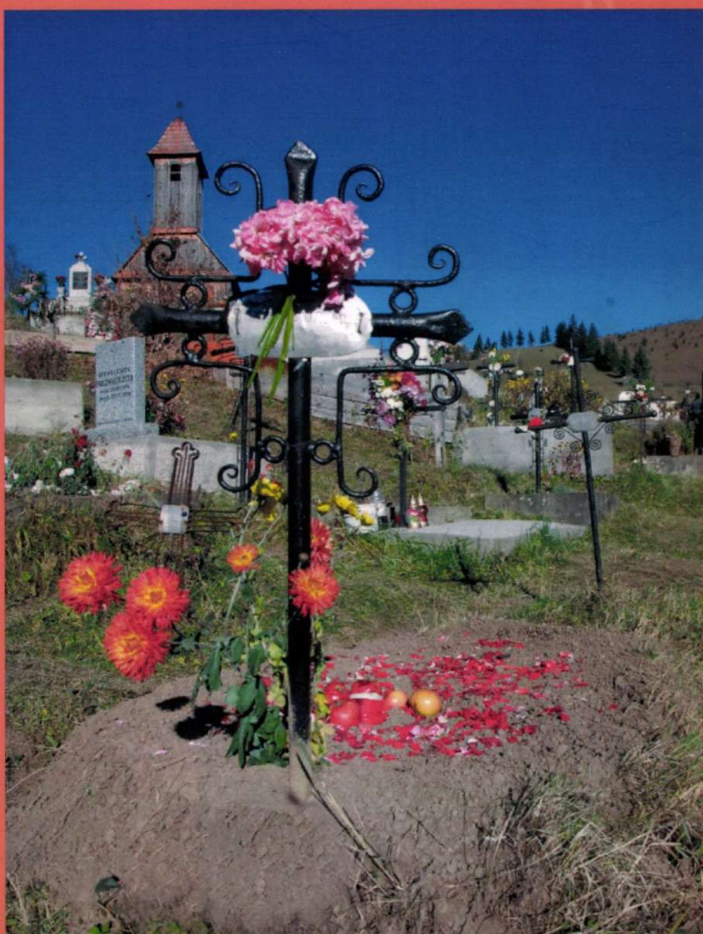


KULTÚRÁK KERESZTÚTJÁN

HESZ ÁGNES

# Élők, holtak és adósságok

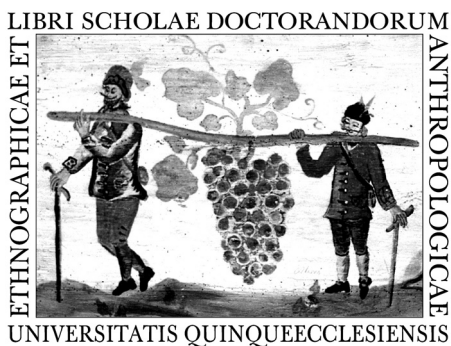
A halottak szerepe egy erdélyi falu társadalmában



L'Harmattan







A PÉCSI TUDOMÁNYEGYETEM NÉPRAJZ - KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA  
DOKTORI PROGRAMJÁNAK KIADVÁNYAI VI.

A FENTI VÁNDORLOGÓ EGY VIRTUÁLIS SZOROZAT KÖTETEIT EGYESÍTI.

A SZOROZAT EDDIG MEGJELENT KÖTETEI:

NAGY ZOLTÁN: AZ ŐSEINK MÉG HITTEK AZ ÖRDÖGÖKBEN.

VALLÁSI VÁLTOZÁSOK A VASZJUGANI HANTIKNÁL. BUDAPEST, L'HARMATTAN KIADÓ, 2007.  
(KULTÚRÁK KERESZTÚTJÁN 6.)

VIGA GYULA: A BODROGKÖZI KULTÚRA ÉS TÁRSADALOM VÁLTOZÁSA A 19–20. SZÁZADBAN.  
BUDAPEST, L'HARMATTAN KIADÓ, 2008. (STUDIA ETHNOLOGICA HUNGARICA X.)

FARKAS JUDIT: ARDZSUNA DILEMMÁJA.

RESZOCIALIZÁCIÓ ÉS LEGITIMÁCIÓ EGY MAGYAR KRISNA-HITŰ KÖZÖSSÉGBEN.  
BUDAPEST, L'HARMATTAN KIADÓ, 2009. (KULTÚRÁK KERESZTÚTJÁN 11.)

MIKOS ÉVA: ÁRPÁD PAJZSA. A MAGYAR HONFOGLALÁS-HAGYOMÁNY  
MEGSZERKESZTÉSE ÉS NÉPSZERŰSÍTÉSE A XVIII–XIX. SZÁZADBAN.

BUDAPEST, L'HARMATTAN KIADÓ, 2010.  
(SZÓHAGYOMÁNY 9.)

SZENDREI ESZTER: TÖRÉSVONALAK. A RENDSZERVÁLTÁS HATÁSA  
TÜRKEVE TÁRSADALMÁRA. TÜRKEVE, TÜRKEVEI KULTURÁLIS EGYESÜLET, 2011.  
(ALFÖLDI KÖNYVTÉKA 5.)

Hesz Ágnes

Élők, holtak és adósságok



Az MTA BTK Néprajztudományi Intézet,  
a PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék  
és a L'Harmattan Kiadó közös sorozata

### Sorozatszerkesztő:

- VARGYAS GÁBOR

A SZOROZAT EDDIG MEGJELENT KÖTETEI:

- SÁRKÁNY MIHÁLY:  
KALANDOZÁSOK A 20. SZÁZADI KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIÁBAN
- LOUIS DUMONT: BEVEZETÉS KÉT SZOCIÁLANTROPOLÓGIAI ELMÉLETBE
- VÁSZOLYI ÉRIK: AUSZTRÁLIA BENNSZÜLÖTT NYELVEI
- EMILE DURKHEIM: A VALLÁSI ÉLET ELEMI FORMÁI
- FEHÉREN, FEKETÉN:  
VARSÁNYTÓL RITITIG I–II. TANULMÁNYOK SÁRKÁNY MIHÁLY TISZTELETÉRE
- NAGY ZOLTÁN: AZ ŐSEINK MÉG HITTEK AZ ÖRDÖGÖKBEN.  
VALLÁSI VÁLTOZÁSOK A VASZJUGANI HANTIKNÁL
- FODOR ISTVÁN: A BANTU NYELVEK
- VARGYAS GÁBOR: DACOLVA AZ ELKERÜLHETETLENNEL.  
EGY KÖZÉP-VIETNAMEI HEGYI TÖRZS, A BRÚK KULTÚRÁJA ÉS VALLÁSA
- ARNOLD VAN GENNEP: ÁTMENETI RÍTUSOK
- LUGOSI GYŐZŐ: RIZSFÖLDJEIM HATÁRA A TENGER.  
ÁLLAMSZERVEZŐDÉS MADAGASZKÁRON A GYARMATI URALOM ELŐTT
- FARKAS JUDIT: ARDZSUNA DILEMMÁJA.  
RESZOCIALIZÁCIÓ ÉS LEGITIMÁCIÓ EGY MAGYAR KRISNA-HITŰ KÖZÖSSÉGBEN
- HOFER TAMÁS: ANTROPOLÓGIA ÉS/VAGY NÉPRAJZ.  
TANULMÁNYOK KÉT KUTATÁSI TERÜLET VITATOTT HATÁRVIDÉKÉRŐL
- VIDACS BEA: EGY SZEBB JÖVŐ KÉPEI. A FUTBALL A KAMERUNI KÖZGONDOLKODÁSBAN
- TATYJANA MINNIJAHMETOVA: AZ ISMERETLEN ISMERŐS.  
TANULMÁNYOK A BASKORTOSZTÁNI UDMURTOK VALLÁSÁRÓL
- LEONARD MARS: MI VOLT ONÁN BŰNE? ZSIDÓ ETNOGRÁFIAI TANULMÁNYOK

• Hesz Ágnes

*Élők, holtak és adósságok*

A halottak szerepe egy erdélyi falu társadalmában



A kötet megjelenését az OTKA  
PUB-K 101971 számú  
publikációs pályázata támogatta.

© Hesz Ágnes, 2012  
© PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 2012  
© L'Harmattan Kiadó, 2012  
© Könyvpont Kiadó, 2012

ISBN 78-963-236-561-9  
ISSN 1586-1953

A kiadásért felel Gyenes Ádám  
A sorozat kötetei megrendelhetők,  
illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:  
L'Harmattan Könyvesbolt  
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.  
Tel: 267-5979  
harmattan@harmattan.hu  
www.harmattan.hu

Olvasószerkesztő: Tiszóczy Tamás

Borítófotó: Alamizsnaként sírra rakott almák halottak napján.  
Hesz Ágnes felvétele, 2010.

A borítóterv Gembela Zsolt munkája.  
Tördelte: Kováts Borbála  
A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte, felelős vezető: Kecskeméthy Péter



*Misternek és Horinak*



# • TARTALOMJEGYZÉK

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| ELŐSZÓ .....                                                 | 9   |
| BEVEZETÉS .....                                              | 11  |
| I. ÉLŐK .....                                                | 25  |
| A gyimesi csángók .....                                      | 25  |
| Közösség és együttélés Gyimesben .....                       | 34  |
| <i>Család</i> .....                                          | 37  |
| <i>Rokonság</i> .....                                        | 43  |
| <i>Komaság</i> .....                                         | 50  |
| <i>Szomszédság</i> .....                                     | 57  |
| <i>Együttélés – csere és kölcsönösség</i> .....              | 59  |
| <i>Együttélés – mindennapi kommunikáció</i> .....            | 71  |
| II. HOLTAK .....                                             | 79  |
| Doktrinális vallás és helyi vallás .....                     | 79  |
| A képzetek és rítusok heterogenitása .....                   | 87  |
| Élőből halott: rítusok és képzetek .....                     | 98  |
| <i>A halál és előjelei</i> .....                             | 100 |
| <i>Haldoklás</i> .....                                       | 103 |
| <i>A halott felkészítése</i> .....                           | 109 |
| <i>Imádkozó</i> .....                                        | 114 |
| <i>Temetés és tor</i> .....                                  | 116 |
| <i>Rendhagyó temetések</i> .....                             | 121 |
| <i>Megemlékező rítusok – közbenjárás a halottakért</i> ..... | 122 |
| <i>Túlvilágképek</i> .....                                   | 142 |
| Rossz halottak: kirekesztettek és bolygó lelkek .....        | 146 |
| III. ÉLŐK ÉS HOLTAK .....                                    | 155 |
| Kommunikáció élők és holtak között .....                     | 155 |
| <i>A kommunikáció csatornái</i> .....                        | 156 |
| <i>A kommunikációs csatornák „rendszere”</i> .....           | 178 |

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Élők és holtak viszonya – a halottak helye a társadalomban. . . . .               | 180 |
| <i>Segítő halottak</i> . . . . .                                                  | 181 |
| <i>Csere élők és holtak között</i> . . . . .                                      | 182 |
| <i>Halottak normatív szerepben</i> . . . . .                                      | 204 |
| <br>                                                                              |     |
| IV. ÉLŐK ÉS ÉLŐK . . . . .                                                        | 211 |
| Kommunikáció a holtakon keresztül . . . . .                                       | 211 |
| Álomnarratívok és a mindennapi kommunikáció . . . . .                             | 212 |
| <i>Rejtett üzenetek</i> . . . . .                                                 | 213 |
| <i>Az álomelbeszélések hatékonysága, hitelessége</i> . . . . .                    | 225 |
| Halotti rítusok és kommunikáció . . . . .                                         | 229 |
| <i>Részvétel a halotti rítusokban: szerepek, feladatok és elvárások</i> . . . . . | 231 |
| <i>Részvétel a halotti rítusokban: gyakorlat és motiváció</i> . . . . .           | 238 |
| <i>Alamizsna</i> . . . . .                                                        | 244 |
| <br>                                                                              |     |
| VÉGEZETÜL . . . . .                                                               | 249 |
| <br>                                                                              |     |
| IRODALOM . . . . .                                                                | 253 |
| <br>                                                                              |     |
| MELLÉKLETEK . . . . .                                                             | 277 |

E könyv a halottaknak a gyimesi csángók közösségében betöltött helyéről, társadalmi szerepéről szóló, 2009-ben megvédett doktori dolgozatom kissé módosított változata. A disszertáció alapját képező, a Romániában található Gyimesi-szoros egyik településén végzett terepmunka lezárulása és a dolgozat kéziratának véglegesítése óta a vizsgált közösségben jelentős változások történtek: Románia 2007-es csatlakozása az Európai Unióhoz mélyreható gazdasági és társadalmi átalakulásokat indított el. Ezeket a változási folyamatokat legalább említés szintjén igyekeztem jelezni a könyvben – különösen ott, ahol témámat közelebbről érintették –, ám alaposabb bemutatásukhoz, következményeik elemzéséhez olyan kiterjedt terepmunkára lenne szükség, amelyre az elmúlt néhány évben nem volt módom. Az itt elmondottak tehát a 2002 ősze és 2003 ősze között végzett, összesen nyolc hónapnyi terepmunkán alapulnak, és alapvetően a 2007 előtti állapotokat tükrözik.

Terepmunkám során végig egyetlen családnál laktam. Nekik – különösen háziasszonyomnak – mérhetetlen hálával tartozom azért, hogy családjukba és életükbe befogadtak, hogy ott-tartózkodásomat kellemessé és otthonossá tették, hogy elnézték gyengeségeimet, hogy mindig készséggel elégitették ki a kíváncsiságomat, és hogy máig úgy térhetek vissza hozzájuk, mintha hazamennék. Köszönetet szeretnék mondani azoknak a falubelieknek is – sokan vannak –, akik szeretettel fogadtak, és idejüket nem sajnálva megosztották tudásukat velem. Emellett köszönettel tartozom azoknak a szervezeteknek, amelyek kutatásomat, annak különböző fázisaiban, anyagilag támogatták: a terepmunkát a „Néphit, vallás és vallásos folklór Gyimesben” című OTKA-program, majd a 49175. számú OTKA-program finanszírozta, a további kutatásokhoz pedig a Collegium Budapest Institute for Advanced Study és az Alfred Toepfer Stiftung FVS nyújtott segítséget.

A témával kapcsolatos gondolataim hosszú ideig formálódtak, és ebben a folyamatban sokan sokféleképpen segítettek. Mindenekelőtt hálával tartozom konzulensemnek, Pócs Évának az értékes szakmai tanácsokért és mindazért a támogatásért, amivel tanulmányaimat és a munkámat segítette. Külön köszönettel tartozom a disszertáció előopponenseinek, Kristóf Ildikónak és Vargyas Gábornak, illetve opponenseimnek, Kehl Krisztinának és Sárkány Mihálynak, hogy bírálataikkal és javaslataikkal segítették e könyv végső formájának kialakulását. Köszönetet szeretnék mondani

továbbá írásaim alkalmi olvasóinak, Berta Péternek, Farkas Juditnak, Gulyás Juditnak, Hauptman Gyöngyinek és Nagy Zoltánnak, hogy észrevételeikkel és beszélgetéseink során tett megjegyzéseikkel hozzájárultak gondolataim csiszolódásához. Mindemellett köszönöm a PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszékének az erkölcsi támogatást. Végezetül pedig, de nem utolsósorban, családomnak és barátaimnak köszönöm a türelmüket és a sok biztatást.

E kötet munkálatainak idején magam is átéltem, milyen valakit elveszíteni. Két nagyon közeli barátom halt meg gyors egymásutánban, betölthetetlen űrt hagyva maga után. Könyvemet nekik, Györgydeák Anitának és Horváth Csaba Péternek ajánlom.

Pécs, 2011. május 30.

A halál témáját érintő kulturális és szociálintropológiai irodalomban gyakori téma a modern nyugati ember és a más kultúrákban élők halálképének, halálhoz való viszonyának különbsége. E különbségek az úgynevezett nyugati társadalmakon belül is érzékelhetők. Nem egy antropológus (pl. Badone 1989: xii–xiii; Catédra 1992: 1) számolt be arról, hogy a téma iránti érdeklődése abból a meglepő felismerésből fakadt, hogy az általa megismert európai falusi közösségekben az emberek mennyire másként, mennyivel „természetesebben” viszonyultak a halál kérdéséhez és a halottakhoz, mint ami számára korábban megszokott volt. Ezekben a közösségekben a halál nem volt tabutéma, nem vált a haldoklónak és családjának magánügyévé, és a haldoklás s a halál körüli gyakorlati teendők ellátása nem vagy nem teljesen került át abba a professzionális szolgáltatói szektorba, amely ma már a legtöbb helyen körülvéshi.<sup>1</sup>

Ugyanez érvényes az általam vizsgált, a továbbiakban a Pataknek nevezett településrészre is, ahol a halottak a közöttük és az élők között létrejövő kommunikáció, a róluk való beszéd és a feljük irányuló rituális cselekedetek révén részei a közösség mindennapi életének. Éppen ezért a halál rendkívül összetett és sokrétű kérdésköréből engem elsősorban az élők és holtak viszonya érdekelt, és az, hogy a halottak milyen helyet foglalnak el az élők társadalmában. A következő fejezetekben az élők és holtak közötti összetett és ellentmondásos viszony leírására töreksem, azzal együtt, hogy bemutatom azokat a képzeteket és társadalmi tényezőket, amelyek e viszonyt alapvetően meghatározzák. Rávilágítok továbbá azokra az összefüggésekre, amelyek az élők egymáshoz és a halottakhoz fűződő kapcsolata között fennállnak. Azt vizsgálom egyrészt, hogy melyek azok a morális értékek, együttműködésre vonatkozó elvárások, amelyek mindkét viszonyban tetten érhetők. Másrészt részletesen foglalkozom azzal, hogy az élők és holtak között különböző formában végbemenő kommunikációnak milyen

<sup>1</sup> A halál tabutémává válásának folyamatáról a francia történész Philippe Ariès írt sok szempontból kritikával illetett, ám ettől függetlenül nagy hatású értekezéseket (Ariès 1975; 1981). Ma már lényegében mind tudományos körökben, mind pedig a közbeszédben közhelynek számít, hogy a modern euroatlanti társadalmakban a halál „elidegenedett”, olyan témává vált, amelyről nem illik, sőt nem is nagyon lehet beszélni, és a halálra adott korábbi kulturális és társadalmi válaszok egyre több ember szemében vesztek el érvényüket. Magyarul erről lásd pl. Polcz 1989; 1995; Elias 2000.

szerpe van a társadalmi kapcsolatok alakításában, azaz hogyan válik az élő közösségen belül zajló kommunikációból: az élők hogyan és mit közölnek egymásnak a halottakon keresztül.

A könyv egyik kulcsfogalma tehát a kommunikáció, amelynek az elemzés során egy tágabb jelentését használom: kommunikációnak tekintek minden olyan aktust, amelyek során verbális és non-verbális módon információ-áramlás történik, aminek eredményeképpen létrejön valami – társadalmi kapcsolat, egy helyzet vagy jelenség közös értelmezése. Vagyis a verbális módon történő információátadás mellett a közösségben folyó társadalmi kommunikáció szerves részének tekintem a különböző cselekedeteket, közös munkákat, az egymás halotti rítusaiban való részvételt is, mivel ezek során a szereplők a közösségben betöltött szerepükről állítanak fontos dolgokat, illetőleg ezeknek az állításoknak a segítségével alakítják társadalmi pozíciójukat. Munkám ebből a szempontból azoknak az antropológiai munkáknak a szemléletéhez áll közel, amelyek a társadalmi jelentésközpontú és identifikációs folyamatok vizsgálatakor a közösségekben folyó diskurzus elemzését helyezik a középpontba (pl. Favret-Saada 1980; Møhl 1997), és a diskurzus részének tekintik mindazokat a cselekedeteket (vagy azok látható eredményét) is, amelyeknek a közösség tagjai jelentést tulajdonítanak.

A halállal kapcsolatosan az ilyesfajta kérdésfeltevés a magyar néprajz-tudományban – annak ellenére, hogy a temetkezési rítusok és a halottakkal kapcsolatos elképzelések viszonylag jól kutatott területnek tekinthetők – szokatlannak számít. A témában íródott néprajzi kutatásokra alapvetően jellemző volt, hogy tárgyukat társadalmi kontextusuk nélkül vizsgálták, és elsősorban a jelenségek leírását, az eredetkérdés és az elterjedtség vizsgálatát, valamint a jelenségek önmagukban alkotott rendszerének megállapítását tűzték ki célul (lásd például K. Kovács 1944; Balázs 1995; Kunt 1987; Hoppál–Novák 1982).

Mind ez idáig nincs tudomásom olyan magyar néprajzi munkáról sem, amelynek középpontjában kifejezetten az élők és holtak kapcsolata állna. A kérdést leginkább a visszajáró halottakkal kapcsolatos hiedelemközlések és tanulmányok, valamint a halottlátó alakjával foglalkozó művek érintik (Diószegi 1956; Bálint 1991; Barna 1982; Czövek 1997; Grynaeus 1974; Pócs 1997, újabb kiadása: 2002 stb.). Ide sorolható még Berta Péter tanulmánya, amelyben a késő középkori magyar városok vallásos közösségeinek azon szabályzatait vizsgálja, amelyek halál esetén a túlélőkre vonatkozó rituális kötelezettségeket rögzítik (Berta 2001c); valamint Kristóf Ildikónak a 16–17. századi (Kristóf 1999), illetve Horváth Józsefnek a 17–19. századi falusi végrendeleteket elemző tanulmánya (Horváth 2001). E művek mellett meg kell említenem Pócs Éva három, az emberi és a transzcendens világ közötti mediátori rendszereket és kommunikációs technikákat tárgyaló munkáját (Pócs 1997; 1998; 2001a), amelyek kitérnek az élők és holtak közötti kapcsolatteremtés módszereire is.



Munkám előzményének éppen ezért sokkal inkább a halállal foglalkozó kulturális és szociálanropológiai, illetőleg történeti antropológiai kutatások tekinthetők. Mivel a halállal kapcsolatban mindkét tudományterületen sok és a kérdést igen változatos szemszögből megközelítő írás született, itt most csak nagyon vázlatos áttekintésre vállalkozhatom, és elsősorban azokra a munkákra térek ki, amelyek valamilyen szempontból érintették az általam tárgyalt kérdések valamelyikét.

A halál és az a kérdés, hogy az egyes kultúrák és társadalmak hogyan kezelik a halál okozta egzisztenciális, érzelmi és társadalmi problémákat, az antropológia kezdetei óta foglalkoztatja a kutatókat. A halállal kapcsolatban feltett kérdések attól függően változtak, hogy a kutatók mely nagy antropológiai irányzathoz tartoztak: a kulturális evolucionisták a halottkultusszal és a halotti rítusokkal mint a vallás lehetséges eredőjével foglalkoztak (Tylor 1920 [1871]; Frazer 1913–24; 1933–36), míg Durkheim és követői számára a halotti rítusok funkciója volt kérdés, vagyis az, hogy miként állítják helyre a halál által megbolygatott társadalmi rendet (Durkheim 2003 [1912]: 355–367; Hertz 2001 [1907], Malinowski 1954 [1948]; 1972 [1916]; Radcliffe-Brown 1964; Mandelbaum 1959; Goody 1962). Hertz írása, amelyben a halál kulturális konstrukció voltát, folyamatszerűségét és a holttest-lélek-gyászolók állapota közötti megfeleléseket hangsúlyozta, ma is megkerülhetetlen a halállal kapcsolatos vizsgálatokban, ahogyan az a Hertzhez sok tekintetben hasonló megállapításokra jutó van Gennep *Átmeneti rítusok* című műve is (van Gennep 2007 [1909]).

Annak ellenére, hogy a kutatásokra máig nagy hatással bíró munkák a 20. század elején születtek, a vizsgálatok egyik első és legteljesebb összefoglalását adó Palgi–Abramovitch szerzőpáros arra mutatott rá, hogy más átmeneti rítusokról szóló művekhez képest kevés olyan munka van, amelynek fő témája a halál (1984: 385–386). Ezt ők a 20. századi nyugati társadalmakra jellemző – és korábban már említett –, a halált tabunak tekintő magatartással magyarázzák, amelynek következtében az antropológusok kevésbé voltak készek e jelenségek kutatására. E halálkép másik következménye a „saját”, vagyis az amerikai és európai halál-kultúra vizsgálatának a feltűnő hiánya – a kutatások többsége ekkor még elsősorban arra vonatkozott, hogy „mások hogyan halnak meg” (Fabian 1973 – idézi Palgi–Abramovitch 1984: 385).

Ez a helyzet az utóbbi harminc-negyven évben megváltozott: azt mondhatni, hogy az 1970-es és 80-as években a halál divatos kutatási téma lett. Sorra láttak napvilágot az ilyen tárgyú monográfiák (Bloch 1971; Huntington–Metcalf 1971) és tanulmánykötetek (Bloch–Parry 1982; Cederroth–Corlin–Lindström 1988), és megszáporodtak azok a művek is, amelyek a halálhoz

való viszony amerikai és európai formáit vizsgálták.<sup>2</sup> Ezek közül témám szempontjából különösen fontosak azok, amelyek európai paraszti közösségekben végzett terepmunkán alapultak: William A. Douglass monográfiájában egy baszk falu halotti rítusait vizsgálta (Douglass 1969); Lohring Danforth a görög temetési szertartásokról írt elemzést (Danforth 1982), Ellen Badone a breton halál-kultúra változásait elemezte (Badone 1989), Maria Catedra egy északspanyol transzhumáló állattartást folytató csoport halálképét mutatta be (Catedra 1992), Gail Kligman pedig egy romániai régió temetési rítusait vizsgálta, különös tekintettel a halottak lakodalmának nevezett, házasulatlan fiataloknak kijáró temetésre (Kligman 1988). Több folyóirat is a halál kérdésének szentelt különszámot jelentetett meg: például a *Journal of The Anthropological Society of Oxford* (szerk. Feijó–Martins–Pina-Cabral 1983) és az *Anthropological Quarterly* (szerk. Taylor 1989).

Ahogy az utóbbi tanulmánygyűjtemény szerkesztője és bevezetőjének szerzője, Lawrence Taylor kifejtette, a halállal foglalkozó művekre továbbra is jellemző maradt, hogy eltérő figyelmet szenteltek a halál kulturális, illetőleg társadalmi aspektusainak feltárására (Taylor 1989: 149). A munkák egy része a halált körülvevő kulturális jelentéseket vizsgálja, és azt, hogy ezek hogyan segítenek a halált értelmezni, elfogadni (pl. Danforth 1982; Catedra 1992). A művek másik csoportja ezzel szemben a halál társadalmi vonatkozásaira összpontosít, illetőleg a társadalmi rendszer és a szimbolikus rendszer összefüggéseire próbál rámutatni. Ilyen például Douglass munkája, aki a halotti rítusokon keresztül írja le az általa vizsgált közösség társadalomszerkezetét (Douglass 1969), vagy a Maurice Bloch – Jonathan Parry szerkesztőpáros által közreadott tanulmánykötet, amely a halál kapcsán a halál és az újjászületés kapcsolatának, a kozmológiai és társadalmi rend helyreállításának, megújulásának és legitimációjának problémakörét járja körül (Bloch–Parry 1982). Idetartozik továbbá Bloch korábbi, a madagaszkári merinák őskultuszáról írott monográfiája is, amelyben a szerző a halottak, a családi sírok és földterületek szoros összetartozására mutat rá (Bloch 1971), illetőleg Badone könyve, amely a halálhoz való viszony, a halállal kapcsolatos képzetek változása és a társadalmi változások közötti összefüggéseket elemzi (Badone 1989).

<sup>2</sup> A magyar néprajzi/antropológiai kutatásban a halál mint kutatási téma iránti érdeklődés fokozódása némileg későbbre, az 1990-es évek végére tehető. Ennek eredményeként jelent meg Pócs Éva szerkesztésében a „*Lélek, halál, túlvilág*”. *Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben* c. tanulmánykötet (Pócs 2001b), illetve a Berta Péter által közreadott *Halál és kultúra* című kötet (Berta 2001d). Ez utóbbi – magyar szerzők tanulmányai mellett – túlnyomórészt külföldi szerzők antropológiai kérdésfelvetésű írásainak fordítását tartalmazza, többek között a téma kutatásában alapműnek számító Hertz-tanulmányét is.

Annak ellenére, hogy munkám a kérdésfeltevés jellegéből adódóan inkább a társadalomorientált művek sorába tartozik, könyvemben részletesen foglalkozom a halálra és a halottakra vonatkozó képzetrendszerrel is, mivel élők és holtak viszonya csak ennek kontextusában értelmezhető. Minthogy ezek a nézetek a hivatalos keresztény tanok és az attól eltérő vélekedések egyvelegéből tevődnek össze, fontos volt kitérni a helyi és a hivatalos vallás kapcsolatára. A szinkretisztikus helyi vallások problémájának témakörében Európában – elsősorban az Atlanti-óceán partvidékéről, illetőleg a Mediterraneumból – az utóbbi harminc évben több munka is született. Azoknak a műveknek (Badone 1989; Jorion 1982) az eredményei, amelyek e téren kifejezetten a halállal kapcsolatos elképzelésekre és a halotti rítusokra fókuszálnak, a gyimesi képzetrendszer megértéséhez értékes párhuzamokkal szolgálnak.

Amint már említettem, a társadalomközpontú megközelítések egyik fő kérdése az, hogy a halotti rítusok miként segítenek a közösség társadalomszervezetének helyreállításában: hogyan pótolják a halottat mind a társadalmi kapcsolatok, mind az általa betöltött feladatok terén. Több munka mutatott rá arra, hogy a haláleset által megszakadó szövetségek helyreállítása – a világ egymástól távol eső és sok tekintetben különböző társadalmában is – csere útján, a halotti rítusok során nyújtott kölcsönös segítségnyújtással, illetve ajándékozással történik. Andrew Strathern egy magyarul is megjelent tanulmányában két melanéziai nép esetében azt mutatja be, hogy a haláleset után adott ajándékok és anyagi hozzájárulások miként játszanak szerepet a társadalmi kapcsolatok megerősítésében vagy felbontásában (Strathern 2001). Hasonló helyzetet írt le korábban Jack Goody is, aki a ghánai lodagaa-k halotti rítusait tanulmányozta (Goody 1962). Az ő munkája azért is jelentős, mert az élők és holtak kapcsolatát az öröklés kontextusában értelmezi, s az élők és ősök ambivalens viszonyát a társadalmi kapcsolatokból eredezteti. Noha e munkák az általam tanulmányozott közösségtől nagyon eltérő társadalmakat írnak le, vizsgálatom szempontjából korántsem érdektelenek, hiszen az általuk kimutatott összefüggések, ahogy látni fogjuk, Gyimesben is tetten érhetők.

A halállal kapcsolatos munkák többsége tehát a halált problémaként kezeli, a halotti rítusoknak pedig a konzervatív jellegét, a korábbi társadalmi állapotok helyreállításában játszott szerepét hangsúlyozzák (Taylor 1989: 149). Van azonban olyan megközelítés is – és ezt képviseli az *Anthropological Quarterly* Taylor szerkesztette különkiadásában olvasható tanulmányok többsége is (Taylor 1989: 175–187; Neville 1989: 163–173; Dubisch 1989: 189–200) –, amely a halált olyan alkalomnak tekinti, ami kulturális és társadalmi változások katalizátora lehet. E nézet képviselői abból indulnak ki, hogy egyetlen közösség sem tekinthető igazán homogénnek, és hogy ellentétes érdekek mindenütt kimutathatók. A halotti rítusok, mint a rítusok általában, lehetőséget adnak ezeknek az érdekeknek a megjelenítésére

és érvényesítésére, így különböző, egymással versengő értelmezések, jelentéskonstrukciók színterei lehetnek – a rítusoknak ezt a vonását tárgyalja például Marita Eastmond (1988) vagy Meira Weiss (2001) munkája is. A halotti rítusok ugyanakkor egy-egy közösség identitásának megőrzéséhez is hozzájárulhatnak, amennyiben olyan értékeket jelenítenek meg, amelyeket a közösség fontosnak tart ahhoz, hogy integritását és különállóságát az uralkodó ideológiákkal vagy a létét fenyegető társadalmi folyamatokkal szemben megőrizze (Cohen 1985; Jorion 1982; Kligman 1988). A halotti rítusok és a halottak Gyimesben is kommunikációs alkalmat teremtenek bizonyos érdekek és vélemények kifejezésére. Ezek az üzenetek azonban jellemzően a közösségen belülré irányulnak, és elsősorban a helyi kapcsolatok alakítását célozzák: nem Gyimes és a „külvilág”, hanem a faluközösségen belül, egyének, illetve családok, szövetségek között zajlanak.

Az antropológusok által felvetett kérdések zöme megjelenik az európai halál-kultúrával foglalkozó történeti, történeti antropológiai kutatásokban is.<sup>3</sup> E középkori, kora újkori, újkori anyagot feldolgozó munkák főként Nyugat- és Dél-Európára koncentrálnak; magyar vonatkozású írás e tárgyban csak kevés született: idesorolhatók például Berta Péter, Kristóf Ildikó és Horváth József korábban már említett írásai, Szabó Péter (1989) és Lakner Judit (1993) munkája, valamint Petneki Áron magyar főúri temetésekről írott (Petneki 2001) és S. Sárdi Margit *ars moriendikről* (S. Sárdi 2001) szóló tanulmánya. A történeti munkák közül a téma szempontjából különösen fontosak azok a munkák, amelyek a visszajáró halottakkal (pl. Finucane 1996; Schmitt 1998) vagy tágabb értelemben az élők és halottak viszonyával, a halottaknak a társadalomban kijelölt helyével foglalkoznak (pl. Gordon–Marshall 2000; Davis 1974; 1977; Geary 1994a; 1994b; Oexle 1983; Binski 1996; Ohler 1990; Burgess 2000). E szerzők közül többen (pl. Oexle, Geary, Binski, Davis) nagy figyelmet szenteltek az élők halottakkal szembeni kötelezettségeinek, és rámutattak arra, hogy a két csoport kapcsolatát csereviszonyként lehet értelmezni, ami alapvetően igaz Gyimesben is.

A gyimesi régió sajátos, archaikusnak tekintett kultúrájának köszönhetően a kezdetektől fogva „jegyzett” vidék volt a néprajzi kutatásokban. Orbán Balázs elsőként 1868-ban megjelent leírását (1991: 76–85) számos tanulmány követte, amelyek a gyimesi kultúra és társadalom változatos területeit érintették: az eredet kérdését (Vámszer 1940; Hofer 1972 – magyarul 2009), a lakáskultúrát (Cs. Sebestyén 1909), az életmódot, a társadalmi szokásokat, a rokonsági terminológiát (Gunda 1949; 1956), a viseletet (Balassa 1942), a településszerkezetet, a gazdasági viszonyokat (Vámszer 1940; Hofer 2009 [1972]), a népköltészetet (Kallós–Martin 1989), valamint a hitvilágot és a

<sup>3</sup> E kutatásokról jó, bár korántsem teljes áttekintés olvasható: Gordon–Marshall 2000: 1–16.

vallásosságot (Salamon 1975; 1987; Bosnyák 1982; 1992a; 1992b; Daczó (1980; 1981; Székely 1978). A kutatások az utóbbi két évtizedben a romániai rendszerváltozásnak köszönhetően intenzívebbé és szervezettebbé váltak, a kutatók figyelme pedig a korábban is meglévő témák<sup>4</sup> mellett új problémák felé fordult. Míg a korábbi munkák – a néprajztudomány hagyományainak megfelelően – elsősorban a „hagyományos” kultúra feltérképezésére és leírására vállalkoztak, addig az újabb kutatások főként a jelenben (is) zajló társadalmi és kulturális folyamatok dinamikájára és megértésére irányulnak. A gyimesi csángók identitásával, etnikai viszonyaival, a tájhasználat etnikus aspektusaival foglalkozott több munkájában Ilyés Zoltán (1997; 1998; 2003; 2006a; 2006b), és szintén a gyimesi csángó identitás kérdését járta körül Frida Balázs (2002). Több tanulmány vizsgálta a rendszerváltozás után, részben annak következményeként tapasztalható értékrendbeli, életmódbeli változásokat (pl. Biczó 2005; Kalas 2001; Murányi 2007; Illés 2004), valamint a régióban egyre hangsúlyosabban jelen lévő turizmushoz kapcsolódó jelenségeket (Biczó 2003a; 2003b; Ilyés 2004; 2005; Szilágyi 2005; Nagy Kalamász 2008; Balatonyi é. n.).

Az új kutatások vonulatába tartozik a Pócs Éva vezetésével folyó „Néphit, vallás és vallásos folklór Gyimesben” című kutatási projekt is, amelynek célja a gyimesi csángók vallásos életének komplex vizsgálata, és amelynek kutatásom is részét képezi. A program keretében folyó vizsgálatok elsősorban a jelenre, a vallásos jelenségek mai szerepére és korunkban zajló változásaira, formálódására koncentrálnak, amellet, hogy e vallásos kultúra „régies” elemeinek történeti szempontú vizsgálatát is igyekeznek elvégezni. A vallási élethez kapcsolódóan vizsgált jelenségek sora változatos: a kutatások kiterjednek a szentkultusz és a démonhit, az átmeneti rítusok, a népi gyógyászat, a természeti környezettel és természeti jelenségekkel kapcsolatos elképzelések, a vallási szocializáció, az emlékezet és az élettörténet, valamint az írott és a szájhagyományozott kultúra kapcsolatának tanulmányozására.<sup>5</sup>

A halotti rítusokkal és a halálhoz kapcsolódó hiedelmekkel Gyimesben többen is foglalkoztak és foglalkoznak, részben a pécsi program keretén belül – például Jankus Kinga, aki Gyimesbükkön végezte a terepmunkáját –, részben pedig attól függetlenül. A korábban már említett, az 1970–80-as

<sup>4</sup> A teljesség igénye nélkül: a Gyimesi-szoros betelepedésével foglalkozott Antal Imre (1992) a hasonló témájú korábbi írásoknál jóval nagyobb forrásanyagot megmozgató *Gyimesi krónika* című monográfiájában, és ugyanezt a problémakört érinti Ilyés Zoltán is több írásában (pl. 2003; 2006); ugyanő a gazdálkodás és tájhasználat témakörében is több tanulmányt közölt (1999 2001). „Klasszikus” témákkal foglalkoznak a Tomisa Ilona szerkesztette kötet tanulmányai (2003) vagy Takács György két archaikusimagyűjteménye is (1998; 2001).

<sup>5</sup> A projekt keretében eddig megjelent vagy megjelenés alatt álló írások: Csonka-Takács 2007; 2008; Csörge 2008; Jankus 2008; Kajári 2008; Mikos 2005; 2008; Pócs 2005; 2007a; 2007b; 2008; Hesz 2005; 2007a; 2007b; 2008.

években megjelent, halottakkal kapcsolatos elképzeléseket is tartalmazó hiedelemgyűjtések mellett idetartoznak az utóbbi időben megjelent hasonló tárgyú gyűjtések vagy elemzések: a Hárompatakon gyűjtött *rekegő* (kísérlet) hiedelmekről írt Magyar Zoltán (2003), szintén Hárompatak vonatkozásában vizsgálta a halállal kapcsolatos szokások és hiedelmek továbbadását Virt István (2003), Bódán Zsolt pedig az öngyilkosokhoz kapcsolódó hiedelmekkel foglalkozott (Bódán 2003). E munkák, bár kérdésfeltevésük és megközelítésük meglehetősen eltér az enyémtől, kiegészítették saját anyagomat, és egyben kiváló összehasonlítási alapot nyújtottak az egyes jelenségek elterjedtségét illetően.

Végezetül – de nem utolsósorban – szólnom kell a gyimesi értelmiség által közreadott munkákról, illetve az olyan művekről, amelyekben élettörténeteken, önvallomásokon keresztül a gyimesiek szemszögéből ismerhető meg a területre jellemző életmód, mentalitás. Az előbbi csoportba tartozik egy gyimesbükki tanárnő, Antal Mária két, a helyi gyógyászatot, illetve hiedelmeket közlő gyűjtése (Antal 2003; 2004), valamint a szintén tanár Tankó Gyula írásai, amelyek a gyimesi kultúra számos területét érintik a havasi pásztoroktól az embereket megkülönböztető mellékeveken át az átkozódásig vagy a csángó identitásig (Tankó 1983; 1992; 1993; 1995a; 1995b; 1996; 1998; 2001). Az élettörténetek sorában az első az 1994-ben Forrai Ibolya szerkesztésében *Csángók a XX. században: Élettörténetek* címmel megjelent gyűjteményes kötet volt, amelyben többek között a gyimesfelsőlaki Tankó József életrajzi elbeszélése is olvasható (Forrai 1994: 13–40); ezt Albert Ernő szintén a kilencvenes években megjelent kétkötetes, egy gyimesi férfi életútját közreadó munkája követte (Albert 1995; 1997).

## Módszerek

2002 és 2003 ősze között közel nyolc hónapot töltöttem Gyimesben, amelyet rövid, egy-két hetes megszakítások tagoltak otthoni elfoglaltságaimtól függően, az azóta eltelt években pedig rendszeresen visszajártam a vizsgálat helyszínére. Kutatásom során kétféle terepmunka-módszert követtem: a kulturális és szociálintropológia védjegyének számító résztvevő megfigyelést és az interjúzó módszert. Noha lett volna lehetőségem arra, hogy a faluban saját háztartást alakítsak ki, módszertani megfontolások miatt úgy döntöttem, hogy egy családdal lakom együtt, mivel így lehetett csak igazán megismerni a helyiek mindennapi életét, és így adódhatott leginkább mód arra, hogy minél jobban megismerjem a közösségen belüli kapcsolatokat és a kapcsolatokat alakító tényezőket. Így tehát, amennyire lehetett, igyekeztem vendéglátóim életében részt venni, elkísérni őket szomszédi, baráti látogatásaikra, és – lehetőség szerint – részt venni a munkájukban.

