban megélt másvilágélmények, „lélekutazások”, mind a segítőszellemek és a „másvilági” harcok a démonok ellen meg-megjelennek a boszorkányság európai hiedelemrendszereiben is. Azonban ezek a „samanisztikusnak” tartható megnyilvánulások általános alapsajátosságai a természetfeletti kommunikációnak, és ezért jelenlétüket egy hiedelem- vagy rítusrendszerben samanizmusnak minősíteni éppen lehet, de nem célravezető, mert ilyen módon túl általános, ezért jellemzésre, megkülönböztetésre használhatatlan lesz a samanizmus kategóriája. (Legalábbis az eurázsiai samanizmus rituális performanszjellegét és/vagy bizonyos közösségi funkcióit és/vagy a transz elérésének technikáit stb. figyelembe kell venni ahhoz, hogy egy sajátos samanisztikus hitrendszert megkülönböztethessünk.)

Nézzük meg tehát most már szűkebb témánk, a kora újkori magyar táltosok vonatkozásában, hogyan állunk a *táltos*, illetve *boszorkány* kontra *samanizmus* kérdéssel.

A samanizmus és boszorkányság kapcsán fentebb említett kutatók – a magyar ősvalláskutatókat követve – a táltos és a vele kapcsolatban exponált európai „termékenységvarázslók” tevékenységében és hiedelmeiben egyaránt a kereszténység előtti samanizmus maradványait is felfedezni vélték. Elfogadva a magyar ősvalláskutatás fentebb idézett tételeit, én magam is követtem ezt a vonalat.²⁰ Ma már eltérek régebben hangoztatott véleményemtől, amennyiben sem a boszorkány, sem a táltos mediátori tevékenységét nem tekintem és nem nevezem samanizmusnak, hanem ezeket bizonyos európai látói-varázslói rendszerek közé sorolom. A felfedezett európai párhuzamok arra figyelmeztetnek, hogy a magyar samanizmusként értékelt jelenségek nem feltétlenül és csakis a honfoglalás előtti „ősvallási” samanizmus maradványai. E tanulmányban azonban nem foglalkozom a magyar ősvallás speciális problematikájával (tehát azzal,

¹⁷ Lásd Klaniczay egy újabb cikkében is: KLANICZAY 2006.

¹⁸ Például BOŠKOVIĆ-STULLI 1960; vagy sokkal később NARDON 1999; ŠEŠO 2002/2003; VINŠČAK 2005; LAIME 2015.

¹⁹ Lásd például VAJDA László (1959), ÅKE HULTKRANZ (1973), HANS FINDESIEN (1957, 121–139), ANDREAS LOMMEL (1965, 70), vagy LUC DE HEUSCH (1971, 228) különböző, tágabb-szűkebb fogalmi meghatározásait.

²⁰ Klaniczay például a magyarországi eseteket az eurázsiai samanizmus peremterületéhez tartozó jelenségeként értelmezte: KLANICZAY 1983; PÓCS 1989; PÓCS 1996.

hogy a táltos mennyiben a kereszténység előtti magyar sámán „utóda”). A samanizmus vagy boszorkányság paradigma kapcsán kérdésem mindössze az, hogy a boszorkányperekből megismert kora újkori táltos az emberi világ és másvilág közt közvetítő mediátor-e, illetve a fenti értelemben vett „valódi” táltos-e, vagy teljes mértékben a boszorkányság rendszerébe illeszkedik. És mint ilyennek, vannak-e mégis speciális „magyar táltos” sajátosságai, ezek miben nyilvánulnak meg, mi a szerepük (és ezzel összefüggésben: helyes volt-e bizonyos magyar boszorkány-jellemvonásoknak a táltosattribútumok, illetve a magyar samanizmus körébe utalása)? Tehát: táltos vagy boszorkány? Vagy mindkettő?

Táltos és boszorkány

A samanizmus vagy boszorkányság paradigma bizonyos vonatkozásait megírtam könyvemben,²¹ amelynek tárgya a kapcsolatteremtés volt a másvilággal: a mediátori technikák és a mediátorok hiedelemrendszerei a kora újkori falusi, mezővárosi közösségekben, mégpedig a 16–18. századi magyarországi boszorkányperek forrásanyaga alapján. Vizsgálatom elsősorban felmérés volt: milyen kommunikációs rendszereket ismert a kora újkori magyarság: mi volt a rendszerek szerepe a mindennapi életben, és ezek milyen kortárs európai rendszerekbe illenek bele?

A boszorkányság és a mediátorok boszorkányperbeli társadalmi és hiedelemkontextusa alapján azt lehetett megállapítani, hogy maga a boszorkány is – bizonyos tekintetben – a másvilággal kommunikáló mediátor. A boszorkány mint társadalmi lény ambivalens, ront és gyógyít, betöltheti a „rossz” boszorkány és a „jó”, ellenboszorkány szerepét egyaránt. Mint hiedelemlény pedig sajátosan kettős: az európai hiedelemrendszerek kettős lényei sorába tartozik, akik emberi és démoni, élő és holt alakváltozatokban léteznek (hasonlóan a kelet-európai – román, szerb, ukrán, orosz stb. – boszorkányalakok kettős lény mivoltához). Hasonlóan kettős lények voltak Európa e térségében a *tündérek* vagy a *werwolf* és a *vámpír* különböző területi változatai, valamint a *mora-/Mahr-/lidérszerű* alakok.²² Mindeme lények a közép-kelet-európai *boszorkányok* hiedelemalakjait is gazdagították, mintegy a boszorkányok hiedelemrendszerét „megelőző”, archaikusabb rendszerek részeként bizonyos tekintetben a boszorkány őseinek is tekinthetők.²³ A kettős lényeknek pozitív és negatív alakváltozataik is lehetnek: jó és rossz werwolfok, tündérek, boszorkányok, lidércek; és mindezekből következik,

²¹ Pócs 1997.

²² E kettős lények szakirodalmának felsorolása nem fér bele e cikk kereteibe: rövid összefoglalásban lásd e lényekről, úgy is, mint a közép-kelet-európai boszorkány hiedelemalakját gazdagító lényekről: Pócs 1997, 3. fejezet; Pócs 2002; Pócs 2003; Pócs 2012b. A kérdés rövid összefoglalása a *mora-, werwolf- és vámpírhiedele* vonatkozásában a Balkánon: BURKHART 1989, 85–108.

²³ Erről legrészletesebben a tündér-boszorkány viszony kapcsán írtam, e tanulmányomban a tündérek alakjait egy, a boszorkányságnál archaikusabb, illetve régebbi gyökerű csapásmagyarázó rendszer részeként egy tündér-boszorkány paradigmaváltásról, és ennek kapcsán a démonikus tündérboszorkányok „emberiesüléséről” beszéltem: Pócs 1986. A boszorkány *mora-* és *werwolf*-kapcsolatairól, az európai *éjszakai boszorkány*ról lásd összefoglalóan Pócs 1997, 3. fejezet.

hogy kettős lények – vagy kettős lény vonásokat vesznek fel – az ellenboszorkány szerepében fellépő – tudósok, gyógyítók – is. A boszorkányság kontextusában megjelenő ellenfelek: a tudós, a látó, a táltos szintén rendelkeznek egy kettős lény mitológiával: démoni, éjszakai alakváltozatokkal, segítőszellemekkel. Ami a magyar boszorkányperек kontextusából megtudható volt:²⁴ a boszorkány ellenfeleiként fellépő tudósok, látók, nézők és táltosok általában a mora vagy a werwolf vagy sokszor a tündérek kettőslény-tulajdonságaival bírnak.²⁵ A boszorkány és az ellenboszorkány azonos lények egy mitikus szinten: mindkét alaknak a rontás/gyógyítás ambivalens természetfeletti képességét tulajdonítják a hiedelmek. Ennek alapján mindkét szerepet betölthetik – elvileg; gyakorlatilag hol betöltik, hol nem.

A kettős lényeket övező hiedelemrendszerek közös sajátosságai: sajátos lélekképzetek: a testből kiszálló, démon- (vagy állat-) alakot öltő, vagy akár másik élő személy megtestesüléseként megjelenő (azt „megszálló”) szellemek, a testet kísérő árnyéklelkek, élő és holt, testi és szellemi hasonmások (alteregók) hiedelmei.²⁶ A boszorkány (valamint a werwolf, tündér, vámpír és a többi) egyidejűleg lehet ember és annak szelleme, amely másokra támadó démonként, illetve e támadásokat elhárító jó szellemként egyaránt megjelenhet. E lények második énjük, éjszakai alteregójuk révén a „másik” világban is otthonosak. Ez az emberi világ éjszakai aspektusa, alternatív lét, amelyben állattá vagy éjszakai démonokká változnak; a boszorkányok például, egyik magyar terminusával, *éjjeljáróvá*, *éjasszonnyá* változnak. A boszorkány is ember, boszorkányhiedelmekkel övezve; társadalmi lény és hiedelemlény egyszerre. A különböző társadalmi típusokat eltérő hiedelmek övezhetik, változó konstellációkban, vagy (a rontásgyanút kivéve, amely a boszorkány meghatározó jellemzője) a hiedelmek teljes hiánya is jellemző lehet rájuk. De valahol a háttérben, mint a társadalmi boszorkányság szükséges ideológiájának része, mindig ott van az „éjszakai boszorkány” hiedelemrendszere.

A boszorkányságnak mint a falusi közösségeket ért, csapásokat koordináló rendszernek mind a rontás, mind a gyógyítás vonatkozásában volt egy természetfölötti, „éjszakai” dimenziója. Amint a boszorkánynak, úgy az ellenboszorkánynak sem választható ketté a gyakorlati szerepe és hiedelemkontextusa: a kettő együtt játssza a boszorkányság rendszerében betöltött kettős (valóságos és természetfölötti) szerepét. A boszorkány és ellenboszorkány közös rendszerbe tartozó, hasonló attribútumokkal bíró lények; a rontás, azonosítás, gyógyítás ugyanabban az alternatív szférában zajlik, egyazon mediátori rendszer részeként. E tény legfrappánsabb szöveges reprezentációi az élményelbeszélések a boszorkányok éjszakai csatáiról ellenfeleikkel. Ezek többnyire a rontást elhárító, gyógyító ellenboszorkány álmaiban, látomásaiban jelennek meg:²⁷

²⁴ Lásd Pócs 1997, 8. fejezet.

²⁵ Lásd erről Pócs 1986; Pócs 1997, 7. fejezet.

²⁶ Ami a boszorkány démoni oldalát, az „éjszakai boszorkányt” illeti, a helyzet nagyjából hasonló lehet egész Európa boszorkányságrendszereiben. E kérdések nagy európai irodalmát itt nincs terem idézni; lásd Pócs 1997, 2. fejezetének jegyzeteiben. Néhány fontos összefoglaló munka a témához: MEYER-MATTHEIS 1974; LECOUTEUX 1987; LECOUTEUX 1992.

²⁷ Lásd erről Pócs 1997, 3–6. fejezetek; Pócs 2010.

[...] engem a boszorkányok ez éjjel csaknem megöltek leányostul, hogy gyógyítótalak [...]”²⁸

A gyógyító a harcot – természetfeletti képességei révén – felveszi a támadó szellemmel. A csaták visszatérő közös motívuma: az e világban felmutatható – másvilágról hozott – sebesülések, mintegy a csata végbementének igazolásaképpen. Mint alább látni fogjuk, hasonló szellemcsatáknak táltosaink is gyakran voltak részesei: ez a legfontosabb hiedelemmotívum, amely őket a korabeli boszorkányokkal összeköti.

Mindez a közép-kelet-európai boszorkányság rendszereit valóban hasonlatossá teszi egyes vonásaiban a samanizmushoz, de nem szabad elfeledkeznünk bizonyos lényeges különbségekről, amelyek a kommunikáció funkciójával, céljával és módjával kapcsolatosak. A par excellence boszorkány – akinek rontást tulajdonítanak – másvilági kommunikációja csak mások által neki tulajdonított tevékenység; hiszen nincs éntudatú, szándékosan rontó utazásokra repülő boszorkány.²⁹ Mesélhették ugyan róla, hogy például transzban a testéből kiszálló lelke tyúkká változva behatol a kulcslyukon át ellenséges szomszédja házába, és éjszaka mellére fekszik, és „nyomja” őt, azonban senki sem vallja be, hogy ilyet tett volna. Általában csak a kárvallottak számolnak be szemtanúként, az éjszakai boszorkány effajta rontásait megszenvedett alanyként álom- vagy látomásélményeikről,³⁰ illetve, mint az előbb láttuk: az ellenboszorkányok számolnak be a támadó boszorkánnyal folytatott lélekcsatákról. (Hasonló a helyzet az e dolgozatban nem tárgyalt boszorkányszombat-jelenetekkel: ezekről sem a boszorkányok, hanem oda elhurcolt áldozataik számolnak be, elképzelt vagy megálmodott másvilágélményként.) Ezzel szemben a sámánnak indukált transzban létrejött, szándékos, tudatos kommunikációja során valóságos, tudniillik megélt, „látott” túlvilágélményei is lehetnek; hasonlatosan a mi ellenboszorkányainkhoz, éntudatú mediátorként számol be a rossz szellemekkel folytatott másvilági csatákról. A szellemharcot felvevő ellenboszorkányok tevékenységében lelhetünk fel éppen „samanisztikus” vonásokat, de ennek kapcsán is a megkülönböztető jellemzőket kell hangsúlyoznunk: a samanizmus nyilvános, rituális performanszjellegének teljes hiányát, a transz indukálásának módját, illetve hiányát, a samanisztikus kozmogónia teljes hiányát, ezzel szemben egy, földi alternatív létként megjelenő, a falvat körülvevő dombokkal és patakokkal, gyümölcsfákkal és háziállatokkal berendezett szimbolikus másvilágot. Úgy vélem, leghelyesebb, ha ezt, úgy, ahogy van, a boszorkányság természetfeletti aspektusának, illetve a másvilággal kommunikáló boszorkánynak és ellenboszorkánynak, de semmiképpen sem samanizmusnak és sámánnak nevezzük.

²⁸ Villás Ignácné debreceni peréből, 1693-ból, KOMÁROMY 1910, 166. Itt és a továbbiakban az idézett szövegek helyesírását az olvashatóság érdekében némileg modernizáltam (központosítás, kis- és nagybetűk, hasonulások), anélkül, hogy a szövegben bármit megváltoztattam volna.

²⁹ Az erre utaló adatok feltehetően a kényszervallatás, vagy a bíróság egyéb, vallomást kikényszerítő, módosító eszközének hatására jöttek létre. A magyarországi perszövegekben eddig alig néhány ilyen eset került napfényre: Pócs 1997, 121–122.

³⁰ A kárvallottak efféle kommunikációjáról az éjszakai boszorkánnyal lásd Pócs 1997, 3. fejezet; Pócs 2010; KLANICZAY 1998.

A mágikus szakértők vizsgálata

A múlt század vége felé a boszorkányság tanulmányozásának egyre terebélyesedő áradatában egyszer csak felhangzott a panasz: miért mindig a boszorkányokat állítják a pertanulmányok középpontjába, miért nem tanulmányozzák a *cunning folk*, illetve a *witchdoctorok*: a rontás helyrehozóinak szerepét.³¹ Maga a „panaszkodó”, Willem de Blécourt sokat pótol azóta a hiányokból,³² de már akkor, 1994-ben sem volt egészen jogos a kifogás, hiszen, hogy mást ne mondjunk, Carlo Ginzburg két, boszorkányperreke feldolgozásán alapuló könyvének nem a boszorkányok, hanem ellenfeleik: a *benandanti*, illetve különböző európai varázslók a főszereplői, akik a rontás helyrehozóinak, a boszorkány ellenfeleinek szerepében tűntek fel. De utalhatok itt Klaniczay Gábor előbb említett tanulmányaira, vagy a magam könyvére, amelyben a boszorkányságot az ellenboszorkányokkal: tudósokkal, táltosokkal közös mediátori rendszerben mutatom be. De megjelent a rontást helyrehozó varázslók, tudósok alakja – a „panasz” előtt és után is – értelemszerűen minden olyan műben, amely a boszorkányperreke forrásanyagát a boszorkányság mint közösségi csapásmagyarázó és konfliktusfeloldó rendszer leírására használja fel.³³ És tanulmányok sora jelent meg a *tudósokról* (*cunning folk, wise men/women*),³⁴ illetve gyógyítókról, többnyire a falusi boszorkányság kapcsolathálójában, a vádaskodások helyi rendszereiben elhelyezve. A művek szerzői általában hangsúlyozzák a gyógyító-/ellenboszorkány-rendszerek sok változatát, a rendszerek esetlegességét.³⁵

Legfontosabbak számunkra azok a kutatások, amelyek során nemcsak a *cunning folk* vagy *witchdoctor* boszorkányságban betöltött szerepe, hanem a rontásnak, rontás okozta betegségeknek és a rontás helyrehozatalának tágabb „természetfeletti” kontextusa is vizsgálatra kerül, mint például Emma Wilby, Willem de Blécourt, Owen Davies műveiben,³⁶ de töredékes kora újkori adataink értelmezésében segítségünkre lehetnek a legújabb kori boszorkányságot ilyen, tágabb kontextusában vizsgáló művek is.³⁷ Ez a tágabb környezet segíthet eldönteni sarokkérdésünket: boszorkányság vagy samánizmus?

³¹ BLÉCOURT 1994, 286.

³² BLÉCOURT 1991; BLÉCOURT 2004.

³³ Lásd például MACFARLANE 1970, 115–134; THOMAS 1973 [1971], 275–291; LABOUVIE 1991, 180–190; BRIGGS 1996, 171–187; BRIGGS 2001; TANGHERLINI 2000; DAVIES 2003, viii–ix.

³⁴ Lásd például DAVIES 1997; DAVIES 2003; WILBY 2005; WILBY 2010; KIS-HALAS 2014; KIS-HALAS 2016. Az Európában általánosan használt angol *cunning folk*, illetve *wise men/women* terminusok fogalmát legjobban a magyar *tudós* terminus közelíti meg: a gyógyítóénál komplexebb tudásról van szó, melyben az okkult képességek, „természetfeletti tudás”, illetve „látó képességek” is benne foglaltatnak. Lásd PÓCS 2012a, *Tudós* fejezet.

³⁵ Például BRIGGS 2001; DAVIES 2003, viii–ix.

³⁶ Vagy például a Julian Goodare és társai által szerkesztett skóciai boszorkányüldözést bemutató kötet több tanulmányát (GOODARE–MARTIN–MILLER 2008), vagy Kis-Halás Judit újabb tanulmányait is említhetjük e vonatkozásban.

³⁷ Például SEBALD 1984; PINIES 1983; CAMUS 1988; PERDIGUERO 2004; MAGLIOTTO 2004.

Táltosok a boszorkányság rendszerében – bemutatás

A források természete

A magyarországi boszorkányperrekeben 1626–1789 között megjelenő táltosok jelentős része boszorkányként és/vagy ellenboszorkányként, a boszorkányság helyi közösségi rendszerébe betagozódva jelenik meg. Az, hogy forrásul boszorkányperrekeket használunk, hátrányokkal és előnyökkel egyaránt jár. E másfél száz éves korszakból csak a boszorkányperrekeben véletlenszerűen felbukkanó táltosokról szerzünk tudomást (ugyanis a táltosokat – és általában a varázslókat – nem üldözték, nem büntették, csakis a boszorkányvádakkal is illelhető táltosok kerültek bíróság elé). És még róluk is csak a boszorkányperreke kontextusában, a bírósági diskurzusok torzító tükrében tudunk meg valamit. A 20–21. századi hiedelemelbeszélések másképpen torzító tükréhez képest viszont előnye a kora újkori bírósági elbeszéléseknek, hogy mind a boszorkányságot, mind a táltosságot *működő* intézményként, illetve élő rítus- és hiedelemrendszerként mutatják be. A tanúknak és maguknak a vádlottaknak az elbeszélései sok esetben közvetlenül tükrözik a táltosok tevékenységét, és olykor akár transzban megélt egyéni látomásélményeit is.

A bírósági narratívumok vizsgálata alapján nem vethetünk fényt a korszak táltosainak tevékenységére általában. Azt sem tudjuk, hogy mennyien lehettek (hiszen a boszorkányperreke kontextusából megismerteknél jóval több lehetett a perbe nem fogott táltos), mi volt a szerepük általában a korabeli közösségek mindennapi életében, és azt sem, hogy mennyire volt általános a perszövegekből kikerekedő kép a táltosok boszorkány és ellenboszorkány szerepeiről a falusi boszorkányság korabeli rendszereiben. Amit bizvást kiolvashatunk a szövegekből, az az, hogy a per szereplői – a saját érdekeiket és közösségük hagyományait képviselő vádlottak, a vádlottak mellett vagy ellen valló tanúk, valamint a korabeli büntetőjogot, továbbá a boszorkányüldözők boszorkányságra és Sátánra vonatkozó demonológiai tanait képviselő bíróság – milyen stratégiákat alkalmaztak. A táltosok és tanúik elbeszélései narratív konstrukciók, a valóság szereplőinek párbeszéde során létrejött közös alkotások. Ezek mibenlétét, változásait és egymástól eltérő változatait nem annyira a vádlott hite és vallásos élményei, nem a vele megesett események, általa gyakorolt rítusok, hanem elsősorban „per előtti” közösségének narratív hagyományai, a sztereotip bírósági narratíva és a mindenkori beszédkontextus határozza meg, mibenlétét a szembenálló felek sokféle szándéka, elvárása, érdeke, célkitűzése, azaz változatos narratív stratégiái befolyásolják.

A perreke kontextusában különösen fontos számolni a bíróság keresztényesítő, demonologizáló attitűdjével, tehát a boszorkányság bűnének nem annyira a „természetes”, a közösségi vádaskodásokban használt kritériuma: az okkult úton való károkozás: vagyis a *rontás* kerül előtérbe, hanem erre erősen rárétegződik a boszorkány keresztény teológusok által kreált ördögi aspektusa: a Sátán az inspirálója, segítője a rontásban. A legnagyobb bűn nem a felebarátait megkárosító rontás, hanem a keresztény hit megtagadása, a „szövetségkötés” az ördöggel, a Sátán imádása (a feltételezett boszorkányszombaton). E felülről érkező, a perreke bírúinak szájából elhangzó néze-

tek befolyásolták a per szereplőit, magát a vádlottat is, miközben számolnunk kell a mágia és varázslat, valamint a táltosok bírósági megítélésének változásával, továbbá a kényszervallatás egyéniséget átformáló hatásával is.³⁸ Figyelembe kell vennünk a diszrepanciát a természetellenes perszituációban elhangzó szöveg és a valóság közt, valamint a bírósági narratívumok és a per előtti közösségekben elhangzó szövegek közt, továbbá tudatában kell lennünk annak, hogy a személyes élményekről szóló beszámoló már az „első” elmeséléskor is sztereotipizált szöveg, torzító tükre a jelen valóságának, mert beleszövődik a múlt is: a helyi narratív hagyományok. Meg kell vizsgálni, hogy a táltosok és tanúik a táltos hiedelemalakját körülvevő narratív konstrukciónak mely elemeit hogyan használják fel a bírósági párbeszédben, például a táltos szerep legitimálására vagy éppen elítélésére, és így tovább. Egyszóval: fel kell fedni a konstruált párbeszéd, illetve a narratív stratégiák indukáló tényezőit; meg kell tudni, mi vezérelte a bírósági párbeszéd aktorait.

A kérdések

A perkontextusból adódik, hogy meg kell különböztetnünk a táltosok peren kívül betöltött valóságos szerepeit, mintegy „állandó foglalkozását” és azt a szerepet, amelynek a betöltésével vádolták őket (hiszen a legtöbb esetben nem „táltosságukért”, hanem „boszorkánységükért” kerültek a bíróság elé, ami, mint már a bevezető sorokban említettem, sokféle mágikus foglalkozást takarhat). A táltosvadászok kapcsán jó lenne tudni, hogy valóban táltosként tevékenykedő nőkről vagy férfiakról van-e szó, vagy pedig csak *táltos* neve, híre van valakinek, amit ő maga vagy mások terjesztenek róla, valamilyen, a táltosok reputációját kihasználó álságos céllal. Meg kell vizsgálnunk, hogy a táltosokra hulló boszorkányvadász vajon a boszorkányüldöző hatóságok által kreált merő demonológiai fikciók körébe tartoztak-e, vagy volt-e valamilyen „peren kívüli” valóság-alapjuk: a táltosok valóban boszorkányok (is) voltak egyidejűleg?

Máris megjegyezhetjük, hogy mindegyik esetre több példánk is van, és ezek ilyen szempontú besorolása és értelmezése nem mindig egyértelmű. Egyfajta kulcsot jelentenek ehhez azok az adatok, amelyek nem a boszorkánybírók előtt álló táltosokra vonatkoznak, hanem csak mintegy véletlenül, a vád valamilyen esetlegesen szóba kerülő kontextusában említik őket. Sajnos kevés ilyen adatunk van, de az a kevés annál értékesebb információkkal szolgálhat.

További fontos kérdésünk, hogy maguk a vádlottak hogyan viszonyulnak a bíróságon vállalt táltos- vagy boszorkányszerepükhöz. Ezek természetfölötti aspektusai vallásos hit és vallási élmények tárgyai voltak-e? Táltosidentitásuk része volt-e a hit közösségüket óvó, segítő tevékenységükben, rítusaik hatásosságában, illetve boszor-

³⁸ A bírósági demonológia e hatásairól immár megszámlálhatatlanul sok tanulmány szól, magyar vonatkozásban Komáromy Andor (1910) előszavától kezdve szinte minden, a boszorkányperek jegyzőkönyveit feldolgozó, adatait felhasználó kutatót említhetnénk. Ebből a sorból most csak a *benandaniék* híres példáját (GINZBURG 1983 [1966]) és Klaniczay Gábor és a magam boszorkányszombat-tanulmányait ragadom ki: KLANICZAY 1998; KLANICZAY 2001; PÓCS 1997, 5. fejezet.

kányidentitásuk része volt-e a hit rontó képességükben, annak ördögi eredetében, ördögi segítőikben? Identitásuk része volt-e a hit a személyüket övező hiedelmekben (születési sajátságai, természetfeletti eredetű tudásuk, mennyei vagy ördögi elhívásuk, beavatásuk, segítőszellemeik, saját szellemalakjuk, átváltozásai stb.); voltak-e valóságos élményeik (például transzban megélt másvilági csaták, az őket segítő és támadó szellemvilág)? Vagyis: táltos- vagy boszorkányidentitásuk és tevékenységük mennyiben volt valóság, és mennyiben csak narratív konstrukció?

Az itt következő leírásokban röviden összefoglaljuk az eddig feltárt 17–18. századi bírósági aktákban – boszorkány-, varázsló- vagy egyéb perekben –, illetve egy esetben peren kívüli kontextusban említett, *táltos/tátos* névvel illetett harminchét személy adatait. Csoportjainkat a táltosok bíróságon megnevezett szerepei, tevékenységei szerint alakítottuk ki, fő kérdésünk jegyében: *a vádlottak (valóban) táltosok, vagy boszorkányok?*

I. „Valódi” táltosok ismeretlen táltos szerepben

Első csoportunkba azok a táltosok tartoznak, akiknek van egy vagy több, a kutatás által táltosattribútumnak tartott tulajdonsága, illetve tevékenysége, akiket ők maguk vagy mások *ezért* tartanak táltosnak. Idesoroltuk az e táltosok által említett (közösségükhöz tartozó vagy máshonnan ismert) táltosokat is.

Első három idesorolt perünk vádlottjai talán gyakorló, az égben viaskodó táltosok voltak, nem derül fény azonban a viaskodás céljára, illetve a vádlottak ezzel kapcsolatos közösségi feladataira – ha voltak ilyenek.

1. *Fejes Istvánné Ormos Erzsébet (Tátos Erzsébet/Tátos Erzse)* 1626-ban, Debrecenben öccsével, Tarthy Györggyel együtt, Erzsébet férjének meggyilkolása miatt került bíróság elé. Az asszonyt ezenkívül boszorkánysággal is vádolták. A Fejesné elleni ítélet: tortúra és „akár vall, akár nem, elégetés”; ő azonban, terhessége miatt, kegyelmet nyert.³⁹

A per dokumentumai közül csak az ítéletet ismerjük, amelyből kiderül, hogy „Erzsébet, kit Tátosnak neveznek”, bizonygatta a tortúra során, hogy nem fog boszorkánykodni; ugyanakkor ígéretet tett arra is, „hogy soha az féle tátos ördögösségben nem él, nem csalárdkodik olyan hazugsággal, hogy ő tátos és az sárkányok neki közösi”. (Ez feltehetően sárkány segítőszellemet jelent.) Nem tudhatjuk, a táltosság a bíróságon milyen kontextusban került szóba, csak az bizonyos, hogy Erzsébet táltossága bizonyos jegyeit bevallotta; de ezeket a bíróság részint ördögösségnek, részint hazugságnak minősítette. A táltosság a 16. század eleji Debrecenben nem látszik súlyos bűnnek lenni. A gyér adatok alapján feltételezhetjük: Ormos Erzsébet öntudatos, táltosidentitással rendelkező asszony volt; e feltételezést Tátos ragadványneve is támogatja.

³⁹ KOMÁROMY 1910, 91–92.

2-4. *Kőműves (Kővágó) Zsuzsanna/Zsuzska, Szőcs Judit és Tapodi György táltosok pere* 1740-ben zajlott, a miskolci tanács előtt.⁴⁰ Tíz tanúvallomásnak és Tapodi György vallomásának, valamint a két nő ítéletének a jegyzőkönyve maradt fenn, a két másik táltos vallomása és Tapodi ítélete hiányzik. Egyik vádlottról tudjuk azt is, hogy gyógyító hivatása is volt, de ezt a bírósági párbeszéd nem hozza összefüggésbe a táltossággal.

Ez az egyetlen táltosper, amelyben két nő és egy férfi nyilvánvalóan és csakis táltosi tevékenységéért kerül vád alá; a fennmaradt bírósági kérdések és vallomások mindegyike a táltosságra és csakis arra vonatkozik: így e szövegekből elvileg világossá válhat a 18. századi, miskolci táltoslét némely mozzanata. A város közösségének tagjai (legalábbis sokan közülük) tudják, kik a közösség táltosai; maguk a delikvensek is hangoztatják, nem titkolják táltosságukat. Az emberek beszélnek a perbe fogott táltosokról és a táltosokkal: kérdezzetik őket foglalatosságukról, azok pedig készségesen elmondják, hogy fő tevékenységük a viaskodás („vagdalkozás”) „az égben”; láthatóan ez áll táltosaktivitásuk középpontjában:

Sőt azt is nyilván hallotta a tanú Kőmives Suska szájából, hogy ő táltos [...] ⁴¹

Kőmives Suskának a szájából hallotta a Fatens, hogy Szőcs János úr leánya, Judith táltos, és hogy Szent János napra el is kell nékiek menni vagdalkozni [...] ⁴²

Más tanúk és maga Tapodi György is megerősíti, hogy ha itt az idő, menniük kell a csatába, mégpedig rendszeresen, pünkösöd és Szent János napján. Feltehetően transzban „utaztak” a másvilágra, a perjegyzőkönyv ugyanis a táltosok rituális transzba esésének módjáról is tudósít; legalábbis Szőcs Judit táltos a vízbe nézést, vagyis *cseberbe nézést* gyakorolja, melynek során, transzba esve, állattá változik.

Pünköszt innepe harmadik napján hajnalban kiment az udvarra, és egy tálat vevén a kezében, abban belénézett, mellyet a szomszédaszonya látván, megszólította eképen: „Mit néz kied?” Mellyre az nevezett leány azt felelte: „Semmit sem”. Azután pedig egy kevés idő múlván megráztván magát, hallá változott, és eltűnt, és harmadnapig odavolt. ⁴³

⁴⁰ BODGÁL 1960, 308–311; KLANICZAY–KRISTÓF–PÓCS 1989, I., 193–196. Klaniczay Gábor – főleg a mennyei csata és a „beavatás”-motívum vonatkozásában – e perrel kiemelten foglalkozott; majd minden általam itt ismét tárgyalt tényt megemléített vele kapcsolatban: KLANICZAY 1983; KLANICZAY 1990.

⁴¹ BODGÁL 1860, 196.

⁴² BODGÁL 1960, 195–196.

⁴³ BODGÁL 1960, 309.

Ezenkívül még egy tanúvallomásban szóba kerül a táltosok állattá változása:

[...] akkor Tapodi György [...] Kőmives Suskának pedig ezt mondotta, hogy: „Ha te akarod, galamb leszel, ha te akarod hal leszel, ha te akarod róka leszel.” Mellyekre Kőmives Suska mindenkor azt felelte: „Igaz.” ⁴⁴

A tanúk, a táltosok szavait idézve, több ízben beszámolnak a harcoló seregek rendjéről:

Kőműves Zsuzskától pedig magától hallotta, hogy magát táltosnak mondotta, amit is tudakozván a tanú, miképen hadakoznának, melyre azt felelte, hogy az leányok is külön hadakoznak, a férfiak is külön, ezt magától is hallotta, hogy el kell nekik menni, mivel ők az égben is hadakoznak. ⁴⁵

Csapatászlóról is szól egy tanú: „Kőmives Zsuzska [...] azt is mondotta, hogy nékiek olyan szászlójok vagyon, hogy az egész világot elfogja a fényessége”. ⁴⁶ Maga Tapodi György is beszámol e seregekről, hozzátéve, „hogy ők ebben a vármegyében hétszázan vannak táltosok”. ⁴⁷ A csatákat a legtöbb esetben *vagdalkozásként*, tehát kardokkal vívott közelharcként említik. A harci sérülések a földi létben is érzékelhetők.

[...] hallotta azt ugyan magától Kőmives Suskától, hogy magát táltosnak mondotta, sőt a testét is mutogatta, miképen vagdalkoztanak ők az harcon; és látta is a tanú, hogy a teste mindenütt ollyatén kék volt, mint az melly gyermeket vesszővel megvernek, az ingvállát is látta, az melly öszve volt vagdalva [...] ⁴⁸

Feltűnő e harci beszámolóban a csoportos küzdelem, a táltosok százainak összegyűlékezése, és a női táltosok csoportos harca is. Hogy az ütközet kik ellen és milyen célért folyik, nem derül ki. A tanúvallomásoknak van még egy nehezen értelmezhető motívuma, amely valamiféle táltosok közti versengésről, erőpróbáról (a mesterségbe való beletanulásról, „beavatásról”?) szól:

Tapodi György szájából hallotta ezen szókat, hogy mind ő, ugy mint Tapodi György, mind pedig Kőmives Suska táltosok, de ő közöttök nincsen olly erőss, mint a Szőcs János leánya volt, úgy mint Kőmives Suska, de immár ő *nem leszen olly erőss, mivel egy gerendáruul leesett, én pedig két gerendáruul estem el, majd harmadikruul is leesem*, ha még egy-szer elmegyek. ⁴⁹

⁴⁴ BODGÁL 1960, 195.

⁴⁵ BODGÁL 1960, 309.

⁴⁶ BODGÁL 1960, 310.

⁴⁷ BODGÁL 1960, 310.

⁴⁸ BODGÁL 1960, 310.

⁴⁹ BODGÁL 1960, 310. Kiemelés tőlem – P. É.

A táltoshivatással kapcsolatban még mellékesen kerül szóba Szöcs Judittal kapcsolatban az is, hogy ő „az maga alatt való lovat keresi”⁵⁰ – talán ló segítőszellemet keres?

E szövegek valódi, koherens rítus- és hiedelemkomplexum részeseiként és szereplőiként mutatják be a táltosokat. Nagyon valószínű, hogy hivatásukat komolyan gyakorló, táltosságukat minden skrupulus nélkül vállaló és bevalló táltosok esetével van dolgunk. Bár a túlvilági élmények első személyű elbeszélése, a táltosok szubjektív hangja hiányzik, úgy vélem, hogy legalábbis Kőműves Zsuzsanna esetében hívő, túlvilági élményeit átélő táltosról van szó. Erre egyik bizonyítékunk a felidézett események egyedisége, ad hoc-szerűsége, a sztereotipizálatlan élménybeszámolók. A másvilági sérülések mutogatásának sztereotip motívuma mint a „valódi táltosság” bizonyítására való törekvés értékelhető; a város érdekében folytatott csatában szerzett sebek mind a per előtti közösségben, mind a bíróság felé feltehetően a legitimáció, a pozitív megítélés irányába hatottak.

Sajnos a táltoshivatásról a transztechnika alkalmazásán kívül sokat nem tudunk meg: miért, kik ellen küzd e három táltos az „égben”, és milyen közösségi célokért kellett tevékenykedniük, és valójában hány táltos játszott specialistaként szerepet a kisváros életében. E táltosok feltűnő sajátossága, hogy ők – ellentétben a korban általános trenddel – nem látszanak részt venni a kisvárosi közösség boszorkánysággal kapcsolatos vádaskodásaiban: nem kapnak szerepet sem boszorkányként, sem ellenboszorkányként. Kőműves Zsuzsanna gyógyító mivolta az ítéletben megemlítődik („sokakul gyógyításnak reménsége alatt pénzt felszedni, és csalárdul másokat megcsalni merészlet”⁵¹), de nem derül ki, hogy miféle gyógyító tevékenységet folytatott. A táltosság a bíróság szemében sem minősül boszorkányságnak, csak „gyalázat”-nak, amivel fel kell hagyniuk az elítélteknek.

5–9. Szabó Andrásné Borsi Ilona ceglédi illetőségű asszony is a „hívő” táltosok példáját szolgáltatja. 1730–1736 között folytattak pert ellene, Kisdobronyban, Bereg vármegyében. Közben 1735-ben a munkácsi uradalmi úriszék is vizsgálatot intézett a „csavargó és férjétől elváltan élő nő” ügyében.⁵² Nem ismerjük a perjegyzőkönyvek teljes szövegét, amelyekben további három, táltosnak tekintett személy neve is felbukkan. Lehoczky összefoglalója szerint Borsi Ilona

[...] önkéntes vallomásában előadta: hogy ő *kuruzslásból*, azaz fűvekkel való gyógyításból élősködik, s ezzel keresi kenyerét; vallá, hogy férjével azért nem él, mert tartózkodnia kell a férfitől, nehogy mestersége hatálytalanná váljék; mondá, hogy „tudományát” Istentől vette még anyja méhében, hogy *féltáltos*, születvén egy zápfoggal a balorcáján.⁵³

⁵⁰ BODGÁL 1960, 311.

⁵¹ BODGÁL 1960, 311.

⁵² LEHOCZKY 1887, 304–305. KLANICZAY–KRISTÓF–PÓCS 1989, I., 61–63. Ezt a perdokumentumot is kiemelten kezeli és magyarázza Klaniczay Gábor: KLANICZAY 1983; KLANICZAY 1990.

⁵³ LEHOCZKY 1887, 304. Kiemelés tőlem – P. É.

Borsi Ilona vallomásából (Lehoczky összefoglalásában) azt is megtudjuk, hogy:

[...] az egész és féltáltosság közt az a különbség, hogy az egész táltosok egyebet nem tesznek, hanem csak viaskodnak, ki melyik ország részéről, a féltáltosok pedig csak gyógyítanak, de nem rontanak senkit, ezek megismerik a boszorkányokat is és tudják cselekedeteiket [...] ⁵⁴

Borsi Ilona perdokumentációjának legfontosabb – mondhatni szenzációs – adaléka egy részletes elbeszélés egy páros táltosviaskodásról, amelyre hét éves korában, lovai-kon repülve vitte el őt egy férfi és egy nő táltos (6–7.), hogy végignézze küzdelmüket. Borsi Ilona az égen – mint látomást a látomásban – látja őket viaskodni:

Továbbá, hihetetlen elbizakodottságból, félelemből, vagy talán inkább balgaságból állítá, hogy hét éves korában *Pápáról egy férfi és egy nő táltos, t. i. Nagy Pál és Szabó Máténak a felesége* őt magokkal elvívék, lovaik a városon kívül a levegőbe felrepültek s így értek Székesfehérvár városon túl két mérföldnyire egy nagy *őrhegyre, hol a táltosok évenként háromszor, pünkösöd, Szent-Jakab és Szent-Mihály havaiban összegyűlnek*. Itt a lovakat egy vastag fához kötötték s őt a földre letevék, azután a két táltos anyaszült meztelenre vetközvé, a völgybe lementek, hol bikákká elváltozván, egy óráig viaskodtak. E közben *látván a nőből lett bika, hogy Ilona őket nézné*, felszaladt hozzá s biztatá őt, hogy ne féljen; erre ismét leszaladt s türköldözött, majd a légtérbe felrepültek, s ott mintegy másfél óráig hasztalanul viaskodtak *s ölelkeztek [öklelkeztek]*⁵⁵. E közben a táltosok megkötött lovai közül egy megszólalt, s mondá Ilonának: „Ne félj attól, te fattyú, a mit az égen látsz; csak aludjál, nem bánt senki”. Majd leszálltak az égről s emberi alakot vőnek fel, s kérdék tőle: „Láttál-e valamit az égen?” Mire Ilona azt felelé, hogy látott villámlást, de nem félt, mert a *ló is biztatta*. Azt is látta volna ő akkor, hogy a *férfi táltos a nőt bal mellén megsebesíté*, mire ez azt mondá, hogy az már több ízben megtörtént vele s ő kigyógyítja magát. Azután a magokkal hozott kenyérből ettek és a vízből ittak: majd lóra ültették Ilonát, kísérletet akarván tenni, *vajon ő egyedül megülné-e már a táltoslovat*, de gyenge lévén, sirt, s így letevék őt s magokhoz vevén, Vác felé elrepültek.⁵⁶

Történeti anyagunkban ez az egyetlen megjelenése a 20. századi táltosmondák vezérmotívumának, az állatalakban zajló páros viaskodásnak. Csakhogy ennek a viaskodásnak nincs tétje, nem ellenséges táltosok közt zajlik, hanem mintegy bemutatónak tűnik, a táltosságot tanulni elvitt kislány számára. (Belőle azonban nem lett viaskodó táltos, hanem csak féltáltos.)⁵⁷

⁵⁴ LEHOCZKY 1887, 305.

⁵⁵ Az *ölelkeztek* téves olvasatnak, illetve a közlő előírásának látszik; de sajnos ezt nincs módunk ellenőrizni.

⁵⁶ LEHOCZKY 1887, 305. Kiemelések tőlem – P. É.

⁵⁷ Klaniczay Gábor is mintegy a kislányt beavató bemutatóként értelmezte ezt a jelenetet: KLANICZAY 1983.

Azért „szenzációs” ez az elbeszélés, mert a táltosok szegényes kora újkori és az elhalványodott, narratív sztereotípiákkal teletűzdelt legújabb kori szöveges dokumentumaiban alig-alig találunk szubjektív, életszerű tudósítást valódi transz- vagy álom-élményben megélt viaskodásról. Itt nemcsak a „hasztalan”, bemutatószerű viaskodás elbeszélése érdekes, amely a maga egyediségével (egy női és férfi táltos: Szabó Máté és egy másik férfi felesége *viaskodnak* – és közben *ölelkeznek [öklelkeznek?]* egymással) éppen arra vall, hogy valós élményekre való emlékezéssel van dolgunk. Egyedülállóak az elbeszélésben, a bika alakban öklelöző táltosoktól mintegy függetlenül, többször szereplő (repülő) táltos lovak is, amelyek kapcsán egyszerre van jelen a táltos ló alteregójaként, illetve ló segítőszellemként való értelmezés lehetősége. A perdokumentáció egy másik passzusa szerint az egyik táltos ló Borsi Ilonát mint táltost ismeri fel, és ilyenként beszél vele:

Azt is vallá, hogy Győr megyében Nyúl nevű faluban Pap Miskának is volt egy pej táltos lova, meg Magocsi Imre, pesti alispánnak, mely daruszörű táltost fiának az aszódi postamester küldötte ajándékkul Aranyos nevű faluból. Ez utóbb említett lovat Ilona egyszer az istállóban megnézővén, a ló mindjárt megismerte, hogy ő is táltos s ennél fogva bizalomteljesen így szólt hozzá a paripa: „Minek nézesz rám oly keseregve, jőjj be hozzám.” Parádon meg éppen egy lábatlan koldusnak van egy félszemű fehér táltos lova.

Igen életízűek ezek az elbeszélések. Ellentétben több 18. századi, magát táltosnak nevező, sőt táltosságával kérkedő boszorkánnyal, ez esetben valóban praktizáló, hivatásukat űző táltosokról lehet szó, akiknek állatalteregóik, illetve segítőszellemek és viaskodásos látomásaik vannak. A(z esetlegesen álombeli vagy transzban megélt) „bemutató” beavatásjellege mellett szól, hogy a most a bíróságon álló táltos nőt emlékei szerint *hétéves korában* (a mondai-mesei beavatások mitikus idejében) viszik el a táltosok. „Beavatásának” egyik tékje – ha jól értelmezzük a szöveget –, hogy a hétéves kislány meg tudja-e ülni a táltos lovat (merészebben fogalmazva: szert tesz-e ló segítőszellemre). Borsi Ilona végül is, vallomása szerint, nem lett viaskodó táltos, csak féltáltos, aki a füvek ismeretét egy asszonytól tanulta, akinél éppen ebből a célból szolgált. Vallomásában a fenti elbeszélés folytatásaként előadta, hogy miután Vác fele elrepültek,

[...] letették őt s egy Borbély István nevű ismerős orvoshoz utasíták, kinél 3 ½ évig szolgált, több asszonnal gyógyfüvet járt szedni s így az orvoslást megtanulta; sőt csakhamar olyan hírré tett szert, hogy egész Szegedig hívták gyógyítani.⁵⁸

Noha Borsi Ilona nem viaskodott, ugyanebben a vallomásban szó esik a hivatásszerűen viaskodó táltosokról is: nekik pünkösöd, valamint „Szent Jakab és Szent Mihály havaiban”⁵⁹ kell összegyűlniük egy örhegyen. Tehát a miskolci perből is ismerős, nap-tári ünnepekhez kötődő csoportos viaskodásban részt vevő táltosokról történik emlí-

⁵⁸ LEHOCZKY 1887, 305. Kiemelések tőlem – P. É.

⁵⁹ Május, július és szeptember.

tés; és ahhoz az adathoz hasonlóan, itt sem tudunk meg semmit a viaskodás céljáról, a viaskodó táltosok közösségi szerepéről.

E per dokumentumaiból további információkat is nyerünk a táltoshivatásra nézve. Ezek egy része nyilván a 18. századi Északkelet-Magyarországon érvényes helyi hiedelem, de vannak általánosabbnak látszó, több perdokumentumban visszatérő motívumok is: ilyen az anyaméhben Istentől kapott táltostudomány (egyedi motívum viszont a szűzies életre való utalás), a *foggal születés*, a *féltáltos-egész táltos szembenállás*, illetve a *gyógyító és viaskodó táltosok* éles megkülönböztetése. Mind között e per vádlottja beszél leghatározottabban a boszorkányok felismeréséről mint a táltoshivatás részéről, illetve a *táltos-boszorkány szembenállásról*. Ezt, mint elvet, néhány más 18. századi táltosunk is hangoztatja – mint látni fogjuk, a gyakorlat többnyire mást mutat. Lehet, hogy Borsi Ilona is csak védekezésül mondja, hogy ő nem ront, csak gyógyít, de nincs is adalék ilyen irányú tevékenységére. Ha igaz, hogy ő azokban a közösségekben, ahol gyógyító tevékenységet űzött, soha nem került boszorkányság gyanújába, akkor a maga nemében egyedülálló a 18. századi dokumentumokból megismerhető táltosok között.

Nem tudjuk, hogy vajon a Borsi Ilona által említett két táltos: Lucza Samuné és Német Mártonné, akik egy már elhunyt asszonytól „négy év előtt tanulták e mesteriséget”, és akik úgymond „soha nem ártottak senkinek”, vajon hasonlóképpen tisztán pozitív táltosok-e. Az feltehető, hogy ők is – legfontosabb közösségi funkciójukra nézve – gyógyítók. Borsi Ilona „nem tudja, ha *született vagy tanult táltosok* legyenek-e ők” – mi sajnós azt sem tudjuk, hogy ez a megkülönböztetés mit jelent, de feltesszük, hogy talán a viaskodó *egész táltosok* a *született táltosok*, és a gyógyító *féltáltosok* a *tanultak* – legalábbis Borsi Ilona működési körzetében. Még kevesebbet mondhatunk a viaskodáslátomásban és csakis ott feltűnő két másik táltosról, azon túl, hogy ők a (bika alakban való) *férfi-női viaskodás* egyetlen magyar adatának letéteményesei.

További idesorolt eseteinkben a vádlottak vallanak ugyan mennyei viaskodásról, de a per kontextusában megismerhető gyakorlati szerepük nem támasztja alá, hogy valóban hivatásukat táltosként űző személyek lettek volna, noha az égben vívott szellemcsatáról legalábbis beszélni tudnak. Emellett azonban valódi vagy tettetett táltosi öntudattal is rendelkeznek, és mennyei lélekcsatákról legalábbis beszélni tudnak:

10–12. Bartha Andrásné Balási Erzsébet debreceni táltosasszony perét 1725 és 1726 között folytatták le Debrecenben.⁶⁰ Konkrét tevékenységére nézve elsősorban gyógyítóasszony: aki főleg boszorkányok rontását orvosolja, de ront is, boszorkányként; halállal végződő rontásesteket is bizonyítanak reá. Pénznézéséről is szó esik perében, emellett jósol is, és rontás azonosításával is foglalkozik. Öntudattal vallja magát gyógyítónak és (magát, valamint kislányát és bátyját is) táltosnak; táltossága bizonyítékait is fennen hangoztatja.

A bíróság Bartháné gyógyításait (elsősorban a zajos éjszakai jelenetek okán) és bizonyos mértékig „táltosságát” is (lánya foggal született táltos) ördögi mesterségnek,

⁶⁰ KOMÁROMY 1910, 354–356; BESSENYEI 1997, 389–400. Kristóf Ildikó is részletesen foglalkozik tevékenységével és gazdag táltoshiedelmeivel könyvében: KRISTÓF 1998, 97–98.

vagyis boszorkányságnak állítja be, jóslásait „ördögi jövendöléseknek” mondja; Barthánét a városból való kiűzetésre ítélik.

Bartháné legfontosabb tevékenysége – pere tanúsága szerint – a gyógyítás. Jóslásait is emlegetik olykor, például állítólag megjövendölte a városra törő tűzvészt is;⁶¹ de az adatok többsége gyógyító tevékenységével kapcsolatos jóslataira vonatkozik, amikor a betegség kimenetelét, vagy a beteg esetleges halálát mondja meg előre a hozzátartozóknak. Néhány pénznéző esetéről is tudunk, amelyek sikertelenek voltak, illetve e tekintetben csalónak állítják be őt a tanúk és a bíróság is. A bíróság vádjai közt az is szerepel, hogy „az ásásért kért pénzt tálostársainak akarja”.⁶²

Ahol Bartháné igazán otthonosnak látszik, az a gyógyítás: a boszorkányság intézményének kapcsolathálójában komplex gyógyító–rontó, boszorkányazonosító tevékenységet folytat. A rontások elismert szakértője, a betegségeket mindig rontásként diagnosztizálja; többször szed ki a beteg sebéből „kötéseket”, megtalálja a páciense útjaiba lerakott rontó szereket. Gyógyításainak egyik vonulata mindig a rontó gyanúsítása, a gyanús személyektől való óvás, a további rontások kikerülésére való figyelmeztetés. A gyógyító-rontásazonosító ügyeinek menete igen hasonló az ezekről szóló tanúvallomások hosszú sorozatában. Például:

Utánna nézvén a fatens, látta, ezen szűrös asszony egy pusztá udvaron csak keresztülment. A fatensnek mutatta Bartáné: No, te amarra menj, amellyre amaz emberek jönnek, mert ha valamit hánytak is, elődben azok lépnek reája, mert ha te mégy elsőben reája, soha meg nem gyógyulsz.⁶³

Sokat beszélhetett Bartháné gyógyításairól a tanúknak, akik aztán a bíróságon továbbszózták az elbeszéléseket, amelyeknek mindig ő az eseményeket előre megjósoló és a rontást megállapító főszereplője. Sári Pál tanú elmeséli például, hogy azt mondta Bartháné:

[...] ne sirassa kend a feleségét, mert meggyógyul, csak hazamenjen kend Kabára, de úgy menjen, hogy míg az égen leszen a nap hazaérjen, én tudom, kend addig a szekérről le nem szállhat, az a feketebeli⁶⁴ asszony, aki megette,⁶⁵ oda megyen, és azt kérdi kendtől: „Notárius uram, gyógyul-e a szegény Ersók asszony avagy nem?” Ha ez az én mondásom bételik, a kend felesége meggyógyul [...]⁶⁶

Több tanúvallomás szól arról, hogy gyógyításai közben ellenséges szellemek zavarják. Mikor például Dömsödi György tanút kezegette, „hirtelen zörgés, csattagás esett azon kamarában, és úgy megrúgták az ajtaját, mingyárt lepattant a retesze”, mire Bartáné erő-

⁶¹ BESSENYEI 1997, 396.

⁶² KOMÁROMY 1910, 355.

⁶³ BESSENYEI 1997, 391.

⁶⁴ fekete ruhás

⁶⁵ megrontotta

⁶⁶ BESSENYEI 1997, 392.

sen izzadni kezd, és lerogyik, majd magához térve folytatja munkáját.⁶⁷ Vagy amikor egy másik tanú „leányát orvosolta, a belső kamarában nagy csörgéssel, csattagással mindent a földhöz vertenek s öszvetörtenek”.⁶⁸ Némelyik tanú egyenesen a rontó boszorkány támadásaként állítja be a hasonló eseteket. Egyszer verebek csivognak éjszaka gyógyítás közben, és „rettenetes sok kutyák” ugatnak;⁶⁹ vagy fekete dongók röpködnek a kenés során;⁷⁰ egy másik „kenés” alkalmával éjszaka macskák piszkítanak a házba.⁷¹ Maga Bartáné is az aktuális rontó boszorkánnyal folytatott szellemharcként éli meg, vagy legalábbis így meséli el ő is, mások is ezeket a többnyire éjszaka megesett kalandokat:

Egykor reggel eljövén Bartáné, kérdi a beteget, a fatens leányát: „Aludtál-e ez éjjel Ersók?” Mond a fatens leánya: „Aludtam.” „Bezzeg én, – mond Bartáné –, nem aludtam miattad, mert elsőben odajöve hozzám egy nagy magos iffjú fátyolburkos⁷² asszony, azután meg egy fertelmes feketebeli⁷³ vénasszony; engem csak meg nem ölének miattad.” „Lám tudja kend, – mond a beteg –, édes Bartáné asszonyom, mert én Kabán olyan formájú asszonyokra gyanakszom, hogy engemet megrontottak”.⁷⁴

A szellemek sokszor kezelt betegeit is megtámadják éjszaka:

[...] a fatens azon éjjel felettébb nagy kínokban esett, éjfél tájban sokat küszködött egy asszonnal, de személyét nem ismerhette, a szeméremtestét igen eltekerte, és azon éjjel a szeméremtestére igen nagy viszketet esett, majd az ágyékiáig.⁷⁵

Az éjszakai szellemcsaták a „nappali”, valóságos szomszédosági konfliktusokkal szoros kapcsolatban vannak: a vádaskodások, rontásetetek és elhárításuk nappali ügymenetével párhuzamosan futnak az éjszakai eseménysorok szálai. Az ellenséges boszorkányok hol éjszaka, szellemként, hol a nappali valóságban támadnak, a két sík egyazon elbeszélésen belül is jelen lehet párhuzamosan. Bartháné reggel fel tudja mutatni a szellemcsatában kapott sérüléseket; ahogy azt máskor, máshol is sokszor tapasztaljuk a korabeli boszorkányság bírósági elbeszéléseiben: az éjszakai álom- és látomásvilág és a nappali valóság között állandó átjárás van:

Az Rácznéval lett mocsok után másnap oda jövén a fátens orvoslására, mond: „Bezzeg temiattad volt nekem ez éjjel gondom.” Mutogatván a testét, rútol össze volt körmölve, hasogatva, vagdalva sok helyen a bőri. Mond a fatens: „Ezt mind ez éjjel kap-

⁶⁷ BESSENYEI 1997, 389.

⁶⁸ BESSENYEI 1997, 389.

⁶⁹ BESSENYEI 1997, 392.

⁷⁰ BESSENYEI 1997, 395.

⁷¹ BESSENYEI 1997, 396.

⁷² fátyolba burkolt

⁷³ fekete ruhás

⁷⁴ BESSENYEI 1997, 389.

⁷⁵ BESSENYEI 1997, 394.

tad.” Felel Bartáné: „Mind ez éjjel esett bizony az énrajtam temiattad, de ha tudtam volna, hogy így járnak, száz forintért be nem léptem volna az házadba.”⁷⁶

Bartháné teljesen otthonos a falusi mindennapi rontás-gyógyítás esetekben, többnyire a gyógyító szerepében, de sokszor ingadozik a határon; különösen a rivális gyógyítókkal való versengései kapcsán át-átesik a rontó szerepébe, legalábbis az erről szóló elbeszélések szerint. Például bosszúból megrontott valakit, aki nem őhozzá, hanem a zilahi borbélyhoz vitette magát gyógyítani, és

[...] mingyár akkor éjjel, azmint mondják, a fatens ura, fia, menyé igen nagy kínszenvedtek, ugyancsak mind ura, fia a kezére kerültenek Bartánénak.

Rontásai sokszor ki nem fizetett honoráriumok, meg nem szolgált előlegek körül forognak; például éjszakai szellemátadásokkal fenyegeti klienseit, hogy újabb kezelési költségeket csikarjon ki tőlük, de egy-egy kisebb hazugságtól, csalástól sem riad vissza (például azzal próbál újabb pénzt kicsalni paciensétől, hogy a reá támadó szellemek elvittek tőle három máriást a beteg által már egyszer kifizetett hatból – csak táltos kislánya akadályozta meg, hogy mind a hatot elvigyék).⁷⁷ Rontásait is kísérhetik szellemcsaták, olykor ő maga is küld rontó szellemeket áldozataira.⁷⁸ Megfenyegeti a rivális gyógyítóasszonyt:

Várj rá, megbánod, [...] soha te énnálam jobb orvos nem vagy, mert én akit meg akarok gyógyítani, meggyógyítok, akármi nyavalyában legyen is.

Majd varjak csipkedik össze az asszonyt, aki „a fenyegetése után mindjárt megromlott, minden gyanúsága csak Bartánéra van”.⁷⁹

Bartháné nagy praxisú gyógyító, aki kemény üzleti fogásokkal óvja reputációját, és töri le a rivalizáló orvosokat. Reputációját megtartandó, a gyógyítók narratívumaiból mai napig ismert sztereotíp szövegekkel biztosítja be magát az esetleges sikertelenség esetére, mint például: „Ládd-é, nem fogadál szót, ha bėjöttél volna, bizony Isten rajtad ez nem esett volna”.⁸⁰ Úgyesen reklámozza önmagát:

[...] jó szerencsėje kendnek, hogy engemet ismer kend, mert kendet úgy ették meg, hogy az inai az fél oldalán kendnek őszvehúzódjanak egészen, a fél oldala elrothadjon, [...] de hogy érttem, már a nem leszén úgy.⁸¹

⁷⁶ BESSENYEI 1997, 395.

⁷⁷ BESSENYEI 1997, 396.

⁷⁸ BESSENYEI 1997, 395–396.

⁷⁹ BESSENYEI 1997, 396.

⁸⁰ BESSENYEI 1997, 389.

⁸¹ BESSENYEI 1997, 396.

Bartháné részletesen dokumentált pere bepillantást enged abba a gazdag szellemvilágba, amely a kortárs falusi boszorkányság jellemző velejárója. A 18. századi boszorkányperek jegyzőkönyveinek lapjain sokszor olvashatunk az éjszakai szellemátadásokról és csatákról a beteg és a boszorkány, valamint a gyógyító és a rontó boszorkány, vagy a rivalizáló gyógyítók, illetve boszorkányok között, de e tekintetben Bartháné pere az egyik leggazdagabb dokumentáció.

Bartháné szabályos rontásgyógyító ellenboszorkány, szellemharcai is szokványos éjszakai boszorkánycsaták; azonban megjelennek bennük e környezetbe nem illő személyek is: az asszony táltos családtagjai mint a viaskodások résztvevői. Több tanú beszél például Bartháné egyik betegéért vívott ütközetéről, amelynek során segítőtje saját – a bíróságon *táltosnak* mondott – tizenkét éves gyermeke. Egyik vallomás szerint:

A fatensnek egy Sára nevű lakója volt [...]. Mond azon Sára: „Héj asszonyom, megvívának ez éjjel itten Barthánéval, sokan voltanak itten, de közülük leghatalmasabb volt a Bartháné kisleánya, mert csak a szájában vévé a kardot, rettenetesen megvívék.” Én az ágyon feküdtem, úgymond, s néztem. Bartháné mondotta: „Ne félj Sára, nem bánt téged senki.” Ezeket azon Sára nevű lakónétul hallotta. Maga szájából is a fatens eleget hallotta Barthánénak, mikor őreája mennek vívni, ha az leánya nem volna, eddig megölték volna.⁸²

Halott bátyjára, Balási Pálra „hatalmas tátos”-ként emlékezik Bartháné, aki, ha élne, megvédené őt az éjszakai támadásoktól. Egyik tanúja meséli, hogy panaszkodott betegének, aki miatt rátört az ellenséges boszorkány, és

[...] nagyot sohajtván a bátyját említi: „Héj, édes bátyám, ha meg nem holt volna, ilyen ként⁸³ én most nem viselnék, mert ebben az országban sem volt olly hatalmas tátos.” Mond a fatens: „Hát magad az vagy-é?” Felel Bartáné: „A biz én.” Kérdi a fatens: „Hol tanultad?” Mond Bartáné, az Isten úgy teremtette őtet.⁸⁴

Több tanú hallotta kijelentéseit, amelyekben öntudatosan táltosnak vallja magát, bátyját és gyermekét is: „a leánya is szintén olyan leszén mint maga, és hogy a világ kincsejért azt a leányát nem adná”.⁸⁵ Egy másik vallomás szerint kislánya táltosfogaival is dicsekszik: „Látod-e a két első fogát, midőn e világra született is megvolt az a két foga.”⁸⁶ Kényszervallomásában elmondja azt is, mintegy legitimáló tényezőként, hogy a táltosságra „Istentől tanítatott”, már „az anyja méhében” táltossá formálta az Isten. Miután az ördögszövetség vádját tagadja, táltosságáról öntudatosan beszél, kislánya és bátyja táltosságát is pozitívumként emlegeti.

⁸² BESSENYEI 1997, 390; majdnem azonos elbeszélések más tanúk szájából BESSENYEI 1997, 389, 392.

⁸³ kint

⁸⁴ BESSENYEI 1997, 395.

⁸⁵ BESSENYEI 1997, 392.

⁸⁶ BESSENYEI 1997, 392.

Felmerül a kérdés: mennyiben volt táltos Bartháné? Tevékenységének volt-e valami köze a bíróságon fenn hirdetett táltosságához? Vajon a táltos segítők megjelenése a boszorkányok szellemcsatáiban azt jelenti, hogy e csatákat *táltosviaskodásnak* kell tekintenünk (ahogyan a kutatás ezt már többször feltételezte)? Véleményem szerint nem, mindez csak azt jelenti, hogy Bartháné mindkét hiedelemvilágban otthonos volt. Mint rontást gyógyító javas a falusi/szomszédági boszorkányság személyi hálózatában élt és működött; táltosságát mint gyógyító/rontó boszorkány élte meg, bizonyos, akkor és ott közismert táltoshiedelmekkel megfűszerezve, esetleg vélt táltosi képességeit kamatoztatva gyógyítóként vagy akár rontó boszorkányként. Ennek ellenére, úgy látszik, a boszorkánysággal ellentétes dologként tartja számon táltosi képességeit, legalábbis a per folyamán. Azt is hangoztatja ugyanekkor, hogy neki, illetve a táltosoknak ellenségei a boszorkányok; ami a debreceni és környéki bíróságokon megjelenő táltosok vissza-visszatérő sztereotip bírósági kijelentése. A bíróság hozzáállása azonban mintha lassan megváltozna: Bartháné bírósága már reklámfogásként leplezi le a boszorkány-táltos szembenállás hangoztatását: „Csak tette magát az incta,⁸⁷ hogy ű neki ellenségei a boszorkányok”, hogy a páciensek „Istentől tanított asszonynak gondolván, jobban hozzá folyamodhassanak”.⁸⁸

Kérdés marad, amelyre nem tudunk felelni, hogy Bartháné öntudatos táltossága csak a környezetében még eleven táltoshiedelmekből táplálkozott, vagy volt-e a gyógyításon kívül valamilyen speciális táltosi ténykedése? Táltosattribútumai gyakori hangoztatása ellenére semmiféle „táltosi” tettéről nem beszél sem ő, sem tanúi; tehát valószínűleg nem is voltak ilyenek, táltosidentitásának feltételezhetően már csak eszmei síkon volt szerepe. Mégis, tortúrázással kikényszerítenek belőle egy vallomást egy török- és németellenes csatáról, amelyet az „égben” a „birodalomért” vív csapat. Íme Barthánénak a vallató kérdéseire adott válaszai:

Ha tátos, micsoda erejek s tiszték van a tátosoknak?

Viaskodnak az égben a birodalomért.

Viaskodott ő is?

Igen.

Miért?

Mert az Isten nekik előljárókat rendelt.

Kik nekik tátos társaik?

Ujfalusi Nagy János, a ki vele együtt volt a viadalban.

Hol volt a viadal?

Hortobágyon Szendelik halmánál.

Gyalog ment-e oda, avagy másképp?

Az Isten vitte a maga szárnyai alatt, és szárnyat ad, mint a madárnak.

Mikor voltak a Szendelik halmánál?

Tavaly szüretkor.

⁸⁷ a vádlott

⁸⁸ KOMÁROMY 1910, 358.

Éjszaka vagy nappal?

Nappal indultak 11 órakor és odaértek estére.

Ki volt előljárójok?

Nagy János.⁸⁹

A legkisebb szubjektív mozzanat is hiányzik elbeszéléséből – azt gyaníthatjuk tehát, hogy a táltosviaskodás egy narratív sztereotípiájáról van csak szó itt. A „szárnyas”, madárként repülő táltosnak egyébként még 20. századi – délkelet-magyarországi – narratívumokban és bolgár, szerb varázslói gyakorlatban is vannak párhuzamai.⁹⁰ Ilyen táltosok léteztek és „repültek” talán Magyarországon is – de vajon Bartháné repült-e? Nem valószínű. Azonban ismert lehetett Debrecenben a táltosviaskodás fogalma, és aktuális volt a „birodalomért” folytatott országos csata: ehhez igazítja Bartháné az „égi” táltoscsaták sztereotip képeit, ahogyan több más korabeli táltos is teszi. Jól ismert volt a 18. századi Debrecenben az égben (nem *mennyben!*) vívott táltoscsaták motívuma, mint a táltosok alakjához fűződő narratív sztereotípiá, és ezt változatos módokon lehetett a táltos megnevezéshez, illetve a különböző táltosszerepekhez, akár reklámfogásul, társítani.

13. *Tóth Erzsébet/Örzsé*⁹¹ pere 1728-ban zajlott Jászberény városában.⁹² A vád ellene varázslás és boszorkányság, emberek és állatok megrontása volt. 18. századból dokumentált táltosaink döntő többségéhez hasonlóan ismét egy asszony; noha ő nemcsak a javas alapvetően női szerepét tölti be, hanem idővarázsló is, vagy legalábbis táltos mivolta fő meghatározójaként beszél mennyei viaskodásokkal egybekötött idővarázslói gyakorlatáról. Egyes tanúságtételek szerint kincset is lát, tolvajt azonosít, tűzvészt és halált is jósol. Egyéb peraktákból azonban az derül ki, hogy fő tevékenysége a gyógyítás, mégpedig a rontások gyógyítása, valamint a boszorkány személyének azonosítása. Ő mindezeket a szerepeket – az idővarázsló táltostól a rontó boszorkányig – lenyűgöző öntudattal vállalja a bíróság előtt. A dokumentáció hiányos, a bíróság ítélete nem ismeretes.

A tanúk beszámolóiból fény derül Tóth Örzsé bizonyos varázslói praktikáira: a bírók kezét megkötni, meddőséget okozni vagy gyógyítani adott tanácsokat vagy varázsszereket többeknek. Mindez mellékesen kerül szóba, és úgy látszik, túlságosan nem érdekli a bíróságot. Jöslásait hasonlóképpen, csak futólag említik, gyógyító/rontó tevékenységével kapcsolatosan: betegeinek halálát vagy betegségük más kimenetelét mondja meg, megrontandó ellenségeinek – mintegy fenyegetésként – tűzvészt, halált jövendöl. Kincseső tevékenysége – ha volt egyáltalán – sikertelen lehetett. Dicsekedett,

⁸⁹ KOMÁROMY 1910, 362.

⁹⁰ Lásd Pócs 2014a.

⁹¹ A perjegyzőkönyvben előforduló további névvariánsok: Tót, Tott, Örzsébet, Örzsék, Örzsik.

⁹² BESSENYEI 1997, 460–469.

[...] hogy ő mindeneket tud az világon az ki földben van, de magának nem kívánta. Fatens arra kérte, bárcsak nekie mondana valahol, ahol kiáshatna valami pénzecs-két, mivel hogy szegény legény volna. Arra felelte Tott Örse: „Nem merem, mert az én társaim megharagudnának én reám, senkinek nem mondom magam, pedig nem nyúlok hozzája.”⁹³

Más tanúk is emlegetik hasonló dicsekvéseit e téren. Kincásó társainak emlegetése egyébként narratív közhely lehetett, több perben találkozunk kincásó csapatoknak a vádlott tekintélyét növelendő emlegetésével. Tóth Örzse gyógyító szerepe azonban való-ságos volt, és jelentős lehetett, noha elég kevés sikeres gyógyításesteről számolnak be a tanúk, annál több rontásként értelmezett, illetve sikertelen gyógyítást hánynak a sze-mére. Alig akad ehhez hasonló, mellette szóló tanúvallomás:

[...] az incatta⁹⁴ eljővén legottan az fatens házához, az menyecskének mind kezit, s mind pedig lábait megvonván, lábára állott az menyecske.⁹⁵

Ismert gyógyításesteről majdnem kivétel nélkül rontásesterokba ágyazódnak, amelyek-nek ő részint gyógyító, részint a rontást azonosító, a rontó boszorkányt felismerő ágense. Nemcsak beteget gyógyulásáért harcol; meg kell küzdenie betege feltételezett megrontójával, sikertelenül gyógyított betegével, a rivális gyógyítókkal –, egyáltalán mindazokkal, akik gyógyítási kísérletét rontásként értelmezhetik, őt „viziontronthat-ják”, illetve az aktuális helyzetek hozta szerepcserék közepette mindeme szerepekben fel kell lépnie. Mindegyik szerepét bőségesen illusztrálják a tanúk vallomásai. Például gyógyítás közben diagnosztizálja a rontást, miközben sejteni vél valamit az ezt indu-káló szomszédsági feszültségekből is:

Tott Örsébet főröszttette, mely főröszttés közben mondotta nekie, hogy: „Aki 10 forin-t kölcsen kívánt tőled, minden szíved gyökerét átalátván, újobban megrontott.”⁹⁶

Vagy egy hasonló eset, amikor ezt mondja az egyik fürdetése közben a beteg hozzátarto-zójának: „Tudd meg azt, hogy az, ki az napokban taplót kért tőled, az az oka.”⁹⁷ Az ellen-boszorkányokkal folytatott harcok nála is, mint annyi más kortárs boszorkány esetében, a reá küldött, rá támadó szellemekkel folytatott viaskodásokban is megnyilvánulnak. A rontó boszorkány szellemei szinte törvényszerűen megjelennek, hogy akadályozzák őt a gyógyításban: egyszer „pösgő hangyák”, máskor sok madár, amelyeket az elbeszélés

⁹³ BESSENYEI 1997, 464.

⁹⁴ a vádlott

⁹⁵ BESSENYEI 1997, 467.

⁹⁶ BESSENYEI 1997, 460.

⁹⁷ BESSENYEI 1997, 464.

sek szerint csak ő lát a gyógyítandó beteg körül. A sikeresen azonosított rontó sokszor valamilyen szimbolikus jelzést ad, például egy állat megnyilvánulásán keresztül jelzi a „találatot”:

Mindazáltal, mindön Csizmadia Mátyás hűgát gyógyítani kezdette, azt mondotta Tott Örse, hogy mihelyt ő bekente a sebeit, annak, aki megrontotta, ide kell jönni. Azután egy bestye kutya [a] szemére jött, [a] ház előtt ordított, azhol a sebes [a beteg] volt. Arra mondott Tott Örse: „Az már ordít kijnjában az ki téged rontott.”⁹⁸

Az sem véletlen, hogy Tóth Örzse rontásai legtöbbször ezekből a felszínen sima „gyó-gyításesterok”, illetve sikertelen gyógyításoknak látszó ügyekből indulnak ki, az azo-kat gerjesztő, felszín alatti, szomszédsági, illetve gyógyítók közti konfliktusok természe-tes folyományaképpen. Egy példa egyik tanújának vallomásából, amelyben az elbeszéli, hogy gyermeke meghalt, miután Tóth Örzse gyógyította. Ő kérde Örsét, hogy

[...] miért cselekedte az fiának ezt az nagy gonoszt. Arra felel [Tóth Örzse]: „Jobb, ha hallgatsz, még magad is megbánod!” És azután az fatens mindjárt megsüketedett füleire, rosszul van mind mai napig is.”⁹⁹

Úgy látszik, erősebb benne a rontásvádtól (vagy az ellenboszorkány rontásától?) való félelem, mint a tőle mint gyógyítótól elvárható segítő szándék: több példánk van rá, hogy reménytelen eseteket, különböző kifogásokkal élve, nem vállal el. Például az ellensé-ges szellemek várható kínzására hivatkozva hárítja el a nem gyógyíthatónak ítélt páciens kezelését: „Én ugyan meggyógyíthatnám őtet, de nem merem, mert gonoszok meggyö-törnének engemet.”¹⁰⁰

Gyógyítással, rontásfelismeréssel kapcsolatos ügyeinek ügyes menedzsere, aki az ön-reklámozástól sem riad vissza: „Csak engemet vitessen kegyelmetek Allatyánra,¹⁰¹ majd megmutatom, ki rontotta kegyelmed hűgát.”¹⁰² Nem restelli a rivális gyógyító nyilvános leszólását, és képes rontással fenyegetni, sőt megrontani azt, aki más orvossal akarná gyó-gyíttatni magát: „Másképpen hatodnap alatt meghalsz! Azmint is hamarabb megholt Molnar Josephné.”¹⁰³

Rontással való fenyegetései a nála magasabb rangúakat, a város elöljáróit sem kímé-lik. A városi tanács egy Bartal nevű tagja valamilyen okból személyes ellensége Örsé-nek. Ő azt meséli róla egy tanúnak, hogy

⁹⁸ BESSENYEI 1997, 462.

⁹⁹ BESSENYEI 1997, 466.

¹⁰⁰ BESSENYEI 1997, 469.

¹⁰¹ Alattyánra (Jász-Nagykun-Szolnok megyei község)

¹⁰² BESSENYEI 1997, 462.

¹⁰³ BESSENYEI 1997, 465.

[...] menyét az ördögek ölték meg, nagyobbik leányát is megölik és még maga öreg Bartal sem hal szép halállal, hanem mondd meg nekie, vigyázzon magára, mert nem lézen szép halála.¹⁰⁴

A Tóth Őrsére bizonyított rontáse esetek nagy része nyilvánvalóan csak ráfogás, hiszen a 18. században bármilyen nagy tudású falusi gyógyító csak nagyon kis hatáskörrel tudta helyrehozni a pacientúrájában előforduló komolyabb betegségeket; a rontásvád könnyen megtermett ezen a talajon. Tipikus, minden javasasszonnyal kapcsolatban fellelhető vélemény: „amennyire Tóth Őrsik gyógyította, annyira elrontotta”.¹⁰⁵ Boszorkánypereink számos javasasszonyától megkülönböztető vonása azonban Őrsének, hogy ő nemcsak fenyegeti rontással, hanem némely esetben tudatosan meg is rontja ellenségeit (azt persze nem tudjuk, valóban véghezvisz-e valamilyen ártó szándékú varázslatot, de úgy látszik, bosszúálló fenyegetéseit, ártó szándékát ő maga „sikeres” rontásként tartja számon, és indítéka általában személyes bosszú valamilyen vélt vagy valós sérelemért). Mindezt öntudatosan vállalja, sőt, dicsekszik is sikeres rontásaival, ha hihetünk tanúinak. Közülük sokan idézik efféle kiszólásait:

Meggyaláztatok koma, engemet lakodalomba nem hittatok, de én es megszolgáltam, keszenjétek, hogy megholt az leányotok!¹⁰⁶

Íme, a boszorkány az ő saját szemszögéből nézve! Egy másik esetben szintén bosszúból ront, jószomszédi kötelezettségek elmulasztása miatt. Így szól a beteghez: „Hát mit nyomorgasz te nyomorult, az te fiatalok, tük vagytok oka mind urastul, csak egy kancsu borral sem kerestetek”. Azután meggyógyítja a beteget, és meg is mondja a családnak, hogy hol volt a rontás letéve, „de köszönjétek meg, hogy az veszedelemben csak egy lábával belépett, mert ha mind az két lábával belépte volna, mindjárt meg kellett volna nekie halni”.¹⁰⁷

Ez az asszony mélységesen benne él a kora újkori falusi boszorkányság mindennapi rendszerében. És ebben mint gyakorlott és feltehetően nagy tudású gyógyító szakember bármelyik szerepet felvállalhatja, társadalmi, családi, szomszédási konstellációinak, sőt a falu előljáróságához való viszonyulásának, és nem utolsósorban gyógyító praxisának mint üzletnek, továbbá a rivális gyógyítókhoz való viszonyának megfelelően.

Ha a tanúvallomásokból megismerhető mindennapi realitásokat nézzük, akkor egy beteget iránt nem sok együttérzést mutató, gonoszkodó, bosszúálló, fenyegetődő és talán rontó tevékenységet valóban űző gyógyítóasszony képe van előttünk, egy olyan természetű ember, amilyenről még – átvitt értelemben – manapság is azt mondják: égetnivaló boszorkány. Az akkori közvélemény pedig feltehetően nem csak átvitt értelemben tartotta annak.

¹⁰⁴ BESSENYEI 1997, 460.

¹⁰⁵ BESSENYEI 1997, 460.

¹⁰⁶ BESSENYEI 1997, 463.

¹⁰⁷ BESSENYEI 1997, 462–463.

Mindemellett Tóth Erzsébet a bíróságon *táltos*nak vallja magát, és az ott tanúsított magatartása, vallomásának tartalma és beszédmódja egyaránt ennek valóságát látszanak igazolni. Tanúi is számtalan, táltosságával kapcsolatos megjegyzését, és ezzel kapcsolatos magamutogató dicsekvését idézik. Több tanúnak is beszélt arról, hogy ő *táltos*, illetve *féltáltos*, valamint, ezzel kapcsolatban, arról, hogy foggal született.¹⁰⁸ Másrészt „fedeles fogakról” (dupla fogsor?) beszél, amelyekből egyet Krisztusnak adott (mint egy beavatásképpen?):

Hallotta a fatens Tóth Őrsiktől mondani: „Nékem három fedeles fogam vagyok, egyiket már is Krisztusnak adtam, de még kető megvan most is.”

A szerinte már születése óta meglévő fogait ő maga is becsben tartja; egyik tanúnak a mennyei csatában szerzett állítólagos sérüléseivel együtt mutogatja. A tanú láthatóan nem veszi mindezt olyan komolyan, mint Őrse, aki

[...] kérte az fatenstul, hogy adná az ujját szájában és nézné meg táltos fogait. Mire felelt fatens: „Nem teszem, jó, hogy megharapnak.” Azután karjait mutatta, mondván: „Látod, lövéseket, vágásokat; én mindenkor kénytelen vagyok kimenni, mihelyt kihíznak és szólítanak.” [...] Semmi sebnek helyét nem látta fatens, [...] ¹⁰⁹

Táltosságát másrészt úgy kommentálja Őrse, hogy ő „táltos és Istennek leánya”; illetve „kétfejű” táltos (ezt feltehetően úgy érti, hogy saját feje mellett Isten is a „feje”);¹¹⁰ továbbá

[...] azt is hallotta, hogy ő második személy az Úr Istennek és Jézus Kristus ötödik palástjával takargatja.¹¹¹

Tehát a keresztény istenségek az ő őrzőszellemei, „megszálló” fejei, akikkel mintegy unió misztikában él – legalábbis némely megnyilatkozása szerint. Egyik tanújának állítólag arról is beszélt, hogy a „Boldogságos Szűz”¹¹² őhöz megyen, és minden szerdán úgy beszél véle”.¹¹³ Egy kijelentése szerint egy hatásos orvosságát is Krisztustól származtatja:

[...] az Jesus Christus adott olyan orvosságot nekem, ki nélkül semmi borbély (az ördög szántsa meg az lölkit), hacsak tőlem pénzen nem veszi, meg nem gyógyíthatja.¹¹⁴

¹⁰⁸ BESSENYEI 1997, 462, 465.

¹⁰⁹ BESSENYEI 1997, 464.

¹¹⁰ BESSENYEI 1997, 465.

¹¹¹ BESSENYEI 1997, 460.

¹¹² A kéziratban: szőz.

¹¹³ BESSENYEI 1997, 465.

¹¹⁴ BESSENYEI 1997, 465.

Tudománya elnyerésével kapcsolatban birtokunkban van egy megjegyzése, amelyet lehet úgy is értelmezni, hogy gyógyító tudományát transzban – tehát valamiféle beavatott mennyei látomásban – nyerte el. Különböző füvekből készített gyógyító fürdőt egy páciensének, miközben mondta neki: „én ezt nem boszorkányságtul viseltetve cselekszem, hanem elragadtattam, onnand tudom”.¹¹⁵ A 18. századi javasokra, látókra, tündérvárázslókra vonatkozó adatok között nyomára lelünk néhány mennyben beavatott gyógyítónak, de táltosként Tóth Örzse az egyetlen reprezentánsa ennek a hiedelemnek.¹¹⁶

Saját megnyilatkozásai szerint táltossága hatalmat, befolyást jelent számára az egész város felett. Említi az Európa-szerte közismert boszorkányhiedelmet, miszerint éjszakára maga helyett odadugott az ágyba egy seprűt, ezért az ura azt hiszi, hogy mellette fekszik éjszaka, de ő messze jár, „Törökországon is túl”. Ezt azzal egészíti ki, hogy éjszakai szellemutazásán „megjárja várost és mindeneket tudja, ki hogy él”.¹¹⁷ Azzal vádolják, hogy az ördög cimboraságával hajta végre praktikáit, ő azonban azzal védekezik, sőt kérkedik (a bíróság előtt tett vallomásában), hogy mint idővarázsló, komoly felelősséggel védte városa gabona- és szőlőtermését a jégverés katasztrófájától:

[...] engem az városbul kivesztenének örömet, de nem tudják azt, mennyi jót tések én a várossal, nem nézvént azt, hogy sok irigyem van, hanem sokszor külső vetéseket, szőlőket én megtartottam, oltalmaztam, harcoltam, mikor gonoszok akartak rontani.¹¹⁸

Az ő kifejezésével „levegőben” folytatott időjáráscsatáiban a vetést, szőlőt óvja a jégveréstől, a gonoszok (boszorkányok?) rontása ellen. Viaskodása keresztény elhívó és őrzőszellemei patronálásával zajlik, sőt az ég kulcsát is megkapja mennyei pártfogóitól. Egyik tanújának erről így beszélt:

„[...] és midőn az ég villámlik, akkor nékem mingyárt el kell mennem, és az szent keresztet az én vállamra adják”, [...] és hogy vagyon nála selyemzsinyórom a nyakán az incattának¹¹⁹ egy kis kulcs, kivel mondván: „Evvél az egek nyílnak ki.”¹²⁰

A bíróság előtt tett vallomása szerint:

Elsőbben az midőn villámlani szokott, is¹²¹ táltosok vínak, ő is ott vagyon jelen, és Isten segítségével mehetett oda levegeiben, és ottan harcol.¹²²

¹¹⁵ BESSENYEI 1997, 463.

¹¹⁶ Vö. PÓCS 2014b.

¹¹⁷ BESSENYEI 1997, 460.

¹¹⁸ BESSENYEI 1997, 461.

¹¹⁹ a vádlottnak

¹²⁰ BESSENYEI 1997, 465.

¹²¹ Feltehetően elírás és helyett.

¹²² BESSENYEI 1997, 468.

A jegyzőkönyv egy töredékes, csak félig kiolvasható passzusában még egy sárkány segítőszellemről is szó esik: („kivette a sárkányt, amit a garabonciás nem vehetett”) amely a földrengéstől való védelem és a foggal születés motívumához kapcsolódik.¹²³ (Vö. két fentebb említett táltos sárkánysegítőjével; egyébként a sárkány – az ismert közép-kelet-európai adatok fényében – tipikusan idővarázslók segítőszelleme, állatalteregója.¹²⁴)

Összefoglalva Tóth Erzsébet „táltosságát”, elmondhatjuk, hogy az asszonynak és tanúinak vallomásaiból egy meglehetősen koherens táltosmitológia, valamint egy elevennek látszó idővarázslói gyakorlat töredékei rajzolódhatnak ki. Amde a közösségeért felelős táltos és a fentebb taglalt rosszindulatú boszorkány személyiségei között elég nagy ellentmondás van, amit nehéz feloldani, még akkor is, ha nem gondolkozunk a *jó táltos–rossz boszorkány* ellentét sztereotípiáiban. Felvetődik a kérdés: volt-e Tóth Erzsébetnek valóságos idővarázsló-, illetve táltosgyakorlata, táltos volt-e egyáltalán (ha a jég-ésőt elhárító lélekcsatákat, valamint a foggal születés hiedelmét tekintjük – mint ő sugallja a bíróságon tett kijelentéseivel – a táltosság kritériumának)? Vagy tekintsük közönséges ambivalens rontó/gyógyító boszorkánynak, aki koncepciózusan felépített táltosidentitását a boszorkányság rendszerén belüli harcának, valamint a boszorkány-üldöző hatóság elleni védekezésnek a megtámogatására használja fel? Táltossága, megkülönböztetően az a gondolat, hogy ő Isten/Krisztus leánya, lehet csak színjáték a bíróság számára, a per előtti hétköznapiakban pedig lehetnek csak presztízse növelésére használt beszédfordulatok. A fent idézett, elragadtatásáról (transzba eséséről) szóló mondata szubjektív benyomást kelt, valós tény közlésének hat. Mégis, éjszakai boszorkánycsatáinak eleven, valóságként megélt látomásvilághoz képest, a mennyei táltoscsaták ismert hiedelmek narratív sztereotípiáinak tűnnek. Semmilyen konkrét bizonyítékunk nem lévén, sem pro, sem kontra, csak ennyit mondhatunk: az a valószínűbb verzió, hogy – Barthánéhoz, a fentebb említett debreceni táltoshoz hasonlóan – Tóth Örzse táltosságának, táltosi attribútumainak, keresztény védőszellemeinek emlegetése inkább csak egy, a városi közvélemény számára rendezett színjáték, presztízse növelésére, illetve fenyegetésül a városbeli ellenfelei számára.

Másrészt, akármilyen is az igazság esetleges idővarázsló gyakorlata körül, jól ismerte – és városbeli környezete is jól kellett hogy ismerje – az idővarázsló táltosokhoz fűződő hiedelmeket és a róluk feltehetően közszájon forgó elbeszéléseket. Ha működött Tóth Örzse idővarázslóként is, nem tudhatjuk, hogy ez mekkora szerepet kapott – a gyógyítás mellett – közösségi tevékenységében, de az biztos, hogy efféle idővarázsló gyakorlat (sárkány segítőszellemmel?) e boszorkányper lezajlásának idején vagy legalább nem sokkal azelőtt mindenképpen kellett hogy létezzen Jászberény tájékán.

Ami a *táltos–boszorkány szembenállást* illeti, több ízben vagyunk tanúi, hogy Tóth Erzsébet táltosi öntudatát a város vezetősége ellen irányuló rontásfenyegetésekben éli ki. Ebben a *táltos–boszorkány szembenállásnak* egy sajátos vetületével találkozunk:

¹²³ BESSENYEI 1997, 460.

¹²⁴ Lásd PÓCS 2014a.

Mihály deák is sült boszorkány, és tanácsnak fele, de én nem vagyok, engem az városbul kiveszteniének örömet, de nem tudják azt, mennyi jót teszek én a várossal [...]¹²⁵

[...] én nem félek, hogy engemet megfoghatnának, mert én Isten leánya vagyok, valaki pedig engem fenyeget, és én annak szemében tekintem,¹²⁶ el kell annak veszni, ha engemet városbul kiküldenek [száműznek], el kell veszni ennek a városnak.¹²⁷

A fő pont védekezésében táltosságának hangoztatása, miközben rontásaival is kérkedik: boszorkányhatalmát érezteti, amelynek alapját – úgy látszik – táltosöntudata jelenti. Ennek egyik megnyilvánulása: városvédő szerepének hangoztatása, amelyre egy ellenfeleit, sőt a városi előjáróságot is fenyegető, az egész város feletti hatalmát hangsúlyozó stratégiát épít rá. Rontással való fenyegetései a nála magasabb rangúakat, a város előjáróit sem kímélik. Állítása szerint egy földrengés katasztrófájától is megvédte Jászberényt, sőt az egész országot; egy tanú idézi dicsekvését:

Azt is vallja a tanú, hogy hallotta Tóth Örsik szájából mondani: „[...] hogyha én meg nem kerültem volna Beriny városát, elsüllyedett volna [...]; tudjátok-e, hogy midőn az földindulás volt, ha én nem voltam volna, Magyarországnak harmadrésze elveszett volna”.¹²⁸

Felelős az egész közösségért, de hatalma is van felette: ez több mint egy közönséges – mégoly híres és sikeres – közösségi gyógyító reputációja: ez valami sorsszerű, születéstől fogva ráruházott („táltosi”) felelősség. Előbb feltett kérdéseinkre adható válaszuk: az a valószínűbb verzió, hogy nem volt táltos. Vagy helyesebb talán úgy fogalmazni: táltosságát mint gyógyító/rontó boszorkány élte meg.

II. Táltosok mint a jóslás, mágia szakértői

E csoport táltosként megnevezett személyeit különböző boszorkányperekben említik mint a mágia, jóslás specialistáit.

14. Herner János közli egy erdélyi, politikai koncepció per, az Apafi Mihályné fejedelemasszony halálára szőtt „összeesküvés” gyanúsítottjainak bírósági aktáit az 1678–1688 közötti évekből. Ez a per azért is érdekes, mert nem a szokásos falusi boszorkányság konfliktusa indukálta vádaskodásról van szó, hanem egy koncepció politikai per a kor eszmevilágának megfelelően boszorkányper-felhangot kapott, a mágiában való hit, a fekete mágia gyakorlása mint vád lehetséges volt. Az állítólagos összeeskü-

¹²⁵ BESSENYEI 1997, 460.

¹²⁶ Itt bizonyára szemmel verésre (igézetre) gondolt.

¹²⁷ BESSENYEI 1997, 460.

¹²⁸ BESSENYEI 1997, 460.

vés felgöngyölése során sorra vádolják a mágikus mesterséget űző személyeket gyanúsítottként.

Ugyanennek az évtizedes vizsgálatnak a során nemcsak ártó mágiával vádolt személyek, hanem gyógyító és jósló varázslók is – táltos megnevezéssel is – szóba kerülnek. Az egyik táltosként említett személy maga *Lorántffy Zsuzsánna*, a valamikori fejedelemné. Amint a perben szereplő Pörpeni Ilona egyik tanúja, Ugrai Gergely vallja az 1680-as, dési kihallgatáson:

Én kérdem tőle: „honnan tudod ezeket?”, s mondá: „én az öreg Rákóczi Györgyné Lorántfi Zsuzsannánál laktam. *Igen nagy táltos* vala az fejedelemasszony és őnagysága egy leány asszonyát tanította vala meg az csillagokbul való jövendölésre, nézésre, én is attul az leánytul tanultam”.¹²⁹

Lorántffy Zsuzsánna nyilvánvalóan nem volt par excellence táltos, de úgy látszik, egyebek mellett csillagjóslásának híre is hozzájárult táltosi reputációjához, táltossága tehát csillagjóslást jelentett, és bizonyára valódi, gyakorlati tudásnak számított, ha erre a szóbeszéd szerint még tanított is valakit.

15. Ugyanennek a pernek egy másik gyanúsítottja, *Béldi Pálné* kihallgatási jegyzőkönyvei említenek egy *táltos gyermeket*. Őt Barabás Anna tanú szerint Béldi Pálné fogadta föl, az 1650-es évek végén, amikor férje tatár rabságban sínylődött, még néhány hasonló képességekkel rendelkező személlyel együtt, „akiktől férje varázslatos megszabadítását várta”.¹³⁰ Az 1685-ös, bodolai vallatáson mondja egy másik tanú:

Azt is tudom, hogy Uzonban akkor, mikor az ura Tatárországban volt rabságra, egy *táltos gyermeket* tartá harmad napig, mely gyermek oztán hova lött, nem tudom.¹³¹

16. Egy gyulai, 1717-es boszorkányper vádlottja egy kenyérbe sütött főkötőt vitt be a vármegye börtönébe lólopásért bezárt fiának. Azzal mentette magát a bíróság előtt, hogy ezt nem boszorkánykodásból tette, hanem fia érdekében, mégpedig egy Gyulán koldulató *vén táltos* tanácsára. Tőle kapta ezt az utasítást:

[...] a mikor akarja, süssön kenyeret a fiának, s süsse bele a fejkötőjét, s ha ebből eszik a fia, kinyillik előtte a börtön ajtaja.¹³²

Tehát két egymástól távol eső helyen felbukkanó táltos szakember is rabszabadító mágiában járatos. Ez nyilván esetlegesen tartozhatott a gyakorló táltos praxisához, de

¹²⁹ HERNER 1988, 86. Kiemelés tőlem – P. É.

¹³⁰ HERNER 1988, 86. Kiemelés tőlem – P. É.

¹³¹ HERNER 1988, 203. Kiemelés tőlem – P. É.

¹³² OLÁH 1886/1887, 125; KLANICZAY-KRISTÓF-PÓCS 1989, I., 129.

az talán jellemző mozzanata a korabeli táltoslétnek, hogy vándorló, illetve máshonnan hívott, felbérelt táltos szakemberekkel (és gyerekekkel) is dolgoznak.

17. A Rákóczi-szabadságharc idején, 1708-ban, olyan környezetben, ahol sokféle tudós-nak, valamint látónak, prófétának, jósnak nevezett ember bukkan fel, megjelenik egy magát táltosnak nevező, csallóközi, Püspökiből (ma Pozsonypüspöki) való asszony.¹³³ Bercsényi Miklós hadvezér írja Rákóczi Ferenc fejedelemnek küldött haditudósító levelében, mikor Heister császári tábornagy a kurucok egyik legfőbb erősségét, Érsekújvárt ostromolta, hogy az asszony fölkerekedett szülőfalujából, két gyermekét kocsira rakta, és megjelent Füzesgyarmatnál a magyar táborban. Mint táltos jelentkezett Bercsényinél, hogy az ellenséget megrontó mágia szolgálatait ajánlja fel a fejedelem számára:

Azt mondja: „Uram, én táltos vagyok; azt kérdem Nagyságodtól: mit akar Heisterrel és az némettel hogy cselekedjem? És Újvár mint legyen?” Én is rövideden felelek: „Azt akarom, hogy az német elvessen, és Újvár megmaradjon!” „Azért gyűttem – úgymond, – hogy én azt véghez vigyem; de nekem az Fejedelemhez kell mennem. Megcselekszem én: míg meg nem térek, semmire sem mehet Heister!”¹³⁴

Részletesen kihallgatja az asszonyt – levelében beszámol Rákóczinak az egész beszélgetésről. Az asszony bizonyítani próbálja tájékozottságát a hadi ügyekben, beszél bizonyos közelmúltbeli eseményekről, Rákóczival kapcsolatban, amelyekkel mintegy látói képességeit akarná bizonyítani, Bercsényi hazugságon kapja, ám az asszony erősködik, hogy ártani tud az ellenségnek. Mint írja Rákóczinak: „Heister sok ördögséggel van környékezve; ő megcselekszi: kilenc nap alatt maga s lova elvesz. Ha akarom, egy pus-kája sem süll el a németnek! Megvakúl, sőt Pálffy is megbolondul”.¹³⁵ Végül Bercsényi nem hisz neki, szemében túl képtelen dolgokat ígérget, nem engedi a fejedelem elé, hanem őrizet alatt tartja.

A részletesen leírt esetből és a „babonás” Bercsényi hozzáállásából úgy tűnik, hogy az asszony nem „valódi”, saját képességeiben hívó táltos volt, hanem csaló, aki kereseti lehetőséget remélve utazott Bercsényi hadi táborába. Hogy egyébként gyakorló jó volt-e, nem tudjuk. A táltos itt egynek látszik a sokféle nevet viselő, különböző szolgálatokat felvállaló jósokkal, látókkal, varázslókkal. Úgy látszik, hogy e tájon akkor a táltosoknak pozitív reputációjuk volt, amit ez az asszony a fejedelmi udvarba is szolgáló ajánlólevelének hitt.

¹³³ THALY 1881, 115–116.

¹³⁴ THALY 1881, 115. Kiemelés tőlem – P. É.

¹³⁵ THALY 1881, 116.

III. Táltosok mint gyógyítók, javasok

Az idesorolt táltosemlítések olyan gyakorló, férfi és női javasokra vonatkoznak, akiknek a gyógyítás fő „táltosi” tevékenységük, illetve egy esetben valószínűleg egy gyógyító és pénznéző szakemberrel van dolgunk. A fentieket leszámítva nem saját perük vádlottai, hanem mások boszorkányperében nyernek említést, mindazonáltal, eltérően az ellenboszorkány-szerepet játszó gyógyítók alábbi nagy csoportjától, nincs az adott perben involvált aktuális boszorkánysághoz közük; legalábbis a rendelkezésünkre álló adatok fényében.

18. A fent idézett, Apafi Mihálynéval kapcsolatos per egyik tanúja említ egy névtelen táltost a fejedelmi udvarból, akinek megszólaltak a füvek; ez a személy gyógyítónak látszik, hiszen ők értik a gyógyfüvek szavát.

Azonban vala a fejedelemasszonynál egy ember, az ki is nagy táltos volt. Annak asztalát egykor leszedvén, az tányéron holmi ételhulladék maradt, azt felszedtem és beszopogattam az mézbe. Én is kimenvén, hát az füvek nekem is megszólalának.¹³⁶

Egy másik tanú egy *Táltos Ilona* nevű lányt említ a fejedelmi udvarban:¹³⁷ tehát feltételesen ugyanez a személy, és nem férfi, hanem nő volt az előbbi vallomásban említett „ember”, és táltosi mestersége állandó lehetett, ha *Táltos* ragadványnevet kapott. A füvekhez értés étellel való megszerzése kapcsán említjük meg, hogy ugyanebben a persorozatban egy nem táltos gyógyító is szóba kerül, akiről ugyanezt vallják, kicsit más kontextusban; tehát egy közismert elbeszélésmotívumról lehet itt szó (és eredendően nincs köze a táltossághoz). Ugyanez a helyzet a megszólaló füvek esetében: 20. századi mondai példák mellett szintén erre vall e motívum ismételt felbukkanása az alábbi, kecskeméti perben.¹³⁸

19. *Vecsési Péter* gyógyító Kecskeméten, 1691–1696 között lefolytatott boszorkányperében¹³⁹ több tanú idézi Vecsésit, miszerint gyógyfüvek szedése közben azok megszólaltak neki, elmondták hasznukat, majd egy *táltos emberrel* találkozott, tőle tanulta a füvek hasznát:

[...] a legény *táltos* lévén, mingyárt mondotta neki, jól tudom mitt keress, és ugyanakkor a tanította jobban ezen mesterségre, sőt azon legény mondotta neki, hogy két társa alá vagon Török[szágba] föld sirjáért.¹⁴⁰

¹³⁶ HERNER 1988, 86. Kiemelés tőlem – P. É.

¹³⁷ HERNER 1988, 86.

¹³⁸ Gyulafehérváron 1685-ben Lénárt Ilonáról vallja valaki, hogy az azt mesélte, hogy egy embernél lakott, akinek a „kenőjéből” csent titokban, megkente magát, kiment a mezőre, és neki is megszólaltak a füvek (HERNER 1988, 222).

¹³⁹ SCHRAM 1970, I., 459–460.

¹⁴⁰ SCHRAM 1970, I., 459.

Egy másik tanú e hirtelen felbukkanó táltossal kapcsolatban a megszólaló füveken kívül még egy, a 20. századi tudósmondákból ismerős motívumot felemlít: Vecsési szidta a táltost a háta mögött, amit az azonnal megtudott.¹⁴¹

A „föld zsírjáért” Törökországba utazó táltosok motívuma egyedisége miatt nehezen értelmezhető. Mindenesetre a „szomszéd” tudósok vagy boszorkányok vetélkedése egymással a gabona vagy a legelő hasznának megszerzéséért mai napig közismert, általában boszorkányokhoz kötődő elbeszélésmotívum. A háborús 18. században, úgy látszik, ez a motívum is a magyar–török harcok narratív sémájává idomult.

Ez az ember nem jellegzetes táltos: „csak” természetfeletti képességekkel rendelkező gyógyító, általános tudósattribútumokkal, amelyek mondai motívumokként mindenféle tudományozshoz társulhatnak.

20. Kovács Zsuzsánna 1742-ben, Miskolcon perbe fogott asszony feltehetően gyógyítóként és pénznézőként tevékenykedett. Csak annyit tudunk meg aktáiból, hogy huszonöt korbácsütésre ítélik,

[...] a miért magát *táltosnak* mondani s ezen szín alatt gyógyításnak reménye alatt pénzt felszedni és csalárdul másokat megcsalni merészelte [...] ¹⁴²

Nem derül ki Kovács Zsuzsánna aktáiból, hogy vajon a pénznézést és a gyógyítást táltosfoglalkozásnak tekintette-e közössége, csak annyi bizonyos, hogy ez az asszony a táltosságot ezekkel a tevékenységekkel asszociálta, és a táltosság reputációját csalásra vagy legalábbis páciensek szerzésére használta fel.

IV. Táltosok – mint gyógyítók, tudósok – boszorkány- és ellenboszorkány-szerepben

A 17–18. századi perekben szereplő táltosok legnagyobb csoportját a boszorkányság helyi közösségi kapcsolathálója beépült, gyógyítóként/rontóként és boszorkányazonosítóként (is) működő személyek képezik. (Tulajdonképpen e csoportba is beletartozik több másként besorolt táltosunk, például Tóth Erzsébet vagy Bartha Andrásné.)

21. A hajdúszoboszlói magisztrátus 1715-ben *Szathmári Istvánné Belényesi Anna* ellen indított pert.¹⁴³ Az ellene felhozott vádak között fő helyen a rontásnak minősített sikertelen gyógyítások, valamint a „nézés” állt. Ez eltévedt jószágok, elveszett, ellopott tárgyak lelőhelyének fellelését jelentette, mégpedig csillagokból való nézés, vagyis csillagjólás révén. Mint a jegyzőkönyv megfogalmazza, mindezt *boszorkányságnak* tekintették:

¹⁴¹ SCHRAM 1970, I., 460.

¹⁴² SZENDREI 1904, 648; KLANICZAY–KRISTÓF–PÓCS 1989, I., 192.

¹⁴³ BALOGH 1958; KLANICZAY–KRISTÓF–PÓCS 1989, I., 283–289.

Belényesi Annának sugását-bugását, jövődölését csillagokból és egyébképpen való nézését, és tolvajlott és magokban eltévedett marháknak hollétét hogy megmondja, azonban földben elrejtett kincseknek hollétének jövődölését, egyszóval *boszorkányságát* és boszorkányságának jeleit.¹⁴⁴

Táltossága nem szerepel a boszorkányvadás között, az a tárgyaláson csak mintegy kerülő úton kerül szóba, illetve a táltosságról védekezésképpen beszél a vádlott, valamint védője.

A bíróság az ítéletben nem tudott megegyezni. Azon folyt a vita, hogy egyetlen (rontásesetről beszámoló) tanú vallomása alapján tortúrára, majd esetlegesen halálra lehet-e ítélni valakit, illetve egyesek további bizonyítékokat óhajtottak volna keresni. Nem ismert a per további kimenetele és a végleges ítélet, csak annyit tudunk, hogy a vádlott fellebbezett.

Belényesi Anna elsősorban gyógyító, illetve ezzel kapcsolatos rontásazonosító tevékenysége révén került a boszorkánybíróság elé; az ambivalens gyógyítómesterség tipikus képviselője; rontásként értelmezhető sikertelen gyógyításai, de még inkább rontást felismerő tevékenysége válik gyanússá. Több rontást azonosító esetről számolnak be a tanúk igen részletesen; ezek mindig gyógyításai során merülnek fel: a gyógyítandó beteg megrontójának kilétét állapítja meg. Feltűnő, hogy nemcsak a rontás tényét, a rontó személyét, a rontó szer hollétét, hanem még a rontáshoz vezető családi vagy szomszédági konfliktust is feltárja ügyfelei számára. Például:

Hogy azt mondotta volna, hogy iffjú Gellért Gáspárt egy debrecenyi asszony vesztette volna meg, aki egy pár csizmára kérte, hogy csináljon, hogy nem csinált, azért vesztette meg akkoron, mikoron vasárnap, a nagy temető mellett ment volna, egy cserepben volt a kötés, azt lépte által.¹⁴⁵

Vagy Bódi Mihály körülbelül huszonnyolc éves tanú elbeszél egy rontásazonosítás esetet, amikor Belényesi Anna ugyan a rontó személyét nem jelöli meg, de arra a kérdésre, hogy a beteget miért „vesztették” meg, így felel: „a kegyelmetek vagyonkájáért”. Általában megjósolja a betegség kimenetelét is, a gyógyulás várható idejével együtt:

[...] azt mondotta a kis gyermek felől: mi haszna, mert ha egy zsák aranyam volna, azt el fizetném, mégis nem gyógyulna meg.¹⁴⁶

Tehát, úgy látszik, a vádlott gyakorlott gyógyító szakember, aki benne él a falu boszorkányságának kapcsolathálózatában, és pontosan ismeri a szomszédági boszorkányság mechanizmusainak működését is, feltehetően a rontásesetek narratív sztereotípiáit is. A rábizonyított rontásesetek ugyanebben a kapcsolathálóban jutnak érvényre: rosszul

¹⁴⁴ BALOGH 1958, 314. Kiemelések tőlem – P. É.

¹⁴⁵ A tanúvallomások alapján összefoglalt vádbeszédből. BALOGH 1958, 318–319.

¹⁴⁶ BALOGH 1958, 317.

sikerült gyógyításaival, a sikertelen gyógyítása révén neki tulajdonított halálesetekkel vonja magára a boszorkányság vádját. Bebizonyosodott „sikerés” rontásesetéről nincs beszámoló, csak olyanról, amit a védőügyvéd cáfol (kezelt betege nem is halt meg stb.). Egyetlen tanú vall arról, hogy éjszaka Belényesi Anna megtámadta mint rontó fél (aki nappali látogatásán beismeri az éjszakai „szellemtámadást”); erről a rontó és gyógyító közti éjszakai szellemcsaták sztereotip képeivel beszél:

Mikoron magát és kis gyermekét megfürösztötte, akkor éjjel a gonoszok majd kihúzták az ágyrul. Szathmári Istvánné másnap odament reggel, és a fatens mondotta neki: „Bizony asszonyom, rajta valék én az éjjel, mert majd elhúzódnak az ágyrul.” Erre az asszony azt mondotta: „Voltam kegyelmed látogatására háromszor az éccaka.”¹⁴⁷

Ez az egyetlen tipikus rontáseset kerül szóba a per végén, a bíróság vitájában, mint a boszorkányság bizonyítéka.

A bíróság a pénznézést is a Belényesi Anna elleni vádak között sorolja fel, de saját vallomása szerint, és ezt több tanú is megerősítette, pénznézést nem vállalt, mert férjes asszony, vagyis nem szűz, és ezért ehhez nincs képessége. (A szüzesség mint a mesterség gyakorlásának a feltétele többször is felmerül vizsgált pénznézéseseinkben.) Elkóborolt állatok, ellopott tárgyak iránt tudakozódtattak vele, és mindezeket ő, több tanú egybehangzó állítása szerint, a csillagok állásából állapította meg. Feltehetően sikertelen nézéseseivel is hozzájárult a vádaskodások terjedéséhez; a tanúk beszámoltak róla, hogy sokszor nem vállalta a nézést valami kifogással (például „borhanyagos üdő” van), vagy nem határozta meg elég pontosan az állatok hollétét.

Noha a tanúk egy része felpanaszolja sikertelen nézéseseit, világos, hogy ezt a tevékenységet ők, a bírósággal ellentétben, nem azonosítják a boszorkánysággal; sőt keresztény mivoltát is hangsúlyozzák. Az volt az általános vélemény, ahogyan Gombkötő Mihály tanú fogalmazott: „elveszett marhájokat mondotta, merre mentek, hol vadnak, de semmi boszorkányságot nem tudja”. Egy másik tanú pedig így beszél a csillagokból nézésről:

Látta a fatens éccakának idején, nézett ezen asszony a holdra, csillagokra és az égre, a Miatyánkot elmondotta; ezt hallotta tüle: „Uram jelents meg a te akarodat az én könyörgésemre!”¹⁴⁸

Belényesi Anna ügyvédje is védelmébe vette a csillagokból való jóslást: hiszen a csillagok állásából szerinte tudós asztrológusok is jövendölnek, és nem okoznak ezzel semmi kárt. Azonban a korszellem diktálta bírósági gyakorlat jegyében, amely a pénznézést is lassan a boszorkányság szinonimájaként kezelte, úgy látszik, a néző mestersege még akkor is gyanús lehetett, ha az adott személy konkrétan pénznézéssel nem foglalkozott.

¹⁴⁷ BALOGH 1958, 318.

¹⁴⁸ BALOGH 1958, 316.

Ami Belényesi Anna *táltossága*t illeti, az, mint boszorkányvád, nem kerül szóba perében. Ő maga a bíróság szemében gyanússá vált gyógyító tudásának védelméül hozza azt kapcsolatba egy török (!) táltosnőtől tanult tudásával: amikor török fogságban lévén, Nándorfehérváron egy török katonatiszt feleségének volt a szolgálója, aki erőszakkal kényszerítette tanulásra. Egy ötvenesztendőss asszony rokona tanúként számol be arról, hogy megkérdezte Belényesi Annát:

„Öcsémasszony, hol vette kegyelmed ezen tudománt, hogy így tud kigyelmed gyógyítani?” Arra azt felelte, tizenegy esztendeig lakott Lándorfejérvárott¹⁴⁹ a bassánál a törökök között, annak a felesége török *táltos*, attul tanulta. Meg nem akarta volna tanulni, de azt mondotta neki: „Tanuld, hiszen nem ördögség ez, mert a *táltost az Isten az anyja méhében választja erre*.” Mikoron a szavát az asszonynak nem fogadta, keményen megpofozta, sokszor meg is [pofozta]; egyebet tüle nem hallott.¹⁵⁰

Az erőszakos oktatót és a vonakodó tanítvány orcáján elcsattanó pofonokat több tanú említi: „Törökországon rab lévén, az asszonya tanította, az asszony pedig *táltos* volt, úgy mondotta, erővel tanította.” Vagy: „Törökországon tanulta a mit tud, szolgáló lévén, a gazdasszonya pofon csapván, ha nem akarta tanulni.” Egy csillagjósolás esetéről is beszámolnak a tanúk, amelynek során törökül, Allahhoz fohászzkodott:

[...] látta a fatens, sokszor vigyázzván utánna, hogy a kezét egybe tévén, az ég felé tartotta, szemeivel felfele nézván, törökül beszélt, hihető, hogy könyörgött, mert Istent említette törökül, úgy mint Allát.¹⁵¹

A törökül mondott ima élménybeszámoló ízű adata is arra vall, hogy az asszony valóban tanult valamit török „*táltos* gazdasszonyától”. Kérdés marad, hogy mikor és miért azonosította Belényesi Anna e török asszony tevékenységét a magyar *táltos* fogalmával, illetve saját gyógyító vagy jós mivoltának, vagy az általa is ismert táltoshiedelmeknek valamely motívumával. Esetleg valóban tanult gyógyítást vagy „nézést” gazdasszonyától, aki valószínűleg saját közösségének mágikus/vallásos specialistája volt? Mindezt nem fogjuk soha megtudni. Feltűnő azonban e kontextusban a születés előtt meghatározott táltossors motívuma, ami még két kortárs boszorkányperből is ismert, ezért nem gondoljuk a török asszonytól tanult hiedelemnek. Még egy – 20. századi tudóshiedelmekben is fellelhető – elbeszélésmotívum is jellemzi a török nőt, aki mintha valamiféle természetfeletti őrzőszellem/gazdaszemlem szerepet töltené be:

[...] azt is hallotta szájából, hogy mikoron beszéllett ezen asszony: „Most Törökország az én asszonyom tudgya és hallja, amit beszéllek.”¹⁵²

¹⁴⁹ Nándorfehérvár (a mai Belgrád).

¹⁵⁰ BALOGH 1958, 318. Kiemelések tőlem – P. É.

¹⁵¹ BALOGH 1958, 318.

¹⁵² BALOGH 1958, 318.

A vádlott prókátora azzal védekezett, hogy Belényesi Anna „semmi ördögi büvöléssel, vádolással, nézéssel nem éll”, és elvárja a bíróságtól, hogy „bizonyítsa ördögi tudományval való élését s boszorkányságát”. A török táltosasszonytól való, akaratán kívüli tanulást is mentségül hozza fel, mi több, a táltosságot is, amelyet nem ördögi, hanem istenes dolognak tekint: „mert a táltos szintén úgy haragszik az ördögre, mint szintén mi”.

Belényesi Anna táltossága a bíróságon mintegy véletlenül került szóba. A szűkszavú perdokumentumokból nem tudhatjuk meg, volt-e ennek az asszonnak valamiféle táltosöntudata, táltosként üzte-e gyógyító és divinációs mesterségét, és azt sem tudhatjuk, mit jelent a felvillantott török kapcsolat a magyar táltosok szempontjából. Az bizonyosnak látszik, hogy a táltosságnak valamiféle pozitív reputációja van mind az ő, mind egyes tanúk, és a bíróság egy részének szemében is; implicite a táltos–boszorkány ellentét is megfogalmazódik. E per kontextusában a *táltosság* mint olyan nem képezi boszorkányvád tárgyát. A táltosság azonban itt a mind a mai napig közismert komplex, gyógyító és látó, jós, rontásazonosító képességekkel rendelkező, és ilyen tevékenységet űző, leginkább *tudósnak* vagy *javasnak* nevezett mágikus/vallásos specialistát jelenti, akit a falusi boszorkányság vádaskodásainak bizonyos szituációiban boszorkánynak szoktak tekinteni, illetve nevezni.

22. Suppony (Suppuny) Andrást, akit közönségesen *Harangöntőnek* neveztek, 1721-ben fogták perbe a Békés megyei Szentandráson. A per közlője, Oláh György a rendelkezésre álló – egyébként is hiányos – dokumentumoknak csak egy részét adta közre szó szerint.¹⁵³ Tudósításából kitűnik, hogy a per idején már öreg férfi híres gyógyító és jós volt. „Messze földről eljártak hozzá jövendöléseit meghallgatni. Gyógyírjait is igen sokan igénybe vették”.¹⁵⁴ Sokfelé megfordult, több vármegyét bejárt, miközben számos panaszt emeltek ellene, majd a vármegye elrendelte vizsgálatát, gyógyítóként elkövetett rontásai, valamint „köztudomású gonosz táltossága” miatt.

A szentandrászi per során kiderül, hogy már állt egyszer bíróság előtt, Vezenyben,¹⁵⁵ amikor is, boszorkányságát eldöntendő, vízpróbán esett át („vízre vitték”), de a vád ellene, ami ehhez vezetett, *táltosság* volt.¹⁵⁶ A szentandrászi vallatás folyamán a kérdések Suppony rontásaira (*megvesztés*) és *megnyargalására* vonatkoznak; több tanú is vallja, hogy őt Suppony András éjszaka lóvá tette. Például:

Mikor pedig hazament Harangöntő úgy hajnal fele rajtam, pejhatú fakó ló voltam. Bementem a házamba magam lábamon, igen el voltam fáradva, izzadt voltam s mondtam feleségemnek: „Elrontott engem Harangöntő a nyargalózásban, a jobb oldalom kisebesedett a sarkantyúzástól, s a szám is kisebesedett a zabolától.” Ezután vért hánytam, és a kezemmel nem foghattam, pedig azelőtt egészséges ember voltam.¹⁵⁷

¹⁵³ OLÁH 1886/1887, 149–161; KLANICZAY–KRISTÓF–PÓCS 1989, I., 153–165.

¹⁵⁴ OLÁH 1886/1887, 149.

¹⁵⁵ A mai Jász-Nagykun-Szolnok megyében.

¹⁵⁶ OLÁH 1886/1887, 151.

¹⁵⁷ OLÁH 1886/1887, 151.

A tanúk egy-két gyógyításáról is beszámolnak, másrészt rontásokat vallanak be, köztük szomszédügyi konfliktusoktól terhes, bosszú inspirálta ártásokat. Egyes tanúvallomások arról szólnak, hogy az ambivalens megítélésű gyógyítókra jellemző módon saját rontását gyógyítja; mint például az alábbi esetben. Egyik tanú itt következő beszámolója úgy állítja be Suppony orvoslását, mintha azzal mintegy a boszorkányvázat akarná kivédeni:

[...] bort ivott Harangöntő nálam öt itcét, és mikor annak árát kértem, hármáért megfizetett, ketteit eltagadta és mindjárt azonnal a kezemen nyavalya esett, ki iránt is gyanúságom szerint csak jártam reá, hogy gyógyítson meg, s mikor megfogták és Öcsödre vitték, arra is ajánlotta magát, hogy csak bocsássák el, mindjárt meggyógyít. Amint is mihelyt elbocsátották és hazaérkezett, azonnal különös fürdőt főzött és mindjárt megkönnyebedtem, elannyira, hogy azt mondotta: „Édesem aztán meg ne égettes, mert meggyógyítalak.” Meg is gyógyultam, Istennek hála, s a kezemen levő sebet pedig valami porral hintette be.¹⁵⁸

Egy következő vizsgálaton már nem boszorkánysága, hanem egyenesen táltossága miatt vádolják. A fő kérdés az volt: „Tudja-e, látta-e, hallotta-e a tanú Harangöntőnek, alias Suppuny Andrásnak nyilvánvaló táltosságát?” Csak azután következik a *rontásra, vesztésre, nyargalásra, varázslásra* vonatkozó kérdés. A válaszok azonban elsősorban újra csak „boszorkány volta”-ra, mások lóvá tevésére, „megnyargalására” vonatkoznak. Táltossága az egyik tanúvallomásban egy tipikus boszorkányhiedelemmel kapcsolatban kerül szóba, tudniillik, hogy a boszorkány nem süllyed el a vízen (vö. a fent említett vezenyi vízpróbával):

Az elmúlt ősszel az úr cselédjeit költöztette haza, Harangöntő a szüretre akarván menni, azt mondja a költözés közben Harangöntő a hajón: „Ha mind a Körösbe merülnének is az úr cselédjei, énnekem semmi bajom sem lenne.” Én arra belékapok és összezajdulok vele, s mondom neki: „Nem jó ember vagy te, táltos vagy akkor te Harangöntő.”

A történet azután úgy folytatódik, hogy Harangöntő bosszúból a táltossággal való gyanúsításért megrontja az egyik hajón veszekedő ember feleségét: megbetegíti a lábát.¹⁵⁹

Nyilvánvaló tehát, hogy most (már?) a táltosság a bíróság szemében ördögi boszorkánysággá degradálódott. Szentandráson 1721-ben a táltosságnak nincs pozitív reputációja, sőt lehet, hogy a közvélemény sem tart számon pozitív táltosszerepeket és -tevékenységeket, és maga Suppony sem tett különbséget a kettő között. Perének aktáiban a táltosság fogalma csakis általános vádként, illetve a tanúk részéről is csak pejoratív jelzőként fordul elő. Nem is kérkedik táltosságával, mint a korszak debreceni vagy jász-

¹⁵⁸ OLÁH 1886/1887, 150.

¹⁵⁹ OLÁH 1886/1887, 154.

berényi táltosai, és semmiféle táltosidentitására valló önreflexiójával, vagy valamely táltosi tevékenységét érintő konkrét utalással sem találkozunk a tárgyalásokon. Személyét, mind a bírósági vádak, mind a tanúvallomások alapján, az ambivalens gyógyító/rontó tudósok, gyógyítók, illetve boszorkányok közé sorolhatjuk. Mégis, van az akták között egy nehezen értelmezhető kivétel, amely Supponyt aktív táltosként állítja be. Ez erős ellentmondásban van a Supponyról egyébként megtudottakkal.

A Békésen, a megyei törvényszéken zajló utolsó tárgyaláson állítólag elsősorban Suppony táltossága került terítékre, azonban a jegyzőkönyvek elvesztek, csak a vádbeszéd irata maradt fenn. A rontásvádak ismertetése után így folytatódik a szöveg:

Harangöntő Suppony András ördögi szellemtől eltelten az isteni törvényeket gonoszul megszegte, s oly dolgokat cselekedett, melyekkel a keresztény hiterkölcsök és isteni parancsolatoknak kigúnyolására izgatott, s amelyeknek az volt a célja, hogy az isteni törvények iránti hitőkben másokat megrendítsen, nevezetesen más isteneknek tiszteletét a különösen is tiltott ördögi énekek által gyakorolta. Sőt a mindenható s irgalmas Istent elhagyva, gonosz szellemek társaságában, ördögös énekekkel a sötétség fejedelmét magához hívta, és ugyanezen szellemekkel pogány tüzet gyújtva, a sötétség fejedelmének segítségét kérte, s ezen kívül [...] sok cselekedeteivel vétett a természet törvényei ellen, időt és alkalmat felhasználva, veszedelemmel fenyegetett másokat, szerzett nyavalyákat s a szenvedőknek bűbájos orvosságot csinált.¹⁶⁰

Ebben a furcsa, a boszorkányperek szokásos vádbeszédeitől is idegen leírásban igen egyedi módon kerül szóba Suppony táltossága. A szöveget inkább egy tanultabb elme kissé zavaros konstrukciójának érezzük; ha Suppony valóban „ördögi énekeket” énekelte a „sötétség fejedelmének”, miért nem volt ennek híre saját közösségében, miért nem említettek ebből a tanúk egy szót sem, miért csak gyógyításairól és az általa állítólag éjszaka megnyargaltak kínzásáról nyilatkoztak? Igaz, sok, Suppony táltosságára vonatkozó dokumentum elveszhetett. Az 1721. évi május 8-án Békésen tartott törvényszéki ülésen tíz darab okmányról beszélnek, „melyek a múlt év folyamán megkeresett vármegyékből s egyes községekből érkeztek; s miután ezekből világos, hogy Harangöntő az ördöggel czimboráskodó, istentagadó, gonosz táltos”.¹⁶¹

Az elveszett iratok bizonyára igen fontos dokumentumok lennének ahhoz, hogy Suppony állítólagos táltosságának valóságához közelebb jussunk. Ezek hiányában azonban azt kell mondanunk, hogy semmiféle bizonyíték nem áll rendelkezésünkre ahhoz, hogy e tudálékos törvényszéki megfogalmazás alapján tápot adjunk annak a magyar kutatók körében elterjedt nézetnek, hogy a Suppony András személyére vonatkozó dokumentációban egy szellemhívó énekeket éneklő pogány táltos vonásai őrződtek meg.

¹⁶⁰ OLÁH 1886/1887, 158.

¹⁶¹ OLÁH 1886/1887, 158

23. Az 1716–1732 között másfél évtizeden át sok északkelet-magyarországi településen felbukkant *Fejér Anók* (*Annok*) gyógyítóasszony. Az első rá vonatkozó ismert adat szerint 1716. december 7-én vádlottként jelenik meg a debreceni törvényszék előtt, rossz eredményű orvoslásai, betegeinek halálesetei miatt.¹⁶² Mint Kristóf Ildikó áttekintéséből tudjuk, Debrecenből való száműzése után szerepet kap gyógyított betegei révén egy 1724-es borsovai (Bereg megye), 1726-os tiszaujlaki (Ugocsa megye), 1731-es hegyközpályi (Szatmár megye) és apagi (Szabolcs megye), végül az 1732-es feketeadói (Ugocsa megye) perben.¹⁶³ Ugocsa és Bereg megyei perek jegyzőkönyveiből ismerünk több tanúvallomást gyógyító és rontásazonosító tevékenységével kapcsolatban; például hatásosan működik közre az 1724-es borsovai per tanúi szerint egy Molnár Andrásné Mészáros Krisztina nevű, a per folyamán Kriskaként emlegetett „nagy boszorkány” ellen mint a rontás diagnosztája, és Kriska betegeinek gyógyítója.¹⁶⁴ A per egyik tanújának ismerőse, aki Kriska betege volt,

[...] sok nyomorúsági közt, Fejér Anókhöz is elment, mihelyt meglátta, megmondta, hogy: nagy nyavalyád van neked, jámbor, sok betegem van, de nincsen olyan, mint te. Midőn ő innia adott, könnyebben volt, [...] de holtig soha meg nem gyógyulhatott, csak kinlódott belé, meg is holt. Ezért örökké Kriskára gyanakodott [...] ¹⁶⁵

Részletesen elmondott eseteiből az világlik ki, hogy gyógyító és rontásazonosító tevékenysége egy töről fakad: ő a „nagy boszorkány” öntudatos, tevékeny és hatékony ellene, akinek rontásdiagnózisában és a rontásokat gyógyító képességében egyaránt bízhatnak. Mint Varga András, huszonnyolc éves tanú vallja ugyane per folyamán:

Erős betegségben lévén a fatens, boszorkánysága iránt ez iránt van gyanúja Kriskára [...] nyomorúságában orvosságért küldötte Fejér Anókhöz és azt üzenték tulle, ki az orvosságért járt: „Az Istenért is mondja meg, ha Istenül van-e, vagy embertül.” Arra Fejér Anók felelt: „Az jó asszonyt a főkötő miatt bántja Mészáros Kriska.” Sőt a mely orvosságot adott üvegben az fatens embernek, megmondotta, hogy ma igya meg felét, felét penig másnap, mert ha meg nem issza, egy hétre meg kell halni.

Hasonlóképpen, boszorkány-, illetve rontásazonosító gyógyítóként jelenik meg az Orosz Mátyásné ellen folytatott kisvárdai boszorkánypert tanúvallomásaiban. Néhány, e beszámolókból megismert esete szintén gyakorlott, jó hírű gyógyítóként és rontásazonosítóként látatja őt, aki tudatosan tevékenykedik általa jól ismert rontó boszorkányok ellen.¹⁶⁶ Hegyközpályiban, Bihar megyében, 1731-ben (Nagy Mártonné, Bálint

¹⁶² KOMÁROMY 1910, 272–273.

¹⁶³ KRISTÓF 1998, 96. Legújabbban Kis-Halás Judit is írt egy áttekintő tanulmányt Fejér Anókról mint gyógyítóról és boszorkányazonosítóról, összefoglalóan közli az asszony összes saját és más vádlottak pereiben való előfordulását, illetve említéseit. KIS-HALAS 2016.

¹⁶⁴ KOMÁROMY 1910, 375–386. Molnárnét végül tűzhalálra ítélték.

¹⁶⁵ KOMÁROMY 1910, 380.

¹⁶⁶ SCHRAM 1970, II., 356.

Benedekné és több más asszony perében) hasonló szerepben egy *kötés* elhelyezésével gyanúsít egy másik rontó boszorkányt; akit az általa ajánlott módszerrel azután sikeresen azonosítanak.¹⁶⁷ 1732-ben, Feketeardón, Ugocsa vármegyében (a Paládi Jánosné Tóth Ágota elleni perben) egyszerű gyógyítóként említik: „Az elmúlt nyáron Fejér Anókhöz menvén, ő orvosolta, ezóta vagyon jobban.”¹⁶⁸

A *boszorkány-rontásazonosító-gyógyító* kapcsolathálózatában rá osztódik sokszor a rontó szerepe is. Miután Debrecenből száműzték már rosszul végződő orvoslásai miatt, 1732-ben Ugocsa vármegyét is örökre el kell hagynia, mivel, mint a pert teljes terjedelmében nem közlő Komáromy Andor összefoglalja: „főleg az terhelte, hogy kuruzsló orvoslásai következtében halálozások történtek”.¹⁶⁹ Nemcsak sikertelen gyógyítások, hanem effektív rontások is terheltek valószínűleg. Nem világos, hogy milyen mértékű bírói nyomás alatt, de ő maga is beismeri:

[...] mivel valamely orvoslás színe alatt én bizonyos időktől fogva, holmi ártalmas szerekből csinált italokat számintalan rendű embereknek adván, sokan azon kúra alatt megholtanak, mely okon is és legközelebb bizonyos debreceni asszonyembernek nálam az ilyen ital után való meghalása és annak holttestének általam való titkos eltemetése miatt újabban tekintetes nemes Ugocsa vármegye engemet megfogtván [...]¹⁷⁰

Ez az öntudatos gyógyítóasszony magát *táltosnak* – mégpedig *féltáltosnak* – vallja. Az Ugocsa megyei perben ez ellene a fő vádpont; ahogy már a nagyállói tanácsnak Ugocsa megye alispánjához intézett feljelentő levelében is szó esik erről:

[...] még itten és fogságban lévő Horváth Sónia nevű asszony, [...] mondotta, hogy a Fejér Anók szájából hallotta, hogy mondotta volna: „minek előtte a tatár meg nem rontott, egész tátos voltam, de már csak féltátos”.¹⁷¹

Más vonatkozásban nem kerül itt elő semmiféle táltosismérv, a gyógyító-boszorkányazonosító tevékenységet sem hozza kapcsolatba sem ő maga, sem a bíróság táltossággal. Csak védekezésül használja a táltosreputációt? Nem tudjuk. Azt sem fedik fel szűkszavú adataink, hogy ő mit tartott táltossága motívumainak és motívációinak: vajon a gyógyítást és a boszorkányok elleni harcot, vagy valami más, speciális táltosattribútumot.

24. Kelemen Istvánné és Vámos Istvánné 1743-ban, Túrkevén lefolytatott boszorkányperének¹⁷² több tanúvallomása említ egy magát *táltosnak* valló *Tóth Jánosné* nevű asszonyt, akiről a következők derülnek ki:

¹⁶⁷ KOMÁROMY 1910, 439–447.

¹⁶⁸ KOMÁROMY 1910, 421.

¹⁶⁹ KOMÁROMY 1910, 420.

¹⁷⁰ KOMÁROMY 1910, 421.

¹⁷¹ KOMÁROMY 1910, 420. Kiemelés tőlem – P. É.

¹⁷² BESSENYEI 1997, 474–475.

Csillagokból jósol, de Vámosné, a boszorkány „megette” (megrontotta) őt, illetve csizmájába tett kenderrel megbabonázta, és ő „azolta nem látja a fényes csillagot”,¹⁷³ vagyis Tóthné, táltos mivoltában, Vámosné boszorkánnyal ellenségeskedik. Másrészt egy másik tanú azt vallja, hogy Tóthné a perbe fogott két asszonyt „boszorkánysággal mocskolta”.¹⁷⁴ Úgy tűnik tehát, hogy az ellenségeskedés kétoldalú és kölcsönös. Utóbbi tanú még arról is vall, hogy Tóthné nemcsak táltosnak, hanem boszorkánynak is hirdeti magát, és mindkét titulussal fenyegeti és zsarolja a bíróságot: „nem tesznek nekem igazságot a bírák, de az egész falunak a hamvát elhordatom a szélel”.¹⁷⁵

Keveset mond Tóthnééről e néhány adalék, nem tudunk meg semmit esetleges valódi táltosi tevékenységéről, hacsak a csillagjósolás nem tekinthető annak. Ami bizonyos: a falu mindennapi boszorkányság-kapcsolatrendszerében ugyanúgy benne van, mint például a jászberényi Tóth Örzse; ha úgy hozza a szerepe, a táltosoldala kerül előtérbe, ha pedig másképp, akkor boszorkányszerepben tetszeleg. Tóth Örzsevel közös vonása, hogy gögös öntudattal áll szemben a hatóságokkal, és az egész város esetleges elpusztítását is táltosi hatalma lehetséges manifesztálódásának véli, amivel zsarolni tudja az ellenséges hatalmasságokat.

V. Táltosok – mint gyógyítók, tudósok – a külső boszorkányazonosító szerepében

Az idesorolt két táltos mások boszorkányperében bukkan fel mint a helyi közösségi kötelékeken kívül eső, máshol lakó idegen, „külső” boszorkányazonosító.

25. *Tótika/Thotika Jánosné, Nagy Katalin* gyógyítóasszony (és két további vádlott) 1743-as boszorkányperében,¹⁷⁶ Tótikáné, aki Decsen kenegeti és fűrösztgeti pácienseit, egy *tátos ember*ről vall, akit egy beteg gyerekhez hívnak Patajról. Így meséli:

[...] egykor Patairúl egy *tátos ember* Décsre gyüvén, Döme Jánosnak gyermeke rosszul levén, azt mondotta, hogy én rontottam meg, és hogy másokat rontani, és nem gyógyítani tudnék.”

A beteg gyerek anyja is tanúsítja, hogy mikor a pataji tátos megérkezett,

[...] Tótika Jánosnét eleiben hívatta, és szemiben boszorkányos személynek kiáltotta, mondván, hogy a fatens gyermeket is ő rontotta volna meg [...]

Ugyanezt a gyógyítót egy másik tanú *orvosember*ként emlegeti.¹⁷⁷

¹⁷³ BESSENYEI 1997, 474.

¹⁷⁴ BESSENYEI 1997, 474.

¹⁷⁵ BESSENYEI 1997, 474.

¹⁷⁶ Decs, 1743. szeptember 19., simontornyai vallatás, SCHRAM 1970, II., 505–511.

¹⁷⁷ SCHRAM 1970, II., 507.

26. 1749-ben, Hódmezővásárhelyen, Szabados Istvánné Németh Katalin alias Csonka Puskás és vádlott-társa elleni perben egy Csonka Puskás által megrontott tanú beszéli el, hogy gyógyszerért kértek tőle betegségére, de az nem segített, rosszabbul lett tőle a beteg; „a feje szédülése akkorában reá esvén, e mai napig is vajlódik benne”. A beteg anyjával bement Szegedre, „egy tátos asszonyhoz”, aki megmondta, hogy az rontotta meg éjfélkor a tanút, aki a füvet adta. „Mindazonáltal az a személy, aki megrontotta, hogy, úgymond, meg is gyógyíthatja.”¹⁷⁸

E „külső” boszorkányazonosítók nem erre specializálódtak személyek, hanem, ugyanúgy, mint a helyi ellenboszorkányok, a gyógyítás során diagnosztizálják a rontást. A különbség annyi, hogy ők nem érintettek a helyi boszorkányságügyekben.

VI. Táltosok mint pénznézők

Az idesorolt táltosok közös sajátossága az, hogy egyetlen vagy egyik fontos táltosi tevékenységük a pénznézés (a földbe ástott dolgok „látása” okkult úton), vagy az ilyen irányú tevékenység megszervezése, végeztetése másokkal. Közülük hárman debreceniek.

27. *Késcsináló (Kácsináló) Pétert* 1702-es, debreceni boszorkányperében, amelyben kincshasználatért és egy „bűvös-bájos személlyel” való szövetkezésért vonták felelősségre, szóba kerül egy magát *tátosok fejedelmének* valló személy, aki Késcsinálót kincshasználatába csábította.¹⁷⁹ A Késcsináló Péter és hat társa elleni ítélet így szól: „valamennyi verem van a város körül, melyeket pénzkérés miatt vajtak, mindazokat ők harmadnap alatt töltsék be”.

Valószínűleg nem valódi táltosi tevékenységről van ez esetben szó, hanem egy csalóról, aki reklámozás céljából használja a *táltos* titulust. Hiszen a táltosság e korban erősen asszociálódott a kincshasználattal, és a 18. század elején még lehetett pozitív reputációja a táltosoknak, bár e per jegyzőkönyve ezt az állítólagos táltost *bűvös-bájos*ként, vagyis lényegében boszorkányként aposztrofálja.

28. *Szaniszlai Mihálynét* 1711-ben Debrecenben fogták perbe;¹⁸⁰ a fő vád ellene kincshasználat és ezzel kapcsolatos csalás, valamint az, hogy „magát *tátos*nak mondotta; sokakat pénznézéssel, ásatással elcsábított”, és táltosi reputációjával visszaélve kísérel meg kincshasználatért pénzt szerezni: „az ásó embereket megesküdtette, hogy az ásandó pénzből a tátosok számára is pénzt adnak”. Az ítélet jósló módszereit is szeméremre hányja: „virgát hányt [ez bizonyára a kincskereső varázsvesszőt jelenti], csillagokból tűztamadást, háborúságot, vérontást jövendölt; Istennek nevét hiába felvette”. Az ítélet viszonylag enyhe: mint a pénznézők többségét, őt is csak (megbélyegzik és) kiűzik a városból.¹⁸¹

Könyvében már Kristóf Ildikó is – a Debrecenben perbe fogott táltosok sorában – részletesen írt Szaniszlainéről. Mint összefoglalja tevékenységét, ez a szegény asszony, aki mindennapjaiban disznópásztorok közt forgolódik, a közelet iránt is élénk érdeklődést mutat: most – Rákóczi felkelésének és harcainak idején – a városvezetéssel szemben Rákóczi-párti, németellenes. Ez tükröződik jóslásaiban is,¹⁸² amelyekben egy egész közösségért felelős személy mutatkozik meg. Egy égi jelből a kollégium leégését jóslja meg, „azt is mondta: Hatvan utca tűből kiég”; „a debreceni földön olyan vérontás leszen, a ló szügyivel tolja a vért”.¹⁸³ Egy részletesen leírt jósló eljárásával (húst főz, és figyel, hogy megalszik-e, mint a kocsonya) az osztrák és a török császár, valamint a Rákóczi fejedelem közti harc kimenetelét tudakolja.¹⁸⁴ Másrészt a szegényekkel való együttérzése is megnyilvánul e mestersége kapcsán is: „nem nézem én azt, hogy disznópásztorok vagytok” – jelenti ki, amikor kondások számára keresi a pénz lelőhelyét.¹⁸⁵

Fennen hirdetett táltossága – a megismert bírósági kontextusban – a pénznézéshez asszociálódik. Mindegyik beidézett tanú megemlíti, hogy magát *tátos*nak vallja, és szinte mindnyájan a pénznézés változatos eseteit említik ezzel kapcsolatban; például így: „Hallottam, magát *tátos*nak mondta, Törökországban tanulta a pénznézést.”¹⁸⁶ Úgy sejtjük, hogy Szaniszlainé közössége sorsáért érzett felelőssége, sőt, hatalma a város felett valamiképpen táltosmivoltával is kapcsolatban van, táltosidentitásának része. Mint egy tanú hallotta tőle:

[...] az Isten ötet bölcsen teremtette, ő *fél tátos*, ha akarja, vagyon hatalma, hogy a pénzt feladja, ha akarja, egész Debrecen várossa sem veheti fel.¹⁸⁷

Szaniszlainé, úgy látszik, sokoldalúan, magas szinten műveli a pénzlelőhelyek felkutatását, tanácsokat is ad, másokkal is ásat. Sok kincshasználatról számolnak be tanúi; szokásos módszereként legtöbbször a benyálazott körömből való nézést említik. Sokaknak kérés nélkül megmondja, hogy hol van kincs elásva, mégpedig mintegy házalóként, a házakba váratlanul betoppanva kínálja e szolgáltatását.

Szaniszlainé tanúi között terjeng a hír, hogy sokszor kísértetek akadályozzák a pénznézésben.¹⁸⁸ Ez a hiedelem hozzátartozott a kincshasználati folklórházhoz a 20. századig; nyilván ismert volt a 18. századi debreceni pénznézők körében is, de azt nem gondoljuk, hogy itt az éjszakai boszorkányjelenésekhez fogható „valódi” szellemcsatákról lett légyen szó. Ugyanez lehet a helyzet a *mennyei ütközet* motívumával, ami szintén felmerül a per folyamán: a vádlott kinyilatkoztatja, és tanúi is említik, hogy a „birodalomért” csatázott, illetve „már három ízben csatázott meg a német tátosokkal s meg-

¹⁷⁸ BESSÉNYEI 1997, 208–214.