A családban betöltött helyem az ott-tartózkodásom során sokat változott és mindig meglehetősen összetett volt. A kezdeti időszakra jellemző vendég státusból fokozatosan egyfajta gyerek-szerepbe kerültem, és noha a házigazdám és köztem lévő csekély korkülönbség ezt egyáltalán nem indokolta, hamarosan ők is és a környékben lakók is az ő „magyarországi leányukként” emlegettek. Annak, hogy éppen ez volt az a szerep, amelyet kiosztottak rám, több oka is volt. Egyrészt háziasszonyom kedvességének és gondoskodó természetének volt köszönhető, másrészt pedig annak, hogy a helyi viszonyok terén járatlan voltam, tehát „tanítani kellett”, be kellett vezetni a helyi mindennapokba. Ugyanakkor a szerepek leosztásában kétségtelenül az is közrejátszhatott, hogy egy nálamnál csak néhány évvel idősebb, kétgyermekes házaspár családjában még mindig ez volt az egyetlen elfogadható státusz, amit betölthettem.

Mindez természetesen nem azt jelentette, hogy ténylegesen gyerekként kezeltek, és azt sem, hogy teljes mértékben befogadtak a családba és a közösségbe. Mint a legtöbb antropológusnak, időnként nekem is meg kellett küzdenem az emberek bizalmatlanságával, ami részben a rendszerváltást megelőző időszakra jellemző helyzetből fakadt, amikor komolyan bajba kerülhetett az, aki magyar néprajzkutatókkal szóba állt. Bizalmatlanságot szült ugyanakkor az is, hogy sokak szemében a rájuk és kultúrájukra irányuló kíváncsiságomra nem volt elegendő magyarázat az, hogy ez a munkám, minthogy munkának sem igen tekintették tevékenységemet, és azt is nehezen tudták elképzelni, hogy ki és miért hajlandó nekem hónapokig fizetni azért, hogy a halottakról kérdezősködjem. Mindennek ellenére nem mondhatom azt, hogy Gyimesben nehéz volt terepmunkát végezni – legalábbis nem ebben a témában –, és úgy érzem, hogy az időnként megnyilvánuló fenntartások lényegesen nem hátráltatták a munkámat.

Lakóhelyválasztásom a terepmunka eredményére nézve is következményekkel járt. Mivel a nyolc hónap során végig ugyanannál a családnál laktam, az ő szomszédságukat és az ő rokoni, komasági kapcsolataik által kijelölt kört ismertem meg a legmélyrehatóbban: e csoport társadalmi kapcsolathálóját, egymás közti interakcióit volt módomban feltérképezni és nyomon követni. Ugyanakkor azért, hogy átfogóbb képet kapjak, a településrész egészén készítettem interjúkat. Ennek eredménye több mint 100 órányi hangfelvétel, amelyet százhat adatközlővel készítettem, akik közül mintegy húszhoz többször is visszatértem.

Adatközlőim összetétele terén némi aránytalanság figyelhető meg, mint-hogy beszélgetőtársaim többsége nő volt (84%), több mint felük hatvan év



alatti, de lényegében minden korosztály képviseltette magát.<sup>6</sup> Annak, hogy ez így alakult, azt gondolom, több oka is van. Befolyásolta egyrészt a saját nemem: noha Gyimesben a férfiak és a nők közötti érintkezés időnként akár szabadosnak is tűnhet, például a nagyobb társaságban elhangzó élcelődések vagy vaskosabb tréfák miatt, tapasztalataim szerint vannak bizonyos korlátok, amelyek betartására a helyiek odafigyelnek. Ilyen például, hogy egymással nem rokon férfi és nő lehetőleg nem marad hosszabb ideig kettesben egy helyiségben, vagy nem végez közös munkát – kivéve, ha valamelyikük idősnek számít. Úgy vélem, jórészt ennek volt köszönhető, hogy fiatal vagy középkorú férfiakkal nemigen adódott alkalmam interjút készíteni, illetve ha igen, akkor a feleségük vagy egy nagyobb társaság is jelen volt.

Beszélgetőtársaim nemi arányának alakulásában a nemek közötti munkamegosztás, illetőleg a férfi és női munka tereinek elválása is közrejátszott. A férfiak ugyanis látogatásaim idején jellemzően házon kívül, az udvaron, az erdőn vagy – ha nem a saját gazdaságukban dolgoztak, akkor – a munkahelyükön tartózkodtak, így többnyire csak a nőket vagy idős férfiakat találtam otthon. Ugyanez egyébként a női adatközlők kormegoszlását is befolyásolta, ugyanis jellemzően az idősebbek voltak azok, akik napközben ráértek velem beszélgetni, míg a fiatalabbak el voltak foglalva a háztartási teendőkkel vagy a gazdaságban felmerülő munkákkal.

Mindemellett azt gondolom, hogy bizonyos mértékben maga a téma is befolyásolta az adatközlők összetételét. Az európai faluközösségek vallási életét vizsgáló munkák általában megjegyzik, hogy a transzcendenssel folytatott tranzakciókban a nők dominálnak, ők azok, akik családjuk érdekében különféle ájtatosságokat végeznek, eljárnak a kegyhelyekre (Christian 1989: 133), és eleget tesznek a vallásgyakorlat követelményeinek, míg a férfiak a természetfeletti szemben sokkal inkább szkeptikusnak bizonyulnak – vagy legalábbis annak mutatkoznak (Badone 1989: 321). Az élő családtagok szükségletei mellett általában a nők gondoskodnak a halottakról is, ők azok, akik nagyobb és látványosabb szerepet vállalnak a gyászban, és orosz-

<sup>6</sup> A helyiek gyakori reakciója volt, hogy – kérdéseimet hallva – a „régii öregekhez” küldtek, mondván, ők azok, akik a témában nagy és adekvát tudással rendelkeznek. Ezt a – néprajzkutatók körében is élő – feltételezést azonban tapasztalataim nem támasztották alá: harmincas, negyvenes éveikben járó beszélgetőtársaim általában sokkal tájékozottabb adatközlőnek bizonyultak, mint idősebb társaik.



lánrészük van a halottak lelki üdvének ápolásában.<sup>7</sup> Mindez Gyimesben is megfigyelhető, ahol rendre a nők azok, akik a család egyházi ügyeit intézik, fizetik a családért és a családi halottakért mondatott miséket, rendszeresen járnak templomba, és intenzív vallási életet élnek. Több ízben tanúja voltam annak is, hogy nagyobb társaságban vallási témákra vagy a halottakra kerülően szó, a férfiak inkább hajlamosak voltak kétségeiknek hangot adni vagy viccelődni, míg az asszonyok ijedt arccal siettek rendre inteni őket.

A vizsgált téma természetéből adódik továbbá, hogy elsősorban – sokszor retrospektív – beszélgetésekből lehet megismerni. A halottakkal való kapcsolatteremtés spontán formái ritkán megfigyelhetők külső szemlélő számára, és az is ritka adomány, ha az ember közvetlenül tudja megfigyelni, hogyan zajlik egy-egy ilyen esemény elbeszélése, megvitatása. Hasonlóképpen interjúk és beszélgetések során lehetett felderíteni azt is, hogy mit gondolnak a patakiak a halottakról és a túlvilágról, és hogyan magyaráznak bizonyos rituális mozzanatokot.

Ami a rítusok megfigyelését illeti: ottlétem alatt több olyan temetésen is részt vettem, amelyre házigazdáim vagy szomszédaim elmentek, de arra sajnos nem volt módom, hogy egy halálesetet az elejétől fogva végigkövessek, mivel nem ismertem a halottak családját annyira, hogy ezt megtehessem. Meg kell vallanom, hogy bizonyos mértékig rám is érvényes Phyllis Palgi és Henry Abramovich azon megállapítása, amely szerint a halállal foglalkozó munkák viszonylag csekély száma nem kis mértékben annak köszönhető, hogy az európai vagy amerikai kultúrában szocializálódott antropológusok illetlennek érezték, hogy kutatóként lépjenek fel akkor, amikor mások a szeretteiket veszítették el (1984: 385–386). Ezen a rossz érzésen én sem tudtam felülkerekedni, és részben ez volt az oka annak, hogy nem próbáltam meg bejutni olyan temetések előkészületeire, ahol a gyászoló családot nem ismertem. Részvételem így a mindenki számára nyitott alkalmakra, vagyis az imádkozóra és magára a temetésre korlátozódott. Ez alól az egyetlen kivételt egy hathetes emléktorra való felkészülés jelentette, amely az általam ismert szomszédságban zajlott, és amelynek másfél napos előkészületeiben én is tevékenyen részt vettem.

A fentiekből következik, hogy a halotti rítusokra vonatkozó információim többsége, az egyes rítusmozzanatokkal kapcsolatos magyarázatok – ahogyan

<sup>7</sup> Gail Kligman írja, hogy a máramarosi románoknál nemi munkamegosztás figyelhető meg a rítusok terén. Míg a férfiak a naptári ünnepekben, addig a nők az életfordulókhoz kötődő átmeneti rítusokban játszanak főszerepet, ami szerinte megfelel a két nemre egyébként is jellemző munkamegosztásnak: a férfiak inkább a nyilvános térben tevékenykednek, kifelé képviselik a családot, a nők pedig elsősorban a privát szférában mozognak, és a család belső problémáival, családon belüli ügyekkel foglalkoznak (Kligman 1988: 71). Az asszonyok és a családi halottak közötti szoros kapcsolat a középkori európai társadalmakban is egyértelmű volt – erről bővebben lásd: Duby 2000 [1995]: 108–113; Geary 1994: 48–80.

a halottakkal kapcsolatos nézeteket illető ismereteim is – félig strukturált interjúkból származnak. Az interjúk során azonban igyekeztem konkrét eseteket is elmeséltetni a beszélgetőtársaimmal, és csak olyan mozzanatokra, képzetekre rákérdezni, amelyekről korábbi interjúkból tudtam, hogy ismertek voltak a közösségben. Nem volt céлом tehát a néphitgyűjtések szokásos módszere szerint egy különböző területekről származó adatokból összeállított rendszer teljesnek vélt kikérdezése. Ugyanakkor az így gyűjtött anyag heterogenitása részben igazolhatóvá teszi azt a kényszerű döntést, hogy a halotti rítusokat nem egy esetre alapozva, hanem a megfigyeléseim és az interjúk alapján általánosságban írom le, mivel ily módon hangsúlyosabban lehet visszaadni azt a változatosságot, ami a közösségben e téren valójában létezik.

Az interjú-módszer másik hozadéka, hogy az elmondottak nem korlátozódnak a jelenkori gyakorlatra és ismeretekre. A beszélgetések során azonban mindvégig törekedtem arra, hogy világosan lássam, mi múltbéli és mi jelenkori gyakorlat, ahogyan azt is tudni akartam, hogy egy-egy szokás, elképzelés mennyire lehet, lehetett általános, és ezt igyekeztem munkámban is érzékeltetni. Emellett a retrospektivitás felveti a pontos időmeghatározás problémáját is: meddig volt egy rítus szokásban, mikortól kezdtek bizonyos rituális előírásokat kevésbé szigorúan betartani stb. Mivel azonban a helyi emlékezet e téren meglehetősen bizonytalan, a változások jelzésénél kénytelen voltam én is a beszélgetőtársaim által használt, konkrétan nem meghatározott jelentésű *régen* és *korábban* kifejezéseket alkalmazni.

Fontosnak tartottam, hogy munkámban minél több interjúrészletet közöljek, mivel úgy gondolom, hogy e szövegek sajátos többletet jelentenek. Mivel e részletek a helyi kifejezések és az élőbeszéd töredezettsége miatt helyenként nehezen érthetőek voltak, az értelmezést segítő szögletes zárójelbe tett megjegyzésekkel egészítettem ki őket, az esetleges kihagyásokat pedig három, szögletes zárójelbe foglalt ponttal jeleztem. Az idézetek végén – ha a szövegben korábban nem jelöltem – zárójelben megadtam az elbeszélő nemét (N – nő, F – férfi) és korát. A könyvben szereplő összes személynév a kulturális és szociálanropológiai irodalomban bevett eljárásnak megfelelően álnév, leszámítva azt a néhány kivételt – a melléknevek és a nemzetségek tárgyalását –, ahol az eredeti nevek megtartása szükségesnek látszott, és nem tapadt hozzájuk olyan információ, amely a későbbiekben a faluban bárkinek is kellemetlenséget okozhatna.<sup>8</sup>

A könyv négy fő részre oszlik. Az első, „Élők” című részben a gyimesi régiót és a helyi társadalmat mutatom be. Ennek során elsősorban azokra a kérdésekre szorítkozom – rokonsági, komasági és szomszédi kapcsolatok, az együttélés szabályai, ezen belül is a kölcsönösség fontos szerepe, illetőleg

<sup>8</sup> A szövegben mindig jelzem, ha valódi nevekről van szó.

a mindennapi kommunikáció jellegzetességei –, amelyek összefüggésben vannak az élők és holtak közötti viszonytal, a két csoport között folyó kommunikációval, és tágabb kontextust jelentenek az élők között a halottak apropóján zajló kommunikációhoz. A második, „Holtak” című részből tudható meg, hogy a patakiak mit gondolnak a halottakról és azok túlvilági életéről, valamint az, hogy milyen rítusok szükségesek ahhoz, hogy egy halott a túlvilágra jusson és ott is maradjon. Ebben a részben lesz szó továbbá az élők halottakkal szembeni rituális kötelezettségeiről és ezek alkalmairól is. A könyv további két – a munka fő kérdésfeltevésére választ adó – része az előző kettőben elmondottakra épül: az „Élők és holtak” című részben tárgyalom az élők és holtak közötti kapcsolatteremtés formáit és a két csoport között fennálló viszonyt; míg a negyedik, „Élők és élők” című nagy fejezetben azt vizsgálom, hogy az élők és halottak között zajló kommunikáció hogyan válik az élő közösségen belüli kommunikációvá, vagyis az élők közötti kapcsolatokat alakító tényezővé.

Egy írásmű struktúrája mindig nehezen meghozott döntések és kompromisszumok eredménye. A fenti beosztással, azaz a rítusokat leíró részek és a rítusok társadalmi vonatkozásait tárgyaló fejezetek szigorú elválasztásával célom ez utóbbi aspektus hangsúlyosabbá tétele volt, megkockáztatva ezzel azt, hogy ily módon vallás, rítus és társadalom összefüggéseit nem mindig tudom kellőképpen érzékeltetni. Remélem azonban, hogy ezekre az összefüggésekre – jól-rosszul – az egymásra épülő fejezetekben is sikerült rámutatnom.

Minthogy terepmunkám során a több települést magába foglaló gyimesi régió belül egyetlen településrészre koncentráltam, illetőleg egy szűkebb kör kapcsolathálóit követve válogattam meg adatközlőimet, az általam vizsgált csoport határai nem esnek egybe a település közigazgatási határaival: bizonyos értelemben belül maradnak azon, bizonyos értelemben viszont meghaladják. Felmerülhet a kérdés tehát, hogy megállapításaim kikre érvényesek, illetve mennyire érvényesek a régió egészére nézve. A terület más településein szerzett tapasztalataim és más kutatók közlései alapján az derült ki, hogy léteznek kisebb, területi jellegű eltérések, ám a régió lényeges vonásaiban kulturálisan egységesnek mondható. A halotti rítusok gyakorlatában és a halállal kapcsolatos elképzelésekben akadnak tehát különbségek, ez azonban nem jelenti azt, hogy az élők és holtak kapcsolatát a régió egészében alapvetően más elvek vezérelnék, és a kapcsolat kevésbé lenne intenzív és fontos, mint a Patakon, az általam vizsgált körben.

Munkám során törekedtem arra, hogy élők és holtak viszonyát és a hozzá kapcsolódó kommunikációs gyakorlatokat a maguk komplexitásában adjam vissza. Tisztában vagyok ugyanakkor azzal, hogy az általam festett kép a gyimesi csángók halál-kultúrájának csak egy, bár azt gondolom, fontos szeletét fedí le: számos fontos kérdést, például a halálhoz való hozzáállást, a saját halálra való felkészülést, a gyászolók érzelmeit és magát a gyászt,

illetve a síremlékek és a temetők problémáját nem vagy csak kevésbé hangsúlyosan érintettem. Más kérdésekre összpontosítva más összefüggéseket lehetett volna feltárni és másfajta könyvet írni. A következő oldalak – reményeim szerint – egy társadalmilag beágyazott és összetett, ám bizonyos szempontból szükségképpen hiányos képet kínálnak az olvasónak: az én olvasatomat a gyimesiekről és halottaikról.

## A gyimesi csángók

A Tatros folyó egyik mellékfolyója mentén fekvő, katolikusok lakta Patlak nem önálló település, közigazgatásilag a három gyimesi község, Gyimesfelsőlok, Gyimesközéplak és Gyimesbükk egyikéhez tartozik. A három település mára teljesen összeépült egymással, *pataloknak* nevezett településrészeik összesen közel 70 kilométer hosszan kigyózó lakott területet alkotnak (Ilyés 1997: 76). A terület közigazgatásilag megosztott, Gyimesbükk 1968 óta Bákó megyéhez, míg a másik két település a számottevő magyar népességgel bíró Hargita megyéhez tartozik.

Noha a folyó völgyet magába foglaló Gyimesi-szoros természetes átjárót jelentett Moldva és Erdély között, és mint ilyen, évszázadok óta fontos útvonalnak számított, a vidék magas fekvése és földművelésre csak igen korlátozott mértékben alkalmas adottságai, valamint zordsága miatt sokáig lakatlan volt. A vidék betelepülésével foglalkozó – vagy a kérdést érintő – munkák egyetértenek abban, hogy a terület benépesedése a tatár fenyegetés elmúltával, a 18. század elején, talán már a 17. század utolsó éveiben indult meg (Antal 1992: 14–15; Vámszer 1940: 75; Ilyés 1998: 294; 2003: 109–110).

A csíki falvak által birtokolt terület benépesedése két irányból, a Székelyföld felől, illetőleg Moldvából történt, ahonnan transzhumáló állattartást folytató román pásztorok és kisebb részben a korábban Moldvába kivándorolt magyarok érkeztek (Antal 1992: 33, 59). A románok jelenlétéről, akik elsősorban a terület keleti felén, a Tatros mellékfolyóinak *fejénél*, forrásánál telepedtek meg, a 18. század elejéről vannak írásos adatok (lásd: Antal 1992: 34–35; Ilyés 2004: 191). Bevándorlásuk oka Moldva túlnépesedése, valamint a fejedelemségekben a 18. században átalakuló adminisztrációs rendszer volt, ami korlátozta a transzhumáló pásztorkodás gyakorlatát, és az életforma, valamint a szokásjog változását eredményezte (Ilyés 2004: 191). Betelepedésüket a 19. században tovább ösztönözte, hogy az 1830-as években a gabonakonjunktúra következményeképpen eredeti lakóhelyükön egyre több legelőt vontak művelés alá. A három község közül ma Gyimesbükkön él számottevő román lakosság – itt az összlakosságnak majdnem fele vallja magát ehhez az etnikumhoz tartozónak, míg számuk a másik két településen elenyésző.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> A terület etnikai összetételére vonatkozó statisztikai adatok 1850-ig visszamenőleg megtalálhatók a <http://varga.adatbank.transindex.ro> című honlapon.

A székely telepések a románokkal egy időben érkeztek a vidékre, elsősorban a környező csíki falvakból, de a Gyimesben előforduló családnemek elterjedtségének vizsgálata alapján úgy tűnik, hogy távolabbról, Gyergyó, Udvarhely, illetőleg Háromszék területéről is jöhettek betelepülők (Antal 1992: 38–41). Bevándorlásuk hátterében természeti csapások – például az 1718–1719-es szárazság és pestisjárvány –, a 18. század súlyosbodó adóterhei és az erőszakos sorozások, valamint a szegénység állt (Ilyés 2004: 191). A földnélküliek és a katonaszökevények mellett más törvényenkívüliek is érkeztek a térségbe, Gyimes tehát egyfajta menedéket jelentett a különböző okokból marginalizálódott elemek számára is. A vidék növekvő vonzerejéről Orbán Balázs az 1860-as években a következőképpen írt:

*...az első odatelepültek jólléte, a székely előtt oly kedvencz havasias élet, s már elszigeteltségöknél fogva is szabadabb és függetlenebb lét, mindinkább vonzotta és vonzza oda a székelyt, s Csík falvai túlnépességének szegényebb része oly nagy mérvben húzódik ide, hogy a völgyekben is, hol e század elején alig volt egy-két ház, most már 50-60 emelkedik. (Orbán 1991: 78)*

A gyimesiek körében többféle változat él eredetükről. A kevésbé kalandos elbeszélések pásztor telepések érkezéséről szólnak, és arról, hogy a kezük nyomán hogyan vált a vidék lakhatóvá (Antal M. 2004: 37–38). Emellett azonban erősen tartja magát az a nézet is, mely szerint a gyimesiek ősei a katonaság vagy a törvény keze elől menekültek a területre. Beszélgetőtársaim közül többen jegyezték meg félig-meddig tréfásan, hogy a gyimesi csángók tolvajok leszármazottai volnának:

*A: Hát itt mindet a tolvajok, mindet itt a hegyvonulatot, mindenütt járták ezelőtt. Mert itt rengeteg, itt azt mondták valamikor, valamikor, még addig, amíg nem vót a madéfalvi forradalom, miféle, veszedelem, addig azt csinálták, hogy itten meglógtak, éltek, szöktek a katonaságtól, s mit tudom, honnat, s itt éltek a hegyekbe, pásztorokodni kezdtek, s azt, hogy egy ilyen [...] csináltak, s úgy kezdtek béjőnni, s akkor a veszedelemkor jöttek még ide sokan. S úgy települtünk ide, az egész rabló banda itt amelyik van.*

*B (nevetve): Mü es azok vagyunk.” (A=F 55; B=N 45)*

A területre érkező telepések a csíki közbirtokosságoktól bérelték földjeiket 1871-ig, amikor a birtokok arányosításával sokak számára lehetővé vált a használatba vett földterületek megváltása. Az arányosítás a bérelt és sokszor a telepések által feltört legelőterületek adásvétele mellett szabad utat engedett az erdők felvásárlásának is, aminek – és a helyi tőkehiánynak – a következtében jelentős területek kerültek fakitermelő cégek kezére. A nagyzemmi

fakitermelés és fafeldolgozás megindulása ugyanakkor jelentősen növelte a terület vonzerejét, így a betelepedés addig viszonylag lassan növekvő üteme jelentős mértékben felgyorsult: 1869 és 1910 között a lakosok száma szinte megháromszorozódott. A vidék ipari fejlődését nagyban segítette az 1897-re kiépülő vasút, amely a fővölgyön áthaladva máig fontos vasúti útvonal Erdély és Moldva között. A természetes népességszaporulatnak és a faipar, a vasút és a kereskedelem kínálta munkalehetőségek által vonzott betelepedőknek köszönhetően 1930-ra már több mint tizenháromezer lakosa volt a vidéknek; ekkor érkeztek a kereskedelemben érdekelt zsidó telepesek is.<sup>10</sup>

A népességmozgás azonban nem csak egyirányú volt. Az 1930-as évek gazdasági válságát követően a fűrészgyárak többsége bezárt, másrészt egyre inkább érezte hatását az is, hogy a Gyimes-völgy korlátozott erőforrásai egyre nehezebben elégítették ki a folyamatosan növekvő népesség igényeit. A gyimesi falvakból kirajzó lakosság újabb telepeket létesített a csíki községek határaitban, valamint a csíki havasokban – ekkor jött létre a háromkúti szórvány és Farkaspalló, ahol ma már nem élnek csángók. Az 1930-as évek nélkülözései következtében messzebb fekvő, jó termőterület hírében álló vidékek is az elvándorlás célterületévé váltak, ahol a csángók, feladva addigi állattartó életmódjukat, a földművelésből kívántak megélni. A többé-kevésbé szervezett formában történő elvándorlás Háromszék területére, a Szilágyságba, Biharba, a Mezősége és Lugos környékére irányult. A kitelepülők számáról ellentmondó adatokkal rendelkezünk: Antal Imre becslései szerint ebben az időszakban mintegy négyezer fő hagyhatta el a vidéket (Antal 1992: 42–49), a statisztikai adatok ellenben azt mutatják, hogy a lakosság száma a harmincas években tovább nőtt, 1941-ben már 14 481 fő volt (Ilyés 2006: 47), ami kétségteljesen teszi, hogy valóban ekkora mértékű elvándorlásról volt-e szó. A lakosság „elszivárgása” azóta is folyamatosnak mondható, ez azonban a népesség összlétszámában a természetes szaporulatnak köszönhetően alig látszik meg: a 2002-es népszámlálási adatok szerint a három gyimesi település lakossága összesen 13 991 fő volt.<sup>11</sup>

A Gyimesek vidékét tehát különböző területekről érkező és különböző etnikumokhoz tartozó, eltérő kulturális háttérrel rendelkező telepesek népesítették be. Együttélésük során a két csoport között gyakori vegyesházasságoknak és a sajátos táji adottságoknak köszönhetően (Hofer 2009) alakult ki a csíki falvak kultúrájától jelentősen eltérő helyi kultúra.<sup>12</sup> E kultúrát a 19. század közepétől a magyar nyelv dominanciája jellemzi – az anyanyelvüket megtartó románokra a kétnyelvűség volt jellemző –,

<sup>10</sup> A birtokviszonyok és a népességmozgás alakulásáról bővebben lásd: Antal 1992; Ilyés 2003: 109–113; 2006: 45–53.

<sup>11</sup> Forrás: <http://nepszamlalas.adatbank.transindex.ro>. – letöltés ideje 2011. augusztus 22.

<sup>12</sup> A vegyes házasságok mértékéről szólván Vámszer Géza egy 1940-es cikkében megjegyzi, hogy a lakosság háromnegyed része román és magyar ősökkel egyaránt rendelkezik (Vámszer 1940: 75).

ugyanakkor a helyi viseletben, a pásztorokodás alkalmazott technikáiban és szokincseiben, valamint a növények nevében a román elemek dominálnak (Ilyés 2006: 48–49).

A külső és belső elnevezésként egyaránt használatos *gyimesi csángó*, *csángó* etnonimet a Gyimesben élőkre a 18. században már alkalmazták, legalábbis Antal Imre szerint erre enged következtetni Teleki Domokos 1796-os bécsi kiadású könyve, amelyben a szerző a csíki szóhasználatot követve e terminussal jelöli az itt lakókat (Antal 1992: 59). Minthogy az „elcsángál”, „elcsatangol” szóból eredeztetett csángó kifejezés a magyar köznyelvben és a néprajzi szóhasználatban is a székelyeektől egykor elszakadó és különböző területeken – Moldvában vagy Brassó mellett – megtelepedő csoportokat jelöl, a Gyimessel foglalkozó kutatók közül kevés az a szerző (pl. Ilyés 1998; 2003; 2004; 2006b; Szilágyi 2005), aki a terminust ne elsősorban a gyimesi magyarokra alkalmazná. Tapasztalataim szerint e kérdésben maguk a gyimesiek – legalábbis a magukat magyaroknak vallók – is némi bizonytalanságot mutatnak: vannak olyanok, akik csak a magyarokat sorolják a csángók közé, míg mások magyarokat és románokat egyaránt csángónak tartanak, ha azok több generáció óta a területen éltek.

Az azonos életmód, a közös nyelv és az egymás közötti házasodás következtében sokszor kibogozhatatlan etnikus leszármazás miatt az etnikai identitás meghatározásában Gyimesben a felekezeti hovatartozás a döntő. A területre érkező magyarok római katolikusok, a románok pedig görög katolikusok voltak és maradtak egészen a görög katolikus egyház 1948-as romániai betiltásáig, amikor választaniuk kellett a római katolikus és az ortodox egyház között. A Patakon élő görög katolikus családok ekkor római katolikus hitre tértek át, és a község két, korábban görög katolikus temetője is ekkortól került a római katolikus plébánia birtokába. Ilyés Zoltán szerint a görög katolikus egyház betiltásával egy időben erősödött meg a vallási alapon történő tudatos etnikai elkülönülés is – az ortodoxokat románoknak, a katolikusokat pedig magyaroknak tekintik –, ami azonban nem vezetett nyelvi elkülönüléshez (Ilyés 1997: 78). A vallásváltás ma elsősorban egyes házasságok esetén fordul elő, és azt a felet érinti, aki házastársa családjához költözik. Az áttérés bizonyos értelemben ebben az esetben is maga után vonja az etnikus identitás változását: egy ortodox hitre áttért asszony például úgy fogalmazott, hogy ő román, mert ortodox templomba jár. Jellemző azonban, hogy ez a váltás sem az azon átesett egyén, sem pedig új környezete számára nem jelenti az etnikus hovatartozás teljes megváltozását; több olyan, római katolikus családba házasodott asszonnyal beszéltem, akik fontosnak tartották megemlíteni, hogy egykor görög katolikusnak vagy ortodoxnak, azaz románnak születtek, és ezt a környezetük is számon tartotta velük kapcsolatban.

A vallási és etnikai identitás jelentette különbségek mellett a gyimesi csángók körében egy községek és patakok szerinti identitás megléte is megfigyelhető. A lakóhely alapján történő elkülönülés leginkább az



egymásról alkotott – negatív kicsengésű – sztereotípiákban nyilvánul meg: a középlokiak bizonyos tekintetben megszólják a másik két faluban élőket, és viszont, de ugyanakkor például a Középlokhoz tartozó patakok lakói is kritikusan állnak egymáshoz.

A felekezeti és területi különbségeket felülíró házasodási gyakorlatnak és az így kialakult szerteágazó rokoni kapcsolatoknak köszönhetően azonban az efféle elkülönülések nem vagy csak nagyon ritkán vezetnek vallási, etnikai vagy területi alapú szembenálláshoz, konfliktusokhoz. A két vallás kölcsönhatása a hivatalos és a laikus vallásgyakorlatban egyaránt megfigyelhető. A római katolikusok rendszeresen igénybe veszik az ortodox papok vagy szerzetesek szolgáltatásait, ami ellen a helyi római katolikus egyház részben a prédikációk során elhangzó tiltásokkal igyekszik fellépni, részben pedig azzal, hogy a keleti egyházban gyakorolt szertartások némelyikét a saját liturgiájában is meghonosítja, például az állatok számára történő ételszentelés szokását Szent György-napon (Pócs 2005). Laikus szinten a görög katolikus, illetőleg ortodox hatás az ortodox szentek ünnepeinek megtartásában, továbbá nem hivatalos gyakorlatok, valamint a római katolikus tanoktól eltérő elképzelések meglétében tapasztalható, ami egyértelműen igaz a halottakkal és halállal kapcsolatos rítusokra és képzetekre. Az ortodox vallásgyakorlatban megjelenő katolikus elemekről terpmunkám irányultsága miatt jóval kevesebb információval rendelkezem: Ilyés Zoltán 2003-as cikkében a térhasználatot, a katolikus vallásos tárgyú képek elterjedését és az archaikus imák ismeretét említi mint katolikus hatást (Ilyés 2003: 114–115). Gyimesre a békés együttélés jellemző etnikai téren is: noha egy-egy megjegyzésben időnként fenntartások érezhetők a másik etnikummal szemben, a mindennapi érintkezések során ez csak ritkán jut kifejezésre. A magukat magyarnak vallók a gyimesi románokat megkülönböztetik a Románia egyéb területein élő románoktól, kevésbé románoknak, kevésbé másoknak tartják őket.

A gyimesi csángók erős csoportidentitásról tesznek bizonyosságot akkor, amikor a környező népcsoportokról és a velük való viszonyukról beszélnek. Tapasztalataim szerint a legkedvezőtlenebb véleményük az Erdélyen kívüli, úgynevezett *regáti* románokról van, akiket – legalábbis a katolikus csángók – elmaradottnak, igénytelennek és lustának tartanak. Hasonló véleményük van a moldvai csángókról is, akiket nyelvhasználatuk és életmódjuk okán elrománosodottnak tartanak, és sietnek leszögezni, hogy mások, mint a gyimesi csángók: „*mi nem vegyítünk velük*”. Mindezek alapján úgy tűnhet, hogy a „külvilághoz” való viszonyulásukban az etnikai szempontok kiemelt fontosságúak, ám ha megnézzük, hogyan tematizálják az általuk többnyire csak „*magyarok*”-nak nevezett csíkiakhoz fűződő kapcsolatukat, a kép árnyaltabbá válik.

A gyimesi csángók és a csíkiak egymáshoz való hozzáállásával kapcsolatban Ilyés írja, hogy abban máig érezteti hatását az egykori tulajdonos–bérlő

viszonyból fakadó, erősen hierarchikus viszonyulás. A csíkiak szemében a gyimesiek elmaradottak, műveletlenek, életmódjuk romános, amely vélekedés a csíkiak részéről lenéző, helyenként paternalista, felvilágosító szándékú hozzáállást eredményezett (Ilyés 1997: 74–75; 2006b).<sup>13</sup> Ezzel szemben a gyimesiektől többször hallottam, hogy a csíkiak lanyha vallásgyakorlók, pénzhajhászok és főképpen nagyképűek, akikben – egyik adatközlőm szerint – még annyira sem lehet megbízni, mint a románokban.

A csíkiaknak a gyimesi csángókról alkotott véleményében a csángók eltérő létfenntartási módja és rosszabb gazdasági helyzete is szerepet játszott és játszik. Gyimesben a gazdaságok alapját még ma is a vidékre mindig is jellemző havasi marhatartás jelenti. Ennek lényege, hogy az állattartás két helyszínen folyik: a telet az állatok a falubeli istállókban töltik, ahol felélik a nyáron előállított takarmányt, míg tavasztól ősziig a magasabban fekvő legelőkön épített nyári szálláson, az úgynevezett *kalibánál* élnek. Az állatokkal az emberek is együtt mozognak, bár ebben az egyes családok különböző stratégiákat követnek. Vannak olyanok, ahol a család némelyik tagja, nagyszülők vagy nagyobb gyermekek, esetleg az egész család a teljes nyarat a kalibánál tölti.<sup>14</sup> Előfordul az is, hogy a kalibát több – rendszerint rokon – család közösen használja, helyi terminussal *szerre kalibázik*, ami azt jelenti, hogy az állatokat hetes vagy kéthetes váltásban látják el; a tejhozam mindig azt a családot illeti, amelyik éppen fent van a kalibánál. Emellett gyakori, hogy azok, akiknek a kalibája viszonylag közel esik a faluhoz vagy könnyű megközelíteni, naponta ingáznak a falu és a nyári szállás között: este felmennek az állatokhoz, elvégzik az esti és a reggeli fejést, majd a tejből sajtot készítenek, és még a délelőtt folyamán visszatérnek a faluba. Általában jellemző, hogy a nyári szállásokon egyből fel is dolgozzák a tejet, de ott, ahol a tejszállítás megoldható, a tejet naponta leadják a tejüzemnek – legalábbis így történt ez az ország európai uniós csatlakozásáig. Mindemellett, bár kevesen, olyan családok is vannak, akiknek – mivel a legelőjük a házhoz közel van – nincsen kalibájuk; ők nyáron a közelbe épített *fejőbe* hajtják az egész nap a legelőn tartózkodó marhákat.

Noha a terület növénytermesztésre csak korlátozott mértékben alkalmas, a gyimesi gazdaság fontos elemét jelenti a burgonya szántóföldi termesztése és bizonyos zöldségfélék, úgymint takarmányrépa, sárgarépa, bab, hagyma, helyenként saláta, káposzta és zöldborsó termelése. E növények közül a legfontosabb a burgonya, amelynek mind az emberek, mind az

<sup>13</sup> Tizenöt évvel ezelőtt, diáktársaimmal végzett csíki terepmunkám során ezt magam is tapasztaltam: a hiedelmekre vonatkozó kérdéseinket a helyiek sokszor azzal háritották el, hogy jobban tennénk, ha ezekről a dolgokról a gyimesi csángókat fagatnánk, mert ők sokkal „babonásabbak”.

<sup>14</sup> Ilyés Zoltán írja, hogy vannak olyan kiköltöző családok, akik a marhák mellett a kisebb lábasjószágokat – disznót és majorságot – is kiköltöztetik, és a veteményesük is a kalibánál van (Ilyés 1999: 13).

állatok étrendjében alapvető szerepe van, és amelyből jobb években annyi terem, hogy a felesleget különböző csereüzletekben fel tudják használni, például moldvai vándorárusoktól szemestakarmányt, lisztet vagy szőlőt tudnak rajta venni. A megtermelt zöldségekből ezzel szemben többnyire a háztartás szükségleteit sem tudják fedezni, így a hiányzó mennyiséget a helyi üzletekből, illetőleg a moldvaiaktól kénytelenek beszerezni.

A megosztott gazdálkodási formának köszönhetően a birtokok több, egymástól eltérő jellegű és a határ különböző övezeteiben található területből állnak. Egy átlagos családi gazdaság magját a belső, úgynevezett *lokbirtok* adja, ami magába foglalja a házhelyet, a gazdasági udvart és a veteményest. Sok helyütt itt található a szántóföld is, bár több család krumpliföldje a nyári szálláshely mellett vagy a háztól távolabb, de még a lakott területen belül fekszik. A birtok másik nagyon fontos egysége a kaszáló, amely a legtöbb család esetében egymástól messze eső tagból áll: vannak olyan kaszálóterületek, amelyek közvetlenül a lokbirtokhoz kapcsolódnak, míg mások a községek határaiban elszórtan fekszenek, 1000–1400 méter magasan. Hasonló a gazdaság harmadik egységét jelentő legelők elhelyezkedése is, amelyek vagy a házakhoz viszonylag közel, közvetlenül a lokbirtokot körülvevő kaszálók felett, vagy a távolabbi és magasabban fekvő kaszálóterületek övezetében, kaszálásra alkalmatlan területeken található.<sup>15</sup> A gyimesieknek tehát a mezőgazdasági idényben egymástól távol eső területeken egyidejűleg három alapvető munkafolyamatot kell elvégezniük: az állatokat el kell látni, és fel kell dolgozni a tejet; elő kell állítani a téli takarmányt, helyi kifejezéssel élve: *szénát kell csinálni*; és el kell végezni a burgonyával és egyéb kapásnövényekkel járó munkákat. Mindez sok ingázást, szervezést és családok közti együttműködést tesz szükségessé, és meghatározó jelentőségű a társadalmi kapcsolatok alakulása, valamint az együttélés normáinak terén.

Bár a fent leírt gazdálkodási forma a vidék betelepülése óta folytonos, a vasút és a helyi fűrészüzemek 19. század végi megjelenése óta nem nevezhető kizárólagosnak. Jellemző azonban, hogy az alternatív kenyérkereseti lehetőségek az egyes családok életében nem felváltották, hanem csak kiegészítették a hagyományos megélhetési módot. Az ipari munkavállalás a szocialista érában, különösen az 1960–70-es évektől vált igazán jelentőssé, amikortól a gyimesiek a Gyimesközéplokon épült bútorgyár mellett a nagyobb szomszédos városok, elsősorban Csíkszereda és Comănești gyáraiban és üzemeiben, valamint az állami erdővállalatnál tudtak elhelyezkedni. Antal Imre adatai szerint az 1980-as évektől a gyimesi völgyből több mint kétezren ingáztak naponta városi munkahelyekre (Antal 1992: 96). A munkavállalók főleg a férfiak közül kerültek ki, de a fiatal nők közül is sokan helyezkedtek el varrodákban, népművészeti termékeket készítő üzemekben, legalább az első gyermekük születéséig.

<sup>15</sup> A gyimesiek művelési övezeteiről és tájhasználatáról bővebben ír Ilyés (1999, 2001).

Mindez az 1989-es rendszerváltozás után, az ipari létesítmények sorozatos bezárásával alapvetően megváltozott: a gyimesiek többsége elvesztette a munkáját, és ismét a családi gazdaság vált a megélhetés fő, ám meglehetősen szűkös forrásává. A tej eladásából származó kevéske jövedelem kiegészítéséhez a kollektivizálás idején államosított, majd a rendszerváltás után visszakapott erdőterületek jelentettek és jelentenek – egyre csökkenő mértékben ugyan – némi bevételi forrást. Noha a magánkézben lévő erdők kitermelése elvileg ellenőrzötten, engedélyekhez kötve folyhatott és folyhat ma is, a csángók terepmunkám idején a mennyiségi korlátok kijátszása és az engedély megszerzéséhez szükséges pénz és idő megtakarítása érdekében a hatóságokat megkerülve, illegálisan termelték ki saját fájukat. Az erdők magánkézbe kerülésével jövedelmező vállalkozásnak bizonyult a fafeldolgozás is: 2003-ban egyedül a Patakon hat olyan fűrészmalom, a helyiek szóhasználatában *gájtér* működött, amely helyi vállalkozók kezén volt és több alkalmazottat is foglalkoztatott. A helyi fűrészüzemek nyersanyagigényéhez és az erdőtulajdonosok anyagi szükségleteihez szabott ütemű fakitermelés azonban súlyos következményekkel járt: a gyimesi erdőterületek mára olyannyira megfogyatkoztak, hogy hiányuk az ökológiai rendszer visszafordíthatatlan megbomlásával, sorozatos árvizekkel és erózióval fenyeget.

A fűrészüzemek mellett a vállalkozás másik virágzó, viszonylag gyors haszonnal kecsegtető formáját a vegyesboltok jelentik, amelyekből az utóbbi évtizedben meglehetősen sok nyílt a gyimesi községekben. A csíkszeredai vagy helyi vállalkozók tulajdonában lévő üzletek az egykori szatócsboltok mintájára igen széles kínálattal rendelkeznek: az élelmiszerektől kezdve a piperecikkeken át ruhaneműt, konyhai és háztartási eszközöket árulnak, és mindemellett kocsmaként is működnek.

A szabadabb mozgáslehetőségek és a helyi gazdasági nehézségek következtében a rendszerváltozás óta a gyimesi csángók közül is sokan vállaltak külföldön, túlnyomórészt Magyarországon munkát. A külföldi munkavállalás mértéke azonban itt korántsem öltött olyan méreteket, mint más erdélyi települések, például Szék esetében (vö. Bondár 2005; Pulay 2005); a csángók többsége inkább idénymunkákban való részvételre, semmint rendszeres munkavállalásra vállalkozik. A legtöbben állatfarmokon állnak munkába, vagy a mezőgazdasági betakarítások idején, szervezett formában kerülnek Magyarországra, illetve 2007 után az Európai Unió más tagállamaiba dolgozni.

A fent leírt gazdasági változások számos társadalmi problémához vezettek. Súlyos gondot jelent az alkoholizmus, amely elsősorban a férfiakat érinti, és amelyért a helyiek a munkanélküliséget, az állattartásba ölt rengeteg munka ellenére őket sújtó szegénységet, a kilátástalanságot és nem utolsósó-

sorban a boltok megjelenését okolják.<sup>16</sup> A boltok megjelenése befolyásolta a fogyasztói szokásokat is: annak dacára, hogy a gyimesi háztartások törek-  
szenek az önellátásra, egyre több olyan cikk válik a mindennapos fogyasztás  
részévé, amelyet csak az üzletben tudnak beszerezni, még annak ellenére  
is, hogy vagyoni helyzetük ezt a legtöbbjük számára nem teszi kívánatosá.  
A vágyak és a lehetőségek közötti szakadék sokakban keserűséget ébreszt.  
Többektől hallottam, hogy ma egyfajta fordított „*Ceau-világot*” élnek: a  
múlt rendszerben volt pénz, de nem volt mit venni, most tele vannak a  
boltok, az embereknek viszont nincsen pénzük vásárolni.<sup>17</sup>

A helyzetet tovább nehezíti Románia 2007-es csatlakozása az Európai  
Unióhoz, mivel az uniós szabályozások mélyen érintik a gyimesi csángók  
megélhetésének alapját adó tejipart. A generációk óta lényegében válto-  
zatlan munkamenetben és eszközökkel előállított tej elmarad a minőségi  
előírásoktól, aminek következtében a tejet nem vagy csak igen alacsony  
áron veszik át a környékben egyre csökkenő számban működő tejipari vál-  
lalatok. Az új követelmények betartása az állattartás kétlakisága, a gyenge  
infrastruktúra és a tőkehiány miatt nagy nehézségekbe ütközik, és csak  
igen nagy szervezettséggel lenne elérhető. A szigorúbban betartott környe-  
zetvédelmi szabályoknak köszönhetően emellett erősen hanyatlik a faipar  
rendszerváltás óta tartó és az átgondolatlan fakitermelés miatt egyébként  
sem hosszú távúnak ígérkező virágzása is.<sup>18</sup> Mindez a gyimesi gazdákat arra  
kényszeríti, hogy jövőjüket átgondolják és új életstratégiákat adaptáljanak.

Az elmúlt évtizedek tapasztalatai azt mutatják, hogy éppen a vidék vi-  
szonylagos elmaradottsága válik olyan „tőkévé”, amely kiutat kínálhat a je-  
lenlegi helyzetből azzal, hogy Gyimest vonzóvá teszi a turisták szemében. A  
régio turisztikai felfedezése az 1950-es évek végére tehető, számottevő mére-  
teket azonban a rendszerváltás után öltött. A Gyimesbe irányuló turizmus az  
örökségturizmus és az ökoturizmus kategóriáival írható le: az ide látogatókat  
elsősorban a hagyományosnak és természetközelinek tartott és sok esetben  
idillinek látott paraszti életforma, a helyi folklórhagyományok – 1992 óta  
minden évben tánctábor szerveznek – és a közelben húzódó egykori állam-  
határ vonzza (Szilágyi 2005: 128–129; lásd még: Biczó 2003a; Ilyés 2005).  
A megnövekedett érdeklődés hatására megindult a turisztikai infrastruktú-  
ra kiépülése is: a három községben több panzió és régi gyimesi faházakból  
átalakított vendégház működik. E létesítmények részben helyi, részben pe-  
dig nem gyimesi illetőségű vállalkozók tulajdonában vannak, de egyre több  
az olyan család, amelyik saját otthonában falusi vendéglátással foglalkozik.

<sup>16</sup> Összehasonlításképpen érdemes megjegyezni, hogy a Gyimesről készült korábbi leírá-  
sok, Orbán Balázstól kezdve Vámszer Gézáig, külön megemlítik a csángók józanságát  
és csekély alkoholfogyasztását (Orbán 1991: 78; Vámszer 1940: 75).

<sup>17</sup> A fogyasztói szokások változásáról és annak környezeti hatásairól lásd: Murányi 2007.

<sup>18</sup> A szabályozások szigorodása a ffeldolgozó iparban igen gyorsan érezte a hatását: a  
korábban említett fűrészüzemek túlnyomó többsége már nem működik.

Változást jelent az is, hogy a fiatalok közül egyre többen folytatják tanulmányaikat csíkszeredai és székelyudvarhelyi szakiskolákban, ahol sokan olyan szakmákat tanulnak, amelyeket hazatérve is kamatoztatni tudnak.

## Közösség és együttélés Gyimesben

Gyimesben sokszor hallani, hogy valakire azt mondják, *ezer idegen*, az azonban, hogy ez a terminus az idegenségnek, kívülállóságnak milyen fokát jelöli, változó. Egy özvegyasszony és férje rokonainak örökség körüli vitájáról beszélve az asszony egyik rokona elmesélte, hogy a felek közötti viszony olyannyira elmérgesedett, hogy a férje házában maradó özvegytől a rokonok – lévén közös a villanyórájuk – megtagadták az elektromos áramot. Az ily módon lehetetlen helyzetbe került asszonyon végül szomszédai, az elbeszélő szavaival élve: *ezer idegenek* segítettek, akik némi ellenszolgáltatás fejében megengedték, hogy tőlük vezesse házába az áramot. Ebben az esetben a kifejezés jelentése „nem rokon” volt. Más összefüggésben ugyanő távolabb élő komákat jelölt ezzel a terminussal: arról beszélt, férje szégyellt volna szomszédként és rokonként nem segíteni egy közeli portán folyó építkezésen, amikor a nem szomszédos komák – *ezer idegenek* – részt vettek a munkálatokban. Mások, máskor viszont nem-rokont, nem-szomszédot, nem-komát és nem barátot értettek a kifejezés alatt, idesorolva például azokat a falubelieket, akikhez a közös lakóhelyen kívül semmilyen kapcsolat nem kötötte őket. Beszéltem ugyanakkor olyanokkal is, akik számára az *ezer idegen* még távolabbi csoportot jelöl: egy beszélgetőtársam szerint például jómagam, dacára barátnak mondható kapcsolatunknak, *ezer idegen* voltam a számára, mivel nem ismerte a családomat, rokonaimat:

*Egy ezer idegen, hát tudod, Ági, mint hogy te itt vagy, érted, és te nekünk ezer idegen vagy. Mert semmi, semmilyen leszármazásodat nem ismerünk, meg te se a miénket. Érted. (N 49)*

A kifejezés rugalmas és erősen kontextustól függő használata több fontos tényezőre világít rá. Egyrészt rámutat arra, hogy a terminus jelentéséhez hasonlóan a helyi társadalmat alkotó csoportok sem statikusak, összetételük folyamatosan változik, és az egyént egy adott szituációtól függően tekintik egyik vagy másik csoport tagjának. Az özvegyasszony esetében például a szomszédok a rokonokkal szembeállítva kerültek az *ezer idegen* kategóriájába, míg a másik alkalommal a távolabb élő komákkal és barátokkal összehasonlítva már nem tekintették idegennek őket.

Másrészt a kifejezés használata, különösképpen az özvegyasszony esetében, rámutat arra, hogy a csoporthoz tartozás bizonyos elvárásokkal és

követendő viselkedésmintákkal jár. Annak hangsúlyozásával, hogy az özvegyen *ezer idegenek* segítettek, az elbeszélő mintegy kiemelte, hogy mennyire helytelenül jártak el a rokonok: tulajdonképpen a szomszédok viselkedtek úgy, ahogyan a rokonoknak kellett volna, s a rokonok idegenként. Hasonló elvárásokra mutatott rá a házépítéskor nyújtott segítség esete is: itt már nemcsak a rokonoktól, hanem a szomszédoktól is elvárták tartották a segítséget, míg a távolabb élő és ebben az esetben idegennek tekintett, a család életében ritkábban részt vevő komáktól nem feltétlenül.

Harmadrészt pedig a terminusnak az a definíciója, amely szerint *ezer idegen* az, akinek nem ismerik a rokonait, arra utal, hogy a Patakon – ahogyan a kis léptékű közösségekben általában<sup>19</sup> – az ember besorolása, a közösségben betöltött helye nagyban függ attól, hogy milyen rokonsággal rendelkezik. Hiába ismertek némelyek egy idő után viszonylag jól, hiába alkottak megnyilvánulásaim, viselkedésem alapján képet rólam, valójában idegennek számítottam: családom, rokonaim ismeretének hiányában nem tudták, hogy honnan jövök, milyen emberekhez is tartozom valójában, s ennek függvényében hogyan kellene megítélniük engem.

A patakiak társadalmának bemutatásához értelmezési keretként a cselekvés- (vagy gyakorlat-) orientált szociológiai, antropológiai megközelítés tűnik a legalkalmasabbnak, amelynek központi elve az, hogy a társadalmi kapcsolatok s maga a társadalom sem eleve adottak, hanem az emberek közötti interakciók termékei.<sup>20</sup> A társadalmi kapcsolatokért tehát mindig tenni kell: interakciók során létre kell hozni őket, illetve a meglévő kapcsolatokat folyamatosan meg kell erősíteni (Bourdieu 1978: 379). Ebből következően a társadalom és a benne létező különböző csoportok csak annyiban és csak addig léteznek, amennyiben és amíg a rendszeres interakciók fenntartják őket (Eriksen 2006: 103). Az interakciók jelölik ki továbbá az egyes cso-

<sup>19</sup> A szociálintropológiai szóhasználatban a kis léptékű társadalom kifejezés a kevésbé komplex – kevésbé differenciált – társadalmakat jelöli, amelyekben ugyanakkor a kapcsolatok felrajzolható hálójára sűrűbb olyan értelemben, hogy az egyes emberekhez különböző címeken kötődő egyének közül sokan egymással is kapcsolatban állnak. Nem szabad ugyanakkor elfelejteni, hogy az egyes társadalmak besorolása kis vagy nagy léptékűként sohasem lehet egyértelmű, minthogy ez erősen helyzetfüggő: a jellemzően nagy léptékű társadalomnak tartott ipari társadalmakban is számos kis léptékű közösség létezik, és viszont, egyes kis léptékűnek tartott közösségek, pl. falvak, bizonyos tevékenységek folytán nagyobb léptékű csoportoknak is részévé válnak annak ellenére, hogy az élet legtöbb területén a falun belüli kapcsolatrendszer a releváns (Eriksen 2006: 107–109). A kifejezés azonban meglátásom szerint jobban használható, mint a meglehetősen homályos jelentésű *tradicionális társadalom* vagy a magyarra nehezen átültethető *face-to-face* vagy *close-knit societies* kifejezések.

<sup>20</sup> Tulajdonképpen ugyanezt mondja Lévi-Strauss is, amikor a több szinten (asszonyok cseréje, javak és szolgáltatások cseréje, üzenetek cseréje) zajló kommunikációban látja a társadalom létezésének alapfeltételét (Levi-Strauss 2001: 230–231). Köszönöm Sárkány Mihálynak, hogy erre felhívta a figyelmemet!



portok határait is: a csoport addig terjed, azaz azokat foglalja magába, akik részt vesznek a csoportot alkotó és alakító tevékenységekben.<sup>21</sup> Különösen nyilvánvaló ez olyan közösségekben, amelyek földrajzilag, közigazgatásilag nem egyértelműen körülhatárolhatók, vagy, ahogyan a Patak is, túl nagyok ahhoz, hogy bennük mindenki kapcsolatban álljon egymással.<sup>22</sup>

Ebben a megközelítésben kapcsolatokat létrehozó és alakító interakciónak számít minden verbális vagy non-verbális megnyilvánulás (vö. Møhl 1997: 25). A községtanulmányok egy része hangsúlyozza a társadalmi kapcsolatok alakulásának diszkurzív jellegét, minthogy az egyéni cselekedetek és azok eredményei is jelentést hordoznak, amelyet a különböző emberek vagy csoportok egyénileg és nem feltétlenül egyformán értelmeznek.<sup>23</sup> Az ilyesfajta megközelítés előnye, hogy a hangsúlyt az egyéni cselekvőkre, értelmezőkre és értelmezésekre helyezve képes dinamikusan bemutatni a közösséget átszövő/alkotó kapcsolatokat.

Ugyanakkor, bár kétségtelen, hogy a társadalmi csoportok a bennük érvényes normákkal együtt egyéni cselekedetek összességének az eredményei, a társadalmi rend és az egyéni cselekedetek közötti viszony korántsem egyoldalú. Míg ugyanis a cselekedetek létrehozzák a társadalmi rendet, addig a társadalmi rend nagyban meghatározza és korlátozza az egyéni cselekedeteket. Az emberek általában nem teljesen önkényesen viselkednek: noha az egyes szituációkban ők döntenek arról, hogy hogyan cselekszenek, mégpedig úgy, hogy az számukra rövid vagy hosszú távon lehetőleg kedvező legyen, cselekedeteiket a társadalmi szabályok és konvenciók – azaz hogy mikor mit és hogyan illik csinálni – erősen befolyásolják (Eriksen 2006: 84). A korábbi cselekedetek által kialakított társadalmi szokások és konvenciók olyannyira beépülnek az emberbe, Bourdieu fogalmával élve: habitus-sá, belső cselekvési törvénnyé válnak, hogy cselekedeteit sokszor mintegy öntudatlanul kormányozzák (Bourdieu 1977: 79). Tudatosan vagy sem, az ember ezek közül a szocializáció során elsajátított viselkedésminták közül aszerint választ, hogy milyen szituációban és milyen társadalmi pozícióból kényszerül cselekedni, vagyis a társadalmi szokások és az adott helyzet együttesen alakítják az egyén cselekedeteit (vö. Hadas 2001).

Egy közösség felépítésének, működésének bemutatása egyetlen fejezetben lehetetlen vállalkozás. Éppen ezért itt most a társadalomnak csak azokkal az aspektusaival foglalkozom, amelyek a halottak társadalomban elfoglalt helyének és szerepének a megértéséhez szükségesek. A következő oldalakon azt kísérlem meg bemutatni, hogy a Patakon milyen csoportok

<sup>21</sup> Lásd Perle Møhlnek egy francia vidéki közösség együttélési stratégiáit elemző, szemiotikai indíttatású munkáját (1997: 26) vagy az általa is hivatkozott Jeanne Favret-Saada boszorkányságról szóló írásait (Favret-Saada 1980; 1989).

<sup>22</sup> A polgármesteri hivatal adatai szerint 2002-ben a településnek 5221 lakosa volt, ebből 2697 lakott a Patakon.

<sup>23</sup> Ezekről a munkákról Møhl ad – ha nem is túl széles körű – összefoglalást (1997: 24–25).



játszanak szerepet az egyén hovatarozásában és mindennapi életében, miként érzékelik a patakiak ezeket a csoportokat, hol húzódnak e csoportok határai, hogyan mozognak az egyének a társadalmi térben, miként alakítják társadalmi kapcsolataikat, és ebben milyen konvenciók és megfontolások irányítják őket.

### *Család*

A gyimesi társadalom legkisebb csoportjának a nukleáris családot kell tekintenünk, annak ellenére is, hogy a pataki porták majd' felén legalább három generáció, azaz nagyszülők, szülők és gyermekeik élnek együtt. A nagyszülők és szülők együttélése ugyanis csak esetenként jelenti azt, hogy egy gazdasági egységet alkotnának; ottlétem alatt csak néhány olyan családdal találkoztam, ahol az idős és a fiatal házaspár valóban együtt gazdálkodott, azaz közösen birtokolták az állatokat és az általuk használt területeket, és közös kasszán éltek. A családok többségében a két házaspár gazdasága egymástól lényegében független, noha együttműködésük szorosabb, mint két szomszédos háztartásé általában: bizonyos munkaeszközökön megosztóznak, és jellemzően kölcsönösen részt vesznek egymás munkálataiban. Földjeiken, állataikon, termésükön és jövedelmükön azonban nem osztoznak.

Az, hogy az együttélés valójában mekkora függetlenséget biztosít a két házaspár számára, azaz hogy hogyan alakulnak a kettejük közti erőviszonyok, a tagok személyiségétől függ. A szülőknek kijáró tiszteletnek és tapasztalatlaknak köszönhetően sok esetben az idősebb gazda szava a döntő a közös munkáknál, de ez az idő múlásával, az idősek elerőtlenedésével fokozatosan változhat. Jellemző az is, hogy az idősebbek munkaképességének csökkenésével a velük együtt élő fiatalok fokozatosan saját használatba veszik az ő birtokrészeiket is, ami azonban nem jelenti automatikusan azt, hogy a szülők halála után ezek a földek az ő birtokukban maradnának.<sup>24</sup>

Míg hatvan-hetven évvel ezelőtt a nyolc-tíz gyermekes családok nem számítottak ritkának, ma a legtöbb család két-három utódot nevel. A Patakon egyöntetű vélemény, hogy a két, legfeljebb három gyermek vállalása az ideális; a népesebb családokat meg-megszólják, és a sokféle fogamzásgátló módszer korában a bőséges gyermekáldást a tudatlanság, nemtörődömség eredményének tartják. A fokozatosan csökkenő gyerekszám megfelel az általános európai demográfiai trendnek, ugyanakkor a rendelkezésre álló földek korlátozott voltával is összefüggésben van.

Az ideális gyerekszám mellett preferált ideje van a gyermekvállalásnak is, mégpedig azt tartják jónak, ha a gyermekek a házasságkötést követő időszakban pár éves eltéréssel, de nem túl gyorsan követik egymást. Gyakran

<sup>24</sup> Az öröklés rendjéről bővebben az „Élők és holtak” című fejezetben lesz szó.

lehetett hallani, hogy sajnálattal beszéltek olyan fiatalasszonyokról, akik egymást követő években estek teherbe, ugyanakkor azt sem tekintik jónak, ha a gyermekek között túl nagy a korkülönbség; visszatetszést kelt, ha egy asszonynak akkor születik újabb gyermeke, amikor a többiek már felső tagozatos vagy középiskolás korúak. A korai gyerekvállalásnak köszönhetően ily módon a harmincas éveikben járó asszonyok már idősnek számítanak a szüléshez, nem elsősorban éveik száma, hanem már meglévő gyermekeik kora miatt.

Az átlagosan négy-öt fős gazdaságokban mindenki kiveszi a részét a munkából, s mindenkinek megvan a maga feladata. A háztartás kizárólag az asszonyok hatáskörébe tartozik, a házban folyó munkákban, legyen az sütés-főzés, mosás, takarítás vagy meszelés, a férfiak egyáltalán nem vesznek részt, sőt ha megtennék, valószínűleg meg is szólnák őket érte. Részben ennek, részben pedig annak köszönhetően, hogy a házbelső a nő hozománya, az asszonyok megítélésében nagy szerepe van annak, hogy „milyen szobái” vannak: mennyire tiszták és rendesek, milyenek a bútorai, textíliái, háztartási eszközei, berendezési tárgyai. A házbéli ingóságokról még akkor is az asszony tulajdonaként beszélnek – „*sok mindene van*”, „*szép dolgai vannak*” –, ha ezek nem egykori hozományának részét képezik, hanem házassága során, a férjével közös jövedelemből szerezte őket.

A Patakon a legtöbb házban van *tisztaszoba*, amelyet nem laknak – a család élete vagy a lakókonyhában, vagy egy közös „hálószoza-nappaliban” zajlik. A magyar nyelvterületen korábban általános és néhol még ma is meglévő gyakorlatnak megfelelően a tisztaszobát elsősorban ünnepi alkalmakkor használják, itt találhatóak a ház legszebb bútorai, a textíliákat, ágyneműt felvonultató ún. vetett ágy, valamint az ünnepeken használt tányér- és pohárkészletek, jobb minőségű edények. Ez a helyiség, amely a falubeliek többsége előtt többnyire csak rituális alkalmakkor, keresztelőkör, ballagások alkalmával vagy temetéskor nyílik meg, a család vagyoni helyzetének a lenyomata, és mint ilyen, természetesen fontos szerepet játszik nemcsak a nők, hanem az egész család státuszának megítélésében. Egy ismerősöm büszkén mesélte például, hogy amikor náluk némileg jobb anyagi helyzetben lévő újdonsült barátainak megmutatta a szobáját, azok elismerőleg nyilatkoztak róla, megjegyezvén, hogy mennyi szép és jó holmija van. Az eset ugyanakkor rámutat arra is, hogy egymás tulajdonának megismerése nemcsak azért fontos, mert nyilvánvalóvá teszi és meghatározza a felek egymáshoz viszonyított pozícióját, hanem a közeledés egy fázisának is tekinthető: a szoba megmutatása egyfajta feltárulkozásként, a kapcsolat elmélyítése iránti nyitottságként is értelmezhető, és ezt a gesztust az ember nem mindenki felé teszi meg. Erre utalhat az is, hogy többen beszéltek arról – különösen a fiatalabbak közül –, hogy kellemetlenül érinti őket, hogy a házban történt halálesetkor bárki be-

mehet a ravatalnak hagyományosan helyet adó tisztaszobába, mondván, ne nézze mindenki, hogy mijük van, és főleg ne köszörüljék rajtuk a nyelvüket.<sup>25</sup>

A ház rendben tartása és a háztartási teendők mellett az asszonyok tevékenyen részt vesznek a gazdasági munkákban is. A veteményes gondozása kifejezetten női munka, olyannyira, hogy egy idős férfire máig megjegyzéseket tesznek azért, mert nagyon szeret a veteményesben dolgozni. Emellett a nők kiveszik a részüket az állatok ellátásából, valamint a krumplitermesztés és a szénamunka bizonyos fázisaiból is.

Ugyanúgy, ahogy a ház és a háztartás az asszonyok territóriumja, a gazdaság a férfiak „felségterülete”. A férfi munkaerejére a gazdaság fenntartásához feltétlenül szükség van: ő végzi a szántást, ő kaszál, ő termeli ki az eladni való fát, ő szerzi be és aprítja fel a tüzelőnek valót, tartja karban a szerszámokat stb. Míg a nőtlen férfiak tudnak egyedül gazdálkodni még akkor is, ha háztartásuk megsínyli az asszonykéz hiányát, addig egy egyedülálló nő nemigen vállalkozhat erre. A harminchárom éves Molnár Zsófia férje magyarországi vendégmunkájának idején még a legnagyobb dologidőben is egyedül vitte a gazdaságot, ehhez azonban rengeteg, saját munkájával viszonzott kölcsönmunkára volt szüksége. Ez az állapot azonban, tekintve, hogy a nőknek legalább két napot kell dolgozniuk azért, hogy például egy napra kaszást szerezzenek, hosszú távon gyakorlatilag fenntarthatatlan lenne.<sup>26</sup>

Annak ellenére, hogy a legtöbb házaspár megbeszéli, mikor milyen munkafolyamatot végezzenek el, mikor vessék és szedjék fel a krumplit, mikor melyik területükről takarítsák be a szénát, a végső szó a férfié. S bár a házaspár mindkét tagja, sőt a gyermekek cseperedésével a család összes tagja együtt dolgozik a gazdaságért, annak jóléte és gyarapodása a férfi szorgalmát és szakértelmét dicséri, lényegében az ő jó hírét öregbíti. A férfiak gazdaságon belüli pozícióját tovább erősíti, hogy őket tekintik a család *szerezőjének*, kenyérkeresőjének, minthogy munkájuk alapvetően szükséges azokhoz a munkafolyamatokhoz, így a szénamunkához és a favágáshoz, amelyek jövedelmet hajtanak a családnak, és túlnyomórészt ők voltak azok is, akik a szocializmus idején a környező gyárakban elhelyezkedtek, és akik manapság hosszabb-rövidebb időre külföldi vendégmunkára vállalkoznak.

<sup>25</sup> Ez az oka annak is, hogy 2006-ban az idősebb és a fiatalabb generáció egy része (körrülbelül a negyvenesekig bezárólag) eltérően fogadta a plébános ravatalozóépítésre vonatkozó, a közösségben heves vitákat kiváltó terveit: a fiatalok örültek a változásnak, míg a nagyszülők generációja elfogadhatatlannak találta, hogy ne a saját otthonukból temessék őket. A generációk közötti különbség egyéb értékrendbeli változások mellett a nyilvánossághoz való viszony változására is utalhat. Erre enged következtetni a húsvéti ételszentelés szokásához való hozzáállás is: 2003-ban és 2004-ben például több ismerősöm arra hivatkozva nem vitt szentelnivalót a templomba, hogy ne szólják meg a kosarukat és az étel letakarására használt kendőt.

<sup>26</sup> Tapasztalataim ebben a tekintetben némiképp ellentmondanak Kalas Györgyi állításainak (Kalas 2001 – [http://www.anthropolis.hu/tanulmányok/doc/kalas\\_gyorgyi-gyimes.pdf](http://www.anthropolis.hu/tanulmányok/doc/kalas_gyorgyi-gyimes.pdf) – letöltés ideje: 2007. 01. 30.).

A férfi nemcsak a gazdaság, hanem a család feje is, így a gyimesi társadalomról – az elvek szintjén legalábbis – el lehet mondani, hogy patriarchális. Sok család esetében igaz, hogy a gazdaság ügyeihez hasonlóan családi kérdésekben is a férj szava a döntő, és hogy a családfő nagymértékben beleszólhat mind a felesége, mind pedig a gyermekei életébe mindaddig, amíg azok az ő fedele alatt élnek. Így például többször hallottam az asszonyokat arról beszélni, hogy ilyen vagy olyan tervüket illetően meg kell szerezniük férjük beleegyezését, vagy engedélyt kell kérniük tőle, ha hosszabb útra szeretnének menni vagy részt vennének valamilyen közösségi programban. Mindez nem jelenti azt, hogy a feleség teljesen ki lenne szolgáltatva a férjének: az asszonyok vérmérsékletüktől függően sokszor szerezhetnek érvényt akarataiknak – a lényeg az, hogy ezt minél indirektebben és diszkrétebben tegyék. A „férfidominancia” hallgatólagos elfogadását és ideál voltát jelzi az is, hogy a feleségükkel szemben túlzottan engedékeny férfiak gyakran válnak élcelődés céltáblájává, és hogy férfiak és nők egyaránt megszólják azokat az asszonyokat, akik a férjükkel nem bánnak kellő tisztelettel.

Ami a gyermekek családban betöltött helyét illeti, a legtöbb, Gyimesben hosszabb-rövidebb időt eltöltő látogatónak feltűnik, hogy a csángók mennyire szeretik a kisgyermekeket, és hogy a maguk módján milyen kedvesen és türelemmel bánnak velük még a férfiak is. Mindemelllett a gyermekek a koruknak megfelelő mértékben kiveszik a részüket a háztartás és a gazdaság körüli teendőkből: a kisebbeket anyjuk boltba küldi, vagy üzeneteket hoznak-visznek szüleik és a szomszédok között, a nagyobbak pedig az állatok mellett segítenek és részt vesznek a mezőgazdasági munkákban. Általános elv, hogy első a munka, és utána jöhet a játék és a szórakozás. Felnőttkorukban, ha nem kapnak egyéb munkát, a gyermekek mindaddig szüleik gazdaságában és gazdaságáért kötelesek dolgozni, ameddig meg nem házasodnak és saját gazdaságuk nem lesz. Szerepük és a család ügyeibe való beleszólásuk azonban változhat, és bizonyos családoknál változik is, különösen azoké a fiúké, akik nagy valószínűséggel a gazdaság majdani fejei lesznek. Ismerek olyan esetet például, amikor a szülők fontos kérdésekben, például a folyóvíz bevezetésének ügyében, kikérték középiskolás fiuk véleményét is.

Minthogy a gazdaság rendes működéséhez legalább két felnőtt, optimális esetben egy nő és egy férfi szükséges, a patakiak azt tartják természetesnek, ha a fiatalok, elérvén a megfelelő kort, megházasodnak. Erre lányok esetében a városi viszonyokhoz képest még mindig viszonylag korán kerül sor: nem ritka a tizennyolc-tizenkilenc éves menyasszony, míg a húszas éveik végét taposó lányokat már vénlánynak tartják. Gyakorta voltam fültanúja például annak, ahogyan az akkor huszonöt éves Borival szomszédai a közös munkák, baráti együttlétek során emiatt élcelődtek. Mindennek köszönhetően a lányok közül csak nagyon kevesen maradnak életük végéig

pártában – azóta Bori is férjhez ment –, és az elvált vagy megözvegyült asszonyok közül is általában csak azok nem mennek újra férjhez, akik felnőtt gyermekeikkel együtt gazdálkodnak, vagy munkájuk lévén nem a mezőgazdaságból tartják el magukat.<sup>27</sup>

A fiúk esetében a házasságkötés optimális időszaka mindaddig, amíg Romániában 2006-ban el nem törölték a sorkatonaságot, a katonaság utáni pár év, tehát hozzávetőlegesen a húsz-huszonhárom és harmincéves kor közötti idő volt. A katonaság előtti házasodást a patakiak több okból is szerencsétlennek tartották. Egyrészt azért, mert úgy gondolták, hogy a férfiak a katonaság alatt nagyon megváltoznak, ami nem tesz jót a kapcsolatnak, mint ahogy a külön töltött idő sem, ami komolyan próbára teszi a fiatal pár egymás iránti bizalmát. Az otthon maradt ifjú asszonynak sokszor igen nehéz volt megőriznie a jó híret, és elejét venni azoknak a pletykáknak, amelyek kételyt ébreszthettek férjében a hűsége iránt. Egy szomszédi beszélgetés alkalmával az alig húszéves fiatalasszony, Balog Borbála hosszasan beszélgetett a nálánál jóval tapasztaltabb Mészáros Annával arról, hogy katonaidejét töltő férje távollétében hogyan vegyen részt újdonsült keresztgyermek keresztelőjén. A két asszony végül megegyezett abban, hogy Borbála a keresztelői vacsorára ne menjen el, csak a templomi szertartásra, és vigye magával a keresztelőre szánt pénzajándékot is. A döntés azért volt nehéz, mert távolmaradásával könnyen megsérthette a gyermek szüleit, másrészt viszont a részvétellel olyan híreszteléseknek adhatott volna tápot, amelyek kikezdhetnék volna a becsületét. Mindemellett az egyedül töltött idő nagy terhet ró az ifjú asszonyra azért is, mert egyedül, többnyire férje rokonainak segítségével utalva kell helytállnia a gazdaságban, miközben ekkorra már rendszerint egy kisgyermekről is gondoskodnia kell.

A férfiak házassági esélye ugyanakkor koruk előrehaladtával a nőkhöz hasonlóan csökken, noha eltérő okból. A hosszasan agglagénykedő férfiakról ugyanis úgy tartják, hogy a barátok körében töltött sok szabadidő hatására elzülленek, iszákossá lesznek. Ezenkívül minél tovább halogatják a nősülést, annál kevesebb korban hozzájuk illő, vagyis velük egyidős vagy náluk pár évvel fiatalabb asszonyt találnak maguk mellé: a „választék” az elváltakra és özvegyekre, valamint a sokkal fiatalabbakra korlátozódik. A nagy korkülönbséget pedig, legyen akár a férfi az idősebb, a patakiak furcsállják és megszólják.

A gyimesi régiót bemutató munkák általában nem mulasztják el megemlíteni, hogy a régióra egy ritka párválasztási szokás, az úgynevezett *guzsalyas* jellemző. Szokatlan ez a szokás azért, mert lehetővé teszi, hogy a fiatalok a házasság előtt is éljenek nemi életet, mégpedig a lány szüleinek házában és

<sup>27</sup> Mindez nem jelenti azt, hogy a nők „kellemes” létformának tartanak a házasságot: ottlétem alatt csak kevés olyan asszonnyal találkoztam, aki házasságát boldognak tekintette, noha többségük lojális volt a férjével szemben, és elfogadta annak dominanciáját.

időnként azok hallgatólagos beleegyezésével,<sup>28</sup> és azért is, mert ez az intézmény viszonylag nagy szabadságot kínál a lányoknak olyan értelemben, hogy ők azok, akik a legényeket guzsalyasba hívva lényegében párt választanak (vö. Tankó J. 1994: 23–24).<sup>29</sup> Az intézményt Vámszer Géza egyfajta próbaházasságnak vélte, és meglétét erősen ideologikus töltetű írásában azzal magyarázta, hogy a gyermekáldást a városi lakossággal ellentétben szívesen fogadó csángók nem házasodtak össze addig, amíg ki nem derült, hogy frigyük termékeny lesz (Vámszer 1940: 76). Érvelését azonban gyengíti az a tény, hogy e kapcsolatok sokszor akkor sem végződtek házassággal, ha a lány teherbe esett, *bitanggal maradt*. A helyiek ma a szokás okát inkább az egykori ritkás településszerkezetben látják, mivel azt senki sem tartotta illendőnek, hogy a hideg és sötét téli esteiken a legényeket többórás hazaútra kárhoztassa:

*Me éjjel nem mert járni, mer akkor távol voltak a házak egyik a másiktól. Mondjuk például Patakon vót három vagy négy ház, hát amíg innet hazament, addig egy fél éccaka etőt, amíg lement a Patakszádába vagy Középlokra. Ott hált a leánnál, s reggel ment haza. (F 71)*

Ez a szokatlan tünő engedékenység azonban nem jelentette azt, hogy a gyimesi társadalom szabados lett volna: visszaemlékezéseiben Tankó Jáni József említi, hogy a guzsalyasba járás nem feltétlenül jelentett szexuális együttlétet, és megszólták azokat a fiatalokat, akiknek túl sok partnerrel volt kapcsolatuk (Tankó J. 1994: 24).

Az sem mondható el továbbá, hogy – ahogyan azt Gunda Béla több helyütt állítja (Gunda 1949: 233; 1956: 94–95) – a gyimesi társadalom teljesen elnéző lett volna a lányanyákkal szemben, és hogy sem őket, sem párjukat, sem pedig a házasságon kívül született gyermekeket, azaz a *bitangokat* nem különböztették meg hátrányosan. Tény, hogy a lányanyaság nem járt olyan súlyos következményekkel, mint a házasság előtti nemi életet nem elfogadó közösségekben. A lányanyák megítéléséről például egy idős férfi a következőket mondta (hozzá kell tenni azonban, hogy az ő feleségének is volt egy házasságon kívül született gyermeke):

*Hát azt is megvetik, de nem nagyon. Mindegyiket nem. Há Reginát is például, neki bitangja vót, ő elment a táncba, úgy táncoltatták, mint a másik lányokat. Nem vettek különbséget, s még jobban. S irigylették a*

<sup>28</sup> Bár egyik idős beszélgetőtársam éppen arról beszélt, hogy a legény nagy titokban járt a lányhoz.

<sup>29</sup> A házasság előtti konkubinátusról máshonnan – elsősorban a Kárpátok és Erdély területéről – is vannak adataink. A kevés rendelkezésre álló leírásból azonban úgy tűnik, hogy ezeken a vidékeken az együttválásnak jóval szigorúbb szabályai voltak, és csak jegyesek vagy komoly házassági szándékkal bíró párok élhettek házasesétet (lásd Fél 1941).

*másik lányok, hogy ne, neki bitangja van, s még jobban táncoltassák, me-  
rőst főtáncú vót, jól tudott táncolni, úgy ment, mint a gumilabda. (F 71)*

Noha tény, hogy a leányanyak többsége később férjhez tud menni, választási lehetőségei azonban korlátozottabbakká válnak: bár Regina néni a legények körében továbbra is kedvelt táncpartner maradt, férjhez menni csak gyermeke születése után több mint tíz évvel tudott. Kinézik és megszólják a gyermek apját is, mondván, hogy nem tisztességes dolog gyermeket nemzeni és aztán cserben hagyni a leányt (Tankó J. 1994: 24; Bódán 2003: 13–15).

A visszaemlékezések szerint nem volt egyszerű a bitanggyermek helyzete sem. Szerencsés esetben nagyszülei nevelték és sokszor örökbe is vették, ami azzal is járt, hogy édesanyjával és annak testvéreivel egyenértékű örökössé vált. Azoknak a sora viszont, akiket édesanyjuk megházasodván magával vitt, a mostohaapa hozzáállásától függött. Igen rossz tapasztalatai voltak például annak az idős, házasságon kívül született asszonynak, aki beszélgetésünk során gyermekkorát röviden így jellemezte: „a bitanggyermek ezelőtt nem vót gyermek”.

A patakiak elmondása és megítélése szerint ma sokkal kevesebb gyermek születik házasságon kívül, mint korábban, jóllehet a házasság előtti nemi életet illetően nem változott a közösség hozzáállása. A faluban manapság is sok állapotos menyasszonyról hallani, feltehetőleg tehát nem csökkent azoknak a lányoknak a száma, akik házasság előtt teherbe estek – ma azonban inkább jellemző, hogy a legények elveszik megesett szeretőjüket.<sup>30</sup> A változás nagy valószínűséggel annak köszönhető, hogy manapság a házasság sokkal inkább a fiatalok személyes ügye, mint korábban, amikor a szülők a vagyon, a család és a rokonság érdekeit szem előtt tartva komolyan befolyásolták gyermekeik párválasztását.<sup>31</sup>

## **Rokonság**

Ahogy arról már a bevezetőben is szó esett, a Patakon a rokoni kapcsolatok nagyban meghatározzák az egyén megítélését és azt, hogy kivel szemben milyen magatartást várnak el tőle. Az európai gyakorlathoz hasonlóan

<sup>30</sup> Terepmunkám kezdete, 2002 ősze óta tudomásom szerint mindössze két olyan, házasságon kívüli gyermek született a Patakon, akiknek a szülei később sem házasodtak össze. A két eset kedvelt pletykatéma volt a faluban, a megítélésük azonban különbözött. Az egyik anya egy harmincon felüli, munkája révén részben önállóan számító nő volt, akivel szemben a falu megértőnek bizonyult, míg a másik, tinédzserkorú anyuka esete sokakban megbotránkozást keltett.

<sup>31</sup> Bár időnként ma is lehet olyanról hallani, hogy egyik vagy másik szülő ellenzi gyermekei választását.



a gyimesiek anyai és apai ágon is egyformán tartják a rokonságot, ám a nevet tovább örökítő apai ágat terminológiailag megkülönböztetik a rokonok összességétől, mégpedig úgy, hogy az egy ősötől apaágon leszármazottak csoportját nemzetségnek nevezik. A terminus efféle használata a magyar nyelvterületen általánosnak volt mondható, bár helyenként jelentése fokozatosan összeolvadt a tágabb jelentésű rokonságéval (Szabó 1980: 78; Morvay 1966: 482–483). 1949-es rövid tanulmányában Gunda Béla arról írt, hogy a nemzetség szó a Gyimeseken is a rokonság szinonimája volt, ő azonban az anyaági és apaági rokonság problémáját egyáltalán nem érintette (Gunda 1949: 232).

A 19. század végi paraszti társadalom rokonsági rendszeréről szóló tanulmányában Morvay Judit azt írja, hogy a nemzetség a leszármazottak két-három ágazatát ölelte fel. Gyimesben azonban arra, hogy a leszármazottak egyre bővülő csoportja meddig számít egy nemzetségnek, vagy mikor válik szét, nincs általános minta. Több azonos nevű családdal kapcsolatban is elmondták, hogy egykor rokonok voltak, ma azonban már külön nemzetséget alkotnak, de hogy mikortól és miért tekintik őket külön rokonságnak, nem tudni. Molnár Gergely például a Középlokon élő Molnárokat csak névrokonoknak nevezte, jöllehet arról is többször beszélt, hogy a dédszülei éppen onnan kerültek a Patakra, a nevük pedig nem tartozik a gyakoriak közé.

Az apaági rokonok jelölésére a nemzetség kifejezés mellett a gyimesieknek van egy másik terminusuk is, a *faj* vagy *fajta* szó, amelyet időnként a nemzetség szinonimájaként használnak, máskor viszont a nemzetségnél jóval kisebb csoportra utalnak vele.<sup>32</sup> A családfalejegyzések azt mutatják, hogy a patakiak legfeljebb a dédszüleiket ismerik név szerint, vagyis leszármazási vonalukat három generációig tudják visszavezetni, ami egybevág Gunda Béla negyvenes évekbeli feljegyzéseivel (Gunda 1949: 232). Míg a nemzetségek esetén a közös ős személye nem mindig ismert, addig a *faj* szót – ha nem az előbbi szinonimája – olyan csoportokra használják, amelyek leszármazása pontosan ismert. Az öröklésről és a birtokosztódásról mesélve egy idős férfi például úgy fejezte ki magát, hogy a birtokot megváltó dédszülei által használt *lokbirtokon* csak az ő „fajik”, azaz nagyapjának leszármazottai maradtak.