¹⁷⁹ KOMÁROMY 1910, 203.

¹⁸⁰ KOMÁROMY 1910, 249–255.

¹⁸¹ KOMÁROMY 1910, 253. Kiemelés tőlem – P. É.

¹⁸² KRISTÓF 1998, 95–97.

¹⁸³ KOMÁROMY 1910, 253.

¹⁸⁴ KOMÁROMY 1910, 252.

¹⁸⁵ KOMÁROMY 1910, 254.

¹⁸⁶ KOMÁROMY 1910, 251. Kiemelések tőlem – P. É.

¹⁸⁷ KOMÁROMY 1910, 253.

¹⁸⁸ KOMÁROMY 1910, 250.

nyerte”.¹⁸⁹ A perjegyzőkönyv szövegei nem vallanak arra, hogy az asszonynak valódi, lélekben átélt táltosviaskodásokban lett volna része; semmiféle utalás nincs ilyesfajta táltosi tevékenységére. Úgy látszik azonban – és ezt több táltosvádlattal kapcsolatos hasonló sejtésünk is megerősíti –, hogy jól ismert volt a 18. századi Debrecenben a mennyei táltoscsaták motívuma, mint a táltosok alakjához fűződő narratív sztereotípiá, és ezt változatos módokon lehetett a táltosmegnevezéshez, illetve a különböző táltos szerepekhez, akár reklámfogásul, társítani. Szaniszlainé, úgy látszik, közéleti, „birodalomvédő” táltosi szerepéhez tartozóként használta fel ezt a motívumot.

29. 1745-ben állt a debreceni bíróság előtt *Barna Erzsébet*, Kristóf Ildikó kifejezésével „az utolsó debreceni táltos”,¹⁹⁰ akinek táltossága azonban erősen kétségesnek látszik. Barna Erzsébet pénznézéssel kapcsolatos csalásért, illetve egy kisgyermek megrontása miatt kerül boszorkánnyá válnak alá („egy kisgyermeket pedig éjszakánként nyargal, arra is készíti azt a gyermeket, hogy akassza fel magát”¹⁹¹). Gyógyítás- és rontás eseteiről is szó esik a tanúk kihallgatásán, de láthatóan a pénznézés a legfontosabb közösségi szerepe. Sok tanú tud róla, hogy acéltükrrel dolgozott, tükrét másoknak is kölcsönadta, sőt a pénznézés fogásaira, körülményeire is tanította a hozzá fordulókat. Egyéb mágikus praktikákra, például a „nyomó” boszorkány megfogására is ad tanácsokat.

Pénznézésével kapcsolatban – az egyik tanú szerint – „közönséges hír volt, hogy táltos”,¹⁹² ezt viszont feltehetően csak mestere, Szatmári Istvánné (akit ugyanekkor szintén perbe fogtak pénznézésért), terjesztette róla: úgy látszik, ő is felfogadta a leányt (mint pénznézésre alkalmas szüzet), és reklámcélokkal hirdette, hogy táltos.

Debrecenben, mint a fentiekben láthattuk, egyébként is működtek magukat táltosnak valló pénznézők, a bíróságok szemében azonban ekkorra már, úgy látszik, megszűnt minden nimbuszuk. Barna Erzsébet esetében a bíróság mind a pénznézéshez, mind a táltossághoz (amit ők is a pénznézéssel azonosítanak) elítélően viszonyul, az ellene hozott ítéletben már mindkettőt kizárólag boszorkánysággal azonosítják. Erzsébet bevall egy sikeres pénznézést, tanúi azonban mind tagadják, hogy megbízták volna őt e tevékenységgel. Erzsébetet tortúrával kényszerítik esetleges csalásai bevallására: „hogy pénzt még pedig sok helyeken éjszakának idején nézetett, vagy vermetek ásatott, és azzal sokakat elhíttetett és bolondított”.¹⁹³ A családokkal terhes pénznézés szerintük boszorkányság és istentelenség, amit Erzsébet „nem rendes emberi munkával, hanem varázslással és hazugsággal vitt véghez”. Ebben a kontextusban a táltosság már semmilyen szempontból nem érdekli a bíróságot, Barna Erzsébetet boszorkányságáért száműzik a városból. Megbízói okkal féltek bevallani kapcsolatukat ezzel a már ördögivé lett praktikával: még ők is kaptak büntetésül és „nevelésül” háromnapos árisztomot.

¹⁸⁹ KOMÁROMY 1910, 253.

¹⁹⁰ KRISTÓF 1998, 98. A per publikációi: SZÉLL 1892, 111–112; KLANICZAY–KRISTÓF–PÓCS 1989, I., 290–292.

¹⁹¹ SZÉLL 1892, 290.

¹⁹² SZÉLL 1892, 291.

¹⁹³ SZÉLL 1892, 291.

30. *Farkas Demeter* 1748-as egri pere során, majd egy ehhez tartozó tiszaszalóki nyomozáson kiderül, hogy egy tizenkét éves kislányt alkalmazott pénznézéshez, akit *táltos leánnyként* emlegetnek. Farkas alföldi falvakban és városokban borral és lovakkal kereskedett, állítólagos látomásainak körülményeiről, kinczsásó bandákban való részvételéről, valamint elsősorban mulatozós életviteléről, csalásairól adnak hírt perének jegyzőkönyvei.¹⁹⁴ Bennünket most a perben rögzített eseményeknek az a mozzanata érdekel, amikor Farkas, nem lévén kinczsásó szakember, egyik kinczsásó bandájának szervezése során egy morvaországi nézőasszonytól kért tanácsot. Az asszony kinczsásó imákra, valamint az ásás során viselendő öltözetre nézve ad tanácsot (férfi létére női ruhába bújjon, amelyet olyan asszonytól szerzett, aki ruhája viselése során csakis férjével közösült), és azt is megmondta, hogy

[...] egy olyan gyermeket szerezzen, aki leántól született törvéntelen, atya nélkül, kinek két hüvelyke körmeit fejr mák olajjal (mellyből adott is az Inquisitusnak egy üvegcsével) kedden, avagy pénteken déleesti 11 óra tájban kenjék meg, meglátja az elrejtett kincset.¹⁹⁵

Kunhegyesen, majd Kunmadarason keresi a megfelelő gyermeket, végül „Lakos Végh István 12 esztendő lányát vitte el Abádra”, akit több tanú szeme láttára cirógatott, csókolgatott (de tagadja, hogy vele hált volna, hiszen a kinczsásó gyermeknek szűznek kell lennie). Az egyik tanút „figyelmeztette, hogy annak a leánkának ne vétsen, mert az *táltos leány*”.

A perszövegek kontextusából nyilvánvaló, hogy a szélhámos lótolvaj által felfogadott kislány semmilyen értelemben nem *táltos*. A pénznézés korántsem csak táltosokhoz fűződő gyakorlat volt, mindazonáltal a vádlott környezetében is híre terjedhetett táltos pénzlátóknak, és általában is a pénznéző gyakorlatnak és hiedelmeknek (mint például a szüzesség feltétele), amelyeket a táltosok is „örökölték”, amennyiben pénz „látásával” foglalkoztak.

31. A tiszaroffi születésű *Csala Katalint, Dávid Ádám feleségét* 1754-ben állították a törvény elé. A vádak közt elsősorban a pénznézés szerepelt, ezenkívül pedig

[...] a fejére olvasták, hogy „*táltosnak*” tartotta Csala Katalin magát, s mondotta, hogy „compániában” van, s tudja, miképpen esküdnek és imádkoznak a boszorkányok, van pecsétje is, amelyet szerez Farkas Gergelynek, hogy ő is a boszorkányok közé kerülhessen.¹⁹⁶

Ami a pénznézést illeti, vallomásában beszámolt arról, hogy nyolc éves korában „Pulyka György néném, ki Fülöpszálláson megholt, acéltükrön pénz nézni tanított”. Sikeres

¹⁹⁴ SUGÁR 1987, 163–177. Kiemelés tőlem – P. É.

¹⁹⁵ SUGÁR 1987, 174.

¹⁹⁶ NOVÁK 1992, 211–226, 253. Kiemelés tőlem – P. É.

pénzlátó eseteiről is beszél; amelyeket nemcsak tükrének köszönhet, hanem legalább egy esetben annak is, hogy szemét mákolajjal kenték be, így tették „látóvá”. Farkas Gerely elásott pénzét például így tudta fellelni:

Megkenték a szememet [mákolajjal] és egy aczéltükröt adtak a kezembe, s éppen reá mutatott az ágas töviben, ahol el volt ásva [...]

Az ítéletet nem ismerjük, de feltehető, hogy Csala Katalint boszorkányságáért büntették; a táltosság és a pénznézés egyaránt boszorkányos dolog volt e bíróság szemében.

32. *Jámbor Jánosné Virág Jutka*, aki a bírósági akta szerint „magát táltosnak kiadva másokat kincszással félrevezetett”, 1764-es, kalocsai perében¹⁹⁷ – mondhatjuk – öntudatos csaló pénznézőként lép fel: be is vallja a csalásait, elmondja részletesen, hogyan ültette fel az embereket. Arról is beszámol, hogy soha nem sikerült pénzt találnia: „semmi tudományom egyéb nincsen, hanem csak az merő áméttással¹⁹⁸ éltem”.¹⁹⁹ Végül azért ítélik halálra, mert hazug ígéreteivel a szegényektől pénzt, ruhát, ágyneműket csalt ki.²⁰⁰ Ilyen színes hazugságokkal ámította ügyfeleit:

Minekutánna vettem volna pénzt föl, akkor azt [mondtam] az embereknek, hogy [...] azon pénzhez nem lehet bizonyos napokig nyúlni, még az öregapám meg nem engedí, azért adjanak pénzt, mert 17 miséket kell szolgáltatni Budán 17 templomokban.²⁰¹

Egy másik meséjében egy táltos jelenik meg, harcban megsebesült katonaként: „Budán sebben fekszik egy *tátos tiszt*, és azt meg kellett fürösztetni, és úgy jó ágyban fektetni”; és az ő számára kér ügyfeleitől „ágybéli párnákat”, majd

[...] ötet el küldöttem bizonyos helre a hegyek közé, a hol azon *tátos* sebben lévő tisztet megtalálják, és az alatt az üdő alatt, még ők oda jártak, mind az ágybéli jószágokat mind pedig a többi ruhákat fölszedtem.²⁰²

Saját táltossága – ami feltehetően szintén koholmány – egy tanú vallomásában kerül szóba, aki beszámol róla, hogy pénzt ásatott volna Jámbornéval, aki mintegy előlegképpen 25 forintot csalt ki tőle, majd mikor az előlegnek csak egy részét sikerül hozszas unszolásra visszakapnia, azt próbálja vele elhitetni Virág Jutka, hogy azt a pénzt „a *tátosok* adták néki, a viaskodásban”.²⁰³ Úgy látszik, hogy a 18. századi kalocsai köz-

¹⁹⁷ SCHRAM 1982, 220–223.

¹⁹⁸ ámítással

¹⁹⁹ SCHRAM 1982, 221.

²⁰⁰ Az utolsó publikált bejegyzés szerint elrendelik terhessége bizonyítását.

²⁰¹ SCHRAM 1982, 220.

²⁰² SCHRAM 1982, 220.

²⁰³ SCHRAM 1982, 222.

gondolkodásban is elevenek voltak a táltosviaskodás képzetei, méghozzá némely debreceni táltos által is hangoztatott kontextusban, az aktuális országos hadi helyzethez igazítva. El lehetett hitetni a jámbor néppel – mintegy reklámfogásként –, hogy egy pénznéző asszony egy katonai rendben folyó viaskodáson vett részt, ahol holmi táltostisztekkel is kapcsolatba kerülhetett; valamint hogy e csatákban valóságos sebeket is lehetett szerezni (ez utóbbi motívum a táltoscsaták elbeszélésének visszatérő sztereotípiája).

VII. *Tolvajok és szélhámosok, akik táltosnak adják ki magukat*

A csaló pénznézők mellett még három másfajta, magát táltosnak kiadó szélhámos is találkozunk a perszövegekben.

33. 1740-es és 1742-es debreceni perekben tűnik fel *Csillám alias Csanádi vagy Tátos János*, akinek szűkszavúan publikált peraktáiból az derül ki, hogy lótolvaj volt, és hazugságaival pénzt csalt ki sokakból; tolvajlásért ítélték el. Rontás, boszorkányság nem kerül szóba a fennmaradt iratokban, táltosságát viszont ő maga hirdeti. Egy tanú szerint 12 forintot kért Kisvárdai Andrástól, azzal, „hogy harmadnapra megfizeti, ha pedig nem ad, a ládájából a pénz kivész és hozzá megyen, mivel ő *tátos*...” – vagyis egy mai hiedelemelbeszélésekből is ismert „bűvész trükkkel” (a tudóst becsapó személy pénze észrevétlenül a tudós zsebébe kerül), fenyegeti – és a pénzkicsaláshoz állítólagos táltosságát, illetve a táltosok reputációját is megkísérli kamatoztatni.²⁰⁴

34. *Szvetics Mihály* 1752-ben a pécsi püspöki úriszék előtt tartott latin nyelvű perében²⁰⁵ sem merül fel boszorkányság; kincszással kapcsolatos csalás, tolvajlásban való részvétel, kuruzslás, gyújtogatás vádjaiával kerül bíróság elé. A Fiumében született férfi orvoslást és retorikát is tanult Itália egyetemén, egy grófi családban nevelőként is alkalmazták; megtevéstésül papruhában járt egy ideig (egy ízben könyörületből egy pap is befogadta); továbbá börtönben is töltött néhány évet, koldulással is gyarapította jövedelmét. A fennmaradt dokumentumokból egy ügyes szélhámos alakja kerekedik ki, aki vándoréletet él, nem tartozik egy állandó közösséghez, alkalmi munkákból, koldulásból, tolvajlásból tartja fenn magát. Kalandos élete során bőven volt alkalma az elit varázslói és papi mágia egyes fogásaival megismerkedni, és úgy látszik, ezeket némelykor – pénzszerzés céljából – alkalmazta is.

A vádak közül a tolvajlás, a kincszásban való részvétel és bizonyos mágikus eljárások gyakorlása (például kuruzslás egy felakasztott hulláról levágott kisujjal) beigazolódni látszik. Tűzvész okozásával is vádolták: ez ügyben egy sárkánybőrrel kapcsolatos mesével ámítja a bíróságot. Az idővarázslóvádkkal kapcsolatban a tanúk megnyilatkozásaiiban megjelennek az ördögnél tanult, csaló *garabonciás* mondai motívumai (mint

²⁰⁴ SZÉLL 1892, 110; KLANICZAY–KRISTÓF–PÓCS 1989, 290; KRISTÓF 1998, 98. Kiemelések tőlem – P. É.

²⁰⁵ SZENTKIRÁLYI 1917; KLANICZAY–KRISTÓF–PÓCS 1989, I., 38–45. A pert helytelenül „garabonciás-perként” adta közre első közlője, a latin perszövegben előforduló terminus: *tátos*.

koldusok, csupán négy krajcárt kaptak társaival, és ezért bosszúból jégverést, majd pedig tüzet hoztak Pécs városára). Ebből úgy tűnik, Szvetics szerezhette némi jövedelmet a kolduló vándorgarabonciás szerepének megjátszásával. A jégesőcsinálás vádját pedig azzal hárítja el, hogy ő – állítólag – jégesőt elhárító *táltos*, aki csupán a zivatarfelhők elűzésének mesterségét gyakorolja, hogy azok a mezőknek ne ártsanak; két éve Budán is végezte ezt egy budai biztos felkérésére. Kétséges, hogy valóban megkísérelte elűzni a jégfelhőket; ő mindenestre arról beszél a bíróságon, hogy ez azért sikerült neki, mert *hetedik gyermeke* volt anyjának, tehát *táltosnak* született. Ezért „titkos ereje” volt a villámokat küldő varázslók megfékezésére. Ahogy elmeséli, amikor az első jégszemek leestek, kiment a szabad ég alá, és így szólt: „Távozz, nincs itt semmi keresni való”. Ha ez nem segített, és a varázslók továbbra is küldték a villámokat, akkor „adta teremtette” szavakkal űzte el őket.

Ez szép mese, amit lehet, hogy akceptált a bíróság, de a „valódi” *táltosság*hoz nem sok köze van; a motívum inkább a zivatarelhárító egyházi benedikciókat juttatja eszünkbe, amelyeknek egyes mozzanatait ismerhette Szvetics, tanúja lehetett a papi gyakorlatnak. Feltevésünk szerint a hetedik gyerek különleges képességeire (jós, *táltos*, idővarázsló, stb.), valamint magára a *táltosra* vonatkozó, Dél-Magyarországon még a 20. században is élő hiedelmeket, illetve a *táltosok* Szvetics korában itt-ott még fellelhető pozitív idővarázsló gyakorlatának hírét, valamint az idővarázsló *táltosok* presztízsét használta a negatív jégesővád kivédésére (ahogy a garabonciáshiedelmeket is felhasználta pénzszerző céljaira). A *táltos* szerep megjátszása a bíróságon mindenestre az idővarázsló *táltosok* mesterségének korabeli ismeretét, sőt még némi presztízsét is bizonyítja: a pécsi püspöki bírák előtt állván, úgy látszik, még érdemes volt ezzel kísérletezni a csalások kivédésére.

35. Novák László említi azt a kecskeméti adatot, amely szerint 1789-ben egy *Diós Aloysius* nevű gyöngyösi születésű ember jelent meg a városban, aki azt állította, hogy „Krim Tatárországból” jött. Tető József tett panaszt ellene a magisztrátusnál: távollétében a házába „csábító és *táltos*képpen bement, feleségét elrémítette”, és ételt-italt hordatott vele a maga részére, úgy, hogy rontással fenyegette. Tizenöt pálcaütésre ítélték.²⁰⁶ Ebben az esetben is csalóról van szó: figyelemre méltó a *táltos* szó fenyegető varázsigeként – mintegy a *rontó varázsló*, *boszorkány* szinonimájaként való alkalmazása.

²⁰⁶ NOVÁK 1986, 296. Kiemelés tőlem – P. É.

Összefoglalás: válaszok kérdéseinkre

Mit jelentett a táltosság a táltos és közössége számára?

A perbe fogott *táltosok* némelyike öntudatos, *táltos*identitással rendelkező személy volt, aki magáénak vallott egy-egy sajátos *táltos*hiedelmet is (foggal születés, anyaméhben elrendelt sors, beavatási hiedelmek, viaskodás az ellenséges szellemekkel, segítőszellemek patronálásával). Ennél sokkal többen használják azonban a *táltos* nevet – mint láttuk, sokféle kontextusban. Az érintett közösségekben is – úgy látszik – többféle indíttatásból neveznek egyeseket *táltosnak*.

Ha megkíséreljük a bírósági megnevezésektől független helyi kategóriákat számba venni, úgy találjuk, hogy a *táltos*, *tátos*, *tátos ember*, *igen nagy táltos*, *hatalmas tátos* megnevezéseknek és az aránylag gyakori *táltos* ragadványnév használatának egyértelműen pozitív kontextusa van, ami bizonyos *táltos*reputációra vall adataink előfordulásának egész területén. Csak Suppony András (22.) 1721-es perében és az utolsóként, 35. szám alatt említett perben fordul elő negatív konnotációval a szó, nemcsak a bíróság, hanem a tanúk beszédében is.

A *táltosság* pozitív reputációját fel- és kihasználták a vádlott *táltosok* a bíróság előtti védekezésük során, sőt nemcsak ők, hanem némely áltáltos is, kinczsással kapcsolatos csalásait fedezni, szegényektől pénzt kicsalni, ruhát, élelmet szerezni, vagy csak általában presztízsét növelni a falusi vagy városi közvélemény szemében, vagy – mint például Tóth Erzsébet (13.) esetében –, a városbeli ellenfelek zsarolására.

Úgy tűnik adatainkból, hogy pozitív reputációja olyan helyeken is lehetett a *táltosság*nak, ahol (már?) semmilyen konkrét „*táltos*tartalom” nem volt mögötte, csak szövegekben őrzött emléke élt a múltbeli *táltos*tevékenységnek; bizonyos elevenen élő motívumokat adott esetben saját emlékként is idézni lehetett. Ilyesmire gyanakszunk például Bartháné Balási Erzsébet (10.) tortúrával kikényszerített vallomása kapcsán, amely szerint az „égben a birodalomért” harcolt, noha neki amúgy, mint mondottam, semmilyen valódi *táltos*i szerepéről, tetteről nem tudunk.

Ami a *táltos* megnevezés törvényszéki használatát illeti: a bíróság megítélése változó volt a semlegetől a szó 'ördögi', 'boszorkányos', illetve 'hazugság' jelentéséig, aszerint, hogy a *táltosok* konkrét tevékenységét éppen hogyan ítélték meg. Ez a megítélés azonban nem a par excellence *táltosság*ra: tehát nem a „samanisztikus” mediátorra vonatkozik. Hiszen, mint láthattuk, a *táltosok* igen sokféle dologgal foglalkoztak a gyógyítástól és rontástól a kinczsásig, rabszabadító mágiáig, csillagjósoláig, boszorkányazonosításig: a büntetéseket is többnyire eme – nem *táltos*i – ténykedésükért kapták. Valódi *táltos*i szerepük – az ellenséges szellemvilággal folytatott mennyei csaták, ha egyáltalán részük volt ilyenekben –, általában kevésbé érdekelte a bíróságot. Kivétel ez alól az általánosnak látszó tendencia alól a három miskolci *táltos* (2., 3., 4.) 1742-ben végződő pere, amikor maga a *táltosság* volt a vád tárgya. Ez azonban tágabb történeti-földrajzi kontextusában is egyedi esetnek látszik, aminthogy az is, hogy a *táltosság*got az 1742-es miskolci bíróság – bár nem „ördögi” bűnnek, de –, „becstelen” dolognak minősítette. Gondoljunk itt még arra is, hogy amikor a delikvensok vagy ügyvédjeik a

táltosságot mint boszorkánysággal szembeállított pozitívumot használják védekezésük fegyveréül, ez nem látszik hatásos, a vádlottat a büntetés alól felmentő érvnek. Leszögezhetjük tehát, hogy a 17–18. századi táltosok nem annyira táltosként, mint inkább mintegy véletlenül, illetve egyéb tevékenységük miatt kerültek a boszorkánybíróságok elé. Tehát, ahogy már a bevezetőben felvetettem, tárgyalási jegyzőkönyveik, mint a táltoshit és -gyakorlat forrásai, igen óvatosan kezelendők.

Ami biztosan kitűnik adatainkból, az a táltosság valamikori nagyobb fontossága, de nem áll módunkban eldönteni, hogy a perek korszaka előtt pontosan mikor volt még az itt bemutatottnál jelentősebb közösségi szerepe a táltosságnak. De a korban a táltosságnak még szemlátomást tekintélye volt, legalábbis forrásaink keletkezési helyein. A valamikori tekintélyre legfeltűnőbbben a jászberényi Tóth Erzsébet (13.), valamint Tóthné (24.) pere vall, akik, mint említettem, a város, illetve falu feletti, táltosságukon alapuló boszorkányhatalmukat hangoztatják gögös öntudattal. De talán ezt tanúsítják Szaniszlainé (28.) megnyilatkozásai is, aki mind pénznéző, mind jós képességeit az egész város feletti hatalom manifesztálódásaként állítja be. Egy óvatos kérdést is felteszek itt: talán kereshetjük a táltostekintély efféle „boszorkányos” hangoztatása mögött egy-egy valamikori, egész közösségéért felelős „valódi” táltos elhalványult örökségének nyomait is?

Mivel foglalkoztak a 17–18. századi táltosok?

Mint láttuk, a perdokumentációkból megismert táltosok főleg gyógyítottak és a háborús időkben elásott pénz fellelésében működtek közre, valamint jósoltak. Voltak azonban közöttük – ha talán kisebb számban is – valódi táltosok is. Bár a legkülönfélébb kontextusokban, de kezünkben van néhány adat a táltosok sajátos gyakorlatára, az „igazi” táltosszerepekre, és a par excellence táltosi tevékenységre nézve.

Gyér adatainkat összefoglalva: a gyakorló táltosság, a (kutatás által feltételezett, illetve a 20. századi adatokból visszakövetkeztetett) valódi táltosszerep gyakorlásának lényege a viaskodás a másvilágon (az ellenséges szellemvilág ellen), a táltos mint hiedelemalak létének elevenségét pedig az előbb említett táltosattribútumok némelyikének a táltosok személyéhez való asszociálása jelenti, akár a maguk, akár a közösségük részéről. A táltos saját szemszögéből nézve pedig a lényeg: a táltosszerep vállalása és a hit gyakorlata hatékonyságában.

Saját maguk, illetve tanúik vallomásai szerint első csoportunk „valódi” táltosai viaskodnak a mennyben. Nem kétséges, hogy az 1740–1742-es miskolci perben említett táltosok (2., 3., 4.), valamint Borsi Ilona (5.) valóban „csatáztak”, illetve voltak csatával kapcsolatos látomás- vagy álmélményeik. Feltűnő az adatok egymástól eltérő egyedisége, és úgy látszik, hogy ez közelebb áll a táltoshivatás valóságához, mint a 20. századi narratívumok sztereotíp, típusokba sorolható viaskodásmotívumai; a valódi gyakorlat nem idomul a tudomány szövegsztereotípiákon alapuló étikus táltoskategóriához.²⁰⁷

²⁰⁷ Lásd az egyes viaskodástípusokat a 20. századi táltosmondák összefoglalásában: páros, csoportos, bika, ló, farkas, egyéb alakban, stb., és általában az időjárásért: Pócs 2012a, *Táltos* fejezet.

Feltűnő viszont, hogy nem derül ki, miért is viaskodnak ezek a táltosok. Ez, ha a szellemcsata valóság volt is, nem vall fontos, közérdekű közösségi feladatra! Egyedül Tóth Erzsébet (13.) állítólagos viaskodása folyt a „gonoszok” hozta jégeső elhárításáért, de ő, mint tudjuk, elsősorban is fontos boszorkányi és ellenboszorkányi pozíciókat töltött be, és a város jégesőtől, illetve földrengéstől való megvédése talán inkább csak hencgései, fenyegetései tárgya volt, mintsem valódi táltosszerep. A birodalomért, illetve német táltosok ellen folytatott csaták emlegetése további két táltosperben, elsősorban kincásással foglalkozó táltosok, Bartháné Balási Erzsébet és Szaniszlai Mihályné esetében (10., 28.) nélkülöz minden szubjektív mozzanatot. Csak az aktuális politikai, illetve háborús helyzetre aktualizált, Debrecenben jól ismert szövegsztereotípiáról lehet szó; igen kevéssé valószínű, hogy létezett ilyen célú magyar táltosgyakorlat. Ugyancsak narratív sztereotípiá az alternatív létből a földre hozott harci sérülések motívuma.

Hogy a viaskodások mégis – legalább néha, némelyeknél – valóságos szubjektív táltosélményeket jelentettek, arra a transzba esés néhány kivételes adata vall, elsősorban is a 2–4. számú miskolci perekben említett vízbe nézés és az ezzel kapcsolatos állattá változás motívuma. A magyar néphitben unikális, rókává, galambbá, hallá változást ismert párhuzamok nélkül nem tudjuk minősíteni, a vízbe nézéshez kötött transzba esésről azonban megállapítható, hogy a rituális mágia keresztény ünnepekhez kötött, kelet-európai eljárásai felé vezet.²⁰⁸ (Tóth Erzsébet „elragadtatása” pedig a mennyben tanult tündérvárlókkal rokonítja az asszonyt.²⁰⁹)

A viaskodások adatait egyes külsődleges sajtáságaik alapján a 20. századi narratívumokból, illetve 19–20. századi balkáni folklórból ismert varázslótípusokhoz lehet kapcsolni: a keresztény naptári dátumokhoz kötődő csoportos csaták a stuha/zduhač szerb, horvát adatai felé, a sárkánysegítők két adata a bolgár, szerb, macedón és délkelet-magyarországi „sárkányos”, „sasos” (sárkánytól, vagy kígyóbőrben, illetve pici szárnyal született) varázslók felé jelöli ki néhány táltosunk rokonságát. Borsi Ilona esetében a kétféle – páros és csoportos – viaskodás összehozása egy elbeszélésben valamiképpen rokon rendszerekként állítja elénk ezeket, és ez már nehezebben köthető bármely ismert típushoz; a működő balkáni varázslók esetében a csoportos, illetve páros viaskodások más-más táji-nyelvi variánsnak látszanak. A Borsi Ilona látomásában megjelenő, bika alakban öklelőző táltosok (6., 7.) állnak legközelebb a magyar táltosok 20. századi narratívumokból ismert (világos és sötét bika, vagy ritkábban világossötét lovak, olykor kutyák vagy vadkanok alakjában küzdő) táltosokhoz.²¹⁰ A páros szellemcsatának szoros párhuzamai lelhetők fel a szlovén–horvát *kresnik/krsnik* varázsló személyében, a segítő lovak unikális epizódjai azonban a „beavatásra” utaló adatok kontextusában, a magyar táltos sajátos, akár esetleg az ősvallással kapcsolatba hozható adatai. A hétéves korában „elragadott” Borsi Ilona látomásának elbeszélése, amely szerint számára „lovat keresnek” felnőtt társai, hiteles szubjektív élményre vall, míg a

²⁰⁸ Vö. a tükördivináció eljárásaival; van rá adat, hogy a víztükör is kaphatott transzindukáló szerepet. Lásd DODDS 1971, 216–217; DELATTE 1932.

²⁰⁹ Pócs 2014b.

²¹⁰ BOŠKOVIĆ-STULLI 1960; PÓCS 1989.

táltossors születéskori megszabása, valamint a foggal születés motívuma inkább narratív sztereotípiák szívós továbbélésének látszik a kiveszőfélben lévő gyakorlat mellett. Mindezek egy-egy, egymástól eltérő táltosmitológia töredékeit rajzolják ki néhány „valódi” táltosunk vonatkozásában. Feltűnő e mitológiák egyedisége. Az elbeszélések kontextusa, éppen valóság-hűsége miatt, távol áll a 20. századi adatok sztereotip időjárás-csata elbeszéléseitől, a 19–21. század folklorisztikus táltosképétől, a narratívumokból konstruált típusoktól. Bár viaskodástípusokról beszéltünk, egészében nem állapítható meg semmiféle – a 20. századi táltosmondákból ismert – táltostípus.²¹¹ Feltűnő a táltosok tevékenységére és táltosidentitásukra utaló önvallomásaira emlékező szövegekben a narratív sztereotípiák és az életszerű, aktív gyakorlatra utaló mozzanatok együttes jelenléte. Természetesen e több szájon, fülön és kézen átment szövegektől hiába várnánk a tudomány étikus kategóriáinak egzakt megkülönböztetéseit. Nem tudhatjuk meg belőlük, milyenek is voltak a táltosok „eredetileg”, hiszen nem létezik a táltosok mindenütt érvényes, általános elvont kategóriája. Ennek bizonyára nem csak az az oka, hogy a végső, rövidítve publikált szövegváltozatok igen messze vannak a tárgyalóteremben több mint kétszázötven éve elhangzottaktól: a szöveg ellentmondásai inkább a korabeli émiikus kategóriák egyediségéből, lazaságaiból, természetes következetlenségeiből adódnak.

Mi szűrhető le ebből a táltosok közösségi szerepére nézve? Úgy látszik, a mennyei viaskodás látomásélményeiben még olykor-olykor részesültek egyes táltosok, de maga a viaskodás ténye (hiedelme, szöveg-motívuma) fontosabb része volt szerepüknek, mint esetleges konkrét közösségi feladatuk. Noha az időjárásért harcoló táltosok narratívumai egy-egy közösségben jól ismertek lehettek, valószínű, hogy kiveszőfélben lévő gyakorlatról és fontosságukat vesztett, valószínűleg az egyházi benedikciógyakorlat térnyerése miatt elsorvadtt szerepek tanúi lehetünk perszövegeinkben. E szerepek és hiedelmek összességéről elmondható, hogy európai kontextusuk mellett és ellenére voltak sajátos magyar vonásaik is, amelyeket elvileg lehetséges akár a magyarság kereszténység előtti vallási életével kapcsolatba hozni. Bár fentebb beszéltünk a táltostekintély emlékeiről, továbbéléséről e korban, arra a kérdésre adataink nem kínálnak választ, hogy milyen mértékben volt a vizsgált korszakban aktív táltosi gyakorlat, működtek-e a „valódi” táltosok mint fontos közösségi funkcionáriusok, és ha igen, mit csináltak – vagy netalán a perszövegek kínálta felelet a helyes válasz: gyógyítottak, kincset ástak, jósoltak. Az időjárásért viaskodó táltos (20. századi narratívumokban szinte kizárólagos) motívumát hat perbe fogott táltos szövi bele vallomásába, vagy legalábbis említi, de hogy hány idővarázsló táltos működött e korban, nem tudhatjuk. Jeleztem kétségeimet Tóth Erzsébet (13.) állítólagos idővarázsló-szerepével kapcsolatban, Szvetics Mihály (34.) idővarázsló-gyakorlata pedig bizonyosan merő kitaláció: elbeszéléseiben keverednek a *táltos*, *hetedik gyerek* és a *garabonciás* képességeire vonatkozó motívumfoszlányok és a papi jégesőelküldő benedikciók emlékei. Mindez nem vall fontos szerepet betöltő táltosi idővarázsló gyakorlatra. Ha voltak is (még) idővarázsló táltosok, szerepük valószínűleg eltörpült a katolikus egyház esőkérő, jégeső-elhárító

²¹¹ Lásd ezeket például: Pócs 2012a, *Táltos* fejezet.

benedikciói mellett.²¹² Bizonyos, hogy a két szóban forgó per egy valamikori intenzívebb gyakorlat emlékét őrzi, de hogy mikor volt a „valamikor”, nem tudjuk.

A vizsgált perek vádlottjainak nagy része gyógyító vagy kincslátó. A gyógyítók általában nők, tehát a boszorkányvádlottak nagy része is nő; ebből viszont nem következik, hogy a táltosok több mint 68 százaléka nő (a 32 százaléknyi férfi vádlott többsége pedig csaló kincés táltos), noha a perek ezt tükrözik. E statisztika semmiképp sem hiteles: kevés a férfi boszorkány – mert kevés a férfiszerep, amely boszorkányvadászt indukálhat – ezért férfi táltosok sem igen fordulnak meg a boszorkánytörvényszékeken, de attól még háborítatlanul űzhetik boszorkánysággal kapcsolatba nem került mesterségüket a háttérben, a bíróságokon kívüli világban.

A *táltos* általános kategóriáján belül felmerült egy belső kategória is: a *fél- és egész táltosok* fogalma, némileg ellentmondásosan. Borsi Ilona (5.) perdokumentációjában szemben áll a viaskodó és a gyógyító, boszorkányfelismerő *egész*, illetve *féltáltos*, de már például Szaniszlai Mihályné (28.) – noha kincés a fő foglalkozása – mint állítólagos viaskodó táltos vallja magát féltáltosnak. A fél- és egész táltosság hiedelme még a 20. században is felbukkan, de ez nem könnyíti meg az értelmezését. Én magam, az ellentmondások ellenére, a viaskodó mennyei táltos és az alvilágias, inkább halottak vagy kincs látásával foglalkozó, illetve gyógyító táltos kettősségét sejttem e homályos adatok mögött, a Carlo Ginzburg által megállapított kétféle *benandante*-típus kettősségéhez hasonlóan (bár nálunk a táltosok nem tudósítottak halottakról).²¹³ E kettősségekre balkáni példákat is hozhatnánk, főleg a sárkányos varázslók köréből, de a 20. századi magyar táltos- és garabonciásmondák számos motívuma is utal az időjárásért egy kvázi-mennyben küzdő táltosok mellett az alvilágias, kincésással foglalkozó, „alvilági” erőkkkel viaskodó táltosokra.²¹⁴ Ha a „valódi” táltosok e kétféle fogalma létezett, akkor a gyógyítás, boszorkányazonosítás és kincslátás mint valódi, alvilágias *féltáltosi* hivatás áll előttünk. Talán ugyanerre a *mennyei-alvilági / egész-fél* kettősségre vonatkozik a Fejér Anókkal (23.) kapcsolatos hiedelem: ő, miután megrontották, csak mint „csökkent értékű” féltáltos tevékenykedhetett.

Mindez segítene megmagyarázni azt a tényt, hogy noha harmincöt embert neveznek dokumentumaink táltosnak, közülük csak két, esetleg három-négy személy viaskodik az égben, viszont nagy többségük gyógyító, valamint kincés és jós táltos. Ez a kettősség – ha fennállt – táltosaink európai kontextusát erősíti, és nem tartozik a sajátosan magyar („ősvallási”) táltoshiedelmek közé.

²¹² Párhuzamul megemlíthetjük az itáliai és spanyol esővarázsló papokról szóló híradásokat, a „régibbi” falusi idővarázslók kiveszőfélben lévő gyakorlata mellett: DE MARTINO 2001, 51–54; VILAGRAN 1991.

²¹³ Ginzburg, Pócs.

²¹⁴ Lásd a horvát, szlovén *kresnik*, vagy a bolgár, szerb, macedón *zmej/zmaj* egyes típusait (Pócs 2014a), vagy a kincset őrző alvilági állatokkal viaskodó kincés táltosok 20. századi magyar narratívumait (Pócs 2012a, *Táltos* fejezet); továbbá a sárkányölő hősöknek a Balkánon a „sárkányos” varázslók hiedelmeiben is nyomon követhető mitológiai (vö. BURKHART 1967; BURKHART 1989, 171–181).

Gyakorlati szerepek: gyógyítás, mágia, divináció

A gyógyító táltosok csak elnevezésükben különböznek a korszak bármiféle néven (*tudós, tudományos, néző, javas, orvos* stb.) tevékenykedő, természetfeletti tudással rendelkező mágikus szakembereitől. Általános tudósattribútumaik azonosak amazokéval: ezek az attribútumok (születés, beavatás, másvilágok, amelyekkel kommunikálnak), mondai motívumokként mindenféle tudományoshoz társulnak. Mindemellett némelyik perünk szerint, mint láthattuk, a gyógyítás par excellence táltosi mesterség, egyes javasasszonyok öntudatosan táltosnak vallották magukat, anélkül, hogy bármiféle sajátos táltosattribútumuk lett volna. Borsi Ilona gyógyító tudománya például – perdokumentációja szerint – szorosan összefügg táltosságával, de születése előtt elrendelt táltossorsával és foggal születésével is. Kérdés, mennyiben gondolhatunk esetükben „valódi” táltosságra? Talán ezek az adatok is az egész és féltáltossággal kapcsolatos, előbbi okfejtést támasztják alá: eszerint a gyógyítás a féltáltosok (női?) mestersége, akik ebben az értelemben „szabályos” táltosok, akik – a „viaskodó” egész táltosokkal szemben – nem viaskodnak, hanem „csak” gyógyítanak, kincset látnak, jósolnak stb.

Az utóbbiakon kívül is mindenféle mágikus szolgáltatás előfordult a perek táltosainak repertoárjában: szerelmi mágia, rabszabadító mágia, vagy a boszorkányok felismerése is. A változatos szolgálatokat felajánló, vagy azokra felbérelt, sokszor vándor varázslóként tevékenykedő táltosokra több adatunk is van; van közöttük gyermek is, akinek sajátos szerepe a kincsásásban való segédkezés; és találkoztunk rontó mágiát felajánló táltossal is. A gyógyítás és a divináció szakemberei nagyobb gyakorisággal kapnak *táltos* elnevezést, mint egyéb specialisták, a divináció ágazatai közül pedig feltűnő a „kincslátás”, valamint a csillagjóslás szerepe. A perek tükrében úgy látszik, hogy a jós-, gyógyító-, kincslátó- (valamint boszorkány- és ellenboszorkány-) szerepeket a táltosok – mint minden más mágikus specialista is – egyaránt és egyidejűleg, egy személyben is betölthették: mindezek azonos természetfeletti tudást és vélt vagy valós látóképességeket igényeltek. Kevéssé ismert tény a csillagjóslás szerepe a népi specialisták körében. Ezt a kutatás eddig inkább az elit mágia gyakorlatába tartozónak vélte; de csillagjós táltosaink – Lorántffy Zsuzsanna fejedelemtől (14.) kivéve – a falusi népet és nemességet vagy városi polgárokat egyaránt kiszolgáló paraszti specialisták.²¹⁵ A fejedelemszöveg mint csillagjós-táltos reputációja nem lehetett véletlen; a Thaly Kálmán közleményében a korabeli dokumentumok, levelezések, naplók alapján leírt háborús életképek azt erősítik meg, hogy a csillagjóslás, az elit mágia ez ágazata igen gyakorolt lehetett, mint háborús időkben a hadi döntésekhez is fontos divinációs tevékenység; a háborús hétköznapiak, a hadvezérek, sőt a fejedelem mindennapi élete is át meg át van szöve jóslásokkal, előjelekkel és felfogadott látókkal, jóssokkal.²¹⁶ A korszak e divatja a parasztsághoz – és táltosainkhoz – is elérkezett. Ami a táltosságot és jóslást illeti, ezek szoros kapcsolatára vall e korban egy szintén Thaly Bercsényi-dokumentációjában közölt adat: Bercsényi, egyik Rákóczinak írt tudósító levelében, egy mesei szólást mint-

²¹⁵ Természetesen a fejedelemtől csillagjós-reputációja sem volt véletlen.

²¹⁶ THALY 1881, 43, 120–124.

egy tréfásan „Tátos-oraculum 15.”-ként említ.²¹⁷ Lehetségesnek látszik, hogy létezett e korban némely helyen egy táltos=jós azonosítás is (amint ez Székelyföld bizonyos pontjain a mai napig tapasztalható), amiben bizonyára közrejátszott – a csillagjósláshoz hasonlóan – az elit kultúra, az írásban is terjesztett, nagy múltú és nagyírű eszkatologikus jóslatok hatása is.²¹⁸

Mint láttuk, jelentős számú táltos egyetlen vagy egyik fontos táltosi tevékenysége a pénznézés (a földbe ásott dolgok „látása” okkult úton, vagy benyálazott körömből, tükörrel, varázsvesszővel), illetve az ilyen irányú tevékenység megszervezése, végeztetése másokkal. E korszak kincssásói általában bandákban működtek, vagy felfogadott „látókat” alkalmaztak a kincs fellelésére. Így tettek a perekben *táltosként* fellépő kincssásók is. Tegyük hozzá, nemcsak a táltosok ástak kincset, mindenfajta mágikus szakember tette ezt e korban, bármi volt is a szerepe közösségében. Pénznézők a boszorkányperek századaiban az egész nyelvterületen előfordultak,²¹⁹ különösen az Alföldön és Erdélyben. Táltosnak elsősorban a Tiszántúlon nevezték, illetve tartották őket. A valós arányokat itt sem tudhatjuk: a táltosok vagy más szakemberek látótevékenysége (mint a pénznézésen kívül a jóslás vagy elveszett állatok keresése) általában nem vált boszorkányváddá, a pénznézés is csak akkor, ha csalás, jogtalan pénzkicsalás volt.

Ha az arányokat nem is láthatjuk pontosan, úgy látszik, a kincssásás – a gyógyítás mellett, sokszor azzal együtt, egyazon személy kezén – a leggyakoribb táltosmesterség volt. Több öntudatos személy táltosidentitásának képezi fontos részét pénzlátó képessége. Adatainkból lesűrűztük egyrészt azt, hogy az Alföld több pontján – például Debrecenben – a 18. században lehetett is valamilyen közéleti respektusa az állítólagos vagy valóságos pénznéző táltosoknak. Több településen egyenesen azonosul a táltosság a pénznézéssel, némely adatunk szerint a bíróságok is azonosították a kétőt. A perekben felbukkanó *táltos* megnevezésű kincssásóink között bőven akadt szélhámos, aki, pénzkicsalási szándékkal, megjárta a kincslátást vagy kincssásást. Csak-hogy: ezek a csalók nem táltosok voltak, hanem szélhámosok, akik csalásaik fedezésére táltosi reputációt próbáltak maguknak kreálni, és ezt hol a táltosattribútumok ismert sztereotípiáinak (foggal születés, a török vagy a német ellen vívott mennyei csaták) emlegetésével teszik, hol, mint láttuk, színes „táltosmeséket” találtak ki. Mindenesetre figyelemreméltó tény, hogy a pénznéző táltosok reputációját is fel lehet használni presztíznövelésre. Szaniszlai Mihályné (28.) például azt hangoztatta, hogy táltosként pénznéző hatalma van az egész város felett, és az sem véletlen, hogy a pénznézéshez alkalmazott szűz kislányokat *táltosként* reklámozzák alkalmazóik.

Elásott pénzt, kincseket fellelő szakembereknek nemesek vagy városi polgárok is adtak megbízásokat; úgy tűnik, mindenki hitt e korban a pénznézők képességeiben, illetve divinációs módszereiben. Egyénileg vagy ásó munkásokat felfogadva dolgoztak,

²¹⁷ THALY 1881, 117.

²¹⁸ Gondoljunk az írásban terjedő Sybilla-jóslatokra, és a 20. századi, eszkatologikus jóslatokkal aszociált, táltosként is aposztrofált jóssok – Teknyőkaparó, Úz Bence – hagyományaira (lásd például GAGYI 1998; VAJKAI 1943, 51).

²¹⁹ Negyvenhárom pénznézőt számoltam össze az akkor ismert boszorkányperekben (Pócs 1997, 175–184).

vagy látó kislányokat alkalmaztak, azon elterjedt hiedelem alapján, hogy bizonyos divinációs módszerek hatékonyságának feltétele a szüzesség (a kincsásással kapcsolatban ez Európa-szerte ismert hiedelem; modern kori magyar adataink szerint elsősorban a vízbe nézés divinációs rítusaihoz alkalmaztak „szűz” gyermekeket²²⁰). Említettünk olyan adatot is, amely szerint javakorbéli nők éppen asszony voltuk miatt nem vállaltak pénznézést. Hozzájárulnak ehhez a szintén Európa nagy térségében ismert *hetedikgyerekek*-hiedelmek: az ilyen gyermek, úgymond, meglátja a kincset körmére kent olajban vagy nyálban. A „valódi” kincsásó táltosok az Alföldön – adataink szerint –, fémtükrökkel (egy adatunk szerint varázsvesszővel) dolgoztak, de alkalmazták a körömbé nézést, vagy a szem mákolajjal kenését is. Néhány peradatunk pénznéző táltosdinasztiákra utal, ahol a családban öröklődik a varázstükör, más esetekben lányok tanulják tapasztalt kincslátó asszonyoktól a módszereket.

Hasonló az általános nyugat- és közép-európai kép (amelyet szintén elsősorban a boszorkányüldözés jegyzőkönyvei alapján mutattak be²²¹): a tudós, látó, gyógyító szakemberek fontos közéleti tevékenysége volt e korban a pénznézés, amelyet általában szervezett csapatokban, illetve egy magát hiteles látónak tartó specialista vezetésével végeztek, más esetekben – a mi csaló bandáinkhoz hasonlóan – kalandorok, csalók vállalkozásaiként. Az idővarázslás jelentőségének csökkenése mellett a pénznézők fel-futása nálunk is valószínűnek látszik. Korabeli dokumentumok ismeretének hiányában nem tudható, mi volt a helyzet a Balkánon. Itt a falusi idővarázslói gyakorlat még a 20. század elején is sok helyen eleven volt; kérdés, hogy vajon a magyar táltossal rokon varázslók ezt a tevékenységet is, vagy elsősorban ezt űzték. Magyar vonatkozásban pedig az a kérdés, hogy mióta és mennyire volt „eredeti” táltosi mesterség a kincsásás, minősíthetjük-e olyan attribútumnak, amelyben fél Európa látói, javasai, nézői osztoztak e korban, de a magyar táltosságnak is alapvető alkotóeleme. A táltosság a 17. században – úgy látszik – átfogó terminusként kiterjedt mindenféle okkult képességű varázslóra; léteztek nálunk is „európai” típusú látók is, akiket szintén *táltos*nak neveztek, és akik az általános európai trendeknek megfelelően kincset is ástak. Egy európai pénznéző hagyományba (szűz gyermekek, tükörbe nézés, körömbé nézés, vízbe nézés) nőttek bele az „azelőtli” (feltehetően főleg idővarázsló) táltosaink. De speciálisan magyar típusú táltos is tölthetett be kincsásói szerepet. A fent említett *féltáltos*-hagyomány értelmében azonos nevezőre kerülhetett egy hasonló szellemű gyakorlat kétféle szintű megvalósításaként, a kincskeresés a viaskodással. 20. századi mondai adataink őrzik bizonyos „kettős táltosként” működő specialisták emlékeit, akik mint levegőben harcoló táltosok kincsásással is foglalkoztak, és ennek során viaskodtak is a kincsert sárkánnyal vagy más alvilágias állatszellemmel.²²²

²²⁰ A cseberbe nézés rítusáról Erdélyben: KESZEG 2002; SAVA 2007.

²²¹ Lásd LÁNG–TÓTH 2009; DILLINGER 2012.

²²² Lásd a kincsert viaskodó táltosokat: PÓCS 2012a, *Táltos* fejezet.

A rontás, boszorkány azonosítása

Akár a *táltosok*, akár más, látóképességekkel rendelkező *tudós, javas, néző* és egyéb neven szereplő specialisták törvényszerűen foglalkoztak a rontásnak vagy a boszorkány személyének azonosításával, ami elvileg ugyanolyan okkult képességeket igényelt, mint egyéb tevékenységeik. Néhány hangsúlyozottan ezzel foglalkozó táltossal találkozunk perdokumentumainkban. Ilyen például Borsi Ilona (5.), aki „felismeri a boszorkányokat”, vagy Fejér Annók (21.), aki öntudatos és hatékony ellenfele a boszorkányoknak. Azonban ők is, és ugyanúgy azok a személyek, akiket „külső” boszorkányazonosítóknak minősítettünk (25., 26.), voltaképpen gyógyítók, és mint ilyenek tagjai a boszorkányság közösségi kapcsolathálóinak. Tehát nálunk nem működtek boszorkányazonosító szakemberek, a falusi közösségek szintjén sem. Ha egyáltalán szükség volt a rontó vagy a rontás azonosítására, ez vagy az itt nem tárgyalt „házi” boszorkányazonosító módszerekkel,²²³ vagy a gyógyítás során történt meg. Tehát az a logikus feltételezés, miszerint a táltosok (okkult képességeik révén) törvényszerűen kerültek a boszorkányazonosító pozíciójába,²²⁴ kissé más fénytörést nyer az összes ismert táltos idevonatkozó anyagának fényében: a táltosok törvényszerűen a boszorkányság rendszerébe, és annak bármely pozíciójába kerülhettek: lehettek gyógyítók, rontók és boszorkányazonosítók egyaránt; noha igaz, hogy esetükben olykor kimondottan a boszorkányazonosító-szerep hangsúlyozódik.

Boszorkányok és ellenboszorkányok

Bemutatott táltosaink igen nagy hányadáról kiderült, hogy – lévén rontással könnyen vádolható gyógyító – boszorkány vagy legalábbis ellenboszorkány is, és ez nem csak a bírósági vád révén ráosztott szerep. A gyógyító és látó, jós, rontásazonosító képességekkel rendelkező, és ilyen tevékenységet űző, leginkább *tudós*nak vagy *javas*nak nevezett mágikus/vallásos specialistákat a falusi boszorkányság vádaskodásainak bizonyos helyi szituációiban törvényszerűen boszorkánynak szokták tekinteni, illetve nevezni. Amennyiben Bartha Andrásné (10.), Belényesi Anna (16.), Tóth Erzsébet (13.), Suppony András (22.) és mások a boszorkányság intézményének kapcsolathálójában komplex gyógyító–rontó, boszorkányazonosító tevékenységet folytatnak, akkor ők – amellet, hogy esetleg táltosok – az ambivalens gyógyítómesterség „boszorkányosított” változatának tipikus képviselői, akik e szerep minden jegyével rendelkeznek: gyógyítanak, megnevezik a rontót, gyógyításaikat mások rontásnak tekintik egy adott szomszédsági vagy családi konfliktus során, és – ugyane rendszer részeként – a rontás vádja is érheti őket, netalán tettelesen rontanak is. A rontás célpontja lehet az adott helyi konfliktusban ellenséggé vált szomszéd, családtag, rivális gyógyító baba vagy bárki, akivel az illető össze-

²²³ A módszerek lényege a gyanúsított odakényszerítése a károsított portájához, ahol a kárt helyre kell hoznia.

²²⁴ Lásd erről KLANICZAY 1983.

ütközésbe kerül. Mint láttuk, akár az egész várossal harcban állhat egy olyan aktív, mindenre elszánt gyógyító, mint Tóth Erzsébet jászberényi táltos.

Hogy ilyen látszólag természetes módon beletagozódtak táltosaink a boszorkányság helyi társadalmi kapcsolathálózába és tevékenységi köreibbe, annak több oka lehet. Maga a táltosság – mint minden varázslómesterség – ugyanolyan ambivalens szerep, mint a gyógyító/rontó boszorkány szerepe: hatalmát mind a táltos, mind a gyógyító/boszorkány jóra is, rosszra is használhatja. Több asszonyról sejthetjük, hogy táltosságát mint gyógyító/rontó boszorkány élte meg. Elsősorban Tóth Erzsébet (13.) perének aktáiból szűrhetjük le, hogy a táltosság és boszorkányság e helyen és e korban szorosan összefonódott; mindkét fogalmi és rituális rendszer ambivalenciája, egyidejű pozitív és negatív töltetei révén.

Feltehető, hogy ez az ambivalencia a magyar táltosnak eredeti – bár adatokkal nem bizonyítható – sajátossága, a rá jellemző *saját-idegen* ellentét jegyében: a 19–20. században feljegyzett táltosmondák mindegyike saját-idegen csatákról szól! Idegen szellemek ellen harcolni: negatív megnyilvánulás („boszorkányos” értelmezésben: rontás), ami könnyen irányulhat – a társadalmi szituáció változásakor – belső ellenség felé is.

Samanizmus vagy boszorkányság?

A táltos hiedelemattribútumaival, mitikus jegyeivel, továbbá mint társadalmi lény, a neki tulajdonított vagy valóságos ambivalens varázsló- és látóképességekkel jól be tudott tagolódni, boszorkány- és ellenboszorkány-szerepet egyaránt fel tudott venni. Ha közelebbről megnézzük, nemcsak a két fogalmi rendszer ambivalenciája közös vonása a táltosságnak és boszorkányságnak. Van egy közös hiedelemkomplexuma a két rendszernek: a szellemcsaták (már a bevezetőben említettem a számtalan peradattal dokumentált éjszakai boszorkánycsatákat). A táltosok (például Bartha Andrásné, Tóth Erzsébet, Szatmári Istvánné) „boszorkányságának” beszédes reprezentációi e szellemcsatákban való részvételük. Mivel a szellemcsaták képzete a táltosideológiáknak is elengedhetetlen része volt, a táltos mind a „nappali”, valóságos konfliktusok kezelésében, mind az éjszakai, szellemi csatatereken megtalálhatta a helyét (ha egyáltalán időrendről beszélhetünk itt).

A magyar kutatás e csaták adatait táltosviaskodások sajátos megjelenítéseinek tekintette, azonban ezeket egyértelműen a démonikus, *éjszakai boszorkányság* megnyilvánulásaiként kell kezelnünk: mind a rontó, mind a gyógyító személyek démonikus hasonmásaik, illetve segítő szellemeik révén lépnek fel egy földi, éjszakai másvilág közös szellemi csataterén. „Tudják” egymás rontásait, gyógyításait, és ezen a síkon képesek egymást támogatni, akadályozni. Mint láttuk, még segítő is felléphetnek e viadalokon, méghozzá táltosként emlegetett családtagok (szellemei). Ezek azonban nem a táltosok, hanem ebben a kontextusban az éjszakai boszorkány segítő szellemei. Hasonló csaták – a boszorkányperek adataiban és jelenkori folklóradatokban egyaránt – egyéb gyógyítók, nézők, tudósok álmaiban, transzéliumnyeiben vagy képzeletében, illetve narratívumaiban is megjelennek, és, úgy látszik, gyakran a rontók és gyógyítók, illetve két

varázsló, gyógyító valóságos rivalizálásával, a beteg életéért vagy haláláért folyó „földi” küzdelemmel párhuzamosan zajlanak az álomvilágban.

A természetfeletti kommunikáció „boszorkányos” és feltételezett „táltosi” formáit összeköti tehát legalább egy közös motívum: az ambivalens mesterségből következő, transzban/álomban megélt vagy elképzelt csaták az ellenséges szellemekkel, még ha a kommunikáció célja, módja, valamint a táltosi és boszorkányi „túlvilágok” merőben különböznek is. A táltoséhoz hasonló látói/varázslói rendszerek és a boszorkányság mindenhol kapcsolatba kerülhettek, ahol a boszorkány éjszakai szellemhasonmással rendelkező kettős lényként élt a hiedelmek világában.

Feltehetjük a kérdést, de nem tudunk rá felelni, hogy mindez magyar vonatkozásban mikor történt; vajon a táltos eleve résztvevője volt, vagy másodlagosan került („eredeti” táltos mivolta aktualitását elvesztvén) a boszorkányság rendszereibe? Az említett közös jegyek átjárását biztosíthattak a két rendszer között, bárhogyan, bármikor, bárhol is ment végbe egy esetleges beilleszkedés, és akár levetkezte a táltos „eredetinek” feltételezett attribútumait, akár megtartotta azokat, és – ilyen értelemben – párhuzamosan volt táltos és boszorkány.

Tehát: ha mindenképpen samanizmusként óhajtjuk definiálni a táltosok hiedelem- és rítusrendszerét (és feltételeesen „samanisztikusnak” minősíteni az alakjukhoz fűződő mediátori gyakorlatot), megerősíthetem azt a húsz évvel ezelőtti könyvemben már nagyjából körvonalazott tételt, hogy a boszorkányság és samanizmus nem egymás ellenlábasként, hanem egy közös rendszerben jelent meg a 18. századi magyarság hiedelmeiben és rituális gyakorlatában. És mi volt „azelőtt”? Mint könyvemben írtam: „Nem tudhatjuk biztosan, de feltesszük, hogy léteztek samanisztikus varázslótípusok, amelyeknek eredetileg nem volt közükhöz a boszorkánysághoz (ilyen kellett hogy legyen a középkori magyar táltos, és ilyenek lehettek a szent látók, gyógyítók, valamint a tündérvárázslók is).”²²⁵ Ennél többet ma sem tudok mondani, az akkorinál jóval több rendelkezésemre álló adat fényében sem; de talán a jelenbeli, bővebb bizonyító anyag és részletesebb elemzés árnyaltabbá és meggyőzőbbé tette érvelésemet.

²²⁵ Pócs 1997, 198. Megemlítem itt, hogy boszorkánysággal összefonódott, a kutatás által „samanisztikusnak” tartott mediátori rendszereket a nordikus (germán), illetve számi samanizmus kapcsán is feltárták a kutatók, és a délszláv kutatásokban is felbukkantak hasonló nézetek (lásd például DE VRIES 1956, II., 94–106; LECOUTEUX 1992, 102–106; JARAUSCH 1930; BUCHHOLZ 1986; ZEČEVIĆ 1978; BLIX HAGEN 2012). Vö. Ronald Hutton összefoglalását a kérdésről: HUTTON 2006.

Táltosok a kora újkori forrásokban
1626–1789

személyi adatok * táltosmegnevezés	per	táltostevékenységek táltoshiedelmek	egyéb mágiikus tevékenység és hiedelmek	boszorkánytevé- kenység, boszorkányhiedel- mek	szerep a perben, vád – ítélet
1. Fejes Istvánné Ormos Erzsébet * <i>táltos, Táltos Erzsébet Táltos Erzse</i>	Debrecen, 1626	sárkány segítője van (?)			féjtgyilkosság – tüzhatal, terhesség miatt kegyelem; táltosság – hazugsá- gokkal felhagy
2-4. Kőműves Zsuzsanna, Szócs Judit, Tapodi György * <i>táltosok</i>	Miskolc, 1740	csapatos mennyei vias- kodás; másvilági sérülések; transzba esés vízbe nézéssel; állattá változás; táltosság tanulása – próbák; segítő táltos ló			K. Zs.: gyógyítással csalt – vesszőzés táltosság – <i>táltosság- gal</i> felhagy Sz. J.: táltosság (?) – vesszőzés, pénz- bírság
5. Szabó Andrásné Borsi Ilona, elvált asszony * <i>táltos, féltáltos</i>	1730–1736 Kis- dobrony, Bereg megye	gyógyító; nem viaskodik; férfiaktól tartózkodik; foggal született; Istentől anyja méhé- ben kapta a tudó- mányt; hétéves korában el- viszik a táltosok: bika alakban való páros vias- kodást mutatnak be számára próba: megüli-e a tál- tos lovat; további táltos lovak		felismeri a boszor- kányokat	kuruzslás (?)

I. „Valódi” táltosok ismeretlen táltosszerepben

6-7. Nagy Pál és Szabó Máténé * <i>táltosok</i>	Szabó Andrásné Borsi Ilona pere 1730–1736 Kis- dobrony, Bereg megye	Borsi Ilona látomá- sában látja őket vias- kodni bika alakban.			említés
8-9. Lucza Samuné és Német Mártonné * <i>táltosok</i>	Szabó Andrásné Borsi Ilona pere 1730–1736 Kis- dobrony, Bereg megye		gyógyítók		említés
10. Bartha Andrásné Balási Erzsébet * tátos		táltosságát Istentől kapta már anyja méhé- ben; csoportos viaskodás az „égben” a „birodalo- mért”; Isten vitte a „szármayai alatt”; pénznézése bérét – ügymond táltos társai- nak adja	jós, gyógyító	gyógyítás/rontás; rontás azonosí- tása; boszorkány és ellenboszorkány; éjszakai szellem- csaták	rontás, csaló pénz- nézés, táltosság – kiűzetés a városból
11. Bartha Andrásné 12 éves gyermeke * <i>tátos</i>	Bartha Andrásné Balási Erzsébet perében, Debre- cen, 1725–1726	két foggal született		anyja segítője az éjszakai szellem- csatákban	
12. Bartha Andrásné meghalt bátyja * <i>hatalmas tátos</i>	Bartha Andrásné Balási Erzsébet perében, Debre- cen, 1725–1726			húga segítője lenne az éjszakai szellemcsatákban	–

13.	Tóth Erzsébet * <i>táltos, féltáltos</i>	Jászberény, 1728	foggal született, egy fogát Krisztusnak adta; mint „kétféjű” táltos „Isten leánya”, Isten második személye; Szűz Máriával beszélget minden szerdán; éjjelente bejárja a várost, mindenkiről mindent tud; mennyei csoportos csatában vív a jégverést hozó gonoszok ellen; földrengéstől megvédte a várost és Magyarországot	gyógyító, idővarázsló, jós, néző (tolvaj, pénz); orvosságát <i>etragad-tatás</i> ban Krisztustól kapta	gyógyítás/rontás; rontás azonosítása; boszorkány és ellenboszorkány; éjszakai szellemcsaták; egész város fölött rontó hatalma van	varázslás és rontás
-----	--	------------------	--	--	---	---------------------

II. Táltosok mint a jóslás, mágia szakértői

14.	Lorántffy Zsuzsanna fejedelemné * <i>igen nagy táltos</i>	Pörpenni Ilona néző (jós) és mások boszorkánypere, Dés, 1680	-	csillagokból jósol, ezt tanítja is	említés
15.	gyermek * <i>táltos gyermek</i>	Béldi Pálné és társai boszorkánypere, Bodola, 1685	-	rabszabadító mágia	vádolt fogadta fel
16.	öreg férfi * <i>vén táltos</i>	Németh Mártonné boszorkánypere, Gyula, 1717	-	rabszabadító mágia	vádoltnak ad tanácsot (mint koldus)

III. Táltosok mint gyógyítók, javasok

18.	... Ilona * <i>Táltos Ilona</i>	Pörpenni Ilona néző (jós) és mások boszorkánypere, Dés, 1680	-	fejedelmi udvarban; gyógyfüvekhez ért	említés
19.	öreg férfi * <i>táltos, táltos ember</i>	Vecsési Péter gyógyító pere, Kecskemét, 1691-1696	Két társával Törökországba mentek a „föld zsírjáért”	gyógyfüvekhez ért	A vádolt tőle tanulta a gyógyfüvek hasznát.
20.	Kovács Zsuzsanna * <i>táltos</i>	Miskolc, 1742		gyógyító és pénznéző	táltosságra hivatkozva család gyógyítás során - 25 kor-bácsútás

IV. Táltosok – mint gyógyítók, tudósok – boszorkány- és ellenboszorkány-szerepben

21.	Szatmári Isvánné Belényesi Anna * táltos	Hajdúszoboszló, 1715	táltosságot török gazd- asszonyától tanulta; Isten az anyaméhben választja ki táltosságra táltos az ördög ellen- sége	eltűnt dolgok nézése csillagok- ból; pénznézés (illetve nem vállal pénz- nézést, mert nem szűz); gyógyítás	gyógyítás/rontás; boszorkány és ellenboszorkány; éjszakai szellem- csaták; rontásazonosítás	gyógyítás, nézés (=csalás), boszor- kányság
22.	Suppony András, Harangöntő, idős férfi * táltos	Szentandrás, Békés megye, 1721			gyógyítás/roniás boszorkány (megnyargalja, megrontja áldo- zatait)	rontás, táltosság (=rontás, varáz- lás) – (ha vall: maglya), kiűzés a vármegyéből
23.	Fejér Anóka/Annóka * táltos, féltáltos	Debrecen 1716 (majd 1732-ig Szabolcs, Szat- már, Bereg és Ugocsa megyei perekben (mint gyógyító)			gyógyítás/rontás; rontásazonosítás; boszorkány és ellenboszorkány	rontás (halállal végződő orvoslá- sok) – fejvesztés terhe mellett ki- űzés a városból
24.	Tóth Jánosné * táltos	Kelcmen Ist- vánné és társa boszorkány- pere, Túrkeve, 1743				Táltosnak vallja magát, boszorkány- tanút boszorká- nyozza; mint táltos és boszorkány a bíró- ságot rontással fenyegeti.

V. Táltosok – mint gyógyítók, tudósok – a külső boszorkányazonosító szerepében

25.	táltos ember; orvosember	Tótika Jánosné Nagy Katalin gyó- gyítóasszony (és két további vádlott) pere, Decs, Tolna megye, simontornyai vallatás, 1743	–	gyógyító más faluban	rontást gyógyí- tása, rontó azo- nosítása	
26.	táltos asszony	Szabados Istvánné Németh Katalin alias Csonka Puskás és vád- lott-társa elleni per, Hódmezővásárhely, 1749	–	gyógyító más városban	rontást gyógyí- tása, rontó azo- nosítása	

VI. Táltosok mint pénznézők

27.	egy magát táltosok fejedel- mének mondó személy	Késcsinaló Péter kinczsásó pere, Debrecen, 1702		kinczsásás	bűtvös-dájos	A vádlottat kinczsásó bandájába csábítja.
28.	Szaniszlai Mihályné * táltos, féltáltos	Debrecen, 1711	Isten terem- tette féltáltos- nak (=pénznéző képességek); német táltosok- kal csatázik a „birodalomért”; táltosok számára kér pénzt az ásás- ban munkáitól.	jós; Törökországban tanult kinc- nézést varáz- vesszővel, benyá- lazott körömből; pénznézés köz- ben szellemcsa- táik; pénznéző hata- lom a város felett		Pénznézéssel és táltosi reputá- ciójával sokakat becsap.

	Barna Erzsébet; * <i>tátos</i> Alkalmazója költi <i>tátos</i> hírét.	Debrecen, 1745		gyógyító, szűz, pénznézés tükörrel; pénznézés tanítá- sa	rontás, örödög- szövetség	csaló pénznézés (=boszorkány- ság: „varázlással vite véghez”)
29.	12 éves kislány * <i>tátos leány</i>	Farkas Demeter pere, Eger, tiszaszalóki nyo- mozás, 1748		szűz, pénznézés mákolajjal be- kent körömből		említés a vádlott csalásai sorá- ban
30.	Dávid Ádámné Csala Katalin	Nagykőrös? 1754		Fülpöszlási asszonytól tanult pénznézés acél- tükörrel, mák- olajjal bekent szemmel	boszorkány- kompánia, beesküdtött, pecsétet kapott	pénznézés (=boszorkányság)
32.	Jámbor Jánosné Virág Jutka * <i>tátos</i>	Kalocsa, 1764	Magát <i>táltosnak</i> adta ki; állítólagos meg- sebesült <i>táltos</i> <i>tíz</i> nek kért ágy- neműt; állította, hogy a <i>tátosoktól</i> pénzt kapott a viasko- dásban.	csaló pénznézés		emberek megkátosítása csalá- sokkal lopás, csalás pénznézéssel kap- csolatban – halál

VII. Tolvajok és szélhámosok, akik *táltosnak* adják ki magukat

33.	Csillám alias Csanádi János * <i>Tátos</i> János <i>Tátosnak</i> hir- deti magát.	Debrecen, 1740, 1742	<i>tátos</i> nevet csa- lásra használja			lótolvajlás, pénzkicsalás hazug- ságokkal – tolvajlásért kötél
34.	Szvetics Mihály * <i>tátos</i>	Pécs, 1752	Hetedik gyerek- ként <i>táltosnak</i> született; jégesőt elhárító <i>tátosnak</i> mondja magát.	papi benedik- ciók utánzása	örödögnél tanult idő- varázló	tolvajlás, gyújtogatás, csaló kincsásás
35.	Diós Aloysius * <i>táltos</i>	Kecskemét, 1789	<i>Táltosnak</i> adja ki magát; <i>táltos</i> nevet csa- lásra használja.		<i>táltosként ron- tással fenyeget</i>	érel-ital szerzése hazugságokkal, csalással

Bibliográfia

- BALOGH István 1958: Egy bűbajos pere 1715-ből, *Néprajzi Közlemények*, III (1–2): 313–319.
- BESSENYEI József (szerk.) 1997: *A magyarországi boszorkányság forrásai I.*, Budapest, Balassi Kiadó.
- BLÉCOURT, Willem de 1991: Four Centuries of Frisian Witch Doctors, in Marijke GIJSTWIJT-HOFSTRA–Willem FRIJHOFF (eds.), *Witchcraft in the Netherlands*, Rotterdam, Universitaire Pers, 157–167.
- 1994: Witch Doctors, Soothsayers and Priests. On cunning folk in European historiography and tradition, *Social History*, XIV (3): 285–303.
- BLIX HAGEN, Rune 2012: *The Sami-Sorcerers in Norwegian History. Sorcery persecutions of the Sami*, Kárásjohka-Karasjok, ČálliidLágádus–Authors Publisher.
- BODGÁL Ferenc 1960: Egy miskolci „tátos” 1741-ben, *Néprajzi Közlemények*, V (3–4): 308–316.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja 1960: Kresnik – Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung, *Fabula*, 3: 275–298.
- BRIGGS, Robin, 1996: *Witches & Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, London, Harper Collins.
- 2001: Circling the Devil: Witch-Doctors and Magical Healers in Early Modern Lorraine, in Stuart CLARK (ed.), *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, London, Macmillan, 161–178.
- BUCHHOLZ, Peter 1986: The Devil's Deceptions: Pagan Scandinavian Witchcraft and Wizardry in Medieval Christian Perspective, *The Mankind Quarterly*, 317–326.
- BURKHART, Dagmar 1967: Zum Drachenkampftema. Motivparallelen in der südslavischen und griechischen Volksepiken, *Zeitschrift für Balkanologie*, V: 146–159.
- 1989: *Kulturraum Balkan*, Berlin–Hamburg, Dietrich Reimer Verlag (Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas, 5).
- CAMPAGNE, Fabian Alejandro 2007: Charismatic Healers on Iberian Soil: An Autopsy of a Mythical Complex of Early Modern Spain, *Folklore*, 118: 44–64.
- CAMUS, Dominique 1988: *Pouvoirs sorcier. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*, Paris, Editions Imago.
- DAVIES, Owen 1997: Cunning-Folk in England and Wales during the Eighteenth and Nineteenth Centuries, *Rural History*, 8: 93–109.
- 2003: *Cunning Folk: Popular Magic in English History*, London–New York, Humbledon–London.
- DE VRIES, Jan 1956: *Altgermanische Religionsgeschichte*, I–II, Berlin, Walter de Gruyter (Grundriß der Germanischen Philologie, 16).
- DELATTE, Armand 1932: *La catoptromancie Grecque et ses dérivés*, Paris, Impr. H. Vaillant-Carmanne.
- DEMÉNY István Pál 1999: *Táltosok, kerekék, lángok. Összehasonlító folklorisztikai tanulmányok*, Csíkszereda, Pallas-Akadémia (Curiosa, 1).
- DILLINGER, Johannes 2012: *Magical Treasure Hunting in Europe and North America. A history*, Houndmills–New York, Palgrave Macmillan.
- DIÓSZEGI Vilmos 1958: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1967: *A pogány magyarok hitvilága*, Budapest, Akadémiai (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár, 4).
- DODDS, Eric Robertson 1951: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press.

- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan 1937: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon.
- FINDEISEN, Hans 1957: *Schamanentum dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker*, Stuttgart, W. Kohlhammer.
- GAGYI József 1998: „Megmondta, mi volt, mi van, mi lesz.” Az ezer telik, ezer nem típusú hiedelmekről, in Uő, *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön*, Csíkszereda, KAM, 39–60.
- GINZBURG, Carlo 1983: *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Baltimore–London, Johns Hopkins University Press–Routledge. [*I Benandanti. Stregonerie e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Torino, Einaudi, 1966.]
- 2003: *Éjszakai történet. A boszorkánysággal megsejtése*, Budapest, Európa Könyvkiadó. [*Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989.]
- GOODARE, Julian–MARTIN, Laureen–MILLER, Joyce (eds.) 2008: *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*, Houndmills–New York, Palgrave Macmillan.
- HENNINGSSEN, Gustav 1985: A kívülről jött hölgyek. Tündérek, boszorkányok és szegénység a korai modern Sziciliában, *Világosság*, 26: 778–785.
- 1990: “The Ladies from Outside”: Fairies, Witches and Poverty in Early Modern Sicily. An Archaic Pattern of the Witches’ Sabbath, in B. ANKARLOO–G. HENNINGSSEN (eds.), *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon, 191–215.
- HERNER János 1988: *Bornemisza Anna megbűvöltetése. Boszorkányok Erdély politikai küzdelmeiben 1678–1688*, Budapest, MTA Könyvtára (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 21).
- HEUSCH, Luc de 1971: Possession et chamanisme, in Luc de HEUSCH, *Pourquoi l'épouser? et autres essais*, Paris, Gallimard, 226–244.
- HOPPÁL, Mihály 1984: Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs, in Mihály HOPPÁL (ed.), *Shamanism in Eurasia 2.*, Göttingen, Herodot, 430–449.
- HULTKRANZ, Åke 1973: A Definition of Shamanism, *Temenos*, 9: 25–37.
- HUTTON, Ronald 2001: *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*, Humbledon–London, Cambridge University Press.
- 2006: Shamanism: Mapping the Boundaries, *Magic, Ritual, and Witchcraft*, I/2 (Winter): 209–213.
- JAKOBSON, Roman–RUŽIČIĆ, Gojko 1950: The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos, *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, X: 343–355.
- JAKOBSON, Roman–SZEFTEL, Mark 1966: The Vseslav Epos, in Roman JAKOBSON, *Selected Writings*, IV, *Slavic Epic Studies*, The Hague–Paris, Mouton, 301–379. [*Memoirs of the American Folklore Society*, 41: 13–86. 1947.]
- JARAUSCH, Konrad 1930: Der Zauber in den Islandärsagas, *Zeitschrift für Volkskunde*, Neue Folge 1: 237–268.
- KÁLMÁNY Lajos 1917: Összeférhetetlen táltosainkról, *Ethnographia*, XXVIII: 260–266.
- KESZEG Vilmos 2002: Egy látomás. Az esemény, a reprezentáció és az ítékezés, in Uő, *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*, Kolozsvár, KOMP-PRESS Korunk Baráti Társaság, 28–59.
- KIS-HALAS, Judit 2008: Trial of an Honest Citizen in Nagybánya, in Gábor KLANICZAY–ÉVA PÓCS (eds.), *Witchcraft Mythologies and Persecutions. Demons, Spirits, Witches*, 3., Budapest–New York, CEU Press, 213–236.
- 2014: Divinatio diabolica és bűbajos orvoslás, in KLANICZAY Gábor–PÓCS Éva (szerk.), *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában*, Budapest, Balassi Kiadó, 307–362.

- 2016: Fejér Annók. Egy 18. századi boszorkányazonosító pályafutása, in SMID Bernadett (szerk.), *Minden dolgok folytatása. Tanulmányok Deáky Zita 60. születésnapján*, Budapest, ELTE BTK Néprajzi Intézet, 12–28.
- KLANICZAY Gábor 1983: Benandante – kresnik – zduhač – táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában, *Ethnographia*, XCIV: 116–134.
- 1986: Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században, *Ethnographia*, XCVII: 275–295.
- 1990: Shamanistic Elements in Central European Witchcraft, in Gábor KLANICZAY, *The Uses of Supernatural Power: the Transformation of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge, Polity, 129–150.
- 1998: A boszorkányszombat őrdögi látomása a vádaskodók vallomásaiban, in Pócs Éva (szerk.), *Eksztázis, álom, látomás. Vallásnéptudományi fogalmak tudományos megközelítésben*, Budapest–Pécs, Balassi Kiadó–University Press (Tanulmányok a transzcendensről, I), 284–306.
- 2001: Transz és szkepticizmus Johannes Nider Formicarius c. traktátusában, in Pócs Éva (szerk.), *Demonológia és boszorkányság Európában*, Budapest, L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék (Studia Ethnologica Hungarica, 1), 39–106.
- 2005: A boszorkányvád mozgatórugói. Gondolatok az első kolozsvári boszorkányper kapcsán, *Korunk*, Harmadik folyam, XVI (5): 27–38.
- 2006: Shamanism and Witchcraft, *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 1/2 (Winter): 214–221.
- 2010: A halasi boszorkányok és az új kultúrtörténet, in BÓDY Zsombor–HORVÁTH Sándor–VALUCH Tibor (szerk.), *Megtalálható-e a múlt? Tanulmányok Gyáni Gábor 60. születésnapjára*, Budapest, Argumentum Kiadó, 118–139.
- 2011: „Mely őrdögötől volt nyavalyája, azon őrdög volna gyógyítója”. A gyógyítók elleni boszorkányvád a magyar boszorkányperekben, in VARGYAS Gábor (szerk.), *Párbeszéd a hagyományról. A néprajzi kutatás múltja és jelene. Tudományos konferencia a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék jubiláló professzorai: Andrásfalvy Bertalan, Filep Antal, Kisbán Eszter és Pócs Éva tiszteletére*, Budapest, L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék (Studia Ethnologica Hungarica, XIII), 695–712.
- 2014: Gyógyítók a magyarországi boszorkányperekben, in KLANICZAY Gábor–Pócs Éva (szerk.), *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában*, Budapest, Balassi Kiadó.
- KLANICZAY Gábor–KRISTÓF Ildikó–Pócs Éva (szerk.) 1989: *Magyarországi boszorkányperek. Kisebbségi forráskiadványok gyűjteménye*, I–II, Budapest, A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete.
- KODOLÁNYI János 1945: A táltos a magyar néphagyományban, *Ethnographia*, LVI: 31–37.
- KOMÁROMY Andor 1910: *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- KRISTÓF Ildikó 1990: Boszorkányok, „orvos asszonyok” és „parázna személyek” a 16–18. századi Debrecenben, *Ethnographia*, 101: 438–466.
- 1998: „Őrdögi mesterséget nem cselekedtem”. A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében, Debrecen, Ethnica.
- LABOUVIE, Eva 1991: *Zauberei und Hexenwerk. Ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main, Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- LAIME, Sandis 2015: Néhány megjegyzés a jóindulatú livóniai farkasemberekről, in Pócs Éva (szerk.), *Test, lélek, szellemek és természetfeletti kommunikáció. Vallásnéptudományi fogalmak tudományos megközelítésben*, Budapest, Balassi Kiadó (Tanulmányok a transzcendensről, VIII), 331–343.
- LARNER Christina 1981: *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland*, London, Chatto & Windus.

- LÁNG Benedek–TÓTH G. Péter (szerk.) 2009: *A kincskeresés 400 éve Magyarországon. Kézikönyvek és olvasóik*, Budapest, L'Harmattan.
- LECOUTEUX, Claude 1987: Mara – Ephialtes – Incubus. Le Cauchemar chez les Peuples germaniques, *Études Germaniques*, 42: 1–24.
- 1992: *Fées, Sorcières et Loup-garous au Moyen Age. Histoire du Double*, Paris, Imago.
- LEHOCZKY Tivadar 1887: Beregmezei boszorkányperek, *Hazánk*, VII: 304–305.
- LOMME, Andreas 1965: *Die Welt der frühen Jäger*, München, Callwey Verlag.
- MACFARLANE, Alan 1970: *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, London, Routledge & Kegan Paul.
- MAGLIOCCO, Sabina 2004: Witchcraft, Healing and Vernacular Magic in Italy, in Willem de BLÉCOURT–Owen DAVIES (eds.), *Witchcraft continued. Popular Magic in Modern Europe*, Manchester–New York, Manchester University Press, 151–173.
- MARTINO, Ernesto de 2001: *Magic. A Theory from the South*, Chicago, Hau Books.
- MEYER-MATHEIS, Vera 1974: *Die Vorstellung eines Alter Ego in Volkserzählungen*, Dissertation, Freiburg i./B. [Kézirat a Freiburgi Egyetem Néprajzi Intézetében.]
- MOSZYŃSKI, Kazimierz 1967: *Kultura ludowa słowian II. Kultura duchowa I*, Warsaw, Książka i Wiedza. [Kraków, 1929.]
- NARDON, Franco 1999: *Benandanti e inquisitore nel Friuli del seicento*, Trieste, Università di Trieste.
- NOVÁK László 1986: *A három város*, Budapest, General Press.
- 1992: A hiedelem és szokáskultúra változásának történeti-néprajzi háttere, in NOVÁK László (szerk.), *Hiedelmek, szokások az Alföldön I.*, Nagyörös, Arany János Múzeum (Az Arany János Múzeum Közleményei, VII), 211–230.
- OLÁH György 1886/1887: A boszorkányperek Békésvármegyében. Művelődés történelmi vázlatok a múlt századból, *A Békésvármegyei Régészeti és Művelődéstörténeti Társulat Évkönyve*, 13: 30–161.
- PERDIGUERO, Enrique 2004: Magical Healing in Spain (1875–1936): Medical Pluralism and the Search for Hegemony, in Willem de BLÉCOURT–Owen DAVIES (eds.), *Witchcraft Continued. Popular Magic in Modern Europe*, Manchester–New York, Manchester University Press, 133–150.
- PINIES, Jean-Pierre 1983: *Figures de la sorcellerie languedocienne. Brèish, endevinaire, armier*, Paris, Editions du C.N.R.S.
- Pócs Éva 1986: Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán, *Ethnographia*, XCVII: 177–256.
- 1989: Hungarian Táltos and his European Parallels, in Mihály HOPPÁL–Juha PENTIKÄINEN (eds.), *Uralic Mythology and Folklore*, Budapest–Helsinki, Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences–Finnish Literature Society (Ethnologia Uralica, 1), 251–276.
- 1995: Maleficium-narratívok – konfliktusok – boszorkánytípusok. (Sopron vármegye 1529–1768.), *Népi Kultúra – Népi Társadalom*, XVIII: 9–66.
- 1996: Magyar samanizmus a kora újkori forrásokban, in Pócs Éva–VOIGT Vilmos (szerk.), *Ősök, táltosok, szentek. Tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórijából*, Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 83–128.
- 1997: *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban*. (Néprajzi tanulmányok), Budapest, Akadémiai.
- 2002: Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás”, in Pócs Éva (szerk.), *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallásnéptudományi fogalmak tudományos megközelítésben*, Budapest, Balassi Kiadó (Tanulmányok a transzcendensről, III), 165–220.

- 2003: Megszállottságjelenségek, megszállottságrendszerek. Néhány közép-kelet-európai példa, *Népi kultúra – népi társadalom*, XXI: 211–271.
- 2010: Álommedicina. A gyógyítás és rontás éjszakai világa, in Pócs Éva (szerk.), *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Budapest, Balassi Kiadó (Tanulmányok a transzcendensről, VII), 428–458.
- 2012a: *Hiedelemszövegek*, Budapest, Balassi Kiadó (A magyar folklór szövegvilága, 1).
- 2012b: Átmeneti rítusok a halál után, in NAGY Zoltán–LANDGRAF Ildikó (szerk.), *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére*, Budapest, L'Harmattan, 767–796.
- 2014a: „Sárkányos” idővarázslók Magyarországon és a Balkán-félszigeten, in KLANICZAY Gábor–Pócs Éva (szerk.), *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában*, Budapest, Balassi Kiadó, 363–409.
- 2014b: Kommunikáció a tündérekkel Délkelet-Európában, in VASSÁNYI Milós–SEPSI Enikő–VOIGT Vilmos (szerk.), *A spirituális közvetítő*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem–L'Harmattan, 143–163.
- RÓHEIM Géza 1925: *Magyar néphit és népszokások*, Budapest, Athenaeum.
- 1984: A magyar sámánizmus, in VEREBÉLYI Kincső (szerk.), *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata*, Budapest, Gondolat, 171–228. [Hungarian Shamanism, in *Psychoanalysis and the Social Sciences*, III, New York, International Universities Press, 1961, 131–169.]
- SAVA, Eleonora 2007: *Explorând un ritual*, Cluj-Napoca, Editura Limes.
- SCHRAM Ferenc 1970: *Magyarországi boszorkányperek, 1526–1768*, I–II, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1982: *Magyarországi boszorkányperek, 1526–1768*, III, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- SEBESTYÉN Gyula 1900: A magyar varázsdob, *Ethnographia*, XI: 433–446.
- SEBALD, Hans 1984: Shaman, Healer, Witch. Comparing Shamanism with Franconian Folk Magic, *Ethnologia Europaea. Journal for European Ethnology*, XIV (2): 125–142.
- ŠEŠO, Luka 2002/2003: O krsniku: od tradicijske pojave u predajama do stvarnog iscjelitelja, *Studia Ethnologica Croatica*, 14/15, 23–53.
- SHARPE, James 1996: The Devil in East Anglia: The Matthew Hopkins Trials reconsidered, in Jonathan BARRY–Marianne HESTER–Gareth ROBERTS (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 237–254.
- SUGÁR István 1987: *Bűbájosok, ördöngösök, boszorkányok Heves és Külső-Szolnok vármegyében*, Budapest, MTA Könyvtára.
- SZENDREI János 1904: *Miskolcz város története 1000–1800. II.*, Miskolc, Forster Jenő nyomda.
- SZENTKIRÁLYI István 1917: Garabonciás-per Pécsen, *A Pécs-Baranyamegyei Múzeum Egyesület Értesítője*, IX: 1–7.
- SZÉLL Farkas 1892: Törvénykezési adatok alföldi babonákról. Debreczen város törvényszéki jegyzőkönyveiből, *Ethnographia*, III: 110–116.
- TANGHERLINI, Timothy R. 2000: „How do you know she's a witch?": Witches, Cunning Folk, and Competition in Denmark, *Western Folklore*, 59/3–4 (Summer–Autumn): 279–303.
- TAUSIET, María 2009: Healing Virtue: *Saludadores* versus Witches in Early Modern Spain, *Medical History Suppl.*, 29: 40–63.
- THALY Kálmán 1881: Jóslatok és babonás hiedelmek a Rákóczi-korban – kultúrtörténeti tanulmány, *Századok*, XV: 40–60, 115–132.
- THOMAS, Keith 1973: *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-century England*, Harmondsworth–London, Penguin. [London, Widenfeld and Nicolson, 1971.]

- VAJDA, László 1959: Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus, *Ural-Altische Jahrbücher*, 31: 456–485.
- VAJKAI Aurél 1943: *Népi orvoslás a Borsavölgyében*, Kolozsvár, Erdélyi Tudományos Intézet.
- VILAGRAN, Martín Gelabertó 1991: Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna, *Manuscripts*, 9: 325–344.
- VINŠČAK, Tomo 2005: O štrigama, štrigunima i krsnicima u Istri. *Studia Ethnologica Croatica*, 17: 221–235.
- WALKER, Timothy D. 2005: *Doctors, Folk Medicine and the Inquisition. The Repression of Magical Healing in Portugal during the Enlightenment*, Leiden–Boston, Brill (The Medieval and Early Modern World, 23).
- WILBY, Emma 2005: *Cunning Folk and Familiar Spirits. Shamanistic Visionary Traditions in Early Modern British Witchcraft and Magic*, Brighton, Sussex Academic Press.
- ZEČEVIĆ, Slobodan 1978: Neki primeri šamanske prakse u istočnoj Srbiji, *Etnološki pregled*, 15: 37–42.

PETI LEHEL

A Szentlélek ajándékai és karizmatikus rítusok egy moldvai kistérség pünkösdi közösségeiben¹

Problémafelvetés²

Az új vallási közösségek megalakulásának története, amelyekben a kutatásaimat végzem, a Ceaușescu-diktatúra idejére nyúlik vissza. 1977-ben egy moldvai ortodox település kollektív gazdaságának sofőrje, Martin,³ szülőfalujában néhány személyből álló pünkösdista csoportot alakított a Securitate (román politikai titkosszolgálat) általi meghurcolása ellenére. A csoport gyülekezeti összejöveteleit a házában, egy külön erre a célra berendezett szobában tartották. Martin, aki jelenleg nyolcvankét éves, az 1989-es romániai rendszerváltást követő években fontos szerepet töltött be a település körülbelül huszonöt-harminc kilométeres körzetében működő kisebb-nagyobb pünkösdista csoportok megalakulásában. E csoportok intézményesüléséhez, főként az ország nyugati nagyvárosaiban működő létszámú pünkösdista gyülekezetekkel való kapcsolataira építve, tekintélyét és ismertségét latba vetve, adományokat gyűjt. Martin közvetett munkásságának eredményeként a település vonzáskörzetében öt további gyülekezet működik, létrejöttüket mindannyian az ortodox közösségben működő gyülekezetből eredeztetik, kulcsszerepet tulajdonítva az idős férfinak. E gyülekezetek legrégebbi tagjai ugyanis korábban a központ szerepét betöltő ortodox településen működő gyülekezetbe jártak, majd e karizmatikus vezető hatására saját gyülekezetet alapítottak.

A kutatott csoportok etnikai, nyelvi és vallási hátterüket illetően különböznek, ugyanakkor egymáshoz közel fekvő, szomszédos településeken működnek. Az egyik csoport egy római katolikus többségű (moldvai csángónak hívott) településen, a második egy többségében ortodox románok által lakott faluban (ez a vizsgált csoportok

¹ Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Község hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

² Köszönettel tartozom a tanulmány elkészülésének különböző fázisában kapott értékes javaslatokért, megjegyzésekért a Kelet–Nyugat Valláskutató Munkacsoportnak, valamint Keszeg Vilmosnak, Tanczos Vilmosnak és Kiss Dénesnek.

³ Álnév, ahogy a kutatásban részt vevő és a tanulmányban említett összes személyé is.

„központi gyülekezete”), míg a harmadik egy ortodox román település nagy létszámú roma szegregátumában működik.

A csoportok világképének fontos elemét jelentik a „Szentlélektől kapott ajándékok” (*daruri*), amelyek a pünkösdizmus különböző irányzataiban általában előforduló, közös elemet jelentenek a nyelveken beszélés gyakorlata mellett,⁴ amelyet szintén ezen ajándékok egyikének tekintenek.⁵ Vannak olyan „központi jelentőségű” ajándékok, amelyeket az „értelmezés gazdagsága” jellemez, és rítusok épülnek rájuk. Ezek az ajándékok e csoportok tagjai számára egyszerre az isteni erő kiáramlásai (például gyógyítás, exorcizmus, prófécia) és az istenséggel való kommunikációs csatornák (nyelveken szólás vagy glosszológia, prófécia, jövőbe látás, látomás – *viziuni, prorocire*). Ezek az ajándékok eltérő jelentőséggel vannak jelen az általam kutatott csoportok vallásgyakorlatában. „Központi jelentőségű” ajándékot képez a gyógyító képesség, a látomásokban történő, próféciára és „prorocsilásra”,⁶ jövőmondásra való képesség és a nyelveken szólás. Vannak olyan kevésbé fontos ajándékok, amelyeket ugyancsak isteni eredetűnek tartanak, ezeken azonban valamely személyes tehetséget értenek (például az egyes tagok prédikatori, énekesi tehetségét, vezetői kvalitását).⁷ A hozzájuk tapadó, csoportonként eltérő értelmezések és rituális gyakorlatok különbözősége a pünkösd mozgalom eltérő helyi adaptációira figyelmeztetnek.

Írásomban annak végig gondolását kísérem meg, hogy a vizsgált csoportok vallásgyakorlatában megfigyelhető hangsúlyeltolódások ellenére a pünkösdizmushoz való tartozás hogyan képes létrehozni egy kulturális és etnicitáshatárokon átívelő új vallási közösséget. A három új vallási közösség rituális gyakorlatainak elemzésével annak megértésére törekszem, hogy mi a pünkösdizmus funkciója az eltérő szociokulturális vonásokkal rendelkező csoportok esetében. Ennek érdekében a vizsgált közösségek ajándékkonceptióit és ezek rituális megjelenítését elemzem. Ennek keretében kísérletet teszek a Szentlélek ajándékaival kapcsolatos elgondolásoknak az egyes csoportok vallásos világképében betöltött eltérő jelentőségének magyarázatára, és az ezekre épülő karizmatikus rítusokat működtető *proroc* specialisták szerepének bemutatására.

E kérdések megválaszolása helyett a terepmunka jelenlegi fázisában csupán némi hipotézissel és reflexióval szolgálhatok. E szöveg tehát nem egy szisztematikus elemzés, hanem egy kezdeti fázisban lévő terepmunka részeredményeinek összefoglalására tett kísérlet, amely magában hordozza a megfigyelések és azok értelmezésének kezdeti voltát.

⁴ Lásd SYNAN 2004, 153.

⁵ A pünkösd mozgalom ajándékfogalmának szinonimájaként a szakirodalomban a karizma megnevezés fordul elő, lásd CSORDÁS 1988, 125. Az általam vizsgált csoportokban a fogalmon mást értenek.

⁶ Jövőmondást jelent, de – mint később bemutatom – ennél komplexebb rituális elemekből épül fel.

⁷ Meredith B. McGuire az általa kutatott amerikai katolikus pünkösd karizmatikus csoportok esetében szintén megfigyelte, hogy az olyan, általa „kevésbé látványosnak” nevezett ajándékokat, mint a *bölcsesség, hit és szeretet* e csoportok tagjai szintén a Szentlélektől kapott ajándéknak tartották. Lásd MCGUIRE 1982, 28.

Módszertan

A térségben 2002 óta végzek különféle témákban terepmunkát. Ennek során moldvai csángókként ismert római katolikusok által többségben lakott falvakban kutattam, valamint római katolikus csángó és ortodox román vegyes lakosságú településeken. A jelen elemzés alapjául szolgáló terepmunka során interjúkat készítettem és informális beszélgetéseket folytattam mindhárom csoport különböző szintű vallási vezetőivel és tagjaival, valamint gyülekezési alkalmakon vettem részt. Az interjúkban rögzítettem a pünkösdizmusra tért emberek megtéréstörténetét, ugyanakkor kérdéseket tettem fel életpályájukkal, kapcsolatrendszerükkel, világnézetükkel kapcsolatban. A gyülekezési alkalmak egy részét hangfelvételen rögzítettem és fényképekkel dokumentáltam, máskor a történekről terepnaplót írtam. A roma csoport vallásos gyülekezési alkalmain a csoport által készített, és egy internetes portálon közzétett videofelvételeket is bevontam a kutatásba. Az elemzésben emellett felhasználom az elmúlt években a moldvai csángó falvakban különböző témákban végzett kutatásaim során szerzett tapasztalataimat is, főként az új vallási közösségekkel kapcsolatosakat.⁸

A kutatásban részt vevő személyeknek általában azt mondtam, hogy tudom, hogy róluuk itt a faluban és a médiában is sok hazugságot összehordanak, és én azért jöttem, hogy ők maguk mondják el, kik ők, és miben hisznek.⁹ A vallásuk miatt súlyosan stigmatizált, a többségi közösség által marginalizált emberek többnyire jól fogadták jelenlétemnek ezt a magyarázatát. Néhányszor megtörtént, hogy a felvezetésemet követően személyes tapasztalataik megosztásába kezdtek a faluban vagy a pap által a pünkösdistákról terjesztett képtelen állításokról.

A három pünkösdista csoport között informális vezetői hierarchia áll fenn, amelyben a csángó csoport vezetője az egyik legbefolyásosabb személy. A csoport vezetőjével, Antonnal 2012-ben ismerkedtem meg egyik barátja közvetítésével, akihez engem is több mint egy évtizedes bizalmas barátság fűzött. Ekkor még nem körvonalazódott a pünkösdistákra fókuszáló kutatási projektem. Antonnal azért akartam megismerkedni, mert sajátos pozíciója miatt eleve érdekesnek tűnt egy olyan településen, ahol hosszú idő óta végeztem terepmunkát és néprajzi adatgyűjtést. Az interjú meglehetősen emlékeztet a számomra. Anton a többségi közösségtől való különállósága, nyilvánvaló „kivetettsége” folytán egy számomra addig szokatlan szemszögből fejtette ki véleményét a csángó falu értékrendszeréről, a modernizációs változásokról, valamint a közösségi élet számos más aspektusáról. Úgy vélem, közös barátunk személye jelentette a legfontosabb bizalmi garanciát arra, hogy később, amikor jelenlegi kutatásom határozott kontúrokat nyert, Anton megbízzon bennem, és támogassa a munkámat.

A moldvai új vallási közösségre koncentráló kutatási projektem megkezdésével Anton vált kulcsadatközlőmmé. Több alkalommal is házigazdám volt; az ő segítségével kerültem kapcsolatba a szomszédos pünkösdista csoportokkal. A közösség létrejöt-

⁸ Tapasztalataim egy részét egy korábbi tanulmányban foglaltam össze: PETI 2008.

⁹ Ebben a vallásszociológus Kiss Dénes szóbeli tanácsát követtem.

tének történetéről és működéséről, az általuk osztott vallásos nézetekről a vele készített többórnyi interjú és informális beszélgetés folyamán alkottam képet. Az interjúk túlnyomórészt a saját házában zajlottak, kivéve, amikor én láttam vendégül a faluban lévő szálláshelyemen. Anton rendszeresen elkísért a szomszédos gyülekezetekbe, ahol a különböző szintű vezetőkkel vagy egyszerű tagokkal való megismerkedésben és interjúhelyzetek kialakításában nagy segítségemre volt. Az utazások közben együtt töltött idő, alkalmi autóstopra várakozás, a települések egy-egy távolabbi szegletébe tett gyalogútjaink során folytatott beszélgetések számos olyan témát, történetet hoztak elő, amelyek az előre megtervezett interjúhelyzetekben nem merültek fel. A csángó pünkösdi csoport vezetője ily módon a gyülekezési alkalmakon tapasztaltak, valamint a különböző tagokkal készített interjúk során felmerült kérdéseim első megválaszolója értelmzője volt.

Az Antonnal való szoros kapcsolatomban nyilvánvaló előnyei mellett időnként hátrányos is volt az adatgyűjtés szempontjából. Főleg a terepmunka legelején volt ez így, amikor a segítségét kértem, hogy mutasson be néhány, a kutatás szempontjából fontos személynek, akikkel interjút szerettem volna készíteni. Anton elkísért hozzájuk. Azonban többször is előfordult, hogy az interjúkészítés a jelenléte miatt kudarcba fulladt. Legtöbbször azért, mert amikor vallási kérdések kerültek szóba, Anton igen gyakran saját véleményét fogalmazott meg, nemritkán vitába keveredve a kutatásban részt vevő személlyel, attól függetlenül, hogy a szomszédos csoport magas presztízsű, a formális hierarchia szerint fölötte álló vezetőjéről, vagy „egyszerű testvéréről” volt-e szó. Azonban e „vitába fulladt” interjúknak is volt hasznuk: a szóba kerülő témák „élőbbekké” váltak, és rámutattak az eltérő szociokulturális jellemzőkkel rendelkező csoportok vallásgyakorlata és világnézete közötti különbségekre, valamint az egyes csoportokon belül különböző pozíciókban lévő személyek közötti véleménykülönbségekre. E „hitvitába” torkolló találkozásokot követően hazafelé, még a vita hatása alatt, megbeszéltük annak tartalmát. E beszélgetések ugyanakkor arra is alkalmasak voltak, hogy Anton gondolatvilágát és ezáltal a csángó csoport működését is jobban megérthessem. Egy idő után, amikor már meglehetősen zavaróvá vált, hogy Anton jelenléte miatt nem tudom végigvinni az interjúimat, részletesen elmagyaráztam neki a problémámat. Anton ezt követően a közösség tagjaival való megismerkedésemkor az üdvözlő, kapcsolatteremtő gesztusokat követően tudatosan figyelt arra, hogy az interjú elkezdését megelőzően hallótávolságon kívül kerüljön, egy-egy beszélgetés ideje alatt például meglátogatott egy szomszédban lakó testvért, a család vendégszeretét élvezte, vagy éppen aludt egyet a szomszéd szobájában.

A térség

A térség, Moldva vallási szerkezetét illetően túlnyomórészt ortodox románok által lakott, jelentős római katolikus jelenléttel. A római katolikusok (ismertebb nevükön moldvai csángók) jelentős része kompakt, többnyire nagy létszámú falusi közösségekben él, egy részük pedig vegyes felekezetű (ortodox és római katolikus) falvakban.

A vegyes felekezeti szerkezet eltérő etnicitásokat képez le. Bár a moldvai csángók túlnyomó többsége mára nyelvváltáson esett át és a románsággal való azonosulás útján jár, valójában az életvezetés számos kontextusában¹⁰ az ortodox, „valódi” románokkal való viszonyában önálló etnicitáshatárok mentén különül el. Elkülönülésük legfontosabb eleme a vallás. A római katolikus csángó és az ortodox román mellett a térség „eticitástérképét” jelentős roma kisebbség jelenléte teszi komplexebbé, akik elsősorban a roma etnicitás mentén szegregálódnak a többségi közösségektől.¹¹

Az elmúlt tizen-egynéhány év alatt e térségben zajló különböző terepmunkáim legmarkánsabb tapasztalata a posztszocializmus kezdeti zavaros politikai-gazdasági időszakát maga mögött hagyó falvakban érvényesülő modernizációs változások intenzitása volt. Kelet-Románia Moldvaként ismert térsége felekezeti hovatartozástól függetlenül masszívan vett részt a transznacionális munkamigrációban, amely nagymértékű elvándorláshoz vezetett. Bákó megyében, ahol a kutatásom zajlik, a falusi lakosság körében a 2002-es hivatalos népszámlálás óta a 2011-es népszámlálásig a megye lakosságának többségét képező ortodox felekezet 11,72%-kal, míg a második legnagyobb felekezet, a római katolikus 15,18%-kal csökkent.¹² A munkamigráció anyagi gyümölcsei a térség falvainak többségében érzékelhetők. Elsősorban a pléhtetős vályogházak közé ékelődő vagy azokat mindinkább felváltó, többemeletes, gyakran befejezetlen és lakatlan „szellemházak” révén, amelyek ugyanakkor a migrációban résztvevők jövőbeni sorsának lezáratlanságára figyelmeztetnek. A migránsok helyzete, transznacionális viselkedése a helyben maradtak instabilitásérzetéhez is hozzájárul, ami gyakran kifejeződik a családok, illetve a közösség jövőbeni sorsával kapcsolatos beszélgetésekben.

A csoportok

A három vizsgált gyülekezet közül a legnagyobb a roma közösség. A romák egy többségében ortodox románok által lakott településen, térben szegregálva élnek. Az 1637 főt számláló roma közösségből¹³ körülbelül 400 pünkösdista vallású. A romák többsége mélyszegénységben él, egy részük időszakos mezőgazdasági bérmunkával keresi a kenyerét az ország déli részén működő farmokon, illetve a település agráriummal foglalkozó román gazdáinál dolgoznak napszámosként, vagy a közeli városokban koldulnak. A legtöbben közülük időszakosan nyugati nagyvárosokban (főként Svédországban, Finnországban, Franciaországban) utcazenészként vagy koldulással keresnek pénzt. Etnikai szegregáltságuk miatt a pünkösdzizmus felvételét megelőzően a romák többségét egyetlen egyház sem integrálta. A pünkösdzizmus egy helyi roma férfi missziós

¹⁰ Az „eticitás kontextusait” Richard Jenkins elemzi. Lásd JENKINS 2002; JENKINS 2008.

¹¹ A 2011-es hivatalos népszámlálás adatai szerint Bákó megyében a magukat romának vallók száma 15 284 volt.

¹² Abszolút számban kifejezve a Bákó megyei falusi lakosság körében az ortodoxok 33 662 személlyel, a római katolikusok 13 140 fővel lettek kevesebben. Saját számítás a 2002-es és a 2011-es hivatalos népszámlálás adatai alapján.

¹³ 2011-es hivatalos népszámlálás adatai. Településszintű felekezeti adatokkal nem rendelkezem.

munkájának eredményeként vert gyökeret a roma szegregátumban. A férfi az ország déli részén vette fel a pünkösdisták vallását, ahol vendégmunkásként dolgozott. A hálózat létrejöttében kiemelt szerepet játszó karizmatikus vezető adománygyűjtő segítségével az egyre növekvő pünkösdi gyülekezet 1998-ban templomot épített. A roma közösséghez tartozók a pünkösdzizmus felvétele egyik nagy eredményének tartják a szegregátumon belüli bűnözés visszaesését.¹⁴ Elmondásuk szerint korábban rendszerek voltak a gyilkosságba torkolló, bandák közötti verekedések. Az egyik roma vezető szerint néhány évvel ezelőtt még elképzelhetetlen lett volna, hogy egy hozzám hasonló idegen csak úgy sétáljon a romák által lakott szegregátumban.

Az „ortodox falu” 2820 lakosa a 2011-es hivatalos népszámlálás idején néhány személy kivételével román etnikumúnak vallotta magát. A faluban jelenleg működő pünkösdi csoport harminc-negyven felnőtt tagból áll. A gyülekezet 1991-ben templomot épített a településen. A gyülekezetet Martin, a közösségalapító fia vezeti, aki több formális pünkösdi szervezeti struktúra bizalmát is élvezi, ily módon jelentős befolyással van a régióbeli kisebb rurális pünkösdi csoportok működésére, a tisztségek betöltésére stb.

A csángó település 4598 lakosából 4272-en románnak, 134-en magyarnak, 35-en pedig „csángónak” vallották magukat.¹⁵ Bár a népszámlálási eredményeket – mint ahogy arra Tánczos Vilmos felhívja a figyelmet – a csángó falvak esetében nem fogadjuk el a valós etnicitás szerkezet leképeződésének,¹⁶ az általam vizsgált csángó településen élők etnicitásának korábban említett komplex voltára a legutóbbi népszámlálás eredményei is felhívják a figyelmet. A csángó faluban működő pünkösdi közösség 2000-ben jött létre az ezt megelőző években a szülőfalujába hosszú idő után visszaköltöző Anton, a mai csoportvezető tevékenységének köszönhetően. A vele készített élettörténeti interjúból kiderül, hogy az 1990-es évek közepén egy erdélyi evangéliumi keresztény gyülekezetben tért meg, ahol megkeresztelkedését hosszas felkészülés előzte meg, amely a nyilvánosság előtti prédikálás gyakorlásából és a Biblia tanulmányozásából állt. Sok más csángóhoz hasonlóan az 1980-as évektől részt vett az országon belüli munkamigrációban, aminek következtében az ország különböző városaiban élt. Megkeresztelkedése idején már több mint tizenöt éve nem élt szülőfalujában. Visszaköltözését követően a közeli nagyvárosban működő evangéliumi keresztény gyülekezetbe járt, de integrációja sikertelen volt, elmondása szerint megnyilatkozásait nem érezte őszintének. Rövid időn belül kapcsolatba lépett az említett ortodox többségű településen élő karizmatikus vezetővel, akinek támogatásával szülőfalujában gyülekezetépítésbe kezdett. Ennek első állomásaként összefogta a településen élő, a pünkösdisták mozgalommal (belső) országos vagy nemzetközi migráció során találkozó és ott megtérő néhány személyt, és integrálta őket a szűkebb régióban a pünkösdisták mozgalom egyfajta centrumaként funkcionáló ortodox faluban működő pünkösdisták gyü-

¹⁴ A pünkösdzizmus roma közösségeken belüli társadalmi integráló szerepéhez lásd GAY Y BLASCO 2000.

¹⁵ A magukat más etnikumúnak vallók száma 1 és 5 között volt.

¹⁶ Lásd TÁNCZOS 2011a, 30.

lekezet kapcsolathálójába. A kezdetben házaknál tartott gyülekezések, az ott zajló bibliaértelmezések, a tagok megtéréstörténetének elmesélése, a tanúságtételek, az imádságok és rítusok katalizátorként szolgáltak további személyek megtéréséhez és a közösséghez való csatlakozáshoz, amelyre 2000-ben került sor. Az így létrejött kis csoport ma hat családot, tizenkilenc felnőtt tagot tömörít; az egyik család jelenleg hosszú távú külföldi vendégmunkán tartózkodik.

A vizsgált csoportok társadalmi jellemzője a belföldi/külföldi migrációs tapasztalat, időszaki munkavállalásból származó megélhetés vagy legfeljebb alacsony beosztású munkás státus és ennek megfelelő alacsony jövedelem, analfabetizmus vagy alsó szintű iskolázottság.

A pünkösdzizmus az 1920-as évek elejétől jelent meg Romániában.¹⁷ Bár a Ceaușescu-diktatúra a romániai vallási kisebbségek üldözésének legkeményebb periódusát jelentette, ebben az időszakban tömeges áttérések történtek a pünkösdi vallásra.¹⁸ A pünkösdzizmus a posztoszocialista Románia egyik leglátványosabban növekvő vallási mozgalma lett, amely az 1992-es hivatalos népszámláláshoz képest 2002-re több mint 50%-kal növelte meg tagjainak számát.¹⁹ A posztoszocialista Romániában főként a nyugati országokba irányuló munkamigráció következtében történő lakosságfogyás kontextusában a 2011-es hivatalos népszámlálás az ország felekezeteinek általános fogyásával ellentétes tendenciát csupán a pünkösdi felekezet esetében rögzített, amely a 2002-es népszámláláshoz képest továbbra is 13% körüli taglétszám-gyarapodást ért el a maga 362 314-es létszámával.²⁰ A romániai pünkösdzizmus területi és etnikai megoszlását illetően Fosztó László és Kiss Dénes a következőket hangsúlyozza: „1. a népesség az ország nyugati és északi megyéire koncentrálódik, különösképpen a határ menti területekre; 2. az ország falusi népessége felülreprezentált (a pünkösdi népesség 60%-a falusi közösségekben él); 3. a pünkösdisták többsége román etnikumú, de a roma népesség jelenléte felülreprezentált”.²¹

A pünkösdi felekezet szervezeti felépítésében három szintet különböztethetünk meg: a fővárosban működő központi vezető szervezet, a regionális területi és a lokális közösségeket.²² Mindhárom szintű intézményi struktúra önálló jogi személyként funkcionál. A központi vezetői struktúrán, valamint a regionális területi szervezeteken belül különböző autoritásokkal felruházott testületek vannak.

¹⁷ Lásd FOSZTÓ–KISS 2012, 54; RUSU–TARNOVSCHI é. n., 5.

¹⁸ Lásd FOSZTÓ 2009, 51–52.

¹⁹ Lásd FOSZTÓ–KISS 2012, 55.

²⁰ Lásd Kiss 2012; H. N. 2011.

²¹ FOSZTÓ–KISS 2012, 55–56. (Nyersfordítás tőlem – P. L., ahogy a tanulmányban felhasznált összes szó szerinti szakirodalmi hivatkozás fordítása is.) A pünkösdzizmus területi megoszlásáról a 2011-es hivatalos népszámlálás előzetes adatai alapján lásd Kiss Dénes elemzését és az ahhoz tartozó térképet (Románia pünkösdisták népessége [2011]), lásd Kiss 2012. A romániai pünkösdisták etnikai megoszlásához és demográfiai változásához lásd még ANDREIESCU 2012, II, 18–19.

²² Lásd RUSU–TARNOVSCHI é. n., 6.

A regionális területi szervezetek (Romániában jelenleg nyolc van belőlük) általában több megye területén működő közösségeket tömörítő intézmények.²³ A regionális, területi szervezet az intézményi struktúra „középső” szintje, a szervezet szabályzata szerint a helyi hatóságok, valamint a szervezet központi vezetése közötti kollektív képviselői szerv funkcióját tölti be,²⁴ amely a hozzá tartozó lokális csoportok, jogi, adminisztratív, gazdasági, oktatásbeli szervezésével foglalkozik, emellett fegyelmi ügyekben is eljárhat.²⁵

A hivatalos szervezeti keret ellenére léteznek olyan, magukat pünkösdiének tartó karizmatikus közösségek, valamint több közösséget tömörítő hálózatok, amelyek intézményi értelemben függetlenek az országos pünkösdista egyház területi és központi szervezetétől.²⁶

A romániai pünkösdista egyház (hivatalos nevén Biserica lui Dumnezeu Apostolică din România [Isten Romániai Apostoli Egyháza]) működési szabályzata szerint önálló lokális közösséget minimum húsz taggal rendelkező közösség képezhet, az ennél kisebb létszámmal működő csoportok egy nagyobb közösség filiájaként működhetnek.²⁷ Klasszikus esetben a lokális közösségek vezető testülete (*comitetul bisericii*) egy vagy több pásztorból, közösségvezetőből, valamint különböző funkciókra (például pénztáros, titkár stb.) delegált változó létszámú tagból állnak.²⁸

A pünkösdi egyház szervezeti kereteihez legdirektebb módon kötődő személy a pásztor. A pásztorok többnyire teológiai végzettségű vagy a pünkösdi egyház által elismert különböző képzettségekkel rendelkező személyek,²⁹ akik az egyes közösségek számára nyújtott vallási szolgáltatások mellett – rangtól függően – több kisebb-nagyobb közösség adminisztratív, képviselői és belső szervezeti ügyeinek felelősei is lehetnek.³⁰ A szervezeti státushierarchiában a különböző rangú pásztori státusok után a presbiter (*presbiter*), valamint a diakónus (*diacon*) következik. A presbiter és a diakónus a szervezet szabályzata szerint a rituális cselekvések korlátozott, általában a pásztor által delegált formáit szolgáltatathatják ki a lokális csoportok számára.³¹ Az országos szervezet emellett egyházi funkcióként tartja számon az apostolokat (misszionáriusok), az evangelistákat (*evanghelisti* – ’térítők’), tanítókat (egyházközeli oktatási intézményekben oktatók), valamint a prorocokat (*proroci* – ’látók’: az Isten üzenetének az egyház által elismert közvetítői).³² E funkciókat az egyházi szervezet vezető testületei kontrollálják.³³

²³ Lásd RUSU-TARNOVSCHI é. n., 6; Stat. de org. Cap. IV., Art. 62.

²⁴ Stat. de org. Cap. IV. 1., Art. 62.

²⁵ Stat. de org. Cap. IV. 2., Art. 66.

²⁶ Egy ilyen esetet képez az a húsz Maros megyei roma közösség, amelyek önálló egyesületbe tömörülve függetlenítették magukat a központi pünkösdi egyháztól. Lásd RUSU-TARNOVSCHI é. n., 12.

²⁷ Stat. de org. Cap. II., Art. 6.

²⁸ Stat. de org. Cap. III., 5. 2., Art. 45.

²⁹ Lásd RUSU-TARNOVSCHI é. n., 7.

³⁰ Lásd Stat. de org. Cap. III., Art. 31.

³¹ Lásd Stat. de org. Cap. III., Art. 31.

³² Lásd Stat. de org. Cap. III., Art. 31.

³³ Lásd Stat. de org. Cap. III., Art. 32.

A pünkösdzizmus kutatói a mozgalom irányzatainak világszerte tapasztalható sokféleségére hívják fel a figyelmet. V. Synan szerint a 20. század végén a fejlődő országokban létrejövő pünkösdista egyházak „többsége, miközben pünkösdistaként klaszifikálható stílusa és teológiai alapjait illetően, sokuk új teológiai nézeteket dolgozott ki, amelyek különböztek az amerikai és az európai missziós egyházakéitól”.³⁴ Allan Anderson egyik tanulmányában a pünkösdzizmus eredetének „policentrikus és diffúz” voltára figyelmeztet,³⁵ bemutatóva, hogy a pünkösdista mozgalom „ősrobbanásának” tekintett Azusa Street-i centrum mellett a pünkösdista mozgalom globális elterjedésében egyéb központok is szerepet játszottak.³⁶ Afe Adogame hasonlóan érvel, amikor azt állítja, hogy „a pünkösdista és a karizmatikus egyházakat diffúz globális mozgalomnak kell tekintenünk, nem centralizált nemzetközi szervezeteknek”.³⁷ A szerző szerint a pünkösdi mozgalmak diffúz jellege szervezeti felépítésük autonóm voltával magyarázható: „A pünkösdista mozgalmak egyik jellemzője relatív vallási autonómiájuk, amely lehetővé teszi a különböző lokális és kulturális kontextusokban való független kibontakozásukat”.³⁸ Kiss Dénes egyik írásában szintén az általa kutatott romániai pünkösdista roma közösség „magas fokú autonóm voltára” hívta fel a figyelmet, amely meglátása szerint „a pünkösdista egyház decentralizált szervezeti felépítésű karakterével magyarázható”.³⁹

Az általam vizsgált pünkösdi közösségek a szakirodalomban többek által leírt autonóm módon szerveződnek és működnek. Az autonómia forrása a gyülekezetvezetők autoritásából, a közösségek létrehozásában és fenntartásában betöltött kulcsszerepéből fakad. Mivel a lokális közösségek létrejötte és működése lényegében néhány „karizmatikus személy” tevékenységének eredménye (legalábbis az általam kutatott csoportokban), a gyülekezetvezetők ezért is rendelkezhetnek „totális befolyással” azok működtetését illetően. Míg a pásztorokat, a presbitereket és a diakónusokat az országos szervezet nevezi ki, a közösség-/gyülekezetvezetőt (*conducătorul bisericii*) a helyi közösségek választják. E személyek ily módon a helyi csoportok érdekeinek leglegitimebb képviselői. Az általam vizsgált csoportokban nagyjából a pásztorával egyenrangú autoritással rendelkeztek.

Bár a pünkösdzizmus országos szervezete próbálja intézményi kontroll alatt tartani a kisebb gyülekezeteket is (szabállyal rendelkezik például az egyes közösségek különböző tisztségű vezetőinek megválasztása feltételeiről, a közösségek státusáról, legbefolyásosabb, a formális intézményi struktúrákba jól beépült emberei révén követik az egyes gyülekezetekben zajló történéseket, ezen embereik révén megpróbálják be-

³⁴ SYNAN 2004, 163.

³⁵ ANDERSON 2005, 184.

³⁶ Lásd ANDERSON 2005, 183.

³⁷ ADOGAME 2010, 500.

³⁸ ADOGAME 2010, 500.

³⁹ KISS 2009, 141.

folyásolni a felmerülő konfliktusokat stb.),⁴⁰ valójában azokban a közösségekben, ahol terepmunkát végeztem, a közösségvezetők nagyfokú önállóságot élveztek, és a saját elképzeléseik alapján vezették közösségeiket.

A pünkösdi egyház moldvai területi szervezete különböző mértékben tudta integrálni a vizsgált három gyülekezetet. A különböző csoportokat vezető helyi „vallási elit” és a területi szervezet vezetése között érdekharc van. A templom tulajdonjoga a gyülekezetek vezetői fölötti kontroll kiterjesztésének mértékét jelenti, vagyis a templom tulajdonjogának megőrzése a helyi közösségek által azt is jelenti, hogy a területi szervezet limitált befolyással rendelkezik a helyi csoport működése fölött. A területi szervezet támogatások közvetítésével, tisztségek legitimálásával és a tisztségek után járó juttatásokkal próbál befolyást szerezni az egyes gyülekezetek fölött. A közösségvezetőt a közösség választja, a *diacon* és a *pastor* a területi szervezet jelöli ki. A területi szervezet kiterjesztett befolyása esetén nagy eséllyel megváltoztathatja egy közösség vezetői összetételét, például egy pásztornak a közösségbe való kihelyezésével.

Az ortodox és a csángó faluban lévő templom tulajdonjoga a gyülekezeteké, nem pedig a pünkösdi egyház területi szervezetéé. A roma közösségben működő templomot időközben „megszerezte” a pünkösdi egyház moldvai területi szervezete. E csoport vezetésének egy része tehát a területi szervezethez lojális. A területi szervezet befolyása a roma közösség fölött azonban nem teljes mértékű, ezzel magyarázható, hogy a vezetői szerkezetben jelen vannak az „ellenpárt” képviselői is, akik a területi szervezethez képest „függetlennek” számító, az ortodox és a csángó faluban tevékenykedő vezetőkhez lojálisak.

E közösségek a szűkebb térségben (körülbelül ötven kilométeres zónában) működő több pünkösdi közösséggel is kapcsolatban állnak, különböző szinten megvalósuló, szorosabb-lazább hálózatba tömörülve. A kutatott három csoport egymáshoz való viszonyát e hálózatban szorosabb kapcsolattartás jellemzi: számos ponton összefonódik létrejöttük története, mindannyian elismerik a „központi közösséget” alapító idős férfi, Martin tekintélyét, vezetőik legitimitása egymás közötti koalícióteremtéstől is függ, a tagok egy része kiemelt alkalmakkor egymás rituális eseményeit látogatja stb.

A pünkösdi közösségekre jellemző egymás gyülekezeti alkalmainak különböző gyakoriságú látogatása. A látogatások alkalma lehet egy-egy közösség által szervezett „éjszakai virrasztás” (*noapte de veghe*), amely napokon gyakori, hajnalig tartó rituális események zajlanak. Az „evangelizáló napokon” (*zile de evanghelizări*) a területi szervezet delegálásával néhány főből álló csoportok alakulnak, amelyek egy térségben működő gyülekezeteket keresnek fel. Ezek az alkalmak egyaránt lehetőséget adnak a különböző közösségek tagjainak arra, hogy nem saját közösségükből származó, az ajándékok erejével gyógyító, démont űző, prorocsiló (jövendőt mondó, jósló) testvérekkel találkozzanak.

⁴⁰ Lásd az országos szervezet szabályzatát: *Statutul de organizare și funcționare al cultului creștin pentecostal – Biserica lui Dumnezeu Apostolică din România* [kézirat, számtalan internetes elérhetőség]. <http://www.itpbucuresti.ro/media/CCP/Statut-Legea%20Cultelor.pdf> Letöltés ideje: 2015. július 17.

A csoportokon belül erős tekintélyhierarchia uralkodik, amelynek csúcsán a közösségek alapításában fontos szerepet játszó alapító karizmatikus vezető, Martin áll. Ő követi az ortodox közösségben működő csoport konkrét közösségvezetői feladatait ellátó fia, Daniel, aki az országos szervezet által elismert diakónusi státussal is rendelkezik. Anton, a csángó közösségvezető az országos szervezet formális hierarchiája szerint alárendelt az ortodox faluban működő diaconnak, Danielnek, tekintélye azonban legalább az övével egyenrangú. Anton hálózaton belüli jó pozícióját erősíti az is, hogy Martin kitüntetett bizalommal van iránta. Nagy tekintélye van a hálózathoz tartozó legnagyobb roma pünkösdista csoportban is, ahol az elmúlt években fél évig missziós szolgálatot teljesített az országos szervezet felkérésére. Feladata a roma közösségben a tisztségválasztások (gyülekezetvezető, diakónus) körül kialakult, a közösséget súlyosan megosztó konfliktus mediálása volt, amely végül úgy csitult el, hogy a csángó közösségvezető felügyelete alatt szokatlan módon mindkét táborból választottak diakónust.⁴¹ Bár a roma pünkösdista gyülekezet vezetőinek megválasztását elsősorban a roma közösségen belüli koalíciós erőviszonyok határozták meg, Antonnak nagy szerepe volt abban, hogy a választás eredményét, azaz a jelenlegi vezetők pozícióját a szervezeten belül legitimnek tartsák. A roma közösség vezetői (egy közösségvezető és két diacon) vallási kérdésekben sosem konfrontálódnak a csángó csoport vezetőjével, annak értelmezéssel kiigazításait, vélekedéseit mindig elfogadják. Ebben valószínűleg Anton virtuóz vitakészsége, jó szónoki képessége és ellentmondást nem tűrő, konfrontatív személyisége is szerepet játszhat.

A nagy létszámú roma gyülekezetet így tehát most két diakónus és egy közösségvezető, valamint egy öt személyből álló tanács irányítja. A diakónusok a roma közösségen belül konfliktusban álló, eltérő érdekcsoportokat képviselnek. A másik két vizsgált csoport vezetőin kívül a roma csoportra a térségben működő városi csoportok vezetői is befolyással vannak, akik időnként vendégprédikálásokat tartanak, gyógyító rítusokat vezetnek, vagy fontos kérdésekben tanácsokat osztanak.

A gyülekezetvezetői státus, amelyre a közösség titkos szavazás során négy évre hatalmaz fel valakit, a megválasztott személy számára abszolút autoritást biztosít a közösség belső kontrollját, a gyülekezési alkalmak rendjének kialakítását, más közösségekkel való kapcsolattartást stb. illetően. Mivel a rendszer a tekintélyelvűségen alapszik, a gyülekezetvezető autoritása a tagok világképének formálására is kiterjed. A gyülekezetvezetők magas fokú autoritása következtében a szoros kapcsolati hálóba tartozó közösségeken belül is nagyfokú változatosság van a bibliaértelmezéseket és a vallásos megnyilatkozásokat illetően.

A különböző csoportokon belüli eltérő bibliaértelmezés és a karizmatikus rítusok eltérő jelentősége ellenére a változatosságon belül egységesítő szerepet töltenek be a

⁴¹ Paloma Gay Y Blasco az evangelizmusra térő spanyolországi gitánok esetében beszél az új vallásra megtérés képezte érdekérvényesítés új módjairól: „Az evangéliumi vallás fokozatos terjedése azt jelenti, hogy amikor bármely lokalitáson belül egy sokkal erősebb *razas* [’közös leszármazás alapján szerveződő csoport’; kiemelés az eredetiben] tagjai az evangéliumi vallásra térnek, új kontextusban, új jelentéseken keresztül hatékonyan kiterjesztik a befolyásukat” (GAY Y BLASCO 2000, 12).

vezetők közötti gyakori találkozások. A kölcsönös közösséglátogatások során a „vendégprédikálások” a vallási kérdések egyeztetésének, illetve ütköztetésének színterét is képezik. Szintén egységesítő szerepe van a vezetők közötti nyilvánvaló tekintélyhierarchiának is, ami azt jelenti, hogy egy nagyobb tekintéllyel rendelkező vezető akár nyilvános prédikáció közben is kiegészítheti vagy újraértelmezheti a másik vezető bibliaértelmezését. Ez különösen az ortodox, valamint a csángó faluban működő csoportok vezetői esetében látványos. E helyzetek ezért az autoritás megőrzésének érzékeny területét képezik. A hálózathoz tartozó különböző csoportok vezetői időnként meglátogatják a szomszédos csoportokat, így ezek tagjai rendszeresen hallhatják az ő bibliaértelmezéseiket, prédikációikat stb., ahogy a viszonylagos gyakoriságú közösségi látogatások alkalmával is, amelynek során az egy közösséghez tartozó hívek közül néhányan a másik gyülekezetben vendégeskednek. Ilyenkor gyülekezési alkalmakon vesznek részt, éjszakai virrasztás keretében imádkoznak és énekelnek, illetve közösen érkeznek. Bár ezeken a látogatásokon a vendégeskedő vezetők tekintettel vannak arra, hogy lehetőleg ne csorbítsák a házigazda vezetők tekintélyét, Anton és Martin dominanciája hitbeli kérdésekben a roma vezetők fölött meglehetősen határozottan érvényesül.

„Rituális fegyelem”. Nyelveken szólás és gyógyítás a csángó csoportban

Anton, a gyülekezetvezető, aki tulajdonképpen a csángó csoport létrehozója is, a fentebb felvázoltak szerint abszolút autoritással irányítja a helyi csoportot. Fel sem merül annak a lehetősége, hogy vallási kérdésekben a csoport bármely tagja megkérdőjelezné a tekintélyét, vagy az ő elképzeléseitől eltérő véleményt fogalmazna meg.

Anton tiltja a – pünkösdzizmust elemző szakirodalom által egyébként a pünkösdzizmus alá sorolt különféle irányzatok közös elemének tartott –⁴² nyelveken szólást, amelyet emiatt a gyülekezés (*adunare*) nyilvánossága előtt nem gyakorolnak a csoport tagjai. Anton értelmezése szerint a nyelveken szólás a személy és az Isten között titkos kódot képez, amelyet más nem ismerhet meg, és amelyet a közösség tagjai csak a magánszférában gyakorolhatnak.⁴³ Értelmezése szerint a tiltásra azért van szükség, mert a pünkösdista mozgalomban a nyelveken szólás kompromittálódott. Szerinte sokan csak mímelik „a Szentlélek ezen legértékesebb ajándékát”, és bár nem vonja kétségbe ennek létezését „autentikus formában”, úgy véli, a Sátánnak sikerült meghamisítania azt.

⁴² Allan Anderson a különböző pünkösdista irányzatok közös elemének „a gyógyító gyakorlatokat, a prófécia, a nyelveken beszélést, egyéb fizikai manifesztációkat és emocionális imádkozási alkalmakat” tartja. ANDERSON 2005, 183.

⁴³ A nyelveken szólás gyakorlatának kis jelentősége a csángó pünkösdista csoport esetében nem egyedülálló jelenség. M. B. McGuire az 1970-es években tanulmányozott katolikus pünkösdi karizmatikus csoportokban azt tapasztalta, hogy a nyilvánosság előtt „a nyelveken szólás ajándékában részesülő személyek közül csak kevesen használták azt a személyes imádkozás során”, „sokkal jelentősebb publikus funkciója a tanúságtételnek volt”. MCGUIRE 1977b, 167.

És a Szentlélek legértékesebb ajándékát, az imádságot és a nyelveken szólást az Ördögnek sikerült meghamisítania. Egyesek nyelveken beszélnek, de csak megjátsszák. Tehát ott, ahol létezik, hol van forgalomban a hamis dollár? Ott, ahol az autentikus is létezik.⁴⁴

A glosszológia a csángók esetében nem a nyilvánosság előtt, hanem a privát szférában történik. A gyülekezési alkalmakon a glosszológia formájában történő megnyilatkozásoknak egyetlen legitím formája sincs, mi több, szigorúan tiltott. A gyülekezetvezető tiltása következtében azok a személyek, akik a templomi imádságok alatt érzik a Szentlélek jelentkezését, amelynek hatására nyelveken kezdenek beszélni, ezt magukban, halkan teszik.

A glosszológia egy különleges érzelmi állapotban történik, amikor a Szentlélek megszállja az embert, amelynek hatására az ember akaratán kívüli dolgokról beszél az Istennek. A transzcendens erő e rendkívül intenzív megtapasztalását a személy az Isten és a saját lelke közötti egyesülés állapotaként éli meg. E különleges érzelmi állapot nem azonosítható a transszal, a személy tudatánál van, csupán az akarata fölötti kontrollt veszíti el.

A szakirodalomban az Istennel való kommunikáció és a bensőséges megtapasztalás, viszony létrejötte kulturális összetevőinek vizsgálatára Tanya Luhrmann tesz kísérletet egyik munkájában. Egy amerikai evangéliumi közösségben végzett terepmunkája során azt vizsgálta, „hogyan tapasztalják meg az emberek reálisként az Istent”.⁴⁵ Luhrmann e folyamatot egy kulturálisan felépített, fokozatos tanulási folyamat eredményének tekinti.⁴⁶ Luhrmann szerint „az emberek megtanulják Isten jelenlétének bizonyítékát egyedi módon felfedezni elméjükben és érzelmeikben, és mindkét mód, amit és ahogy észlelnek, megváltoztatja agyuk tapasztalatait, és elkezdnek megtapasztalni egy reális, külső, kölcsönhatásban lévő élő jelenlétet”.⁴⁷

A transzcendencia megtapasztalásának Luhrmann által felvázolt folyamata megfigyelhető a glosszológia csángók által gyakorolt formájában is. Ennek egyik fontos összetevője a folyamatos önvizsgálat. Elképzeléseik szerint a megtért⁴⁸ személy legfőbb feladata a kutatás (*cercetare*). E szerint a vallásos embernek folyamatosan „vizsgálnia kell a szívét”, bűn után kutatva. A közösség bűnértelmezésében jelentős szerep jut a közvetlenül az Istennek történő gyónásnak. Utóbbi a gyülekezési alkalmakon elhangzott beszédek szintén gyakori felszólítása volt (*mărturiseste!*). Az Isten folyamatos megismerésének, a hozzá való közelkerülésnek a gondolata fontos szerepet játszik a csoport világméretében, és az erre való felszólítás gyakran elhangzott a gyülekezeti alkalmakon, a közösségvezető beszédeiben és a férfiak „tanúságtételeiben” is. Elképzelésük szerint

⁴⁴ 2014. április. Fordítás román nyelvből. A tanulmányban felhasznált összes interjúrészlet fordítása a szerzőtől származik.

⁴⁵ LUHRMANN 2012, 13.

⁴⁶ Lásd LUHRMANN 2012, 19.

⁴⁷ LUHRMANN 2012, 19.

⁴⁸ A megtérés gyakorlatára a beszélgetések során a „hívővé váltam” (*m-am pocăit*), „kereszténnyé váltam” (*m-am creștinii*) formulákkal is szoktak utalni.

a megtért személynek törekednie kell arra, hogy minél jobban megismerje Jézust, ami által közelebb kerülhet hozzá. A nyelveken beszélés a csángó csoportban a bűnbocsánat-koncepció részét képezi. A glosszológia szerint egy olyan kommunikációs csatornát képez, amelyen keresztül az ember legföltettebb titkait közli az Istennel. E kommunikáció feltétele az Istennel való rendkívül bensőséges viszony kialakítása.

Anton saját tapasztalatból beszélt arról, hogy milyen a nyelveken beszélés „autentikus formája”. A nyelveken szólás az Istenséggel való legbensőségebb kommunikációt jelenti, amikor az embernek tulajdonképpen a „lelke” kommunikál az Istenséggel, a legbensőségebb titkait osztja meg vele. A kommunikáció az ember akaratán kívül áll. Az Istennel való kapcsolat mélysége és intimitása következtében az ember „megrendül”, és bár – mint mondta – nincs transzban, tudatában van annak, hogy másképpen nem tudja kifejezni azt, amit mond, csak egy kívülálló számára érthetetlen, „nem emberi nyelven”. Ebben az állapotban az „Ördögnek és rokonainak”, valamint a „sötétség angyalainak” nincs hozzáférésük az Istennel való kommunikáció ezen titkos kódjához. Gondolatai nyomatékosításához Anton metaforákat használt. Szerinte a bensőséges kommunikáció során az Isten egyenesen a lélekhez, „az agy Microsoftjához” fér hozzá.

Az Isten a szívből veszi el az imádságot, nincs szüksége beszédre, mint a pápának, nincs ábécéje, nincs nyelve. [...] A kommunikáció az apa és a fiú között..., például én egy adott pillanatban, csak saját tapasztalatból beszélek, tehát nem esem transzba, teljes mértékben a tudatomnál vagyok, de annyira szeretném, hogy kapcsolatban legyek az Istennel, amit nem tudok kifejezni, csak általam ismeretlen nyelven. De én tudom, hogy mit mondok. Másképpen nem tudom elmagyarázni. Mintha egy másik érzék lenne. És Pável apostol szabályozza a nyelveken szólást, tehát én, hogyha kapcsolatot akarok az Istennel és az emberekkel, egy érthető nyelven kell beszélnem. Egy másik ember által nem érthető nyelven megvalósuló kapcsolatot akkor használhatom, amikor senki sincs jelen. Megtaláljuk a Szentírásban, így tapasztaltam meg. [...] Hogyha bemegyünk a számítógépbe, és a számítógépnél jelentünk, ahova a Gonosznak nincs hozzáférése, nekem egy titkot kell megbeszélni az Atyával, amelyet a Gonosz nem [ismerhet meg]. Ez a Szentlélek csatornája. És bármennyire is forgolódjon az Ördög az összes rokonságával, ehhez nincs hozzáférése. Tehát az Istennel való intim kapcsolatomban még a Sötétség angyalainak, élükön a Gonoszzal sincs hozzáférésük. De ez nem azt jelenti, hogy azt csináljam, amiből mások szokást csináltak, és a templomban éppen hogy tilos a nyelveken beszélés. A saját kis szobámban, bemész, most az Istennel fogok beszélgetni. Elhatározva, hogy ezt a nyelvet mások ne értsék, csak én és az Isten. Mit csinállok én? És az Isten szava azt mondja, hogy abban a pillanatban, amikor én imádkozok, vagy más nyelven beszélek az Istennel, azt nem az eszemmel teszem, hanem a lelkemmel. A lelkem egyesül az Isten Lelkével, és titkokról beszélünk. A lelkem titkokról beszél, mivel ez a test, amely mindent kontrollál, és az eszem, amely felügyel, takargatnivalójuk van az Isten előtt, és ez nem tetszik az Istennek. És akkor az Isten egyenesen a „Microsoft-hoz” megy, a lélekhez. A Szentlélek egyenesen az agy Microsoftjához megy, én sem

tudom már kontrollálni, tehát ezt a dolgot én nem akarom az Istennek mondani, én mint fizikai személy. És akkor az Isten megszáll a Szentlelkével, és a szám olyan dolgokról beszél, amelyekről nem szeretnék beszélni, mivel el kell mondani az Istennek, mivel ő az Atya, és én a gyermeke vagyok, és meg kell gyónnom. Én nem akarom. És ezért Ő módot talált arra, amelyen keresztül az Isten beszél velem, és én egy élő nyelven beszélek, nem értem a nyelvet, amelyen beszélek, de tudom, hogy mit mondok. Az el van rejtve, és az Isten üzenetet közvetíthet Önnek, Önnek vagy nekem, olyan dolgokat, amelyeket Ön nem szeretne megérteni.⁴⁹

A Szentlélek segítségével történő csodás gyógyulások lehetősége a csángó csoport hitrendszerének fontos elemét képezi. A csángó csoportban a gyülekezések végén mindig közösen imádkoznak a betegekért is, mindig konkrétan megnevezett személyekért. Ilyenkor a beteg hozzátartozója nyilvánosan elmondja, hogy mitől szenved a beteg, ezt követően imádkoznak a gyógyulásáért. Egy esetben az egyik szomszédos gyülekezethez tartozó asszony balesetet szenvedett unokahúgáért, esedékes szemműtétének sikeréért imádkoztak. Ezeknek a közös imádkozásoknak a visszafogott jellege élesen szemben áll a roma csoportban lezajló gyógyító rítusokkal, valamint azzal, amit ezekről a rítusokról a romák gondolnak.

A többi csoporttól eltérően a csángó csoportban a glosszológiát is implikáló gyógyító és exorcizmusrítusok gyakorlására csak egészen rendkívüli alkalmakon kerülhet sor. Ilyen rendkívüli alkalmak voltak 2015 márciusában az úgynevezett „evangelizáló napok”,⁵⁰ amelyek keretében az országos szervezet képviselőjében egy háromfős bukaresti küldöttség több kisebb gyülekezetet is felkeresett a térségben. Bár a gyülekezési alkalmak szokásos rendje szerint elképzelhetetlen lett volna, hogy Anton efféle rítus megtartására engedélyt adjon, vélhetően a nyílt konfliktus elkerülése érdekében nem akadályozta meg annak megtartását. A rítust egy hétköznapon megszervezett gyülekezési alkalmon hajtották végre egy tíz év körüli kislánynon. A kislány két éve az arcán és a homlokán megjelent, pénzérme nagyságú bőrelváltozástól, sebhelytől szenved. Anyja elmesélte, hogy sok orvoshoz elvitték a gyermeket, akik különféle gyógyszereket, kenőcsöket írtak fel, de látványos eredménye egyiknek sem volt. A legelfogadottabb magyarázat az volt, hogy a kislány valószínűleg egy beteg macskakölyöktől kapta el a betegséget. A fiatalasszony szerint, amikor látták, hogy minden orvosi tanács hiábavaló, arra jutottak, hogy a gyógyulás csupán a Szentlélek segítségével történhet meg. A hetedik gyermekük megszületését váró fiatal házaspár ezért maga kérte a küldöttséget, hogy gyógyítsák meg a gyermeküket. Az anya szerint nem mondták meg, hogy mi a baja a kislánynak, csak annyit, hogy beteg.⁵¹ A rítust vezető férfi arra gyanakodott, hogy a betegséget egy tisztátalan szellem/lélek (*duh rău*) jelenléte okozza. Ezt abból gyanította, hogy a kislány „ijedt volt”. Megkérdezte tőle, éjszaka ki mer-e menni a házból

⁴⁹ 2014. április. Fordítás román nyelvből.