Míg a beszélgetőtársaim elmondása alapján felrajzolt családfák vertikálisan viszonylag nem nagy kiterjedésűek – felfelé három, lefelé az ego korától függően egy-két, maximum három generációt ölelnek fel –, addig horizontálisan meglehetősen szélesek. Általában jellemző, hogy a korosabb generáció e téren kiterjedtebb tudással rendelkezik: a hetvenéves Molnár Gergely fel tudta sorolni apai és anyai nagyapjának testvéreit azok leszármazottaival együtt, és többnyire csak a faluból elkerült rokonok legifjabb generációjának neveivel akadtak gondjai. A rokonok ismeretének mértékét emellett lakóhelyük közelsége-távolsága is nagy mértékben befolyásolja. A huszonöt éves Kádár

<sup>32</sup> A kifejezés átányi használatáról lásd: Fél–Hofer 1969: 157.



Bori például viszonylag jól ismerte apai nagyanyjának a testvéreit és azok leszármazottait, mivel ezek a családok az ő szomszédságában éltek, alig tudott viszont valamit apai nagyapja szüleiről és oldalági rokonairól, minthogy egykor nagyapja költözött a nagyanyja birtokára.<sup>33</sup> A rokonok számontartásának, illetve a rokonsági fok felidézésének módjára jellemző továbbá, hogy az egyéneket felmenőik alapján azonosítják be, azaz például nem azt mondják valakikről, hogy unokatestvérek, hanem azt, hogy két testvérnek gyermekei.

Részben a leszármazás számontartását is segíti a melléknevek meglehetősen bonyolult és Gyimes-szerte elterjedt rendszere, amelynek használatát elsődlegesen az teszi szükségessé, hogy a völgyrendszer mintegy tizennégyezer főnyi lakosa viszonylag kevés vezetékneven osztozik. Tankó Gyula írja, hogy csupán az egyik középloki patakon tizenhat egyforma nevű ember élt, és tőle származik az a statisztikai adat is, amely szerint a leggyakoribb családnevet a lakosság mintegy negyvenöt százaléka viseli (Tankó 2001: 49–50, 52–55).

Gyimesben a mellékneveknek több típusa létezik. Az egyik típus az apa, nagyapa vagy anya, nagyanya nevéből képződik oly módon, hogy azok keresztnevét vagy annak becézett változatát az illető keresztnéve előtt használják: pl. Tankó András Péter, Tímár Jani János, Rusz Julis Péter.<sup>34</sup> A vezetéknev sokszor el is marad, és az is előfordulhat, hogy a melléknévként használt keresztnévek a generációk során felhalmozódnak: a nagyapa és az apa, vagy a nagyanya és az apa neve követi egymást. A melléknevek egy másik típusa valamilyen tulajdonságból származó név, amely eredetileg lehetett akár gúnynév is, és amelyek egy részének az eredete és jelentése mára már nem ismert: például Kondor, Faggyas, Págyina, Szölek, Nákó, Zakota, Ángor, Kirca, Vándor stb. Az, hogy egy melléknév milyen hosszan öröklődik, teljesen esetleges; egy részük egy egész nemzetség megkülönböztető jegyévé válik, azaz több generáción keresztül öröklődik, más részük a családban feltűnő újabb jellegzetes név vagy tulajdonság hatására eltűnik, és így a nemzetségnevekhez képest sokkal kisebb csoportot jelöl. A melléknevek ugyanakkor nemcsak „egyenes ágon”, azaz szülőről gyermekekre öröklődhetnek, hanem férjről feleségre, sőt feleségről férjre is, ahogy történt ez például Tóth Antal esetében, akit házasságkötésétől kezdve az eredeti mellékneve helyett felesége becézett keresztnévvel neveztek.

A kisebb-nagyobb rokoni csoportokat megkülönböztető melléknevek mellett vannak személyes melléknevek is. Ezek szinte minden esetben gúnynevek, melyek valamilyen, a közösség szemében támadható tulajdonságot vagy egy komikus esetet figuráznak ki. Az effajta melléknevek sokat elmondanak az illető társadalmi megítéléséről, valamint a közösségben

<sup>33</sup> Mindez arra is utalhat, hogy az öröklésnek fontos szerepe van az egyes ősök emlékeztetésének fenntartásában – erről bővebben lásd az „Élők és holtak viszonya” című fejezetet.

<sup>34</sup> Az itt szereplő nemzetségnevek valódiak, ahogyan a később felsorolt melléknevek is.

elfoglalt pozíciójáról, és abban az esetben, ha tovább öröklődnek, megbélyegezhetik a leszármazottakat is, mintha a névvel együtt az annak tápot adó tulajdonság is jellemző lenne rájuk. Konfliktushelyzetekben e nevek verbális fegyverként működhetnek: azzal, hogy vitapartnereiket negatív kicsengésű melléknevekkel illetik, a patakiak ellenfeleiket leminősítik, és jelzik a ketjük közötti megítélésbeli különbségeket. A negatív konnotációjú melléknevek kihatása nem korlátozódik az apai nemzetségre: egy általam is halott heves vita alkalmával például az egyik fél a másik anyai nemzetségének gúnynevét vágta annak fejéhez, ami sokat elárul arról is, hogy az egyén apai és anyai leszármazása egyaránt fontos.

Ahogy a fentiekből is látszik, a patakiak bizonyos nemzetségeket „jónak” – helyi szóval élve *nagyobbnak*, *előkelőnek* –, másokat „rossznak”, *gyengének* tartanak. Jó nemzetségnek általában a sok földbirtokkal, állattal rendelkező, szorgalmas, megbízható, tisztos életvitelű családokat tömörítő nemzetséget tartják, amelyeknek tagjai közül többen közszerepet is vállaltak vagy vállalnak a falu életében. Ezzel szemben gyengének a generációkon keresztül szegény, még ma is sok gyermeket nevelő és ezért továbbra is egyre szegényebbé váló családokat tekintik, amelyekről ráadásul úgy tartják, hogy magaviseletük sem éppen megfelelő, iszákosak, ami újfent nagyban gátolja őket a gyarapodásban:

*Az olyan gyenge, édesanyám, hogy alig van el, s na, részegesek, hogy mit tudom, hogy... (N 49)<sup>35</sup>*

A nemzetségek közötti hierarchia, ahogyan azt már említettem, korábban nagyban befolyásolta a párválasztást is. A visszaemlékezések szerint Gyimesben is jellemző volt, hogy „föld a földdel” házasodott, vagyis a nagyobb nemzetségekbe tartozó családok ügyeltek arra, hogy gyermekeik hasonló státusú családból származó párt válasszanak maguknak (vö. Tankó J. 1994: 24):

*...mer mit tudom, azelőtt kiválogatták, hogy hát, ha Csula, akkor Csulák legyen, s vótak Szölekek, s vótak Nákók s vótak Molnár, tudja a franc, hogy mik, érted, ilyen na, nemzetesebbek. [...] Ugye ezelőtt, jajj, a régi világba, [...] úgy nézték édes fiam s, akkor, hogy a nemzet s a nemzet s a nemzet. Na a nemzet. (N 49)*

A fiatalok a szülői akaratnak úgy tudtak – és tudnak – ellenszegülni, hogy a fiú *ellopja*, *megszökteti* a lányt, azaz szülői engedély nélkül hazaviszi szülei házához, és férjként és feleségként kezdenek élni. Ez az esetek nagy többségében a lány beleegyezésével történik, ám volt olyan eset is, amikor a legény

<sup>35</sup> Néhány nemzetség „besorolását” lásd Tankó Gyulánál (2001: 50–51).

így „segített” bizonytalankodó szeretőjének a döntésben. A hetvenegy éves Balog Ilona mesélte, hogy szülei azért ellenezték a házasságát, mert tizenkilenc évesen még fiatalnak tartották hozzá, ráadásul alig egy évvel korábban adták férjhez a nővérét, és úgy gondolták, hogy az adott helyzetben még egy leány kiházásítása anyagilag túl megterhelő lenne a számukra. Ő maga sem volt teljesen biztos abban, hogy férjhez akar menni a szeretőjéhez, mint-hogy annak anyja rendkívül rossz hírnévnek örvendett, aki mellett mindaddig egyetlen meny sem tudott sokáig megmaradni. Szeretőjét viszont sürgette az idő, mert legkisebb fiú lévén egyedül maradt az édesanyjával, aki időközben megbetegedvén nem tudta ellátni a háztartást. Az eset vége az lett, hogy egy este Ilona nénit leendő ura egy rokona segítségével megszöktette – Ilonka néni elmondása szerint anélkül, hogy erről megegyeztek volna. Csak két évvel később, két gyermek után házasodtak össze.

A lányszöktetés kényszerhelyzetbe hozza a szülőket – különösen a lányokét –, hiszen a csángóknál a „hit nélküli”, azaz a polgári és egyházi esküvő nélküli együttélés is lényegében házasságnak számít, a felek pedig a kapcsolat felbomlása után elválnak. A lányra nézve a hazamenetel különösen nagy szégyen, ami rontja későbbi házassági esélyeit:

*Hát szégyen, mer mán akkor neki a becsület el van veszve. Má a legények, ugye, meg, megvetik, ahogy mondjuk mü. Meg, meggyalázzák. Jobban mondvá. Hogy ő má, ugye férjhez vót menve. [...] Má azt mondják, hogy ne ez má férjhez vót menve, s akkor még azt es veszik, hogy, ki tudja, ha megkérem, akkor engem is elhagy, vagy milyen szokása van, hogy nem állta meg ott a helyit, ha már férjhez ment. (F 71)*

Ugyanakkor az otthagzott férjre és a családjára sem vet jó fényt, ha a hozzánk szökött leány elmegy tőlük, minthogy velük kapcsolatban is felmerülhet, hogy nehéz együtt élni velük – a kérdés természetesen csak az, hogy ki interpretálja az eseményeket. Lényegében tehát mindegyik fél érdeke, hogy az ügy házassággal végződjön.

A szökött pár házassága hivatalossá – ahogyan Ilona néni esetében is – időnként csak évek múlva válik, és a menyegző ekkor is különbözik a megszokottól: az asszony nem esküdhet fehérben, és a lakodalom is kisebb. Ennek köszönhetően olyan párok is vannak, akik nem elsősorban a szülők tiltása, hanem anyagi megfontolások miatt választják a házasodásnak ezt a módját.

Ismerőseim közül többen – például a negyvenkilenc éves Mária is – azt mondták, hogy a párválasztásnál a nemzetség megítélése ma már nem igazán számít:

*– Igen, mer nállunk, most mi nem nézzük mán, mondjuk én nem. Nekem is a nemzetem nagy.*

*– Igen.*

– Igen. *Érted. [...] Nagyapám egy nagygazda vót a Megállónál. Malma vót, rengeteg birtoka vót meg ilyesmi, érted. [...] Közbe elég az, hogy nagyapám nagy vót, nagy vót a származása, édesanyám es egy egyszerű szegényemberhez ment férjhez Háromkútra, mer nem vót édesanyja, az meghalt, s a mostohaanyja, bánt[otta], szóval ők olyan rossz, csúnyán bántak véлле, hogy akárhova férjhez kellett menjen, érted.*

– Ja, csak hogy kerüljön el otthonról...

– Igen. *Csak otthonról kerüljön el, menjen el. (N 49)*

Szülei példája mellett Mária több olyan párt is felsorolt, ahol a két fél között nagy vagyoni különbségek voltak. Ennek ellenére éppen az, hogy az ilyen esetek kapcsán az emberek figyelnek a státuszkülönbségekre, jelzi, hogy mégsem mindegy, ki kivel házasodik. Ha a nemzetségnek talán csökken is a jelentősége ilyen szempontból, a házasulandók megítélésekor családjának életvitele, különösképpen pedig szüleinek magaviselete alapvetően meghatározó. Egy asszony például úgy nyilatkozott a menyéről, akinek iszákossága és férjével szembeni hűtlensége közismert volt a faluban, hogy „eteti a szégyent a gyermekeivel”, és ezzel ront házasulandó korba lépett unokái házasságkötési lehetőségein.

A házastársak kiválasztásának emellett a kettejük közti esetleges rokonság foka szab határt. Gyűjtésem részben alátámasztja Gunda állítását, miszerint a gyimesiek az első unokatestvérnél távolabbi rokonokkal már házasodhatnak, ám többen ennél távolabbi hozzátartozókat is a tiltott kategóriába soroltak (Gunda 1949: 233). A tiltás oka részben biológiai eredetű, azaz félnek attól, hogy a közeli rokonság miatt – „*a vér egy*” – a házaspár gyermekei *félszegek*, fogyatékosok, betegesek lesznek. Egy asszony elmesélte, hogy fiának, aki unokatestvérét vette el, sok misét kellett fizetnie azért, hogy egészséges utódai szülessenek. A tiltás másik oka minden bizonnyal az, hogy a rokonházasságot a római katolikus egyház is tiltja, mégpedig negyedízig (Faragó 2000: 442). Mivel ennek megszegését a patakiak súlyos bűnnek tekintik, úgy tartják, hogy az ilyen házasságok szerencsétlenek:

*Itt egy házaspárat tudok, hogy öö, harmadik-e vagy negyedik, na így le származásilag [unokatestvérek voltak], s nem vót semmivel szerencsájük. A vejük meghalt, a lányuk, a fiuk megnősült, egy vejük meghalt, akkor a másik nem ment férjhez, s ilyesmi dolgok, érted. Nem vót, hogy na, sima életű család, hogy ott ha három gyerek, ha négy vót, én is kapok egyet, te is kapsz egyet, harmadik is, negyedik is, s kész, azzal mindenik el van rendezve. Hanem ilyen bonyolult vót, tudod, s ilyen zűrzavaros s ilyen nehéz vót az életük. (N 49)*

Ahogy azonban a fenti példák is mutatják, rokonházasságok a tiltás ellenére is köttetnek: több első és másod-unokatestvérek közötti házasságról is hallottam, sőt olyanról is, hogy valaki unokatestvérenek a lányát vette el feleségül.

A Patakon az affinális rokonok és a vérrokonok elvileg egyformán rokonnak számítanak, de azokban a helyzetekben, amelyben valakinek a házassággal szerzett rokonai és a vérrokonai kerülnek valamilyen módon szembe egymással, úgy tűnik, hogy a vérrokonok közti kötődés az erősebb. Azoknak az asszonyoknak, akikkel a férjük rosszul bánik, rendre vérrokonai (fiútestvéreik vagy szüleik) kelnek – időnként tetteleg is – a védelmükre. Egy vérrokon szóbeli inzultálása is hasonló reakciókat válthat ki: egy asszony például nagyon felháborodott, amikor apósa elmarasztaló megjegyzéseket tett az ő egyik távoli rokonára, akivel ő lényegében nem is tartotta a kapcsolatot. Később elmondta nekem, hogy a megjegyzés azért bántotta, és azért kelt rokona védelmére, mert úgy érezte, hogy az illetőt ért vádak őellene is irányultak és az ő becsületét is sértették. A vérrokonokkal szembeni lojalitás tehát erősebbnek tűnik az affinális rokonokkal szemben érzettnél, kivéve a házastárssal szembeni elkötelezettséget.

A Patakon megoszlanak a vélemények arról, hogy az affinális rokonok közötti kapcsolat mennyi ideig áll fenn, azaz túléli-e a rokonság alapját képező házasság felbomlását. Egy özvegy férfi a felesége halála után is rokonnak tekintette felesége hozzátartozóit, különösen pedig annak korábbi kapcsolatából származó fiát és annak családját; egy másik asszony viszont sajnálkozva jegyezte meg egyik sógornőjével kapcsolatban, hogy úgy látszik, az megszűntnek tekinti a rokonságot, mivel férje halála óta egyetlenegyszer járt nála látogatóban.

A rokonok közti ideális viselkedést az összetartozás jellemzi, ami különböző módon juthat kifejezésre: a gyógyító asszony szolgáltatásaiért nem fogad el pénzt a rokonától, a verekedésbe keveredőknek testvérei, unokatestvérei sietnek a segítségére, sőt olyan esetről is lehetett hallani, hogy egy testvér megfogadta, megöli öccse gyilkosát, amint az kiszabadul a börtönből. Ha egy-egy család megszorul vagy egyéb segítségre van szüksége, a rokoni kör az, amelytől támogatást lehet kérni, illetve elvárni. Emellett természetesen a rokonoktól elvárják, hogy a kapcsolat közelségétől függően családi ünnepi alkalmakon, ballagáson, lakodalmon, búcsún, temetésen, halotti miséken részt vegyenek. Ezek az elvárások azonban – noha a patakiak teoretikusan természetesnek tartják őket – valamiféle ideáltipikus viselkedésre vonatkoznak. A rokoni kapcsolatok nagy paradoxona ugyanis az, hogy az örökösödésnek köszönhetően az egymáshoz legközelebb álló emberek között – tehát azok között, akiknek az elvárások szerint leginkább érdekmentesen kellene viszonyulniuk egymáshoz – súlyos érdekellentétek feszülnek. Ez a feszültség, ami időnként a szülő-gyermek viszonyt is megmérgezheti, alapvetően az oldalági

rokonok, testvérek, unokatestvérek és ritkábban ennél távolabbi rokonok között robbanhat, ahogyan robban is: a konfliktusok igen tetemes része az örökség körüli nézeteltérésekből fakad. Mindez rányomja a bélyegét a testvérek kapcsolatára, amelybe a szeretet és a szívéllyesség mellett jó adag bizalmatlanság is vegyül: ahogyan többen elmondták, bármennyire jóban van is az ember a testvérével, nem lehet tudni, hogy ki hogyan fog viselkedni, ha osztozkodásra kerül a sor. Az ember rokona tehát komoly támaszból könnyen komoly ellenséggé válhat.

### *Komaság*

Fontos és kiterjedt, a rokonihoz hasonló kapcsolati hálót hoz létre a keresztszülőség, illetve az ahhoz kapcsolódó komaság intézménye, amely Gyimesben több vonásában is bizonyos értelemben rendhagyónak mondható.<sup>36</sup> Egyrészt egy gyermeknek több pár – előfordulhat, hogy akár tizenöt-húsz – keresztszülője van, ami katolikus közösségekben nagyon ritkán fordul elő, inkább a reformátusokra jellemző.<sup>37</sup> A náluk megfigyelt gyakorlat azonban lényegesen eltért a gyimesitől abban, hogy különbséget tettek a gyermeket ténylegesen megkeresztelő pár és a többi keresztszülő között, amely megkülönböztetés a keresztgyermekkel szembeni kötelezettségekben is megnyilvánult, lévén, hogy tényleges keresztszülői feladatokat csak a hivatalos keresztszülőknek kellett ellátnia (Nagy Varga 2000: 539). Gyimesben a komák között nincs ilyen rangsor, noha a hivatalos egyházi nyilvántartás alá itt is csak egy pár keresztszülőt vesznek.

A gyimesi keresztszülőség másik ritka és jellegzetes vonása, hogy a keresztszülőket nem a szülők kérik fel, hanem ők jelentkeznek erre a feladatra, *kérik* a gyermeket. A leendő keresztszülők sokszor már a gyermek születése előtt jelzik szándékukat, kérésüket azonban a *babalátáskor*, a csecsemő meglátogatásakor adott ajándékokkal – kisruha a csecsemőnek, sütemény, ital a családnak – teszik hivatalossá, amire a születés és a keresztelő közötti

<sup>36</sup> A gyimesi komaság és keresztszülőség intézményének tárgyalásakor csak annak – témám szempontjából fontos – társadalmi vetületével foglalkozom. A keresztelői szertartásról, a keresztelő és a gyermekágyas időszak összefüggéseiről Csonka-Takács Eszter ír részletesen (Csonka-Takács 2008).

<sup>37</sup> Nagy Varga 2000: 539. A gyakorlatra katolikus közösségekből a bukovinai székelyeknél és a Gyimesel szomszédos Csíkszentdomokoson ismerünk példát (Nagy Varga 2000: 536; Balázs 2005). A csíkszentdomokosi keresztszülő-választás gyakorlatáról Balázs azt írja, hogy az az elmúlt évtizedekben fontos változáson ment keresztül. Korábban egy gyermek keresztszülői két házaspárból kerültek ki oly módon, hogy az egyik pár férfi tagja lett a keresztapa, a másik pár nő tagja pedig a keresztanya. Mára ez a rendszer felborult, s a gyimesihez hasonló módon egy-egy gyermeket jóval több, mint két pár keresztel (Balázs 2005: 102). Református közösségek komasági rendszerének bővebb ismertetését, illetve elemzését lásd pl. Vidacs 1985; Fülöp 1999; Loss-Szabó 1999.

négy-hat hetes periódusban kerül sor. A szülők azzal jelzik, hogy elfogadják a látogatót keresztszülőnek, hogy a keresztelő előtt nem sokkal meghívják a keresztelőre és az utána tartott mulatságra, a keresztelői *radinára*. Ez egyébként szinte mindig megtörténik, mivel a kérést csak komoly sértődés árán lehet visszautasítani.

A gyimesi keresztelési gyakorlat abban is egyedi, hogy itt nemcsak párok, hanem egyedülállók is keresztelnek. Igen gyakori, hogy valaki még házassága előtt keresztelőt kérjen, amennyiben később megházasodik, úgy párja automatikusan a gyermek keresztszülője lesz.

A keresztszülőség meglehetősen anyagi terhet ró a keresztszülőkre, akiknek keresztyermekük összes, manapság egyre gyarapodó számú átmeneti rítusa alkalmával ajándékot, esetenként komoly pénzszeget kell adniuk. Legelőször a keresztelőn adnak ajándékot, a két gyertyából és egy abroszból álló *kolozsát*, valamint pénzt – 2004-ben egymillió lejt.<sup>38</sup> Később hasonló összegben kell ajándékot vinniük a gyermek elsődözására, balagására, azaz helyi kifejezéssel *kicsengetésére*, fiúk esetében régebben a katonabúcsúztató vacsorára, valamint a lakodalmára. Gyimesben ezért a keresztszülői/komasági viszony szigorúan szabályozott, kölcsönösségen alapuló csereviszony, amelyben a keresztszülőséget viszonzni kell. Amennyire a szakirodalomból megállapítható, a komaság kölcsönössége a nagyjából azonos vagyoni helyzetű és társadalmi státuszú felek között a magyar gyakorlatban általános lehetett, míg nagy társadalmi különbség esetén a társadalmi hierarchiában magasabban állónak nem kellett visszahívnia keresztszülőnek a másikat (Tárkány Szűcs 1981: 132; Morvay 1980: 162; Vidacs 1985: 520).<sup>39</sup> Gyimesben a legjobb tudomásom szerint nincsen ilyen különbségtétel, a keresztszülőség viszonzása társadalmi különbségtől függetlenül és minden esetben kötelező – bár az is igaz, hogy az általam ismert esetekben a komák többsége rendszerint közel azonos vagyoni szinten állt. Ettől függetlenül a keresztelés viszonzása olyannyira kötelező érvényű, hogy ha gyermek hiányában nem lehetséges, vagyis az ember komájának az *összekomasodás* után nem születik gyermeke, akkor a cserekapcsolat kiegyenlítése – gyimesi kifejezéssel élve: a *tartozás megadása* – a következő generáció felé történik, vagyis az adós komája gyermekének fog keresztelni. Kiss Erzszi második gyermekének például három, harmadik gyermekének pedig egy olyan keresztszülője volt, akik eredetileg Erzszi szüleinek, illetve anyósáéknak tartoztak. A generációkon átívelő kötelezettségeknek köszönhetően időnként olyanok is összekomasodnak, akiknek egyébként vajmi kevés közük van egymáshoz: ez történt Molnár Zsófiáékkal is, aki elmondta, máig nem érti, hogy az egyik komájuk miért keresztelte nekik, és

<sup>38</sup> Viszonyításképpen: egy liter bor ára akkor 22 000 lejt volt, egy nyugdíj 2 millió.

<sup>39</sup> Ugyanakkor a Vidacs Bea által vizsgált hajdú-bihari Szentpéterszeg esete azt mutatja, hogy a komaság azonos státuszú felek között sem volt feltétlen kölcsönös.



gyanítja, hogy talán az apósáéknak tartoztak ezzel. A komasággal létesített viszony azonban két generációnál tovább nem gyűrűzik, ugyanis a kapcsolatba második generációsként belépő félnek – így például Molnár Zsófiának és Kiss Erzsinek – már nem kell a komája gyerekeinek keresztelnie.

Abban az esetben, ha nem a szülők adósságát kell viszonzni, akkor a legtöbben gyermekkori vagy fiatalkori barátoknak, munkatársaknak keresztelnek. A szomszédok és különösen a közeli rokonok közötti elkomásodást viszont nem tartják jónak, mondván, ezek a kapcsolatok túl sok konfliktuslehetőséget hordoznak magukban ahhoz, hogy a felek a komasággal járó jó kapcsolatot fenn tudják tartani:

– *Azér, mer a szomszédal összeveszel. És azt mondta anyósom, az nagy vétek, hogy hát a gyermekedet keresztelte, s te haragba vagy vélle, összeveszel, meg a testvérrrel is ez a gond, érted, hogy hát osztod a birtokot, vagy mit tudom, mit osztasz, és akkor mán, na.*

– *De a szomszéd akkor a közvetlen szomszéd...*

– *Ez a közvetlen szomszédal [...], csak így a közvetlen szomszédról [van szó]. Ugye az mindent hall, meg mindent tud, meg mit tudom, hogy az mi adódik elé, érted, és akkor má nem. (N 49)*

Mindennek ellenére az egyes családok komasági kapcsolatait megvizsgálva kiderül, hogy közülük nem kevés szomszédok és rokonok között kötött, igaz ugyan, hogy a legtöbb esetben nem közvetlen szomszédok és nem közeli rokonok között (lásd 1. táblázat).

### 1. táblázat

A Molnár házaspár komái

|                                     |                                                                        |
|-------------------------------------|------------------------------------------------------------------------|
| Szomszéd                            | 8 (ebből 5 rokon és 1 közvetlen szomszéd)                              |
| Feleség szülői házánál szomszéd     | 5                                                                      |
| Rokon                               | 15 (1 nagybáty, a többi unokatestvér, illetőleg annál távolabbi rokon) |
| Barát                               | 13 (ebből 2 szomszéd)                                                  |
| Munkatárs                           | 3 (ebből 1 barát)                                                      |
| Szülőkkel szembeni adósságot ad meg | 3 (ebből 1 szomszéd, 1 rokon)                                          |
| Összesen*                           | 36 pár + 3 fő                                                          |



## A Kiss házaspár komái

|                                     |                                                                                   |
|-------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|
| Szomszéd                            | 3 (ebből 2 rokon)                                                                 |
| Rokon                               | 9 (1 nagybáty, 1 nagynéni, a többi unokatestvér, illetőleg annál távolabbi rokon) |
| Barát                               | 8                                                                                 |
| Munkatárs                           | 3                                                                                 |
| Szülőkkel szembeni adósságot ad meg | 5                                                                                 |
| Összesen*                           | 22 pár + 1 fő                                                                     |

\* Egy koma több kategóriába is tartozhat.

Az elsőfokú unokatestvérnél közelebbi rokonok közötti elkomásodás a komák számához viszonyítva már valóban ritkábbnak mondható: csak néhány olyan családról van tudomásom, ahol testvérek, illetve nagynénik, nagybácsik kereszteltek, ráadásul az általam ismert esetek szinte mind egyikében a közeli rokon keresztszülők gyermektelenek voltak.

A keresztelés aktusa során létesülő komasági viszony a felek között szoros kapcsolatot hoz létre, illetve átértelmezi a köztük előzően fennálló kapcsolatot. Egyrészt a korábban nem intézményesített viszonyokat, a barátságot vagy a munkatársi kapcsolatot hivatalossá teszi, és meglétét a tágabb nyilvánosság számára is egyértelműen deklarálja. Másrészt azzal, hogy a két fél között rituálisan szabályozott, nyilvánvaló elvárásokkal és kötelezettségekkel járó viszonyt teremt, elmélyíti és két generációra kihatóan állandósítja a kapcsolatot. A komaságról beszélgetve sokan mondták azt, hogy azért kereszteltek barátaiknak, mert így biztosítottabbnak látták, hogy a köztük lévő kapcsolat, a kötelezettségeknek hála, továbbra is fennmarad. Ugyanakkor megváltoztatja a felek viszonyát a komaság akkor is, ha rokonok vagy szomszédok, tehát egymással már bizonyos tekintetben intézményesnek nevezhető kapcsolatban álló egyének között kötik. Az ilyen esetekben a keresztszülőség vállalásával az ember azt jelzi, hogy leendő komáihoz közelebb állónak érzi magát, mint ami a köztük egyébként fennálló viszonyból következne. A keresztszülőség vállalása ilyen értelemben tehát módot ad a személyes kötődés kifejezésére.

Minél több komája van tehát az embernek, annál jobban integrálódik a társadalomba. A népszerűség fokmérőjeként a sok koma egyfajta presztízst jelent: annak van sok komája, akivel mások szívesen vállalják a kapcsolatot, és aki másoknak keresztelvén maga is nyitott az effajta kötelékekre. A komaság integráló szerepének és presztízsvonzatának jelentőségét támasztja alá, hogy a gyermektelen házaspároknak sokszor igen sok keresztgyermekük van, noha a csereviszony logikája szerint ez esetükben nem ésszerű stratégia, mivel a viszontkeresztelés elmaradása miatt ők nem kapják vissza

a keresztgyermeknek nyújtott ajándékokat és segítséget. Gyermektelenségük miatt azonban éppen ők azok, akiknek a legnagyobb szükségük van a rokonsági kapcsolatokat helyettesítő műrokoni kötelékek kiépítésére.

Ugyanakkor az sem ideális, ha az embernek túl sok keresztkomája van, mivel a keresztgyermekkel szembeni kötelezettségek komoly anyagi terhet rónak a családokra, annál is inkább, mert fennáll a veszélye annak, hogy a keresztgyermek közül egy évben többen is elsőáldoznak, ballagnak vagy házasodnak. Éppen ezért nem mindenki veszi szívesen, ha gyermekéért túl sok keresztszülő jelentkezik.

A keresztelés mellett keresztszülő–keresztgyermek kapcsolat jön létre a bérnálás és a násznagyság során is – a bérmaszülőket, illetve a násznagyokat egyaránt keresztszülőnek nevezik –, ráadásul mindkét intézmény szervesen összefügg egymással és a keresztkomasággal is. A bérmaszülőnek ugyanis, párjával együtt, elvileg kötelessége, hogy „*meg is eskesse*” a keresztgyermekét, azaz násznagya legyen, ami viszont azzal a kötelezettséggel jár, hogy az ifjú pár első gyermekét is meg kell keresztelnie.<sup>40</sup> A házasulandó lány vagy fiú másik pár násznagya – a Patakon egy embernek legalább kettő, tehát egy házaspárnak legalább négy násznagya van – vagy rokonok közül, vagy olyanok közül kerül ki, akiket a házasulandó pár szülei eskettek. A násznagyság ugyanis a keresztkomasághoz hasonlóan cserekapcsolatot hoz létre, amely szerint a párnak a tartozást násznagyai gyermekeinek kell visszaadnia úgy, hogy azoknak násznagya lesz, majd kereszteni az első gyermeküket. Ahogyan azonban a keresztkomaság esetében láthattuk, a csereviszony a násznagyság esetében sem folytatódik a további generációkban: a tartozás megadása nem generál újabb viszonzási kötelezettséget.<sup>41</sup> A 2. táblázat két, a nyolcvanas évek végén és a kilencvenes évek elején házasságot kötött pár és násznagyai közötti kötődés jellegét és a tartozás viszonzásának módját mutatja be.

<sup>40</sup> Sőt, a szokásrend szerint a násznagyok beleegyezése kell ahhoz, hogy rajtuk kívül más is keresztelhesse a gyermeket. A keresztszülők nagy számát tekintve ma már nem jellemző, hogy a násznagyok kizárólagos igényt tartanának a keresztelőre; 1974-ből azonban ismerek olyan esetet, amikor ez történt.

<sup>41</sup> Van ugyan egy példa arra is, hogy a viszony tovább folytatódik: a huszonkét éves Kovács Editék eskették a tizennyolc éves Balog Borbálát azért, mert annak szülei eskették őket. Borbálák ezután kereszteltek Editék elsőszülött gyermekét, noha nem tartoztak nekik. Kérdéses azonban, hogy a kapcsolat tovább folytatódik-e, mivel beszélgetésünk során Edit azt mondta, hogy Borbáláékkal szemben nem tekinti magát adósnak.

## 2. táblázat

A Molnár házaspár násznagyai

|    | korábbi viszony a násznagyokkal                           | viszonzás                                              |
|----|-----------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------|
| 1. | férj anyjának rokona<br>és az asszony a férj keresztanyja | násznagyok gyerekeit eskették,<br>de nem bérmálták     |
| 2. | férj apai nagybátyja, férj bérmakeresztzülei              | násznagyok gyerekeit eskették,<br>és kereszteltek neki |
| 3. | feleség szüleinek szomszédja,<br>feleség bérmaszülei      | gyermektelenek – a tartozást<br>nem lehet visszaadni   |
| 4. | feleség apjának unokatestvére                             | násznagyok gyerekeit eskették<br>és kereszteltek neki  |

A Jakab házaspár násznagyai

|    | korábbi viszony a násznagyokkal                                       | viszonzás                                |
|----|-----------------------------------------------------------------------|------------------------------------------|
| 1. | férj bérmaszülei                                                      | násznagyok gyerekének fognak keresztelni |
| 2. | férj rokona                                                           | násznagyok gyerekeit eskették            |
| 3. | feleség unokatestvére a férfi                                         | násznagyok gyerekének fognak keresztelni |
| 4. | az asszony a feleség unokatestvére,<br>a feleség szülei eskették őket | nincs tartozás                           |

A bérmakeresztszülőség a keresztszülőséggel szemben már felkéréses alapon működik; rendszerint a családhoz vagy a bérmálkozóhoz közel álló, vele azonos neműt kérnek fel, aki lehet rokon is meg nem rokon is. Hasonló körből származnak a násznagyok is, akiket minden esetben fel kell kérni erre a tisztre, még akkor is, ha a bérmaszülőkről van szó, vagy olyanokról, akik a pár szüleinek tartoznak. Tekintve, hogy a násznagyságnak komoly anyagi vonzata van – 2003-ban például a nászajándékon felül 4-5 millió lejt volt szokás adni, nem beszélve a lakodalom során felmerülő költségekről, például a papnak fizetett összegről vagy az ellopott menyasszony kiváltásáról –, amit nem mindenki tud akármikor vállalni, a felkérést akár vissza is lehet utasítani, bár az utóbbi két csoportba tartozóknak nem illik. Ugyanakkor, ritkán, arra is van példa, hogy maguk a násznagyok ajánlkoznak a tisztségre. E gesztusnak különböző okai lehetnek; Kiss Erzszi egyik násznagya például a szüleinek ismerőse volt, aki azért eskette meg őket, mert juhait Erzszi édesapjáék tartották; egy másik házaspár viszont azért ígérkezett el egy fiatal lány násznagyául, mert az egy időben sok időt töltött náluk, és nagyon megszerették.

Többektől hallottam, hogy meglátásuk szerint bérmakeresztszülőnek és násznagynak sokan igyekeznek nagygazdákat felkérni, mégpedig a busásabb nászajándék reményében. Ez a megjegyzés azonban csak korlátozott mértékben állja meg a helyét, mivel az általam ismert esetek alapján úgy tűnik, gyakoribb, hogy a násznagy és a házasulandó családja megközelítőleg egy vagyoni szinten van. Erre utal az is, hogy a násznagyok között sok a rokon, szülő testvére, unokatestvér. Sőt testvér násznagra is akad néha példa, ami azért is érdekes, mert a testvéreknek emiatt elvileg keresztanyámnak/keresztapámnak, illetve keresztleányomnak/keresztfiámnak kell szólítaniuk egymást, amit néhányan meg is tesznek.

Mind a kereszt- és bérmaszülőség, mind a násznagyság a rokonihoz hasonló kötelekeket hoz létre a keresztszülő és a gyermek, illetve a keresztszülő és a keresztgyermek szülei között.<sup>42</sup> Ami az így létesülő viszonyokból fakadó kötelezettségeket illeti: a keresztszülőknak a keresztgyermekkel szembeni kötelezettségei egyértelműek, azaz világos, hogy mely alkalmakkor milyen szimbolikus és mekkora értékű materiális szolgáltatásokat kell nyújtaniuk a keresztgyermeküknek. Az már kevésbé világos, hogy a keresztszülőségből fakadó egyházi elvárásoknak hogyan és mennyire tesznek eleget a keresztszülők; leginkább azt lehet mondani, hogy a gyermek vallásos nevelésében csak nagyon csekély mértékben vesznek részt. A gyermek keresztszülőkkel szembeni kötelességei kevéssé körülhatároltak, az elvárásokat nagy vonalakban annyiban lehetne összefoglalni, hogy illik barátságos viszonyt fenntartaniuk a keresztszüleikkel, illik részt venni azok temetésén, valamint, ha a keresztszülőség násznagyságból ered, akkor meg kell esketniük a násznagyaik valamelyik gyermekét. A komáknak sincsenek egymással szemben konkrétan meghatározott kötelezettségeik – viszonyuk és egymással szembeni elvárásaik megegyeznek a rokonok közti elvárásokkal: azaz bármilyen nehézség vagy nagy munka esetén segíteniük kell egymásnak, részt kell venniük egymás családi ünnepein, illetőleg, ahogyan a szomszédok összekomásodásáról szóló idézetben is olvasható, barátságos, jó viszonyt kell fenntartaniuk egymással. Ugyanakkor a komasági kapcsolatnak a rokonival szemben van egy hatalmas előnye, mégpedig az, hogy nem terhelik mindazok a feszültségek, amelyek a rokonok, különösen pedig a közeli rokonok közötti viszonyt sokszor megkeserítik. Ilyen értelemben tehát a komaság mint műrokonság nem a rokoni viszonyok megtöbbszöröződését jelenti, hanem egy ahhoz sok tekintetben hasonló, de alapvetően mégis más jellegű kapcsolatháló létrejöttét eredményezi.

<sup>42</sup> A keresztelés esetében a felnőttek között létesülő szövetség fontosabbnak tűnik, mint a keresztszülő és a keresztgyermek közötti. Vö. Vidacs 1985: 510.

## Szomszédság

A család, a rokonok és a komák mellett az egyén mindennapi életében jelentős szerepet játszik a lokális csoport, a szomszédság.<sup>43</sup> Az, hogy a szomszédság területileg meddig terjed, nehezen meghatározható, általában véve a negyedik-ötödik házban lakó családot még szomszédnak tekintik, de előfordult, hogy messzebb lakókat is szomszédként definiáltak.

A szomszédi viszony a rokonhoz hasonlóan strukturális feszültségeket rejt magában; különösképpen ambivalens lehet a közvetlen szomszédok közötti kapcsolat. Köztük a fő konfliktusforrás éppen a közelségből adódik, két okból is. Egyrészt azért, mert – a már korábban is idézett beszélgetés szerint – a szomszéd „mindent hall, meg mindent tud”, aminek következtében a pletykák elsődleges forrásaként bensőséges információkat szivárogtathat ki a családról. Mindez kétszeresen is megterheli a szomszédi viszonyt: egyrészt az embernek attól kell félnie, hogy kendőzni vágyott bizalmas dolgai a szomszédok közreműködésével a nyilvánosság tudomására jutnak, sokat rontva ezzel a jó hírére; másrészt fennáll a veszélye annak, hogy – ugyanezért – szomszédai pletykálkodással és becsületrontással vádolják meg. Emellett a szomszédok közelségéből anyagi jellegű konfliktusok is adódhatnak: területvitáik, kerítésjavítással kapcsolatos vagy az átszökött állatok okozta kárból adódó konfliktusaik lehetnek egymással, vagy éppen azzal vádolhatják a másikat, hogy az áttévedt baromfiakat nem szolgáltatták vissza.

Ugyanakkor a szomszéd az első, aki a legnagyobb bajban az ember segítségére lehet. Amikor például egy ismerősöm hirtelen annyira rosszul lett, hogy még a legfontosabb napi munkáit sem tudta ellátni, távolabb lakó szomszédasszonya kérés és szó nélkül megfejté a teheneit, máskor pedig egy előrehaladott terhes asszonynál meszeltek ki a szomszédai, akik komái is voltak egyben. Halálesetkor is elsőként a szomszédoknak szólnak, akik segítenek a sürgős teendők elvégzésében, hírt adnak a rokonoknak, és a temetés végéig, sőt sokszor még azon túl is nagymértékben kiveszik a részüket az ilyenkor adódó teendőkből. A segítség megtagadása visszatetszést kelt és komoly sértődéshez vezet. A hetvenkilenc éves Kovács Rozália még hosszú évekkkel a férje halála után is rosszallással beszélt arról, hogy amikor egyik első szomszédasszonyának megüzente a halálhírt, az gyorsan leoltotta a villanyt, és úgy tett, mintha már nem lenne ébren. Róza nénit végül egy másik szomszéd család segítette ki, akik teljes létszámban átmentek hozzá és egészen reggelig vele maradtak.