⁵⁰ 'evangelizári'

⁵¹ A „titokelem”, hogy a specialista előre tudja, milyen problémával fognak fordulni hozzá, a „pro-roc-folklor” állandó motívumát képezi.

a sötétbe. A kislány nemmel válaszolt. A férfi erre imádkozni kezdett. Az imádság az ijedtséget okozó (*duh de frică*) távozásáért szólt. A gyógyító szemrehányásokkal kezdte illetni a démont, felszólítva, távozzon a kislányból. Az anya szerint a gyógyító hosszú ideig „gyötörte” a szellemet. Később étolajjal kente meg a kislány sebeit. A gyógyító elmondta, hogy a kislány körül egy őt teljesen beborító fényt lát, amelyből egyszer csak egy „idegen fekete homály” szakadt ki, amely a kislányt félelemben és stresszben tartotta. A gyógyító végül kezeit a kislány fejére téve távozásra szólította fel a démont. Az anya szerint a gyógyító a következő formulát mondta:

Tisztátalan szellem, ezen az estén megparancsolom, hogy menj ki ebből a gyermekből!⁵²

Ezt követően megkérdezte a kislánytól, hogy hiszi-e, hogy az Isten képes arra, hogy meggyógyítsa, mire a kislány azt válaszolta:

Igen, Uram, hiszem, hogy meg tudsz gyógyítani.

Részlet az anya elbeszéléséből:

Aztán a következőket mondta [a gyógyító]: hogy látomásban egy fényt látott, amely a lábától a fejéig beborította [a kislányt], és amely forgott körülötte. Abból a fényből egy köd, egy homály lépett elő, valami idegenség, amely őt abban az állapotban, félelemben, ijedtségben tartotta. És a rossz szellem annyi időn keresztül ezzel a gonddal búsította. És azt mondta, hogy ezen az estén megparancsolom, tisztátalan szellem, hogy menj ki ebből a gyermekből!⁵³

Az apa szerint – bár ők a kislány azonnali gyógyulását szeretnék – a gyógyulás valószínűleg hosszabb időt fog igénybe venni.

A rítus lezajlásáról a hívek beszámolóiból tudok. Anton nem tartotta fontosnak megemlíteni az esetet, ezzel jelezve, hogy nem kívánja kommentálni. Számos esetben hangot adott szkepticizmusának az efféle rítusok hatékonyságát illetően. Különösen emlékezetes például az a története, amikor egyszer a románoknál részt vett egy háznál tartott gyülekezési alkalmon, ahol egy fejűtés nyomán súlyosan sérült gyermeket „gyógyítottak meg”. Anton elmesélte, hogy a gyógyítást végző személy kijelentette, a gyermek meggyógyult. Anton ugyan – mint mondta – a jelenlévők iránti tiszteletből nem szólt semmit, de nem hitt a gyógyítás sikerében.

A csángó csoportban tapasztalt „rituális fegyelem” (a vallásos kifejezőmód visszafogottsága), az ajándékokkal a nyilvánosság előtt való élés tiltása ellentétben áll a csoport megalakulását követő első megtérésekkor lezajlott eksztatikus megnyilatkozásokkal. A gyülekezési alkalmakon a csoportokhoz csatlakozó személyek drámai

⁵² 34 éves nő, 2015. április 11. Fordítás román nyelvből.

⁵³ 34 éves nő, 2015. április 11. Fordítás román nyelvből.

„megvilágosodását” eksztatikus megnyilvánulások kísérhették: földre borulás, hangos kiáltozás, sírva fakadás, a kívülállók számára érthetetlen, hangos beszéd. A megvilágosodás egy ilyen esetét több alkalommal is elmesélte a gyülekezet vezetője, annak illusztrálására, hogy milyen a hatása annak, amikor valakire a „Szentlélek kezét teszen”.

Mikor az ember számba vette, hogy ő ki volt, deci [tehát], ki voltam, lepădat, fără Dumnezeu [elhagyott/söpredék, istentelen], még a Pokolban sem hittem, nem-hogy az Istenben higgym. [...] S mikor most meglátta az Isten, mit csinált belőled, s honnat lett, ce viitor strălucit te aşteaptă [milyen fényes jövő vár rád], nincs, hogy şanu te emoţionezi [ne érzékenyülj el]. De aceea după emoţia asta vine vorbirea asta [ezért ez után az érzés után jön a (nyelveken) beszélés]. Megmutulsz [elnémulsz], az Isten újonnan, s újonnan, hogy îţi pierzi graiul înaintea Lui [kifogysz a szavakból Előtte]. Olyan nagy dolgokat csinál az Isten. [...] Az Isten megmozdítja, mást odaüt a földhöz, leşină, cade la pământ [elájul, a földre esik], olyan erővel jön beléd. [P. L.: S ez a bacsó (őreg) ott a gyülekezetben?] L-opătruns acolo [megszállta ott], ott a házba nála, ũlt a fotoliuba [fotelben], felmentünk, azt mondja, lám, hogy imádkozol, elmenünk, azt mondja, jőjjetek fel, felmentünk egy este, mit csináltunk, énekelünk egy éneket, egyet letérdeltünk imádkozni: – Nem kell pap, Pavel engemet tesz, addig ne jőjj, pocăit [hívó] vagy, mi van, megbolondultál? [...] Vartyogott [értelmetlenül beszélt], mint kicsi gyermek, mikor megszületik, practic [lényegében] úgy mondjuk, az Isten te pătrunde [áthat], újból szület az ember. Megszület az Istenből. S akkor a Szentlélek kezét teszen rivája şi începe să lucreze [és dolgozni kezd].⁵⁴

További vizsgálódás tárgyát képezi, hogy milyen változások történtek a csángó csoportban annak megalakulása óta. Ez arra is magyarázatot adhat, hogy miből fakad a csoport megalakulásának kezdeti fázisában a megtérés drámaiságát kifejező, rituális megnyilatkozások eksztatikus jellege és a csoport vallásgyakorlatát jelenleg jellemző rituális fegyelem közötti éles eltérés, amely határozott ellentétben van a hálózathoz tartozó román rituális elemekben gazdag karizmatikus rítusaival. A többi közösség rituális rendjétől és világképétől eltérő jelentősebb „radikalizálódási” folyamatról van-e szó vagy csupán az ajándékokkal élés szabadságát illetően a McGuire által „zártnak”, illetve „nyitottnak” nevezett csoportok tengelyén⁵⁵ a zárt irányába való elmozdulásról. Ugyancsak további kutatást igényel, hogy milyen szerepük van a csángó csoportban a megtérés drámaiságára utaló eksztatikus rituális gyakorlatoknak, mi a státusa/szabályozottsága az ilyenkor megtörténő glosszolikussá megnyilatkozásoknak, hogyan gondolkodnak erről a csoport tagjai és annak vezetője.

⁵⁴ 2013.

⁵⁵ McGuire az alapján, hogy a vezetők milyen fokú kontrollt gyakoroltak a gyülekezési alkalmakon, „zárt”, illetve „nyitott” csoportokat, valamint ennek fokozatait különböztette meg. Jellemzésében a zárt csoportokat a karizma fölötti kontroll és a hierarchikus szerepleosztás magas foka jellemezte, szemben a nyitottként meghatározott csoportokkal, amelyekben az alacsonyabb szintű vezetői kontroll expresszívabb vallási megnyilvánulásokkal párosult. Lásd MCGUIRE 1982, 76.

Az istenség megtapasztalásának legdirektebb formája a prófécia, amelynek során a Szentlélek verbálisan megfogalmazott üzenetet közvetít a csoport számára. A Szentlélek kizárólag a hálózatot alapító karizmatikus pásztor, Martin személyén keresztül nyilatkozik meg prófécia formájában a csángó csoportban.

Az ajándékoknak a gyülekezeti alkalmak nyilvánossága előtti tiltására a csángó gyülekezetvezető szerint azért van szükség, mert a jövődőlés (*prorocire*) és a prófécia képessége, mint ahogy a Szentlélek többi ajándéka is, másolható, illetve meghamisítható.

Gyógyítás és exorcizmus. A karizmák mágikus felhasználása a roma közösségben

A roma közösségben a vallásgyakorlatok sokkal eksztatikusabb formában kerülnek kifejezésre, és a „Szentlélekkel való direktebb kommunikációs technikáknak” sokkal nagyobb szerepük van, mint a csángó csoportban.

Anton, mint ahogy ezt már korábban is érintettem, több alkalommal is szkeptikus nyilatkozott a pünkösdisták romák *prorocsilásával* és eksztatikus megnyilvánulásaival kapcsolatban. A hálózathoz tartozó romákról egyszer például azt jegyezte meg, hogy gyülekezéseiken *repdesnek, varcsognak*, amin a gyülekezéseken néhány jelenlétvőnél megfigyelhető széles gesztusokat, illetve a kiáltásokkal előadott imádságokat értette. Elmondása szerint, mivel a romák körében megtérésüket megelőzően elterjedt volt a prorocsilás gyakorlata, a vallásban is keresik ezeket a „régiektől”, anélkül is, hogy a „Szentlélektől felhatalmazást kapnának erre”.⁵⁶

Cigányok, ők abból kifolyólag, hogy jóslással foglalkoztak, s örökké mentek jósolni, nincs cigány, melyik nem ment, ez a jövődőlés, anélkül, hogy az Isten küldené őket, ők fognak a régi mentalitásokhoz. Az iskolázottság hiánya is, szegényük sincs, tudásuk sincs, s összevegyítik a dolgokat. Ezzel küzdünk, nagy harc, figyelmeztetnek. [...] És ők a hitre jöve azt hiszik, hogy a jövődőlés is egyfajta jóslás. Találgassák. Így lenne, úgy lenne, és tetszelegnek. S gondolják, hogy ők majd kicsinálják, mert ők prorocok [jövődőlők], mert megjósolják, hírt adnak a jövőről.⁵⁷

A rítusok okozta érzelmi felfokozottság állapotát, a Szentléleknek a templomi próféciaiban történő megnyilvánulását követő katartikus közösségi reakciókat egy negyvenhat éves roma férfi a következőképpen írta le:

⁵⁶ Egy esetben, amikor a pünkösdisták romák gyülekezeti alkalmára kísért el, az ottani gyülekezetvezető tiszteletből őt is felkérte beszédet tartani. A csángó közösségvezető stílusa látványosan eltért az előtte előadó helyiek hangos, gyors, időnként kiáltó stílusától. A beszédét ironikusan azzal kezdte, hogy kiabálni ő is tud, de most nem fog.

⁵⁷ 2014. április. Csángó-román keveréknnyelven előadott szöveg.

Amikor prorocsilnak a templomban, amikor nyelveken beszélnek, az Isten Szent Lelke szelíd rezzenéssel leszáll, és a templom egyszerre nyelveken kezd szólani. Idegen, amint a Szentlélek beszél, átalakul a templom. A templom felgyül, a templom ragyog a Szentlélektől, érzed a felszabadulást, érzed, hogy kinyílik a szíved, a lelked. Egy más lelket érzel, inkább az égben érzed magad, egy felszabadult embernek érzed magad, örömmel, erővel teli embernek, minden alól felszabadultnak.⁵⁸

A karizmatikus rítusok eksztatikus lezajlását, a „túlzó érzelmi megnyilvánulásokat” stb. helytelenítő egyes vezetők ellenkezése ellenére a roma gyülekezési alkalmakkor a templomban is elfogadottnak számítanak az eksztatikus megnyilvánulások, sírás, könnyezés, széles hanglejtések, kiabálás, recitatív, hangos, egyéni éneklés, egzaltált mimika, földre vagy egymásra borulás stb.

A külső vezetői kontroll maradéktalan érvényesítése a karizmákra épülő rítusok gyakorlása fölött a roma gyülekezetben azért is problémás, mivel a vallási élet nem csak a gyülekezeti alkalmak nyilvánossága előtt zajlik. Léteznek házaknál történő vallásos gyülekezések, ahol bibliamagyarázatra, közös éneklésre és imádkozásra kerül sor. Ezek általában az esti órákban, szomszédsági hálózatokban szerveződnek. E gyülekezések informális voltából fakadóan a spontánabb, eksztatikus megnyilvánulásoknak itt még nagyobb szerepük van, mint a „hivatalos”, templomi gyülekezési alkalmakon. Ezekben az esetekben a templomi gyülekezési alkalmaknál is könnyebben sor kerülhet az ajándékok mágikus célzattal történő felhasználására.

Meredith B. McGuire az amerikai katolikus pünkösdisták esetében írja le a „Szentlélek ajándékainak” mágikus vonatkozásait: „A mágikus hit a Szentlélek valamiféle személytelen Erőként való felfogásának koncepciójából táplálkozik. A hívek képesnek tartják magukat arra, hogy megidézzék ezt az Erőt, amikor szükségük van rá, az eredményt pedig ezen Erő segítségével hívása révén »mesterségesen létrehozottnak (*produced*)« tekinteni”.⁵⁹ McGuire nyomán a Szentlélek ajándékainak mágikus felhasználásán a Szentlélek ajándékainak közvetlen, technikai előírások (mágia) alkalmazásával történő „kényszeríthetőségét” értem.⁶⁰

A karizmák mágikus előidézése specializált szerepkör része. Az ajándékok jövődőlésként, gyógyításként és exorcizmusként való megnyilvánulása részét képezi a roma pünkösdi csoport világképének („közösségi imaginációjának”), legalábbis erre utal az, hogy az interjúk során az ajándékok ekképpen való megnyilvánulása egy könnyen, gyakran tematizált probléma volt.

A pünkösdi roma közösségben két férfi állította a velük folytatott beszélgetések során, hogy jövődőlést, illetve ördögűzést végeztek. Mindkét férfi közel áll a csoport vezetéséhez, informálisan, korábban formálisan is az egyháztanács (*comitetul bisericii*) tagjai voltak. A specializálódásra, az ajándékok rituális felhasználására vonatkozó

⁵⁸ 46 éves férfi, 2015. április 14. Fordítás román nyelvből.

⁵⁹ MCGUIRE 1982, 33. Kiemelések az eredetiben.

⁶⁰ Eric W. Kramer braziliai pünkösdi közösségek „mágikus megoldásáról” (*magical solution*) írt: KRAMER 2005, 109.

konkrétumokkal kapcsolatos bizonytalanságom, az ezzel kapcsolatos adatok nem egyértelmű volta abból fakad, hogy gyakran azt éreztem, a magukat specialistának tartó férfiak túloznak. Különösen az egyik „ördögűző” esetében volt ez így, akivel többször is beszélgettem. A démonűzésről, valamint jövőbe látásról szóló történeteinek sztereotipizált felépítése⁶¹ miatt felmerült bennem a kétely, hogy nem valahol látott vagy a helyi templomban az országos szervezet által delegált specialisták által végrehajtott, esetleg másoktól hallott, a fantáziáját foglalkoztató történetekről van-e szó, helyben megtörtént, általa vezetett esetek helyett.

Vannak embereink, akik az Isten segítségével..., nem szeretnék dicsekedni, de rendelkezem a megszállottakra való kézrátétel ajándékával, és az Isten az, aki kiúzi és számon kéri őket [a démonokat]. Mi vagyunk azok, akiknek kötelességünk, Isten előtt szeretettel, jósággal és hittel [...]. [Mondani kell valamit a démonoknak?] Igen, igen: „Az Úr kérjen számon!” A Sátán olyan szellemeket szül, akik nem távoznak imádság nélkül. Vannak szellemek, amelyektől elájul az ember, a földre zuhan, és az Isten segítségével rátesszük a kezünket, és az a szellem kiáltásokkal, csattanásokkal távozik az emberből, tehát az Isten az, aki dolgozik.⁶²

Egyik női adatközlőm egy „sok szenvedésen keresztülment” fiatal nő prorocot említett, aki a templomban is szokta gyakorolni a prorocsilás ajándékát, és akihez – otthonában – főleg nők szoktak fordulni. Ezen adatközlő szerint a proroc tevékenységei közé tartozik a jövő felfedése, amelynek segítségével az ember elkerülheti a rá leselkedő veszélyt. A proroc segít a nagy horderejű döntések meghozatalában. Olyan dilemmák, problémák értelmezésében is segít, amelyekre az illető személy nem talál magyarázatot. E problémákat, azok személyes, érzékeny voltából fakadóan, az ember nem szívesen osztja meg a környezetében lévőkkel, így külső segítségre sem igen számíthat. A prorocokkal kapcsolatban több, a kutatásban részt vevő személytől is hallottam, hogy gyakran nem a saját vagy azzal szoros kapcsolatban lévő közösség prorocaihoz fordulnak, hanem távolabbi közösségekben működőkhöz. Hallottam olyan véleményt is az egyik helyi prorocról, hogy más közösségekben nagy népszerűségnek örvend, míg a helyiek közül sokan inkább nem hozzá, hanem egy távolabbi közösségben működőkhöz fordulnak.

A közösségen belül többek által „prorocnak” tartott férfi saját elmondása szerint „rejtett dolgok” felfedésére képes. A vele készített interjú során elmondta, hogy súlyos betegségek esetén szoktak a leggyakrabban hozzá fordulni, imádkozzon az Istenhez, hogy kiderüljön, milyen betegségben szenvednek. A „rejtett dolgok” felfedésére általában házaknál, éjszakai gyülekezési alkalmakon kerül sor, amikor imádkozás közben Isten a nyelveken szólás ajándékán keresztül fedi fel a proroc számára a titkokat.

⁶¹ A folklórnarratívumok valósággal kapcsolatos viszonyának kérdését (történetek folklorizálódása, sztereotipizálódás stb.) a csángók identitásának kontextusában Tánczos Vilmos veti fel. Lásd TÁNCZOS 2011b, 270–271.

⁶² 2015. április 14. Fordítás román nyelvből.



Utcarészlet a romák által lakott falurészeiről. 2013. október 29.

Thomas J. Csordas szerint az amerikai pünkösdistá csoportok „holisztikus gyógyítás-rendszerének” (Csordas fogalma) alapja a személyiség hármas egységként (test, elme, lélek) való felfogása.⁶³ „A személyiség hármas egységének koncepciója képezi az alapját a három különböző, de egymással összefüggésben lévő gyógyítástípusnak: a testi betegségek *fizikai gyógyítása (physical healing)*, az érzelmi betegségek és a szorongás *belső gyógyítása (inner healing)*, és a démonok és gonosz szellemek hatása alóli megszabadítás (*deliverance*).”⁶⁴ A roma csoportban a templomban történő gyülekezési alkalmakon a gyülekezet nyilvánossága előtt legitim módon kerül sor a Csordas által kategorizált egyes gyógyító rítusok megtartására. A roma gyülekezetben a gyógyulásért történő „imádkozások” (*rugăciune pentru vindecare*)⁶⁵ során a betegek a gyülekezet előtt letérdelve várják a Szentlélek gyógyítását.⁶⁶ Eközben a gyülekezet tagjai és a rítust vezetőket egyszerre hangosan imádkoznak. Miközben a gyógyítók a betegek fejére helyezik a kezüket, a betegek közül van, aki glosszoláliában tör ki. A gyógyítók sűrű hallelujázások és románul mondott imádságok közben időnként szintén glosszolália formá-

⁶³ Lásd CSORDAS 1988, 123.

⁶⁴ CSORDAS 1983, idézi CSORDAS 1988, 123.

⁶⁵ Egy ilyen rítust filmeztem le és tett közzé a gyülekezetből valaki a Youtube-on, ahol én is megtekintettem. Letöltés ideje: 2015. március 18.

⁶⁶ Andrew Chesnut a brazil pünkösdi mozgalomhoz csatlakozók esetében mutatta ki a csodás gyógyulások kiemelt jelentőségét a megtérés okai között. CHESNUT 1997, idézi MARTIN 2002, 105.

jában nyilvánulnak meg. A betegek a rítus alatt megrendült, egzaltált arckifejezéssel könnyeznek, lehunyják a szemüket, és sűrűn „halleluját” kiáltanak. A glosszoláliában kitörő személyek karjukat magasba emelik, kinyújtott ujjuk időnként görccszerűen megrándulnak. A betegek nevét előzetesen felírják egy lapra, majd a közös imádkozást követően, a konkrét betegségeket megnevezve, a rítust vezető egyik személy a mikrofonba mondott imádság formájában kéri a gyógyulást, majd bejelenti, hogy az Isten gyógyító ereje jelen volt aznap a gyülekezetben.

Egyes specialistákat képesek tartanak arra, hogy megszállottakat démonoktól szabadítsanak meg. Ilyen alkalmon nem vettem részt, az erről szóló beszámoló arra utalnak, hogy a gyülekezeteken a gyógyító rítusok forgatókönyvére hasonlító, de démonűző céllal végzett exorcizmusrítusokra kerül sor. Az egyik alapvető különbség, hogy a gyógyító nem a betegségre, hanem a démonra imádkozik.

Az a helyi roma férfi, akinek nagy szerepe volt a pünkösdzizmus elterjesztésében a roma szegregátumon belül, saját bevallása szerint többször is vezetett exorcizmust. A negyvenhat éves férfi korábban az egyháztanács tagja volt, ami a csoporton belül kiemelt presztízzsel és különböző kiváltságokkal jár. Bár az ördögűző tevékenységével kapcsolatban, mint már említettem, kételyeim vannak, történeteiből az exorcizmusmal kapcsolatos rítusok forgatókönyvéről, az ezzel kapcsolatos elképzelések jellegéről képet alkothatunk.

A vele folytatott beszélgetésekből az derült ki, hogy az exorcizmusrítusokkal egy délkelet megyei romániai városban, Konstancán találkozott, ahol vendégmunkán tartózkodott, és ahol megtérése is történt.

A férfi két esetet is elmesélt, amikor Konstancán démonoktól megszállottnak tartott fiatalokat szabadítottak meg. Elmondása szerint a konstancai pünkösdi közösségben tett egyik látogatása alkalmával egy fiatal lányon hajtottak végre ördögűzést, akit hét démon tartott megszállva. A férfi szerint a megszállt lányt korábban rontásfeloldó specialistákhoz (*descântători*) és papokhoz is elvitték, de nem jártak sikerrel. A gyülekezet három napig böjtölt, és imádkozott a lányért, amire végül sikerült őt megszabadítaniuk.

Egy másik alkalommal, szintén a délkelet megyei városban, egy megszállt fiút vittek a pünkösdistá templomba, aki volt, hogy ájuldozott, máskor öt-hat ember alig tudta lefogni vad kitörései közben. A férfi igen érzékletesen írta le az ördögűzést vezető pásztorok és presbiterek tevékenységét, akiknek a betegre tett keze alól mintha tűznyelv csapott volna fel akkor, amikor a démont kiűzni segítő Szentlélek ereje jelentkezett. Ekkor a démon éles kiáltással kommunikálni kezdett az ördögűzőkkel, megkérdezve, hogy az egyik általa ismert személyen kívül kik a többiek. A rítust vezető pásztor erre a következőt mondta: „Azért jöttem Jézus Krisztus nevében, hogy kiűztelek. Szabadítsd fel!” A megszállott erre térdre esett, szája habzani kezdett, majd meggyötört arca kísértetiesen és szelíddé vált, ami azt jelezte, hogy megszabadult a démontól.

Elment az ottani presbiterek, pásztorok csapata, és Isten előtt őszintén mondom, amikor imádkoztak, egyszer csak az Isten lelke leszállt a kezeikre, mint egy tűzláng csapott ki a kezeik alól, és egyszer csak kiáltani kezdett [ti. a démon], és azt mondta, és név szerint mondta, tudod, azt a szót:

– Pavelt ismerem már, de ti kik vagytok?

– Én a Krisztus nevében jöttem, hogy kiűztelek, távozz!

És egyszeriben térdre borult, habzott a szája, rángatózott, és őszintén mondom, egy nyugodt arcot láttam, egy szép ember, egy jóképű fiú, és szégyellni kezdte magát, sírni kezdett. Ő tudatában volt, de amikor ezek a krízisei jelentkeztek, érted, rosszat tett, gyilkolni akart, valamit tenni akart, és lefoglák, az emberek lefoglák, így van ez a megszállottakkal, öt-hatan nem tudták lefogni. A démonok, amikor megszállják az embert, olyan erős, földhöz vág, akármilyen erős is légy, földhöz vág. Isten előtt őszintén mondom.⁶⁷

Elmondása szerint a helyi közösségben több alkalommal történtek olyan csodás gyógyulások, amikor a gyülekezeti gyógyító rítus hatására mozgássérültek a „saját lábukon távoztak el”. A betegség okát nemritkán démoni megszállottságnak tulajdonítják. Beszámolója szerint arra is volt példa, hogy ortodox falvakból hoztak démonok által megszállt embereket a pünkösdistá templomba, mivel különös gyógyító erőt tulajdonítanak az itt elvégzett rítusoknak. Elmondása szerint egy alkalommal magatehetetlen, mozgássérült gyermeket hoztak a templomukba. Az egyik gyógyító pásztor kézzel a gyermekre, aki „talpra szökött, és enni kért a szüleitől”.

Egészen zöldség, halott gyermekeket hoztak, uram. És olyan pásztor testvérek lévén, akik Istentől kapott ajándékkal rendelkeznek, kezüket rátéve... Ráhelyeztük a kezünket a gyermekre. Nem mi, hanem Krisztus tette rá a kezét, és láttuk talpra ugorni és enni kérni a szüleitől.⁶⁸

Beszámolója szerint egy alkalommal egy ortodox faluból azzal keresték meg a pünkösdistákat, hogy egy gyermeket tisztátalan szellemek kínoznak. A helyi pünkösdistá templomban közösségi gyógyító rítus keretében kézzel a gyermekre közvetített isteni segítséggel megszabadították a „gyógyíthatatlan betegségből”, amelyet az „Isten a Felejtés Tengerébe” vetett.

Nálunk nagy csodák történnek. Démonok által megszállottakat hoztak. Tudja, mi az, hogy demonizált? Olyanok, akiknek habzik a szájuk. Feljűztem a kezemet, és az Isten jeleket küldött, és csodákat tett. Nem a mi kezünk révén teszünk jeleket, hanem az Isten dolgozik, az Isten embere. [...] Elhozták hozzánk ortodoxok, azt mondták, hogy a hívőknél csodák történnek. [...] És eljött hozzánk, és azt mondta: – Jó emberek, ezt a gyermeket tisztátalan démonok kínozzák, szépen kérem, Isten emberei, vigyék magatokhoz, és tegyék rá kezeiteket.

És mondom, amint imádkoztunk érte, az Isten jelekkel és csodákkal dolgozott, el-múlt gyógyíthatatlan betegsége. Az Isten a Felejtés Tengerébe vetette azt.⁶⁹

⁶⁷ 2015. április 14. Fordítás román nyelvből.

⁶⁸ Fordítás román nyelvből.

⁶⁹ Fordítás román nyelvből.

E beszámolók arra utalnak, hogy a démoni megszállottság koncepciója a bűnfelfogás részét képezi. A démonok ebben az elgondolásban főként a hitetlen embereket szállják meg, akik nem imádkoznak az Istenhez, az Ördögöt teszik meg uruknak, és Istent elutasító életvitelt folytatnak (például isznak, cigarettáznak). A férfi elmondása szerint a megszállottság jegyei a habzó száj, rendetlen öltözet, züllöttség, vagdalt, megsebesített arc stb.

Az „átlagos” gyógyító rítusokhoz hasonlóan az exorcizmusrítusnak is fontos elemét képezi a kézrátétel, amelynek során a specialista Krisztus nevében felszólítja a démont a távozásra. A rítust vezető férfi elmondása szerint a démon „sötét árnyék” formájában szokott távozni a megszállottból.

Több olyan eset is volt, hogy megszállottakat hoztak a templomba?

Sok, nagyon sok eset. Vannak esetek, amikor a falvakból megszállottak jönnek, jönnek ide hozzánk, és imádkozunk értük, és az Isten meggyógyítja őket. Mivel apostoli templom, az egyetlen templom, amelyik az Isten erejében hisz. Mi az Isten erejével vagyunk felruházva.

És hogyan szállhatja meg az Ördög az embert?

A Démon, mivel ő [ti. az ember] nem akarja elfogadni az Istent, mivel olyan ember, aki nem követi Isten akaratát, és inkább a démonikus dolgokban hisz és a Démónért kiált, az Ördögért kiált: – Te vagy az én Uram! És úrrá teszi őt. Nem az Istent teszi meg urának, nem imádkozik az Istenhez, szivarozik, iszik, démoni dolgokat művel, és a Démon elfogadja, az ember az ő eszközévé válik. És mi az Isten emberei lévén, eljönnek hozzánk, és az mondják: – Ti az Isten emberei vagytok, imádkoztatok érte! Vannak emberek, akik rendetlenül öltözöttek jönnek, megvagdalva, mivel ezt teszi a démoni megszállottakkal a Rossz.

És honnan lehet azt megtudni, hogy a démon elhagyta a testet?

A testet elhagyó árnyékként lehet látni. Egy ilyen árnyék hagyja el. Rátettem a kezemet, és azt mondtam: – Krisztus nevében távozz! És akkor kimegy. Úgy látom, mint egy kód (folt?). Mint a kiszálló kódot.

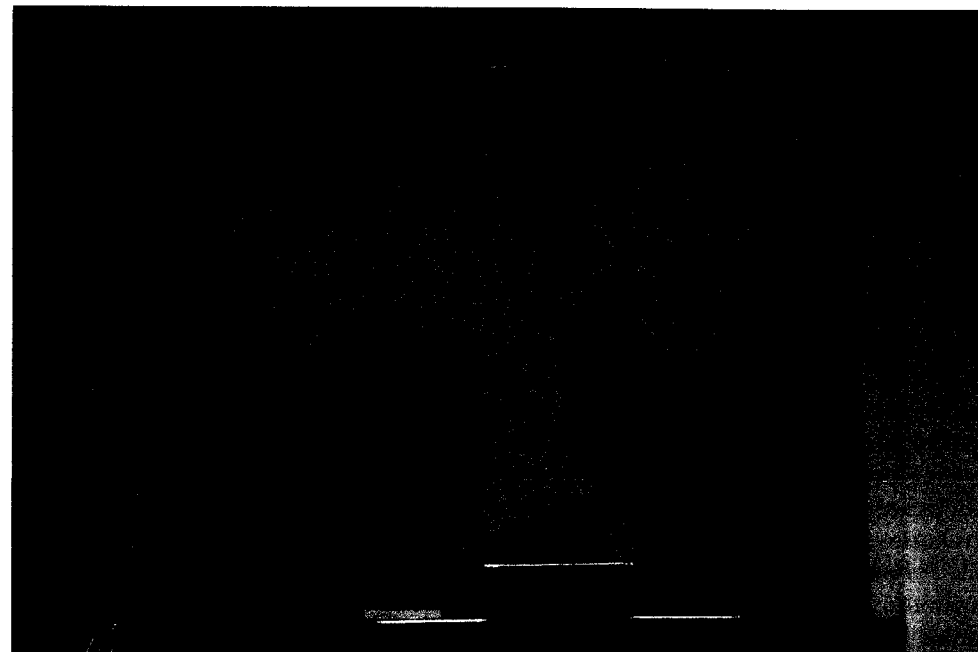
Hogy megértsem, maga a mellett az ember mellett áll?

Igen, igen. És imádkozom fölötte, a fejére teszem a kezemet, és a démon egyszer csak elhagyja, mivel Krisztus ajándéka van bennünk. Mi az Isten erejét hordozzuk, és az Isten jelekkel és csodákkal dolgozik.⁷⁰

Démoni megszállottságot nemcsak a kísértéseknek kitett, bűnre hajló ember magatartása okozhat, hanem mágikus eszközökkel is előidézhető. Egy ilyen esetet egy ötvenkét éves férfi mesélt el, aki a megelőző ciklusban szintén tagja volt a templom vezető tanácsának. Elmondása szerint az egyik „testvér”, egy tizenhét-tizennyolc éves lány „fermekálás”⁷¹ következtében került démoni erők befolyása alá. Ennek hatására olyan állapotba került, hogy nem ismerte meg a szüleit. A kutatásban részt vevő személy szá-

⁷⁰ Fordítás román nyelvből.

⁷¹ Fermec (rom.): 'varázslás', 'rontás'.



Galambként ábrázolt Szentlélek az egyik roma pünkösdi templomban. 2013. október 29.

vait idézve „ijedt volt”, „elszaladt”, „kiabált”, „égett”, a szüleit „dobálta”. A megszállottnak tartott leányt a templomba vitték, ahol a közösség térden állva imádkozott érte. A démonoktól való megszabadulását követően felismerte a szüleit, sírni kezdett, és elmondta, hogy nem tudja, korábban mi történt vele. A történetet elmesélő férfi a megszabadulása utáni állapotát fokozatos megnyugvasként, relaxált állapotként írta le, amelyben az ördögöktől megszabadított lány gyengéddé és szófogadóvá vált.

Éppen egy hívő testvér, C. leánya. [Igen...] Nem ismerte fel a szüleit, ijedt volt, szaladt el, és amikor templomba hozták, és mi térdre borultunk, és nagy erővel imádkozni kezdtünk, azt mondtam: – Édesanyám, nem tudom, mi volt velem. Sírni kezdett, és sírni kezdtek a szülei is, látva, hogy az Isten ereje akkor vele volt, abban a pillanatban.

Egy gyerek volt, vagy...?

Körülbelül tizenhét-tizennyolc éves volt... Nézze, ez Isten munkája volt, amikor küldöttein keresztül munkálkodott, így...

És honnan lehet tudni, hogy betegség volt, vagy rossz szellem?

Rossz szellem volt, amely... valaki fermekát (rontást) csinált. És ezek a rontások, az Isten szava is azt mondja, hogy létezhetnek rontások, és... És létezhetnek ezek is, és az Ördög jelekre és csodákra képes... És valaki rontást csinált, nem ismerte meg

a szüleit, egyéb mástól mitől lehetett volna? Kiabált, éggett, jaj! Dobálta az apját, az anyját, megijedt tőlük, nem ismerte meg őket. És abban a pillanatban, hogy a templomba vitték, és mi imádkozni kezdtünk, a félelemszellem, amely... a Sátán, hogy úgy mondjuk, mert más nem csinál rosszat, csak ő csinál, végleg megnyugodott. Jól van.⁷²

További terepkutatást igényel, hogy a karizmatikus rítusokban rejlő mágikus lehetőségek valóban a stigmatizált szektával való kapcsolatteremtésre ösztönözik-e a többségi ortodox felekezethez tartozókat, ahogy azt a korábban többször idézett roma férfi állítja. Vagy inkább olyan „típustörténetekről” van szó, amelyek célja a szekta legitimitásának megteremtése a kutató számára,⁷³ bizonyítási kísérlet arra, hogy a csoport által ismert és megidézett transzcendens erő valóságos, szemben az ortodoxok vallásával?

Eric W. Kramer a brazil pünkösdisták egyházakban gyakorolt rítusok látványos, „drámai vizualizációra” és a „látvány esztétikájára”⁷⁴ törekvő jellegét emeli ki. Kramer szerint „a drámai vizualizáció folyamata alapozza meg az Univerzális Egyház vezetőinek autoritását és a rítusok hatékonyságát”.⁷⁵ Kramer úgy érvel, hogy a „látvány [...] kifejezi annak alapelvét, hogy a végső igazság és a Szentlélek ereje olyan externalizáló gyakorlatokon keresztül realizálódik, amelyek a rejtett potenciált látható erővé fordítják”.⁷⁶ Kramer szerint az exorcizmus is e folyamat kifejeződése, amely „látványos megnyilvánulásra épülő, retorikailag megkonstruált autoritásformákat és hatalmi koncepciókat hoz létre”.⁷⁷

Az ajándékok mágikus felhasználását illetően a terepmunka e fázisában kevésbé megfogható az egyes kompetenciák, szerepkörök kérdése, az, hogy kik, milyen nyilvánosság előtt (például a templomban vagy családi/szomszédsági körben szerveződő esti vallásos gyűlekezetek idején, esetleg egyéni szolgáltatás során) és mekkora legitimitással rendelkezve (a formális intézményi szerkezethez tartozó, vezetői státussal rendelkező, nem a közösséghez tartozó személy, vagy helyi „népi specialista”) hajtják végre ezeket. A különböző ajándékok mentén történő specializálódás határai – legalábbis számomra eddig úgy tűnt – időnként elmosódnak.

Mágia és karizma: a hálózatalapító pásztor tevékenysége

Martin, a hálózat létrejöttében kiemelt jelentőségű idős férfi tekintélyét látomásokkal, a jövőbe látás képességével és próféciaközvetítéssel legitimálja.

Martin fia, Daniel, aki az ortodox faluban működő centrumcsoportot vezeti, apja egy különös képességéről beszélt. A Ceaușescu-diktatúra idején apja a határon átszökő pünkösdi testvéreket látomásban közvetített útmutatással segítette a szökésben.

⁷² 52 éves férfi, 2015. április 12. Fordítás román nyelvből.

⁷³ És amelyre példát nemcsak az exorcizmus, hanem a csoda kontextusában is hallottam.

⁷⁴ A szerző, Eric W. Kramer fogalmai. Lásd KRAMER 2005, 101.

⁷⁵ KRAMER 2005, 101.

⁷⁶ KRAMER 2005, 103.

⁷⁷ KRAMER 2005, 110.

Apám próféta, tehát prófétál, és ugyanakkor látó, mint ahogy az a Bibliában van. Mindenütt csodákat tett, különösen a diaszpórában. Mindazok, akik Ceaușescu idején elmentek, beleértve, amikor a határon mentek át, megkérdezték, Martin testvér, amikor most átmegyünk éjjel a határon... Átmentünk a határon, és nem tudjuk az utat, ne vesztődjünk el. Az Isten az apám révén térképet adott, érted? És azt mondta, menj jobbra, megtalálsz az ösvényt, menj tovább egy kicsit, egy újabb ösvényre találsz, és térj le a (ismeretlen szó). És így történt, és amikor Jugoszláviába ért, telefonált: – Igen, testvér, kiértünk, úgy, ahogy mondtad, egyébként eltevédtünk volna. Az Isten látomásokon keresztül közvetítette ezt a csodát [...].⁷⁸

Bár erre vonatkozóan egyelőre kevés ténnyel rendelkezem, néhány adatközlő beszámolója, valamint a vele készített interjú során tapasztaltak alapján az a benyomásom támadt, hogy Martin a mindennapi életben egyfajta mágikus specialistaként működik, akinek a tevékenysége jövőmondásból és életvezetési válságokkal kapcsolatos tanácsadásból áll (dilemmák megválaszolása, döntéshozatal). Távozásomkor például egy fekete luxusterepjárával érkező középkorú házaspárral találkoztam, akik azért jöttek, hogy a pásztor fogadja őket.

Martin rövidre zárta a beszélgetésünket, amelynek legvégén az én életemmel kapcsolatban is „titkot” fedett fel. A „titok” közlésekor ritualizált viselkedéssel jelezte, hogy fontos dolgot fog közölni. Rövid szünetet tartott, majd felemelkedett a székről, és a tekintetét rám szegezve azt mondta, már első találkozásunkkor látta, hogy súlyos dolgokat éltem meg életemben, hogy tudom, mi a szenvedés, és hogy saját szememmel láttam a halált. Az volt a benyomásom, hogy a szenvedésre és a problémákra való utalással a „krízisretorikát” egyfajta meggyőző technikaként alkalmazza.

Egy néhány éve megtért férfi, aki az ortodox faluban él, azt mesélte, hogy megkezesztelkedési rituáléja alkalmával az öreg proroc „személyre szabott” próféciát mondott arról, hogy távolabbi szülőfalujában, ahol nincsenek pünkösdisták, csak ortodoxok, az Isten rajta keresztül fogja megvalósítani, hogy a falu „kilencven százaléka” megtérjen. Az idős proroc a férfi megtérésében is szerepet játszott: a kicsapongó életvitele miatt súlyos egészségügyi problémákkal küszködő férfinak a fián keresztül azt üzenté, hogy ha nem tér meg, meg fog halni.

Egy csángó asszony elmondása szerint Martin, az öreg proroc a templomban tartott egyik próféciája alkalmával a Szentlélek azon üzenetét tolmácsolta, hogy siketnéma legkisebb gyermeke meg fog gyógyulni. A proroc nem tudta megmondani, hogy ez mikor fog bekövetkezni, az asszonyt és férjét azonban a prófécia egy távolabbi időbe kivetített csodás gyógyulás reményével töltötte el.

A következőkben egy, a csángó csoportban előadott prófécia rituális körülményeit és funkcióját vizsgálom. Húsvét ünnepén a vasárnap esti gyűlekezés különleges alkalomnak számított, amelyet a vasárnapi vallásos alkalmak szokásos forgatókönyvénel komplexebb, „gazdagabb” rituális tartalom mellett az ortodox faluban élő „közösség-alapító” idős karizmatikus pásztor, az ottani közösséget vezető fia, valamint két gyüle-

⁷⁸ Daniel, 2014. április. Fordítás román nyelvből.

kezeti tag vendégeskedése is fokozott. A gyülekezés elején rituális lábmosásra került sor, amely után a csángó közösségvezető ismertette a gyülekezési alkalom rítusrendjét, meghatározta az egyes férfi tagok megszólalásának sorrendjét is, és megemlítette, hogy az úrvacsorát az ortodox faluból való közösségvezető fogja kiosztani, aki beszédet is tart. A gyülekezési alkalom az általa bejelentett módon történt. Egyetlen esetben tértek el attól, amikor az egyik közös, hangos imádkozás végén az idős pásztor „Hallgasd, nép, a Szentlélek üzenetét!” kezdéssel egy prófécia közvetítésébe kezdett. A szituáció rendkívüliségére – a gyülekezeti alkalom előre meghatározott rendjétől való eltérés mellett – a jelenlevők magatartása, valamint az idős pásztor előadásmódja utalt. Amikor az idős pásztor a közös imádság végén beszédébe fogott, a gyülekezet tagjai továbbra is térden állva maradtak. A nagy tekintélyű férfi, korára való tekintettel, a közös imádságok alatt nem letérdelt, hanem felállt, „a Szentlélek üzenetét” ugyanígy adta elő. Az üzenet közvetítése körülbelül két percig tartott. Az idős férfi hangosan, rendkívül tagoltan, egyes részeken a szavakat megnyomva, köztük szüneteket tartva adta elő beszédét, amely alatt a gyülekezet tagjainak megrendülést kifejező „amin”-jai⁷⁹ voltak hallhatók.

A Szentlélek üzenetének egy része nyilvánvaló politikai tartalmakat hordozott. Az országért való imádkozásra szólította fel a közösség tagjait, mivel a Sátán munkája a legváltozatosabb módon nyilvánul meg, legutóbb éppen az országos szervezet Központi Bizottságában hozott döntések formájában. Az üzenet következő része az ukrainai katonai agresszióval volt kapcsolatos. A Szentlélek üzenete szerint kitartó imádság révén megakadályozható, hogy a konfliktus kiterjedjen a Moldovai Köztársaságra is. Nem tudjuk, hogy „a fegyverek zörgése hallatszik” megfogalmazás, amellyel ezt a témát felvezette, korábbi látomáselményre („közvetlen tapasztalatra”, vagy a Szentlélek figyelmeztetésére) utalhatott-e, vagy csak a katonai konfliktus metaforikus megfogalmazása volt. Ahogy nem dönthető el az üzenet további tartalmáról sem, amelyben az ország keleti részét sújtó „megaföldrengés” lehetőségéről beszélt: „Vrancea felől földrengés látszik és hallatszik”, amely akár „8,8-as erősségűnél is nagyobb lehet”, azonban a Szentlélek figyelmeztetése szerint, ahogy a politikai katasztrófák, úgy a súlyos természeti katasztrófa is megakadályozható „őszinte és tiszta imádságok” révén. A konkrétan megnevezett politikai és természeti katasztrófák mellett a Szentlélek arra is felszólította a hallgatóságot, hogy a közösség tagjainak családjaiért, „a boldogság és béke” eljöveteleért, valamint a „Szentlélek munkálkodásáért a szívekben” is imádkozzanak. A különböző dolgokért való imádkozásra felszólítását követően a Szentlélek nevében szóló pásztor utoljára a Szentlélek áldását közvetítette, majd hármassal „ámennel” jelezte, hogy beszédét befejezte.

Martin beszédét a térdeplő jelenlevők sorozatos, hangos ámenekkel nyugtázták. Anton hangosan megköszönte a Szentléleknek az üzeneteket, majd rövid értelmezésükbe fogott. Felvezetésként elmondta, hogy az ukrainai konfliktus kirobbanása idején „evangelizáló esteket” (*seri de evangelizare*) tartottak, ahol Ukrajnáért imádkoztak. Hangsúlyozta, hogy „ahogy az előbb a Szentlélek is közölte”, a politikai események

⁷⁹ „Ámen!”

súlyosak, a Krím-félsziget elcsatolása után az oroszok a Moldovai Köztársaságot és Transznisztriát is el akarják csatolni, és „Románia határaihoz közelednek” a „Vörös Császár” vezetésével, aki „paktumot kötött az Ördöggel”, és aki csak imádsággal állítható meg. Megemlítette, hogy a Szovjetunió idején Sztálin felosztotta Hitlerrel a világot, és Sztálin parancsára hetvenmillió ember halt meg a Sátán eszközeivel. Kitért arra, hogy Ukrajnában sok neoprotestáns közösség él, és a Sátán most arra készül, hogy elpusztítsa az egyházat.

Meredith B. McGuire az általa tanulmányozott katolikus pünkösdisták közösségekről szóló egyik tanulmányában bemutatta, hogy a prófécia a vezetők által leginkább kontrollált rítusa volt a gyülekezési alkalmaknak.⁸⁰ Szerinte a prófécia fontossága „a próféciát mondó személy »kölcsonzott autoritásának« tudható be”.⁸¹ McGuire amellett érvel, hogy míg a „vernakuláris prófécia” (*vernacular prophecy*)⁸² esetében az azt közvetítő személyek kiválasztása fölötti kontroll, a glossolália révén előadott prófécia (*glossolalic prophecy*)⁸³ esetében „az autoritás az interpretáción keresztül valósul meg”.⁸⁴

A McGuire által vizsgált esetekhez hasonlóan a csángó közösségben elmondott prófécia a vezetői autoritás megnyilvánulásának és újratermelődésének eseteként értelmezhető. A hálózatot alapító karizmatikus pásztor vezető/proroc prófeciáján kívül a csángó közösségben más gyülekezési alkalmakon a Szentlélek nem üzent a közösségnek. Az üzenet közvetítése során az idős ember többször hangsúlyozta, hogy rajta keresztül a Szentlélek szól, az ő szavait idézi. A próféciát követően a közösségvezető az üzenetekhez fűzött rövid értelmezése megerősítette a Szentlélek üzenetének időszerűségét azáltal, hogy a politikai események súlyosságát emelte ki és a konfliktus eszkalálódásának lehetőségére figyelmeztetett egy történelmi távlatú politikai katasztrófára utalva.

A vezetők autoritástermelő és -legitimáló funkciója mellett McGuire a „prófécia és a hozzá kapcsolódó »ajándékok«”⁸⁵ további közösségi szerepeit is hangsúlyozza: „Hozzájárulnak a várakozás atmoszférájának, az Isten-közelség, a misztérium érzésének megteremtéséhez”.⁸⁶ A prófécia idején létrejövő – McGuire által hangsúlyozott – „misztikus atmoszféra” megteremtésében az általam megfigyelt esetben fontos szerepet kapott a létező közösségi félelmek felerősítése. A félelmek generálása mellett a prófécia ugyanakkor a katasztrófa elkerülésének lehetőségére is rámutatott, a globális történelmi eseményekbe való „beleszólás” lehetőségét villantva fel az imádságra való felszólítással.

A karizmatikus vezető által mondott prófécia ugyanakkor közel áll a gyülekezési alkalmakon elhangzó bibliai értelmezések katasztrófaváró világértelmezéséhez. A ter-

⁸⁰ Lásd MCGUIRE 1977a, 137–138.

⁸¹ MCGUIRE 1977a, 138.

⁸² McGuire fogalma, a „köznyelvi formában” előadott prófeciát érti rajta. Lásd MCGUIRE 1997a, 139.

⁸³ McGuire fogalma. Lásd MCGUIRE 1997a, 137.

⁸⁴ MCGUIRE 1977a, 139.

⁸⁵ Kiemelés az eredetiben.

⁸⁶ MCGUIRE 1977a, 146.

mészeti katasztrófák és a politikai konfliktusok okozta félelmek forrása a média volt. 2014 áprilisának elején, amikor a prófécia elhangzott, a világsajtó fő témája az ukrajnai konfliktus volt. Az ország keleti megyéjében gyakran történnek földrengések, a kicsit is jelentősebbekről a román bulvármédia előszeretettel szokott beszámolni. A 2014. március végi 5-ös fokozatú földrengés az országos média „ingerküszöbét” is elérte.⁸⁷

Összegzés

Tanulmányomban egy moldvai pümkösi hálózathoz tartozó három csoport rituális gyakorlatait vizsgáltam. Bemutattam, hogy a Szentlélek ajándékaihoz fontos vallásos/mágikus funkciók tartoznak: részét képezik a csoportok bűnbocsánat-konceptiójának, ugyanakkor a transzcendenssel való bensőséges viszony megélését teszik lehetővé (különösen a „privát glosszolóliák” a csángó csoportban, illetve a prófécia). A karizmatikus épülő rítusok a démoni és isteni erők harcának drámai megtapasztalását teszik lehetővé – hasonlóan ahhoz, ahogy azt E. W. Kramer a „látvány esztétikájára” épülő rítusok „externalizációs funkciójával”, vagy M. B. McGuire a prófécia misztikumteremtő szerepével kapcsolatban kimutatta⁸⁸ –, például a roma csoportban gyakorolt, eksztatikus elemeket magukban foglaló gyógyító és exorcizmusrítusok során.

A roma csoportban a templomban gyakorolt, glosszolóliát is magukban foglaló karizmatikus gyógyító rítusok és exorcizmusok, vagy a „kvázi nyilvánosságban”, az esti gyülekezéseken zajló divinatorikus technikára épülő rítusok, a prorocok által nyújtott különféle problémakezelő szolgáltatások az ajándékok mágiával történő előidézésére épülnek. További kutatás szükségességét érzem annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy a karizmatikus rítusok és más, mágikus előidézésre épülő, specialista szerepkörök kiépülését elősegítő ajándékok csoportonként eltérő jelentőségében milyen szerepet játszik a csoportok eltérő etnikai és vallási háttere. Felmerül a kérdés, hogy az eltérő etnikai és vallási háttérrel rendelkező csoportok számára más igényeket elégít-e ki a pümkösdizmus.

Írásomban kihangsúlyoztam a térségben működő pümkösi csoportok világméretben és rituális gyakorlataiban tapasztalható eltéréseket. Az egy közösséget alkotó csoportok rituális gyakorlataiban megfigyelhető jelentős különbségeket az eltérő vallási és etnikai háttér mellett a vezetők közösségeken belüli magas fokú autoritása következményének tekintem. A csángó, valamint az ortodox román faluban működő pümkösi közösségek integrálódása az országos szervezetbe rendkívül laza, csupán alacsony

⁸⁷ Lásd Cutremur în Vrancea în această dimineață. antena3.ro, 2014. április 13. Elérhetőség: <http://www.antena3.ro/romania/cutremur-in-vrancea-in-aceasta-dimineata-250121.html> Letöltés ideje: 2014. május 12. Lásd továbbá Seismologii au revizuit datele despre cutremurul puternic din Vrancea, de sâmbătă seară. realitatea.net, 2014. március 30. Elérhetőség: http://www.realitatea.net/seismologii-au-revizuit-datele-despre-cutremurul-puternic-din-vrancea-de-sambata-seara_1409972.html Letöltés ideje: 2014. május 12.

⁸⁸ Lásd E. W. Kramer (KRAMER 2005) és M. B. McGuire (McGUIRE 1977a) korábban idézett gondolatait.

fokon formalizált.⁸⁹ A roma pümkösi közösség integrációja az országos szervezetbe sokkal szorosabb, de a különböző csoportok és az azokat képviselő vezetők eltérő érdekei miatt nem egységes. A két pártot tömörítő egyházi vezetés egyik szárnya nagymértékben a közösséget létrehozó, ortodox faluban működő, templommal rendelkező vezetők (Martin és Daniel) befolyása és érdekérvényesítése alatt áll.

Amellett érveltem, hogy a vezetők autoritásából származó, csoportonként „szét-tartó” világméretű és rituális megnyilatkozások egymáshoz közelítésének színterei (a kölcsönös közösségi látogatások és vendégprédikálások, a közösségvezetők eltérő bibliaértelmezéséből fakadó véleménykonfrontációk) az önálló csoporthatárokon túlmutató hálózati integráció alapját képezik. E látogatások ugyanakkor a vezetők között érdekérvényesítő, hatalmi játéktérrel képeznek. Az országos szervezet különböző szintjéről érkező vezetőknek a térség pümkösi közösségeibe tett látogatásai a hívek szempontjából az ajándékok mágikus megélésének „extra igényeit” szolgálják ki. A Szentlélek ajándékainak mágikus felhasználása a közösségvezetők szempontjából túlmutat a mágikus gyógyítás, exorcizmusok és a Szentlélekkel való bensőséges viszony megélésének közösségi igényein. A szomszédos közösségvezetők közötti látogatások vagy a szervezet által delegált „mágikus szakértők” látogatásai a helyi közösségvezetőket pozíciójuk újradefiniálására készíthetnek. Az országos szervezet területi vezetői által koordinált látogatások a helyi közösségek fölött gyakorolt befolyás növelésének stratégiájaként is értelmezhetők. A helyi közösségvezetők szempontjából az ajándékokkal való élés könnyen válhat pozíciójuk megtartásának, illetve újradefiniálásának eszközévé, ami a Szentlélek ajándékainak a hatalom létrejöttében játszott szerepére utal, valamint a hatalomhoz vezető mágikus erőforrások kontrollálásának M. B. McGuire és B. Wilson által jelzett irányába mutat.⁹⁰ Ezzel azonban egy másik írás keretében szeretnék foglalkozni.

Bibliográfia

- ADOGAME, Afe 2010: Pentecostal and Charismatic Movements in a Global Perspective, in Bryan S. TURNER (ed.), *The new Blackwell companion to the Sociology of Religion*, Chichester–Malden, Wiley-Blackwell, 498–518.
- ANDERSON, Allan 2005: The Origins of Pentecostalism and its Global Spread in the Early Twentieth Century, *Transformation*, 22 (3) (July): 175–185.
- ANDREIESCU, Valeriu 2012: *Istoria pentecostalismului românesc 2. Lucrările puterii lui Dumnezeu* [A romániai pümkösdizmus története II. Isten erejének munkái], Oradea, Casa Cărții.
- CSORDAS, Thomas J. 1988: Elements of Charismatic Persuasion and Healing, *Medical Anthropology Quarterly*, New series 2 (2): 121–142.

⁸⁹ A romániai pümkösdista közösségek autonóm működését Afe Adogame és Kiss Dénes hangsúlyozza. Lásd ADOGAME 2010, 500; KRIS 2009, 141.

⁹⁰ Lásd McGUIRE 1982, 43–45, 180; WILSON 1959, 498.

- FOSZTÓ, László 2009: *Ritual Revitalisation after Socialism. Community, Personhood, and Conversion among Roma in a Transylvanian Village*, Münster, LIT Verlag (Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, 21).
- FOSZTÓ, László–KISS, Dénes 2012: Pentecostalism in Romania. The impact of Pentecostal Communities on the Life-style of the Members, *La Ricerca Folklorica*, 65 (aprile): 51–64.
- GAY Y BLASCO, Paloma 2000: The politics of evangelism. Masculinity and religious conversion among Gitanos, *Romani Studies*, 5 (10/1): 1–22.
- JENKINS, Richard 2002: Az etnicitás újragondolása: identitás, kategorizáció és hatalom, *Magyar Kisebbség*, VII (4/26): 243–268.
- 2008: *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, Los Angeles–London–New Delhi–Singapore, Sage Publications. (Second Edition.) [1997.]
- KISS, Dénes 2009: „Romii din Herculian și rolul religiei penticostale în viața lor comunitară” [A magyarhermányi romák és a pünkösdi vallás szerepe közösségi életükben], in Tamás Kiss–László FOSZTÓ–Gábor FLECK (eds.), *Incluziune și excluziune. Studii de caz asupra comunităților de romi din România* [Befogadás és kizárás. Esettanulmányok romániai romákról], Cluj-Napoca, Editura Institutului pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale–Kriterion, 119–143.
- 2012: *Felekezeti adatok – népszámlálás 2011*. Szocioblog. A BBTE Szociológia Tanszékének blogja. 2012. szeptember 14. <http://bbteszocioblog.blogspot.ro/2012/09/felekezeti-adatok-nep-szamlalas-2011.html> Letöltés ideje: 2015. június 13.
- KRAMER, Eric W. 2005: Spectacle and the Staging of Power in Brazilian Neo-Pentecostalism, *Latin American Perspectives*, 32 (1): 95–120.
- LUHRMANN, Tanya M. 2012: *When God Talks Back. Understanding the American Evangelical Relationship with God*, New York, Alfred A. Knopf.
- MARTIN, David 2002: *Pentecostalism. The World Their Parish*, Oxford, Blackwell Publishers.
- MCGUIRE, Meredith B. 1977a: The Social Context of Prophecy. „Word-Gifts” of the Spirit among Catholic Pentecostals, *Review of Religious Research*, 18 (2) Winter: 134–147.
- 1977b: Testimony as a Commitment Mechanism in Catholic Pentecostal Prayer Groups, *Journal of the Scientific Study of Religion*, 16 (2): 165–168.
- 1982: *Pentecostal Catholics. Power, Charisma, and Order in a Religious Movement*, Philadelphia, Temple University Press.
- PETI Lehel 2008: Transznacionális életformák és szekták. A moldvai csángó falvakban jelentkező új vallási jelenségek interpretációs lehetőségeiről, *Szociológiai Szemle*, 4 (18): 3–31.
- RIES, Johannes 2007: „I must love them with all my heart”. Pentecostal mission and the Romani other, *The Anthropology of East Europe Review*, 25 (2): 132–142.
- RUSU, Bianca Ioana–TARNOVSCHI, Daniela é. n.: *Pentecostals in Romania*, Refugee Documentation Centre–Ethnocultural Diversity Resource Center. (Jelentés, kézirat.) www.edrc.ro/docs/docs/Pentecostals_in_Romania.doc Letöltés ideje: 2015. június 15.
- SYNAN, Vinson 2004: The Pentecostal Movement in North America and Beyond, *Journal of Beliefs & Values*, 25 (2) August: 153–165.
- TÁNCZOS Vilmos 2011a: A moldvai csángók magyar nyelvismerete 2008–2010-ben, in Uő, *Madárnyelven. A moldvai csángók nyelvéről*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület, 29–108.
- 2011b: „Hát mondja meg kend, hogy én mi vagyok!” A csángó nyelvi identitás tényezői: helyzetjelentés a 2011-es népszámlálás kapcsán, in Uő, *Madárnyelven. A moldvai csángók nyelvéről*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület, 253–284.
- WILSON, Bryan R. 1959: The Pentecostalist Minister. Role Conflicts and Status Contradictions, *American Journal of Sociology*, 64 (5): 494–504.

Adatbázisok, források

- H. N. 2011: 2011-es Román Hivatalos Népszámlálás. <http://www.recensamantromania.ro/> Letöltés ideje: 2015. június 13.
- Stat. de org. é. n.: *Statutul de organizare și funcționare al cultului creștin penticostal – Biserica lui Dumnezeu Apostolică din România* [A pünkösdi felekezet szervezeti és működési statútuma – Isten Romániai Apostoli Egyháza]. <http://www.itpbucuresti.ro/media/CCP/Statut-Legea%20-Cultelor.pdf> Letöltés ideje: 2015. július 17.

KIS-HALAS JUDIT

Hortikulturális utópia

Egy globális spirituális mozgalom helyi értelmezései¹

„Minden embernek szükséges maga körül létrehoznia saját Szeretetterét, azt kell gyermekének ajándékoznia. Nem lehet és nem szabad bűnös módon gyermekeket szülni anélkül, hogy ne készítenénk elő számukra a Szeretet terét.”²

„A szeretettér az egy tág fogalom. Sokféle lehet. Ahol látszik a gondoskodás, az egy szeretettér. Ott olyanok az energiák.”³

Bevezető

Tanulmányom célja, hogy feltárja a globalitás és a lokális közti interakciókat⁴ a kortárs spiritualitás hazai kontextusában egy orosz eredetű New Age spirituális mozgalom, az *Anasztázia követői* hazai recepciójának példája segítségével. Az *anasztaziánusok*⁵ irányzata 2000-ben bontakozott ki Vlagyimir Megre vezetésével. Állítása szerint gondolatait Anasztázia, egy tajgai remetenő tanításai ihlették. Ő Megre *Oroszország zengő cédrusai* című könyvsorozatának főhőse, a sorozat pedig az anasztaziánus eszmék összegzője. A mozgalom radikális társadalmi megújulást hirdet, amihez környezettudatos életmódon, földreformon és az oktatás gyökeres átalakításán át vezet az út. Eszméi között központi szerepet tölt be a természet és a termékeny föld szakrális tiszte-

¹ Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

² MEGRE 2007.

³ Zita, gyógyító és masször, saját gyűjtés, Siklós-Máriagyűd, 2015. szeptember 27.

⁴ Hasonló céllal vizsgálta Marion Bowman az angliai Glastonbury változatos spirituális életvilágát az 1990-es évek második felében és a 2000-es években, lásd BOWMAN 2005.

⁵ Az *Anastasia movement* magyar megfelelője *Anasztázia-mozgalom* lenne, én mégis helyesebbnek vélem az *Anasztázia követői* megfogalmazást. Egyrészt jobban tükrözi a képzelt proféta-remetenő központi szerepét, másrészt pontosabban jellemzi az elszórt csoportok társadalmi szerepét és helyzetét a magyarországi spirituális milióban.

⁶ Az elnevezéssel a nemzetközi kutatásban már meghonosodott terminológiát követem: angol *Anastasians*, orosz *анастазицы*. Vö. ANDREEVA–PRANSKEVIČIŪTĒ 2010; PRANSKEVIČIŪTĒ 2012, 40; ANDREEVA 2015.

lete, valamint a vele szoros összhangban élő emberi kisközösség (a nagycsalád) eszméje. Ennek megfelelően az ideális életforma rurális jellegű, a gazdálkodás az úgynevezett *családi birtokokon* zajlik. A markáns ökológiai karakter mellett az anasztaziánus filozófia határozottan nemzeti jellegű, hiszen az orosz nemzeti hagyományok felélesztése (*revival*) és újraértelmezése kulcsfontosságú az új életrend kialakításában.

A rohamosan nemzetközivé duzzadó mozgalomhoz köthető elképzelések 2006 után jelentek meg Magyarországon, ugyanis ekkor fordították le az első könyvet. A könyvsorozat gyorsan népszerű lett, mindazonáltal nálunk nem jöttek létre anasztaziánus csoportok, inkább egyéni kezdeményezésekből kiinduló szórványokról beszélhetünk. Ugyanakkor saját tereptapasztalataim arról győztek meg, hogy a könyvek és az anasztaziánusok gondolatai nagy visszhangot keltettek, megjelenésük óta folyamatosan jelen vannak, sőt időnként hangsúlyos szerephez jutnak a hazai spirituális diskurzusok több szintjén, mind az online, mind az offline kontextusokban.

Ebben a tanulmányban azt a lokális közösségi regisztert mutatom be, amelyben megjelentek az anasztaziánus elképzelések, eszmék és életvezetési stratégiák. A különböző értelmezések számbavétele mellett vizsgálatom középpontjában a kontextusok, kommunikációs helyzetek és interakciók állnak, mert ezek nemcsak az értelmezési stratégiákra világítanak rá, hanem segítségükkel végigkövethető elterjedésük folyamata és dinamikája. Következtéseimet elsősorban a dél-baranyai Siklóson és környékén, több szakaszban végzett terepmunkám idején (2012-ben, majd 2015-ben és 2016 elején) rögzített, félig strukturált interjúkra és a kötetlen beszélgetések során szerzett ismereteimre alapozom. Vizsgálatomat a virtuális valóság irányába is kiterjesztettem, hiszen a „vallás a cyber térnek is egyik legkiemelkedőbb aspektusa”.⁷ Ennélfogva az internet fontos szerephez jut a kortárs spiritualitás diskurzusainak szervezésében, eszméinek közvetítésében.⁸ Megfigyeléseim szerint az *Anasztázia követőire* és az anasztaziánus elképzelésekre vonatkozó hazai diskurzusok eleve több szinten és kontextusban zajlottak, illetve zajlanak, egymásra folyamatosan reflektálva. A helyi regisztert egy kisváros társadalmi nyilvánosságának különböző léptékű szinterei alkotják, amelyek folyamatosan inspirációt nyerne, és szorosan kötődnek a földrajzi és társadalmi értelemben is nagyobb léptékű online kontextushoz. *Anasztázia követőinek* hazai biográfiája – legalábbis részben – kiolvasható a közösségi média rajongói csoportjainak meg-

⁷ Lásd COWEN-HADDEN 2004, 120. Az internet lehet egyrészt *religion online*, vagyis a vallásról szóló kommunikáció társadalmi szintere. Másrészt számolni kell vele mint *online religion*, másként a vallás új megnyilvánulási formáinak (például virtuális kultusz helyek, szentélyek, templomok, a cyber térben folyó vallásgyakorlat, stb.) helyszínével (*locus*). Vö. COWEN-HADDEN 2004, 120. A mi esetünkben a cybertér határozottan a *religion online* kommunikációs kontextusaként értelmeződik.

⁸ Néhány esettanulmányt idézek, a teljesség igénye nélkül: a virtuális térben zajló román etno-pogány diskurzusokról ír HUBBES 2013, az orosz internetet (Runet) vizsgálja hasonló céllal GAIDUKOV 2013, hazai internetes honlapokat is elemez az újpogány identitáskultúráról szóló cikkében SZILÁRDI 2007, UIBU 2012 egy észti spirituális internetfórum bejegyzései nyomán mutatja be az ezoterikus angolkultuszt.

nyilvánulásaiból, az ezoterikus fórumok tematikus topikjaiban folyó beszélgetésekből, valamint a vonatkozó blogbejegyzésekből.⁹

Mielőtt rátérnénk a mozgalom magyarországi fogadtatásának részletes ismertetésére, szükséges röviden kitérnünk a kiindulópontként szolgáló könyvsorozatra, majd ennek alapján összefoglalnunk az irányzat alapeszméit.

A könyvsorozat

„Kedves Olvasó, [...] amit ön könyv formájában a kezében tart, a vakmerő remetenő álmanak egy darabkája!”¹⁰

A bevezetőben már említettük, hogy az anasztaziánusok oroszországi mozgalmát Vlagyimir Megre (korábbi médiaszakember, majd olaj- és hajózási nagyvállalkozó) könyvsorozata indította el.¹¹ Az *Anasztázia* című első kötet 1996-ban jelent meg. A remete főhős, Anasztázia egy ősi eredetű védikus kultúra, a *vedruszok* népének¹² képviselője. A vedruszok különleges képességeinek záloga a természettel való harmonikus együttélés mellett a folyamatos kapcsolattartás az univerzumot átható isteni energiával, ami a szibériai cédrusokon – mint afféle adó-vevő tornyokon – keresztül valósul meg.¹³ A regénybeli utolsó vedrusz közösség az orosz tajga mélyén rejtőzködik, és napjaink anyagi világában a szibériai cédrus feldolgozásából igyekszik létét biztosítani (használati és ajándéktárgyakat készítenek belőle, és azokat árulják). Megre azt állítja, hogy az Ob folyón vezető kereskedelmi hajóútján került kapcsolatba velük. A történet szerint üzletkötés reményében ismerkedik meg Anasztáziával, aki különleges szépségével, természetes intelligenciájával (a jelző itt szó szerint értendő, tehát nem szerzett, hanem veleszületett értelmet jelent), és számos természetfeletti képességével (jövőbelátás, gondolatátvitel, kommunikáció az állatokkal és a növényekkel, távgyó-

⁹ A globális jelenségek lokális perspektívába helyezése az antropológiai kutatás egyik „legfontosabb alaporientációja” idézi a médiaetnográfia fontosságát tárgyaló cikkében Szijártó Zsolt az angol szociálintropológust, Daniel Millert. Lásd SZIJÁRTÓ 2015, 14. Mindazonáltal épp Miller hívja fel a figyelmet arra – egy korábbi, trinidad-i vizsgálata kapcsán –, hogy a lokális (ön)reprezentációk megragadása az internet globális közegében legalább ilyen alapvető kutatási cél. Vö. MILLER-SLATER 2000, 7.

¹⁰ MEGRE 2007, 224.

¹¹ A sorozat egyes kötetének tartalmára a családi birtokok kapcsán röviden hivatkozik Andreeva és Pranskevičiūtė, vö. ANDREEVA-PRANSKEVIČIŪTĒ 2010, 101, 103.

¹² Megre alkotta fiktív népnév, amely az orosz nép és kultúra *védikus* eredetét, tehát ősiségét hivatott kifejezni: *védikus rusz*. A védikus jelző a könyvsorozatot népszerűsítő Anasztázia-követő vagy -szimpatizáns honlapokon is olvasható, például <https://www.ringingcedars.com/more/anastasia/>. Letöltés ideje: 2015. május 15. Shterin szerint a *vedrusz* (*Vedic Russian*) eredet hangsúlyozása arról árulkodik, hogy az anasztaziánusok orosz gyökereikhez kötik az emberiség megmentését célzó missziójukat. Ebben a tekintetben nem különböznek az oroszországi spirituális szcéna hozzájuk hasonló vallási csoportosulásaitól, vö. SHTERIN 2012, 294.