<sup>43</sup> A szomszédság témaköréről magyarul viszonylag kevés munka létezik; a témáról rövid áttekintést ad Nagy Varga 2000: 552–557.; valamint elemzések olvashatók Fél Edittől és Hofer Tamástól (1969: 172–180), Fehér Ágnestől (1982) és Rezessy Annától (2001); ez utóbbi szerző kitér a nemzetközi kutatás főbb irányvonalaira, és összefoglalja a témában született magyar kutatásokat. Az intézményesült erdélyi szász és magyar szomszédságokkal Pozsony Ferenc foglalkozott (Pozsony 1997).

A haláleset mellett a lakodalom az a másik fő rituális alkalom, amikor a szomszédság nagy segítségére van a családnak. A legnagyobb szomszédi segítséget azonban a mindennapok során nyújtott kisebb-nagyobb szívességek, munkaeszközök, nyersanyagok kölcsönadása, valamint a háztartási és mezőgazdasági munkáknál nyújtott segítség jelenti, amelyek terén a szomszédok gyakran sokkal fontosabb partnernek számítanak, mint a rokonok vagy a komák.

A szomszédok szerepének árnyalásához ugyanakkor azt is hangsúlyozni kell, hogy a virilokális letelepedés dominanciájának és a birtokaprózódásnak köszönhetően a szomszédok sok esetben rokonsági kapcsolatban állnak egymással – testvérek, unokatestvérek családjai laknak egymás mellett (lásd *1. melléklet*). A „nemzetségi” letelepedés nyomai a falun belüli helynevekben is tükröződnek: Csillag szer, Tímár szer, Cokányok pataka, Bodorok utcája.<sup>44</sup> Mivel mindemellett a nem rokon vagy távoli rokon szomszédok között gyakran létesül komasági viszony, gyakori jelenségnek mondható, hogy a szomszédok több címen kötődnek egymáshoz. A Molnár Zsófia által a szomszédságba sorolt huszonhárom családból tizenkettő volt férjének közelebbi vagy távolabbi rokona, héttel álltak komasági viszonyban, és mindössze nyolc családdal voltak „csak” szomszédok (lásd *2. melléklet*). Mindennek ellenére a puszta szomszédi kapcsolat is elegendő ahhoz, hogy a felek igényt tartsanak egymás segítségére, szolgáltatásaira.

A fentiekből kiderült, hogy rokonnak, komának, szomszédnak lenni bizonyos elvárásokkal jár, amelyek elvileg meghatározzák, hogy az egymással rokoni, komasági, valamint szomszédi viszonyban lévő embereknek milyen magatartást kellene tanúsítaniuk egymással szemben. Ezek az elvárások ugyanakkor explicite ritkán fogalmazódnak meg – és leginkább csak olyan esetek kapcsán, amikor a felek a beszélő szerint az ideálisnak tartott mintától nagyon eltérő módon viselkedtek, például visszautasították a kért segítséget, konfliktusba keveredtek egymással, vagy a komák nem tettek eleget keresztstülői kötelezettségeiknek. A rokonok, szomszédok, komák részéről tapasztalt közömbösség – vagyis az érintkezés viszonylagos hiánya – is rosszallást vált ki, bár a patakiak tulajdonképpen természetesnek tartják, hogy az embernek nem minden rokonával, komájával, illetve szomszédjával egyformán szoros és intenzív a kapcsolata, vagyis nem mindegyikük viselkedik rokonként, komaként vagy szomszédként.

A Patakon a rokon, koma, szomszéd kifejezések jelentésének tehát két szintje van. Egyrészt strukturális okokból tekintenek valakit e kategóriákba tartozónak: vagyis rokonnak azért, mert leszármazás vagy házasság révén kötődik az egyénhez; komának, mert kereszteltek egymásnak; és szomszédnak, mert közel lakik. Másrészt rokon, koma és szomszéd az, aki

<sup>44</sup> Valós helynevek.

az előbbiek közül ténylegesen akként is viselkedik. A két csoport közötti különbözőség a beszéd vagy az elnevezések szintjén nehezen megragadható, bizonyos megjegyzések azonban egyértelművé teszik, hogy az elvileg rokon, koma, szomszéd, és a ténylegesen rokon, koma, szomszéd között a patakiak lényegi különbséget tesznek. Sokszor hallani például, hogy valakivel kapcsolatban megjegyzik, nem tartják a rokonságot vagy a komaságot, vagy kijelentik, nem rokon „az ilyen”. Az pedig különösen sokatmondó volt, amikor valaki egy szomszédaival kifejezetten rossz vagy legfeljebb semleges viszonyban lévő családdal kapcsolatban úgy nyilatkozott, hogy „nincsen szomszédjuk”: vagyis senki nem járja a házukat, és nem segítenek nekik, amiért tulajdonképpen sajnálták őket.<sup>45</sup>

Két ember vagy csoport között tehát tényleges társadalmi kapcsolat a Patakon is akkor létezik, ha közöttük kisebb-nagyobb rendszerességgel valamiféle, pozitív vagy negatív töltetű interakcióra kerül sor. Ennélfogva az egyén kapcsolathálója folyamatosan változik attól függően, hogy éppen kivel milyen viszonyban áll, kivel szándékozik együttműködni vagy szorosabb kapcsolatot fenntartani.

### ***Együttélés – csere és kölcsönösség***

A Gyimesbe – és általában az erdélyi falvakba – látogató magyarországi (és főleg városi) turistákat rendszerint meglepi és lenyűgözi a helyiek feltétlen és roppant szívélyes vendégszeretete, amit ők a romlatlan vidéki ember nyitottságának és őszinte emberszeretetének tudnak be. Szokatlan és jóleső tapasztalat számukra, hogy vadidegen emberek készek a házukba befogadni és sokszor szinte erejükön felül jól tartani, etetni, itatni őket. Az efféle vendéglátás őszinteségét valóban nem lehet kétségbe vonni, az azonban bizonyos, hogy sok turista félreértelmezi a helyzetet. Míg ők e gesztusban a falusi közösség egy szép vonását látják, addig a csángók számára mindez egy kapcsolat kezdetét jelenti, amelyben a látogatóknak a vendéglátást valamilyen módon viszonzni illene. Erre utal legalábbis az a helyiek részéről nemegyszer hallható keserű vélemény, miszerint az ember hiába eteti, itatja és tartja jól a magyarországiakat, mert azok, ha ők viszonznák a látogatásukat Magyarországon, be sem engednék őket a házukba. Noha ez a vélemény sok esetben nem állja meg a helyét, minthogy a legtöbb gyakran visszatérő vendég sokféle módon igyekszik meghálálni a vendégszeretetet, sokat elárul arról, hogy Gyimesben milyen elv vezérli a kapcsolatokat. Közéleti vizsgálódás során ugyanis kiderül, hogy a falubeliek szinte összes, első

<sup>45</sup> A rokonság hasonló módon „kettős”, azaz a vérségi kapcsolaton és a tényleges kapcsolattartáson alapuló felfogásáról lásd: Edwards–Strathern 2000; Bodernhorn 2000; Rezessy 2001: 243.

látásra sokszor önzetlennek és kötetlennek tűnő interakciója szigorú kölcsönösségen alapszik, ami alól lényegében csak a nukleáris családon belüli érintkezések képeznek kivételt. Az egymásnak nyújtott különböző mértékű és jellegű segítségek, az emberek közötti együttműködések tehát alapvetően csereviszonyok, azon belül is az ajándékcsere logikája szerint működő csereviszonyok.<sup>46</sup>

A kölcsönösség vezérli a szomszédok, közel lakó rokonok és komák között napi rendszerességgel tapasztalható segítségnyújtást, a mindennapi szíveségeket: idetartoznak az egymásnak vitt kóstolók, az alapélelmiszerek vagy munkaeszközök kölcsönadása, vagy például az, hogy valaki megengedi, hogy mások a területén vontassák be az erdőn kivágott fát. A szívességek viszonzására bizonyos idő elteltével kerül sor. Molnár Zsófia például a nyár folyamán egy üveg tejfölt kapott szomszédasszonyától és közeli rokonától az ültetéskor adott répapalántákért cserébe, egyik keresztlánya pedig azért, mert többször is használta a telefonját, a beszélgetések árának megadása mellett több doboz, receptre kapható tejpport is adott neki, amiből kiváló *házicsokit* lehetett főzni. Ugyanő egy üveg bort adott annak a szomszédasszonyának, akinek egész télen használta a szövőszékét, ahogyan rendszeresen bort kapott ő és a családja azoktól a szomszédoktól, komáktól, akiknek munkaeszközöket, például darálót, borkészítő kádat vagy éppen szekeret adott kölcsön. A köszönetképpen adott adományokon túl a viszonzáshoz az is hozzátartozik, hogy mindenkinek készen kell állnia arra, hogy hasonlóképpen segítsen azokon, akik rajta korábban segítettek. Egy asszony mesélte, hogy féltve őrzött mosógépét azért adta kölcsön egy szomszédasszonyának, mert korábban az is odaadta neki az övét, és ezért különösen szégyellte volna visszautasítani.<sup>47</sup>

A fenti gyakorlat mellett a nyersanyagok cseréjének régebben Gyimeszerte létezett egy intézményes módja is, az úgynevezett *pityóka-lopó*, *szösz-lopó* vagy *ganyé-lopó kaláka* – attól függően, hogy mi volt a beszerezni kívánt nyersanyag.<sup>48</sup> A ma már senki által sem gyakorolt szokás során a nyersanyagot vacsorával és mulatsággal viszonzták:

<sup>46</sup> Pierre Bourdieu meghatározása az ajándékcseréről a következőképpen foglalható össze: tárgyakkal és szívességeknek a cseréje, amelyből hiányzik a nyílt egyezség, és amelyben a viszonzás csak bizonyos idő elteltével történik. Ennek köszönhetően az ajándékozás aktuasa nagylelkű gesztusnak tűnik (Bourdieu 2002: 149). A jelenség magyar néprajzi meghatározását lásd: Sárkány 1977: 48.

<sup>47</sup> Hasonló helyzetet ír le a Fél Edit – Hofer Tamás szerzőpáros, akik átányi monográfiájukban egy ember kölcsönös szívességek alkotta szomszédi kapcsolati hálóját rajzolják fel (Fél–Hofer 1969: 174–175).

<sup>48</sup> A szokást többen is említik: pl. Gyimesből Kósa 1989: 11; Ilyés 1999: 14; Hajdú 1993: 92–93 – ő azt írja, hogy korábban Csíkban is szokásban lehetett. Eltérő, bár bizonyos vonásaiban a gyimesi lopó-kalákákra emlékeztető gyakorlatról számol be Kós Károly is a Kolozsvár közeli Bodonkútról, illetve Hajdú Csíkból (1993: 87), ahol a fiatalok a tehetősebb gazdáknak annak fejében arattak, hogy az állta a bálköltségeiket (Kós 1972: 82).



– *Hát úgy, hogy a muzsikás csinált egy pityóka-lopó kalákatáncot. Magának. S akkor vittek, minden, mindegyik, amelyik ment a bálba, vitt pityókát. Neki. Mondjuk egy veder pityókát, vagy vótak ezek a vesszőkasok, egy kas pityókát, s megtisztelte, adott egy pohár pálinkát, egy sarkalat kenyeret, s reggelig húzta a nótát, a táncot.*

– *A pityóka fejébe?*

– *Igen. Úgy mondták, pityóka kalákatánc.*

– *És akkor így szedte össze a muzsikás a pityókáját?*

– *Igen. Télire. Há annyi pityókát gyűjtött, egy szekér pityókát, annyit vittek, egy részinek. S akkor más is csinálta, akinek nem lett pityóka, csinált pityóka-lopó kalákatáncot, s akkor oda es vittek. De most nincsen. Akkor csináltak fonó kalákatáncot. Hogy fonták a kendert s a lent.*

– *Aha.*

– *Azt es csináltak. Elvitt egy guzsalyra való szösöt vagy kendert, s azt megfonta, s azt vitte, úgy mondták, duhaszkodni, essze vót, az orsóra fel vót fonva, vitte, s adta oda, s egy kasba rakták le, s a gazdaasszony vitte haza. S ott es megtisztelték s... (F 71)*

Ma azonban a kaláka Gyimesben elsősorban munkaerőcserét jelent, ami az együttműködésnek talán a legfontosabb formája, és amire azért van szükség, mert a nukleáris család munkaereje a nagyobb lélegzetű munkálatokhoz nem elegendő. A magyar nyelvterületen egykor általánosan elterjedt kalákarendszer lényege, hogy a munka gyors elvégzése érdekében több egyén vagy család összefog, és együtt végzi el a munkát oly módon, hogy hosszú távon mindenki ugyanannyi segítséget kap, mint amennyit maga is adott.<sup>49</sup> Így például kalákában építkeznek, az asszonyok kalákában meszelnek és kalákában végeznek egy sor mezőgazdasági munkálatot: a pityóka ültetését, szedését és kapálását, valamint a szénamunkát. Ez utóbbinak kiemelkedő jelentősége van a kalákák között, egyrészt azért, mert ez az egyik legtöbb munkaerőt igénylő munka, másrészt pedig azért, mert a széna betakarításánál különösen fontos, hogy a munkával minél hamarabb végezzenek, minthogy a lekaszált fű veszít a minőségéből, ha megveri az eső. A gazda alapvető érdeke tehát, hogy a fű mihamarabb fedett helyre kerüljön, ami optimális esetben, azaz száraz, napos időben is legalább egy napot vesz igénybe.

2005-ben elkísértem házigazdáimat egyik komájuk és egyben szomszédjuk, a Kiss család szénacsináló kalákájába. Háziasszonyommal és tizenéves

<sup>49</sup> A magyar néprajzi irodalomban a kalákának mint társadalmi intézménynek legátfogóbb elemzése mind ez ideig Hajdú Farkas Zoltán 1993-ban megjelent munkája a csíki kalákáról (Hajdú 1993: 69–134), melyben ismerteti az addigi, elsősorban a különböző társasmunkák rendszerezésére vonatkozó kutatási eredményeket (Szendrey 1938; Gunda 1946; Fél 1940; Szabó é. n. – idézi Hajdú 1993: 69–74), magát a csíki kalákát pedig ajánldkcseréként értelmezi, és történeti, valamint társadalmi kontextusában mutatja be.

lánnyával a reggeli teendők után, úgy 11 óra tájban indultunk el gereblyékkal felszerelve a falutól mintegy harmincpercnyi járásra fekvő kaszálóra. Ezt a területet Kissék a férj nővérel közösen birtokolták, és rendszerint a szénát is közösen takarították be: mi a munkálatok második napján csatlakoztunk a kalákásokhoz, akkor, amikor háziasszonyom komáinak a részére került a sor. Mire mi kiértünk a kaszálóra, a férfiak (a koma, a koma általános iskolás fia, a sógora és háziasszonyom középiskolás korú fia) már jórészt lekaszálták a füvet, az asszonyok pedig (a komaasszony és tizenéves lánya, valamint a koma nővére) a lekaszált rendeket szórták szét, helyi terminussal: *pallogattak* – mi ebbe a munkafázisba kapcsolódtunk bele. Miután ezzel végeztünk, a korábban levágott és szétterített fű már megszikkadt annyira, hogy meg lehetett *forogatni*, amire azért van szükség, hogy a másik oldala is megszáradjon. Mindeközben a férfiak az előző nap levágott és boglyába rakott szénát kocsira rakták, és a két felnőtt, Kiss József és a sógora leszállította a faluba. A kaszálón ugyanakkor volt egy szénatartó csűr is, így a megszáradt fű egy részét ide hordtuk be már ebéd után, amire délután három óra tájban került sor, és amire a férfiak is visszaértek. Minthogy a kaszálón főzési lehetőség nem volt – noha volt egy régi kaliba, amiben tartottak egy szebb napokat látott gázfőzőt –, a menü hideg élelemből állt, de így is bőséges volt, rántott hússal, szalámmal, sajttal, házikenyérrel, zöldséggel. Ebéd közben a boros- és pálinkáspohár többször körbejárt, de volt sör, üdítő és víz is. Itallal egyébként, ahogyan ez szokás, a házigazdák munka közben többször is megkínálták, *megtisztelték* a kalákásokat. Az utolsó munkafázisnak, a száraz fű összegyűjtésének és boglyába rakásának, azaz a *takarásnak* öt-fél hat körül kezdtünk neki, amely munkafolyamatban már az egész kalákás csapat, férfiak, nők és gyerekek egyaránt részt vettek, sőt egy házaspár személyében, akik Kissékkel komások voltak, és a közelben volt a kaszálójuk, további segítség is érkezett. A kaláka a meglehetősen késői, de még a kaszálón elfogyasztott vacsorával ért véget.

A kalákák nagysága és időtartama a földterület mérete, a falutól való távolsága és az időjárás függvényében eltérhet a fent leírtaktól, a munkafolyamatok egymásutánisága, a nemek részvétele a különböző munkafázisokban, valamint a kalákások szerveződése azonban mindenütt hasonló módon történik.

Ami a segítség viszonzást illeti, említettem, hogy az alapelv az, hogy ugyanannyi munkáért elvileg ugyanannyi viszontmunka jár, azaz egynapi kaszálásért egynapi kaszálás, egynapi forgatásért és takarásért egynapi forgatás és takarás, és így tovább. Minthogy azonban gyakran előfordul, hogy a kapott segítséget nem tudják azonos munkatípussal viszonzni, létezik egyfajta hallgatólagosan érvényes átváltási ráta az egyes munkatípusok között. Eszerint a kaszálás többet ér, mint a pallogatás, forgatás vagy takarás, lévén azoknál nehezebb munka. Ezért például egy házaspár mindkét tagja elment takarni egy olyan családnak, amelynek egy tagja, a családfeje, egy napot kaszált nekik. Még többet kell viszontsegíteni, ha valakinek a

szállításban segítenek: ekkor egynapi szállítást háromnapos szénamunkával kell viszonyozni, mivel egy-egy napot számítanak a lóra, a szekerre és a kocsisra is. Nagy Károly mesélte, hogy nem lévén lova és szekere, családjának több gazdánál is három napot kell dolgoznia ahhoz, hogy kaszálójáról haza tudja szállítani a szénát.

A munkaerőcsere rendszerét tovább bonyolítja, hogy szénamunkát nem csak szénamunkával szoktak viszonyozni, sőt a munka-tárgy és a munkaszívesség közötti átváltás is igen gyakori. Egy kisgyermekes fiatalasszony például egy idős szomszédjának azért takart egy fél napot, mert gyermeke számára egész nyáron hordta tőle a tejet, amit egyébként annak rendje és módja szerint ki is fizetett, azaz munkájával lényegében a fejést és nem a tejet viszonyozta. A példák sorát hosszan lehetne folytatni: a Varga házaspár mindkét tagja segített a szénamunkában Molnáréknak azért, mert a férj besegített a csűrük építésénél, Molnár Zsófia egynapi krumpliszedéssel hálaolta meg Fodor Mihálynak, hogy segített neki falat tapasztani, Kádár Bori pedig segített takarítani Jakab Eszternek, mert az kosztümöt varrt neki. Tárgy és munka cseréje történt akkor, amikor Kádár Bori egy fél sajtot adott azért, mert szomszédasszonya kenyérsütéskor számára is süttött egy veknit, amelyhez ő egyébként megfelelő mennyiségű lisztet adott; vagy akkor, amikor Török Veronika azért takart egy családnak, mert sok tejet és kóstolót kapott tőlük, illetve annak reményében segített a testvéréeknek krumplit ültetni, hogy azok majd trágyát adnak a munkájáért. Más alkalmakkor viszont valamilyen szívességet viszonyoztak munkával: a Kiss házaspár azért segített a *szénacsinalás*ban szomszédjának és távoli rokonának, mert az pénzt adott nekik kölcsön, amikor meg voltak szorulva, egy másik pár pedig azért „kalákázta meg” egyik szomszédjukat, mert mindig tőle szokták az ekét elkérni a szántáshoz, ráadásul ő szokta a lovukat is megpatkolni; megint mások azt is munkával viszonyozták, hogy szomszédjuk megengedte, hogy a földjén vontassák be a kivágott fákat.

A kalákák megszervezése a Patakon egyénileg történik, amelynek két módja lehet.<sup>50</sup> Az egyik az, hogy a munka előtt pár nappal összeverbuválják a kalákás csapatot: a korábban leírt kaláka esetében Kissék már jó előre meg egyeztek háziasszonyomékkal abban, hogy azok segíteni fognak nekik a szóban forgó terület betakarításában, cserébe az ő korábbi segítségükért. A kaláka reggelén aztán újra szólta háziasszonyoméknak, és ismét megkérdezték tőlük, hogy el tudnak-e menni aznap dolgozni. A kaláka ilyesfajta előre megszervezése elsősorban a falutól távol eső vagy nagy kiterjedésű kaszáláson végzett munka, illetőleg pityókaültetés és -szedés esetében jellemző;

<sup>50</sup> Szemben például a Kós Károly által ismertetett bodonkúti kaláka szervezésével, ahol a kalákacsoportnak állandó tagjai voltak egy vezetővel, aki a búza érettségétől függően eldöntötte, hogy a csoportot alkotó családok földjeit milyen sorrendben aratják le (Kós 1972: 87–89).

ilyenkor a gazda olyan embereket keres meg kérésével, akiknek már segített, vagy akiknek a jövőben segíteni szándékozik. A kaláka szervezésének másik módját valójában nem is lehet szervezésnek nevezni, hiszen ez esetben sokkal inkább a kalákás csoport spontán összeállásáról van szó. Ez elsősorban közeli, tehát a faluból jól látható földeken történő segítségnél jellemző, és a következőképpen zajlik: a család elkezd maga vagy esetleg egy-két segítséggel kiegészülve dolgozni, és mindazok, akik ennek láttán úgy gondolják, hogy segíteniük kell vagy azért, mert tartoznak, vagy pedig azért, mert viszontsegítést szeretnének szerezni, fogják a szerszámaikat és hívatlanul beállnak dolgozni. Hívatlan kalákások a falutól messzebb fekvő földeken is felbukkanhatnak – ahogyan az például Kissék esetében történt – kaszálószomszédok személyében, sőt segítségek akár az úton is csatlakozhatnak a kalákás menethez. Általában jellemző, hogy az így csatlakozó segítők a munka későbbi fázisában, forgatás és takarás idején érkeznek, míg a kaszálósokkal szinte minden esetben előre megegyeznek. A spontán módon fejlődő kaláka a szénamunkák mellett különösen gyakori a pityókamunkák végzésénél, de a jó előre megszervezett építőkalákákhoz is szoktak hosszabb-rövidebb időre csatlakozni olyanok, akikkel a gazda korábban nem egyeztetett.

A mezőgazdasági munkálatok ütemezésekor és szervezésekor egy családnak tehát sok szempontot kell szem előtt tartania, és figyelemmel kell követnie a többiek tevékenységét. Először is munkájával igyekeznie kell minél előbb elegendő számú segítséget összegyűjteni ahhoz, hogy a saját kalákáját biztosítani tudja, másrészt munkáit össze kell hangolnia legfőbb partnereinek munkáival, harmadrészt pedig figyelnie kell arra, hogy mindazoknak visszaadja a segítséget, akiknek tartozik valamiért – ami, ahogy korábban láthattuk, sokféle tartozást jelenthet. Mindez sokszor korántsem egyszerű: 2005 nyarán egy asszony arról panaszkodott szomszédainak, hogy egy nap három helyre is kellett volna menniük viszontsegíteni, s mindemellett ugyanaznap még borjút is kellett volna vágniuk, hogy a saját kalákáikra ételt tudjanak biztosítani.

Az ilyen „torlódások” úgy oldhatók meg, hogy a család megoszlik a partnerek között, azaz a férj az egyiknek, a feleség a másiknak segít, és a gyermekeket is bevonhatják a csererendszerbe, ha azok elég nagyok ahhoz, hogy az általuk végzett munkát már elegendő segítségnek lehessen tekinteni. A segítség–viszontsegítés harmonizációja terén további játékteret biztosít, hogy a legtöbb család kaszálója jellemző módon több tagban található, így több alkalom is adódik a munkatartozás törlesztésére. A földek szétszórtsága ugyanakkor más szempontból nézve bonyolítja a helyzetet, a családoknak ugyanis figyelniük kell arra, hogy minden területükre egyformán jusson segítség, és ne forduljon elő az, hogy az egyik helyen túl sok, a másikon pedig következésképp túl kevés munkáskezet kapnak. Egyik kaszálójuk betakarítása után például Szabó Anna bosszankodott azon, hogy a faluhoz közeli föld lévén mindenki ott igyekezett segíteni nekik, így tartott attól, hogy

távolabbi helyük lekaszásához már nem lesz elég munkásuk. A közelebbi földekre ugyanis, elmondása szerint, mindenki szívesebben megy, egyrészt azért, mert így megspórolható az az idő, ami a helyszínre jutással telik el, másrészt pedig azért, mert a távoli földeken muszáj egész nap segíteni, míg a településhez közelebbiekről bármikor haza lehet szaladni. A patakiak azt is szokták figyelni, hogy mennyire könnyű vagy nehéz munka esik az egyes helyeken, és a nehezen megművelhető meredek vagy egyenetlen területekre, *csúf helyekre* kevésbé szívesen mennek el.

A kaláka ugyanakkor nemcsak a praktikusabb munkaszervezésről és a munkaerő cseréjéről szól – ahogyan egyetlen cserekapcsolat sem csupán materiális és szimbolikus javak cseréjét jelenti –, hanem társadalmi kapcsolatok, családok közötti szövetségek megerősítéséről és kifejeződéséről is. Tapasztalataim szerint általában az jellemző, hogy közel azonos vagyoni helyzetben lévő családok létesítenek egymással kaláka-kapcsolatot, míg a nagyobb gazdák inkább pénzzel fizetik meg a nekik dolgozókat (vö. Kós 1972: 87) – az ilyen esetekben azonban inkább napszámról és nem kalákáról beszélhetünk. Ugyanakkor ismerek olyan esetet is, amikor a felek között fennálló egyéb kötődések felülírták a társadalmistátusz-különbségeket, és egy nagygazda hívás nélkül vett részt a nála jóval szerényebb anyagi helyzetű szomszédjának és komájának krumpleszedő kalákájában.

A kalákapartnerek közötti kötődéseket megvizsgálva az derül ki, hogy a patakiak rokonaikkal, komáikkal és szomszédaikkal kalákáznak. A 3. táblázat a Molnár család és 2003-as kalákapartneri közötti viszonyokat mutatja be:<sup>51</sup>

### 3. táblázat

A Molnár család kalákapartneri 2003-ban

|                         |   |
|-------------------------|---|
| rokon                   | 3 |
| szomszéd                | 1 |
| koma                    | 1 |
| rokon és szomszéd       | 4 |
| rokon és koma           | 1 |
| koma és szomszéd        | 1 |
| rokon, koma és szomszéd | 3 |

<sup>51</sup> A szomszéd kifejezést szűk értelemben, a Molnárék által meghatározott szomszédságon belül élőkre használom. A 3. táblázatban csak a szénamunkára és a burgonyával kapcsolatos munkákra szerveződött kalákák adatai láthatók – ezek azonban a leglényegesebb mezőgazdasági munkák a faluban. A kalákapartnerek nem egy személyt, hanem egy gazdasági egységet, azaz egy családot jelentenek.

A 14 kalákapartner közül összességében 11 közelebbi vagy távolabbi rokon, 9 szomszéd és 6 koma. Bár a rokonok aránya nagyobb, mint a szomszédoké, a közelségüknek és ebből fakadóan a szervezés könnyebbségének köszönhetően a szomszédoknak elsődleges szerepe van a közös munkákban: a 6 koma közül 4 szomszéd is volt egyben, ám a fennmaradó kettő is igen közel, majdhogynem a szomszédságban lakott, míg a 11 rokon közül egy család szintén a közelben élt, csak kettő lakott Molnáréktól távol, és mind a kettő elsőfokú rokon volt (a feleség szülei, illetőleg a férj testvéreinek a családja). A szomszédok kalákapartneri fontosságát jelzi az is, hogy sok esetben az anyai – tehát távoli, az anya rokonainak lakóhelyéhez közel fekvő – birtokok műveléséhez is inkább a szomszédok, nem pedig, vagy nem kizárólag, az anyai rokonok segítségét veszik igénybe.

Ami a kalákapartnerek állandóságát illeti, bár minden családnak vannak olyan szövetségesei, akikkel hosszú évek óta rendre együtt kalákáznak, a partnerek összetételében évről évre tapasztalható némi változás. Az, hogy éppen kivel működnek együtt intenzívebben, attól függ, hogy egyéb téren hogyan alakul a kapcsolatuk: a felek közötti bármilyen jellegű konfliktus a kalákapartnerség végét vagy időleges megszakadását jelenti, míg az új barátságok vagy az egyéb jellegű együttműködések intenzitásának növekedése kedvez az együttműködés szorosabbá válásának.<sup>52</sup> A kalákázás tehát érzékenyen jelzi az egyes családok kapcsolatainak, szövetségeinek változását, ráadásul teszi ezt a nyilvánosság felé is, minthogy az együtt dolgozás mindenki számára jól látható módon történik (vö. Møhl 1997: 110). A kaláka egyfajta társadalmi beágyazottságot jelent: minél többet kalákáznak egy család, annál sűrűbbek a társadalmi kapcsolatai, és annál inkább jelzi azt, hogy nyitott a közösség felé, és kész az együttműködésre. A kalákázásról folytatott beszélgetések során a gyakorlatot a patakiak többnyire pozitívan értékelték, és rosszállásukat fejezték ki azokkal szemben, akik nem vesznek részt benne, mondván, hogy az ilyen emberek túlzottan maguknak valók, „különössek”, vagy ami még rosszabb, fősvények, mert sajnálják a munkásoknak adott ételt.

Kérdés, hogy mindezek mellett a kaláka intézményét hogyan érintik a Gyimesben már tapasztalható és a jövőben minden bizonnyal még mélyrehatóbb gazdasági változások. A Gyimesközéplek központi patakain végzett felmérések azt mutatják, hogy a szénamunka modernizációjával – vagyis a motoros kasza terjedésével – és a fiatalabb generációk mentalitásának változásával a kaláka mint intézmény visszaszorulóban van (Biczó 2005: 472–473; Ilyés 1999: 14). Saját tereptapasztalataim azonban arra utalnak,

<sup>52</sup> Mindemellett az együttműködés gyakoriságát és fokát praktikus okok is befolyásolhatják: például a korábbi partnerek betegsége vagy elfoglaltsága. Valaki például azzal indokolta egyik korábbi partnere elmaradását, hogy azoknak kisbabájuk született, ezért az asszony elfoglaltsága miatt a család kevésbé tudott részt venni a nyári munkákban.

hogy az ott tapasztaltak nem feltétlenül általánosíthatók az egész völgyre, és hogy a kalákázás intenzitásának csökkenése nem kizárólagosan a fent említett változások következménye. Egyrészt az eszközök modernizálódása előtt sem mindenki kalákázott: ismerek egy idős, hetven év körüli párt, akik szinte sosem vettek részt kalákában, minthogy szénájukat apránként, külső segítség nélkül igyekezett betakarítani. Másrészt úgy tűnik, hogy a kalákában való részvétel aránya több tényezőtől függ, és időről időre egy-egy család életében is változik, ahogyan azt például a Molnár család esete is mutatja. Ők a 2003-tól 2005-ig terjedő, általam nyomon követett időszak első két évében igen intenzív kalákatevékenységet folytattak, a szomszéd családok túlnyomó többségével partneri viszonyban álltak (lásd 3. melléklet), magáról az intézményről pedig igen pozitívan vélekedtek, mondván, hogy lényegében ugyanannyi munkát jelent, mint ha csak a saját földjükön kaszálnának, és akkor már jobb hamar végezni és jó társaságban dolgozni, mint egyedül napokon át ugyanazt a helyet kaszálni. 2005-re azonban némiképp változott a helyzet: kalákapartnereiknek a köre szűkült, elsősorban, bár nem kizárólag, közeli rokonokra, testvérekre, illetve a nagyszülők testvéreire korlátozódott, és a kalákáról alkotott véleményük is eltért a korábitól. A megváltozott helyzetet többféleképpen is indokolták. Elmondták, hogy némiképp egyenlőtlennek érezték a cserét, minthogy a legtöbb korábbi partnerük földje a településtől távolabb feküdt, míg az övék többsége közel volt, így a nekik nyújtott segítség viszonzása jóval több idő- és energiabefektetést igényelt. Fontos tényező volt az is, hogy fiúgyermekük felcseperedtével és teljes értékű kaszássá válásával már jóval kevesebb segítségre volt szükségük. Emellett többször felemlítették ők is – másokkal egybehangzóan –, hogy a kalákásoknak adott ebéd és vacsora a megnövekedett igényeknek köszönhetően már túl nagy terhet ró a gazdákra, mivel az étkezéssel szembeni elvárások az utóbbi években alaposan megváltoztak. Ahogyan azt Molnár Zsófia egy szénával és kalákásokkal, valamint egy főzőpalackkal megrakott szekér láttán keserűen megjegyezte: míg néhány évtizede egy kaláka „elment” egy nagy tál puliszkával, némi szalonnával, salátaleves-sel és pálinkával, addig ma megszólják azt, aki nem ad bécsi szeletet vagy valami egyéb húsos ételt, felvágottat, sajtot, zöldséget, kávé, üdítőt, sört, bort és pálinkát a munkásainak. A választék mellett megnövekedett a fogyasztás mértéke is, már ami az italokat illeti: a visszaemlékezések szerint régen napi háromszor, reggel, ebédnél és este kínálták meg, *tisztelték* meg a résztvevőket, ma viszont, egy asszony szavaival élve: „minden második rend után kínálnak”. Ennek következtében 2005-ben egy kisebb, három segítőtől végzett kaláka négyszázezer lejbe került – ugyanekkor egy közepesen tejelő tehén után egy családnak körülbelül 1,2–1,5 millió lej bevétele volt havonta, ami nagyjából megegyezett egy malac árával.

Mindezeket túl vitathatatlan, hogy a kaszagépek megjelenése is befolyásolja a kalákázás gyakorlatát, minthogy egyrészt csökkenti a szükséges



munkaerő számát, másrészt leegyszerűsíti a szervezést: egyszerűbb a benzint kifizetni és egyetlen embert hívni, mint több kaszással egyeztetni. A segítségnek számának csökkenése azonban a kaláka lényegét nem érinti, ahogyan az sem, ha inkább közele rokonok segítenek egymásnak, hiszen az ő munkájukat ugyanúgy viszonzni kell, azaz továbbra is kölcsönös munkaerőcseréről van szó – bár az kétségtelen, hogy ez a folyamat a társadalmi kapcsolatok változását, szűkülését mutatja. Mindemellett ez a folyamat korántsem mondható általános érvényűnek. Annak ellenére, hogy vannak olyan családok, ahol a kalákázási kedv csökkenni látszik, a Patakon az utóbbi években is igen élénk és kiterjedt kalákaélet folyt, nem beszélve a szénamunkán kívüli munkaerőcseréről, amelyekben azok a családok is részt vesznek, akik a szénamunkát szűkebb körben végzik el.

A tárgyak, szívességek és a munkaerő összefonódó cseréje mellett a Patakon az egymásnak nyújtott rituális szolgáltatásokat is a kölcsönösség jellemzi. A rituális szolgáltatások körébe egy sor különböző tevékenység tartozik: a keresztszülő ajándéka és segítése a keresztgyermekének és családjának, a násznagy anyagi és rituális szolgáltatásai, a lakodalomkor adott ajándék, a lakodalom és haláleset alkalmával nyújtott sokféle segítség, valamint a temetésen való puszta részvétel is e kategóriába sorolható. E szolgáltatások mellett, hogy önálló csererendszert alkotnak, amelyben a kapott rituális szolgáltatásokat hasonló rituális szolgáltatásokkal kell viszonzni, szorosan összefüggenek a más típusú cserékkel. Esetükben azonban nem elsősorban arról van szó, hogy a rituális szolgáltatást másféle szívességgel viszonzóznák – bár időnként erre is van példa –, hanem sokkal inkább arról, hogy a rituális szolgáltatások cseréje egyéb jellegű együttműködések meglétét feltételezi. Vagyis két ember vagy két család között (többnyire) akkor jön létre ilyesfajta kapcsolat, ha egyéb jellegű cserekapcsolat is fennáll közöttük. A különféle jellegű csereviszonyok összefonódására jellemző az is, hogy az egyik megszűnése maga után vonja a többi gyengülését vagy megszűnését: ha valaki például nem tesz eleget rituális kötelezettségeinek valakivel szemben, akkor a köztük lévő együttműködés többi formája is abbamaradhat, és viszont, a munkaerőcsere vagy a mindennapi szívességek terén bekövetkező lanyhulás maga után vonhatja a rituális szolgáltatások cseréjének elmaradását is. Mindennek természetesen a fordítottja is igaz, amennyiben a mindennapokban tapasztalható együttműködés szorosabbá válása intenzívebbé teheti a rituális kapcsolatokat is. A két fél között cserekapcsolatok bonyolult szövevényéből álló kapcsolati háló bármely pontjának változása tehát pozitív vagy negatív irányba mozdíthatja el a kapcsolat egészét, mindez pedig nagyban befolyásolja, hogy az egyes interakciókban a patakiak milyen stratégiákat követnek. Minderről a halotti rítusok vonatkozásában részletesen szó lesz a „Halotti rítusok és kommunikáció” c. fejezetben



### *A csere etikája*

Pierre Bourdieu „A szimbolikus javak gazdasága” című tanulmányában azt írja, hogy az ajándékcserék jelentősége részben abban rejlik, hogy elvárásokkal terhes viszonyokat minden számítástól mentes, szívélyes kapcsolatokként láttatnak (Bourdieu 2002: 149). Ezekben a tranzakciókban ugyanis a viszonzás később történik, és nyílt egyezség hiányában sohasem lehet bizonyosra venni, így az adás és a viszonzás aktusa egymástól független, önzetlen ajándékozási vagy segítségnyújtási gesztusnak tűnik mindkét fél részéről. Ez még akkor is igaz, ha a felek – ahogyan a pataki munkaerőcsere rendszerének esetében láthattuk – valójában tisztában vannak a kapcsolat valódi természetét illetően: az önzetlenség látszatát ugyanis mindig igyekeznek fenntartani, s ez a törekvés többféleképpen nyilvánul meg. A kaláka rendszeréről és a tartozásokról beszélve többen kijelentették, hogy nem tartják számon, vagy legalábbis nem pontosan, hogy ki kinek, mennyivel és miért adósa, noha egyúttal az is kiderült, hogy mindenki tudta, és akár fél évre visszamenőleg fel tudta sorolni, ki mennyit segített neki, és ő kinek és mivel tartozik. Szintén az önzetlenség látszatának megőrzésével magyarázható az is, hogy az adott segítséget – az összes többi adományhoz hasonlóan – nem illik visszakérni. Ez a kaláka esetében akkor vált számomra egyértelművé, amikor egy család némileg megütközött azon, hogy egyik partnerük üzent nekik, amikor elindult szénát csinálni. Magát az üzenetet az érintettek még nem találták volna sértőnek, hiszen korábban megegyeztek a segítség viszonzásában; visszatetszést az keltett, hogy az üzenetet hozó gyermek annak átadása után egy kicsit várakozott, amit a háziak úgy értelmeztek, hogy egyértelmű válaszra vár, és ezzel mintegy kikényszeríti az együttműködést. A gyermekkel és családjával szembeni kritikának egy éppen ott tartózkodó szomszédasszony adott hangot, aki kijelentette, hogy akármennyivel tartozhatnának neki, ő szégyellné visszakérni a segítséget. Mindemellett a szívélyesség látszatát hivatott fenntartani a kalákák alkalmával tartott közös étkezés is, amelyről Bourdieu egy másik munkájában azt írja, hogy „olyan zárórítussá vált, amelynek az a célja, hogy az érdekekkel teli aktust visszamenőlegesen bőkezű ajándékká változtassa” (Bourdieu 1977: 173).

Mindezek a törekvések az üzleti vagy üzleties jellegű ügyletekben is megfigyelhetők. Jellemző, hogy a tranzakciók előtt szinte sohasem egyeznek meg az ellenszolgáltatás nagyságáról: a napszamosok például nem tudják, hogy mennyiért szegődnek el, ahogyan a szolgáltatásokat igénybevevők sem azt, hogy a helyi szakemberek mennyit fognak elkérni a munkájukért. Jellemző volt az az eset, amikor egy ismerős család megegyezett valakivel, hogy sajtot vesznek tőle, ám az árat ekkor nem beszélték meg. Az illető az elkészült sajtot pár nap múlva egy közös ismerősükkel küldte el a családnak, azal az üzenettel, hogy ne aggódjanak, nem fognak rosszul járni. A vevők végül is úgy fizettek, hogy az illető többször is használhatta a telefonjukat – ingyen.

Hosszabb távú, komolyabb értékek körül forgó üzlet esetén hasonló a helyzet. Az egyik nyáron például egy ismerősöm és a családja megegyezett egy nem helybéli komájával, hogy egész nyáron gondozza annak pataki krumpliföldjét; az ellenszolgáltatásról a beszélgetésünk idején azonban csak annyit tudott, hogy a betakarítás után krumplit fognak kapni, és csak reménykedett abban, hogy nem keveset. Ugyanők később bérbbe vettek egy kaszálót – szintén anélkül, hogy a tulajdonosokkal a bérbben megegyeztek volna. Csak ősszel, a széna behordása után derült ki, hogy mennyit kellett fizetniük.