¹³ „Isten úgy teremtette a cédrust, mint a világegyetem energiáinak gyűjtőházát” MEGRE 2011, 7.

gyítás) rabul ejti Megrét. Találkozásai során Anasztázia nemcsak fokozatosan bevezeti őt az általa megőrzött ezoterikus tudás rejtelmibe, hanem frigre is lép vele, és két gyermeket szül neki. Az addig hedonista életet élő, technokrata pénzember a vonzó remete tanításai nyomán egyre kritikusan kezdi szemlélni a fogyasztói társadalmat, amelyben addig élt. Fokozatosan elfordul ettől az értékrendtől, és ezzel párhuzamosan erős küldetéstudat formálódik benne: a társadalmi változást Anasztázia útmutatásával, a tőle szerzett tudás közkinccsé tételével neki kell elindítania. Könyveket ír hát, egyiket a másik után, és ezekben közreadja Anasztázia tanításait, az orosz embereknek szánt üzeneteit, tanácsait.

Megre alkotásainak műfaja nehezen meghatározható, mert keveredik benne a sci-fi és a lektúr az ezoterikus-spirituális tanmesével, a személyiségfejlesztő kézikönyvvel, a népszerű pszichológiai tanácsadókkal. Néhol határozottan kalendáriumszerű, mert hol gazdálkodási tanácsokkal és asztrológiai útmutatással szolgál, hol tudományos tényeket és szenzációkat közöl, majd pedig népi gyógymódokat és ételrecepteket kínál. Mindezt jóslatok, kinyilatkoztatások és parancsolatok fűszerezik. Nyilvánvaló tehát, hogy Megre vallási-spirituális alapműnek, egy erősen leegyszerűsített és felhasználóbarát szentírásnak szánta regénysorozatát. Ennek megfelelően a magyar fordítás nyelvezte néhol a végletekig egyszerű, másutt bugyután archaizál, vagy egyenesen egy fordítóprogrammal készült használati utasítás archaizál, vagy egyenesen egy fordítóprogrammal készült használati utasítás értelmetlen szóhalmazait löki az olvasó elé. Ráadásul hemzseg a sajtóhibáktól és a pontatlanságoktól. Valószínű, hogy mindez nem csupán a fordító számlájára írható (bár elég sok van a rovásán), hanem maga az orosz eredeti sem nagyon különbözik ettől.¹⁴ Világos, hogy a szerző szeme előtt nem a színvonalas szépirodalmi alkotás, sokkal inkább eszméinek minél hatékonyabb – vagyis gyors és közérthető módon történő – népszerűsítése lebegett. 2000-ben Megre elérte a célját, mert a földreformot meghirdető ötödik kötet (*Kik vagyunk?*) megjelenését követően a tettek mezejére lépett. Több nagyvárosban is előadásokat tartott, ahol a családi birtokok létrehozását és a hatályos földtörvények megváltoztatását sürgette. Ennek hatására Oroszország-szerte sorra alakultak és gombamód szaporodni kezdtek az anasztaziánus közösségek. Amint megszülettek a könyvek fordításai, a mozgalom tovább terjedt Nyugat-Európa és a tengerentúl irányába. Végül, némi késéssel, Anasztázia követői a szovjet utódállamokban és végül Közép-Kelet-Európában is megjelentek.

Éppen a könyvek naiv, helyenként butácska nyelvezte és a nem túl bonyolult ideológia lehetett a nemzetközi siker kulcsa.¹⁵ A litván helyzet felméréséből az derül ki, hogy nincsenek jelentős különbségek az orosz és a litván anasztaziánus közösségek arculata és eszmeisége között, s ez nagyrészt a könyvek egységesítő hatásának tudható

¹⁴ A regényfolyam harmadik részében maga Megre fogalmazza meg ugyanezt. Igaz, önbírálatát egy szkeptikus tudóscsoport szájába adja: „a szerző elbeszélésének a stílusa egyszerű, majdhogynem primitívnek mondható. Az irodalmi művészeti alkotásra jellemző művészeti törvényszerűségek nincsenek betartva, a szövegben nyelvtani hibák találhatók.” MEGRE 2007, 99.

¹⁵ Valószínűleg az oroszországi sikerben is oroszlanrész jutott az Anasztázia-könyvek vulgáris ezoterikus stílusának, lásd például LUNKIN 2009.

be.¹⁶ A gyors és hatékony adaptáció nyilvánvalóan az eszmerendszer rugalmasságának köszönhető. Mindemellett napjainkra kialakultak már az egyéni, közösségi, sőt a nemzeti interpretációk is.

Az anasztaziánus mozgalom jellemzői

Anasztázia követői egy olyan eklektikus új vallási mozgalmat alkotnak, amely hármasság arcúval rendelkezik: spirituális-ezoterikus, környezetvédő és nemzeti-nacionalista. Jellemzői alapján nemcsak a hasonló szellemiségű New Age és öko-pogány irányzatokkal áll közeli rokonságban, hanem – eszmerendszerének utóbbi alkotórésze révén – a közép- és kelet-európai etno-pogány vagy *native-faith*¹⁷ mozgalmakhoz is kapcsolódik. Mivel ennek a tanulmánynak egyelőre nem célja az anasztaziánus eszmerendszer részletes elemzése, az alábbiakban csak azokat a jellegzetességeket (motívumokat) emelem ki, amelyek a mozgalom magyarországi recepciójában is megragadhatók. A fentiekben már rámutattam, hogy a könyvsorozat kulcsszerepet töltött be a mozgalom népszerűsítésében. A magyarországi fogadtatás értékeléséhez alábbi leírásomban elsősorban a magyar fordításra támaszkodom.

Az anasztaziánus gondolkodásmód döntően a világmindenségbe kódolt¹⁸ titkos üzenetek és rejtett összefüggések feltételezése miatt nevezhető ezoterikusnak. Ezek megfejtéséhez, így a lét törvényszerűségeinek megismeréséhez és megértéséhez, csak azok a kiválasztott kevesek juthatnak el, akik – Anasztáziához hasonlóan – tiszta és őszinte érzelmekkel, szabad szellemmel nyílnak meg a tudás felé. A hétköznapi ember számára ez az út hosszú és gyakran gyötrelmekkel teli tanulási és fejlődési folyamat, ami testi-lelki megtisztuláson és szellemi megvilágosuláson át vezet.

A világegyetem szereti Anasztáziát, tőlünk fél, ezért előttünk teljes mértékben nem nyílik meg. A mi elménket, a jelenlegi ember elméjét, akit a mi társadalmunk nevel fel, a sztereotípiák és a feltételrendszerek blokkolják.¹⁹

¹⁶ Az eddigi egyetlen tudományos összehasonlító vizsgálatot Litvánia és Oroszország vonatkozásában végezték el, lásd ANDREEVA-PRANSKEVICIŪTĖ 2010, 96.

¹⁷ A szláv nyelvek rokon fogalmainak, mint a *rodnovirstvo* (ukrán), *rodnowierstwo* (lengyel), *rodnowěří* (cseh) angol tükörfordítása. Magyar jelentése *bennszülött hit* vagy a *nemzetiség hite* lehetne, de ezek egyike sem használatos. A lengyel újpogány csoportokról, s benne a *native faith* jellegűekről bőveges adatot szolgáltat SIMPSON 2000. Kelet-Európa vonatkozásában a legfrissebb összefoglalás ugyanerről a jelenségköréről Scott Simpson és Kaarina Aitamurto szerkesztésében jelent meg, vö. AITAMURTO-SIMPSON 2013.

¹⁸ Az univerzumot gigantikus adatbázist kezelő szuperszámítógépként képzelik el, amelyhez minden embernek hozzáférése lehet, ha a megfelelő módon él. Az ötlet nem új keletű, ott van már Stanisław Lem *Kiberiádájában* (1971). Megre is Lemre hivatkozik, lásd például MEGRE 2006, 208–209; MEGRE 2007, 70.

¹⁹ MEGRE 2007, 70.

Az ezoterikus tudás áldásos hatása azonban minden Anasztázia-kötetet olvasó ember számára megtapasztalható, ugyanis a könyvek szövege maga is rejtjelezett: mágikus ereje van, olvasása gyógyító hatású,²⁰ mert „a világegyetem örökkévalóságának és végtelenségének mélyéből” származó „összekapcsolódásokat és jeleket” tartalmaz.²¹

[...] ezek a jelek jótékonyan tudnak hatni az emberekre. [...] hatásuk kifejtése nem fiziológiai, anyagi, testi szerveken keresztül történik, hanem az emberi lény nem érzékelhető, nem materiális szintjén. [...] Alapvető bizonyítékként azon emberek pszichikai reakciója szolgál, akik kapcsolatba kerültek a könyvvel. [...] az emberek zömében alkotói lendület keletkezik, mely poétikus alkotások formájában nyilvánul meg, képek festésében, dalok komponálásában. Sok emberben megmutatkozik annak szüksége, hogy valamilyen növényt megérintsen, vagy ültessen, foglalkozást változtasson. Egyes esetekben a könyv elolvasása után a közérzet jelentős javulása lép fel, a betegség tüneteinek eltűnése.²²

Az imént kiragadott könyvrészletek már az anasztaziánus elgondolások két további halmazára utalnak. Ezek egyike a nevelés-oktatás és a szocializáció témája köré szerveződik, a másik pedig az egészségről és a betegségről alkotott elképzeléseket foglalja magában. Az utóbbiról a későbbiekben, a hazai értelmezések tárgyalásakor szövegesen részletesen. Itt csak annyit emelek ki, hogy a betegségek egyrészt egy etikai-kommunikációs modellben értelmeződnek, amelyben a betegség és a vele járó esetleges fájdalom nem más, mint a Teremtő üzenete:²³

[...] a testi betegségek az emberben nem csupán annak következtében jelennek meg, mert az ember maga vonja ki magát az őt körülvevő Természetből és

²⁰ A szent szövegekben rejlő varázserő általános képzelet mellett talán a kabbalista miszticizmus ihlette Megrét. De sokkal valószínűbb, hogy az orosz ortodox laikus vallásgyakorlat amulettiszövegei, vagy éppenséggel a papok és szerzetesek divinációs praxisa (bibliomancia) szolgált példaként. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Megre jelentős időt töltött az egyik legnépszerűbb oroszországi zarándokhelyen, a Szergijev Poszad-i Trojice-Szergijeva Lavra, vagyis a Szentháromság-Szergij-kolostorban. Ezt többször is említi könyveiben, például MEGRE 2006, 222.

²¹ Az „összekapcsolódás” kifejezés a fordítótól ered, lásd MEGRE 2007, 97.

²² MEGRE 2007, 97–98.

²³ A fájdalom személyes és egyben metafizikai dimenziójának újralfedezése nem Megre vívmánya. Csak egy példa erre – bár Megre számára korántsem az inspiráció forrása – Ivan Illich nozológiai tézise, lásd ILLICH 1976. Illich a medikalizáció folyamatán „átesett” kozmopolita nyugati társadalmak és a hagyományos (népi és törzsi) kultúrák betegségtanait állítja szembe. Úgy véli, hogy a civilizált társadalmak pusztán technikai kérdéssé, megoldandó problémává degradálják a betegséget és a fájdalmat. A fájdalomra adott válaszuk a tárgyiasítás – vagyis a szubjektív vagy az egyének közötti kontextusból való kiemelés –, és a megsemmisítés cselekvési programját jelenti. A tradicionális kultúrák azonban jelentéssel teli értelmezési tartományba helyezik a fájdalmat azzal, hogy a stresszhelyzet előidézze kihívásként fogják fel, ami az egyént cselekvésre készíti. Eszerint a fájdalom azért lesz elviselhető, mert szükség van rá. „A fájdalom a test szubjektív valóságának elengedhetetlen része, amely minden ember számára ismerős, és amit az ember tudatos reakciói folyamatosan formálnak” ILLICH 1976, 46–47.

nem csupán a Sötét Érzések következtében, melyeknek önmagában teret enged. A betegségek lehetnek a figyelmeztetés mechanizmusai, esetleg megváltás is – sokkal jelentősebb gyötrelmekről. A betegségek – voltaképpen annak a kapcsolatnak a mechanizmusai, módozatai, melyet Isten, a Nagy Szellem tart fenn az emberrel. Az ember fájdalma – az Ő fájdalma is. [...] Feltétlenül fontos felismerni, hogy a betegséggel a Nagy Szellem – Isten – mit is akar mondani.²⁴

Tudod az emberi test betegségeinek néhány fő oka van: ilyenek a romboló érzések, emóciók, a táplálék fogyasztásának mesterséges úton meghatározott napirendje és összetétele, élete távoli és közeli céljainak hiánya, hamis elképzelések az ember mibenlétéről és rendeltetéséről. Sikerral tudnak azonban ellenállni a test betegségeinek a pozitív töltésű emóciók. Sok növény, de az ember saját létezésének és rendeltetésének az átértékelése is nagyon sokat tud változtatni úgy a test, mint a lélek állapotán [...]²⁵

Ezekben a gondolatokban nem lehet nem észrevenni az emberben rejlő isteni lényeg bibliai alapeszméjét: „És monda Isten: Teremtünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra” (1Móz 1,26) és „Teremté tehát az Isten az embert az ő képére” (1Móz 1,27).²⁶ Az anasztaziánus elképzelés szerint ember és Isten között ez az Isten-mag a kommunikációs csatorna, amely közvetíti az isteni szándékot az ember felé, s ugyan ezen az úton jut el az ember testi tapasztalata Istenhez.²⁷ Ez a gondolat – különbözőképp megfogalmazva – gyakran felbukkan a kötetekben:

Isten a csillagközi Szellem, Elme. Nem egyetlen egészben található. Isten fele a világegyetem nem anyagi részében van. Ő az energiák összessége. A másik fele viszont parányi részecskékben ott van a Földön minden emberben.²⁸

Az ember valahol hasonlít Istenhez. Minden emberben van egy parányi részecske, amelyet Isten lehelt belé még az ember születése pillanatában. Szétosztotta Önmaga felét.²⁹

E néhány kiemelt szövegrész alkalmas arra is, hogy szemügyre vegyük az anasztaziánus betegségértelmezéseket. Ezek egy része a naturalisztikus kategóriába tartozik, ami azt jelenti, hogy az ember és a természeti környezet közti kapcsolat zavara meg-

²⁴ MEGRE 2007, 27.

²⁵ MEGRE 2007, 28.

²⁶ A Bibliát Károli Gáspár fordításában idézem.

²⁷ Bár Megre valószínűleg nem olvasta Eckhart mester prédikációit, ezek a képzetek feltűnően emlékeztetnek a középkori dominikánus teológusnak az emberi lélekről szóló fejtegetéseire. Eckhart mester a lelket isteni értelemnek, „szikrácskának”, „ágacsának” nevezi, vö. ADAMIK 1986, 7, 13, 21. Erre az analógiára Klaniczay Gábor hívta fel a figyelmemet, amit ezúton is köszönök neki.

²⁸ MEGRE 2011, 50.

²⁹ MEGRE 2007, 53.

betegedéshez vezet. Idevehető esetünkben a mesterségesen szabályozott táplálékbevitel, egyáltalán az étkezésnek tulajdonított túlzott fontosság, mert megakadályozza az embert nemesebb céljai teljesítésében.³⁰ Másrészt megjelenik a perszonalisztikus típusba sorolható értelmezés is, amikor arról van szó, hogy az ember azért betegszik meg, mert „romboló”, „Sötét Érzések” kerítik a hatalmukba.³¹ Ez utóbbi a megszállottság egy sajátos formájaként értelmezhető. Szövegeinkből azt is kiolvashatjuk, hogy mind a betegség kialakulása, mind az egészség megőrzése részben tudatosan irányítható, szabályozható folyamat, amelyben az emberi képzelő-, vagy inkább teremtő erőnek döntő szerepe van. A gondolat teremtő erejébe vetett hit szorosan összefügg mind az egészségre és a betegségre, mind az egyén sorsára vonatkozó elképzelésekkel. Sőt, a világegyetem működésének értelmezésében is szerephez jut:

Az ember saját gondolatai erejével alkothat és tökéletesítheti a világot. Egyetlen, az ember által létrehozott gondolat sem vész el a semmibe. Ha fényes gondolat – a fényes teret tölti be és a Fényes Erők oldalára áll, ha viszont sötét, akkor az ellentétes oldalra. És manapság bármelyik ember bármely gondolatot felhasználhat abból, amit valamikor az emberek, vagy a Teremtő hozott létre.³²

A megbetegedéshez hasonlóan a gyógyítás anasztázianus elgondolásai a New Age orvoslás holisztikus szellemiségét tükrözik. Az érzelmek a lelki, szellemi és fizikai állapotot is befolyásolják, és kulcsszerepet játszanak a betegség megelőzésében:

A Szeretet Sugarával orvosolhatjuk még felebarátunk sok baját is. Életét meghoszabbíthatjuk azzal, hogy a Szeretet Terét hozzuk köré létre. Aztán maga az olyan ember is, aki képes magában pozitív emóciókat ébreszteni, éppen az ilyen emóciók segítségével tudja önmagában oldani a fájdalmat, kigyógyítani a testet a megbetegedésből, sőt így lesz képes ellenállni még a méregnek is.³³

Maga Anasztázia, a regények főhőse nemcsak látnok és próféta, hanem nagyhatalmú gyógyító is. A gyógyításairól szóló történetek női mivoltát és anyaságát helyezik a középpontba: szeretetének erejével, sőt szoptatással gyógyít!³⁴ Gyógyítói szerepében az orosz

³⁰ „Nem szabad, hogy az étkezés az embernek gondot okozzon. Enni úgy kell, mint lélegezni, az evéssel nem kell törődni, nem szabad, hogy elterelje a legfontosabbról az ember elméjét.” MEGRE 2011, 157.

³¹ Foster orvosi-antropológiai osztályozási rendszerét (1976) Hanegraaff alkalmazza a New Age valóságosság és a gyógyítás közti viszony leírásában: HANEGRAAFF 1996, 44–45. Az energetikai gyógyászatra vonatkozóan magam is használtam ezt az osztályozást, vö. KIS-HALAS 2012.

³² MEGRE 2011, 157.

³³ MEGRE 2006, 40.

³⁴ MEGRE 2007, 80–81. Anasztáziát már az első kötetben természet- és anyaistenőnek nevezik, s nyilvánvaló, hogy sok vonatkozásban hasonlít az Istenanyához is. A gyermekét szoptató Istenanya (gör. Γαλακτοτροφούσα, orosz Млекопитательница) az ortodox Mária-ikonok egyik alapvető típusa. Mária tejének kultusza középkori eredetű a nyugati keresztény egyházban. Az egyik legismertebb történet, amely ehhez kötődik, Clairvaux-i Bernát látomása (Lactatio Bernardi): a Mária szobra

*extraszenzibilisek*³⁵ és egyéb ezoterikus terapeuták mintaképe, s egyben a sarlatánok és hamis csodadoktorok ellenpontja is. Anasztázia gyógyítói etikáját mutatja be az a példázatszerű történet, amelyben Megre azon elmélkedik – még megismerkedésük idején –, hogy Anasztázia igazi „pénzcsináló gép” lehetne, ha megengedné, hogy gyógyító képességeit Megre az oroszországi alternatív gyógyítók piacán kamatoztassa.³⁶

Az anasztázianus gondolkodásmódban kiemelt szerephez jut a gyermek, szó szerinti és metaforikus értelemben egyaránt. Anasztázia maga is gyermek: vidáman szökdecsele jár-kelel az erdőben, minden növény és állat a játszótársa, szabadon tréfálkozik Megrével, csacsogva beszél hozzá. Ugyanakkor éppen gyermeki mivolta és a természethez való közvetlen kapcsolata a forrása egyetemes tudásának. A gyermekhez ugyanis olyan tulajdonságok társulnak, mint a természetesség, az ártatlanság, a romlatlanság, a testi-lelki-szellemi tisztaság. Ezeknek pedig egyenes következménye a bölcsesség:

A természet, a Világegyetem Szelleme úgy rendezte el, hogy minden új ember úgy szülessen, mint egy uralkodó, mint egy cár. Az angyalokhoz hasonlít – tiszta és szep-lőtelen. A még nyitott lágy koponya befogadja a világegyetemből érkező információk hatalmas áramlatait. Minden egyes újonnan született ember képességei lehetővé teszik, hogy a világegyetem legokosabb teremtményévé váljon, hasonlóvá Isten képmásához.³⁷

A gyermek tehát születése után még jó darabig közvetlen kapcsolatban áll az univerzumot átható energiával. Mivel az energia egyben az ismeretszerzés médiumaként is szolgál, a tanulás valójában csatornázással (angol *channelling*)³⁸ valósul meg. Ennek megfelelően életének első kilenc éve alatt teljesen elsajátíthatja a felnőttek közül csak a kiváltságosok számára elérhető ezoterikus tudást.

[...] minden emberben [sic!] abszolút módon minden szükséges információ a kezdet kezdetétől fogva bele van helyezve. Ez már rögtön születésekor adott a számára.

előtt buzgó imák közt térde hulló szent ajkát a szobor kebléből kicsorduló tejsugár öntözi. Mária teje itt az isteni értelmet és bölcsességet szimbolizálja, írja STOICHITA 1995. A Mária tejére tett eskü egyébként előfordul középkori német gyógyító ráolvasásokban (CIANCI 2012), ami arra mutat, hogy Mária teje és a gyógyítás fogalma összekapcsolódhattak. Megre azonban valószínűleg nem ebből a kulturális hagyományból merített, amikor azt meséli, hogy Anasztázia hasonlóképp locsolta meg őt anyatejjel. Megre történeteiben Anasztázia, az istennő tejének gyógyító ereje van: a súlyos beteg kislány szinte új életre kel tőle, ő maga pedig megfiatalodik a tejfürdőtől.

³⁵ Az extraszenzibilisek tulajdonképpen természetfeletti képességekkel rendelkező emberek: látnok, jósök, „tisztán érzők”, stb., lásd például DENIO STEPHENS 2004. Napjaink Oroszországának ezoterikus szcénájáról, benne a számos, mágikus szolgáltatást nyújtó specialistáról alapos áttekintést nyújt LINDQUIST 2006.

³⁶ MEGRE 2006, 19–23.

³⁷ MEGRE 2011, 94.

³⁸ A csatornázás a New Age fogalomtárában jelenségek egész sorát jelöli. „Közös nevezőjük az, hogy az ismeret megszerzése a befogadó [és/vagy a kívülálló – K.-H. J.] által módosult tudatállapotként értelmezett helyzetben történik”, lásd HANEGRAAFF 2007, 32.

Úgy, mint a keze, lába, szíve, vagy a haja. A világ minden tana, minden egyes kinyilatkoztatása csupán e Forrásból lett merítve [...]³⁹

A technokrata társadalom elvárásainak megfelelő, tehát helytelen szülői nevelés azonban már a kezdet kezdetén rossz irányba terelheti, sőt akár meg is hiúsíthatja ezt a hasznos folyamatot:

[...] a szülőknek nem szabad a gyermek természetes, valós világképét eltorzítaniuk, a gyermeket a világegyetem legtökéletesebb teremtményeitől elválasztaniuk [...] A gyermek elé a mesterséges világ jelzőit rakják, egyiket a másik után. [...] az intézményekben, ahol [...] az oktatás folyik, újra csak a mesterséges világ vívmányairól beszélnek neki. A kilenc év alatt a természet létezésével csupán röpke érintést tesznek lehetővé [...]⁴⁰

Ezek szerint a nevelés elsődleges közege nem a család, hanem a természet. A természethez való bensőséges viszony pedig – többek között – a szülőkkel közösen, majd egyre önállóbban végzett mezőgazdasági tevékenység segítségével alakítható ki a legmegfelelőbbben. A föld megművelése és a növények gondozása mellett az asztronómiai tudás elmélyítése is üdvös, amire kiváló alkalmat teremt a szabad ég alatt való alvás.

Az egész nem csupán arról szól, hogy [a gyerek] tudni és érezni fogja, mi hogyan nő. A legfontosabb az, hogy gondolkodni kezd, elemezni, és agyában életre kelnek azok a sejtek, melyek majd egész életén át működni fognak. [...] Az égitestekkel létrehozott kapcsolat lehetővé teszi, hogy egyre újabb és újabb információt fogadjon, cseréljen.⁴¹

A következő lépcsőfok már az úgynevezett Élet Iskola. A Mihail. P. Scsetyinin orosz akadémikus által alapított intézmény egy, a Krím-félszigeten működő college jellegű bentlakásos magániskola. Bár nem az anasztaziánusok mozgalma ihlette, hanem attól függetlenül jött létre, de oktatási-nevelési programja mára már teljesen összefonódott az anasztaziánus eszmékkel. Ebből az következik, hogy a hagyományos pedagógiai módszerekkel szemben a meditatív és intuitív tanulást részesítik előnyben. Hogy ez pontosan mit is jelent, azt az alábbi szemelvény érzékelteti:

[...] a gyermekek maguk építik a házaikat, kis városukat, jövőjüket és közben énekelnek. Itt egy tízéves kislány képes házat építeni, csodálatosan rajzolni, főzni, táncolni, és ismeri az orosz harcművészet fogásait is. [...] Itt egyetlen év alatt sajátítják el a tízéves iskola matematikai anyagát, miközben három nyelvet tanulnak hozzá.⁴²

³⁹ MEGRE 2007.

⁴⁰ MEGRE 2011, 94–95.

⁴¹ MEGRE 2011, 99. Lásd még ugyanebben a kötetben az *Atudjunk a saját csillagunk alatt* című fejezetet: 92–93.

⁴² MEGRE 2007, 154.

Ennél többet azonban nemigen tudunk meg. A magyar követők kapcsán még kitérek ennek az alternatív pedagógiai programnak a magyarországi adaptációjára.

Az anasztaziánus „filozófia” határozott, de egyáltalán nem radikális környezetvédő arculata főként abban mutatkozik meg, hogy a természet nem pusztán az ember számára hasznos hajtó erőként, hanem erkölcsi szempontból is értékes világgé értelmződik benne. Továbbá abban az apokaliptikus elképzelésben is tetten érhető, amely szerint a természet, illetve a föld az emberi tevékenység hatására olyan mértékben beszennyeződött, megbetegedett, szent minőségében annyira megsérült, hogy komoly környezeti és humanitárius katasztrófa fenyeget.

Tudod, Vlagyimir, a Föld, jóllehet nagy, de mégis nagyon, de nagyon érzékeny. Hiszen egy szúnyoghoz képest te is hatalmas vagy, ha azonban szúnyog ül rád, megérezed érintését. A Föld is mindent érez: amikor betonba és aszfaltba burkolják, amikor fáit kivágják és felégetik a rajta növevő erdőket, amikor belsejében turkálnak és vajúdnak, és mérges porral, műtrágyával hintik be. Fájdalmai vannak. De ő ennek ellenére szereti az embereket, ahogy az anya is szereti gyermekeit. És a Föld igyekszik méhébe fogadni az emberi gonoszsgot, és csak akkor, amikor már fogytán az ereje, mindezt visszatartani, csak akkor buggyan elő a gonoszsg a vulkánok kitörései és a Föld rengései által. A Földnek segíteni kell. Erőt ad neki a szeretet és a szeretetteljes bánásmód. A Föld hatalmas, de rendkívül érzékeny. Érzí az, ha akár csak egyetlen emberi kéz is szeretettel érinti meg. Ó, mennyire érzi és várja ezt az érintést!⁴³

A föld és a természet újbóli megszentelésével⁴⁴ azonban kivédhető a közelgő kataklizma, s ennek jellegzetesen anasztaziánus módja az úgynevezett szeretettér megteremtése. A szeretettér a természettel létrehozott bensőséges kapcsolat eredményeként jön létre: az emberi lényből kiáradó jóindulatú szeretetenergia rezgései áthangolják és „szeretettel töltik fel” a „beteg” természeti környezetet.⁴⁵

Nincs kérdés, kétség, hogy a szeretettérben a másikhoz, a környezethez való csatlakozásunk egyfajta magas szintű energiáról szól.⁴⁶

⁴³ <http://xn-kogabi-vxa.hu/index.php/vendegirok/29-vlagyimir-megre-oroszorszag-zengo-cedrusai> Letöltés ideje: 2015. május 15.

⁴⁴ Bron Taylor az Egyesült Államok öko-pogány mozgalmaival kapcsolatban ír erről, lásd TAYLOR 1995, 115–116.

⁴⁵ Valószínűleg a kvantumfizika kutatási eredményeinek hatására integrálódott a New Age eszméiségbe az univerzumot átható és rezgésével működésben tartó energia képzete, lásd ALBANESE 1992, 75–76. Az alternatív gyógyászat egyik ágazata, az energetikai orvoslás erre az alapelve épül, lásd például KIS-HALAS 2007; KIS-HALAS 2012. A rezgéssel életre keltett világegyetem a New Age spiritualitás egyik alapfogalma, s mára már közhelynek számít.

⁴⁶ Részlet a VNTV Hírlevél 2015. július 23-i számából. Közzétéve a <http://www.vntv.hu/hirlevel/> oldalon, megosztva a Facebookon, a Szeretet Tere Műhely oldalán 2015. július 24-én, lásd <https://www.facebook.com/Meggymagokkal/>

Az anasztázianus elképzelés szerint szeretetterek leginkább a már említett családi birtokokon hozhatók létre. A családi birtokok olyan, körülbelül egyhektáros földterületek, amelyeket ingyen vagy jelképes összegért bocsátanak egy-egy család (nemzetség) rendelkezésére. Ezután többé már nem adhatók és nem idegeníthetők el. A családi birtok elsősorban gazdálkodási egység: a telken álló lakóház, a gazdasági épületek, a szántóföld, a veteményes, a gyümölcsös és a virágoskert alkotják. Ennél azonban jóval több is! Az adott természeti környezet kisebb léptékű modellje, amelyen (lehetőség szerint) természetes álló- vagy folyóvíz található, emellett változatos felszíni formák, vagyis sík terület és dombok tarkítják. Egyszerre vadon és megművelt föld, mert a terület kétharmad részét nem szabad művelés alá vonni, hanem meg kell őrizni természetes, eredeti (tudniillik kultiválás előtti) állapotában. A természet kizsákmányolását jelentő túlzott műveléstől ugyanis tartózkodni kell: csak annyi gyümölcsöt, zöltséget szabad termelni, amennyire a családnak szüksége van, s a mértékletesség elve érvényesül a haszonállatok és a méhek vonatkozásában is.

A családi birtok tehát a par excellence mikrokozmosz, a világmindenség kicsinyített mása, amellyel állandó kölcsönhatásban áll. Megművelőinek egymás iránti szeretete, jó szándéka és gondos gazdálkodó tevékenysége (például a magvetés és a palántanevelés) révén jóindulatú energiákkal töltődik fel. A családi birtokokon kialakuló szeretetterekből sugárzó energia által a föld gyógyul és megszentelődik.⁴⁷ A családi birtok mint szeretettér szakrális⁴⁸ jellege tehát a szentként tisztelt Anyatermészettel való azonosságából, valamint az univerzummal – és benne a Legfelsőbb Lénnel vagy Teremtővel⁴⁹ – fenntartott kapcsolatából adódik. A birtok és lakói közti szakrális kötelék olyan rituális cselekvésformák során jön létre, mint az ősök lelkeinek „elültetése”:

Az ember nem emlékezhet összes rokonára, nem teheti azt sem, hogy állandóan rájuk gondoljon, de ültethet kisebb ligetet, lehetőség szerint családi fákkal, amelyek hosszú életűek, ilyen a tölgy, a cédrus. A fák ültetésekor, feltétlenül fontos családjára gondolnia, elindítani a gondolatot és csendben kijelenteni: „A családom emlékére ültetem ezt a fasort, vagy ligetet. Létrehozom a családi birtokomat, legyen ez minden valaha élő családtagom gyülekező helye és azoké, akik a jövőben csatlakoznak hozzánk.” Minden egyes fa ültetésekor fel kell idézni egy nemrég távozott rokon nevét, el kell őt képzelni, kedves gondolatokkal emlékezve rá [...] a fák minden pillanatban őrzik a kapott információt. A családtagok lelkei megérik ezt [...] A fák gyengébb energiát árasztanak, mint az ember, ezért állandóbbak. A lélek megérik ezt,

⁴⁷ „[...] a Nap lényegét tekintve olyan, mint a tükör. Visszatükrözi az emberi szem számára a Földről láthatatlanul kibocsátott sugárzást. Ez a kisugárzás olyan emberektől származik, akik a szeretet, az öröm és másféle fényes érzések állapotában vannak. Ez a kisugárzás visszaverődik a Naptól a Földre, majd napfény formájában tér vissza, és életet ad mindennek, ami a Földön van.” MEGRE 2011, 165.

⁴⁸ PRANSKEVIČIŪTĖ 2012, 52–53.

⁴⁹ Ez a Teremtő csak részben azonos a keresztény Istennel. Nevének számtalan szinonimája fordul elő a könyvsorozatban, például Értelem, Intellektus, Fény, a Fény Erői, Vákuum, Abszolútum, Ritmus, Szellem, vö. MEGRE 2006, 49.



Az Anasztázia-mozgalom két oroszországi követőjének rajza a családi birtokról, amelyet a magyar szimpatizánsok is megosztottak a könyvsorozat hazai Facebook-oldalán (Forrás: https://www.facebook.com/anasztaziakonyvek/photos/?tab=album&album_id=119923151415673 Megosztás ideje: 2014. január 11.; letöltés ideje: 2015. január 15.)

először egy közeli rokon lelke jön ide, akire emlékeztél, később továbbiak vonzódnak fokozatosan a helyhez. Kilenc év múlva kisebb erdővé nőnek a kiültetett fák, és ezek különleges, hatalmas és áldásos energiával rendelkező fák lesznek. Ezt az áldásos energiát a nemzetség összegyűjtőjén és családján kívül senki nem érzi majd.⁵⁰

A családi birtok a tér különböző dimenziói (ember–természet–kozmosz) és az idő tengelyének metszéspontjában helyezkedik el. Olyan szakrális-transzcendens tér, ahonnan bármikor közvetlen kapcsolat létesíthető mind a térben, mind az időben távoli entitásokkal. Ugyanakkor ez a szent tér egyben a fennálló társadalmi renddel szemben megfogalmazott alternatív életmód színtere is. Továbbá társadalmopolitikai jelentőséggel bír, hiszen Megre épp amellel érvel, hogy alkalmas megoldásként kínálkozik az akut lakhatási gondokkal küzdő nagyvárosi népesség számára.⁵¹

⁵⁰ MEGRE 2010. Ez a szövegrész az Anasztázia-könyvek Facebook rajongói csoport oldalán is olvasható. A hozzá kapcsolt képen egy oroszországi családi birtok rajza látható, ahogyan azt az ott lakók megőrkítették, lásd <https://www.facebook.com/anasztaziakonyvek/photos/a.119923151415673.22841.119891508085504/620463074695009/?type=3&theater> Letöltés ideje: 2015. július 15.

⁵¹ Lásd SHTERIN 2012; ANDREEVA 2015.

Végül, de nem utolsósorban az anasztaziánus mozgalom nemzeti-nacionalista vonásairól kell szólnunk, már csak azért is, mert a magyarországi recepcióban ez is kiemelt szerephez jut. A *Szeretet tere* című könyvben Megre Scsetyinyin iskolájába látogat egy filmes stábbal, s interjút készít két kislánnyal. A kérdésre, hogy mit jelent orosznak lenni, egyikük azt válaszolja, hogy ez a legnagyobb tisztesség. Úgy fogalmaz, hogy aki orosz, az „szereti a Hazáját [sic!], kitart mellette, és sohasem hagyja cserben. [...] Ő maga Oroszhon részének tartja magát”.⁵² Ugyanebben a kötetben az iskolaalapító Scsetyinyin arról világosítja föl az olvasókat, hogy az orosz nyelv ősi, és rendkívül kifejező, így kiváltképp alkalmas az oktatásra.⁵³

Az orosz Anasztázia-követők arról beszélnek, hogy az orosz kultúra és benne az anyaföld szeretete olyan intenzív, mintha a „génjeikbe lenne kódolva”. Az anyaföldhöz való szoros kapcsolat akkor tapasztalható meg leginkább, amikor a növényeket gondozzák, és a földet művelik.⁵⁴ Mindebből kiolvasható, hogy Megre nyomán Anasztázia követői az orosz népet kiválasztottnak tekintik. Szerintük az oroszok az egyedüli örökösai a vedruszok ősi kultúrájának, és ha sikerül ennek hagyományait feléleszteni, akkor lehetőséget kapnak, hogy megmentsek a földet a fenyegető katasztrófától. Érdekes módon a litván, fehérorosz és ukrán anasztaziánusok számára elsikkadt az nemzeti identitás hangsúlyos szerepe, s helyét a mindenkori saját etnikum vette át, s ugyanez a helycsere jellemzi Anasztázia magyarországi követőit is.

Anasztaziánusok Magyarországon: 1. Egy helyi olvasat: befogadók és szimpatizánsok

Kiseb-nagyobb megszakításokkal 2000 óta folyó kutatásomban a Dél-Dunántúl mikro-regió gyógyítással és egyéb mágikus jellegű tevékenységekkel (például jóslás, kommunikáció a halottakkal/angyalokkal/szellemlényekkel) foglalkozó spirituális szakértőinek praxisait térképezem fel. Amellett, hogy törekszem a specialisták körül formálódó személyes kapcsolatháló minél alaposabb megrajzolására, fontosnak tartom az információáramlás, a kommunikáció és az ismeretszerzés egyéb módjainak és médiumainak a megismerését is.

Eddigi tapasztalataim alapján úgy látom, hogy ezekben a folyamatokban egy bő évtizeden át kiemelt szerephez jutottak a *klubnak* nevezett csoportosulások. Ezek az *ezoterikus csoportok*⁵⁵ lazán szerveződő, viszonylag rövid élettartamú (gyakran néhány hét intenzív együttlét után felbomló), alkalmi formációk voltak, amelyek egy-egy kiemelkedő helyi egyéniség köré szerveződtek, illetve egy közös cél (gyakran tevékenységi forma) érde-

⁵² MEGRE 2007, 158.

⁵³ MEGRE 2007, 168–169.

⁵⁴ ANDREEVA 2015, 179–183.

⁵⁵ A spirituális sokszínűség és a működés tekintetében nagyon hasonlóak a Tanya Luhrman által megfigyelt nagyvárosi *mágikus csoportokhoz*, vö. LUHRMAN 1989, 6–7, 29–38.

kében jöttek létre. Ami összekötötte őket, az a meghatározott érdeklődési kör, nevezetesen a kortárs alternatív spiritualitások széles spektrumába sorolható jelenségek (eszmék, tanok és módszerek), mint például a kommunikáció a szellemvilággal, vagy az alternatív gyógymódok, vagy a személyiségfejlesztés spirituális útjai, vagy a különböző divinációs és látótechnikák, vagy éppen a mágikus rítusok és eljárások. Az ezoterikus csoportok létrejötte tehát célorientált, létezésük pedig időszakos vagy szakaszos volt: általában azért szerveződtek, hogy tagjaik közösen sajátítsanak el valamilyen spirituális gyakorlatot, módszert, technikát. Ebben az értelemben tulajdonképpen ötvözték a tanfolyamok, valamint a csoportos közösség- és személyiségfejlesztő tréningek jellegzetességeit. Ezekről annyiban tértek el, hogy az itt kialakult személyes kapcsolatok, barátságok esetenként a cél elérése után is tovább éltették (sőt ma is éltetik) a kezdeti csoportosulást. Az utóélet baráti találkozókat, közös kirándulásokat, rendezvényeken való együttes részvételt, olvasókört, beszélgetőkört jelentett. Az is gyakran előfordult, hogy egy újabb tanfolyamon ismét együtt vett részt a korábbi tagság vagy annak egy része.

A mi esetünkben a siklói *reiki*⁵⁶-klub egykori tagságából verbuválódott olvasóköri az a közösség, amelyik az elmúlt bő fél évtizedben megismerte és közvetítette az anasztaziánus gondolatokat Siklóson és környékén. A reiki klub még 2000-ben alakult meg az azonos nevű energetikai-gyógyászati tanfolyam résztvevőiből.⁵⁷ A csoport magját az a három középkorú nő alkotta, akik a leginkább fogékonyak voltak az új alternatív és spirituális gyógymódok, technikák, általánosságban az ezotéria és a spiritualitás iránt. A későbbiekben mindhárman számos újabb gyógymódot sajátítottak el, és napjainkra a kisváros ismert és elismert ezoterikus szakembereivé váltak.⁵⁸ Az ezoterikus témájú könyvek, cikkek olvasása és megvitatása már a kezdetektől a klubtagok legfontosabb tevékenységi körei közé tartozott, ahogyan azt az alapítók egy későbbi beszélgetésben felidéztek:

Hárman alapítottuk: X-né, Marika, és én, meg akiket mi avattunk [ti. bevatták őket a reikigyógymódba], hogy könyveket cseréljünk, hogy ne kelledjen [sic!] mindenkinek megvenni. [...] Arról beszélgetünk, hogy milyen cikkeket, újságokat olvastunk, kivel mi történt, volt-e látogatója [ti. a szellemvilágból]. Néha megnézünk egy filmet, mint tegnap is itt. Hatalmas spirituális tudás van rajta [ti. a filmben]. Néha gyógyítunk, küldünk energiát a Földnek, vagy annak, aki nincs itt. [...] Vendéget is hívunk. Van, aki az angyaloktól, valamelyik főangyaltól csatornázik.⁵⁹

⁵⁶ A reiki az úgynevezett energetikai gyógyászat egyik legnépszerűbb ágazata, napjainkra már világszerte ismert. A gyógyítás tulajdonképpen energiaáramlattal történik. A kezelés közben a terapeuta a beteg megfelelő testrészei fölé tartja a kezét, és testén áttereszve a beteg testébe küldi a gyógyító energiát. A gyógyító képességet bárki megszerezheti, aki elvégzi a megfelelő számú tanfolyamot, és beavatást nyer. A Siklós környéki reikigyógyítókról és a gyógymód magyarországi meghonosodásáról részletesen írtam, lásd KIS-HALAS 2007.

⁵⁷ A siklói ezoterikus klubokról és csoportokról rövid összefoglalót készítettem, lásd KIS-HALAS 2009, 153–154.

⁵⁸ Mindkettejük praxisáról részletesen írtam, vö. KIS-HALAS 2007; KIS-HALAS 2008; KIS-HALAS 2010.

⁵⁹ Etikai okokból az adatközlők nevét megváltoztattam. Kötetlen beszélgetések Zitával és Marikával (mindketten gyógyítók), részletek, Siklós-Máriagyűd, 2006. szeptember–október. A későbbiekben, ha ezt külön nem jelölöm, saját adataimat idézem (K-H. J.).

A reikiklub állandó „tagsága” hat fő volt, de gyakran előfordult, hogy kétszer, sőt háromszor ennyien is összejöttek. A tagság magját kizárólag középkorú (ötven–hatvan év közötti) nők alkották, időnként csatlakoztak hozzájuk barátnőik, ismerőseik, alkalmanként férjeik, élettársaik, partnereik is. A csaknem egy évtizedig tartó klubélet intenzitása fokozatosan alábbhagyott. Visszaemlékezéseikben az egykori klubtagok hasonló gondolatokat fogalmaztak meg ezzel kapcsolatban: egyöntetűen úgy vélték, hogy többé már nem volt igényük a közös útkeresésre, mert valamennyien megtalálták azt a spirituális ösvényt, amelyet követni szeretnének. Mivel több szállal is szorosan kötődtek egymáshoz – a társadalmi és a magánélet szféráiban egyaránt –, a köztük levő kapcsolat nem szakadt meg.

[...] mer' nem járunk klubba össze most már pár éve. Nem járunk. Hanem úgy járunk, hogy föl hív egyik, „olyan régen találkoztunk, annyi minden történt”, vagy éppen ezért, mert „semmi nem történik velem, úgy kéne valakivel beszélni, hogy gyere, találkozzunk, és egy kicsit, hátha valami kijön belőle, mer' olyan állott víz van, és ez zavar”.⁶⁰

Bár a fenti vélekedés arról árulkodik, hogy a kapcsolattartás döntően individuális jelleghűvé vált, mindazonáltal az olvasókör létrejötte világosan jelzi, hogy valamiféle közösségi tevékenységre, időnkénti találkozásokra mégiscsak szükség lehetett.

Az *Oroszország zengő cédrusai* sorozatot a reikiklub egykori alapítói egyikének ajánlotta figyelmébe egy ismerős. A sorozat első nyolc kötetét gyorsan (egy-két éven belül) megvették, a költségeket pedig arányosan osztották meg egymás között:

Akkor mi összeálltunk, [...] ilyen gondolkodású emberek, és úgy csináltuk, hogy nyolcan vettük meg. Mindenki egyet. [...] De ezek nálam vannak, és bárki bármikor elviheti elolvasásra, vagy továbbadhatja, érted? Tehát így, így van meg a nyolc, és most szeretném – mondom – a kettőt még hozzá.⁶¹

A világháló használata már az induláskor döntő szerepet játszott: a könyveket kizárólag a magyar fordítást készítő Dömötör Boglárka által működtetett webáruházban lehetett beszerezni.

A könyveket forgalmazó cég ugyanebben a webáruházban árulja a szibériai cédrusból készült termékeket: a tűlevélből vagy a gyantából nyert illóolajat, propoliszt, faragott tányérokat és kanalakat, nyakba akasztható csiszolt cédrusfa medált, cédrusmagból fűzött „rózsafüzért” és nyakláncot.⁶² A termékek népszerűsége elenyésző lehetett a könyvekéhez képest, ugyanis az olvasókörből senki sem emlékezett rá, hogy valaha

⁶⁰ Zita, Siklós-Máriagyűd, 2015. szeptember 27.

⁶¹ Zita, Siklós-Máriagyűd, 2015. szeptember 27.

⁶² Ezek egyike sem egyszerű használatú tárgy vagy ékszer, hanem a cédrusból sugárzó jótékony energiát aktivizáló és hordozó varázserejű eszköz. Lásd <http://www.anasztazia.hu/termek/> Letöltés ideje: 2012. november 30.

is rendelt volna belőlük. A könyvek tehát az egyik alapító gyógyítónál állomásoznak jelenleg is, tőle lehet kölcsönözni. A lista a kölcsönzők nevével és telefonszámával az egyik kötet borítójába van tűzve. Beszélgetőtársaim valamennyien úgy emlékeztek vissza, hogy Anasztázia története olvasmányos és lebilincselő volt, akár egy igazi kalandregény. Többen még a családtagjaiknak, ismerőseiknek, sőt a gyógyítók néhány kliensüknek is kölcsönadták:

[...] elolvasta egyiknek az unokája, másiknak a lánya. Én adtam ennek a cigány hapsinak, tudod? Kölcsön. Tehát többször kölcsönadtuk a nyolcat. Hol egyikünk, hol másikunk.⁶³

Mégsem emiatt váltak különösen fontosá a könyvek közvetítette eszmék és gondolatok az olvasókör néhány tagja számára. 2011-ben az off- és online ezoterikus diskurzusokat előtörték azok az apokaliptikus jóslatok, amelyek 2012 téli napfordulójára prognosztizálták a világvége eljövételét. A jóslatok szerint azonban már az ezt megelőző év előre vetíti a kataklizmát, és 2011. november 11-én jelentőségteljes események fognak bekövetkezni. A híresztelések alapját a maja naptár új időszámításának kezdőnapja jelentette (ekkor ér véget a 20-as számrendszeren alapuló naptár több jelentős ciklusa), ami éppen 2012. december 22-ére esett. A siklói olvasókör két tagja már 2011 januárjának elején egy diasorozatot küldött körbe e-mailen a többieknek (s a kérésre nekem is), 2012. *Világvége vagy aranykor?* címmel. A 37 oldalas, képekkel bőségesen ellátott szöveg nemcsak a maja naptárral, hanem a sumérok csillagászati megfigyeléseivel – pontosabban a naprendszer tizedik bolygója, Nibiru eljövételével – is összefüggésbe hozta a közelgő eseményt. A nem túl szofisztikáltan megfogalmazott üzenet az ókori magaskultúrák mellett egy Szabó Judit nevű médium jóvendőléseire, valamint a „magyar Szent Korona kutatóira” alapozta legitimitását és hitelességét. Egy részleges apokaliptikus vízióját vázolja fel, amelyben a „mély és alattomos gonoszságot” terjesztő, „mocskot árasztó” politikusok és támogatóik elpusztulnak, véget ér a fogyasztói társadalom virágzása, soha többé nem érvényesül a kettős mérce elve, és végleg befellegzett a hedonistáknak. Egy új, egalitáriánus, békés és felvilágosult társadalom születik majd. Mindez az úgynevezett *dimenzióváltásnak*⁶⁴ lesz köszönhető.

A diasorozat élénk visszhangot keltett az olvasókörben. Néhány héttel ezután a tagok közül két gyógyítóval beszélgettünk az üzenetről:

⁶³ Zita, Siklós-Máriagyűd, 2015. szeptember 27.

⁶⁴ A dimenzióváltás a sci-fi irodalomból került a kortárs spiritualitás fogalomtárába. A legáltalánosabb ezoterikus értelmezés szerint a dimenziók tulajdonképpen az univerzum minőségi rétegei. Abban különböznek egymástól, hogy a világmindenséget animáló energiát hordozó részecskék különböző sebességgel rezegnek bennük. Minél magasabb a részecskék rezgésszáma, annál magasabb rendűnek számít a létezés minősége az adott dimenzióban. Ez az ember felgyorsuló életritmusában, sőt, értelmi képességeinek fejlődésében, érzékszerveinek tökéletesedésében manifesztálódik. A dimenziókat úgynevezett (*ugró*)kapuk választják el egymástól, amelyek váratlanul nyílnak meg. Az áthaladás módosult tudatállapotban történik, és csak a megfelelően felkészültek számára lehetséges. Minderről bővebben lásd Kis-HALAS 2009.

[...] megkezdődik a dimenzióváltás, mert most rossz dimenzióban vagyunk. [...] Energetikai változás indul, a Teremtő Isten segítségével egyre több lesz a jelenés. Főlerősödik a szent helyek ereje. Így tud[na]k segíteni az embereknek a főlemelkedésben. [...] Hetente jönnek a próbák. [...] Tudatváltás jön. A Krisztus-tudatra kell átváltani, de lesznek, akik nem tudják megcsinálni. Ők a harmadik dimenzióban maradnak, ezért két Föld lesz egyszerre. Egyik a harmadikba' marad, a másik meg, az emelkedett, az ötödik dimenzióba'.⁶⁵

Beszélgetőtársaim már ekkor felhívták a figyelmemet arra, hogy szerintük az üzenetben megfogalmazott gondolatok és víziók több ponton is összecsengenek az Anasztázia-könyvekben olvasottakkal. Ebből ők arra következtettek, hogy Anasztázia üzenetei és tanításai útmutatással szolgálhatnak a túlélési stratégiák kidolgozásához és a sikeres dimenzióváltáshoz. Ez utóbbi folyamatban a testi-lelki-szellemi megtisztulásnak és az Anasztázia hirdetett szeretettér kialakításának juttattak kiemelt szerepet. E két gondolat összefonódását maguk az Anasztázia-könyvek is sugallják, amikor a kertművelést a természetes életmódhoz való visszatérés első lépéseként írják le:

[...] a kiskertes tulajdon – mint jelenség – a földi létezés lényegének megértéséhez vezető folyamatos, zökkenőmentes átmenet.⁶⁶

Az olvasókör tagjai többször is megvitatták egymás közt a „világvége témát” a következő hetek-hónapok alatt. A vezéregyéniségek magyarázatai és interpretációi pedig a tavasz közeledtével konkrét cselekvésre ösztönözték őket. Egyikük a közmédiából is ismert neves agrármérnök, Bálint György honlapját olvasva bukkant rá az úgynevezett *magaságys* művelési módra.⁶⁷ Az anasztázianus ideál és a szó szoros értelmében vett hortikultúra ezen a ponton találkozott. Ezt a kertművelési módszert mind a nyolcan kipróbálták, még ugyanabban az évben.

Gy: És ennek a magaságnak az ötlete csak ebből az Anasztázia... [A. közbevág: Nem!] ihletésből jött, vagy ez valahogy összekapcsolódott mással is?

A: [Nagyot sóhaj.] Ez összekapcsolódott. Mer' a magas ágyás igazából a Bálint gazda oldalán van, tudod. Magaságys a Bálint gazda...

Gy: Igen. A Bálint Györgynek a honlapján.

A: Őneki a honlapján van leírva, hogy kell csinálni. És akkor itt már, Gyűdön, kész volt az X-éknél egy. Megnéztem az Y-nál, az Ildikóéknél három van. És akkor megnéztem, tájékoztam, és, és akkor nekiálltunk megcsinálni.⁶⁸

⁶⁵ Beszélgetés Zitával, Zita férjével és Marikával, Siklós, 2011. január 23. Kézírtatos jegyzet, felvétel nem készült.

⁶⁶ MEGRE 2006, 169.

⁶⁷ A magas ágyásra vonatkozó ismeretek 2011. március 1-jén kerültek fel az oldalra. Valószínűleg ezt olvasták az olvasókör tagjai, lásd <http://www.balintgazda.hu/aktualis-kert/marcius/a-magasagy-elhelyezese-a-kertben.html> Letöltés ideje: 2015. július 23.

⁶⁸ Zita, Siklós-Máriagyűd, 2015. április 11.

A hagyományos kertműveléssel szemben a magaságys számos előnnyel jár: 1. kis alapterületen is megvalósítható; 2. megemelt talajszintje miatt könnyen megművelhető; 3. a jól megválasztott növénytársulások révén vegyszerezést nem igényel; 4. a folyamatos termelés mellett fedezi a család éves zöldség- és fűszernövény-szükségletét; 5. a növények gondozása nemcsak hasznot hozó felnőtt munka, hanem családi időtöltés és rekreációs tevékenység is.⁶⁹ Beszélgetéseink során világossá vált, hogy ezek a gyakorlati szempontok legalább olyan fontosak voltak az olvasókör tagjai számára, mint a spirituális indíttatás. Bár az Anasztázia-könyvekben részletesen leírt családibirtokmodellről valamennyien elismerően nyilatkoztak, legtöbben mégis úgy vélték, hogy ezt képtelenek ugyanígy megvalósítani.⁷⁰ Számos okot soroltak fel. Leggyakrabban arra hivatkoztak, hogy lehetőségeik korlátozottak, ingatlanuk fekvését, házukat, kertjüket nem tudnák ennyire radikálisan átalakítani:

Most nekem adott volt a hely, ugye. Be volt minden építve, nem lehetett máshova tenni [a kertet]. Mert ő [Anasztázia], ugye, megadja, hogy melyik oldalon van [a kert]. És hogy hátul az erdő. De hát ahhoz nagy terület meg minden kellene, ugye? Egy megadott... Örültem, hogy egy olyan kis fűszerkertet tudok csinálni.⁷¹

Volt, aki egyszerűen nem tudta elképzelni, hogy teljesen szakítson a helyi kisvárosi milióval, és kivonuljon a társadalomból: „nem tudtam elfogadni, hogy így, a semmibe télen-nyáron, éljek”.⁷²

A kertművelés mágikus rítusairól több részletes leírást is olvashatunk az egyes kötetekben, különösen az első könyv *Anasztázia tanácsaiból: a növényi mag – az ember orvosa* című fejezetében. Ezek lényege az, hogy a kertet művelő ember és családtagjai (a családi birtok lakói), valamint a növények között az átviteli mágia elvén alapuló állandó kapcsolat alakuljon ki. Például úgy, hogy a növényeket a fürdővízzel öntözik. Ugyanis a testtel érintkező, majd rájuk locsolt vízből a növények megszerzik az ember sejteiről (sőt a DNS-éről), az aktuális fizikai és lelkiállapotáról szóló ismereteket. Pontosan úgy, mintha vonalkódot olvasnának le.

Reggelente, ha lehet, a legjobb napkeltekor, ki kell mezítláb menni a kertbe, azokhoz a növényekhez, melyekhez éppen szívünk húz. Meg lehet őket érinteni, simogatni. De nem szabad valamiféle megszabott forgatókönyv vagy szigorúan, nap mint nap betartott rítus szerint végezni, hanem úgy, ahogy éppen tetszik, ahogy óhajunk, vonzódásunk éppen hozza. Ezt azonban még mosakodás előtt kell elvégezni. Így a növények fogják még érezni azoknak az anyagoknak az illatát, szagát, melyek a szer-

⁶⁹ Bővebben lásd <http://www.balintgazda.hu/aktualis-kert/februar/egyenes-derekkal-a-magasagy-mellett.html> Letöltés ideje: 2015. július 23.

⁷⁰ Az adatgyűjtés lezárása után (2016 januárjában) értesültem arról, hogy az egyik gyógyító egykori kliense a Siklóssal szomszédos Nagyharsányban a saját telkén egy „szabályos” családi birtokot szeretne létrehozni.

⁷¹ Zita, Siklós-Máriagyűd, 2015. szeptember 27.

⁷² Marika és Zoltán, Siklós, 2015. április 26.

vezetből a bőr pórusain keresztül távoznak. [...] Ha kertünkben van valamilyen víztartály, feltétlenül fürödjünk meg. Ha nincs, akkor öntözzük le magunkat vízzel. Közben szükséges meztőláb a fűvön, a növényágások közelében állunk. Még jobb viszont az ágyások közé, például egyik reggel a málnabokrok mellé, másnap pedig a ribizlibokrok mellé. A reggeli mosakodás után nem kell azonnal megtörülköznünk. A vízcseppeket testünkről töröljük le tenyerünkkel, majd tenyerünkről rázzuk azokat szét a körülvevő növényekre. Ezután el lehet végezni az olyan reggeli tisztálkodási műveleteket, melyekhez hozzászoktunk.⁷³

Hasonlóképp már a magvetést is úgy kell elvégezni, hogy a majdan kikelő növényben elraktározott, kozmikus eredetű univerzális tudásanyag a lehető legjobban hasznosuljon az ember számára:

A kiültetés előtt vegyünk a szánkba egy vagy több picit, be nem áztatott magot, s tartuk a magocskákat nyelvünk alatt, legalább kilenc percig. Aztán vegyük a magokat két tenyerünk közé és tartsuk azokat így harminc másodpercig. Míg a magocskákat a két tenyerünk között tartjuk, fontos telkünk azon pontján meztőláb állni, ahol majd megtörténik az ültetés. Ezután nyissuk ki tenyerünk, és a rajtuk nyugvó magocskákat emeljük óvatosan az ajkunkhoz. Ekkor tudónkból leheljük ki a levegőt. Lélegzetünkkel melegítsük fel a magocskákat, hogy a parányi magocskák megismerje mindazt, ami bennünk van. Ezután tartsuk még a magocskákat harminc másodpercig széttárt tenyerünkön, és mutassuk be őket az égbolton levő égitesteknek. Így a magocskák megállapítják feléledésének pillanatát. Ebben majd az összes bolygó segíteni fogja! És miattunk, értünk megajándékozzák a csírákat a szükséges fényvel.⁷⁴

Az olvasókör tagjainak többsége úgy emlékezett, hogy legalább egyszer kipróbálta a fenti módszert. Ez valóban így történhetett, amit az is mutat, hogy behajtották a könyvnek azt a lapját, ahol ez a leírás olvasható. Akad olyan, aki a mai napig ugyanígy veti a magokat, valamint a saját és a családtagjai mosdóvizével öntözi a kertet:

A: Hát, ugye, ő azt írja, hogy mielőtt elveted a magot, mutasd meg a holdnak, a napnak, vedd belőle egyet a szádba, vedd át a nyáladból a rezgésedet, s ültess el. Majd néha mosd meg a lábadat, és azzal a vízzel locsold meg. Mer' akkor a te tested információját viszi, és annak megfelelően fogja alakítani, hogy segítsen... a növény. [...] És ezt többen is csináltuk. Ezt teljesen a könyvből. Én ezt, ugye, nem veszem a palántát, hanem nevelem. Na, most, amikor én februárba' elvetem a tejfőlős pohárba a magot, akkor beveszem a számba – egyet legalább belőle – pár percig tartom, és akkor megmutatom a napnak, a holdnak és a csillagoknak, hogy támogatják, s úgy vetem el, s teszem az ablakba a poharakat. Azóta is így vetek. Ennyi.

⁷³ Zita, Siklós-Máriagyűd, 2015. április 11.

⁷⁴ MEGRE 2011, 77.



Zita, a gyógyítóasszony könyvespolca a rendelőjében
(Máriagyűd, Baranya megye, 2016. január 22. A szerző felvétele)

Gy: Erről te nem hallottál előtte, ugye?

A: Nem, nem. Csak a könyvből. Így van. Ez így van.⁷⁵

A kezdeti lelkesedés napjainkra jócskán alábbhagyott: ebben az évben (2016) már csak ketten tervezik, hogy újra bevetik magas ágyásaikat. A kertművelés pár éves konjunktúráját követően a könyvsorozat is veszített népszerűségéből. Ezt jelzi, hogy 2015 ősze óta csupán egy férfi kérte kölcsön a könyveket. Neki a kezeléseik alkalmával ajánlotta az a gyógyító, akinek a rendelőjében sorakoznak a kötetek. Az olvasókör érdeklődése az utóbbi időben egészen másfelé fordult: hamis angyali üzenetek tartották lázban a tagokat az elmúlt év nyarán. Másrészt az olvasókör két tagja már 2011-ben új ezoterikus csoportot alapított a szomszédos Harkányban, a Harmónia Fénykört. Ez a közösség, az olvasókörtől eltérően, professzionális és sokkal formalizáltabb szerveződésként indult. A tagok elsősorban spirituális-ezoterikus terapeutaként határozták meg magukat. Megalakulásukkal egyidejűleg létrehozták saját közösségi oldalukat a Facebookon, s jól szervezett reklámkampányba kezdtek.⁷⁶ Helyi közösségi rendezvényeken népsze-

⁷⁵ Zita, Siklós-Máriagyűd, 2015. szeptember 27.

⁷⁶ „Segítjük a tudatos szemléletmódváltást, életmódváltást, az önismeretet, és a személyiségformálást. Olyan lelki mélységekben foglalkozunk az egyénnel, amelyet máshol, más terápiákban nem kapnak meg.” Lásd https://www.facebook.com/harmoniafenykor/info/?tab=page_info. Letöltés ideje: 2015. július 23.

rúsítotték szolgáltatásaikat, vendég előadókat hívtak, az egészséges életmódot és spirituális megvilágosodást hirdető tematikus napokat, meditációs kurzusokat szerveztek. Az ezoterikus szolgáltatások helyi piacának ez a jól átgondolt ostroma addig szokatlan jelenség volt, és hatása néhány éven belül az olvasókörben is érezhető vált. Az olvasókört alapító gyógyítók és terapeuták ugyanis még a környék első specialistagenerációjához tartoztak, akik akkorra már kialakult és viszonylag állandó klientúrával rendelkeztek. Az új és a régi specialisták közti összetett viszonyrendszer tárgyalása túlságosan messze vezetne bennünket. Annyi azonban bizonyos, hogy ezek az érdekeltek közrejátszottak abban, hogy a lazán szervezett olvasókör végül teljesen felbomlott. Nagyon valószínű, hogy az Anasztázia-könyvek végül ugyanarra a sorsra jutnak, mint az őket őrző gyógyító, Zita könyvekhez fűzött jegyzetei és „spirituális könyvtárának” egy része: kidobja, eladja vagy elajándékozza őket a betegeknek.⁷⁷ Eddigi példáink alapján elmondhatjuk, hogy az *Anasztázia követői* mozgalom helyi adaptációja elsősorban rövid távon működött, és a kertművelés új technikájának elsajátításában, továbbá az ökológiai gazdálkodás iránti fokozott, de csak időszakos érdeklődésben öltött testet.

A könyvsorozat terjesztette anasztázianus eszmék hosszabb távú hatása e kisközösi nyilvánosság közegeiben kevésbé, az individuális értelmezések szintjén azonban valamelyest hatékonyabban követhető. Az olvasókört alapító gyógyítók egyike, Zita, a markáns életmódváltását egyértelműen az Anasztázia-könyvekből elsajátított ökológiai szemlélet elfogadásával kapcsolja össze:

Má' ez, hogy..., hogy igényünk van egy saját kezűleg termesztett, nem egy iparilag, meg nem génmanipulált, meg, érted?, hanem... Például a Sára az beszerzett olyan magokat, amik az öö... génbankból van[nak]. Rendelt, és szétosztott többünknek. Például az évelő spenót, bizonyos paprikafajták, érted? És próbáljuk ezeket... vetni. Na, hát hogy mondjam? Tehát ez már egy új, új gondolkodás.⁷⁸

A másik alapító tag, a *pszichotronikus* (más néven szellemsebész)⁷⁹ gyógyító Marika és élettársa, Zoltán számára a szeretettér eszméje bizonyult a legjobban integrálhatónak az anasztázianus elképzelések közül. A szellemsebész ugyanis nemcsak egyszerű gyógyító, hanem küldetessel rendelkező harcos is egyben, akinek titkos feladata van:

⁷⁷ Ez a megoldás nagyon valószínűnek tűnik annak fényében, hogy a pár éve rendkívül népszerű ügynevezett Kryon-sorozatot is eladta Zita. A nevezett könyvfolyam egy Kryon nevű szellem jóslatait és prófeciáit adta közre, amelyeket egy médium tolmácsolásában ismerhetett meg a nagyközönség.

⁷⁸ Zita, Siklós-Máriagyűd, 2015. április 11.

⁷⁹ A szellemsebész a reikihez hasonlóan az energetikai gyógyászat kategóriájába tartozó rendszer. Az univerzumot működtető energia gondolatát elsősorban a diagnosztikában érvényesíti: az embert körülvevő energiaburkot, az aurát „méri” meg, hogy megállapítsa a betegség okát. Alapelve elnevezésében is tükröződik: a betegségek lelki-szellemi eredetűek, ezért az emberi test transzcendens vetületeiben is jelen vannak. Gyógyításukat ezekben a nem fizikai dimenziókban kell elvégezni, s ezután jöhet a test gyógyítása. A kezelés alatt a gyógyító lelke is elhagyja a testét, és egy túlvilági szintre hívja, elragadja, végül ott gyógyítja meg a beteg lelkét, az ügynevezett szellemtestet. A terapeuták szerint e transzcendens kezelés rövidesen érzékelhető fizikai változásokat eredményez. Minderről bővebben lásd KIS-HALAS 2010.

a világalomra törő gonosz erővel kell felvennie a harcot, akár a közvetlen környezetében. Marika és Zoltán a környék jó és rossz energiájú helyeinek őrzői: például zárva kell tartaniuk a „Pokol bejáratát”, ami tulajdonképpen a közeli harkányi gyógyforrást jelenti, nehogy onnan támadjanak a „gonosz földi seregei”. Ugyanakkor vigyázniuk kell a jóindulatú energiákkal telített helyekre, mint a közeli Túrony középkori templomra, vagy a Tenkes-hegy egyik elhagyott mészkőbányájára. Mivel a szellemsebészben a spirituális helyek típusának meghatározása (jó vagy rossz) az ott megtapasztalható energiák minőségén alapul, a szeretettér gondolköre könnyedén értelmezhetővé vált Marika és társa számára. Miután elolvasták az Anasztázia-könyveket, és létrehozták gondosan művelt kertjüket, saját házukat és telküket egyértelműen szeretettérnek minősítették:

A ház vagy a lakás is lehet spirituális hely, ha szeretetenergiával van feltöltve. Ha azt a házat olyan emberek építették, akik pozitív energiával rendelkeztek, akkor az szeretettér. Ezt a házat a nagypapámék építették, és az ő energiájuk ránk is jó hatással van. Jó itt lenni, jó itt lakni.⁸⁰

Anasztázianusok Magyarországon: 2. A követők: az ökofalu-mozgalom és a családi birtokok magányos hősei

Kizárólag az internet virtuális terepén végzett kutatásaimra alapozom az itt következő megfigyeléseimet, éppen ezért csak a cyberközegben megjelenő reprezentációk áttekintésére szorítkozom. Ezek alapján úgy tűnik, hogy anasztázianus közösségek ugyan nem alakultak tömegével Magyarországon, de a Családi Birtok ideálja ihletet adott néhány családnak, akik gyökeresen új – mindenekelőtt az ökológiai szemléletre épülő – életmódot választottak. Elsőként a Kátai Piroska által létrehozott *Szeretet tere műhely* nevű honlapot emelem ki, mert nagyon jól példázza a valóság on- és offline szintjei közti különbséget. Ez a honlap alapítója szándéka szerint legfőképp azért jött létre, hogy hirdesse és terjessze az anasztázianus eszméket, s összefogja a mozgalom magyarországi szimpatizánsait.⁸¹

Ebben az orosz eredetű könyvsorozatban a leírt információk számomra olyan transzformáló hatással voltak, hogy elkezdtem közösségeket szervezni, és átalakítani az addigi életvitelem, a munkám és a magánéletem is.

⁸⁰ Marika és Zoltán, pszichotronikus terapeuták, Siklós, 2015. április 26.

⁸¹ Lásd http://www.szeretteremuhely.hu/?page_id=5. Letöltés ideje: 2015. május 15. Ugyanezzel a céllal egy magazint is elindított Kátai Piroska, de az első számot nem követte több. Helyette a Facebookon alapított csoportot, ami minden szempontból hatékonyabb és nem utolsósorban sokkal olcsóbb megoldásnak bizonyult, mint bármilyen nyomtatott médium.

A nyitóoldal menüjének főbb csoportjai részben az anasztaziánus tematikát tükrözik (Anasztázia, A jövő iskolája, Kiskert, Asztaa projekt), részben az alapító nyelvoktató vállalkozását mutatják be, részben pedig hasonló szellemiségűnek vélt oldalakra kalauzolni. Az Anasztázia menüpont alatt vannak összegyűjtve azok a témák, amelyek – a honlap szerkesztő-fenntartója szerint – a legszorosabban kötődnek a mozgalom gondolatiságához. Tulajdonképpen szubjektív áttekintést nyújtanak a magyarországi recepcióról. A Családi Birtokok kategóriában például a hazai ökofalu-mozgalom számos képviselőjét sorolja föl a szerző, akik, állítása szerint, negyven (!) Anasztázia szellemiségét tükröző közösségről tudnak, amelyeket az utóbbi években rendre meglátogatott. Ez az a pont, egyébként, ahol a virtuális és a való élet reprezentációi nem fedik egymást: a kategória elnevezése azt a látszatot kelti, mintha ezek a települések és közösségek valóban kivétel nélkül Anasztázia követői lennének. Pedig maga a szerző, Kátai Piroska is leírja bevezetőjében, hogy a Családi Birtok fogalmát saját értelmezésében, némileg kibővítve használja. Elsődleges szempontja, hogy „a tulajdonos vagy a birtokot megművelő lelkesedéssel és tiszta szívvel áll a munkához, és azt a saját Szeretet Terének érzi”. Ezek a gazdálkodási egységek tehát nem feltétlenül követik az Anasztázia-könyvekben előírt mintát. Ráadásul ebben a kontextusban nem derül ki, hogy vajon az anasztaziánus mozgalom hatására vagy egészen más indíttatásból kezdtek ökológiai gazdálkodásba a bemutatott közösségek. A mozgalom hazai elterjedéséről tehát nem kapunk hiteles képet ez alapján, más szempontból éppen ez a bizonytalanság és pontatlanság az, ami feltehetően a legközelebb áll a valódi helyzethez: egyéni kezdeményezéseket és egyéni értelmezéseket lehet találni, amelyek háttérben – sok egyéb mellett – megjelenhet az Anasztázia-könyvek közvetítette szellemiség. Ha a szintén Kátai Piroska által működtetett *Szeretet tere műhely* Facebook csoport oldalait tekintjük át, nagyon hasonló tapasztalunk. A majdnem hatszáz ember által kedvelt virtuális közösség oldalain visszaköszönnék az azonos című honlapon ajánlott témák és tartalmak. Ezek az oldalak egyelőre csak annyit árulnak el, hogy Anasztázia magyarországi követői még a társadalmi nyilvánosság offline színterein sem alkotnak olyan, többé-kevésbé egységes mozgalmat, mint azt a litván és az orosz példákban láttuk. Alkalmi közösségeként is kizárólag a virtuális valóságban jelennek meg ezek a szimpatizánsok, s ez a nyilvánosság valójában kis, izolált csoportok és egyének laza és amorf szövedéke.