Az, hogy a csángók az üzleti kapcsolatokban sem viselkednek üzleti partnerekként, illetőleg hogy az ilyen jellegű tranzakciókat elsősorban nem üzleti viszonyként fogják fel, a turistákkal, szállóvendégekkel szembeni viselkedésükben is tetten érhető. Bizonyos megnyilvánulásokból arra lehet következtetni, hogy a szállásadást sokan nem szolgáltatásnak, hanem a szó szoros értelmében vett vendéglátásnak tekintik, és a turistáktól is hasonló magatartást várnak el. Egy asszony például némi megütközéssel mesélte, hogy női fizetővendégeinek eszébe sem jutott segíteni neki a mosogatásban, holott jól láthatták, mennyi dolga van. Félreértések – esetenként igen kellemetlenek – adódhatnak abból is, hogy saját „üzletkötéseik” mintájára sok esetben nem közlik előre az ellátás árát. Így történhetett meg az is, hogy szállóvendégek fizetés nélkül távoztak egy háztól, miután több napig élvezték a háziak vendégszeretetét. A vendéglátók – a gyimesi „illemkódexből” kiindulva – arra számítottak, hogy a vendégek kérés nélkül fel fognak ajánlani egy összeget az ellátásért, vagy legalábbis megkérdezik, hogy mennyivel tartoznak, és amikor mindez elmaradt, szégyellték erre figyelmeztetni őket.

A kölcsönösségen alapuló kapcsolatok és együttműködések tehát alapvetően a bizalmon alapulnak: a felek bíznak abban, hogy a kölcsönösség általánosan vallott etikája miatt egyikük sem marad adósa a másiknak. Mivel a mindennapokban a patakiak egymás segítségére szorulnak, hosszú távon senkinek sem érdeke, hogy a partnereivel ne bánjon tőle telhetően a legtisztességesebben, hiszen a sorozatosan meg nem adott tartozások rontják az ember hírnevét. Ottlétem alatt egy fiatal gazdáról terjedt el, hogy többször is elmulasztotta a neki adott segítséget visszaadni, s emiatt többektől lehetett hallani, hogy nem szívesen mennek hozzá dolgozni. A mulasztások tehát végső soron oda vezethetnek, hogy az ember nem vagy csak nagyon nehezen kap segítséget.

Ugyanakkor a különböző cserék bonyolult rendszerének köszönhetően, illetve amiatt, hogy a patakiak a tartozások számontartását lényegében sohasem egyeztetik egymással, gyakran előfordul, hogy a két fél véleménye eltér együttműködésük mérlegét illetően: az egyik úgy gondolja, hogy a másik még tartozik neki, míg az meg van győződve arról, hogy adósságát már letudta. A segítség–vizontsegítség egyensúlyának vélt eltérése a csere etikája szerint nyílt konfliktushoz ugyan ritkán vezet, de rossz szájját kelt és hosszú távon akár a partnerek elhidegüléséhez is vezethet. A csere tehát

ellentmondásokkal terhes kapcsolatot hoz létre a partnerek között: bizalom alapul, de a benne rejlő bizonytalansági tényező miatt bizalmatlanságot szül, aminek a patakiak hangot is adnak akkor, amikor befektetett energiáik megtérüléséről beszélnek.

### ***Együttélés – mindennapi kommunikáció***

A különböző jellegű együttműködés mellett a kapcsolatok alakításában kiemelt szerepe van a mindennapos verbális kommunikációnak is. Már maga az kapcsolatot jelent, ha az emberek szóba állnak egymással: arra a kérdésre, hogy ki milyen viszonyban van a másikkal, gyakori válasz, hogy „jól vannak, beszélgetnek egymással”. Más szóval, az utcán találkozva meg-megállnak, pár szót váltanak, amit a patakiak rendszerint még akkor is megtesznek, ha sietnek valahova; ilyenkor mentükben tesznek rövid megjegyzéseket, intéznek kérdéseket egymáshoz. Mindennek természetesen a fordítottja is igaz: akik haragban vannak egymással, azok „nem beszélgetnek”, nem állnak szóba egymással, sőt egymás köszönését sem fogadják. A beszélgetés és a kapcsolat tehát lényegében egymás szinonimái, ami abban is kifejeződik, hogy Gyimesben a szerelmespárokra azt mondják, „beszélgetnek”.<sup>53</sup>

Másrészt a mindennapi kommunikáció során állandóan újratárgyalják és folyamatosan alakítják a társadalmi kapcsolataikat és a közösségben betöltött saját pozíciójukat. A szóbeszéd, pletyka társadalmi jelentőségével foglalkozó tanulmányok rámutattak arra, hogy a pletykának igen fontos szerepe van egy közösség értékrendjének formálásában és fenntartásában és ennek következtében a társadalmi kontroll gyakorlásában, így – végső soron – a közösség identitásának megtartásában (Gluckman 1963; Elias–Scotson 1994). Ugyanakkor az is igaz, hogy a falubeli – vélt vagy valós – történekek továbbadásának legalább ennyire fontos szerepe van a beszélők egyéni érdekeinek elérésében is (Paine 1967; Brenneis 1984: 489). A Patakon, mint a kis léptékű közösségekben általában, az egyén pozícióját a származása mellett elsősorban egyéni hírneve határozza meg, amelyet folyamatosan építeni kell, és meg kell óvni a rágalmaktól, támadásoktól. Azzal, hogy a falubeli történekeket tovább adják és a saját érdekeiknek megfelelően interpretálják, a patakiak a közvéleményt a saját céljaiknak megfelelően befolyásolják, és így megőrizhetik a jó hírnevet vagy javíthatnak rajta, míg másokét alááshatják. Konfliktushelyzetekben gyakran hallani, hogy az egyik fél arra panaszkodik, ellenfele igaztalan vádjaival „eszi az ő becsületét”, „megtölti”

<sup>53</sup> A magyar néprajzkutatásban a beszéd, beszélés kutatása kevésbé hangsúlyos, számottevő vizsgálatok mindaddig csak a köszöntési formákra vonatkozóan születtek – ezekről összefoglalást ad Vargyas Gábor a lészpedi (Moldva) köszönési, szólítási gyakorlatot elemző tanulmányában (Vargyas 2006: 325–330).

a falut a rágalmaival, ami ellen az egyetlen védekezési lehetőség, hogy igyekeznek a saját verziójukat minél többekhez eljuttatni. Jó barátok hidegültek el egymástól azért, mert a faluban elterjedt, hogy az egyik dehonosztáló megjegyzést tett a másikra; ekkor egyébként a „megvádolt” fél azzal védekezett, hogy valaki kifejezetten konfliktuskeltő céllal találta ki e rágalmakat. A legtöbb esetben azonban az innen-onnan hallott hírek, vélekedések egyszerű továbbadásával is minősíthetnek, kellemetlen helyzetbe hozhatnak valakit, vagy éppen megerősíthetik a jó hírért.

Mivel a Patakon a beszélgetések fő témáját az aktuális hírek, történesek adják, jól tájékozottnak kell lenni ahhoz, hogy az ember részt tudjon venni a mindennapi kommunikációban.<sup>54</sup> Erre ösztönzi a patakiakat az is, hogy a társadalmi térben való mozgáshoz tudniuk kell, ki mit csinál, ki kivel, milyen viszonyban van, az egyes emberekről hogyan vélekedik a falu. Ennek köszönhetően a falubeliekkel itt-ott összefutva, hosszabban-rövidebben társalogni mindenki igyekszik a lehető legtöbb információt beszerezni. Emellett éber figyelemmel kísérik társaik mozdulatait, az utcán jártukban-keltükben benéznek az udvarokba, szemügyre veszik, hogy ki mit csinál, mivel dolgozik, éppen melyik területét kaszálja, kivel és hova megy, és mindezt vajon miért teszi. Nagyon hasonló állapotokat ír le Perle Møhl is, aki egy 20. század végi közép-franciaországi falu mindennapi kommunikációjáról szóló könyvében – kissé rosszmájúan – úgy fogalmaz, hogy a falusiak nem tesznek mást, mint folyamatosan kémkednek egymás után: az egymás által „kibocsátott” jeleket figyelik és próbálják értelmezni, legyen szó valamilyen tevékenységről, egy munkafolyamat eredményéről vagy valamilyen egyéb árulkodó nyomról.<sup>55</sup> Ez a tevékenység természetesen sohasem csak „kontempláló” jellegű: a megfigyelteket folyamatosan értékeli, jöllehet – ahogyan arról később szó lesz – ítéletüket ritkán fejezik ki nyíltan és egyértelműen.

Mindebből az is következik, hogy a patakiak természetesen nagyon is tisztában vannak azzal, hogy bármit tesznek, azt társaik figyelő tekintetétől kísérve teszik (vö. Vargyas 2006: 336–337). Például amikor egy asszonynak segítettem ruhát teregetni, elmondta, hogy ő mindig ügyel arra, hogy a ruhákat fajtánként teregesse – a nadrágokat a nadrágok, az ingeket az ingek mellé –, nehogy azt mondják, rendetlen háziasszony. Ahogy ez a megjegyzés is mutatja, az állandó megfigyeltség tudata óvatosságra inti az

<sup>54</sup> A *Magyar Néprajz* társadalomról szóló kötetében a köszönési formákat összegző tanulmányában Jávor Kata írja, hogy a köszönésekhez fűzött jelentéktelen kérdéseknek („Mit dolgozik?”, „Hova megy?”) a nyájasság kifejezése mellett az információszerzés is rejtett célja volt (Jávor 2000: 681–682). Ugyanakkor Jávor azt is megjegyzi, hogy a paraszti közösségekben a felek *magukról* igyekeztek minél kevesebb információt közölni a beszélgetések során (uo. 680).

<sup>55</sup> A lehetséges jelekről és az értelmezés stratégiáiról bővebben lásd Møhl példáit és elemzését (1997: 133–173).

embereket, és nagyban befolyásolja viselkedésüket. A nyilvánosság előtt igyekeznek úgy megnyilatkozni és úgy cselekedni, hogy minél kevesebb beszédtemát szolgáltatassanak a „falu” számára, és a legnagyobb körültekintéssel óvják azokat az információkat, amelyekről nem szeretnék, hogy kiszivárognak.

Az érem másik oldala, hogy az ideálisnak tartott magatartás homlokegyenest ellentétes a fentiekkel: a Patakon az illem azt diktálja, hogy az ember elsősorban a maga dolgával törődjön, és ne foglalkozzon mások ügyeivel, problémáival. Éppen ezért igyekeznek még a látszatát is kerülni annak, hogy kíváncsiak lennének. Beszélgetések gyakori fordulata, hogy nem tudnak valamiről, mert nem foglalkoztak vele, nem kísérték figyelemmel az esetet, és többször hallottam azt is, hogy valamiről azért nem rendelkeztek elegendő információval, mert szégyelltek az érintettektől érdeklődni.

A kíváncsiság vádjától való „félelem” áthatja a patakiak magatartását is. Terepmunkám során sokszor hozott zavarba az, hogy érkezésemet az udvaron tartózkodók közül látszólag nem vette tudomásul senki: nem néztek rám, és nem köszöntek, noha közeledésem aligha maradhatott észrevétlen. Ezt sokáig úgy értelmeztem, hogy jövetelem – egy ismeretlen betolakodása – nem kívánatos a háziak számára. Bár ez sok esetben bizonyára így is volt, e viselkedésnek mégsem ez, vagy nem csak ez, volt a magyarázata: amikor levegőnek néztek, akkor a patakiak valójában a helyi etikett szerint cselekedtek, miszerint nem illik a látogatók elébe menni, mert az a türelmetlenség, a kíváncsiság jele lenne.<sup>56</sup> Hasonló okból nem illő az utcán menet megfordulni akkor, ha az embert követi valaki – a helyes viselkedés szerint meg kell várni, hogy az illető maga kezdeményezze a kontaktust.

Különösen igyekeznek az érdeklődés, hallgatóság látszatát elkerülni akkor, ha a szomszédságban hangos veszekedésre, esetleg tettelegességre kerül sor, vagyis akkor, amikor – ahogyan Møhl írja – a kíváncsiság tabuterületének számító magánszféra kéretlenül megnyílik az illetéktelenek előtt (Møhl 1997: 49, 148). Egy asszony mesélte például, hogy ők a villanyt is leoltották, amikor egyik este a szomszéd udvarról hangos veszekedést hallottak – vagyis azt sugallták, hogy nem hallanak és nem látnak semmit. Az efféle óvintézkedésekre két megfontolásból is szükség van, amelyek mindegyike összefügg – legalábbis részben – a „más ügyeibe be nem avatkozás” és a diszkréció normájával. Egyrészt elejét kívánják venni azoknak a későbbi vádaknak, miszerint ők tájékoztatták a falut a pikáns részletekről. Másrészt, ahogy egy másik eset kapcsán volt alkalmam megfigyelni, legalább ekkora súllyal esik latba az, hogy ők maguk ki akarnak maradni a konfliktusból. Ha ugyanis valaki nyilvánosan tudomást szerez egy viszályról – különösen,

<sup>56</sup> Meg kell jegyezmem, hogy ez elsősorban a be nem jelentett látogatókra vonatkozik: a várt vendégeknek szívélyesen elébe mennek – ez azonban éppenséggel nem mond ellent a fenti illem logikájának.

ha nem családon belüli vitáról van szó –, akkor óhatatlanul állásfoglalásra kényszerül: a szemben álló felek közül az egyik, rosszabb esetben mindkettő igényt fog tartani az erkölcsi, netán a hatóságok előtti támogatására. Ez azt jelenti, hogy a szemtanú bárhogyan lép is, mindenképpen konfliktusba keveredik valakivel, vagy azért, mert állást foglal, vagy pedig azért, mert visszautasítja azt – semlegesnek maradni lehetetlen. Ez pedig egy másik fontos törekvéssel, a nyílt konfrontáció lehetőség szerinti elkerülésével ütközik.

Az ellentmondás, ami az ideális állapot – miszerint mindenki a maga dolgával törődik – és aközött áll fenn, hogy a patakiaknak a társadalmi térben való mozgáshoz tájékozottnak kell lenni mások ügyeit illetően, a saját véleményüket pedig el kell juttatniuk másokhoz, különböző kommunikációs stratégiákat követel meg. Egyrészt óvatosan kell bánni az információval, másrészt úgy kell beszélni, hogy az ne sértse az illetet, de az ember a mondandóját azért mégis ismertté tegye, azaz szerezzen érvényt a kommunikációs szándékának.

A helyes kommunikáció egyik alapfeltétele tehát, hogy az ember megfelelő módon bánjon az információval. Amint már említettem, ez egyrészt azt jelenti, hogy a patakiak nagyon ügyelnek arra, mit osztanak meg másokkal – legyen szó saját ügyeiről, vagy másokkal kapcsolatos ismereteikről. A beszélgetések során a bizalmas információk közlése előtt puhatolóznak, igyekeznek meggyőződni a másik megbízhatóságáról, és egyértelműen kijelentik, hogy olyan dologról lesz szó, amit nem szeretnének kiszivárogtatni. Ilyenkor sokszor ecsetelik, hogy milyen káros következményekkel járna, ha mindaz, amit elmondtak, kitudódna: másokról szóló információ esetén például elmondják, hogy az illetőhöz milyen közeli viszony (rokon, szomszédsági) fűzi őket, amelyet mindenképpen szeretnének megőrizni.<sup>57</sup>

Ismerőseim többször nyíltan beszéltek arról, hogy milyen megfontolások szerint választják meg, kivel, mikor, milyen információt közölnek. Ügyelnek arra, hogy a gyermekek előtt, akik nyilvánvalóan még nem sajátították el a helyes kommunikáció játékszabályait, ne beszéljenek bizalmas ügyekről. Hasonlóképpen járnak el a pletykás hírben állókkal szemben is: megesett, hogy engem is figyelmeztettek arra, X-nek vagy Y-nak csak arról beszéljek, amiről nem bánom, hogy kitudódik. E tulajdonságuknak köszönhetően ugyanakkor ezek az emberek „szócsőként használhatók”, akikre kifejezetten érdemes olyan információt bízni, amit az ember nyilvánosságra szeretne hozni, de nem taktikus, hogy ezt maga tegye meg. Fültnúja voltam egy olyan esetnek, amikor egy gyermeket használtak közvetítőként: a

<sup>57</sup> Mindennek éppen ellenkező célja is lehet: az információ felértékelésével annak továbbadására szeretnék készíteni beszélgetőpartnereiket. Ez utóbbi állításra azonban csak a kommunikáció logikája és az emberi természet jellegzetességei engednek következtetni – a valóságban soha nem volt módom meggyőződni arról, hogy valaki tudatosan élt volna ezzel a fogással.

gyermektől tudomásukra jutott, hogy egyik haragosuk becsmérő megjegyzéseket tett rájuk, és arra biztatták, hogy reakciójukról alkalomadtán számoljon be az őket szóban inzultálóknak. Ez esetben fontos volt az is, hogy az illetővel tudassák, tudnak a sértésről, és felvették a kesztyűt.

A sikeres kommunikáció másik alapfeltétele a helyes kifejezésmód megválasztása. A beszélés antropológiájával foglalkozó vizsgálatok megegyeznek abban, hogy azokban a közösségekben, amelyekben a konfrontáció kerülése, a tisztelet, az elfogadás, a diszkréció és a szűkszavúság az elvárt viselkedés, a kommunikációt nagyfokú indirektség és kétértelműség jellemzi, ami egyébként kisebb mértékben minden társadalomra igaz (Brenneis 1987: 503). Az indirekt beszéd jellegzetességeit Donald Brenneis a következőképpen határozta meg: a beszélő másra vagy többre utal, mint ami a kijelentéséből szó szerint következik; mondandója értékítéletet tartalmaz, bár kijelentései semlegesek; a következtetéseket a hallgatóságnak kell levonnia (504). Az indirektség több tényezőből fakadhat: homályos, kétértelmű megfogalmazásból, helyettesítő szavak használatából (pl. „*a dolog*”), a függő beszéd alkalmazásából, a szituációból fakadó többletjelentésből, valamint abból, hogy a beszélő a mondandóját nem közvetlenül a címzetthez intézi (505–507).<sup>58</sup>

Ha végignézzük az indirekt beszédmód különböző fajtáit, az derül ki, hogy a funkciójuk elsősorban az, hogy elhárítsák a felelősséget a beszélőről, pontosabban az üzenet valódi küldőjéről. Ezek a kifejezésmódok lehetőséget adnak arra, hogy az ember ki is mondjon dolgokat, de mégse mondjon ki, és ily módon lehetővé teszik a visszakoazást is: nem azt mondtam, nem én mondtam, nem neked mondtam. Az indirekt beszéd kiválóan alkalmas tehát arra, hogy kibékítse a diszkréció, a konfliktuskerülés és a kommunikációs kényszer között feszülő ellentétet.

Az ilyesfajta indirektség a Patakon is áthatja a mindennapi kommunikációt. Mind a velem folytatott, mind pedig az egymás közötti beszélgetéseik során meg lehetett figyelni, hogy a patakiak lehetőleg kerülnek az explicit megfogalmazásokat: egy-egy elejtett utalással inkább sugallják, mintsem kimondják azt, amit valójában gondolnak. Közölnek bizonyos tényeket – XY ezt vagy azt csinált, ezzel ez vagy az történt –, ezek implikációit azonban már nem fejtik ki, mint ahogy értékelni is csak ritkán értékelik a történeteket: a hallgató dolga, hogy ezt megtegye. Hasonlóképpen tartózkodnak attól is, hogy valakit nyíltan elítéljenek, még akkor is, ha az illető nincs jelen. Abbéli igyekezetemben, hogy a közösség normáit és erkölcsi elvárásait feltérképezzem, időnként arra ösztönöztem beszélgetőtársaimat, hogy bizonyos cselekedeteket és cselekvőket minősítsenek, ám gyakran vallottam kudarcot. Az egyértelmű ítélettételt

<sup>58</sup> Elemzésében Möhl is kitér az indirekt beszédre, melynek három változatát különbözteti meg: a más témáról beszélést, a másan keresztül történő beszélést és a pár szavas homályos utalásokat (1997: 80–82).



vagy kerek percc elutasították, mondván, ők is kerülhetnek még hasonló helyzetbe, vagy a következmények ecsetelésével helyettesítették, rám bízva azt, hogy értékeljem az esetet.<sup>59</sup>

Mindemellett az indirekt beszédmód gyakran megfigyelhető fajtája, hogy mást, esetenként éppen az ellenkezőjét állítják annak, amit gondolnak. Többször találkoztam például azzal, hogy sajnálatukat fejezték ki azokkal szemben, akiket irigyeltek valamiért. Házigazdám mesélte, hogy jövetelem előtt többen sajnálták őt azért, amiért majd sokat kell kínlódnia velem, a nagy igényű városi vendéggel, miközben a külföldi kapcsolatoknak nagy a presztízse, és a családok „büszkén” emlegetik rendszeresen visszajáró magyarországi vendégeiket, és mutatják meg a tőlük kapott ajándékokat.

A patakiak indirekten fejezik ki magukat akkor is, amikor az üzenet valódi küldőjének a kilétét bizonytalanságban hagyják. A falubeli hírek továbbadását, mint általában mindenütt, itt is a függő beszédes forma jellemzi, gyakran az eredeti forrás megnevezése helyett többes szám harmadik személyű alanyt alkalmazva: „azt beszélük”, „azt is mondják” stb. Sokszor még ezen túl is igyekeznek távolítani magukat a mondandójuktól azzal, hogy a beszélgetés során többször kijelentik, nem tudják, igaz-e, amit mondanak. Az alábbi beszélgetésrészletben egy idős asszony az egyik falubeli férfi furcsa halálát magyarázta meg ilyen módon:

*Akkor mások mondták azt... há ugye, ha nem tudjuk, nem tudjuk. Hogy vót egy gyereke, Kováson egy leánnak, na, járt oda, udvarolt valamennyit, s akkor hogy terhes lett, s lett egy gyerek, s személt neki [hasonlított rá]. S akkor ő, pereltek s még be es vót azért zárva valamennyit, s akkor hogy megátkozta [a lány], vagy megmiséztették vóna... de ha nem tudjuk, nem tudjuk, érti-e? S hogy azért lett ez így. De, ugye, mi nem tudjuk azt. Csak így vót egy ilyen, egy ilyen mondás. (N 70)*

E rövid idézetben a beszélő háromszor jelentette ki, nem tudja, hogy az általa közölteknek van-e valóságalapjuk. Azzal azonban, hogy minden jelzett kétsége ellenére tovább adta az információt, hozzájárult ahhoz, hogy az továbbra is a közösségi tudás és a szóban forgó ember élettörténetének, emlékezetének a része legyen.

Az indirektségnek emellett fontos és gyakori forrása, hogy a mondottakat másnak szánják, mint akinek mondják. A másodlagos címzett ilyen jellegű beiktatása azonban minden olyan kommunikációs aktus sajátja, amelyben a beszélő mondandóját kifejezetten a nyilvánosságnak szánja – remélve azt, hogy közvetlen címzettje tovább fogja mesélni a hallottakat.

<sup>59</sup> A nyílt kritika hiánya ugyanakkor nem jelenti azt, hogy a csángók különösen toleránsak lennének az emberi gyengeségekkel szemben. Hasonló jelenségről számol be Susan Harding is egy spanyol falu kapcsán (Harding 1975: 301).



A nyilvánosság tudatos felhasználására és az ügyes kommunikációs stratégiára jó példa az alábbi eset: egy asszony mesélte, hogy évekkor korábban konfliktusba keveredett egy másik asszonnal, aki nem akarta a neki járó *kanbért* kiadni, mondván, a fedeztetésből származó malacok elpusztultak.<sup>60</sup> A kárvallott először a szomszédokat kikérdezve – akik jól látták, hogy az anyakoca gazdája gyakran jár az istállóba, tehát kell, hogy legyenek malacok – meggyőződött arról, hogy az asszony valótlanul állított. Ahelyett azonban, hogy ezzel nyíltan szembesítette volna ellenfelét, a nyilvánosság-hoz fordult: saját szavaival élve „megtöltötte a falut” póruljárásának történetével, amelynek implicit, ámde mindenki számára egyértelmű jelentése az volt, hogy partnere tisztességtelen és megbízhatatlan üzletfél. Az asszony „hadművelete” több szempontból is sikeresnek bizonyult. Egyrészt a partnere később megkövette és némi pénzzel megpróbálta kiengesztelni, amit azonban az asszony nem fogadott el. Másrészt kikezdte – pontosabban tovább rontotta – ellenfele ilyen téren amúgy sem túl jó hírnevét. Azzal, hogy elterjesztette, illetve megerősítette a szóban forgó asszony rossz cse-repartner hírét, arról igyekezett meggyőzni az embereket, hogy ne lépjenek ilyesfajta kapcsolatba vele. Ez a „támadás” tehát ellenfelére nézve akár komoly következményekkel is járhatott: minél több embert befolyásolt, annál inkább elszigetelte őt.

Ugyanakkor a kárvallott asszony által választott stratégia arra is jó volt, hogy saját jó hírét növelje. Azzal, hogy nem keveredett nyílt konfliktusba ellenfelével, azt a megoldást választotta, ami ilyen esetekben a közösség etikettje szerint a leginkább elfogadható: látszólag beletörődött a kárába és olyannak tüntette fel magát, mint aki kellőképp nagyvonalú ahhoz, hogy ekkora veszteség miatt ne kezdjen el ellenségeskedni. Ugyanakkor gondoskodott róla, hogy mások, tudomást szerezve a dologról, továbbmeséljék és értékeljék az esetet. Nagyon diplomatikusan használta ki a nyilvánosság adta lehetőségeket: egyszerre volt diszkrét és terjesztette el mondanivalóját.

\*\*\*

A havasi pásztorkodás – a megélhetés fő forrásaként – állandó együttműködésre kényszeríti a patakiakat: mivel csak nagyon kevés család rendelkezik annyi munkaerővel vagy olyan anyagi eszközökkel, hogy önellátónak mondhatta magát, illetőleg fizetett segítséget alkalmazzon, a többség az egymásnak nyújtott kölcsönös munkaerő-cserére szorul. A kölcsönösség ugyanakkor áthatja az élet egyéb területeit is, a mindennapokban egymásnak nyújtott szívességektől kezdve a rituális alkalmakkor adott támogatásig.

<sup>60</sup> Gyimesben az a szokás, hogy a kan disznó gazdája egy malacot kap az alomból fizetségül azért, hogy a kant rendelkezésre bocsátotta.

A Patakon a család, a rokonság, a szomszédság és a komák közössége jelenti azt a kört, amelyből az egyén vagy a gazdasági egységet alkotó nukleáris családok „szövetségesei” kikerülhetnek, és amelytől általában a segítséget elvárják. E csoportokhoz való tartozás azonban korántsem automatikus: sokkal inkább attól függ, hogy az egyén, illetőleg az egyes családok mennyiben tesznek eleget azoknak ez elvárásoknak, amelyeket a különböző csoportok tagjai egymással szemben támasztanak, azaz mennyire viselkednek rokonként, komaként vagy szomszédként.

A kapcsolatok alakításában emellett alapvető fontossága van a mindennapi verbális kommunikációnak, amely egyrészt kapcsolatot hoz létre az egyes felek között, másrészt az arctalan közvélemény megnyilvánulásaként a társadalmi kontroll egyik legfontosabb eszköze, és mint ilyen, lehetőséget ad arra, hogy az ember a saját és mások megítélését és hírnevét alakítsa.<sup>61</sup>

A következő fejezetekben látni fogjuk, hogy az élők és holtak viszonya több szempontból is szervesen illeszkedik a fent vázolt képbe. Mielőtt azonban minderről részletesen szólnék, beszélnem kell a halottakra vonatkozó képzetekről és a velük kapcsolatos rítusokról.

<sup>61</sup> Noha nem tartozik a könyv közvetlen tárgyához, legalább egy lábjegyzet erejéig muszáj röviden említést tennem egy másik fontos normatív tényezőről, az úgynevezett *megmiséztetés*ről, ami ortodox papokhoz befizetett misét jelent, melyben a miséztető arra kéri Istent, hogy büntesse meg haragosait. A helyi elképzelések szerint a mise csak a valóban vétkesekre hat, és ha a miséztető ártatlanul vádolt valakit, az általa kért büntetés őt magát fogja sújtani – ilyen értelemben tehát a megmiséztetés intézménye istenítélet jellegű. Azt, hogy a gyakorlat mennyire gyakori a közösségben, nehéz megállapítani, minthogy ambivalens megítélésének köszönhetően kevés olyan emberrel találkoztam, aki elismerte a konfliktusmegoldás e módjának tényleges gyakorlását. A megmiséztetés azonban szerencsétlenségek magyarázataként vagy vitás helyzetekben fenyegetésként igen gyakran felmerül, ami azt mutatja, hogy – függetlenül attól, milyen mértékben van valós gyakorlatról szó – az emberek gondolkodásában jelentős helyet foglal el, és komoly normatív szerepe van: a viselkedési normák betartására ösztönöz, valamint, annak köszönhetően, hogy igaztalan vádaskodás esetén a miséztetőre is „visszaüthet”, a bosszút is szabályozza. Mindemellert csapásmagyarázatként nagyon fontos szerepe van az érintettek hírnevének alakításában: ha valakiről úgy találják, hogy megmiséztetés áldozata lett, akkor azzal lényegében a bűnösségére utalnak. Minderről bővebben lásd: Czégényi 1999; 2004; Keszeg 1999; Pócs 2002; Hesz 2007.

## Doktrinális vallás és helyi vallás

Egy temetkezési szokásokkal kapcsolatos beszélgetés során a negyvennégy éves Bokor Erzsébet a következőképp vélekedett: „...hiába, hogy katolikusok vagyunk, s ezen a völgyön lakunk, de úgyes majdnem minden háznál van egy más szokás. Na. Minden másnál másképp imádkoznak, másképp mennek a templomba, másképp étkeznek...” Ez a meglátás, mely legalább annyira jellemző a halállal, a lélekkel és a túlvilággal kapcsolatos elképzelésekre, mint magukra a halotti rítusokra, egyszerre mutat rá arra a két alapvető kutatási problémára, amellyel a Patakra jellemző képzetek és rítusok bemutatása és elemzése során foglalkozni kell. Az egyik probléma abból adódik, hogy az európai közösségekben az üdvözüléssel és a halottakkal kapcsolatos elképzelések alapvetően „két hagyomány” közös területének számítanak. A Patakon, minden keresztény közösséghez hasonlóan, a halálra és a halottak túlvilági sorsára vonatkozó tudást, valamint a halottakkal kapcsolatos szertartásokat lényegében a keresztény doktrínák, illetve a keresztény liturgia előírásai határozzák meg. A hivatalos tanok és rítusok azonban számos olyan elképzeléssel és szokással egészülnek ki, amelyek a katolikus vallás felől nézve nem-kereszténynek, népi hiedelemnek vagy babonának minősülnek. Éppen ezért elengedhetetlen a két elképzelésrendszer egymáshoz való viszonyának és kölcsönhatásának vizsgálata. A másik problémát a szokások és képzetek szembeötlő heterogenitása jelenti, amelyre részben éppen a két tradíció együttes jelenléte szolgálhat magyarázattal.

Annak ellenére, hogy a keresztény vallás egyik központi problémája a halálra adott válasz (Burgess 2000: 44), s egyes kutatók szerint a kereszténység sikere egyenesen annak köszönhető, hogy ebben a kérdésben több kultúra által elfogadható „megoldást” kínált (Davies 1997: 111), a témában íródott magyar néprajzi munkák zöme a halálhoz fűződő elképzelések keresztény meghatározottságát csak mellékes tényként kezeli. Általában jellemző, hogy e művekben a hangsúly szinte kizárólag a doktrinális tanokon kívül eső, a kutatók által „néphit-elemek”-nek nevezett sajátosságok számbavételére és – ritkábban – elemzésére került. Általános tendenciának mondható az is, hogy e sajátosságokat többnyire keleti vagy kereszténység

előtti eredetűnek tartották.<sup>62</sup> Ennek a beállítottságnak köszönhetően a temetéssel, halottakkal kapcsolatos írások mintegy „féloldalasak lettek”, s elmaradt a doktrinális és a nem doktrinális elképzelérendszerek kapcsolatának, összefüggéseinek vizsgálata.<sup>63</sup>

A halál körüli jelenségek és általában véve a vallásos jelenségek kutatásában tehát két alapvető különbségtétel érvényesült. Egyrészt a kutatók lényegében átvették azt a – nagyjából a reformáció korától kimutatható – egyházi álláspontot, amely szerint a hivatalos vallási tanok szigorúan elválasztandók az attól eltérő gyakorlattól és elképzelésektől. Ez a megkülönböztetés – az egyház képviselői kezében legalábbis – erősen értékorientált volt: a hivatalos tanoknak nem megfelelő elképzelések babonának, téveszmének minősültek, amelyektől az egyház képviselői igyekeztek a híveket eltéríteni. Másrészt a vallás és a nem doktrinális elképzelések elkülönítése mellett a néprajzkutatás markáns határvonalat húzott a népi vallás és a néphit közé. E felosztás szerint az előbbi tárgykörébe a hitélet azon elemei tartoznak, amelyek valamilyen módon kapcsolatban állnak valamelyik doktrinális vallással, míg az utóbbi olyan jelenségekkel foglalkozik, amelyeknél az ilyesfajta kapcsolat nem mutatható ki.<sup>64</sup> Ez a szétválasztás a magyar néprajz tudománytörténeti sajátosságaival magyarázható: a tudomány kialakulását követő évtizedekben a néprajzi kutatások a paraszti kultúrának elsősorban azokra a jelenségeire koncentráltak, amelyek nem voltak megtalálhatók más társadalmi rétegek kultúrájában, minthogy ezeket tekintették eredetinek, magyarnak, idegen hatástól leginkább mentesnek, a paraszti kultúrára elsődlegesen érvényesnek (Tüskés 1986b: 18; Hofer 2009: 201). Ennek eredménye, hogy – miként Hofer Tamás írja – a tudományterület első összefoglalását adó *Magyarság Néprajzában* „egy szó sincs írva búcsújárásról vagy a parasztok vallásos viselkedéséről. Annak idején úgy gondolták, hogy mindez a kulturális tevékenységnek egy központilag befolyásolt szférájába tartozik, és hogy a néprajz hatáskörébe csak a hiedelmek és a babonák tartoznak” (Hofer 2009: 201). Amikor viszont a figyelem a keresztény egyházakhoz is kötődő vallásos jelenségek és viselkedés felé fordult, egyben felmerült az igény arra is, hogy a népi vallás kutatása

<sup>62</sup> A jól kutatott témának számító temetkezési szokások és halállal kapcsolatos hiedelmek meglehetősen terjedelmes szakirodalmából csak a legfontosabbak: Róheim 1990: 155–204; Kunt 1987; 1990: 67–97; K. Kovács 1944 [2004]; Jung 1978; Hoppál–Novák 1982; Balázs 1995; Virt 2001a; Pócs (szerk.) 2001.

<sup>63</sup> A halál és a temetkezési szokások témakörében e téren kivételnek számít Berta Péternek a paraszti halálkép normativitásával foglalkozó tanulmánya (Berta 2001). Ez a hiányosság a többi átmeneti rítus kutatására is igaz – erről lásd Bárh 2005: 8–9. Ez utóbbi munka egyébként maga is kivétel: a kora újkori esküvői, keresztelői és avatási rítusok kapcsán éppen a népi kultúra és az egyházi irányítás kapcsolatát vizsgálja.

<sup>64</sup> A ma is használatos, a szétválasztást különösen nyomatékosító definíciókat lásd például Tüskés 1986a: 75; 1986b: 19; Dömötör 1980: 288; Voigt 2004: 50.

a tudomány különálló területévé váljon (Tüskés 1986b: 19). A kutatások megindulása, a kutatási célok kijelölése és a megfelelő módszerek kidolgozása tehát inkább megerősítette a vallásos élet különböző szegmensei közé húzott határvonalakat, és a néphit és népi vallás szétválasztásának gyakorlatát lényegében állandósította, annak ellenére is, hogy már az 1930-as évekből ismert olyan javaslat, amely a néphit mindkét jelenségsoprotot magába foglaló értelmezését szorgalmazta, és értelmetlennek tartotta azok mesterséges elkülönítését (Schwartz 1937: 450–452).<sup>65</sup>

A vallásos jelenségek köre, amelynek a halállal kapcsolatos képzetek és a halotti rítusok is a részét képezik, a magyar néprajzkutatásban így két kutatási terület, a néphit és a népi vallás területére esnek, ráadásul mindkét irányzat az általa vizsgált jelenségeket a hivatalos vallással szemben határozza meg. Érdekes módon – annak ellenére, hogy a néphit és népi vallás, valamint a hivatalos vallás közötti határvonal elmosódottságát sokan elismerték (pl. Fejős 1985: 30–31), köztük azok is, akik definícióikkal a megkülönböztetést továbbra is fenntartották (Dömötör 1980: 288; Voigt 2004) – e szétválasztást érdemben eddig csak Pócs Éva kifogásolta,<sup>66</sup> aki nemcsak javaslatot tett e jelenségek együttesen vallásként való kezelésére, hanem újabb kutatásaiban alkalmazta is a magyar néprajzban újnak számító szemléletmódot.<sup>67</sup>

A nemzetközi antropológiai kutatásban azonban – a magyar kutatástól eltérően – a doktrinális és az attól eltérő hagyományok szétválaszthatóságának megkérdőjelezésére már negyven-ötven éve sor került, és ez az utóbbi évtizedekben a nemzetközi folklórkutatásokat is befolyásolta.<sup>68</sup> A komplex társadalmak egy-egy közösségét tanulmányozó kutatók közül a kétféle hagyomány kérdésével kiemelten foglalkozott Robert Redfield a *Peasant society and culture* című munkájában (Redfield 1965). Redfield a két hagyomány megnevezésére a *great*, illetve a *little tradition*, magyarul a *nagy-* és *kishagyomány* megnevezést használta,<sup>69</sup> nagyhagyomány alatt a kis létszá-

<sup>65</sup> Gunda Béla hasonlóan tágan határozta meg a református vallás néprajz által kutatandó jelenségeinek körét (1985: 18). Nagyjából ugyanebben az időben megjelent tanulmányában Tüskés Gábor viszont a népi valláskutatás önálló tudományterületként való meghonosodását szorgalmazza, mondván, hogy a népi vallás kutatásának lehetnek „autonóm szempontjai, egyéni igényei, saját módszertana” (Tüskés 1986b: 75).

<sup>66</sup> Lásd Pócs Évának a 2003. június 12–13-án „Sámánizmus – magyar néphit – európai néphit” című Diószegi Vilmos-emlékülésen elhangzott és mindeddig kevés szakmai visszhangot kiváltó, „Mitológia, vallás vagy hiedelemrendszer” című előadását (kézirat).

<sup>67</sup> Elsősorban Gyimesben végzett kutatásaira gondolok – e témában eddig megjelent írása: Pócs 2005.

<sup>68</sup> Erről lásd Anttonen 1992. A kutatásban használatos terminusok és e terminusok változó jelentésmezéjének áttekintését lásd Pócs Éva előbb említett előadásában.

<sup>69</sup> Meg kell jegyezni, hogy a nagyhagyomány fogalma a kulturális antropológiában már korábban is ismert volt, általános alkalmazása azonban Redfieldnek köszönhető (Obeyesekere 1963: 140).

mú, a „kultúrát tudatosan formáló gondolkodó elit”, kishagyomány alatt pedig a javarészt „nem gondolkodó, a kultúrát adotként elfogadó tömegek” hagyományát értve. A két hagyomány között mindig is szoros összefüggés létezett, egyes kulturális elemek át- meg átjárták őket, miközben minden egyes „átvétel” során változtak, átértékelődtek. Redfield példaként a hivatalos vallások szent szövegeit említi, amelyeknek gyökerei a szájhagyományban keresendők, s amelyek, miután az elit átírta őket, visszakerültek a szájhagyományba (Redfield 1965: 41).

A kétféle hagyomány megléte Redfield munkája óta alaptétele a vallásantropológiai kutatásoknak, a kettő közötti viszony és az őket elválasztó határvonal megítélése azonban sokat változott az utóbbi évtizedek során. Maga Redfield a paraszti kultúrát „fél-kultúrának” tekintette, amely csak a befogadó komplex társadalom kultúrájának aspektusaként, ahhoz fűződő viszonyával együtt értelmezhető. A paraszti társadalomban mindkettő, a nagy- és a kishagyomány is egyidejűleg jelen van, hordozói azonban más-más társadalmi osztályhoz tartoznak és elkülönülnek egymástól. Egy falusi közösségen belül a paraszti foglalkozásúak képviselik a kishagyományt, a papok, tanárok és egyéb városi származású tisztségviselők pedig a nagyhagyományt (Redfield 1965: 42). Ezzel szemben számos – elsősorban ázsiai, dél-ázsiai közösséget vizsgáló – kutató szerint a paraszti társadalom kultúráját helyesebb egyetlen kishagyományként tekinteni, és a doktrinális nagy hagyománnyal szembeállítani. A legfőbb érv emellett az, hogy a közösség szemében a két hagyomány elemei, a hivatalos és az attól eltérő elképzelések egyetlen értelmes egészet alkotnak (Dumont–Pocock 1957: 40; Obeyesekere 1963: 140), kutatói szétválasztásuk tehát funkcionális szempontból felesleges és csak történeti kutatások esetében indokolható.<sup>70</sup> Emellett kritika érte Redfieldet – és minden olyan kutatót, aki a nagy tömegek kultúráját hasonlóképpen definiálta, azaz a kétszintes modellt alkalmazta – amiatt, hogy a kishagyományt időtlen és változatlan valamiként láttatja, és hogy meghatározása az elit és a populáris kultúra között hierarchikus

<sup>70</sup> Egy adott közösségre jellemző vallásos gyakorlat különféle hagyományokból származó elemeinek szétválasztása sok esetben megoldhatatlan problémát jelent. A Bretagne-i halotti rítusokról és halállal kapcsolatos elképzelésekről írott kitérő könyvében Ellen Badone arra figyelmeztet, hogy lehetetlen bizonyítani azt az állítást, miszerint Bretagne-ban a halottakkal kapcsolatos rítusok egy része a kereszténységbe beépült kereszténység előtti szokás lenne, mert a hivatalos és a helyi értelmezések összefonódása miatt nehéz a katolikus elemeket a nem keresztény vagy kereszténység előtti elemektől megkülönböztetni (Badone 1989: 173). Ugyanerről a nehézségről számolnak be azok a kutatók is, akiknek célja éppen az volt, hogy az általuk vizsgált vallások különböző rétegeit feltérképezzék: például DeYoung: *Village life in modern Thailand*. Berkeley, University Press, 1955 – idézi Obeyesekere 1963: 141; Marriott 1955: 201–202. Mások a Redfield által sugallt éles falusi–urbánus dichotómiát kritizálták: pl. Alan Dundes: *Who are the folk?* In W. R. Bascom (ed.): *Frontiers of Folklore*. AAA Selected Symposium, 5./ 1977: 21 – idézi: Anttonen 1992: 257.

viszonyt sugall, az utóbbit alacsonyabb rendűnek mutatva be (pl. Brown 1993: 39–42; Primiano 1995: 38).

Elutasítják a kis- és nagyhagyomány elhatárolását az európai paraszt-közösségeket szociálanropológiai módszerekkel vizsgáló kutatók is. Ők, eltérően a hivatalos vallás képviselőitől, egy sokkal tágabb vallásfogalommal dolgoznak: minden olyan hiedelmet és tevékenységet a vallás részének tekintenek, amelyek egy természetfeletti lény vagy hatalom felé irányulnak (Freeman 1978: 120–122; Riegelhaupt 1973: 835; Goldey 1983: 8; Badone 1989: 17; Stewart 1991: 8).<sup>71</sup> E szerint a felfogás szerint tehát vallásosnak tekintendők mindazok a nem-doktrinális elképzelések is, amelyek a hivatalos vallás mellett, azt mintegy kiegészítve élnek, hiszen mindegyikük lényege ugyanaz: az emberi tapasztalást értelmes rendszerbe szervezik, magyarázatot és cselekvési programokat kínálnak.<sup>72</sup> Egy pataki ember számára például az egyházi temetés mozzanatai és a halott koporsójába helyezett tárgyak egyazon rítus fontos részei, amelyek azonos célt szolgálnak: az elhunyt kedvező túlvilági sorsának biztosítását, valamint a halottak közösségébe történő zökkenőmentes beépülését. A hivatalos és nem-hivatalos vallási jelenségeket nem külön kezelő megközelítések új terminusok bevezetését is eredményezték, amelyek jobban kifejezik a vizsgált vallásosság természetét: helyi vallás (*local religion*); a Leonard Primiano által megalkotott vernakuláris vallás (*vernacular religion*), amelyet ő megélt vallásként definiál (Primiano 1995); gyakorolt vallás (*practical religion*).<sup>73</sup>

Charles Stewart a görög démonhiedelmeket és az ortodox egyház ördögképzetét egy rendszerként kezelő munkájában amellet érvel, hogy a helyi és doktrinális vallás közti különbségeket nem a *keresztény – nem keresztény* ellentétpár rendszerében kell vizsgálni, mint azt a kutatás hosszú évtizedekig tette,<sup>74</sup> hanem helyesebbnek tűnik kétféle gondolkodásmód közötti

<sup>71</sup> A történészek közül ugyanerről lásd például Davis 1974: 312.

<sup>72</sup> Ugyanígy érvelt Lauri Honko (1962: 120–122).

<sup>73</sup> Érdemes itt megjegyezni még, hogy a *populáris* kultúra és az *elit* kultúra sokat vitatott kategóriáinak újabb történelmi értelmezései amellet, hogy a jelenségek lényegesen tágabb körére vonatkoznak, alapjában véve megegyeznek a helyi vallás – doktrinális vallás felosztással. Több kutató érvelt amellet, hogy a két fogalom sokkal inkább eltérő kulturális értelmezések közötti ideológiai feszültséget jelöl, semmint egymással szembeállítható, valós és statikus kulturális rétegeket. Populáris és elit kultúra tehát mindig viszonylagos, egyedi esetenként változó kategóriák, amelyeket hiba lenne mechanikusan különböző társadalmi csoportokhoz társítani (Caciola 1996: 5–6). Ebben az oppozícióban a populáris kultúra – szemben az írott, intézményesített és ceremoniális elit hagyománnyal – szóbeli, közösséghez kötött és rítusok által szabályozott tradícióként definiálható (Klaniczay 1990: 3), a körébe sorolható elképzelések és szokások pedig elvileg bármelyik társadalmi rétegben előfordulhatnak. A két fogalom definíciójának változásáról összefoglalóan lásd például Vovelle 1990: 81–113.

<sup>74</sup> Annak ellenére, hogy a helyi vallás kétségtelenül kereszténység előtti, illetve attól eltérő elemeket is tartalmazhat.



különbőség következményének tekinteni.<sup>75</sup> A doktrinális vallásban az egyházi elit tevékenysége nyomán kialakult egy logikus, elvont rendszer, amely noha részleteiben időről időre változik, egy adott korszakban általánosan érvényesnek minősül. A helyi vallás ezzel szemben nem rendelkezik ilyen rendszerrel: egyedi esetek kapcsán értelmezi a világot, és noha alapvetően hasonló elképzeléseket fejez ki, mint a hivatalos vallás, az egyes esetektől nem vonatkoztat el, nem rendezi őket logikus, mindent átfogó rendszerbe (Stewart 1991: 10–11). Stewart a két hagyomány közötti viszonyt a *langue* és a *parole* közti viszonyhoz hasonlítja, amelyben a doktrína előírásként, ideálként tekintendő, a helyi vallás pedig ennek az előírásnak egy adott közösségben létrejövő megvalósulásaként, amely a helyi, egyénileg vagy csoportosan véghezvitt értelmezési folyamatoknak köszönhetően természetesen eltér az ideáltípustól.

Ideál és gyakorlat különbsége azonban nemcsak a rurális közösségekben, hanem az úgynevezett elit rétegek körében is megfigyelhető, hiszen az ő vallásos rendszerük is tartalmaz a hivatalos tanoknak nem megfelelő elemeket.<sup>76</sup> Sőt, eltérés magán a nagyhagyományon, vagyis az egyházi gyakorlaton belül is tetten érhető, lévén, hogy már az egyház különböző szervezeti szintjein sem egységesen értelmezik az előírásokat, s ennek megfelelően az egyház egyes képviselői sem feltétlenül követik az aktuális egyházi álláspontot. Ebből az következik, hogy a különböző helyi egyházi gyakorlatok között is jelentős eltérések lehetnek. E tekintetben hasonló, de még sarkosabb Primiano véleménye, aki azt állítja, hogy „hivatalos vallás” mint olyan nem létezik, hiszen a megélt vallás egyedi jellege miatt még a legmagasabb egyházi vezetők vallása sem egyezhet meg a tanok által előírt, legfeljebb ideáltípusnak tekinthető vallással (Primiano 1995: 45–46).

Az egyházi gyakorlatok különbségeinek másik oka, hogy a liturgikus rend szabályozása – legalábbis a római katolikus egyházban – több lépcsőben történik: az egyes püspöki karok egy központi, irányadó modell nyomán dolgozzák ki a saját területükön érvényben lévő szertartásrendet, amelybe a II. Vatikáni zsinat (1962–65) irányelveinek megfelelően beépíthetik a jellegzetes helyi hagyományokat is (Várnagy 1995: 526). A lokális hagyományok figyelembevételére egyházközségi szinten is van lehetőség, így a plébánosoknak módjuk van arra, hogy a helyi szertartásrendet – az egyház szabta korlátok között – a közösség hagyományai és igényei figyelembevételével alakítsák ki.

A hivatalos tanok és a helyi gyakorlat közötti eltérésre az általam vizsgált gyimesi községben az egyik legszemléletesebb példa az öngyilkosság

<sup>75</sup> Stewart előtt ugyanerre a következtetésre jutott William Christian és Ellen Badone is: Christian 1989: 178; Badone 1990: 5.

<sup>76</sup> Stewart éppen azért vetette el a populáris vallás terminus használatát, mert az a korábban uralkodó értelmezések szerint kizárólag az alsóbb társadalmi rétegek vallásosságára vonatkozott (Stewart 1991: 11).



egyházi kezelése. Más egyházközsegektől eltérően itt az öngyilkosok a mai napig nem részesülhetnek keresztény temetésben, testüket a temetőkertek kívül, szenteletlen földbe temetik, s a pap a rendes temetés liturgiájától eltérően nem misézik felettük, csak az elhantoláskor vesz részt a szertartásban. Történik mindez annak ellenére, hogy a II. Vatikáni zsinat óta az öngyilkosok ugyanolyan temetési szertartásban részesülhetnek, mint bárki más, s az öngyilkosság egyházi megítélése is változott: amíg korábban – és Gyimesben még most is – halálos bűnnek tartották, addig ma a hivatalos álláspont szerint azok is üdvözülhetnek, akik önkezükkkel vetettek véget életüknek (A Katolikus Egyház Katekizmusa 1994: 451–452).

A hivatalos egyházi állásponttól való eltérés ebben az esetben annak köszönhető, hogy a doktrinális nézetek változásait a helyi vallások részben a hívek, részben pedig az egyház helyi képviselőinek ellenállása miatt csak némi késéssel követik. A helyi plébános egy beszélgetésünk során az öngyilkosok megkülönböztetését azzal magyarázta, hogy a teljes temetési szertartás megtagadásakor a helyi elvárásoknak engedett. A falubeliek közül ugyanakkor sokan éppen a plébános szigorúságát látják a dolgok hátterében, azzal együtt, hogy az öngyilkosságot a legtöbben máig halálos bűnnek tekintik.

Annak ellenére azonban, hogy egy közösség vallásos elképzelései és gyakorlata funkcionálisan egy vallásnak tekinthető – amelyet az elemzés szempontjából érdemes egy rendszerként kezelni –, Stewart hangsúlyozza azt, hogy a közösség egyes tagjai tisztában vannak a helyi vallás és az egyházi tanok vagy az egyházi gyakorlat közötti eltérésekkel (Stewart 2004: 268). Szó volt már arról, hogy az egyház által hirdetett vallás védelmében az egyház és helyi képviselői mindig is felléptek bizonyos, a doktrinálistól eltérő elképzelésekkel vagy szokásokkal szemben, babonának – azaz téves elképzelésnek – minősítve azokat (vö. Weber 2005: 90). Ennek köszönhetően a közösség tagjai tisztában vannak az egyházi állásponttal, egyénileg változó viszont az, hogy ezt milyen mértékben fogadják el. A legtöbb beszélgetőtársamra jellemző volt, hogy egyes hiedelmeket a hivatalos vélekedésnek megfelelően ítélte meg, másokat viszont igaznak fogadott el, noha nem tartoztak az egyházi tanok közé.

Arra, hogy az egyház képviselői hogyan lépnek fel a *babonáságnak* tekintett vélekedések ellen, a Patakon jó példa a szemfedélvászon esete, amelyet helyi szokás szerint a koporsó lezárása előtt a halott arcánál kereszt alakban felhasítanak.<sup>77</sup> A korábban elterjedtnek mondott és néhány idősebb ember által még mindig elfogadott magyarázat szerint erre azért van szükség, hogy a halott a túlvilágon is kaphasson levegőt. Ma azonban a beszélgetések

<sup>77</sup> A túlnyomórészt Erdélyből datált, de szórványosan az Alföldön és a Felvidéken, valamint Baranyában és Tolnában is előforduló szokás párhuzamairól és feltételezett keleti eredetéről lásd Szabó 1982: 163–183.

során a szokásról szinte mindig a vele kapcsolatos papi állásponttal együtt esik szó. Többen mesélték, hogy a plébános a temetések alkalmával rendszeresen helyesbíteni igyekszik a szokás helyi magyarázatát, és emellett érvel, hogy a gyakorlatnak pusztán esztétikai oka van:

– Még azt is hallottam, hogy kivágyják a szemfedélvásznat...  
 – *Azt igen, azt igen, s aztá a pap most azt mondta, hogy azt, igazság szerint úgy kellene csinálni, hogy ügyesen elvágni, mert azt kérdezte a pap, hogy azt mért csinálják. S akkor azt mondták, hogy aki elvágta, hogy bicskával, s ott, mikor amivel érték, hogy azért, hogy a levegő, hogy kapjon levegőt a halott. S azt mondja a pap, hogy az nem kap többet levegőt, annak gátá [vége]. Annak hiába vágják ki ezért, mer az levegőt nem kap, akkor, s akkor úgy megmagyarázta, hogy hogy kéne csinálni, hogy el kellene vágni még addig, amíg nem tevődik rea a koporsónak a fedele, úgy, hogy legyen egyforma mindenütt. Úgy, hogy ahogy jőjjön le, nem baj, ha ott a mellye csórén marad, mert azzal mennyit ér úgy es, az a szemfedelvászon az nem ér semmit. Hogy legyen egyforma körbe, mer ha nem, nem egyforma a szemfedelvászon, ahogy reatevődik a koporsónak a fedele. S aztá azt nem tudja megértetni, még soha se csinálta úgy senki, hanem csak úgy megvágják egy kicsit az orránál, hogy kapjon levegőt. [...] Az [a pap] így szokja mondani a templomba, hallja, s kacag ő es, hogy mit beszélnek. (N36)*

A korábban elterjedt vélekedés tehát egyre inkább „kompromittálódik”, téveszmének, butaságnak minősül. A fenti idézetben a beszélő a pap – s ezáltal a hiteles tudás – pozíciójába helyezkedik, és ezzel mintegy megbélyegzi, elmaradottnak minősíti azokat, akik hisznek abban, hogy a halott lélegzik a túlvilágon. Természetesen nem lehet azt állítani, hogy mindez csak a plébános „felvilágosító” tevékenységének köszönhető, hiszen fel kell tételeznünk, hogy ezt a magyarázatot sosem fogadta el mindenki, a patakiak gyarapodó természettudományos ismeretei miatt pedig egyre kevésbé lenne tartható.<sup>78</sup> A *babonaság* és az igaznak vélt elképzelések közötti határvonal tehát állandóan változik mind egyéni, mind közösségi szinten, s a helyi vallás lényegében nem más, mint két – vagy akár több – gondolkodásmód konfrontációjának színtere.

A helyi vallásnak ez az egyedi vagy helyi értelmezésen alapuló, az eltérő elképzelérendszereket nem mesterségesen szétválasztó, hanem a köztük lévő viszony dinamikáját megragadó megközelítése kiválóan alkalmas arra, hogy egy olyan változatos jelenségcsoportot, mint a halállal, halottakkal és túlvilági élettel kapcsolatos, a Patakon jellemző elképzeléseket és rítusokat, kezelhetővé és a maga valóságában megragadhatóvá tegyen.

<sup>78</sup> A szokás magyarázatának ugyanilyen változását jegyezték fel Túrkevén (Szabó 1982: 165).

## A képzetek és rítusok heterogenitása

Mint arról már szó volt, a pataki képzetek igen változatosak, ami – kisebb mértékben, de – igaz a halotti rítusokra is. Vannak ugyan szinte általánosan elterjedtnek mondható szokások (például az, hogy a haldokló kezébe égő gyertyát adnak), a legtöbb elképzelésről és a hozzájuk kapcsolódó gyakorlatról azonban nem lehet azt állítani, hogy a közösségben egyetemes lenne. Különösen igaz ez a lélek- és túlvilágképek esetében: nincs egységes képzet a lélek milyenségét, a testben elfoglalt helyét és funkcióját, vagy a halott „személyazonosságát” illetően, s hasonlóképpen változatosak az elképzelések a túlvilág elhelyezkedését és jellegét, valamint a halott lehetséges túlvilági sorsát illetően. Mindemellett a képzeteknek e sokfélesége nemcsak közösségi, hanem egyéni szinten is fennáll. Az egyes emberek tudáskészletét megvizsgálva azzal az első látásra zavarba ejtő jelenséggel találkozunk, hogy az nem más, mint sokféle, egymásnak gyakran ellentmondó ismeretek tárháza. Tulajdonképpen majdnem minden interjú során szembesültem – eleinte sokszor elbizonytalanító – paradoxonokkal: beszélgetőtársaim például egyidejűleg vallották, hogy a lelkek mindig köztünk vannak, ugyanakkor elmondták, hogy a halottakat éjszakánként vagy halottak napja környékén hazaengedik a túlvilágról. Ugyanígy, szinte mindenki elmondta, hogy a túlvilágról még nem jött vissza senki, ugyanakkor az így nyilatkozók közül sokaknak volt saját vagy másodkézből származó, de hitelesnek tartott tapasztalata arra vonatkozóan, hogy a halottak valamilyen formában igenis visszajárnak. Mindehhez társult még az a gyakori jelenség, hogy rögtön meg is kérdőjelezték az általuk mondottak hitelességét. Egy házaspárral folytatott interjú során például az asszony egy halottidézésről szóló történet kapcsán elmondta, hogy nem szabad a halottakat zavarni, amire a férje úgy reagált, hogy a halottakat nem is lehetne zavarni, hiszen régen elenyésztek a sírban. Ezek után ugyanő elmondott egy álmot, amelyben egy tragikus módon meghalt s a faluban rosszallással emlegetett asszony arról panaszkodott egyik rokonának, hogy a másvilágon nem tud nyugodni a róla szóló pletykák miatt – ez esetben az elbeszélő részéről nyoma sem volt a kételkedésnek.

A Patakra jellemző helyzet nem tekinthető speciálisnak még annak ellenére sem, hogy kulturális határhelyzete miatt a képzetek heterogenitása talán még nagyobb fokú lehet, mint egy homogénebb kulturális környezetben élő közösségben.<sup>79</sup> A jelenség egyik magyarázata kétségkívül a vallási tudás elsajátításának egyedisége. Az egyén a világról alkotott tudását szocializációs folyamat során szerzi (vö. Berger–Luckmann 1998). A kultúrába való belenevelődés azonban korántsem passzívan zajlik, a világkép végeredményben mindig

<sup>79</sup> Az elképzelérendszer heterogenitását hangsúlyozó írások a teljesség igénye nélkül: Davies 1997; Lewis 1986; Geertz 1960; Huntington–Metcalf 1991: 86–90; Knuuttila 2001: 21. Köszönettel tartozom Kaarina Kooskinak, hogy az utóbbi cikkekre felhívta a figyelmemet.

egyéni értelmezés eredménye, amelynek során mind az egyén, mind pedig közvetlen környezete befolyásolja egymást. Ahogyan Primiano írja, a hit el-sajátítása és alakulása a közösség tagjai között folyamatosan végbemenő esz-mecserék, egyeztetések során történik (Primiano 1995: 44), tehát az ember különféle ismeretekkel találkozik, s ezekből tudatosan vagy nem tudatosan alakítja ki saját nézeteit. Ahogyan azt az alábbi beszélgetésrészletek mutat-ják, az értelmezés szubjektivitásával az ember akár tisztában is lehet:

- És még a pokolból is szabadulhat [a halott]?
- *Hát az igen. Gondolom én. Így képzem én. Úgy, ahogy az írások szerint olvastam, hogy attól függ, hogy mennyit vétkezett. Így rakjuk össze. (N25)*
- *Hát ez tudod, ez olyan, hogy ahány ember, annyiféleképpen fogja fel, tudod, ez, ez, két ember se egyforma. Lehetünk ikrek es, de a gondolko-zás se, s a beszédünk se, s ez, ez, ahány ember, annyiféleképpen fogja föl, úgyhogy. (N36)*

A közösség földrajzi helyzeténél és társadalmi kapcsolatainál fogva az egyénnek több olyan elképzelésrendszer áll a rendelkezésére, amelyből me-ríthet saját világgépéhez. Az elképzelésrendszer és szokásrend vázát a római katolikus doktrínának és liturgia adja. Emellett a képzetekre korántsem elha-nyagolható hatással van a görög katolikus hagyomány bűvópatakként való jelenléte, valamint az ortodox vallás, amelynek tanai a halottakat illetően több lényeges pontban is eltérnek a katolikus tanításoktól: tagadják például a purgatórium létezését, ugyanakkor a liturgiában sokkal nagyobb hang-súlyt fektetnek a halottak emlékének ápolására.

Ezenkívül a hivatalos tanok mellett mindkét felekezet esetében számos olyan elképzelés és szokás létezik, amelyek nem tartoznak az egyházi ta-nításokhoz, illetve nem azokból erednek. A közösségben valójában tehát nem is egy, hanem két, lényeges eltéréseket tartalmazó nem-doktrinális elképzelés és szokásrend is tetten érhető.

A doktrinális és az attól eltérő hagyományok azonban abban megegyez-nek, hogy mindegyikük vallásos jellegű. A közösségben mindemellett megfigyelhető egy ezzel ellentétes, racionálisnak nevezhető gondolkodás-mód jelenléte is, ami a halottakhoz fűződő elképzeléseket illetően bizonyos kérdésekben megkérdőjelezi a vallásos képzetek hitelességét, még a magu-kat alapvetően vallásosnak mondó emberek szemében is. Tagadhatatlan, hogy a természettudományos gondolkodásmód térnyerésében fontos sze-repet játszott a városi kapcsolatok gyakoribbá és szorosabbá válása, illet-ve a médiához való jobb hozzáférés.<sup>80</sup> Minden okunk megvan azonban azt

<sup>80</sup> Elsősorban a tévé térnyerésére gondolok – alig akad ma olyan háztartás Gyimesben, amely ne rendelkezne tévékészülékkel és parabolaantennával.

feltételezni, hogy a „tapasztalom – hiszem” hozzáállás mindig is a legtöbb ember sajátja volt, s változás csak abban van, hogy mi számít tapasztalatnak, illetve mi az, amit az egyes emberek legitimációként elfogadnak. Jól példázza ezt a kísértetek esete. Azt, hogy a múltban léteztek, létezhetek kísértetek, ritkán vonják kétségbe, a megjelenésükről szóló történeteket pedig a velük találkozó – a legtöbb esetben már rég nem élő – emberek tanúsága alapján hitelesnek tekintik. Ma viszont beszélgetőtársaim többsége már *babonának* nevezte a kísértetek létezésébe vetett hitet, a közelmúltbeli megjelenésükről szóló élménybeszélésekkel kapcsolatban pedig általában azt feltételezték, hogy az élmény részese tévedett, érzékcsalódás áldozata lett. A kísértetek eltűnését ugyanakkor megint csak a vallásos gondolkodásból kiindulva, a halottakért mondott misék megszorodásával indokolják, valamint azzal, hogy az elfeledett halottakért mondott könyörgés minden misének része lett.

A különböző „hagyományok” ráadásul folyamatos hatást gyakorolnak az egyén gondolkodására, hiszen a Patakon a halálra, a túlvilágra és a halotti rítusokra vonatkozó ismereteit az ember tulajdonképpen egész élete során, különböző helyzetekben és forrásokból tanulja.<sup>81</sup>

Az ember gyermekkorában a mindenkinek kötelező hittanoktatáson megtanulja a túlvilágra és a lélekre vonatkozó egyházi tanokat, s ezenkívül a misék és temetések alkalmával találkozik a doktrinális nézetekkel. Ez azonban nem feltétlenül jelenti azt, hogy ezek az ismeretek a pap által előadott változatban rögzülnek: „jó és rossz tanuló” módjára van, aki pontosabban emlékszik a tanultakra, és van, aki kevésbé, van, aki a tanításokhoz hűen, van, aki pedig attól eltérően értelmezi az idevágó elképzeléseket.

A doktrinális képzeteket közvetítik a közösségben itt-ott felbukkanó, például a túlvilágot vagy az utolsó ítéletet ábrázoló szentképek is. A túlvilági szenvedések milyenségéről egy asszony például egy gyergyószentmiklósi templomban látott szentképre hivatkozva beszélt:

– *Mikor a pörgáriu, meghalsz, a pörgáriumi tüzön keresztülmész, azt a Jóisten megbocsássa, de ezket, az ilyen gyermekeltevéseket nem. Jártam oda bé, Gyergyó, hát úgy tetszik, maga jobban tudja, Gyergyóba. Csak lehet, hogy most nem így van. Járt-e Gyergyóba?*

– Nem.

– *Akkor hiába magyarázom. Ott egy nagy-nagy-nagy szép templom vót, amikor én jártam. Hát hánba vót ez? Hetven, hetvenkettőbe jártam vót. Akkor ott, hogy olyan, úgy azok a szentek, s úgy a, hogy a lélek úgy*

<sup>81</sup> A halotti rítusok hagyományozódását, az ezekre vonatkozó ismeretekbe való belenevelődést magyar nyelvterületen mindeddig csak Virt István vizsgálta. Ő a Baranyában élő moldvai csángó közösségekben, illetve a gyimesi szórványtelepüléseknek számító hárompataki falvakban foglalkozott a kérdéssel (Virt 2001b: 311–318; 2003: 289–297).

*mindenütt, úgy, az le vót rajzolva. Úgy ki vótak úgy a táblákra festve. Akkor akik gyermeket tettek el, úgy írta, hogy öngyilkosok, ezek örök világ a pokol tűzibe fognak égni. [...] Amikor úgy, úgy má ért vóna ki az a test, az a bűn. Abból a tűzből, akkor körbe, édes Jóistenem, bocsáss meg, hogy nem es jött, hogy nézzem se. Úgy az ördögök úgy a vasvillával örökké döfödték, hogy esett vissza. Oda visszaesett a tűzbe. (N 63)*

Azt gondolhatnánk, hogy a halállal kapcsolatos tudásszerzés és a halottak körüli teendők terén fontos szerepe van a faluban működő számos rózsafüzér-társulatnak is, mivel a rózsafüzéres társulatokkal foglalkozó munkák azt mutatják, hogy katolikus közösségekben vallásilag e csoportok a legtevékenyebbek, és jelentős részt vállalnak a halotti szertartások során is (Barna 1991; 1998; Gál 1998; Gergely 1998; Járolí 2001; Szócsné Gazda 2002). Tapasztalataim szerint azonban a Patakon működő rózsafüzéres csoportok valóban közösségként vagy közösségileg végzett tevékenységei korlátozottak. Szemben a más vidékekről ismert gyakorlattal, a pataki csoportok még a titokcsere alkalmával sem gyűlnek össze, ehelyett a csoportvezető járja végig a tagokat havonta egyszer. Ekkor gyűjti be azt az összeget is, amelyből a csoport a vezető által meghatározott *szándékra* – az élő vagy az elhunyt tagokért, az egészségért, családi békéért vagy Szűz Mária tiszteletére – havonta egyszer misét mond. A társulatok részvétele a halotti rítusokban sem kiemelkedő, lényegében a tagok temetésén való részvételre korlátozódik, illetőleg ritkán a haldokló társulati tag mellett végzett közös imádságra – ha ezt a haldokló vagy annak családja külön kéri. Megfigyeléseim szerint a paraliturgikus vallási tevékenységek sem a rózsafüzéres csoport keretében történnek: azok a nagybőjti vagy halottak napja előtt tartott imádkozók, amelyeken részt vettem, vagy amiről tudomásom esett, szomszédi, rokon körben szerveződtek. E szomszédok, rokonok néhány esetben egy rózsafüzéres csoportba tartoztak, ám ezek az alkalmak nem a társulat szervezésében jöttek létre, és a csoportnak csak néhány tagja vett részt rajtuk. Így tehát – annak ellenére, hogy a rózsafüzéres csoportok kétségtelesenül a közösség vallásosabb tagjait foglalják magukba – azt lehet mondani, hogy nem működnek markánsan véleményformáló közösségként, és nem jelentős fórumai a halállal kapcsolatos ismeretek átadásának sem.

E tudás átadásában, terjedésében sokkal fontosabb szerepe van az informális közösségeknek. A patakiak a családban, rokonságban vagy a szomszédságban történő halálesetek alkalmával a hivatalos ismeretek mellett már kora gyermekkoruktól fogva találkoznak olyan gyakorlattal és elképzelésekkel is, amelyek az egyházi tanok mellett, azoknak sokszor ellentmondva, néha viszont velük összhangban, mintegy kiegészítésként a pataki halotti rítusokat alkotják. A görög katolikus felmenőknek és a nem ritka ortodox–katolikus vegyes házasságoknak köszönhetően ez az a fórum, ahol az egyén kapcsolatba kerül a közösségre hatást gyakorló másik két felekezet

tanaival, pontosabban azok helyi értelmezésével. Az, hogy ez milyen mértékben történik, az egyes családok rokoni és szomszédsági kapcsolataitól függ, következésképpen a családok szokáskészlete és az egyes családtagok világképe, ha csak részletekben is, de eltérő. A helyiek tisztában vannak a különböző felekezetek eltérő tradícióival, és általános vélemény az, hogy az ortodox halotti rítusok kidolgozottabbak, mint a katolikusok, hogy ott „nagyobb a halottak dóga”. Bizonyos szokásokat – például a halottaknak hat héten keresztül kirakott ételt vagy a szomszédoknak alamizsnaként hat héten át naponta hordott vizet – egyértelműen ortodoxnak tartanak.<sup>82</sup> Abban a néhány családban viszont, ahol a halált követő éjjel az általános gyakorlattól eltérően tesznek ki ételt a halott számára, nem említették a szokás nem katolikus voltát. Korántsem meglepő módon tehát az a jellemző tendencia, hogy csak azokat a rítusokat vallják a másik két felekezethez tartozónak, amelyeket ők maguk nem gyakorolnak.

Bár tény, hogy a patakiak kora gyermekkoruktól fogva szokva vannak a halálhoz és a halott jelenlétéhez, tapasztalatom alapján úgy tűnik, hogy a halotti rítusokra, a halál, valamint a lélek és túlvilág misztériumára vonatkozóan mélyebb ismeretekkel azok rendelkeznek, akik már átélték egy közeli hozzátartozójuk elvesztését, illetve akiknek aktívan részt kellett venniük egy temetés lebonyolításában. A harminchárom éves Zsófia például a halállal és temetéssel kapcsolatos mai ismereteinek nagy részét anyósától, Valériától tanulta, akit környezete az átlagosnál is vallásosabbnak tartott, és aki jóval a halála előtt felkészítette menyét a saját temetése körüli teendőkre. Pontos útmutatásai kitértek a temetés szinte minden mozzanatára, és fontos utalásokat tartalmaztak a halál utáni életre vonatkozóan is. Ilyen volt például az a kikötés, hogy az elterjedt gyakorlattal ellentétben nem engedte meg, hogy cipőben temessék, mondván, az nehézséget okozna a léleknek a túlvilágon, csakúgy, mint a dúsán hímzett és sok vesződéssel elkészített hagyományos „csángós” öltözet. Az a kérés pedig, hogy a koporsóba tegyenek egy darab vásznat, a túlvilágra és az oda jutás módjára vonatkozóan szolgált információval: ez a vászon jelentette a túlvilágra vezető pallót, s mint ilyen, segítette a halott másvilágra jutását.<sup>83</sup>

Ez az eset több szempontból is jelentős. Egyrészt azért, mert Zsófia anyósa görög katolikusnak született, s bár e felekezet felszámolása után római katolikus hitre tért át, nézeteiben és szokásaiban hű maradt eredeti vallásához. A koporsóba rakott vászon szokása e felekezetre volt jellemző, s mint ilyen, a görög katolikus felmenőkkel nem rendelkező Zsófia számára

<sup>82</sup> Az a szokás, hogy a halottaknak a temetést követően egy bizonyos időszakon keresztül ételt raknak ki, ha szórványosan is, de katolikus területekről is ismert. Például: Bácsbodrog (EA 537, 12), Baranya: Kunt 1990: 98.

<sup>83</sup> A túlvilágra vezető jelképes pallók a gyimesbükki ortodoxok (és néhány katolikus család) körében fontos mozzanatai a temetésnek. Minderről részletesebben lásd: Jankus 2008: 104–106.



alapvetően újnak számított, módosítva ezzel korábbi tudáskészletét. Amint azt a példa is mutatja, a Patakra jellemző patrilokális letelepedés miatt elsősorban a nők azok, akik új családba kerülve új nézetekkel találkoznak, de szintén ők azok, akik saját világméretű nagyban befolyásolhatják a férj családjának meglévő ismereteit, vagyis a közösségben a nők fontos szerepet játszanak az elképzelések terjesztésében. Ugyanakkor jelentős a fent idézett eset azért is, mert jól mutatja egy erős – a közösségben nagy tudásúnak tartott – személyiség szerepét az ismeretek, „hagyományok” továbbadásában és elterjesztésében: a Valéria lányaival, másik menyével, unokájának feleségével és a szomszédokkal folytatott beszélgetések során kiderült, hogy nézetei viszonylag széles körben ismertté váltak.

A fent idézett példa talán egyedülállónak mondható az instrukciók aporólékos és a szertartás egészére kiterjedő volta miatt. Ismeretek átadására, ütköztetésére azonban minden haláleset során óhatatlanul sor kerül, hiszen meglehetősen kiterjedt azoknak a köre, akik aktívan részt vesznek a halott körüli teendőkből. Egy temetés alkalmával történt, hogy az egyik gyertyavívó a fizetségül járó törülközőt nem akarta elfogadni, a hátramaradtak rossz anyagi körülményeire való tekintettel. Egy antalok-pataki résztvevő azonban figyelmeztette, hogy ezt ne tegye, s szavai alátámasztására egy álmodást mesélt el, amelyben a halott arról panaszkodott, hogy a túlvilágon állandóan vizes, nem tud megtörülközni azért, mert valaki visszaadta az érte alamizsnaként adott törülközőt. Szintén ez után a temetés után történt, hogy az egyik szomszédasszony arra figyelmeztette a gyászoló családot, hogy a temetés utáni héten a halott várja rokonai látogatását a temetőben. Ez a szokás a szomszédságban korábban ismeretlen volt, ő pedig azért tudott róla, mert lánykorában a temető mellett lakva felfigyelt arra, hogy a hozzátartozók a temetés után pár nappal felkeresik a sírt. Az eset érdekessége – s ez sokat elmond a tudás átadásának spontaneitásáról is –, hogy noha ez a szomszédasszony már hosszú évek óta a körzetben élt és több környékbéli halálesetnél segédkezett, csak ekkor jutott eszébe, hogy ezt az ismeretét megossza a többiekkel.

Az ismeretek áramlása azonban nem korlátozódik a halálesetekre. Többen mesélték például, hogy az alamizsnaadás egy speciális módjáról – miszerint a halottnak szánt italt az ablakon keresztül kell átnyújtani valakinek – szomszédjaiktól vagy rokonaiktól szereztek tudomást azok után, hogy elpanaszolták: halottaik álmaikban rendszeresen és hosszú időszakon keresztül megjelennek.

A halottakkal kapcsolatos álmok egyébként is a leggyakoribb apropója azoknak a beszélgetéseknek, amelyeknek során a gyakorlati tanácsokon kívül a halottakat és a túlvilági életet tágabban érintő teológiai jellegű problémák is szóba kerülnek. Noha kivételes szerencse kell ahhoz, hogy ezeknek a spontán alkalmaknak a kutató is fültanúja legyen, vannak olyan interjúhelyzetek, amelyek nagy valószínűséggel hasonlóképpen zajlanak, mint a



természetes helyzetekben elinduló beszélgetések. Több beszélgetőpartner esetén gyakran előfordult, hogy kérdéseim – vagy akár csak a jelenlétem<sup>84</sup> – olyan eszmecserét indítottak el, amelyben egy idő után jóformán csak szemlélőként vettem részt, s ilyenkor alkalmam nyílt a különböző elképzelések találkozásának és a meggyőzés módszereinek megfigyelésére. Tapasztalataim alapján úgy tűnik, hogy az egymástól eltérő felfogások konfrontációjában kiemelt szerepe van a halottakkal kapcsolatos álmoknak, ami elsősorban az álom emberi tapasztalásban betöltött sajátos szerepének köszönhető. Az álmodó éber tudása és az álomélmény között többrejtű kapcsolat áll fenn. Egyrészt az álomélményt és első értelmezését, az álomelbeszélést meghatározza az álmodó pszichés állapota, szociális háttere és kulturális tudása (Kaivola-Bregenhøj 1998: 352–354). Ugyanakkor az álmodó az álomélményt valódi, az ember akaratától független, spontán élményként éli meg, azaz lényegében valós tapasztalásként, amely ily módon visszahat a tudáskészletére, mintegy verifikálva, alátámasztva annak egyes elemeit. Egy asszony hosszasan mesélt például arról, hogy anyósát – és nyilvánvalóan őt magát is – halottas álmai erősítették meg abban, hogy valóban létezik túlvilági élet és túlvilág, ahonnan a halottak ellátogathatnak az élők közé, és tudomást szerezhetnek arról, miként élnek szeretteik. Hasonló módon a patakiak az álmokat időnként mások meggyőzésére, a saját igazuk bizonyítására is használják. Két alkalommal is tanúja voltam olyan beszélgetésnek, amelyben két barátnő a halottak tartózkodási helyét illető nézeteit vitatta meg. Egyikük, anyósára hivatkozva, úgy tartotta, hogy a halottak az élők között vannak, míg a másik kételkedett ebben. Amikor a téma – jelenlétemben – másodszorra merült fel, maga a meggyőzni kívánt fél (B) idézte fel azt az álmot, amelyet korábban a másik asszony (A) mesélt el neki, állítását igazolandó. A témát a halottak napja kapcsán A apósa (C) vetette fel, nekem szegezve a kérdést, hogy tudom-e, hogy a halottak lelkei az élők között vannak, mire a két asszony egymást kisegítve fogott az álom mesélésébe:

*C: De azt tudja maga, hogy itt velünk vannak a lelkek?*

*– Hát... ha maga mondja...*

*C: Ha meghal, azután is. Igen. Csak mi nem lássuk, de itt vannak velünk, igen.*

*– Akkor itt van a túlvilág közöttünk?*

*B: Hát nem tudom, hogy melyik mondta...*

*[...]*

*B: Hogy vót, vót egy pap.*

*[...]*

*B: S dohányzott...*

<sup>84</sup> Lévéen, hogy egy bizonyos idő után a faluban jól tudták, melyek azok a témák, amelyek engem különösképpen érdekelnek.

A: *Én.*

B: *Te mondtad, ugye? Na, monddad akkor, mer nem tudom, csak tudom, hogy valahol hallottam.*

[...]

A: *Nagyanyám mondta, nagymamám mondta, hogy látta álmába, régebb úgy vótak a papok, érted-e, hogy nem így házvezetőnőjük vót, vagy valami, hanem a szülei vótak véлле. Na, s úgy hívták, hogy gazdaasszon. S akkor nagymamám mondta, hogy a, hogy mondta nagymamám, hogy ő látta álmába a gazdaasszont. Mondta a gazdaasszon, hogy...*

B: *Meg vót halva biztosan a papnak az édesanyja...*

A: *Igen. S akkor mondta nagymamám, hogy ne, látta álmába, s mondta [a halott gazdasszony], hogy „úgy félttem”, azt mondja, „hogy a fiam rosszat mond, mer egyik nap úgy kereste a cigarettás tárcáját”. [...] „Úgy félttem, rosszat mond”, azt mondja, „úgy kellett vóna megmozdítam, hogy lássa meg, hogy ne hogy rosszat mondjon”. S azt mondta nagymamám, amikor így elmesélte a papnak, [a pap mondta, hogy] tiszta igaz, hogy így vót, hogy egyszer kereste...*

[...]

– *Akkor ők így látnak bennünket?*

A: *Há hogyne látnának!*

B: *Hát mondjuk, nem hiszem, hogy örökké velünk lennének... vagy nem tudom.*

Ez a beszélgetésrészlet jól mutatja az álom meggyőző erejét: a kételkedő aszszony – aki egyébként más beszélgetések során az álmok valóságtartalmát illetően is habozott néha – a túlvilágra vonatkozó kérdésekre válaszként ezt az álmot hozta fel, a párbeszéd zárásakor pedig bár teljes meggyőződést nem mutatott, ellentétes véleményét legalábbis feltételes formában fejezte ki.