Az előzőkkel ellentétben úgy tűnik, hogy az anasztaziánus eszmeiséget közvetítő pedagógiamodell fogadtatása jobban követhető akár még a virtuális nyilvánosság regiszterében is. A már említett Kátai Piroska a tavalyi év őszén kísérleti jelleggel az Életiskola szellemiségét közvetítő, a „szabad tanulás” elvén működő tanulócsoporthoz indított Budapesten. A kezdeményezés csak részleges sikert hozott: a kezdeti lelkesedés után sokan lemorzsolódtak, s csak egy-két alkalommal vettek részt a közös kirándulásokon. A tapasztalatokról őszinte és tárgyilagos beszámoló készült, amely elolvasható az oldalon. Ennél szervezettebb és az állami oktatás rendszerébe illeszkedő, az Életiskolához részben hasonló pedagógiai programra is akad egy magyarországi példa: az abai Atilla [sic!] Király Gimnázium. Ebben az esetben nem derül ki, vajon közvetlenül az Anasztázia könyvsorozatból nyerték-e az inspirációt, vagy egészen más volt a kiindulópont, de hasonló eredményre vezetett. Annyi bizonyos, hogy ebben a közép-

iskolában nyíltan vállalják, hogy az Életiskola elveit és módszereit követik: „a Gimnázium munkáját az Életiskola alapjaira építjük”.⁸² Csakúgy, mint Scsetyinyin intézetében, nagy hangsúlyt fektetnek az empirikus ismeretszerzésre, nemek szerint is differenciálják a tananyagot, nem kötik iskolai végzettséghez a tanítást, és kiemelten fontosnak tartják a nemzeti hagyományok⁸³ ápolását:

Arra törekszünk, hogy az osztályterem-tanóra típusú, üléshez kötött passzív ismeretszerzés egészüljön ki a cselekvés során szerzett tudás (pl.: kemenceépítés, növénygondozás) alkalmával. [...] nyitunk az „az tanít, aki tud” elve felé, ahol mesterek, szülők, a falubeliek adhatják át a tudásukat diákjainknak, sőt a diákok is taníthatják egymást. Pl.: vadászok tartanak terepi órát a biológia tanárral közösen. [...] A nemtelen (fiúhoz, lányhoz nem kötött), általános, uniszex tananyag kibővül a diákok nemiségét kibontó, az életben nélkülözhetetlen férfi-női szerepre is felkészítő ismeret-egységekkel, cselekvési formákkal (pl.: néptáncon, kézművességen keresztül).⁸⁴

Alapos terepkutatás nélkül, csak a virtuális reprezentációkra hagyatkozva nagyon nehéz valós képet alkotni az anasztaziánus eszmerendszer magyarországi fogadtatásáról. A cybertérben megfigyelhető megnyilvánulásokról is nehéz általános következtetéseket levonni. Különösen a Facebook csoport tevékenységének hosszú távú követése szolgálhat értékelhető információkkal a későbbiekben.

Összegzés

Felmérésünk tanulságait a következőképp foglalhatjuk össze:

1. Az anasztaziánus mozgalom indulása után jó egy évtizeddel már Magyarországon is ismertté vált. Mivel ebben a folyamatban oroszán rész jutott az eszmét népszerűsítő és közvetítő könyvsorozatnak, kijelenthetjük, hogy a kortárs magyar spirituális miliőben még mindig kiemelt szerepe van az olvasás útján történő ismeretszerzésnek. Ugyanakkor a közelmúltban felerősödött a virtuális szféra hatása: az anasztaziánus gondolatvilág terjesztésének, megismerésének újabb lehetőségeit nyújtják a közösségi oldalak szimpatizáns csoportjai. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy a cyberközegben megjelenő reprezentációk nem értékelhetők önállóan, a valóságos társadalmi kontextus ismeretében hiányában, de mindenképp jelzésértékűek. Az *Anasztázia követői*, bár vallási mozgalom, nem a cybertérben bonyolított vallásgyakorlat, tehát semmiképp sem online religion, hanem épp ellenkezőleg, nagyon is kézzelfogható rituális tevékenységet foglal magában.

⁸² Lásd <http://www.abaigimnazium.hu/bemutakozas.html> Letöltés ideje: 2015. augusztus 2.

⁸³ Például órarendbe illesztve oktatják a sokak által autentikus magyar harcművészetnek és küzdősportnak kikiáltott barantát, vö. <http://www.abaigimnazium.hu/baranta.html>. Letöltés ideje: 2015. augusztus 2. Scsetyinyinnél az orosz nemzeti harcmodort sajátítják el a gyerekek.

⁸⁴ Lásd <http://www.abaigimnazium.hu/bemutakozas.html> Letöltés ideje: 2015. augusztus 2.

2. Egyelőre csak feltételezhetjük, hogy az anasztaziánus mozgalom társadalmi bázisa Magyarországon azért ilyen szűk Oroszországhoz és Litvániához képest, mert a nagyobb múltra visszatekintő ökofalu-kezdemenyezések egyszerűen beszippantották ezeket az eszméket, és nem volt terük jobban kibontakozni.⁸⁵ Alaposabb és célirányos terepkutatás szükséges ennek bizonyítására, de annyit érdemes megjegyeznünk, hogy mind a litván, mind az orosz anasztaziánus közösségek tiltakoznak az ellen, ha ökofalunak nevezik őket.

Egy globálissá nőtt mozgalom, az *Anasztázia követőinek* lokális fogadtatását és értelmezéseit követtük végig vizsgálatunkban. A földrajzi és kulturális értelemben vett lokalitás és globalitás kölcsönhatásait leginkább egy kisvárosi ezoterikus csoport tagjai mint a helyi nyilvánosság szereplőinek megnyilvánulásaiban lehetett megragadni. Nyilvánvaló, hogy az értékelhető eredmények megszerzését a kutatás választott módszerei (terepmunka résztvevő megfigyeléssel és interjúkkal) jelentős mértékben segítették. Bár a vizsgált közösségnek nem volt online reprezentációja, de az ismeretszerzésben és -átadásban az internet és az elektronikus levelezés kulcsszerepet játszottak.

Források

- LEM, Stanisław 1971: *Kiberiáda*, Budapest, Európa.
 MEGRE, Vlagyimir 2006: *A zengő cédrusok*, Kassa, Silvana.
 – 2007: *A szeretet tere*, Kassa, Silvana.
 – 2011: *Anasztázia*, Kassa, Silvana.
<http://www.anasztazia.hu/>
<http://www.balintgazda.hu/>
<http://boldogszer.blogspot.hu/>
<http://delikronika.webnode.hu/news/anasztazia-a-szepseges-tanito-no-biro-csaba-1/>
<http://emberiseg.hu/emberiseg/konyvajanelo-utmutato-az-elethez-a-fold-nevu-bolygon/>
<http://www.okogabi.hu/>
<http://www.szeretetteremuhely.hu/>
<http://espavo.hu/node/6673>
<https://www.youtube.com/watch?v=kDsCjCa8Kzk>

Bibliográfia

- ADAMIK Lajos (vál.) 1986: *Eckhart mester (beszédék)*, Budapest, Helikon.
 ALBANESE, Catherine L. 1991: *Nature Religion in America. From the Algonkian Indians to the New Age*, Chicago, Chicago University Press.
 – 1992: The Magical Staff: Quantum Healing in the New Age, in James R. LEWIS–Gordon J. MELTON (eds.), *Perspectives on the New Age*, Albany, State University of New York Press, 68–84.

⁸⁵ Farkas Judit az ökofalvakban végzett terepkutatása során figyelt fel ezekre az eszmékre. Farkas Judit szóbeli közlése.

- ANDREEVA, Julia 2015: „Tvorit raj na zemle”: kult zemli i prirodni v novom religioznom dvizhenii „Anastasia”, in Zhanna KORMINA–Alexander PANCHENKO–Sergei SHTYRKOV (red.), *Izobretenie religii: desekularizatsiia v postsovetskom kontekste* [Invention of Religion: Desecularization in Post-Soviet Context], Saint-Petersburg, Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta, 163–185.
 ANDREEVA, Julia–PRANSKEVIČIŪTĖ, Rasa 2010: The Meanings of Family Homesteads in Anastasia Movement, *Humanitāro Zinātņu Vēstnesis*, XVIII: 94–107.
 BOWMAN, Marion 2000: Nature, the Natural and Pagan Identity, *Diskus*, 2000/VI. Elektronikus változat: http://basr.ac.uk/diskus_old/diskus1-6/bowman6.txt, Letöltés ideje: 2014. március 14.
 – 2005: Ancient Avalon, New Jerusalem, Heart Chakra of Planet Earth. The Local and the Global in Glastonbury, *Numen*, LII: 157–188.
 BOWMAN, Marion–SUTCLIFFE, Steven (eds.) 2000: *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
 CIANCI, Eleonora 2012: *Maria lactans* and the Three Good Brothers. The German Tradition of the Charm and its Cultural Context, *Incantatio*, I (2): 55–70.
 COWEN, Douglas E.–HADDEN, Jeffrey K. 2004: Virtually Religious. New Religious Movements and the World Wide Web, in James R. LEWIS (ed.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford, Oxford University Press, 119–143.
 DENIO STEPHENS, Holly (2004): Okkultizmus a mai Oroszországban, in Bernice G. ROSENTHAL (szerk.), *Az okkult az orosz és a szovjet kultúrában* [The Occult in Russian and Soviet Culture], Ithaca, Cornell University Press, 1997] Budapest, Európa, 349–383.
 FARKAS Judit 2013: „Túl a pusztá megértésén.” Újpogányság és a magyar ökofalvak, in POVEDÁK István–SZILÁRDI Réka (szerk.), *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*, MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, Szeged, SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék (A Vallási Kultúrakutatás Könyvei, VI), 97–114.
 FOSTER, George M. 1976: Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems, *American Anthropologist*, LXXVIII: 773–782. Elektronikus változat: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1976.78.4.02a00030/epdf> Letöltés ideje: 2016. január 20.
 GAIDUKOV, Alexey 2013: The Russian Language Internet and Rodnoverie, in Kaarina AITAMURTO–Scott SIMPSON (eds.), *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, Durham, United Kingdom, Acumen (Studies in Contemporary and Historical Paganism), 315–332.
 HANEGRAAFF, Wouter J. 1996: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden–New York–Köln, Brill.
 – 2007: The New Age Movement and Western Esotericism, in Darren KEMP–James R. LEWIS (eds.), *Handbook of New Age*, I–II, London–Boston, Brill, 25–50.
 HARVEY, Graham 2007: Inventing Paganism. Making Nature, in James R. LEWIS–Olav HAMMER (eds.), *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge, United Kingdom, Cambridge University Press, 277–290.
 HEELAS, Paul 1996: *The New Age Movement*, Cambridge, Mass., Blackwell.
 HEELAS, Paul–HAUTMAN, Dick 2009: RAMP Findings and Making Sense of the 'God Within Each Person, Rather than Out There', *Journal of Contemporary Religion*, XXIV (1): 83–98.
 HUBBES László Attila 2013: Romanian Ethno-Paganism. Discourses of Nationalistic Religion in Virtual Space, in Kaarina AITAMURTO–Scott SIMPSON (eds.), *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, Durham, United Kingdom, Acumen (Studies in Contemporary and Historical Paganism), 213–229.
 ILLICH, Ivan 1976: *Medical Nemeses. The Expropriation of Health*, New York, Pantheon Books.

- KEMP, DAREN–LEWIS, James R. 2007: *Handbook of New Age*, I–II, London–Boston, Brill.
- KIS-HALAS Judit 2007: „Fejtetőmön arany fénygömb”. Az első lépések a reiki ösvényén. Beavatás egy ezoterikus gyógyászati rendszerbe, in PÓCS Éva (szerk.), *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallás- etnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Budapest, Balassi (Tanulmányok a transzcendensről, V), 400–420.
- 2008: „Ha eljönnek az angyalok...” Angyallátók, esszéusok, beavatottak a mai magyar New Age mozgalmakban, in Pócs Éva (szerk.), *Angyalok, démonok, látók, szentek. Vallás- etnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Budapest, Balassi (Tanulmányok a transzcendensről, VI), 243–278.
- 2009: „Mihály arkangyal katonái”. Kortárs látók és gyógyítók elbeszélései a természetfeletti megtapasztalásáról, in KESZEG Vilmos–PÓCS Éva–PETI Lehel (szerk.), *Álmok, látomások a 20–21. századból. Szöveggyűjtemény*, Budapest–Pécs, L'Harmattan–PTE BTK Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék (Fontes Ethnologiae Hungaricae, VI), 512–538.
- 2010: Jézus katonái a földön és a Mennyei Jeruzsálemben. Szellembeszét: egy kortárs ezoterikus gyógyászati rendszer, in Pócs Éva (szerk.), *Mágikus és szakrális medicina. Vallás- etnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Budapest, Balassi (Tanulmányok a transzcendensről, VII), 593–622.
- 2012: Az etnográfus esete az energiavámpírral. Kortárs vallási jelenségek kutatási lehetőségei a világhálón, in NAGY Zoltán–LANDGRAF Ildikó (szerk.), *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére*, Budapest, L'Harmattan, 827–848.
- LEWIS, James R. 2004: *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford, Oxford University Press.
- LINDQUIST, Galina 2006: *Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia*, Oxford–New York, Berghahn Books.
- LUHRMAN, Tanya 1989: *Persuasions of the Witches' Craft. Ritual Magic in Contemporary England*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- LUNKIN, Roman 2009: Toska na ceme i prirode: tajna uspeha „Zvenashih kedrov Rossii”, *Russian Review*, 2009. november /XL. http://www.keston.org.uk/_russianreview/edition40/03-lunkin-in-carnegie.htm Letöltés ideje: 2015. október 9.
- MILLER, DON–SLATER, Daniel 2000: *The Internet. An Ethnographic Approach*, Oxford–New York, Berg.
- PRANSKEVIČIŪTĒ, Rasa 2012: Modelling the Sacred in Nature among Nature-Based Spirituality Movements. The Case of Vissarionites, Anastasians and Romuvans, in Adam ANCZYK–Halina GRZYMAŁA–MOSZCZIŃSKA (eds.), *Walking the Old Ways. Studies in Contemporary Paganism*, Katowice, Sacrum Publishing House, 37–60.
- SHTERIN, Marat 2012: New Religious Movements in Changing Russia, in Olav HAMMER–Mikael ROTHSTEIN (eds.), *The Cambridge Companion to New Religious Movements*. Cambridge, Cambridge University Press, 286–301.
- SIMPSON, Scott 2000: *Native Faith. Polish Neo-Paganism at the Brink of the 21st Century*, Kraków, Nomos.
- STOICHITA, Victor I. 1995: *Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art*, London, Reaktion Books.
- SUTCLIFFE, Steven J. 2000: 'Wandering Stars'. Seekers and Gurus in the Modern World, in Steven SUTCLIFFE–Marion BOWMAN (eds.), *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 17–36.

- 2004: The Dynamics of Alternative Spirituality. Seekers, Networks, and „New Age”, in James R. LEWIS (ed.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford, Oxford University Press, 466–490.
- SZIJÁRTÓ Zsolt 2015: Irányzatok és korszakok a médiaetnográfia kutatásában, *Replika*, XC–XCI: 13–26.
- SZILÁGYI Tamás–SZILÁRDI Réka 2007: *Istenek ébredése. Az újpogányság vallástudományi vizsgálata*, Szeged, JATE Press (Vallás a társadalomban, I).
- SZILÁRDI Réka 2007: Posztmodern identitáskultúra a magyarországi neopogány közösségekben, *Erdélyi Társadalom*, V: 103–122.
- 2013: Neopaganism in Hungary. Under the Spell of Roots, in Kaarina AITAMURTO–Scott SIMPSON (eds.), *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, Durham, UK, Acumen (Studies in Contemporary and Historical Paganism), 230–248.
- TAYLOR, Bron 1995: Resacralizing Earth: Pagan Environmentalism and the Restoration of Turtle Island, in David CHIDESTER–Edward T. LINENTHAL (eds.), *American Sacred Space*, Bloomington, Indiana University Press.
- UIBU, Marko 2012: Creating Meanings and Supportive Networks on the Spiritual Internet Forum „The Nest of Angels”, *Journal of Ethnology and Folkloristics*, VI (2): 69–86.

NAGY ILONA

Az apokrifektől a népi bibliáig¹

Jelen tanulmány egy összefoglaló munka része, amely a magyar folklór ószövetségi tárgyú, parabiblikus narratívumainak a vizsgálatát az apokrif iratokkal összefüggésben tárgyalja. Az *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór* című kötet² tanulmányaiban újszövetségi témákat jártunk körül, ezért kerül most előtérbe az Ószövetség, különösen a teremtéstörténet és a vízözön apokrif gyökerekre mutató elbeszélésanyaga. A vizsgálatok kiindulópontja a folklórban (a magyar és a nem magyar folklórban) rögzített elbeszélésanyag: tehát a hatalmas, ószövetségi apokrifeknek nevezett irodalomnak csak azon darabjaira leszünk tekintettel, amelyek narratív részei kapcsolatba hozhatók ezekkel. Az elmúlt másfél évszázad során a szájhagyományból feljegyzett szövegek és az ószövetségi apokrif írások narratív hagyománya közti megfeleltetést a tipológiai azonosságon túl a legtöbb esetben nem segíti egy közvetítő réteg, a populáris irodalom sokféle terméke, miként ez az újszövetségi apokrifek esetében kimutatható volt. Az apokrifnek tekintett bibliai elbeszélések hagyományozódásának: elterjedésének, fennmaradásának, a szóbeliségben végbement variálódásának okát és mikéntjét feltárni később tanulmányok sorával kíséreljük meg. Jelen munkánkban először azokat az újabb kísérleteket tekintjük át, amelyek a fogalom pontosítását és ezzel egyidejűleg az értelmezési tartomány kiterjesztését szeretnék elérni. Magának a Bibliának a kapcsolatát a szóbeliséggel és a folklórral is vizsgáljuk, mert az írásban rögzített szövegnek a rögzítés előtti és utáni alakulását is fontos figyelembe vennünk. Végül, közelítve a folklórhoz, regisztráljuk egy jellegzetes, a legutóbbi években divatosná vált sajátos, az apokrif szövegek társadalmi csoporthoz rendelését kifejező elnevezés, a népi biblia, folklórbiblia megjelenését és népszerűvé válását az apokrif eredetű, parabiblikus szövegeket tárgyaló művekben és főként szöveggyűjteményekben. Ez utóbbiak, némi

¹ Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

² NAGY 2001.

késéssel követve egy magyar és egy népszerűsítő célú olasz gyűjteményt, újdonságként jelentkeztek a szláv nyelvű, volt szocialista országok könyvpiacán, egyszerre reprezentálva a politikai nyomás alól való felszabadulást és a vallástudományban a másodlagos értékű források iránti buzgó érdeklődést. A gyűjteményekbe rendezett szövegek tekintélyes része biblikus tárgyú eredetmonda, világmagyarázat. Az apokrifek újabb definiálási kísérletei is ezeknek a műveknek a magyarázó jellegét, Szentírás-magyarázó természetét emelik ki. Az apokrif terminus definiálásának legutóbbi időkben történt módosulásai tehát kiindulópontot jelentenek annak az ívnek a felvázolásához, amely a szóbeliségből feljegyzett történetekig vezet.

Definíciók

Az apokrif terminus története, alakulása bő tárgyalást érdemelne, de ezt a filológiai feladatot nem vállalhatjuk fel, mások már elvégzett munkáit használjuk. A fogalom tisztázása, definiálása újra aktuális feladattá vált, és ez tárgyunk szempontjából nem lehet közömbös, akkor sem, ha munkánk során praktikus okokból megmaradunk majd a hagyományos értelmezés mellett. A közismert lexikonok, internetes portálok definícióit nem célunk ismertetni, csupán azokra a megnyilatkozásokra leszünk figyelemmel, amelyek a legutóbbi időkben jelentek meg a tudományos életben, és amelyek új szemlélet kialakítását célozzák. A magyar szakirodalomban követhető volt egy disputa, amely a nemzetközi tudományos életben megjelent vélekedéseket is tükrözi.

A *Vallástudományi Szemle* lapjain 2007-ben indult polémiasorozat az újszövetségi apokrifek kapcsán vetette fel az apokrif elnevezés pontatlan voltát, és a figyelmet az apokrifek exegetikai természetére hívta fel. Mivel a szóbeliségből származó folklór-szövegek nagy része is a világmagyarázat igényével lép fel, ennek a szempontnak a felmerülése és alakulása választott témánk esetében különösen figyelemre méltó.

Tóth Péter felteszi a kérdést, hogy „van-e jogunk »apokrif irat«-ra gyanánt értelmezni egy teológus 6. századi prédikációját: ha eredeti, homiletikus kontextusában találkozunk vele, akkor nem, de ha önállóan fordul elő, akkor igen?»³ Ugyanebben a lapszámban Balassa Eszter egy, az ószövetségi apokrifekkel kapcsolatban létrejött fogalmat használ, amikor mint *újraírt Bibliát* tárgyalja a Szentírás körül kialakult különleges irodalmi műfajt. Ezt az elnevezést 1961-ben Vermes Géza használta először: „olyan elbeszélés, mely az Írást követi, de számos kiegészítést és interpretációs fejlődést is tartalmaz”.⁴ Általában négy művet sorolnak ide: a *Jubileumok könyvét*, a *Genesis Apocryphont*, Josephus és Pseudo-Philón műveit: ez a lista azonban mások más definíciói alapján

³ TÓTH 2007, 249.

⁴ Vermes *Scripture and tradition in Judaism, haggadic studies*, Leiden, 1961 (Studia Post-Biblica, 4), 67–126. Idézi BALASSA 2007, 121. Vermes ezekben a művekben (lásd a fentieket) a közös stratégiát fedezte fel, ezt nevezte „rewritten Bible”-nak (FALK 2007, 3). Ugyanott idézi L. Ginzberget, aki ugyanezekben a művekben szintén felfedezte a közös vonásokat, és azt javasolta, hogy ezt a műfajt, amely az Írásokat parafrázálja és kiegészíti, parabiblikus irodalomnak nevezzék. (GINZBERG 1967, VII, 574).

szűkebb és jóval bővebb is lehet. Balassa Eszter is ezeket vizsgálja mint a korai zsidóság exegézisének példáit, megjegyezve, hogy a középkorban is találkozunk olyan írássokkal, „amelyek ezeket a korai műveket veszik alapul”, sőt „az újraírt Biblia a keresztény irodalomban is megjelenik, szép példája a *Kincsésbarlang*”.⁵ Pesthy Monika a lap következő számában azokat a műfajokat mutatja be, amelyek „a Biblia körül jöttek létre, kiegészítik, átértelmezik, magyarázzák azt, vagy egyszerűen csak kiindulópontként használják saját elgondolásaik kifejtésére, esetleg legitimálására”.⁶ Az apokrifeket a midrások, az újraírt Biblia és a dramatizált homíliák társaságában külön műfajként tárgyalja. Az újraírt Biblián csak a Vermes által említett négy művet érti, és megállapítja, hogy a midrástól csak annyiban különböznek, hogy a „midrások a rabbinikus korban keletkeztek, az újraírt Biblia kategóriába sorolt művek viszont korábban. [...] Megkérdeshetnénk továbbá azt is, hogy miért csak az Ószövetségre alkalmazzuk ezt a kifejezést, miért ne használhatnánk az Újszövetség esetében is, hiszen az Újszövetség körül létrejövő írások is hasonló, hogy ne mondjam, ugyanilyen módszereket alkalmaznak”.⁷

Az apokrifek (nem választva külön az ó- és újszövetségeket) hagyományos definícióit régebbi lexikonokból idézi Pesthy Monika, ezek a közismert jegyeket sorolják fel: nem inspiráltak, a szent könyvek kánonján kívül helyezkednek el, noha címük, állítólagos szerzőjük vagy témájuk szerint igényt tartanak arra, hogy oda bekerüljenek stb. A *Theologische Realenzyklopädie*⁸ külön definiál: „Ószövetségi apokrifeknek a reformáció egyházaiban azokat a görög és latin Bibliában szereplő ószövetségi műveket nevezik, melyek a héber kánonból hiányoznak”, ezek tehát katolikus szóhasználatban a deuterokanonikus könyvek. A szócikk a továbbiakban csak ezekkel foglalkozik, így olyan művek, mint például *Hénokh*, *Jubileumok*, *4Ezdr* vagy *2Baruch* nem is szerepelnek a *TRE* „Apokryphen” címszavánál, a protestáns szóhasználat ugyanis ezeket pszeudepigráfnak hívja.⁹

Az ószövetségi pszeudepigráfok korai zsidó írásoknak egy újkori gyűjteménye [...] olyan ókori írások, melyeket zsidók írtak (néha keresztények, vagy azok egészítették ki őket) kb. Kr. e. 250 és Kr. u. 200 között [...] Más zsidó írásokkal ellentétben általában azt állítják magukról, hogy kinyilatkoztatást tartalmaznak, és a héber Biblia többi írásával egyenrangúak. Általában valamelyik ószövetségi figura, Ádám, Hénokh, Ábrahám stb. [...] neve alatt szerepelnek. Míg az utóbbi kétszáz év kutatása bizonyítékot hozott arra, hogy a nekik való tulajdonítás hamis (pszeudepigráf),

⁵ BALASSA 2007, 128. Legfrissebb hozzájárulás a téma tárgyalásához ZSENGELLÉR 2014, amely a Károli Gáspár Református Egyetemen 2011 júliusában tartott nemzetközi konferencia előadásait tartalmazza. A konferenciát a Vermes Géza-féle felvetés 50. évfordulójára szervezték, amelyen az azóta elhunyt professzor is részt vett. A *Kincsésbarlang*: FRÖHLICH–HAHN–ORMOS 1985.

⁶ PESTHY 2007, 236.

⁷ PESTHY 2007, 238.

⁸ Gerhard MÜLLER et al. (eds.) 1976–2007: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin–New York, W. de Gruyter. A továbbiakban: *TRE* 1976–.

⁹ PESTHY 2007, 238.

addig az ókori szerzők és közösségeik hittek ezeknek az írásoknak a valódiságában (ahogy a dávidi zsoltárok vagy a pszeudo-salamoni *Példabeszédek*, *Prédikátor* és *Énekek éneke* olvasói is).¹⁰

A pszeudepigráfák, kiegészülve a kumráni szövegekkel, tehát az intertestamentális kornak, a korai zsidóság korszakának a termékei: ez a kor pedig az átmenet a biblikus és a rabbinikus kor között, körülbelül Kr. e. 200-tól Kr. u. 100-ig tart.¹¹

Az újszövetségi apokrifek esetében a *TRE* Wilhelm Schneemelcher klasszikus definícióját¹² fogadja el, melyet „bővít és pontosít”: „Az újszövetségi apokrifek olyan írások, melyek nem kerültek be a kánonba, de címük vagy egyéb állításaik alapján igényt tartanak arra, hogy a kánoni írásokkal egyenrangúak legyenek, és melyek formatörténetileg az Újszövetségben megalkotott vagy átvett irodalmi műfajokat tovább képezik és alakítják, miközben mindenesetre idegen elemek is behatolnak.”¹³

A polémia során ezt a több oldalról is kritizált definíciót veszi védelmébe Adamik Tamás, és a következő, módosított formában javasolja elfogadásra: „Az apokrifok a Biblia könyveinek műfajaival rokon, de egymástól igen eltérő írások, amelyek nem kerültek be a kánonba, de címük és egyéb állításaik alapján ismeretlen vagy fiktív szerzőik olykor igényt tartanak arra, hogy a kánoni írásokkal egyenrangúak legyenek, és amelyek formatörténetileg a Bibliában megalkotott vagy átvett irodalmi műfajokat tovább képezik és alakítják, eközben persze az ortodox tanítástól elütő idegen elemek is beléjük kerülhetnek.”¹⁴

Mindezek a definíciók a kánon felől közelítik meg a tárgyukat, holott a kánon vonatkozásában semmiféle tudomány nem kompetens, ily módon az apokrifeket illetően sem: egy adott időpontban született egyházi döntést nem lehet tudományos kategóriákkal alátámasztani.

„Meg kellene tehát kísérlni az »apokrifitást«, azaz az apokrifek legfontosabb sajátosságait, közülük is leginkább a *nem biblikus narratívát* olyan kategóriákkal leírni, amely a jelenség összes, »kanonikus apokrifeken« kívüli előfordulását, az »apokrifek apokrifjeit« is megmagyarázza, s *valamennyi* ilyen narratívát tartalmazó szöveget képes közös nevezőre hozni.”¹⁵

¹⁰ James Charlesworth definíciója, *TRE*, saját fordításában idézi PESTHY 2013, 61.

¹¹ PESTHY 2013, 6–7. A pszeudepigráfák keletkezésének idejét Brian Murdoch a Kr. e. 2. századtól a kora középkorig tartó időszakra teszi (MURDOCH 2014), Xeravits Géza a kor kezdetét tágítja a Kr. e. 3. sz. elejéig. A korszak elnevezése is változatos, erről részletesen ír Xeravits Géza, aki a korai zsidóság korát elfogadottabbnak tartja, mint az intertestamentális kor megnevezést (XERAVITS 2008, 3–8).

¹² HENNECKE–SCHNEEMELCHER 1959, 6.

¹³ Saját fordításában közli PESTHY 2007, 238–239.

¹⁴ ADAMIK 2008, 190.

¹⁵ TÓTH 2008, 150–151.

Az apokrif terminus¹⁶ eredeti jelentése (titkos, rejtett, klasszikus görög auktoroknál titkos hely értelemben) a korai zsidó-kereszténységben már megváltozott, rejtett, ezoterikus, misztikus, csak egy beavatott, szűk elit számára hozzáférhető doktrínát jelölt. A gnosztikusok is írásaik ezoterikus jellegét nyomatékosították azzal, hogy egyik leggyakrabban használt terminussukká az apokrifet tették. Pszeudepigráfonnak nevezték már a Kr. e. 2. században a neves szerzők nevével ellátott, de gyanús, hiteltelen kéziratokat: a Kr. u. 2. századtól ezt a keresztény iratokra is alkalmazták, amennyiben azokat hamisnak, nem a bennük feltüntetett apostol művének ítélték. Az apokrif terminusnak is addig nem használt jelentése lett az egyházatyák írásaiban: a gnosztikusok, eretnekek elleni polémiákban alkalmazták, hogy felfedjék az írásaikban elrejtett hamis eszméket. A nem eretnek tartalmú szövegek (Mária élete, halála, Jézus gyermekora stb.) változatos megítélést kaptak, esetenként parabiblikus hagyományként tovább éltek a középkori prédikációk, meditációk szövegébe rejtve. Az apokrif terminus eredeti jelentését elvesztve a 4. századtól a kánonba fel nem vett műveket jelenti, bár nem minden ilyen műre alkalmazható. Teológiailag gyanús értelemben használják a 6. századtól az egyházilag tiltott könyvek listáin. A protestantizmus a katolikus egyházzal szembeni polémiákban veszi elő az apokrif művek kérdését: a katolikus egyház hagyományaiban (irodalom, liturgia, prédikációk, népi vallásosság) megőrzött apokrif elemek ellen indít támadást. A 16. században a protestáns tudományosság indítja el az apokrif szövegek kiadását, amely folyamat betetőzése, csúcsteljesítménye a J. A. Fabricius által szerkesztett és kiadott kötetek lettek (1703, 1713). Ebbe minden nem kanonikus mű belekerült, zárt, standardizált szövegkorpusz lett, amelynek koncepciója és rendszere örökségként szállt át a későbbi századok protestáns és katolikus tudósaira egyaránt.

A folyamatnak csak a végét tekintve elérkezünk Schneemelcher már idézett definíciójához,¹⁷ amely Edgar Hennecke 1904-ben megfogalmazott kritériumain alapul (a kereszténység első két és fél évszázadában keletkeztek, apostoli eredetűnek tűntetik fel magukat, és az Újszövetség műfajait folytatják, egészítik ki). Éric Junod (1983-ban publikált cikkében) a kánoni autoritást (ez már Fabriciusnál¹⁸ is megvolt) teljesen félrevezetőnek tartja, hiszen a szövegek a kanonizáció folyamata előtt keletkeztek,

¹⁶ Az apokrif terminus értelmezését, definiálásának változásait Tóth Péter munkájából idézem, bőséges adatbázisából és elemzéséből tömör kivonatot közlök (TÓTH 2011, 52–83). Hivatkozásait nem ismétlem meg, a megjelenő hivatkozások sajátjaim. A későbbiekben a mások által idézett művek adatait tájékoztatásul lábjegyzetben, és nem a bibliográfiában adom meg, jelezve, hogy ezeket magam nem használtam. A lengyelből fordított idézetek Szabó Piroska fordításai, az összes többi, ha más fordító nevét nem közlöm, a saját fordításom.

¹⁷ Az apokrif definiálásáról a Schneemelcher és Junod közti vitát felidézi S. Schoemaker is. Fontosnak tartja egyebek mellett azt is megjegyezni, hogy Schneemelcher ragaszkodott ahhoz, hogy csak a Kr. u. 300 előtt keletkezett műveket vonják az apokrif fogalom körébe: szerinte ettől az időponttól kezdve megváltozik a *Sitz im Leben* hatása a hagiográfiai irodalomra: kialakul a szentek kultusza, a szerzetesség intézménye. Junod szerint ezek nincsenek hatással az apokrifek keletkezésére. Mindenesetre, teszi hozzá Schoemaker, valóban nehéz megvonni a határt az *acták* és a *viták* között (SCHOEMAKER 2008, 531).

¹⁸ FABRICIUS 1703, 1719.

nem létező kánonnal hogyan rivalizálhattak volna? Noha az apokrificitás fogalma kapcsolatban van az Ó- és az Újszövetséggel, ezt „komplexebb módon” kell értékelni. Szerinte például a rivalizálás és a műfaji kapcsolódás említése helyett az apokrifek keletkezésének időbeli korlátozását kellene megszüntetni, hiszen ez folyamatosan tart napjainkig. Schneemelcher, munkája hatodik kiadásában, 1990-ben módosította hát az apokrif meghatározását, de Junod ezt sem tartotta kielégítőnek, az *Apocrypha* 1992/3. számában megismételte kifogásait. A bibliai kánon rögzítése eszerint az apokrif kánon rögzítését is jelenti, amelybe tetszőlegesen kerültek egy „para-Biblia” evangéliumai, aktái, levelei és apokalipszisei. Ez a teljesen ahistorikus interpretáció Bizánc és a középkori Európa gazdag apokrif hagyományát hagiográfiaként határozza meg és az utánzat passzív szerepét osztja ki rá. Ő így írja le az apokrif korpuszt a kétkötetes francia kiadás előszavában: „szövegek, amelyek olyan emlékezeti hagyományokat őrznek meg, amelyek bibliai személyekkel és eseményekkel, a kereszténység vagy a zsidó hagyomány alakjaival foglalkoznak, [...] különböző a műfajuk, különböző a koruk és az eredetük, nagyon sok különböző nyelvű kéziratban maradtak fenn”.¹⁹

Az apokrif fogalmának ez az örvendetesnek mondható kiterjesztése sokak tetszését nyerte el. Pierluigi Piovanelli az újszövetségi apokrifek kutatójaként tiltakozik (éppen Éric Junod-ra is hivatkozva) az apokrifek olyan definiálása ellen, amely azok keletkezési idejét és műfajait a kialakult hagyományok szerint korlátozza, Schneemelcher után legendának, hagiográfiai vagy mitológiai műnek minősítve azokat.²⁰

Az „újramondás kényszere” nem egy szép történet ismétlésének hedonista és semmire se jó öröme miatt jön létre, hanem mert kötelező érvényű és szinte fiziológiai szükséglet a „kezdetek történetét” az egyik korból a másikba átalakítva átmenteni.²¹

Tudomásul kell vennünk, hogy apokrif szövegek nagy számban keletkeztek nemcsak a Kr. u. 3. század után, hanem sokkal később is, végig az egész középkoron át, és még az után is, egészen napjainkig. Ha így áll a dolog, akkor a késő ókori, a középkori, a modern és a kortárs apokrif szöveg tanulmányozása éppen olyan helyénvaló és fontos, mint egy ókorból származóé.²²

A tudományos életben mégsem valósult meg az elvárható áttörés (maga a Junod által bevezetéssel ellátott francia kézikönyv is a hagyományos szövegválogatást tartalmazza, csupán néhány keleti szöveggel kiegészítve. Figyelemre méltó, és ezt az alagútból való kijutásként értékeli Tóth Péter,²³ hogy az apokrifek „biblicitását” többek is a rabbinikus exegézis terminusaival próbálják leírni. A bibliai és a Biblián kívüli hagyományt úgy vetik egybe, miként az aggádikus midrásokat az alapjukként szolgáló bibliai helyekkel (*Protevangelium Jacobi* – az első keresztény midrás; apokrifek – az aggádikus exegézis keresztény változatai stb.). Megoldást lát az intertextualitás posztmodern kategóriáinak bevezetésében is (a bibliai bázis, mind az írott, mind a szóbeli = hypo-

¹⁹ GEOLTREIN–BOVON 1997, XX. Idézi TÓTH 2011, 81. Saját fordításom – N. I.

²⁰ PIOVANELLI 2005, 32–33.

²¹ PIOVANELLI 2005, 37.

²² PIOVANELLI 2005, 40.

²³ TÓTH 2011, 85.

text, apokrifek = hypertext, vagy paratext). Az értelmező újramondásnak (*retelling*) a keresztény antikvitásban jól kidolgozott gyakorlata volt, az ily módon létrejött szöveg üzenetének a dekódolását eredményesen lehet elvégezni.²⁴ Ezek a gondolatok azt sugallják, hogy az apokrifek tulajdonképpen exegetikai iratok, az Írások magyarázatai: akkor tehát a folklórbeli, szájhagyományozott alakjai is a Biblia megértését, befogadását célozhatják.

Néhány új, az apokrifekre használt és a folklórbeli előfordulásukra is alkalmazható fogalom egyre gyakrabban merül fel a téma filológiai, teológiai szakértőinek megnyilatkozásaiban. Egy 2007-ben Wittenbergben tartott nemzetközi szimpóziumon elhangzottakat kiadó kötetről²⁵ írva Bāncilā ugyancsak a „narratív exegézis”-t említi, és idéz olyan előadást, amelyben az apokrif *Péter evangéliumáról* azt állapítja meg a szerző, hogy írója a különböző próféta szöveghelyeken kívül a szóbeliségből származó, kora keresztény hagyományokat is felvett a művébe.²⁶ Ami a definíciót illeti, ugyanitt a neves ír apokrifkutató, Martin McNamara próbálta meg összefoglalni, hogy gazdag tapasztalatai alapján ezt miként lehetne megalkotni. Utal többek közt az AELAC²⁷ működésére: ez a társaság szerinte nagyon tágon értelmezi az apokrif fogalmát és az időhatár kérdését is, ám mégis határozott elképzelése van arról, hogy mit lehet, és mit nem lehet a fogalom alá rendelni. Úgy kell gondolkodni erről, hogy az idetartozó műnek valamilyen módon kapcsolatban kell lennie a kanonikus irodalommal, valamely bibliai szereplővel vagy bibliai témával.²⁸

2011-ben a leideni szimpóziumon (*Genesis 3 and the Life of Adam and Eve*) a szervező Johannes Tromp a görög *Ádám és Éva élete* című mű kapcsán a textuális változékonyságról (*textual fluidity*) szólva a latin és örmény változatok szerzőiről vagy szerkesztőiről állapította meg, hogy elődeik munkáját csak kiindulási pontnak tekintették, azon saját elképzeléseik és tetszésük szerint alakítottak, és kibővítették olyan anyaggal, még a szóbeliségből is, amilyenhez éppen hozzáférhettek. Nem befolyásolták őket olyan szövegek, amelyeket mi autentikusnak tartunk, mint például a Genézis könyve.²⁹

A 2011-ben Leuvenben (újszövetségi témákban) tartott konferencia³⁰ résztvevőinek visszatérő igyekezete volt, hogy megtalálják azokat a kategóriákat és definíciókat, amellyel leírhatják azt az anyagot, amelyen dolgoznak. Állandó, néha provokatív kísérleteik eredményei: „társadalmi emlékezet” (*social memory*), „apokrifizáció” (*Apokryphisierung*), „újraírás” (*rewriting*), „kiterjesztés vagy újramondás” (*Weiterführung oder Neu-Erzählung*), „után-írás” (*Nachschrift*), „hasznos mese” (*beneficial tale, légendes profitable à l'âme*), „kánoni alatti” (*sub-canonical*), „történeti dicshimnusz” (*historical encomium*),

²⁴ TÓTH 2011, 86.

²⁵ FREY–SCHRÖTER 2011.

²⁶ BĀNCILĀ 2012, 170.

²⁷ AELAC (Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne, 1981–), Lausanne. Sorozatuk: Corpus Christianorum Series Apocryphorum (CCSA) 1983–.

²⁸ MCNAMARA 2011, 688.

²⁹ MAGLIANO–TROMP 2014, 351; TIGCHELAAR 2012, 561.

³⁰ „The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology. Colloquium Biblicum Lovaniense” LX. July 26–28, 2011. Lásd SCHRÖTER 2013.

„narratív teológia” (*narrative theology*), „midrásszerű” (*midrashic, procédés typiques du midrash*) vagy „aggádszerű” (*haggadic*), „keresztény aggádszerű szabadság” (*christliche haggadische Freiheit*), kompiláció (*compilation*), „továbbfejlődések és kibővítések” (*extension and enrichment, Weiterentwicklungen und Ausgestaltungen*), „kérdés-feleletszerű tanítás” (*erotapokritic teaching*), „újra kidolgozás és újraformálás” (*re-elaboration and reformulation*).³¹ A tanító, exegetikai értelmezés azt bontogatja, hogy adott esetben (a *Tamás evangéliumról* van szó³²) a „para-evangélium” olvasójának kell felfejteni a rejtvénytelenül elrejtett, végső igazságot. Ami a definíciót illeti, a konferenciát szervező és az ebből készült kötetet kiadó Jens Schröter rövid tudománytörténeti áttekintés után feladja: „jobbna látszik a fogalmat műfaj történetileg és tartalmilag nyitva hagyni” („den Begriff gattungsgeschichtlich und inhaltlich offen zu halten”).³³

Ugyanott a következő évben³⁴ az ószövetségi apokrifek volt a téma. A fogalmak definiálása még mindig nem került nyugvópontra.

A pszeudepigrafon jelentése szemantikailag kétes, és a fogalommal az is probléma, hogy pejoratív felhangja van. A szerzőség különböző fogalmainak modern kutatása mind az antikvitásban, mind a modern tudományosságban azt mutatta ki, hogy a pszeudepigrafon nem homogén jelenség, sem kulturális, sem irodalmi értelemben. Ezért ahelyett, hogy figyelmünk középpontjába a hitelesség-hiteltelesség történeti kérdéseit helyeznénk, annak teológiai és morális vonzataival együtt, elmozdulást láthatunk az irodalmi megközelítések olyan különböző fajtái felé, amelyek az irodalmi eszközöknek szélesebb skáláját veszik figyelembe, mint például a távlat narratív szempontja vagy Foucault elképzelése a „szerző funkció”-ról.³⁵

Tigchelaar konferenciájának előadóirol megállapítja, hogy egyesek előszeretettel használják a pszeudepigrafa, mások az apokrif terminust, és vannak, akik a „parabiblikus” megjelölést választják. Rendszeresen előjött az az igény, hogy „újszövetségi apokrifek” helyett „ókeresztény apokrifek” (*ancient Christian apocrypha*) legyen az elfogadott terminus. Az apokrif terminusnak „apokriffá váló szövegek” (*apokryph gewordenen Texte*) értelmet kell tulajdonítani. A kora kereszténység tudósai a pszeudepigraf fogalmat elvetették, mivel néhány Pál apostolra utaló levélen kívül valamennyi ilyen írás pszeudepigraf.³⁶

Piovanelli, az AELAC publikációira is utalva, számos későbbi művében³⁷ is kitarított a már idézett véleménye mellett, amellyel elvetette az apokrifek keletkezésének időbeli, azaz a Kr. u. 3. századra tehető lezárását. „Az ószövetségi pszeudepigrafák és az újszövetségi apokrifek, valamint a korai keresztény és késő antik, illetve kora középkori szövegek közti hagyományos határok fellazítása, megszüntetése kell ahhoz, hogy újra

³¹ TÓTH 2014.

³² LUTTIKHUIZEN 2013.

³³ LUTTIKHUIZEN 2013, 63.

³⁴ „Old Testament Pseudepigrapha and the Scriptures. Colloquium Biblicum Lovaniense” LXI, July 26–28, 2012.

³⁵ TIGCHELAAR 2012, 556; TIGCHELAAR 2014, XVI.

³⁶ TIGCHELAAR 2014, XXVI.

³⁷ Ezek felsorolása PIOVANELLI 2015, 8, 26. lábjegyzet.

felfedezzük a keresztény kezdetekről szóló elbeszélések és új emlékezeti hagyományok létrejöttének folyamatosságát.”³⁸ Ennek a gondolatnak a megjelenése beleépült az apokrifek professzionális kutatástörténetébe is,³⁹ noha általánosan elfogadottá még nem vált. Erre egy egészen friss idézettel lehet szolgálni: „Az apokrifeknek az a definíciója, amely dialektikus kapcsolatot kíván létrehozni az ilyen írások és a bibliai kánon között (és amely egyre jobban elfogadottá kezd válni), különösen haszontalan, amikor az antikvitáson túlra is kiterjesztjük, még ha elismerjük is (miként Piovanelli kimutatta), hogy sok releváns szöveghagyomány csak középkori recenziókban maradt fenn. De éppen az apokrifek olyan klasszikus szociológiai leírása, mely szerint ezek a »népi kegyesség« (*popular piety*) tanúsítványai, ahogy ezt Schneemelcher magától értetődő fogalomként használta, csak az anyag egy töredékére alkalmazható.”⁴⁰ Ez annyiban nagyon is igaz, hogy a folklór felől közelítve az apokrif irodalomhoz, a műveknek valóban csak egészen csekély töredékét vehetjük figyelembe.

Tudomásul véve ezeket a megfontolásokat, elfogadhatónak látszik egyelőre maradni a hagyományos terminusoknál, azzal a megjegyzéssel, hogy mindenféle behatárolás egyre rugalmasabb kezelése, a narratív, magyarázó jelleg kiemelése⁴¹ egyre közelebb visz ahhoz, hogy a figyelem a szóbeliségben, a folklórban élő parabiblikus szövegek felé forduljon.

Az ószövetségi apokrifek eredeti héber vagy arámi nyelvű kéziratokon nem maradtak fenn, leszámítva néhány töredéket. Meglétüket legfeljebb csak filológiai alapon vagy külső bizonyítékok alapján feltételezhetjük. A legtöbbjük görög nyelvű, illetve ebből egy vagy több nyelvre (szír, kopt, etióp, örmény, grúz, latin) lefordítva őrződött meg. Ez a kézírathagyomány középkori, és a bibliai szövegekkel ellentétben nem sztenderdizálódott. Számos kutató (lásd fent például Magliano-Tromp) megállapítja, hogy ezek a szövegek szabadon variálódnak, a kéziratok másolói alkotó módon alakítják azokat, kiegészítik, vagy éppen kihagynak belőlük tetszésük szerint, vagy céljaik érdekében. Széles körben keringtek a középkor folyamán, miközben a helyi nyelveken is készültek fordításaik, adaptációik. Vannak olyan szövegek, amelyeknek csak középkori szláv vagy ír változata maradt fenn. Ezért fontos mind az ó-, mind az újszövetségi apokrifeknek a középkori, eddig figyelembe nem vett, de folyamatos fejlődése a különböző keleti és nyugati kultúrákon belül. Úgy kell tehát az egyes apokrif művekkel foglalkozni, hogy a különböző kultúrákat is tekintetbe vegyük, amelyeken belül

³⁸ PIOVANELLI 2015, 7.

³⁹ BURKE 2015.

⁴⁰ MARKSCHIES 2015, XIV.

⁴¹ A „narratív exegézis” kifejezés már viszonylag korán megjelent az utóbbi évtizedek megélénkült szakirodalmában: Fröhlich Ida 1996-os, M. Starowiejski 1997-es publikációjából idézi: TÓTH 2008, 164–165. Starowiejski azonban már 1986-ban is használta ezt az *Ewangelie apokryficzne* [Apokrif evangéliumok] című, Lublinban megjelent könyvében: „teológiai megfontolásoktól függetlenül mind az Ó-, mind az Újtestamentum népi exegézise fontos motivációt jelentett az apokrifek kialakulásában”. ZOWCZAK 2000, 10; ZOWCZAK, 2003, 14.

ezek megjelennek.⁴² Murdochnak ezt a programját akár a paraszti folklórból származó szövegek vizsgálatára is alkalmazhatjuk: nem véletlenül idéztük tehát.

Ezek a zsidó eredetű írások hozzánk általában keresztény átirások útján kerültek. Az eredeti szövegváltozatokat, amelyeket együtt gyűjtöttek a hibásan átírt és tönkrement kanonikus szövegekkel, a zsidók a *genizákban*, rejtekekben őrizték, amelyek általában a zsinagógák padlásán vagy pincéiben voltak; tilos volt megsemmisíteni őket, mert Isten Neve szerepelt bennük, ugyanakkor, ha a *geniza* megtelt, az írásokat elásták a temetőben. Ezért van az, hogy az eredeti zsidó apokrifek többsége megsemmisült; a szöveget a keresztények általi fordítások és átdolgozások alapján lehet helyreállítani, például az egyházatyák idézeteit felhasználva.⁴³ Egy másik magyarázat: „[...] a mi szóhasználatunkban deuterokanonikusnak, illetve pseudepigráfnak nevezett művek a zsidóságból lassan eltűntek, a kereszténység viszont sokáig boldogan és gond nélkül használta őket, aminek az lett a következménye, hogy általában nem eredeti (héber vagy arámi) nyelvükön maradtak fenn, hanem különböző keresztény fordításokban”.⁴⁴

A klasszikus judaizmusban a szentírási kánon fogalma nem létezett. Hagyományuk nemcsak hogy megengedte a szent szövegek különböző típusú magyarázatát, de elismerte az *orális Tóra* létét, úgy, mint ami Mózesnek a Sínai-hegyen az írott törvény lelkeként jelent meg; a Tóra magyarázatai jelentősen eltérhetnek a szöveg szó szerinti értelmétől. Később „az előálló körülmények befolyásolták, hogy nagyobb szükség lett a világosan megfogalmazott kánonra, mint az egymással lazán összefüggő szent, félig szent és világi szövegek gyűjteményére. Amikor olyan művek kerülnek forgalomba, amelyek eretnek ideákat terjesztenek, sőt azt mondják róluk, hogy a *Szentírás* részei, szükségessé válik a határ kijelölése az ihletett szövegek és a többi között”.⁴⁵ A rabbinikus iskolák nagyjából hetven és száz között állapították meg a héber Biblia kánonját, bár bizonyos könyvekről nem zárultak le a viták. Elhagyták azokat a műveket, amelyeket a görög Septuaginta még tartalmazott, de ezek közül néhányat a keresztény hagyomány deuterokanonikusként visszafogadott. „A zsidó kánon kialakulásának folyamata máig sincs kielégítően tisztázva.”⁴⁶

Ha az apokrifeket a kánontól eltávolodó jelenségként definiáljuk, a népi szöveget az apokrifektől eltávolodóként is jellemezhetjük.

A Biblia – Ószövetség – és a szóbeliség

Az ószövetségi apokrifek és szóbeliségből származó folklórszövegek kapcsolatának vizsgálatához közelítve még két témát szükséges felvillantani (részletes kifejtésük nem tartozik szorosan a tárgyhoz, egyébként mindkettő külön-külön is monográfiák témája

⁴² MURDOCH 2014.

⁴³ ZOWCZAK 2000, 12; ZOWCZAK 2003, 11.

⁴⁴ PESTHY 2013, 84.

⁴⁵ Alan UNTERMAN, *Żydzi. Wiara i życie* [Hit és élet], Przel. J. ZABIEROWSKI, Łódź, Wyd. Łódzkie, 1989, 57. Idézi ZOWCZAK 2000, 9.

⁴⁶ PESTHY 2013, 82. Erről lásd még DAVILA 2005; DAVILA 2015.

lehet). Mind a kettő magára a Bibliára – most főleg az Ószövetséget vesszük alapul – vonatkozik: magának a Bibliának a viszonya egyfelől a szóbeliséghez, másfelől a folklórhoz. A szóbeliségben való létet a folklór egyik kritériumának tartották, és valóban meghatározó, ha egyáltalán nem is kizárólagos megjelenési formája annak, a kétféle szempontot tehát nem lehet és nem is nagyon érdemes szétválasztani. Mégis megteszük, mert a szakirodalom sokszor élesen különválasztja a két szempontot, máskor viszont összemosza. Az elkülönítés annak alapján történhet, hogy az oralitást maguknak a bibliai szövegeknek az eredetére és hagyományozására vonatkoztatva tárgyaljuk, a folklórkapcsolatokat pedig folklórjelenségek (különböző, esetünkben elsősorban narratív műfajok) bibliai előfordulásaira. Az itt felsorakoztatható tények visznek közelebb annak megmagyarázásához, hogy miként lehet egyáltalán kapcsolat a modern folklór szövegbázisa és az antikvitásba nyúló szöveghagyomány között.

A Biblia (tekintetbe véve mind a héber Bibliát, mind az Ó- és Újszövetséget) és a szájhagyomány kapcsolatáról átfogó tanulmány eddig nem készült: az egyes bibliai szövegeket érintő munkákról azonban áttekintést ad Robert Culley 1986-os tanulmánya. Mint egyéb ókori szövegek esetében, itt sincs információnk arról, hogy miként állt össze a szöveg, és hogyan nyerte el ma ismert formáját, tehát a szóbeli hagyomány szerepéről sem lehet semmit határozottan állítani. Három lehetséges útja van a kutatásnak. Mindenekelőtt: „1. maga a szöveg milyen kulcsot kínál a kompozíció és az átörökítés módjaihoz; 2. más kultúrákból vett analógiák használata tisztább képet adhat a szájhagyomány működéséről bibliai szövegekben; 3. olyan általános képet, modellt alkotni, ami többé-kevésbé magán viseli a szóbeli kultúra jellegzetességeit, vagy mind a szóbeliséggel élő, mind a literátus társadalom fő jegyeit magában foglalva megmutatja ellentétes vonásaikat.”⁴⁷

I. A kutatás történetének első szakaszát Culley Hermann Gunkel halála (1932) időpontjáig jelöli ki. A kezdeteknek a reformáció idejét tekinti, ámbar akkor a szóhagyomány kérdését erősen belebonyolították azokba a vitákba, amelyek a katolikusok és a protestánsok között az Írás sugalmazott és tekintéllyel bíró voltáról folytak. A kutatástörténetből szemezgetve csak a fontosabb művekre utalunk, például Gunkel *Genesis-tanulmányára*.⁴⁸ Gunkel alapvető különbséget látott a modern idők irodalma, amelyben a szerzők szerepe a domináns, és az ókori népeké között: Izrael irodalma szerinte a népi irodalomhoz áll közel, legtöbb meghatározó műfaja szóbeli korszakban formálódott ki. Gondolkodásában J. G. Herder, a Grimm testvérek, de még a korában frissen ható Axel Olrik-féle megállapítások (lásd *Epische Gesetze der Volksdichtung*, 1909) is szerepet játszottak.⁴⁹

II. Héber Írások vagy Ótestamentum. Gunkeltől a hatvanas évekig. Német, skandináv és észak-amerikai példák közül kiragadva említjük a svéd H. S. Nyberg Hóseás

⁴⁷ CULLEY 1986, 31.

⁴⁸ Hermann GUNKEL, *Legends of Genesis*, Trans. by W. H. CARRUTH, New York, Schocken, 1964. Gunkelnek a *Genesis*hez írt kommentárköteté bevezetéséről van szó, amelynek második kiadását fordították angolra ezen a címen, de a harmadik, 1910-es kiadás elé írt munka lett a teljes, amelyben már Axel Olrik munkáját is használta.

⁴⁹ CULLEY 1986, 32–35.

könyvéhez írt kommentárját (1935). Ebben azzal érvel, hogy a hagyomány az ókori keleten szóbeli volt, csak nagyon kivételes esetben volt írott. A legtöbb írott szöveg előbb a szóbeliségben élt, sőt, miután írott formát nyert, a hagyományozás alapvetően a szóbeliségben folytatódott. Ezt a megállapítást ugyan csak két felületesen odavetett példával támasztja alá: a muszlimok a Koránt memorizálják, illetve a párszi pap fejből idézi a jasná (ima, az Aveszta legfőbb része) szövegét. Számos követője volt a későbbiekben, akik szintén keleti komparatív anyaggal dolgoztak, ám egyre többen hangoztatták az írásbeliség és a szóbeliség kölcsönhatását.⁵⁰ Meglepő módon Amerikában William Foxwell Albright (1891–1971) már 1950-ben *Some Oriental Glosses on the Homeric Problem* című cikkében reflektált Milman Parry felfedezésére, amely szerint a homéroszi stílus ismétléseket alkalmazó nyelvezetével és „panel”-jeivel (*pattern*) énekesek generációinak a terméke.⁵¹ Albright úgy vélte, hogy talán az ugariti kánaánita szövegek is hasonló szerkesztés eredményei, ezekben a költők hagyományos előadásmódot alkalmaztak, miközben megmaradtak alkotóművészek. Parry javaslatát követve elvetette Gunkel azon vélekedését, mely szerint a szóbeli költészetnek kezdetben szükségszerűen rövid szerkezetekből kellett állnia. Feltételezte azt is, hogy még az olyan írástudó helyeken, mint Egyiptom, Babilónia, Irán, India és Kína, az irodalmi művek megszerkesztése és továbbadása is javarészt szóban, az írás kiküszöbölésével történt. Culley azt állítja, hogy Albright későbbi műveiben, amelyek közül elsőként a szerinte 1957-ben megjelent monográfiát említi,⁵² már sem Parryre, sem Lordra⁵³ nem hivatkozott. A szóban forgó mű azonban 1940-ben jelent meg először (teljes szövege olvasható az interneten⁵⁴), tehát a hivatkozás elmaradásának nincs jelentősége, az előzőeknél korábbi véleményt tükröz, nevezetesen azt, hogy a verses forma könnyebben memorizálható. A Korán, a Rig-veda és a Talmud esetében a szóbeli hagyományozás az írott szöveg megjelenése előtt és után is létezett, ám úgy gondolja, hogy a próza kevésbé alkalmas a szóbeli megőrzésre, továbbadásra. Szóban terjesztett költői hátteret tételez fel a Pentateuch esetében is.⁵⁵

⁵⁰ CULLEY 1986, 35–36.

⁵¹ MILMAN PARRY, *Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making. I. Homer and Homeric Style, Harvard Studies in Classical Philology*, 1930/41, 73–143; MILMAN PARRY, *Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making. II. The Homeric Language as the Language of an Oral Poetry, Harvard Studies in Classical Philology*, 1930/43, 1–50.

⁵² ALBRIGHT 1940.

⁵³ ANDREW LORD, *The Singer of Tales*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1960. Lord később az evangéliumok és a szóbeliség kérdéshez is hozzászólt. ANDREW LORD, *The Gospels as Oral Traditional Literature*, in O. WALKER, JR. (ed.), *The Relationship Among the Gospels. An Interdisciplinary Dialogue*, San Antonio, Trinity, 1978, 33–91. Lord szerint az evangéliumok az „oral traditional literature” jellemzőit és „mitikus mintázatait/mitikus pattern”-jeit mutatják, amely minden írásbeliség előtti társadalom sajátja (59). Az evangéliumok szóbeliséghez való viszonyáról és annak kutatásáról bővebben lásd HENAUT 1993, ezen belül Lord munkájáról az *Application of Folklor Method to the Gospels* című fejezetet: 104–113.

⁵⁴ <https://archive.org/details/fromthestoneaget028007mbp> Letöltés ideje: 2015. március 7.

⁵⁵ CULLEY 1986, 39–40.

III. 1963-tól napjainkig (1986!). Az „oral formulaic theory” igazságának bizonygatása él tovább, különösen a bibliai költészet, a zoltárok elemzésében. A hetvenes években megjelent a strukturalista módszer a bibliai narratívumok kutatásában. Heda Jason Dávid és Góliát történetének elemzésével kimutatta, hogy írott szöveg nem felelt volna meg a folklorisztikai modellek kívánalmainak. Ez a történet „vagy szóbeli irodalom eredeti műve, vagy annak sikeres utánzata”.⁵⁶ Más írások, megfelelően a bibliai történeteket Axel Olrik epikus törvényeinek, megpróbálnak különbséget tenni írott és szóbeliségből eredők között.

Végül a bibliai tudományok számára a szóbeliség kutatásához Culley a saját maga által megfogalmazott lehetőségeket számba véve megállapítja, hogy 1. bibliai szövegekből sokan következtettek szóbeli előzményekre, de tökéletes bizonyítékok nem álltak elő; 2. a földrajzilag és időben távoli analógiák (beleértve a tereptapasztalatokat is) segítenek, de nagy körütekintéssel lehet csak hasznosítani ezeket; 3. szélesebb elméleti keretek (mentilitástörténeti, hermeneutikai stb.) új távlatokat nyithatnak.⁵⁷

A szóbeliség és írásbeliség szétválasztása helyett a legutóbbi tanulmányok ezek kölcsönhatását igyekeznek kimutatni bibliai szövegek vizsgálatakor. Susan Niditch egy 2009-ben San Franciscóban tartott konferencián például Albert B. Lord munkásságának félreértéseként értékeli a kétféle (szóbeli és írásbeli) közlési mód szembeállítását: ezt egy, a *Bírák könyvé*ről készített esettanulmánnyal (*Hebrew Bible and Oral Literature: Misconceptions and New Directions*) bizonyítja.⁵⁸ A konferencia egyébként azzal a tanulással zárult, hogy az Írások jobb megértéséhez a szóbeliség kutatása előnyös és szükségszerű.⁵⁹

Az ószövetségi narratíva tovább élt a magyarázó irodalomban. A Talmud a szóbeli Tóra írásban rögzítése, bibliamagyarázatok tárháza, a posztbiblikus irodalom terméke. A rabbinikus exegétikai gyakorlat az írott bibliai szövegek szóbeli értelmezésén edződött, ez a modell pedig a szóban hagyományozott rabbinikus szövegek szóbeli magyarázatára is alkalmas volt. A Babilóniai Talmudnak például a törvényekkel kapcsolatos része a mű kétharmadát teszi ki: ez szóban hagyományozódott. Az értelmező és a nyelvi szerkezetekkel foglalkozó rész a teljes szövegnek talán ötvenöt százaléka: ezt is élőszóban állították össze (*orally composed*). A szájhagyományozódás és szóban szerkesztés hosszú időszak alatt történt, olyan környezetben, amelyet Babilonban „általános szóbeliség”-nek („*pervasive orality*”) lehet nevezni, és ami szemben állt a túlsúlyban lévő, írásban terjesztett görög-római kulturális szférával.⁶⁰

⁵⁶ HEDA JASON, *The Story of David and Goliath: A Folk Epic?*, *Biblica*, 1979/60, 36–70. 61. Idézi CULLEY 1986.

⁵⁷ CULLEY 1986, 56–60.

⁵⁸ KOWALSKI 2013, 511.

⁵⁹ KOWALSKI 2013, 514.

⁶⁰ ELMAN 1999, 52, 53–54.

Biblia – Ószövetség – és a folklór

A másik téma, amelyet szintén csak érintőlegesen jelenítünk meg, a Biblia (Ószövetség) és a folklór kapcsolata, szorosan összefonódik a szóbeliség kérdésével. A folklorisztika hatását azokra az elméletekre, amelyek a bibliai narratíva megszerkesztésére és hagyományozására vonatkoznak, Patricia Kirkpatrick monográfiája elemzi igen részletesen, a korabeli legmodernebb szakirodalom alapján (1988). Egyetért azzal a többek által elfogadott nézettel, amely szerint a szóbeli és az írásbeli irodalom különbözik egymástól, de szétválasztásukra nincs megbízható módszer. Az ismétlés jellemzi az előbbit, de nem kizárólagosan, ugyanígy az írásbeliségre jellemző stílári eszközök megjelenhetnek a szóbeli előadás során. Kevésbé bibliatudományi, inkább folklorisztikai mű: a szerző felkészültsége ezen a területen erős.⁶¹ Értelemszerűen számos átfedést tartalmaz Culley munkájával, ezért ismertetését mellőzzük.

A folklór jelenlétét a Bibliában egy gigantikus mű mutatta be a 20. század elején: 1909 és 1928 között négy kötetben (ehhez két kötet forrásokat és összehasonlító anyagot tartalmazó jegyzetekkel és hetedikként egy mutató kapcsolódik). Louis Ginzberg újramesélte a Biblia elbeszéléseit, kiegészítve óriási, a zsidó hagyományban autentikusnak nem számító óriási aggádikus anyaggal: a klasszikus rabbinikus irodalomból, az apokrifekből, pszeudepigráf művekből és a kora keresztény irodalomból, az egyházatyák műveiből vett történetekkel. Meggyőződése volt, hogy az egyházatyákhoz élőszavas közvetítéssel kerültek zsidó forrásokból származó szövegek, egyfajta vallásközi dinamika működése révén. Nem elkülönített szövegek gyűjteményét adta közre, hanem sajátos szövegkezeléssel (maga is nagy tehetségű elbeszélő volt) egy egybefüggő művet alkotott. „Amikor ugyanannak a legendának több, egymásnak ellentmondó változata létezett, csak egyet raktam bele a szövegbe, egy másikat, vagy akár többet is a jegyzetek számára tettem félre, vagy ha úgy volt célszerűbb, egy tipikus legendává gyúrtam össze, amelynek alkotóelemeit a jegyzetekben elemeztem [...] fő törekvésem az volt, hogy egy olvasható történetet adjak elő, elmeséljek egy érdekes mesét.”⁶²

Gruenwald, a mű centenáriuma szervezett konferencia előadásaiból készített kötet egyik szerkesztője szerint Ginzberg elhomályosította a határokat a héber Biblia kanonikus szövege és a későbbi szövegek között. Megváltoztatta az Írás alapvető definícióját, kifeszítette fölé a legendák „fogalmi ernyőjét” (*conceptual umbrella*), aminek következtében az a benyomás keletkezhet, hogy „az aggáda az Írás, és az Írás az aggáda”.⁶³ Fontos forrás, Ginzberg munkájával szinte egyidős és hozzá nagyon hasonló

⁶¹ Amikor az ismétlések kapcsán B. Gray alapján arról ír, hogy ezt a szóbeliségben jellegzetes technikát miként alkalmazzák mesemondók, két mese elemzésére hivatkozik. Az egyik a *Pretty Maid Ibronka*. Forrásmegjelölés nélkül sajnos csak a magyar folkloristák számára világos, hogy Fedics Mihálynak, Ortutay Gyula híres mesemondójának a *Sziépjány Ibronka* című meséjéről van szó. B. GRAY, Repetition in Oral Literature, *Journal of American Folklore*, 1971, 84: 289–303, idézi KIRKPATRICK 1988, 60.

⁶² IVRY 2014.

⁶³ Gruenwald tanulmányáról összefoglalóan HASAN-ROKEM 2014, XV.

Bin Gorion *Die Sagen der Juden* című sorozata.⁶⁴ A *Legend of the Jewish*hoz hasonló, tudományos igényű és forrásokat tartalmazó szöveggyűjtemények később is megjelentek.⁶⁵ Bár nem szöveggyűjtemény, de talán itt lehet megemlíteni Heller Bernátnak a héber meséről szóló művét, amely eredetileg az *Encyclopaedia Judaica* számára készített összefoglalás volt.⁶⁶

A bibliai folklór kutatásának egyik lehetséges módja, Francis Lee Utley szerint, olyan elbeszélések, adott esetben mesék forrásait keresni, amelyek már a Bibliában is megvoltak. Hermann Gunkelnek az a munkája, amelyben az Ószövetségben mesék nyomait kutatta,⁶⁷ szinte egy időben jelent meg J. G. Frazer *Folk-lore in the Old Testament* című művével.⁶⁸ A két tudományterület, a bibliai tudományok és a folklorisztika közötti kapcsolatot Frazer jelenítette meg először. Komparatív munkája, amelyben hatalmas mennyiségű, a törzsi kultúrákra vonatkozó antropológiai anyagot dolgozott fel, azon az elképzelésen alapszik, hogy minden kultúra azonos fejlődési folyamatokon megy keresztül, ezért azonos irodalmi és művészeti produkciókat hoz létre, amelyek egymással összevethetők. A bibliai elbeszéléseket (például Jákob történetét) egykor volt szokásokra vezette vissza, „a bibliai narrátor ebben a romlott (*degenerate*) formában beszélt el és értette félre a régi rítust”.⁶⁹ Francis Lee Utley szerint a bibliai folklór kutatásának ez a második lehetősége, tehát világszerte párhuzamokat keresni azokhoz a népmesékhez, amelyek már a Bibliában is megvoltak (Gilgames, özönvíz-történetek, lásd Andree⁷⁰ stb.). Harmadik lehetőségnek tartotta a Bibliából származó népmesék elemzését.⁷¹ Amíg az elődök (Gunkel, Frazer, Andree) azon fáradoztak, hogy megtalálják a Bibliában a népi elbeszéléseket és azok Izraelen kívüli, tőlük független párhuzamait, a harmadik utat választók, akik közé magát is sorolja, legfontosabbnak a Biblia mint forrásmű és az ebből keletkező folklór különbözőségét tartják. Kutatásra, a Bibliával való összevetésre az utóbbi forrásokat ajánlja (kifejezetten folkloristáknak): „héber apokrifek, aggáda, midrások, ortodox patrisztikai művek, keresztény eretnek apokrifek és exegetikai művek, mohamedán Hadith és arab történelem, középkori tudomány és exegezis Nyugat- és Kelet-Európában, valamint modern folklór (popular lore)”.⁷² Gazdag ismeretanyagából hoz konkrét példákat, amelyeket a típusvizsgálatoknál lehet hasznosítani.

Az ószövetségi folklórról írt tanulmányában Erik Schneeweiss a bécsi Österreichisches Museum für Volkskunde igazgatóját, Leopold Schmidt professzort idézi, aki

⁶⁴ Micha Josef BIN GORION, *Die Sagen der Juden*, I–V, Frankfurt, Literarische Anhalt, Rütten und Loening, 1913–1927.

⁶⁵ GRAVES–PATAI 1963; GAER 1951.

⁶⁶ HELLER 1923–1924.

⁶⁷ HERMANN GUNKEL, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen, Mohr, 1917. (Angol kiadás: *The Folk-tale in the Old Testament*, Translated by M. D. RUTTER, Sheffield, Almond Press, 1987.)

⁶⁸ London, 1918.

⁶⁹ FRAZER 1919, II, 39.

⁷⁰ Richard ANDREE, *Die Flutsagen, ethnographisch berichtet*, Braunschweig, F. Vieweg, 1891. [Faksimile kiadás: Barsinghausen, Unikum Verlag, 2011.]

⁷¹ UTLEY 1945, 1.

⁷² UTLEY 1945, 5.

folklorisztikai kurzusait rendszerint így kezdte: „Ha valaki megkérdezi tőlem, hogy a néprajzba milyen bevezető olvasmányt válasszon, azt mondom neki: – Olvassa Homéroszt és az Ószövetséget!”⁷³ Schneeweis ezek után Jákob meggazdagodásának történetét (Gen 30, 25–43) elemzi folklorisztikai szempontból, de ikonográfiai adatokkal is gazdagon megtámogatva.

Susan Niditchről azt állítják, hogy bibliakutatóként első volt, aki a folklórt figyelembe vette, használta (mely állítást csak Scheiber Sándor nevének említésével is cáfolhatnánk). Korai munkájában, amelyet sikere miatt újra kiadtak, azt kutatta, hogy egy történet különböző szinteken milyen jelentést közvetít. Feltételezi, hogy a bibliai történetek mögött folklorisztikus hagyomány áll. Vizsgálta az események helyét, idejét, azt a népet, amelyik számára a történetek (nővér-feleség, fiatalabb fiúk történetei, Jákob, József, Eszter története) jelentéssel bírtak.⁷⁴ „A folklórelmélet elvezette Niditch-t a hagyományos bibliatudománytól a szociológiai és történeti szemléletből fakadó kérdésekig.”⁷⁵

Alan Dundes a hívőket meghökkenítő állításokat tartalmazó művét azzal kezdi, hogy idézi a romániai rabbi és folklorista, Moses Gaster Frazer munkájáról írt kritikáját 1919-ből: „A folklórtudományban manapság üdítő olyan tudóst találni, aki azzal kísérletezik, hogy behozza a folklórt a Bibliába, és nem a Bibliából csinál folklórt.”⁷⁶ Dundes reméli, hogy be tudja mutatni, Gaster tévedett: a Biblia igenis folklór. Be akarja bizonyítani, hogy a Biblia világosan megtestesíti a folklór meghatározó kritériumait, nevezetesen az elemek többszöri előfordulását és a variálódást.⁷⁷ Könyvében (a King James-féle Bibliát – 1611 – használja) a párhuzamosságok, ismétlések és variációk bemutatása azt a célt szolgálja, hogy kimutassa: a Biblia folklór, és legfőbb ideje lenne ezt elismerni.⁷⁸ Kimutatja, hogy mennyire lehetetlen elsimítani a szövegek belső ismétlődését a Biblia különböző könyveiben, a cselekmények következetlenségeit, a megállapodás hiányát bizonyos alapszövegek esetében is. Ha tehát egyszer folklór volt a Biblia, miért ne maradhatna az az után is, hogy leírták?

Bírálója, Schniedewind a pánfolklorista szemlélet miatt marasztalja el. Dundes felvonultatja a közel-keleti párhuzamokat, amelyeket el is lehet fogadni, ám a szöveg-hagyomány jó része irodalmi eredetű, királyi írnokok vagy papok által készített templomi jegyzékekből, palotai évkönyvekből (*Királyok könyve*, *Krónika könyve* stb.) származik, és nyilvánvalóan különbözik azoktól a folklorisztikus perspektívát mutató szövegektől, amelyek írói falusi halászok voltak. Kifogásolja azt is, hogy Dundes összemossa az Ó- és az Újszövetséget, holott a kettő könyvek gyűjteménye, amelyeket több mint ezer év folyamán írtak le, szerkesztettek egybe.⁷⁹

⁷³ SCHNEEWEIS 1983, 149.

⁷⁴ NIDITCH 1987; NIDITCH 2000.

⁷⁵ SCHNIEDEWIND 2000, 336.

⁷⁶ MOSES GASTER, Folk-Lore in the Old Testament, *Folk-Lore*, 1919, 30: 71–76, 72.

⁷⁷ DUNDES 1999, 1–2.

⁷⁸ DUNDES 1999, 118.

⁷⁹ SCHNIEDEWIND 2000, 334–335.

A hazai tudományos életben ennek a kutatási iránynak, a bibliai tudományok és a folklorisztika összekapcsolásának, a tárgy-történetnek nevezett összehasonlító kutatásnak legjelesebb mestere Scheiber Sándor volt (1974), de sokak (például Szigeti Jenő) kisebb-nagyobb hozzájárulása is elismerésre méltó.

A népi bibliák megjelenése

A Biblia kanonikus szövegeinek a szóbeliséghez és a folklórhoz való kapcsolatát nagyon vázlatosan áttekintve visszatérünk az apokrifek kérdéséhez. Az elmúlt néhány évtizedben kutatásuk látványosan fellendült. A 20. század hetvenes évei óta posztmodern jelenségnek tartják az eddig kevésbé frekvenciált területek felértékelődését a tudományban, a másodlagos vonulatok fontossá válását (hétköznapi élet, populáris irodalom kutatása stb.), az alternatív megoldások keresését, a többféle kánon felfedezését, a művészetekben a „magas” és a „mély” kultúrát egységesítő tendenciát, az elbizonytalanodást. Az apokrifek sok szempontból megfelelnek az így támadt kutatói érdeklődésnek. A kánontól való eltávolodást a népi parabiblikus szövegek az apokrifektől való eltávolodással tetézik, így különös érdeklődésre tarthatnak számot. Az apokrifek teológiai, orientalista, klasszika-filológiai indíttatású, „arisztokratikus” kutatása mellett megjelent a *folk apocrypha* kifejezés, a jelenség úgymond etnográfiai vizsgálata. Már az eddigiekből is kiviláglott, hogy ez nem teljesen új elgondolás, de az ilyen irányú kutatásoknak az ezredfordulón lett számos figyelemre méltó eredménye. Fontos megjegyezni, hogy az apokrifek filológiai kutatása is robbanásszerűen jelent meg a tudományos életben: szinte áttekinthetetlenül nőtt és fergeteges gyorsasággal növekszik a kritikai kiadások,⁸⁰ monográfiák, tanulmánykötetek,⁸¹ tematikus⁸² és egyéb folyóiratokba elhelyezett cikkek száma. Évről évre egyre több konferencia⁸³ tűzi napirendjére az apokrifek kutatását, vannak konferenciasorozatok (Énok-konferenciák például), és Londontól Novoszibirszkig dolgoznak kutatócsoportok apokrif témákon.

⁸⁰ Az ószövetségi apokrifek legújabb kritikai kiadása: BAUCKHAM–DAVILA–PANAYOTOV 2013.

⁸¹ LORENZO DITOMMASO, A Bibliography of Pseudepigrapha Research, 1850–1999, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, Supplement Series 39., London, 2001.

⁸² Apocrypha: Revue internationale des littératures apocryphes (Turnhout, 1990–); *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* (1987–).

⁸³ A már említettekén kívül néhány konferencia a közelmúltból, messze nem a teljesség igényével: 2006: Łódź. Biblia Slavorum Apocryphorum I. Vetus Testamentum. University of Łódź; 2007: Gniezno. Fundamenta Europaea 6–7, special issue; 2009: Łódź. Biblia Slavorum Apocryphorum. Novum Testamentum. University of Łódź; 2012: Párizs. Contes et légendes étiologiques dans l'espace européen. Université Paris-Sorbonne; 2013: Łódź. Biblia Slavorum Apocryphorum III. University of Łódź; 2013: Varsó. The Beginning and the End of Times. Polish Academy of Sciences; 2014: Lausanne–Genf. IV^e Colloque international sur les littératures apocryphes juive et chrétienne. La Vie d'Adam et Ève et les traditions adamiques; 2014: London. Apocryphization: Theological Debates in Biblical Disguise. Centre for Hellenic Studies of King's College; 2014: Izrael. Enoch seminar online. Nangeroni seminar; 2014: Thessaloniki. International Symposium on Christian Apocryphal Literature.

Egy apokrif szöveg által közvetített gondolat a szájhagyomány kontextusában módosulhat. Ez kulcsfontosságú a néprajzi kutatásokban: ahol nincs írás, ott filológiai vagy teológiai értelemben nem beszélhetünk apokrif szövegről. Az írásbeliségben lehet szó tudatos elferdítésről vagy legalább utánzásról, a szájhagyomány terminusaiban ez legfeljebb öntudatlan adaptációként jelenhet meg. A népi apokrifek fogalma a hagyományozás módja miatt mindig is határfogalom volt, mivel csere mindig létezett az írásos elit és a népi kultúra között.⁸⁴

A Biblia terjesztésének a történetét ugyanígy végigkísérte a népi (*popular*) aspektus. A középkorból fennmaradt népnyelvi (*vernacular*) bibliakéziratok azt mutatják, hogy íróik mit fogtak fel az eredetiből, és azt hogyan továbbították egy majdani hallgatóság felé. Ráadásul legtöbbször emlékezetből, és nem közvetlen szövegforrás alapján dolgoztak, és az eredmény egy hipotetikus mű lett.⁸⁵ Ha a középkort 750-től 1550-ig tartó periódusnak vesszük, írja Murdoch, ennek elejétől a reformáció koráig a legtöbb nyugat-európai szövegben a kiterjesztett exegézissel (*sensus literalis* vagy *historicus*) találkozunk. A hozzáadás, például az egyik legnépszerűbb bibliai könyvhöz, a *Teremtés könyvéhez*, nagyon sokféle forrásból származó információ lehetett: aggádikus és egyéb legendákból, ószövetségi apokrifekből és pseudepigrafákból. Ebben a vonatkozásban fontos az olyan szövegek rendkívül széles körben való elterjedése, mint a *Vita Adae et Evae*, az apokrif „Ádám és Éva élete” Európában és a Közel-Keleten.⁸⁶ A teremtéstörténetet tehát emlékezetből és egyéb forrásokból állítják össze a Genezisek, drámák, sermók, költemények középkori írói (például a bukott angyalokat nem említik, Noéval kezdik a történetet, egy 14. századi német író azt állítja, hogy Ádámot a damaszkuszi mezőn teremtették stb.).⁸⁷ Az ötleteket is átveszik egymástól, de egy-egy motívum elterjedését éppúgy nem lehet nyomon követni, amint ez a nehézség a folklór esetében is fennáll. Brian Murdoch monográfiája a legismertebb Genezis-történetek (Ádám–Éva, Noé stb.) nyugat-európai kéziratokon keringő variációit elemzi, és erre a népi biblia, a Popular Bible terminust alkalmazza.

Az újraírt (*rewritten*) Bibliát és a Biblia újramondását (*retelling*) nem vonatkoztatják a filológusok a népi elbeszélésekre, az apokrif (*apocryphal*), a parabibliai (*para-biblical*), „kibővített” bibliai szövegek (*expanded biblical texts*) viszont ilyen összefoglaló elnevezést kapnak. A népi vagy népszerű Biblia elnevezés fedi le a népi parabiblikus elbeszéléseket is, és helyet kaphat az apokrif terminus definíciójában is. Az apokrif határfogalom egyrészt a vallás központi, intézményesített értékei, másfelől az attól különböző, vagy éppen szemben álló rendszerei között.

Ha az apokrif terminust szűk, történelmi értelemben használjuk, akkor megállapíthatjuk, hogy sok, a népi bibliában előforduló elképzelés az apokrifekből származik [...] Ha azonban a terminust szélesebb értelemben használjuk, a kulturális jelenségek elemzésében határt kijelölő kategóriaként, akkor beletartozik a népi biblia is.⁸⁸

Kizárólag ennek a „népi biblia” összefoglaló terminusnak (és rokonainak: parasztbiblia, folklórbiblia, szegények bibliája) a felbukkanását és használatát követjük nyomon: az egyes népi biblikus szövegek, szövegtípusok és az apokrifek összefüggéseit tartalmazó tanulmányokra csak abban az esetben utalunk, ha ezt a kifejezést használja a szerző. A népi biblia mint speciális szöveggyűjtemény újdonságként jelent meg a művelődéstörténetben: célunk csupán ennek a ténynek a regisztrálása.

A kifejezés, „narodnaja biblija” – jelenlegi tudásunk szerint – először V. N. Mocsulskij *A népi biblia nyomai a szláv és a régi orosz irodalomban* című munkájában (1893) jelent meg, ám a népi jelző ott korántsem azt jelentette, hogy a paraszti népköltészetéről lenne szó. Apokrif művek kéziratait vizsgálta.⁸⁹ Kortársai között Oroszországban és Nyugaton is számos kutatója volt az apokrif kéziratoknak, a 19. században igazán kedvelt kutatási téma volt ez. Rajta kívül azonban senki sem gondolta, hogy ezeknek a régi kéziratoknak közük van ahhoz a társadalmi osztályhoz, amelyet „nép”-nek lehet nevezni, pedig ekkorra, a 19. és a 20. század fordulójára már Európában mindenütt hatalmas folklór-gyűjtemények jöttek létre. Népi szövegeket, mégpedig igen nagy számban és teljes terjedelmükben közöl négykötetes monográfiájában Oskar Dähnhardt, aki a természeti mondák első két kötetét az Ó- és Újszövetségnek szenteli. Felettébb érdekes módon azonban a népi szót egyszer sem írja le, nála az idézett irodalomra való hivatkozás mellett csak a földrajzi hely és az elbeszélő műfaj meghatározása a fontos: bárholonnan, bármilyen korból és műveltségéből származó szöveg egyenrangú tagja egy homogén elemekből álló hagyományozó folyamatnak.⁹⁰

Hosszú szünet után, most már valóban népinek nevezett népi szövegekre utal a már idézett folklorista, Francis Lee Utley 1945-ös tanulmánya, amelynek *A nép Bibliája* címet adta, és a szövegen belül is használta a „Folk Bible” kifejezést. Számos példája közül csak néhányat említünk. A legkorábbi ószövetségi apokrif az *Énok Könyve*, amely a Lucifer-legendát tartalmazza. Népi változata elbeszéli, hogy a bukott angyal tanítja az embereknek a fémek megmunkálását. A *Jubileumok Könyvében* Káinról elbeszélte történet a népi legendában kiegészül, Káin kövel ölte meg Ábelt, ő maga úgy halt meg, hogy rádőlt a háza stb. A héber szövegek hagyományozódása a kereszténység kialakulása után is folytatódott (példának a *Genezist*, héberül *Berésit Rabbát* említi: Éva teremtése nem Ádám fejéből stb.). Később a keresztény polémia használja ezeket mint zsidó tévelygéseket (Jeromos például, aki Ádám óriás termetéről írja, hogy a feltámadáskor mi is ekkorák leszünk). A folkloristák számára ajánlja a *Korán*, a 10. századi Tabari *Világtörténete*, a görög és szláv *Palaeák*, a *Menologionok* tanulmányozását. A *Bible of the Folk* túlélté kiötlőjét, Utley professzort. Egy másik neves folklorista, angol professzorasszony új-foundlandi tartózkodása alkalmával jártában-keltében hal-

⁸⁴ SCHNIEDEWIND 2000, 334–335.

⁸⁵ MURDOCH 2003, 1.

⁸⁶ MURDOCH 2003, 4–5.

⁸⁷ MURDOCH 2003, 11.

⁸⁸ ZOWCZAK 2000, 13; ZOWCZAK 2003, 9–10.

⁸⁹ *Beseda trjoh svatitelej* [Három pátriárcha beszélgetése]: latin, görög és ószláv kéziratok; *Apokrifičeskij apokalipsis Ioanna* [János apokrif apokalipszise]; *Voprosy Ioanna Bogoslova Avraamu na Eleonskoj gore* [Teológus Szent János kérdései Ábrahámhoz az Olajfák hegyén]; *Voprosy Ioanna Bogoslova Avraamu o pravednyh dušah* [Teológus Szent János kérdései Ábrahámhoz a jámbor lelkekről]; *Vartholomevy voprosy Bogorodice* [Bertalan kérdései az Istenszülőhöz].

⁹⁰ DÄHNHARDT 1907; DÄHNHARDT 1909.

lott parabiblikus szövegeket, amelyeken el is csodálkozott, jó érzéssel lejegyezte ezeket, és publikálta is.⁹¹

1985-ben Budapesten jelent meg Lammel Annamária és Nagy Ilona munkája *Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek* címmel. Ebben korábbi kéziratos és publikált biblikus történetek mellett Nagy Ilona hatvanas években kezdett gyűjtései (biblikus tárgyú eredetmondák és egyéb parabiblikus történetek, amelyeket Magyarországon, ellentétben más szocialista országokkal, nehézségek nélkül lehetett gyűjteni és kutatni), valamint Lammel Annamária által a nyolcvanas években lejegyzett, zömmel bibliai történetek újramesélt, újramondott változatai kaptak helyet szigorúan az Ó- és Újszövetség kronológiája szerint rendezve. A közvetlenül a Bibliából származó, újramondott történetek (azon túl, hogy a „parasztbiblia” teljességéhez járultak hozzá), az írásos szöveget is más megvilágításba helyezik. A szóbeliség kutatása ugyanis a bibliai tudományokban irányulhat magának az Ó- vagy az Újszövetségnek a szövegeire és ezeknek az írott szövegeknek az utóéletére a szóbeliségben. Az utóbbiak nem különbözhetik az előbbieket, ugyanis az írásban rögzített, ám a szóbeliségben csiszolódott szövegek könnyebben találnak vissza abbéli állapotukba, könnyebben rögzülnek elmondóik memóriájában. Hasonló, kanonikus szövegeket újramesélve Boganeva belarusz kötetében találunk.⁹²

A kötet sikerét (elsőre ötvenötezer példány, majd még az első kiadásból ötezer példány utánnyomás készült) az is magyarázza, hogy a szocialista Magyarországon könyvárusi forgalomba semmiféle biblia nem kerülhetett (egyházi terjesztés persze volt). A többszöri magyar, a két német, majd a francia kiadás azt jelezte, hogy itthon is, külföldön is meglévő hiányt pótoló és elismert (irodalmi) értéket közvetített a gyűjtemény. Sem német, sem francia nyelven hasonló mű nem volt és később sem keletkezett: ezekben az országokban a klasszikus folklórműfajok élete és gyűjtése is régen, de legkésőbb a második világháború után befejeződött. A nemzetközi kutatásra az idegen nyelvű kötetek sokáig nem hatottak, nem kerültek szakmai körök látószögébe; a később hasonló címmel megjelent kötetek ezektől függetlenül jöttek létre: egyetlen olasz kötet kivételével a kilencvenes évektől kezdődően, szláv területekről, konkrétan volt szocialista országokból. Jellemzőjük, hogy a korai publikációkon és archivált anyagokon kívül azokat a friss szövegeket tartalmazzák, amelyeket a második világháború után ott először csak a nyolcvanas években kezdhetek gyűjteni, ám publikálni csak egy évtizeddel később lehetett.

A 20. század második felében, a szocializmus idején az egyetlen, agresszívan ateista világnézetnek megfelelően a kommunisták diszkriminálták és üldözték a vallást. Ezért is igen nehéz volt foglalkozni a folklórnak avval az ágával, amelyiknek alapja a keresztény világnézet. Ha egy folklorista olyan énekekről és mondákról írt, amelyekben bibliai motívumok vannak, kénytelen volt értéktelenségükre utalni – elavult, előítéletekkel és babonákkal teli, nem logikus, reakciós voltak. A folklór

ezen ágának objektív megítélése, néhány korábban lelkiismeretesen végzett kutatás ellenére, lehetetlen volt. Az ótestamentumi alakok a középkorral foglalkozó irodalomtörténészek érdeklődési körében maradtak, míg a folkloristák általában nem foglalkoztak az orális hagyomány azon szövegeivel, amelyekben ezek a témák előfordulnak.⁹³

1985-ben, a *Parasztbiblia* megjelenésével egy időben adta ki Carlo Lapucci a maga *Szegények Bibliája. A világ népi története* című könyvét.⁹⁴ Népszerű, nem tudományos mű, Lapucci Benedek Elekhez hasonlítható, „utánmesélő” író, aki legendákat, rövid elbeszéléseket, eredetmondákat, meséket és anekdotákat gyűjtött egybe, és élvezetesen tárta olvasói elé.⁹⁵ A folklórszövegeket tehát átírta, és kötetébe egyéb elbeszéléseket is felvett. A jegyzetek csak a forrásokat tartalmazzák.

Figyelemre méltó, ahogy összeállította bibliáját:

a. *A kezdet*. I. A világ teremtése. 1. Az ember élete, majd különböző eredetmondák, például 1–10. Miért bölcs a bagoly? II. Földi Paradicsom. 1. Ádám fája. 2. A talicska feltalálása [...] 5. Az orvosságos doboz. III. Káin. IV. A Hold. V. Növények. VI. Állatok. VII. A dolgok eredete (Hold, csillagok) VIII. Noé és az özönvíz, b. *A megváltás*. I. Krisztus születése. II. A Szent Család. III. Krisztus halála. c. *Társadalom*. d. *Munka*. e. *Hősök*. f. *Vallás és szentek*. g. *Káros szenvedélyek és erények*. h. *Titkok*. i. *Következtetések*.

Míg az első nagy fejezet (a. *A kezdet*) általában eredetmondákat tartalmaz, beletagolódnak az ószövetségi témák is: ez a megoldás jól tükrözi azt a felismerést, hogy a szóbeliségben, a népköltészetben a dolgok eredetét magyarázó elbeszélések nagy része bibliai/apokrif eredetű. Ha azonban a bibliai kronológiát is és a világ rendjének valamiféle sémáját is meg akarja valósítani a kötet szerkesztője, furcsa egyveleget hoz létre. A világ különböző jelenségeinek eredete a bibliai hangulatú Földi Paradicsom címet kapta, ahol Ádám fáját a talicska követi. A bagoly bölcsességének eredete a bibliai fejezetben van, és nem az Állatok címűben stb. Ezek a következtelenségek valamennyi népi bibliai szöveggyűjteményben előfordulnak. „Mivel a folklórszövegek nem egyértelműek, a mondák csoportosítása azon az alapon nem lehet következetes, hogy ótestamentumi témák és szereplők előfordulnak bennük, ugyanis ezekkel a témákkal és ezekkel a sze-

⁹³ AJDAČIĆ 2006, XLVII.

⁹⁴ LAPUCCI 1985.

⁹⁵ „Legendák, rövid elbeszélések, mesék, és anekdoták: egy szóval »történetecskék«, a világgal egyidős tudásforma morzsái. Ezek a történetek részei a szájhagyománynak, bejárták a civilizációt időben és térben, hogy végül eljussanak hozzánk, és meséljenek férfiakról és nőkről, gyerekekről és állatokról, angyalokról és ördögökről, királyokról és katonákról. Lapucci gyűjtötte egybe ezt a heterogén anyagot, mely megpróbáltatások és esetek, helyzetek, örökké fennmaradó mondások és példázatok értékes tárháza, és amelyek rövid elbeszélés és annak végtelen variációinak formájában alkotják a közösség kulturális örökséget. Minden darabja téglája egy közösségi élményre alapozott épületnek, melyet évszázadok bölcsességével építettek és ironiával cementeztek be, minden oldala egy letisztult és magával ragadó szegények Bibliája.” Reklámszöveg: <http://www.ibs.it/code/9788856301465/lapucci-carlo/bibbia-dei-poveri.html> Letöltés ideje: 2015. március 5.

⁹¹ BOWMAN 2003.

⁹² BOGANEVA 2010.

replőkkel találkozhatunk olyan történetekben is, amelyek nem kapcsolódnak az Ótestamentumhoz.⁹⁶ Vagyis, tágabban értelmezve, nem minden bibliai témájú történet eredetmonda, és nem minden eredetmonda bibliai tárgyú. Lapucci tehát azoknak az eredetmondáknak is helyet keresett az ószövetségi részben, amelyeknek nincs bibliai vonatkozása, az Újszövetséghez pedig szentekről szóló legendákat és erkölcsnemesítő elbeszéléseket társított. A könyv népszerű lehetett, mert többször is kiadták.

1993-ban Ungváron jelent meg egy ukrán nyelvű kötet *Mikor Krisztus a földön járt* címmel: ugyan nem éppen „biblia”, de a szövegei témánk szempontjából érdekesek lehetnek, ám a könyv beszerezhetetlennek tűnik.⁹⁷ Ugyanebben az évben, ugyanezt a formulát használva a címadásnál (*Mikor az Úr a földön járt*) egy bolgár gyűjtemény is megjelent, hetvenhét szöveggel, magyarázatokkal, a folklorista Albena Georgieva válogatásában és előszavával, tudományos kiadónál. Meglepő módon a szerkesztés a Lapucci-féle kötethez hasonlít: eredetmondák és erkölcsöt nemesítő történetek különülnek el a bibliainak nevezettektől (holott az aetiológiaiainak nevezettek is „bibliaiak”).

Aetiológiai legendák: Isten és az ördög teremti a világot, Az emberi világ kezdete. Teremtészet. Állatok és növények. *Etikai legendák:* Isteni igazságok, Jámborok és bűnösök stb. *Bibliai elbeszélések:* A szent kereszt története, József és testvérei, Dávid és Salamon.

Hiteles gyűjtésekből: a 19. század végéről, illetve a *Szbornik/Gyűjtemény*⁹⁸ sorozat kötetiből – 1910, 1920, 1931 – és az 1980-as évekből, Georgieva saját gyűjtéseiből származó szövegek. A kiadványban bevezető szöveg, kritikai apparátus, valamint bolgár kolostori művészetből (freskók, ikonok) és kéziratokból vett illusztrációk és a népi anyagi kultúrából vett példák is helyet kaptak.⁹⁹

1993-ban Frankovics György *Paraszbiblia* címen egy rövid szövegválogatást közölt saját gyűjtéseiből, amelyeket magyarországi Dráva menti horvátok körében végzett. Figyelemre méltó a címválasztása, amelyet megtartott akkor is, amikor 2011-ben egy kötetet állított össze, úgymond a magyarországi horvátok folklórából, tehát nem csak saját gyűjtéseiből. Meglepő módon beletett azonban bolgár szövegeket (Strausz Adolf magyarul megjelent gyűjteményéből), és magyarokat is a Lammel–Nagy-féle kötetből és máshonnan is, horvátra fordítva. Ez a kézirat máig kiadatlan.

1994-ben a *B'lgarski folklor* (Bolgár folklór) című szófiai szakfolyóiratban publikálta Florentina Badalanova a nyolcvanas években (1981-ben és 1989-ben) végzett gyűjtőútjain (bolgárok között a Szovjetunióban a Krím–Tauria-félszigeten és Besszarábiában, a szovjet Moldáviában) talált szövegeket, szám szerint harminckilencet, ó- és újszövetségeket egyaránt (a föld duális teremtésmondája, Isten–ördög teremtő

páros, Ádám–Éva-történetek, Illésről, Keresztelő Szent Jánosról, a poklóról stb.).¹⁰⁰ Badalanova itt használja először az olasz Picchiótól származó Slavia Ortodoxa¹⁰¹ kifejezést arra a pravoszláv egyházi hagyományra, amelyet a bolgár kultúra meghatározójának tart. Munkájának a *Biblia folklorica* címet adta: ezért is kapott helyet ebben a szemlében. Hasonló ok miatt említjük 1999-ben közzétett szerény szövegválogatását a *Zsivaja Sztarina* (Élő régiségek) moszkvai hagyományörző lapban, számos hasonló, rövid írás társaságában; a folyóiratszám tematikus, a téma: „*Narodnaja Biblija*” i fol'klor („Népi biblia” és folklór). Körülbelül ez az idő, amikor a népi biblia kifejezés beépül nemcsak a szakmai, hanem a művelt közönség nyelvébe is. Badalanova későbbi publikációi más címek alatt (például 2008: *The Bible in the Making: Slavonic Creation Stories* stb.) egyre terjedelmesebb anyagközlésekké váltak (a bulgáriai muszlimok körében gyűjtve egy népi *Koránt* is rekonstruált). Újabb munkáiban már nem csak saját gyűjtéseit adja közre.¹⁰²

Magdalena Zowczak *Népi Biblia. Bibliai cselekmények, elbeszélések interpretálása a népi kultúrában* című könyve, ahogy a címlapon jelzi is, monográfia, nem szöveggyűjtemény. Értekezés, amelynek során tárgyal szövegeket is, és számosat szó szerint is közöl. A szövegközlések a Varsói Egyetem Etnológia és Kulturális Antropológia Tanszékének hallgatóival 1989 és 1996 között Lengyelország keleti megyéiben végzett terepmunka eredményei (a gyűjtők nevét nem tünteti fel a szerző). A monográfia nem csak prózai szöveganyagra épül, versek, imák, rítusok elemzéseit is tartalmazza, és az ikonográfiát is felhasználja. A bibliai kronológia hol megvalósul, hol nem. A filozófia iránt elkötelezett szerző nem ragaszkodik a bibliai események narrációihoz, értekezése tágabb horizontú. Például a II. rész tartalomjegyzéke:

Isten és a „világok”, személyek, idő, tér. Isten fia és az Atyaisten, Balszerencsés démiurgosz, Isten, ördög, Istenanya, Bajok az almával, A világok változása, Kataklizmák. Vízözön és kalászkok, Metamorfózisok. Átok és isteni büntetés, Lelkek vándorlása.

Vagy a IV. rész:

Saját családja. A közösség (communitas) szimbólumai, Virágzó vessző, Tisztelet a teremtésnek, A karácsonyi ünnepkör szertartásai. Víz és bor, Menekülés Egyiptomba, A gabona csodája, A jó lator, A teremtés gesztusai, Megtalálás a templom-

⁹⁶ AJDAČIĆ 2006, XLIII.

⁹⁷ SEN'KO 1993.

⁹⁸ Sbornik za narodno umotvorenija, nauka i kniznina: SbNU [Népművészeti, néptudományi és népi irodalmi gyűjtemény], Szófia, 1889–.

⁹⁹ GEORGIEVA 1993.

¹⁰⁰ A volt szocialista országokban a kilencvenes évektől megjelenő publikációk adnak hírt arról, hogy a nyolcvanas években a keleti és délszláv nyelvű népeknél bibliai tárgyú gyűjtések történtek: Badalanova és a makedón Vražinovski, és a már említett Georgieva gyűjtésein kívül egy moszkvai nyelvészexpedíció nyugat-ukrajnai gyűjtéséről tudunk. A Magdalena Zowczak által említett gyűjtések picit később, 1989-ben, a belarusz Boganeva és kutatócsoportjácé (lásd lentebb) 1998-ban kezdődtek.

¹⁰¹ R. PICCHIO, The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of „Slavia Ortodoxa”, *Slavica Hierosolymitana*, 1977/1, 1–31. Bolgáruul 1993-ban jelent meg.

¹⁰² Előkészületben: *Beyond the Bible. Cosmogonies in Slavonic Tradition*, Leiden, Brill (Institute of Jewish Studies. Studies in Judaica).

ban, Jézus keresztsége, Jézus és Mózes, Víz és vér, Isten vándorlása a földön, Az Úr-isten társa, Különös isteni ítéletek, Jézus társai, A tiszta csütörtöktől Nagypéntek utánig, Gyermekgyilkos nők, Isten, aki retteg, és a keresztfa, A szenvedő Krisztus, Mária passiója, Krisztus és a sátán, Kísértés, A megvasalt ördög, Szombat, vasárnap, Virágok és vér, Az oltalom szimbólumai, Nyílt ég, Az ima mint élő szó stb.

2001-ben *Magyar Biblia. A világ teremtése, az özönvíz, Jézus élete s a világ vége napjaink száj-hagyományában* címmel Bosnyák Sándor adta ki saját értékes gyűjtéseit. Előszavából nem derül ki, hogy a közölt szövegeknek az apokrifekhez, az európai folklórhoz vagy bármihez közük lenne, és nem történik említés a *Parasztbibliáról*. A *Teremtés könyve, Negyven nap s negyven éj, A mi Urunk Jézus Krisztus* című fejezeteket az *Imádságok könyve* (archaikus népi imádságokkal), *Példabeszédek könyve* (bibliai példázatokkal) és a *Jövendölések könyve* (eszkatológikus mondákkal) követi.

2004-ben Olga Belova *Népi Biblia. Keleti szláv aetiológiai legendák* címmel egy olyan szöveggyűjteményt adott ki, amely azt a tényt tartja szem előtt, hogy az eredetmondák túlnyomó többsége bibliai vonatkozású. Megpróbálja a két szövegbázist egybegyúrni, úgy, hogy a nem eredetmagyarító bibliai történetek és a nem bibliai eredetmagyarázatok is bekerüljenek a válogatásba. Belova bevezetőjében röviden áttekinti a „bibliai folklór” kutatástörténetét. Noha a politikai háttér alakulására nem utal, világossá válik, hogy a 19. század végi, 20. század eleji bámulatosan gazdag kutatói tevékenység (Afanaszjev, Dobrovolszkij, Nyikiforov, Gnatjuk, Franko és mások) hirtelen megszakad, a század végéig semmi nem történik, majd a kilencvenes években előtérbe kerül a megújult érdeklődés, és megkezdődik a friss gyűjtések publikálása. Belova a régi és az új közlésekből (ezt szó szerint kell érteni, egymondatos „közlés”-ek, dite-ek is részei a gyűjteménynek) 1307 számozott szöveget tett közzé, eredeti nyelveken, jegyzetapparátussal. A szövegközlő fejezetek nagy egységei:

- I. „*Népi Biblia*”: a világ térképe. (Idő és tér, Teremtők, Angyalok és démonok, Népek, Számok, Nevek, Etika, Természet és kultúra, Állatok, növények.)
- II. *Bibliai események*. 1. *Ószövetség*. A világ teremtése, Az ember teremtése, az első emberek, Világméretű özönvíz, Bábeli torony, Kivonulás, Dávid és Salamon.
2. *Újszövetség*. Az Istenszülő születése, Krisztus születése, Menekülés Egyiptomba, „Mikor Krisztus a földön járt”, Feltámadás, Mennybemenetel, Az Úr Keresztjének felállítása, Az egyházi szertartások eredete (követelmények és tiltások).
- III. *Eszkatológia*.
- IV. *Nem bibliai szüzsék*. A kötet végén a motívummutató nagy egységei: Világépítés és világrend, Bibliai események és személyek, Állatvilág, Átváltozások, Szertartások, szokások, előírások és tilalmak.

Az osztályozás két alapjának az összevonása az egyes szövegek elhelyezését bizonytalanná és esetlegessé tette, *Nem bibliai szüzsék* fejezetcím alá kerültek például a holdmondák, azok is, amelyek Káinról, Ábelről és más bibliai szereplőkről szólnak stb.¹⁰³

¹⁰³ BELOVA 2004, 504–514.

2006 a makedón „népi biblia” megjelenésének éve. Tanas Vražinovski népi vallásosságról ír, népi kereszténységről, a Biblia népi változatáról, folklórbibliáról, ami akkor válik figyelemre méltóvá, amikor közli, hogy az első teljes makedón bibliafordítás 1990-ben jelent meg.¹⁰⁴ Húszéves gyűjtőmunkájának első eredménye az itt is felhasznált hiedelemmonda-gyűjtemény,¹⁰⁵ de a legtöbb szöveget Marko Cepenkov klasszikus, tízkötetes munkájából, valamint Sapkarev, Kuzman és a Mladenov fivérek kötetéből idézi. A szkopjei Marko Cepenkovról elnevezett Folklór Intézet archívumát is használta, mert, mint írja, a kilencvenes évek előtt is végeztek ilyen témában terepmunkát, de nem publikálhatták.¹⁰⁶ A korábban megjelent szláv népi bibliákat ismeri (Georgieva, Zowczak, Belova), és használja Vera Stojčevska-Antić száz bibliai történetet tartalmazó könyvét,¹⁰⁷ valamint Ermis Lafazanovski 2000-ben megjelent monográfiáját is.¹⁰⁸ Stojčevska-Antić gyűjteményének fejezetcímeit ugyanitt találjuk:

1. Mikor Isten a földön járt. 2. Isten és senki más. 3. A megköztözött Sátán. 4. Jézus keresztsége, Ádám feje. 5. Dávid és Salamon király/cár. 6. Jézus Krisztus és Mária anyja. 7. Szentek.

Vražinovski kötete 95 szöveget tartalmaz, a következő elrendezésben:

Bibliai motívumok a néphagyományban. A világ teremtése, Az ég és a föld, A Nap, a Hold és a csillagok teremtése, Madarak repülnek a földre, Állatok jönnek a földre, Az ember a föld ura, Gyümölcsök, Fű, Noé és az özönvíz, Noé makedón földön, Szent Istenszülő. *Csodák a népi Bibliában*. *Csodák a szentekhez szóló imákra*. *Keresztény szentek a népi Bibliában* (Szent Dimitrij, György, Illés, Miklós, Péter, Mihály arkangyal, Nedela, Petka, Haralampija, Ohridi Kliment, Ohridi Naum, Joakim, Oszogovi Gavril, PGINI Prohop), Krisztus keresztsége.

2006-ban egy tekintélyes kötetben a délszláv ószövetségi „apokrifek és legendák” lengyel fordításai jelentek meg, igényes tanulmányok kíséretében.¹⁰⁹ Georgi Minczew *Az ószövetségi pszeudokanonikus szövegek a délszláv kézíratos hagyományban*¹¹⁰ és Dejan Ajdačić *Ótestamentumi legendák a balkáni pravoszlávok folklórában*¹¹¹ című tanulmányai vezetnek be a szláv ószövetségi apokrifekből és a népi szövegekből készített fordításokat. A szláv tudományosság egységességét demonstrálja ez a kötet is, miként Belova keleti szláv antológiája (az orosz olvasóközönség érti a keleti szláv nyelveket, ezért lehetett eredet-

¹⁰⁴ VRAŽINOVSKI 2006, 422.

¹⁰⁵ VRAŽINOVSKI 2000.

¹⁰⁶ VRAŽINOVSKI 2006, 423.

¹⁰⁷ VERA STOJČEVSKA-ANTIĆ, *Svetlinite na tradicijata*. [A fénylő hagyomány], Skopje–Melburn, Matica Macedonska, 1998.

¹⁰⁸ VRAŽINOVSKI 2006, 425.

¹⁰⁹ MINCZEW–SKOWRONEK 2006.

¹¹⁰ MINCZEW 2006, XVII–XLII.

¹¹¹ AJDAČIĆ 2006, XLIII–LVI.

tiben közölni a szövegeket, a lengyelek azonban fordítást igényeltek az ószláv-egyházi szláv kéziratok esetében is).

Boganeva 2010-ben megjelent belarusz *Népi Biblia* kötete 165 szüzsét tartalmaz, variánsokkal. Nem korábban tehát, hanem csak 1998–2010 között gyűjtötte egy kutatócsoport, negyvenhét rajonból. Bibliai kronológiát követnek a szövegek, egyaránt kanonikus és apokrif a tematika, köztük aetiológiai motívumok. A szentek élete is része a gyűjteménynek, ahogy ez már a szláv bibliák esetében megszokott.¹¹² Abban is egységesek tehát, hogy sem a bibliai kronológiát nem követik szorososan, sem a világot magyarázó szövegeket nem rendezik valamilyen logikai elgondolás mentén, hanem a kétféle elvárásnak egy vegyes elrendezéssel próbálnak eleget tenni.

Összegzés

Az apokrifek kutatásának megélénkülése a fogalom újradefiniálását és kiterjesztését is eredményezte. Egyfelől exegetikai értelmezést, másfelől az időbeli korlátok feloldását látják időszerűnek. A magyarázó jelleg a népi bibliikus szövegek alakulásában is megjelenik. A népi biblia mint szövegegyüttes kívánatosá válik a kutatás számára. A létrejött kötetek szerkesztése látványosan mutatja a szövegek egyszerre bibliai és eredetmagyarázó jellegét, valamint a szerkesztők bizonytalanságát, különösen a csak az egyik oldalra tartozó szövegek elhelyezésében. Az eredetmagyarázó mondák kutatása felől is el lehet érkezőni ugyanezekhez a tudományos kérdésekhez, nevezetesen a nagyjából kétezer éven át ívelő írásos és szóbeli hagyomány elemzéséhez. Az aetiológiai mondák kutatása az apokrifekhez hasonlóan felgyorsult, az idevonatkozó szakirodalom ismeretése azonban túlmutat a jelen tanulmány keretein.¹¹³

Bibliográfia

- ADAMIK Tamás 2008: Megjegyzések az apokrif irodalom meghatározásához és irodalomtudományi értékeléséhez, *Vallástudományi Szemle*, 4 (1): 173–190.
- AJDAČIĆ, Dejan 2006: Legendy starotestamentowe w folklorze [Ótestamentumi legendák a folklórban], in Georgi MINCZEW–Małgorzata SKOWRONEK (wybór i redakcja), *Apokryfy i legendy Starotestamentowe słowian południowych* [Délszláv ószövetségi apokrifek és legendák], Wyd. 1., Kraków, Wydawn. Uniwersytetu Jagiellońskiego, XLIII–LVI.
- ALBRIGHT, William Foxwell 1940: *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process*, Baltimore, The Johns Hopkins Press.

¹¹² BOGANEVA 2010; BELOVA 2012.

¹¹³ Csak éppen a legújabbak közül: Galina KABAKOVA, *Contes et légendes étiologiques dans l'espace européen*, Paris, Pippa/Flies France, konferenciakötet 2013. A kiadónál a szerkesztő Kabakova 1998 óta adja ki különböző népek eredetmondáit az *Aux origines du monde* sorozatban. Szövegyűjtemény: O. V. BELOVA–G. I. KABAKOVA (sost. i komment.), *U istokov mira: Russkie etiológičeskie szazki i legendi* [A világ forrásánál: orosz aetiológiai mesék és mondák], Moszkva, Forum–Neolit, 2014.

- ASHBROOK HARVEY, Susan–HUNTER, David G. 2008: *The Oxford Handbook of Early Christian Literature*, Oxford–New York, Oxford University Press.
- BADALANOVA, Florentina 1994: „Biblia Folklorica”. Folklor na konfesionalna konvencija na bālgarite v Besarabija i Tavrija [„Folklor Biblia”: hagyományos bolgár néphit Bessarábiában és Tauriában], *B'lgarski folklor*, 20 (1): 5–21.
- 1999: Bolgarskaja fol'klornaja Biblija. „Narodnaja Biblija” i fol'klor [Bolgár folklór Biblia. „Népi Biblia” és a folklór], *Živoja Starina: žurnal o ruskom fol'klóre i tradicionnoj kul'ture*, 2: 5–6.
- BALASSA Eszter 2007: Elbeszélés és értelmezés határán: az újraírt Biblia, *Vallástudományi Szemle*, 3 (1): 121–138.
- BĀNCILĀ, Ionuț Daniel 2012: Neue Ansätze in der Christentumsgeschichte (II.): Apocrypha, Patristica, Balcanica, Orientalia, *Archaeus*, XVI: 163–230. https://www.academia.edu/7051810/Neue_Ansätze_in_der_Christentumsgeschichte_II_Apocrypha_Patristica_Balcanica_Orientalia. Letöltés ideje: 2015. március 5.
- BAUCKHAM, Richard–DAVILA, James R.–PANAYOTOV, Alexander (eds.) 2013: *Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures*, 1. Grand Rapids, MI, Eerdmans.
- BELOVA, Ol'ga 2004: „Narodnaja Biblija”. *Vostočnoslavjanskije etiológičeskie legendy* [Népi Biblia: keleti szláv aetiológiai mondák], Moszkva, Indrik.
- (BĀLOVA, Vol'ga) 2012: Narodnaja Biblija [Népi Biblia], *Arche*, 5: 218–222. (Belova 2012-ként hivatkozva)
- BOGANEVA, Aliona 2010: *Beloruszkaja „narodnaja Biblija” u sučasnyh zapisah* [Belorusz „népi Biblia” új gyűjtésekből], Minsk, Belaruzski dzjaržajny universitet kulturi i mastastva.
- BOSNYÁK Sándor 2001: *Magyar Biblia. A világ teremtése, az özönvíz, Jézus élete s a világ vége napjaink szájhagyományában*, Budapest, L'Harmattan.
- BOWMAN, Marion 2003: Vernacular Religion and Nature. The „Bible of the Folk” Tradition in New Foundland, *Folklore*, 114 (3): 285–295.
- BURKE, Tony 2015: Entering the Mainstream. Twenty-five Years of Research on the Christian Apocrypha, in Pierluigi PIOVANELLI–Tony BURKE (eds.), *Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 19–47.
- (ed.) 2015: *Forbidden Texts on the Western Frontier. The Christian Apocrypha in North American Perspectives. Proceedings from the 2013 York University Christian Apocrypha Symposium*, Eugene, OR, Cascade books.
- CULLEY, Robert C. 1986: Oral Tradition and Biblical Studies, *Oral Tradition*, 1 (1): 30–65.
- DĀHNHARDT, Oskar 1907: *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. I. Sagen zum Alten Testament*, Leipzig–Berlin, Druck und Verlag von B. G. Teubner.
- 1909: *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. II. Sagen zum Neuen Testament*, Leipzig–Berlin, Druck und Verlag von B. G. Teubner.
- DAVILA, James R. 2005: *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, Or Other?*, Leiden–Boston, Koninklijke Brill.
- 2015: Did Christians Write Old Testament Pseudepigrapha That Appear to Be Jewish?, in Pierluigi PIOVANELLI–Tony BURKE (eds.), *Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 74–119.
- DOLEŽALOVÁ, Lucie–VISI, Tamás (eds.) 2011: *Retelling the Bible. Literary, Historical, and Social Contexts*, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Wien, Peter Lang.

- DUNDES, Alan 1999: *Holy Writ as Oral Lit. The Bible as Folklore*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- ELMAN, Yaakov 1999: Orality and the Redaction of the Babylonian Talmud, *Oral Tradition*, 14 (1): 52–99.
- FABRICIUS, J. A. 1703: *Codex Apocryphus Novi Testamenti*. Collectus, castigatus, Testimoniisque censuris et Animadversionibus illustratus a J. Fabricio S. S. Theol. D. Professore Publ. et h. t. Gymnasii Rectore. Hamburgi, Sumptib. Benjam. Schiller, Anno 1703. [1719: Editio secunda, Vol. I–II. emendatio et tertio tomo, separatim venali, aucta. Hamburgi, Sumptu Viduae Benjam. Schilleri et Joh. Kisneri.]
- 1713: *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, Hamburg, Christian Liebezeit.
- FALK, Daniel K. 2007: *The parabiblical texts: strategies for extending the scriptures among the Dead Sea Scrolls*, London–New York, T&T Clark International.
- FRANKOVIĆ, Đuro 1994: Pučka Biblija [Parasztbiblia], *Etnografija Hrvata u Madarskoj* 1, 127–138.
- FRAZER, J. G. 1919²: *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legends and Lore*, I–III, London, Macmillan and Co. Ltd. [Oxford, 1907.]
- FREY, Jörg–SCHRÖTER, Jens (eds.) 2011: *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen: Beiträge zu ausserkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, Tübingen, Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 254).
- FRÖHLICH Ida–HAHN István–ORMOS István 1985: *A törzsek származásáról avagy a Kincsesbarlang*, ford. ORMOS István, jegyz. FRÖHLICH Ida, utószó HAHN István, Budapest, Helikon (Prométheusz Könyvek, 8).
- GAER, Joseph 1951: *The Lore of the Old Testament*, Boston, Little, Brown and Company.
- GEOLTREIN, Pierre–BOVON, François (éds.) 1997: *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade, 442).
- GEORGIEVA, Albedna (s't.) 1993: *Kogata Gospod hodeshe po zemjata: 77 folklorni legendi s t'lkovanija* [Mikor az Isten a földön járt. 77 folklórlegenda magyarázatokkal], Sofija, Nauka i izkustvo.
- GINZBERG, Louis 1967: *The Legends of the Jews*, I–VII, Philadelphia, Jewish Publication Society.
- GRAVES, Robert–PATAI, Raphael 1963: *Hebrew Myths. The Book of Genesis*, Garden City, NY, Doubleday [Magyar kiadás: *Héber mítoszok. A Genézis könyve*, Budapest, Gondolat, 1969].
- HASAN-ROKEM, Galit 2014: Preface. Legends and Folklore. Louis Ginzberg's Legends of the Jews in Historical and Critical Perspective, in Galit HASAN-ROKEM–Ithamar GRUENWALD (eds.), *Louis Ginzberg's Legends of the Jews. Ancient Jewish Folk Literature Reconsidered*, Detroit, MI, Wayne State University Press, XI–XIX.
- HASAN-ROKEM, Galit–GRUENWALD, Ithamar (eds.) 2014: *Louis Ginzberg's Legends of the Jews: Ancient Jewish Folk Literature Reconsidered*, Detroit, MI, Wayne State University Press.
- HELLER Bernát 1923–1924: *A héber mese*, I–II, Budapest, Globus Ny. (Népszerű zsidó könyvtár, 5). [2. kiadás: Budapest, Makkabi, 1996.]
- HENAUT, Bary 1993: *Oral Tradition and the Gospels. The Problem of Mark 4.*, Sheffield, JSOT (Journal for the Study of the Old Testament) Press.
- HENNECKE, Edgar–SCHNEEMELCHER, Wilhelm (Hrsg.) 1959: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I, *Evangelien*, 3. (Völlig neubearb. Aufl.) Tübingen, Verlag v. J. C. B. Mohr.
- IWRY, Benjamin 2014: Review of HASAN-ROKEM and GRUENWALD (eds.), *Louis Ginzberg's Legends of the Jews*. http://paleojudaica.blogspot.hu/2014_12_21_archive.html; <http://forward.com/articles/211028/reconsidering-louis-ginzbergs-legendary-legends-of/> Letöltés ideje: 2015. január 28.

- JUNOD, Eric 1992: Apocryphes du Nouveau Testament: une appellation erronée et une collection artificielle; discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher, *Apocrypha*, 3: 17–46.
- KIRKPATRICK, Patricia G. 1988: *The Old Testament and the Folklore*, Sheffield, JSOT Press (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 62).
- KOWALSKI, Marcin 2013: Annette WEISSENRIEDER–Robert B. COOTE (eds.), *The Interface of Orality and Writing*, Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres (WUNT–Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/260; Tübingen, Mohr Siebeck, 2010), *The Biblical Annals / Roczniki Biblijne*, 3 (2): 511–514.
- LAFAZANOVSKI, Ermis 2000: *Makedonskite kosmogoniski legendi* [Makedón kozmogóniai legendák], Skopje, Kultura, Institut za folklor „Marko Cepenkov”.
- LAMMEL Annamária–NAGY Ilona 1985: *Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek*, bev. ERDÉLYI Zsuzsanna, utószó LAMMEL Annamária, NAGY Ilona, illusztr. SOMOGYI Győző, Budapest, Gondolat. [Budapest, Osiris, 1995, 2001, 2005 (Osiris Könyvtár. Folklor).]
- 2000: *Die ungarische Bauernbibel. Wo volkstümliches und Märchenhaftes auf die Bibel trifft*, Aus dem Ungarischen übersetzt von Hans SKIRECKI, Mit einem Nachwort von Lutz RÖHRICH, Berlin, Kulturverlag Kadmos.
- 2003: *Wie Adam den Apfel verschluckte. Die Ungarische Bauernbibel*, Nachwort von Lutz RÖHRICH, Berlin, Kulturverlag Kadmos.
- 2006: *La bible paysanne*, Traduit du hongrois par Joëlle DUFEULLY, Paris, Bayard.
- LAPUCCI, Carlo 1985: *La bibbia dei poveri. Storia popolare del mondo* [Szegények bibliája. Népi történetek a világról], Milano, A. Mondadori. [Milano, Avallardi, 1995; 2. kiadás: Firenze, Sarnus, 2013.]
- LUTTIKHUIZEN, Gerard P. 2013: The Hidden Meaning of „The Kingdom Inside You and Outside You” in the Gospel of Thomas, in Jens SCHRÖTER (ed.), *The Apocryphal Gospels Within the Context of Early Christian Theology*, Leuven–Paris–Walpole, MA, Peeters (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 260), 539–547.
- MAGLIANO-TROMP, Johannes 2014: Genesis 3 and the Life of Adam and Eve, in TICCHELAAR E. (ed.) *Old Testament Pseudepigrapha and the Scriptures* Leuven: Peeters (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium, 270), 351–362.
- MARKSCHIES, Christoph 2015: Foreword, in Tony BURKE (ed.), *Forbidden Texts on the Western Frontier. The Christian Apocrypha in North American Perspectives. Proceedings from the 2013 York University Christian Apocrypha Symposium*, Washington, Wipf and Stock Publishers, Eugene, OR, Cascade books, XI–XVIII.
- MCMNAMARA, Martin 2011: Jesus in (Early) Apocryphal Gospel Tradition, in Jörg FREY–Jens SCHRÖTER (eds.), *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu ausserkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, Tübingen, Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 254), 685–739.
- MINCZEW, Georgi 2006: Starotestamentowe teksty pseudokanoniczne w południowosłowiańskiej tradycji rękopiśmiennej [Az ószövetségi pseudokanonikus szövegek a délszláv kéziratok hagyományban], in Georgi MINCZEW–Małgorzata SKOWRONEK (wybór i redakcja), *Apokryfy i legendy Starotestamentowe słowian południowych* [Délszláv ószövetségi apokrifek és legendák], Wyd. 1., Kraków, Wydawn. Uniwersytetu Jagiellońskiego, XVII–XLII.
- MINCZEW, Georgi–SKOWRONEK, Małgorzata (wybór i redakcja) 2006: *Apokryfy i legendy Starotestamentowe słowian południowych*, I. [Délszláv ószövetségi apokrifek és legendák], Kraków, Wydawn. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- MOČULSKIJ, V. N. 1893: *Stedy narodnoj biblii v slavjanskoj i drevne-russkoj pismennosti* [A népi biblia nyomai a szláv és a régi orosz irodalomban], Odessa, Tip. Št. Vojsk.
- MRÓZ, Lech–SOKOLEWICZ, Zofia (eds.) 2003: *Between Tradition and Postmodernity*, Warsaw, Wydawnictwo DIG.
- MURDOCK, Brian 2003: *The Medieval Popular Bible. Expansions of Genesis in the Middle Ages*, Cambridge, D. S. Brewer.
- 2013: *Biblical Apocrypha*. <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396584/obo-9780195396584-0108.xml> Letöltés ideje: 2015. január 15.
- NAGY Ilona 2001: *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór*, Budapest, L'Harmattan (Szóhagyomány).
- NIDITCH, Susan 2000: *A Prelude to Biblical Folklore. Underdogs and Tricksters*, Urbana–Chicago, University of Illinois Press. [San Francisco, Harper and Row, 1987.]
- PESTHY Monika 2007: Apokrifek, homíliák, midrások és újraírt Biblia: műfajok a Szentírás körül, *Vallástudományi Szemle*, 3 (2): 235–245.
- 2013: *Ember, Sátán, Messiás. A korai zsidóság eszmévilága és a kereszténység*, Budapest, Corvina.
- PIOVANELLI, Pierluigi 2005: What Is a Christian Apocryphal Text and How Does It Work? Some Observations on Apocryphal Hermeneutics, *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 59: 31–40.
- 2015: The Christian Apocryphal Text at the Society of Biblical Literature International Meetings (2004–2006) and the Ottawa International Workshop (2006): Retrospects and Prospects, in Pierluigi PIOVANELLI–Tony BURKE (eds.), *Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 3–15.
- SCHIEBER Sándor 1974: *Folklór és tárgytörténet*, I–II, Budapest, Magyar Izraeliták Országos Képviselete. [2. kiadás: Budapest, Makkabi, 1996.]
- SCHNEEMELCHER, Wilhelm 1990: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 6. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten Sammlung, Tübingen, Verlag v. J. C. B. Mohr.
- SCHNEWEIS, Emil 1983: Volkskundliches im Alten Testament, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 86: 149–154.
- SCHNIEDEWIND, William M. 2000: Holy Writ as Oral Lit. The Bible as Folklore by Alan Dundes. A Prelude to Biblical Folklore: Underdogs and Tricksters by Susan Niditch. Reviewed in *Western Folklore*, 59 (3–4): 334–336.
- SCHOEMAKER Stephen J. 2008: Defining Christian Apocrypha, in Susan ASHBROOK HARVEY–David G. HUNTER, *The Oxford Handbook of Early Christian Literature*, Oxford–New York, Oxford University Press, 521–548.
- SCHRÖTER, Jens (ed.) 2013: *The Apocryphal Gospels Within the Context of Early Christian Theology*, Leuven–Paris–Walpole, MA, Peeters (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 260).
- SEN'KO, Ivan (upor.) 1993: *Koli Hristos po zemli hodiv* [Mikor Krisztus a földön járt], Užgorod, Karpati.
- TIGCHELAAR, Elbert 2012: Old Testament Pseudepigrapha and the Scriptures. Colloquium Biblicum Lovaniense 61, July 26–28, 2012, *Chronicles. Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 88 (4): 555–577.
- 2014: Introduction, in Uő (ed.), *Old Testament Pseudepigrapha and the Scriptures*. Leuven–Paris–Walpole, MA, Peeters (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 270), XV–XXVI.
- TÓTH Péter 2007: Az apokrif irodalom határai. Hubai Péter A Megváltó a keresztről. Kopt apokrifek Nubiából (Bp. 2006) című könyvéről, *Vallástudományi Szemle*, 3 (1): 235–250.

- 2008: Az alvilági prófétagyűlés. Még egyszer „Az apokrif irodalom határai”-ról, *Vallástudományi Szemle*, 4 (3): 147–166.
- 2011: Way Out of the Tunnel? Three Hundred Years of Research on the Apocrypha. A Preliminary Approach, in Lucie DOLEŽALOVÁ–Tamás VISI (eds.), *Retelling the Bible. Literary, Historical, and Social Contexts*, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Wien, Peter Lang, 45–86.
- 2014: Re-defining a Genre? The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology. Proceedings of the 60th *Colloquium Biblicum* in Leuven. *The Downside Review*. A Quarterly Journal published by the monks of Downside, 134. http://www.downside.co.uk/Abbey/monastic_library/the_downside_review.php Letöltés ideje: 2015. január 5.
- UTLEY, Francis Lee 1945: The Bible of the Folk, *California Folklore Quarterly*, 4: 1–17. <http://www.jstor.org/stable/1495452> Letöltés ideje: 2014. november 15.
- VRAŽINOVSKI, Tanas (podgot.) 2000: *Narodna mitologija na Makedoncite*, I–II. [Macedón népi mitológia], Skopje, Matica makedonska. Prilep. [1998.]
- 2006: *Makedonska narodna biblija* [Macedón népi biblia], Skopje, Matica makedonska.
- XERAVITS Géza 2008: *A deuterokanonikus könyvek. Bevezetés keletkezés- és irodalomtörténetükbe*, Budapest, L'Harmattan.
- ZOWCZAK, Magdalena 2000: *Biblia ludowa: interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej* [Népi Biblia: bibliai események elbeszélése a népi kultúrában], Wrocław, Wydawnictwo FUNNA.
- 2003: The Apocryphal Text as a Trial of Faith, in Lech MRÓZ–Zofia SOKOLEWICZ (eds.), *Between Tradition and Postmodernity*, Warsaw, Wydawnictwo DIG, 9–24.
- ZSENGELLÉR, József (ed.) 2014: *Rewritten Bible after Fifty Years. Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*, Leiden–Boston, Brill.

Rövidítéssel hivatkozott irodalom

- TRE: Gerhard MÜLLER et al. (eds.) 1976–2007: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin–New York, W. de Gruyter.

A kötet munkatársai

- Balatonyi Judit* (1983) néprajzkutató, a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén működő „Kelet–Nyugat” Vallásetnológiai Kutatócsoport munkatársa, előadó a PTE BTK Néprajz–Kulturális Antropológia, illetve Romológia és Nevelésszociológia Tanszékein. Kutatási területei: vallásantropológia, magyar–román interetnikus kapcsolatok, etnicitás, romakutatás; főbb témái: közösségi ünnepek, házasságkötés, turizmus, helyi emlékezet. E témákból publikált számos magyar és angol nyelvű tanulmányt; megjelenés alatt álló monográfiájában a gyimesi magyar és román lakodalmak interetnikus összefüggéseivel foglalkozik.
- Csepregi Ildikó* (1975) vallástörténész, medievista, a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén működő „Kelet–Nyugat” Vallásetnológiai Kutatócsoport munkatársa. Kutatási területei: rituális gyógyítás az ókorban, a késő antikvitásban és a középkorban, álmok, szentek kultusza, orvoslástörténet, csodaelbeszélések, csodás gyógyulások. Tanulmányai magyar és külföldi folyóiratokban, tanulmánykötetekben jelentek meg. Publikált és megjelenés előtt álló könyvei: *Ritual Healing. Magic, Ritual and Medical Therapy from Antiquity until the Early Modern Period* (Csepregi I. és Ch. Burnett szerk., 2012); *Temple Sleep in Early Byzantium* (Cambridge University Press); *Árpád-házi Szent Margit legendájának és szentlé avatási perének latin–angol szövegkiadása* (2016).
- Hesz Ágnes* (1975) néprajzkutató, a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékének oktatója és az ott működő „Kelet–Nyugat” Vallásetnológiai Kutatócsoport munkatársa. Főbb kutatási területei: helyi vallásgyakorlat, halotti rítusok, vallásantropológia, a valláskutatás elméleti és módszertani kérdései, boszorkányság. E témákban számos, magyarul, illetve angol nyelven megjelent tanulmány szerzője. 2012-ben megjelent *Élők, holtak és adósságok. A halottak szerepe egy erdélyi falu társadalmában* című monográfiája az élők és holtak közötti kommunikáció szerepét vizsgálja a társadalmi kapcsolatok alakításában.
- Iancu Laura* (1978) néprajzkutató, a MTA BTK Néprajztudományi Intézet tudományos munkatársa. Fő kutatási területe a moldvai magyarság történelme, egyháztörténete, néprajza, népi vallásossága, vallásos folklórja. Öt önálló néprajzi kötet és közel negyven, főként magyar, néhány angol és néhány román nyelven megjelent tanulmány szerzője. Fontosabb kötetei: *Johófiú Jankó. Magyarfalusi csángó népmesék és más beszédek* (Benedek Katalin szerk., 2002); *Jeles napok, ünnepi szokások a moldvai Magyarfaluban* (2011); *Vallás Magyarfaluban. Néprajzi vizsgálat* (2013).
- Kis-Halás Judit* (1970) etnográfus, a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén működő „Kelet–Nyugat” Vallásetnológiai Kutatócsoport munkatársa. Főbb kutatási területei: kortárs alternatív és komplementer medicina, orvosi antropológia; kortárs vallásos attitűdök és alternatív spiritualitások (New Age-jelenségek, etno-pogányság, ezotericizmus); boszorkányság, mágia és medicina a kora újkori Európában és Magyarországon. Ezekben a témákban számos tanulmánya jelent meg hazai és nemzetközi tudományos kiadványokban és szakfolyóiratokban; e kutatásokat foglalja össze *Jósok, tisztánlátók, szellembeszéd. Alternatív medicina egy dél-dunántúli régióban* címmel készülő könyvében.
- Nagy Ilona* (1944) szövegfolklorista, az MTA BTK Néprajztudományi Kutatóintézet nyugalmazott tudományos főmunkatársa, a PTE BTK Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék nyugalmazott docense, a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén működő „Kelet–Nyugat” Vallásetnológiai Kutatócsoport munkatársa. Kutatási területei: az európai folklór prózai műfajai, apokrif irodalom, a magyar folklór kapcsolatai az ó- és újszövetségi apokrif irodalommal. Az *Új Magyar Népköltési Gyűjtemény* és más folklórsorozatok szerkesztője, számos népmesegyűjteményt, tanulmánykötetet gondozott itthon és külföldön. Magyar és idegen nyelvű tanulmányainak száma közelíti a százat. A Lammel Annamáriával közösen készített *Parasztbiblia* (1985) több magyar, német és francia kiadást ért meg, e kötetért a két szerző Pitre-díjban (per i meriti, 1986) részesült. Önálló tanulmánykötetei: *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór* (2001); *A Grimm-meséktől a modern mondáig. Folklorisztikai tanulmányok* (Gulyás Judit szerk., 2015).
- Peti Lehel* (1981) néprajzkutató, a kolozsvári Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, valamint a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén működő „Kelet–Nyugat” Vallásetnológiai Kutatócsoport munkatársa. Kutatási területei: a moldvai csángók népi vallásossága, a modernizáció okozta gazdasági és társadalmi átalakulások, különböző romániai közösségek etnikai viszonyai és gazdasági stratégiái; az etnikai együttélés, az életvezetési stratégiák és a vallásos világlátás változásai. Számos magyar, angol és román nyelvű tanulmánya mellett két könyve jelent meg: *A moldvai csángók vallásossága. Hagyományos világlátás és modernizáció* (2008); *A moldvai csángók népi vallásosságának imagisztikus rítusai* (2012).
- Pócs Éva* (1936) néprajzkutató, az MTA BTK Néprajztudományi Kutatóintézet nyugalmazott tudományos főmunkatársa, a PTE BTK Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék professzor emeritusa, a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén működő „Kelet–Nyugat” Vallásetnológiai Kutatócsoport vezetője. Fő kutatási területei: népi vallás és hiedelemvilág Közép–Kelet-Európában, európai mitológiák, általános vallásantropológiai témák (természetfeletti kommunikáció, halottkultusz, boszorkányság, demonológia, tündérkultusz, vallásos folklór, ráolvasások stb.). Több kora újkori és modern kori forráskiadvány-, illetve tanulmánykötet-sorozat szerkesztője, harminc magyar és angol nyelvű tanulmánykötet szerkesztője vagy társszerkesztője; tizenhárom saját könyve, és közel ötszáz egyéb, magyar és idegen nyelvű szakmai közleménye jelent meg. Európai folklorisztikai, illetve mitológiai kutatásaiért Herder-díjjal tüntették ki (2004). Legfontosabb könyvei: *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe* (1989); *Between the Living and the Dead: a Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age* (1998); *Ráolvasások. Gyűjtemény a legújabb kortól (1851–2012)* (2012).

Szacsavay Éva (1945) etnográfus, a Néprajzi Múzeum nyugalmazott főmuzeológusa. Főbb kutatási területe a népi vallásosság tárgyi világa, a népművészet, népszokások, néphit. Tanulmányai a tárgyi világok témakörében kiállítások katalógusaiban, gyűjtemények katalógusaiként jelentek meg, néprajzi filmek készítésében is közreműködött. A karácsonyi ünnepi szokások, a búcsújárás, a látomások, az ördöggképzetek és a protestáns ágendák tárgykörében mintegy kilencven tanulmánya jelent meg konferenciakötetekben és szakfolyóiratokban magyar és idegen nyelven. Legfontosabb saját, illetve szerkesztett könyvei: *Bábtáncoltató betlehemesjáték Magyarországon és Közép-Kelet Európában* (1987); *Üvegképek. A Néprajzi Múzeum tárgykatalógusai 2.* (1996); *Budai Pál: A' köznép babonái és balvélekedései ellen való prédikációk* (2005).

Takács György (1965) néprajzkutató. Kutatási területei: folklorisztika, népi vallásosság, vallás- és művelődéstörténet; vizsgált témái: a régi Csíkszék népi vallásossága, archaikus népi imádságok, ráolvasások, hiedelemmondák, boszorkányság. Féltnacnyai kötet és számos tanulmány szerzője. Legfontosabb könyvei: *Kantéros, lüderc, rekegő. Hárompataki csángó hiedelemmondák* (2004); „*Angyalok csendítének...*” *Archaikus népi imádságok a régi Csíkszékéről* (2015); „*Elindula boldogságos szép Szűz Mária.*” *Ráolvasók a régi Csíkszékéről* (2015).

Tóth Anna Judit (1975) vallástörténész, a Károli Gáspár Református Egyetem volt oktatója, a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén működő „Kelet–Nyugat” Vallásantropológiai Kutatócsoport munkatársa. Kutatási területei: bizantinológia, görög vallástörténet, ezen belül késő antik ünnepek kutatása, antik eredetű ünnepek továbbélése. Mintegy ötven magyar és idegen nyelvű tanulmányt írt e témákból; egy könyv társszerzője volt: Kádár Zoltán–Tóth Anna: *Az egyszarvú és egyéb állatfajták Bizánuban* (2000).

Vidacs Bea (1955) kulturális antropológus, a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén működő „Kelet–Nyugat” Vallásantropológiai Kutatócsoport munkatársa. Magyarországon és Kamerunban végzett terepmunkát. Kutatási területei: műrokonság; a futball társadalmi és politikai jelentősége; nacionalizmus, etnicitás; gazdasági antropológia; posztkolonializmus és posztszocializmus. Legújabbán egy dél-magyarországi látóasszony körül kialakult vallási csoport életét vizsgálja. Számos angol és magyar nyelvű cikket publikált e témákban. Kameruni kutatásáról szóló könyve, *Egy szebb világ képei: a futball a kameruni közgondolkodásban* (2009) angolul is megjelent.