Az álom ugyanakkor szerepet játszik a doktrinális vallás és a helyi vallás közti konfrontációban, amennyiben a hivatalostól eltérő, az álmodó számára tudat alatt inkább elfogadható elképzeléseket is legitimálhat, mintegy megkérdőjelezve az előbbieket hitelességét. Erre a legjobb példát az öngyilkos halottak sorsáról szóló álmok szolgáltatathatják. Már említettem, hogy a katolikus egyház a községben szigorúan jár el az öngyilkosokkal szemben, s maguk a patakiak is azt tartják az egyik legnagyobb, örök kárhozathoz vezető bűnnek, ha valaki önkezével vet véget az életének. Ennek ellenére a településen viszonylag magasnak mondható az öngyilkosok száma.<sup>85</sup> Az őket sújtó egyházi intézkedések és a sorsukra vonatkozó egyházi tanok a hozzátartozóknak sok fájdalmat, nyugtalanságot okoznak. Talán ezért lehet,

<sup>85</sup> 2002-ben hatan lettek öngyilkosok a községben (2002-ben 5221 lakos), ebből hárman az általam kutatott településrészen (2002-ben 2697 lakos); 2003-ban pedig hárman, ebből egy volt pataki.

hogy bizonyos álmok az öngyilkos halott kedvezőbb sorsáról szólnak, például arról, hogy súlyos vétke ellenére megbocsátást nyert és Szűz Mária közelében lehet, vagy ugyanúgy él, mint a többi halott:

- *Az uramnak tesvérjinek a fia felakasztotta magát. Kápolnapatakán.*
- Igen.
- *[...] S azt láttam egy éjjel álmomba, hogy, pedig az álom az igaz, ez tiszta igaz, amit én álmomba meglátok, azt én nappal, az megtörténik véllem. S kinn egy nagy hegyen hát takarunk. S az embert Tominak hitták, mondom, Tomi, mondom, me örökké azt mondták, hogy jajj, [aki] felakajszja magát, s a lelke elkárhozik, s nem kerül soha a mennyországba, nem tudom én. Én álmomba megkérdeztem.*
- Igen?
- *Mondom, Tomi, mondom, van-e valami baj, hogy felakasztottad magadat? S azt mondja, hogy semmi sincs, azt mondja, örökké veletek vagyok, köztetek.*
- Igen?
- *S avval etűnt. Többet nem láttam, ennyit beszéltem vele. (N70)*

Amint az a fentiekből látszik, minden egyes haláleset vagy akár a halottakkal folytatott kommunikáció spontán eseményei olyan ismereteket és gyakorlatokat legitimálhatnak, amelyekről az álmodó tudja, hogy ellentmondanak a hivatalos egyházi álláspontnak. Nemcsak arról van szó tehát, hogy az egyéni értelmezési folyamatnak köszönhetően valamilyen szinten minden egyes ember, vagy legalábbis minden család, halottakra vonatkozó elképzelérendszerre egyedi, hanem arról is, hogy az egyéni tudáskészlet sem állandó, lévén, hogy a fent leírt „tanulási folyamat” elvileg soha nem tekinthető befejezettnek.

Az egyéni tudáskészletek azonban nemcsak hogy nem állandóak, hanem – mint ahogy arról már szó esett – nem is alkotnak kiforrott, logikus rendszert, ami részben a helyi vallás jellegéből adódik, részben pedig a közöségben jelen levő többféle gondolkodásmód együttes hatásának köszönhető. A Patakon az emberek a különböző forrásból származó ismereteiket ritkán ütköztetik, és nem tartják lényegesnek az esetleges ellentmondások kiküszöbölését (vö. Davies 1997: 151; Dömötör 1980: 296–297). A halottakra vonatkozó különböző elképzelések egyedi esetekhez kötődnek, a róluk szóló elbeszélésekben kerülnek átadásra, és eltérő helyzetekben és céllal hívódnak elő. Így történhetett például, hogy egy interjúban beszélgetőpartnereim pár perces eltéréssel vallották azt, hogy kísértetek léteznek, és azt, hogy mindez babonaság. A beszélgetés elején ugyanis több olyan történetet meséltek el, amelyben általuk jól ismert személyeket az utcán éjjel követett valami, amit mind az élmény részesei, mind pedig ők kísértetnek tartottak, s az idevágó hiedelmekkel összhangban egy időben közeli öngyilkossághoz

is kötöttek.<sup>86</sup> Amikor azonban további történetek reményében megjegyeztem, hogy szobámban éjjel zajokat hallottam, megnyugtatóm végett siettek kijelenteni, hogy kísértetek márpedig nincsenek, csak a faház fala pattog a fűtés miatt.<sup>87</sup> Az egyes elképzelések tehát, ahogy arra Ioan Lewis is rámutatott, csak bizonyos kontextusban vagy az elbeszélő egy meghatározott élethelyzetében kapják meg igazi jelentésüket. Ebből fakad, hogy ha az egyes egyének által vallott vélekedéseket kontextusuktól megfosztva egymás mellé rakjuk, az elképzeléseknek egy önmagában semmitmondó tárházát kapjuk (Lewis 1986: 23).

Emellett úgy tűnik, hogy a tudás „műfajfüggő” is (vö. Pentikäinen 1978: 41), ha a műfaj kifejezést – jobb terminus híján – tág értelemben használva idesoroljuk az egyes halotti rítusokat és a hozzájuk fűződő magyarázatokat mint olyan kifejezési formákat, amelyekben a halálra és a halottakra vonatkozó nézetek jelennek meg. Azaz bizonyos elképzelések tipikusan bizonyos formalizált helyzetekhez vagy szövegtípusokhoz kötődnek. A koporsómellékleteknek tulajdonított funkciók alapján például egészen más túlvilág bontakozik ki, mint a közvetlenül a másvilágra irányuló kérdésekre adott, gyakran definíciószerű, pár szavas válaszokból, s megint más lehet a halottas álmok alapján megrajzolható túlvilágkép.

További magyarázattal szolgál tudáskészletük ellentmondásosságára az a már említett tény, hogy Redfield kishagyomány-meghatározásával ellentétben a patakiak gondolkodása korántsem mechanikus vagy reflexiómentes, vagyis nagyon is tisztában vannak a hivatalos és nem hivatalos vallásos elképzelések, valamint a racionális gondolkodás különbségeivel. A beszélgetésekből az derül ki, hogy a különböző hagyományok között a legtöbben nem a „hitelesség” kritériuma alapján tesznek különbséget; többnyire ugyanannyira igaznak tartják őket, vagy a köztük lévő ellentmondásnak köszönhetően egyformán kételkedést mutatnak mindegyik esetében. Számukra ugyanannyira megbízható vagy nem megbízható az egyház képviselőitől, az őseiktől, a kortársaiktól, a faluba eljutó vallásos, kvázivallásos irodalomból, a médiából vagy a városi emberektől származó tudás.

Ez a bizonytalanság a halállal és a túlvilággal kapcsolatos elképzelések terén fokozottan érvényesül: beszélgetéseink során a patakiak rendszerint siettek leszögezni, hogy a halál utáni dolgok megtapasztalhatatlanok, amelyekkel kapcsolatban az ember csak közvetett információkra támaszkodhat. A válaszok előtt gyakoriak voltak a „szentírás szerint”, „mi is csak a papoktól tudjuk”, „így tartja a vallásunk”, „azt mondják” fordulatok, illetve sok volt a kitérő, szintén formulaszerű válasz: „úgy szokták mondani, hogy onnat még nem jött vissza senki, hogy megmondja, hogy mi van a túlvilágon”. A másvilág megismerhetetlenségét emellett némelyek olyan

<sup>86</sup> Mint bűnös halotról, az öngyilkosról úgy tartják, hogy halála után nem tud nyugodni, *bolygó lélek* válik belőle.

<sup>87</sup> Általánosan vallott, hogy a visszajáró halott „derget”, kopogtat a házban.

álomnarratívokkal vagy mondai párhuzamokkal is bíró elbeszélésekkel érzékeltették, amelyekben a halott megtagadja, hogy a túlvilágról beszéljen, illetőleg nem jelenik meg az élőknek, hogy beszámoljon a másvilági életéről, noha korábban ebben megegyeztek.<sup>88</sup>

Talán a fentieknek köszönhető az is, hogy bizonyos esetekben meglehetősen toleránsnak mutatkoznak egymás szokásaival szemben. Az alábbi, a városi és a falusi szokások eltéréséről folytatott párbeszédből jól látszik, hogy időnként az egyes elképzelések érvényességét azokra a csoportokra korlátozzák, amelyek hisznek bennük. Az alábbi rövid párbeszéd azután hangzott el, hogy két asszonnyal hosszasan beszélgettünk a temetkezési szokásokról:

*A: Na de csak figyeljeteK ide! Elgondoltam ezt, hogy így beszéltük, hogy mindig belétenni, belé kell tenni mindent a koporsóba. Például városon vajon ha nem teszik, vagy azokkal mi lesz? Vagy egy idegenbe. Hogy ahol ezt nem tartják.*

*B: Hát én úgy fogtam fel te, Zsófi [A], hogy mi tudjuk, tudod, s tartjuk ezt a babonát, de aki nem tartsa, a Jóisten úgy adja, há nincs ahogy... (A=N 32, B=N 35)*

Az, hogy mikor melyik hagyomány hívódik elő, nagyban az adott szituációtól függ, és attól, hogy kinek vagy kivel beszélnek róla. A hivatalos vallás és a természettudományos gondolkodás felől nézve a helyi vallás egyes nézetei s a közösségben gyakorolt halotti szertartások némelyike megbélyegzettnek, babonásnak minősül, s negatív színben tünteti fel, elmaradottnak, tanulatlanoknak mutatja be a benne hívőket. Ezt a nézetet – összhangban a nem hivatalos rítusok ellen fellépő egyház tevékenységével – a közösség jelenlegi papja is erősíti, így tehát a közösség számára nyilvánvaló szokásaik megítélése. Ennek következtében a közösség tagjai folyamatosan ingadoznak a különböző hagyományok között. Ahogy alig húszéves beszélgetőtársam mesélte, annak ellenére, hogy a pap szerint a halottak nem jöhetnek vissza, ő mégis fél tőlük. Megfigyelhető tendencia az is, hogy bizonyos dolgokat bár babonásnak tartanak, múltbéli érvényességüket nem kérdőjelezi meg, mondván, hogy a régi öregek sok olyasmit tudtak, amit ma már nem tartanak.

A képzetek heterogenitása kapcsán végezetül nem szabad megfeledkezni arról a ma már szakmai közhelynek számító tényről, hogy maga az interjúhelyzet és a kutató is nagyban befolyásolja azt, hogy milyen összegyűjtött anyag születik. Egyrészt ilyen helyzetekben is érezteti a hatását az, hogy a közösségben tisztában vannak egyes helyi szokások negatív megítélésével, éppen ezért a városi, ráadásul tanult embernek tekintett kutató előtt bizonyos szokásokat, elképzeléseket babonásnak minősítenek, annak ellenére, hogy esetleg maguk is gyakorolják őket. Hasonlóképpen a saját ismeretek

<sup>88</sup> Körner B. VII. 35 (Körner 1970: 71).

lekicsinylése, szégyellése lehetett annak is az oka, hogy beszélgetőpartnereim időnként vonakodtak a válaszadástól, mondván, én biztosan jobban tudom, mi történik a halottakkal a túlvilágon. Mindemellett a válaszokat befolyásolják a kutató kérdései is, aki – minthogy számára a terepmunka nem más, mint tanulási folyamat – a beszélgetések során a hallottakat megpróbálja logikus rendszerbe szervezni, s ennek a törekvésnek megfelelően teszi fel kérdéseit is. Ezáltal sokszor akaratlanul is olyan problémákat feszeget, például a képzetek ellentmondásosságát, amelyek a közösség tagjai számára nem relevánsak, s korábban esetleg nem is foglalkoztak vele.

Azt tehát, hogy a patakiak mit gondolnak a halottakról és a halál utáni létről, nem lehet egy képzetrendszerbe sorolni: folyamatosan ingadoznak három hagyomány vagy gondolkodásmód között. Ezt szem előtt tartva a továbbiakban megkísérlem bemutatni a közösségben meglévő, halállal és halottakkal kapcsolatos nézeteket, és a velük szorosan összefüggő halotti rítusokat. A kapott kép olyan értelemben mesterséges lesz, hogy nem él olyan ember, akinek a fejében az elmondottak ebben a formában léteznének. Éppen ezért az anyag bemutatása során, amennyire csak lehetséges, törekedni fogok a különböző gondolkodásmódok közti interakciók, valamint az egyes elképzelések és szokások elterjedtségének érzékeltetésére.

## Élőből halott: rítusok és képzetek

Robert Herz klasszikussá vált esszéje óta a halállal foglalkozó antropológiai kutatások alaptétele, hogy a halál nem pontszerű történés, hanem egy hosszú időn keresztül tartó folyamat, ahogyan az is, hogy a halotti rítusok a halál problémájának számos aspektusát kezelik: egyrészt átalakítják a lélek, test és társadalmi státusz összességének tekinthető személyiséget halottá, másrészt végigvezetik a hátramaradottakat a gyász különböző periódusain, és újradefiniálják a túlélők közösségét (Hertz 2001).<sup>89</sup>

Mint státuszváltást kezelő rítussor, a halotti rítusok komplexuma elválasztó és befogadó rítusokat tartalmaz. A különböző funkciójú rítusok azonban nem alkotnak funkcionálisan elkülönülő szakaszokat, azaz nem oszthatók egyértelműen elválasztó (preliminális), határhelyzeti (liminális) és befogadó (posztliminális) szakaszra (vö. van Gennep 2007), noha a szertartásnak vannak olyan fázisai, amikor az egyik vagy a másik típus dominál. Valójában azonban mind az elválasztó, mind a befogadó rítusok megtalálhatók a haldoklástól kezdve a halál első évfordulójáig (vö. Danforth 1982: 35; és őt követve Badone 1989: 51), amely időszak egyöntetűen határ-

<sup>89</sup> Arról, hogy a halotti rítusokon keresztül az élők hogyan alakítják társadalmi kapcsolataikat, a „Halotti rítusok és kommunikáció” c. fejezetben lesz bővebben szó.

helyzeti periódusnak számít nemcsak a halott, hanem a családja számára is. Ezt az időszakot az elvászto és befogadó rítusok mellett ugyanakkor egy sor profilaktikus rítus is jellemzi, amelyeknek egyrészt az a célja, hogy a liminális állapotban lévő és így az ártó hatalmak fenyegetéseinek fokozottan kitett halottat védjék, másrészt pedig hogy az élőket megóvják a halott visszajárásától. Amint a későbbiekben látni fogjuk, a halott visszajárásától való félelem komoly motiváció: az élők azzal, hogy a rítusokat maradéktalanul végrehajtva igyekeznek a halott nyugalmit biztosítani, egyben saját magukat is óvják a visszajáró halott okozta kellemetlenségektől.

A halotti rítusok alapját a Patakon is az egyház idevonatkozó szertartásai adják. Az Erdélyben követett szertartásrend némely vonásában eltért, és ma is eltér, a magyarországitól: Dobszay László éppen gyergyói és gyimesi gyűjtésekre alapozva mutatta ki például, hogy Erdélyben a halotti liturgia számos középkori magyar sajátosságot őrzött meg egészen a 19. századig, köszönhetően annak, hogy e területen a Pázmány-féle liturgikus reformok lényegében hatástalanok maradtak (Dobszay 1986: 195–205). A Gyulafehérvári érsekség – amelyhez Gyimes is tartozik – a II. Vatikáni zsinat után sem az újonnan kidolgozott magyar temetési szertartást vette át, hanem a korábbi rendet dolgozta át a zsinati iránymutatásoknak megfelelően. Mint-hogy a reformok kifejezetten teret engedtek a helyi hagyományoknak, az újonnan átdolgozott szerkönyv is tartalmazza a régi erdélyi temetési szertartás jellegzetes elemeit: a koporsóba tételt, az elhunytak zsolozsmájával történő virrasztást, a nagy szolgálatot, a halott jelenlétében végzett gyász-misé és a rendezett processziós vonulásokat a temetőbe, illetve a templomba (*Temetési Szertartáskönyv* 2004: 8). Mindezek a mozzanatok azonban nem mindenütt részei a temetési szertartásnak, hiszen egy adott közösség liturgikus gyakorlatát a helyi plébánosok is alakíthatják. A Patakon megtalálható például a virrasztásnak megfelelő imádkozó, amelyet laikusok vezetnek, a halott jelenlétében végzett gyász-mise és a temetési menet; az utóbbi évtizedekben elmaradt viszont a pap jelenlétében történő koporsóba tétel, és megszűnt a kántor által tartott halottbúcsúztató is.

Az egyházi gyakorlatot a Patakon is számos, nem hivatalos halotti rítus egészíti ki, amelyekről elmondható, hogy egyik sem helyi sajátosság: párhuzamaik a magyar nyelvterületről és Európából egyaránt ismeretesek. Korántsem meglepő módon e rítusokon erősen érződik az ortodox kishagyomány hatása: sok egyezés mutatható ki elsősorban a román, de a görög halotti szokásokkal is (vö. pl. Flachs 1899; Jankus 2008; Du Boulay 1982; Danforth 1982). E rítusok a halál problémájának azokra az aspektusaira irányulnak, amelyekkel az egyház – üdvösségtanából és túlvilágképéből kifolyólag – nem foglalkozik. Idetartoznak például azok a koporsómellékletek, amelyek a halott túlvilági testi szükségleteit hivatottak kielégíteni, valamint azok a tiltások és előírások, amelyeknek a halott visszajárásának megakadályozása vagy a halottól való félelem megelőzése a célja.



### *A halál és előjelei*

A patakiak szemében az, hogy valaki mikor és hogyan hal meg, Isten által eleve elrendeltetett. Mindenkinnek meghatározott ideje van a földön, és ha valaki meghal, a halál végső okának azt tartják, hogy „*elfogyott az élő napja*”. Ehhez társul némelyeknél az a képzet, hogy minden embernek van egy csillaga, vagy a mennyben egy gyertyája, amely ha lehull vagy kialszik, akkor a tulajdonosának is lejárt az ideje:

*...mert én egy ilyet hallottam, hogy odafent a mennybe mindenkinnek van egy gyertyája s egy csillagja. S amikor a gyertya elfogy, akkor az élő napod is elfogyott. Úgyhogy a gyertya kialuszik, és te meghalsz, ennyi az összes, a halálnak az oka. (N 23)*

Az interjúk során beszélgetőtársaim az előre megszabott hosszúságú élet képzetét időnként különböző, mondai megformáltságú történetekkel szemléltették.<sup>90</sup> Az elbeszélések egyik típusát az úgynevezett sorsmondák adják,<sup>91</sup> amelyekben a gyermek születésekor megjövendölt sorsát – például, hogy egy bizonyos kort elérvén kútba fog fúlni – a szülők minden igyekezete ellenére sem sikerül elkerülni. Másképp érzékeltette a halál elkerülhetlenségét az a történet, amelyet egy középkorú asszony mesélt el nekem, ő pedig egy udvarhelyi származású rokonától hallotta. A történet szerint valaki egy patak mellett tartózkodván rejtélyes hangot hallott, amelyik a következőket mondta: „Az óra ütött, s a lélek nem érkezik.” Kis idő múltán arra lett figyelmes, hogy a hegyoldalról egy pásztorember fut bele a vízbe, majd eltűnik a sodrásban, megfullad. Az asszony magyarázata szerint a pásztort maga a halál várta, mert azt mondják, „hogy kit ahol vár a halál, oda kell érkezzen, s abba a, arra az időre oda kell érjen”. A halál elkerülhetlenségét és kijátszhatatlanságát a helyi pap is hasonló jellegű elbeszélésekkel szemlélteti a hittanon. Hallván a fenti elbeszélést, beszélgetőtársam 14 éves fia a következőket fűzte hozzá:

*Hittanon magyarázta a pap, hogy eljött a halál, s mondta a szolgának, hogy most viszi el. S akkor a, kiáltotta a szolgálta a halálnak, hogy még egy napot adjon. S akkor másnap bément a királyhoz, s azt mondta, hogy adja oda a legjobb lovát s pénzt, hogy menjen el. S akkor elment jó messze, a lóval elvágtatott, addig esszerogyott, s akkor gondolta, hogy a halál nem*

<sup>90</sup> Mondai megformáltságú történet alatt – követve a hiedelemmonda-kutatásban bevett szóhasználatot – olyan szövegeket értek, amelyek nem egyéni vagy a közösségben ismert emberek által átélte élményekről számolnak be, de mondandójuk nem idegen a közösségben ismert elképzelésektől (Nagy 1988: 141).

<sup>91</sup> Bihari A. 1/A. (Bihari 1980).



*éri utol. S akkor azt mondta, hogy, amikor esszerogyott, el s sokat ment, s akkor a halál ment, s azt mondja, hogy tudtam, hogy ebbe a tájba kell gyere. Hogy várta már.*

Ezek a történetek nem jelentik azonban azt, hogy a patakiak valamiféle látható és cselekvő alakként képzelnék el a halált; csupán egy-két idősebb asszony mondta azt, hogy a halál csontváz formában jelenik meg, és ebben ők is bizonyára a vallásos kiadványokra, templomi freskókra és az egyes háztartásokban fellelhető túlvilág-ábrázolásokra támaszkodtak.

Általános vélekedésnek mondható viszont, hogy a halál közeledtére bizonyos jelekből következtetni lehet. E jelek többsége lényegében az egész magyar nyelvterületen ismert (lásd pl. K. Kovács 2004: 10–26; Kunt 1987: 103–108; Pócs 1990: 687–689), legszorosabb párhuzamaik a moldvai csán-góknál és a csiki medencében találhatóak (Bosnyák 2000: 27–45; Berta 2001b: 265–283). Halált jelent például, ha ember vagy állat a megszokottól eltérően viselkedik: ha a kutya furcsán ugat, „baumkol”, ha az embert hirtelen álmoság fogja el, vagy akaratán kívül halotti énekeket kezd énekelni, és azt nem tudja kiverni a fejéből. Ha egy gazdaságban állatkár történik, szintén úgy gondolják, hogy abban a családban hamarosan meghal valaki. Emellett közelgő halálra következtetnek akkor is, ha egy holttest nincsen megmeregvedve.

Hasonlóképpen, a patakiak a megmagyarázhatatlan történéseket, ismeretlen eredetű hanghatásokat is a halál előjelének tekintik:

*– Akkor, még mit es, igen, egy ilyen pince vót, hogy küjjel fedele vót. Igen. Azt es láttam, hogy háromszor így fölemelte valami, s leeresztette, de nem vót sehol semmi.*

*– És vajon mit akarhatott a pincében?*

*– Hát ez, ez valamilyen jel vót, ez má édesanyám halála előtt történt. S ez jel vót. S azt én édesapámnak mondtam, hogy mit én láttam, s azt má ő tudta, me ő tudta az ilyen jeleket. Igen. Akkor mondta, na, kicsi fiam, valami nem jó történik itt nemsokára. S a, én hittem is, nem is, de aztá eljött, hogy el kellett higgyem. (N 72)*

Az ilyen esetekről beszámoló elbeszélők nem tértek ki arra, hogy mit tartanak e hanghatások eredetéről. Többen viszont a haldoklóért érkező lelkek megjelenésével magyarázták, hogy haláleset előtt imbolygó gyertyalángot láttak, vagy égő gyertya szagát érezték a leendő halottas ház környékén.

Külön csoportját alkotják a halálelőjeleknek az álomban látott különböző jelek. Halált jelent, ha az ember fát vagy gerendát lát, vagy fával dolgozik – ami eddigi ismereteim szerint gyimesi sajátosságnak tűnik. A patakiak haláltól tartanak akkor is, ha álmukban kaszálnak, szántanak, krumplit ásnak vagy meszelnek, a haláleset várható helyére pedig a munka helyszínéből

következtetnek. Emellett úgy tartják, hogy közeli rokona hal meg az embernek, ha medvével álmodik vagy édeset eszik; ha pedig meztelen férfit vagy nőt látnak, akkor ellenkező nemű ember halálára számítanak. Halált jelenthet ugyanakkor az is, ha valamilyen fehér vagy piros dologgal álmodnak, noha ezeknek a jeleknek általánosabb a jelentésük: ijedséget, veszélyt vagy hirtelen bekövetkező eseményt jelölnek, ami bármiféle szerencsétlenség formájában bekövetkezhet.

A halottas álmok egy csoportjában az álomban megjelenő rokon vagy ismerős halottak jelzik az eljövendő halált: vagy pusztá megjelenésükkel, vagy úgy, hogy el is ragadják az áldozatot. Ezekben az álmokban az a többek által is elmondott elképzelés jelenik meg, miszerint a halottak eljönnek az emberért, ha halálának órája közeleg. Az alábbi beszélgetésrészletben egy idős asszony beszélt két, csecsemőkorban elhunyt kisgyermeké halálát megelőző álmáról. A második álomelbeszélés arra is jó példa, hogy a halált megelőző jelek halmozódhatnak is:

*A: Édesapám halott vót, a háborúba halt meg, s azt láttam álmomba, hogy édesapám hazajött, s mikor édesapa hazajött álmomba, én így ebből a szobából léptem a túl, a másba. S mikor az ajtón kiléptem, édesapa szembeszökött, a gyermeket kivette, s a lépcsőn lehaladott. Mikor Gusztikám meghalt, ezt láttam.*

*B: Elvitte.*

*A: El. S amikor a leánkám halt meg, a leánka vót nagyobb. Akkor azt láttam, hogy anyósom hazajött, ő má halott vót. S a ház mögött vót a káposztaföld, s vágta az öregasszon le a káposztát. S én bémentem a házba, s mikor a házba bémentem, ilyen vén gerendás vót a házunk. S a házba mikor bémentem, hát a gerenda úgy leesett, az a vége, s a faliórát leütte. (A=N 75 és B=N 33)*

A fent felsorolt jelek jelentése a közösségben széles körben ismert. Ez azonban nem jelenti azt, hogy mindenki érvényesnek is tartja őket; ahogyan az előző idézet is mutatja, jórészt a személyes tapasztalaton múlik, hogy hisznek-e az előjelekben, vagy melyik jelet tartják maguk is igaznak. A tapasztalati úton bizonyított előjeleknek viszont nagy jelentőséget tulajdonítanak, megvitatják egymás között, és időnként napokra a hatásuk alá kerülhetnek.<sup>92</sup> Ez történt egy fiatalember álma után is – amit nekem az álmodó szomszédasszonya mesélt el:

*[Jóska] azt látta álmába, mikor, mondta, hogy valaki meg fog halni hamarosan. Lehet ő is, lehet más is, mer mikor Péter meg vót... Péter még*

<sup>92</sup> A halálelőjelek társadalmi, kulturális és pszichológiai szerepéről bővebben lásd: Berta 2001b.

*nem vót meghalva, azt látta álmába, hogy Margittal, Margitkával le vót feküve, érted-e, tiszta meztelenül, csórén. [...] S a tegnap éjjen azt látta álmába, hogy Icuval tiszta meztelen, csórén le vótak feküve, érted-e. S azt mondja, biztos, hogy valaki meg fog halni, aztán nem tudom. Azt mondja, fél, hogy az édesapja máma reggel jön le a szekérral [...], de nagyon csúf helyt kell bejöjjen a kalibától, s azt mondja, nehogy lenyomja a fa, vagy valami. (N 33)*

Ez az álom több okból is nyugtalanította az álmodót, illetve a környezetét. Nyugtalanította azért, mert ahogyan az elbeszélő nekem is beszámolt róla, az álmodó hasonló álmot látott a szomszédságban néhány hónappal korábban bekövetkezett halálesetet megelőzően is, ami igazolta azt, hogy az előjel „működik”. Másrészt nyugtalanító volt az, hogy – édesapja útja miatt – volt is miért aggódni, hiszen a rossz utakon történt halálos szekérbalesetek nem ritkák a faluban. Az előjelekre adott reakciók tehát nagyban függenek az egyes jelekkel kapcsolatos korábbi tapasztalatoktól és attól, hogy mikor, milyen helyzetben figyelik meg őket.

A halál közeledtének megítélésében azonban a patakiak nem kizárólag az előjelekre hagyatkoznak. Ott-tartózkodásom során tapasztalható volt, hogy figyelik a beteg emberek állapotának változásait, lelki és fizikai tüneteit, és ha elérkezettnek látják az időt, megkezdik a temetésre való felkészülést, és igyekeznek mindent megtenni, hogy a haldoklást megkönnyítsék.

### **Haldoklás**

A Patakon még ma is az otthoni halál számít megszokottnak, annak elenére, hogy egyre több beteg kerül kórházba, és következésképpen egyre magasabb azoknak a száma, akik a családjuktól távol hunynak el. Amennyiben erre lehetőségük van, a patakiak igyekeznek az egyház által előírt módon felkészülni a halálra: meggyónnak és felveszik az utolsó kenetet, a *szent kenetet*. A katolikus tanok szerint a bűnbocsátnak ezek az aktusai útravalóul szolgálnak a lélek számára, és sokáig elengedhetetlenül fontosnak tekintették őket a halott üdvözülésének szempontjából. Eszkatológiai jelentőségük mellett a halálra való felkészülés rítusai tekinthetők az első elváltató rítusoknak is: a haldoklás tényét tudatosítják mind a betegben, mind pedig környezetében (Badone 1989: 53). Ugyanakkor e rítusok nemcsak elváltató, hanem befogadó rítusok abban az értelemben is, hogy a halott túlvilágra lépését hivatottak elősegíteni.

A második Vatikáni zsinaton megindult liturgikus reform az utolsó kenetre vonatkozó tanokat és előírásokat lényegesen módosította: az egyház 1972-ben e kenetet átnevezte betegek kenetévé, és megváltoztatta a kiadására vonatkozó szabályokat. A változtatás mögött a korai liturgikus hagyományhoz

való visszatérés szándéka állt, a betegeknek adott kenet ugyanis része volt mind a nyugati, mind a keleti keresztény liturgiának, és csak fokozatosan alakult át utolsó kenetté annak a gyakorlatnak köszönhetően, hogy leginkább csak haldoklóknak szolgáltatták ki (*A Katolikus Egyház Katekizmus* 1994: 312).<sup>93</sup> Az 1972-es módosítást követően tehát a betegek kenete egyként szolgálja az egészség helyreállítását, a bűnök bocsánatát, valamint haldoklónak adva és az eucharisztia szentségével kiegészülve útravalóul szolgál az örök élethez vezető átmenethez. Lényeges különbség, hogy a betegek kenetében az ember élete során számos alkalommal – akár kollektív szertartások során is – részesülhet, míg az utolsó kenet felvétele csak egyszer történhetett meg, és koronként változó következményekkel járt, ha az ember mégis életben maradt: a középkor korai századaiban azok, akik túléltek az utolsó kenet felvételét, életük végéig penitensnek minősültek, azaz társadalmilag halottnak számítottak (Binski 1996: 29). E korlátozások halvány nyomai helyenként még ma is érezhetők, a Patakon például sokan vallják, hogy az utolsó kenet felvétele után tilos például táncolni.

Ahogy e tilalom megléte is mutatja, az utolsó kenetre vonatkozó liturgikus és doktrinális változások csak kevéssé befolyásolták a patakiak idevágó ismereteit. A legtöbben még most is különbséget tesznek a betegek kenete és az utolsó kenet között, azokban az esetekben pedig, amikor azonosítják a kettőt, inkább az utolsó kenethez társított jellemzőket, előírásokat gondolják érvényesnek. A 2003 őszen tartott – a közösségben viszonylag új gyakorlatnak számító – öregek napi misén például többen megütköztek azon, hogy a szertartáson milyen sokan vették fel a betegek kenetét, mondván, hogy ezek után már nem kaphatják meg az utolsó kenetet és nem mulatozhatnak többet. A betegek kenetébe olvasztott utolsó kenet tehát a patakiak számára továbbra is elválasztó funkcióval bír, annak ellenére is, hogy az egyház a fúzióval lényegében megszüntette a rítusnak ezt a jelentését.

Annak, hogy a betegek kenete felváltotta az utolsó kenetet, teológiai következményei is vannak, hiszen az egyház álláspontja szerint a betegek kenete nem szavatolja a halott üdvösségét, mivel az sokkal inkább függ az ember egész élete során tanúsított magatartásától, mint az alkalmanként elnyert bűnbocsánattól (Badone 1989: 53). Ennek ellenére a patakiak továbbra is fontosnak tartják azt, hogy az ember a halála előtt megtisztuljon a bűneitől. Ez véleményük szerint nem csak a pap előtt történő gyónás és az utolsó kenet felvételével lehetséges: többen úgy tartják, hogy az is elégséges, ha valaki utolsó gondolatával megbánja bűneit. Ez a gondolat sokak számára nyújt vigaszt akkor, ha hozzátartozóik hirtelen halált haltak, és ily módon nem volt alkalmuk felkészülni az elmúlásra. Mindemellett úgy tartják, hogy ha valaki gyónás nélkül hal meg, akkor ezt a hozzátartozói is megtehetik helyette.

<sup>93</sup> Azt, hogy a kenet megszűnt gyógyító rítus lenni, és a halotti szertartások részévé vált, a szerkönyvek is rögzítették. Az átalakulási folyamatról bővebben lásd: Paxton 1990.

A halálra való felkészülés és a megtisztulás egyházi rítusai mellett a Patakon is számos olyan gyakorlat él, amelyek purifikációs jellegűek vagy a haldoklás megkönnyítésére szolgálnak. Rokonaik, ismerőseik utolsó napjairól mesélve többen elmondták, hogy a haldokló igyekezett bocsánatot kérni a környezetétől, elsősorban a családtagoktól, de távolabbi rokonoktól vagy szomszédoktól is, még olyankor is, ha semmiféle konfliktus nem terhelt a kapcsolatukat. Tette mindezt azért, hogy lelkét semmiféle bűn ne terhelje. A patakiak különösen fontosnak tartják azonban a bocsánatkérés, pontosabban a megbocsátás aktusát akkor, ha valakinek nyílt haragosa volt, mivel úgy vélik, hogy ennek hiányában az illető nem vagy csak roppant kínok között tud meghalni. A faluban több ilyen esetről beszéltek, sokszor hosszú évek múltán is. Az ötvenhárom éves Bokor Márton mesélte például, hogy édesapjának volt egy haragosa, aki szándékosan hatalmas anyagi kárt okozott neki. Amikor ez az ember haldoklott, többször is hívta Márton édesapját, hogy bocsásson meg neki, mert addig nem tud meghalni, amíg ez meg nem történik. Márton édesapja azonban – tekintve a kár nagyságát – erre nem volt hajlandó, így az illető csak hosszas szenvedés után hunyt el.

A Patakon a haldoklás, ha a körülmények megengedik, közösségi aktus. A hozzátartozók törekszenek arra, hogy a beteg soha ne legyen egyedül, az ágya mellé összehívják a szomszédokat, rokonokat, akik közösen imádkoznak érte. Ez még akkor is így van, ha valaki hirtelen lesz rosszul. Ritkán, de előfordul, hogy ha a haldokló tagja volt a közösség valamelyik rózsafüzér-társulatának, akkor saját vagy hozzátartozói kérésére a társulati tagok imádkozót tartanak mellette. Akár a társulat, akár csak a rokonok és a szomszédok vannak jelen, az elmondott imádságok ugyanazok: a leggyakrabban a rózsafüzért és a keresztútját mondják el, amelyek a kora középkor óta része a halottak liturgiájának (Binski 1996: 52–53). Az imádság tehát többféleképpen szolgálja a halott javát: egyrészt megkönnyítheti a haláltusáját, másrészt bűnei bocsánatáért való közbenjárásként útravalóul szolgál a túlvilágra.

A közösségben egyöntetűen elterjedt gyakorlat, hogy a haldokló kezébe a halál beálltának pillanatában égő szentelt gyertyát fognak.<sup>94</sup> A szokás magyarázata is hasonlóképpen egységes, bár nem minden beszélgetőtársam ismerte: „hát azt mondják, hogy világossággal menjen a túlvilágra”, „a vi-

<sup>94</sup> A gyakorlat vagy annak változatai a magyar nyelvterület más vidékeiről is ismertek: pl. Salánkon (Kovács 2002: 60), Hárompatak falvaiban (Virt 2003: 261), Moldvában (Virt 2001: 27), Csíkszentdomokoson (Balázs 1995: 76; 2001: 261–267), Somogy megyében (Szendrey Ethn. 1941), a gyimesbükkii ortodoxoknál (Jankus 2008: 94). E gyakorlatokkal nyilvánvalóan rokon az a 19. századi bretagne-i szokás, mely szerint a haldokló mellé égő gyertyát tettek azért, hogy megkönnyítsék lélek és test szétválását (Badone 1989: 172).

lágosság fényeskedjék neki a túlvilágon”.<sup>95</sup> A szentelt gyertya az ember életének első keresztény átmeneti rítusában, a keresztelőn is fontos szerepet játszik: ekkor a keresztszülőktől ajándékba kapott gyertyát a „Krisztus világossága kíséreljen tégedet” szavak kíséretében gyújtják meg a kisgyermek mellett. A gyertya tehát jelen van akkor, amikor az egyén belép a keresztény közösségbe, és akkor is, amikor elhagyja azt. A hit szimbólumaként azonban nemcsak a határvonalat jelzi (keresztény) élet és halál között, hanem fontos útravalóul szolgál a túlvilágra. Annak ellenére ugyanis, hogy a patakiak szerint az ember az általa elkövetett bűnök, illetőleg a már levezekelt vétkek mennyiségétől függően üdvözülni, a szokáshoz fűzött magyarázatok alapján úgy tűnik, a gyertyának fontos szerepe van a halott túlvilági sorsának alakításában: nélküle ugyanis örök sötétségben – azaz egyes túlvilág-elképzelések szerint a pokolban – élne. Éppen ezért sokan, különösen az idősebbek közül félnek attól, hogy gyertya nélkül fognak meghalni. Ugyanakkor vannak olyanok is, és nem csak a fiatalabb generációban, akik már nincsenek tisztában az aktus jelentésével, és csak azért végzik, mert „így örökölték az öregektől”. Hasonlóképpen sokan vannak olyanok is, akik nem gondolják teljes meggyőződéssel azt, hogy nagy baj lenne, ha valaki gyertya nélkül halna meg, amiben valószínűleg nagy szerepe lehet annak, hogy egy-egy többen kórházban, hozzátartozóiktól távol hunynak el.

Bár a haldokló kezébe adott gyertya egyértelműen a halál pillanatát jelzi, az élet és halál közötti határvonal korántsem nevezhető élesnek, sőt, bizonyos szempontból a haldoklás egész idejére és még az utánra is kiterjed. A haldokló két létezés határán lebeg, se itt, se ott nincs, s olyan dimenziók nyílnak meg előtte, amelyek a körülötte lévőek számára többnyire láthatatlanok. A haláلهőjelek kapcsán már szó volt arról az elképzelésről, amely szerint a haldoklók mellett megjelennek korábban elhunyt rokonainak lelkei, illetve azok tulajdonképpen eljönnek érte:

*Ő [az elbeszélő édesapja] mikor halt meg, akkor például édesanyámék azt mondták, hogy az édesanyjával beszélgetett. Azt mondta, hogy „béjött édesanyám”, azt mondja, „s olyan szép, mint fiatalkorába, mikor megismertem”, hogy [...] nem olyan idős, mint amikor meghalt. Akkor azt mondja édesanyám [az elbeszélőé], hogy menj el Emre, há anyád nincs itt, ide nem tud jönni, s azt mondja, „dehogynem, azt mondja, jöjjön közelébb édesanyám, me, ugye maga az?”. S aztán a, kicsit még normálisan beszélgetett, s úgy meg es halt. Úgyhogy egy időre látta az édesanyját. Ővéle beszélgetett. (N 43)*

<sup>95</sup> Terepmunkám során csak két ettől eltérő magyarázattal találkoztam: az egyik szerint a rítus célja az, hogy eltávolítsa a lelket a testtől, a másik szerint pedig egyházi törvényről van szó, ami jó példa arra, hogy időnként nem hivatalos rítusokat egyesek hivatalosnak tekintenek és így legitimálnak, akár a maguk számára is.

Ahogy a haldokló már félig-meddig kapcsolatban áll a túlvilágiakkal, úgy a friss halott sem szakad el az élők világától: úgy tartják, hogy még egy jó ideig mindent lát és mindent hall, ami körülötte történik. Éppen ezért a jelenlétében tilos hangosan sírni, nehogy a lélek, nem tudván elszakadni szeretteitől, újra visszatérjen a testbe. Ez az elképzelés egyébként szintén egész Európában, már legalább az antikvitás óta ismert volt (Alexiou 1974: 38), és úgy tartották, hogy az ily módon életre keltett, visszasírt halott csak hosszú, esetenként napokig tartó haláltusa során volt csak képes újra meghalni. Erre a veszélyre beszélgetéseink során sokan kitértek, és többen mesélték, hogy halálesetekkor kifejezetten ügyeltek arra, hogy ilyen ne történhessen meg: az elkeseredett hozzátartozókat sokszor elküldték a haldokló mellől, sőt olyan özvegyel is beszéltem, aki az utolsó pillanatokban maga hagyta ott a férjét.

A lélek vélt jelenlétére utal az is, hogy a halál beálltával letakarják a házban lévő tükröket, amely szokásnak sokan nem ismerik a magyarázatát. Akik igen, azok vagy azt mondják, hogy azért kell így tenni, nehogy a halott meglássa magát, vagy a tükör és a gonosz kapcsolatáról beszélnek, mondván, hogy a tükör maga az ördög, mert hiúságra csábít.

A Patakon sok háztartásban tartják azt a szokást, hogy a halál beállta után valaki megkerüli a házat azzal a gyertyával, amit korábban a haldokló kezébe adtak, miközben a három leggyakoribb imádságot, a Miatyánkot, a Hiszekegyet és az Üdvözlégyet mondja. A rítus kivitelezésének módja változatos: van, aki egy, van, aki viszont három kört tesz meg, van, aki az óra járásával ellentétesen, mások viszont azzal megegyező irányban indulnak el, s akadnak olyanok is, akik mindezt gyertya nélkül teszik. A szokásra adott magyarázatok hasonlóképpen sokfélék. A legtöbben úgy tartják, hogy ilyenkor a halott lelkét kísérik el, amely részben az élőket védő elhárító cselekedet, nehogy a halott visszajárjon kísérteni. Mások szerint viszont mindez a gonosz lelkek elűzése érdekében szükséges, hiszen ezzel mintegy védik a távozó lelket, gondoskodnak arról, hogy a rá leső ördög ne tehessen rá kezet. Emellett létezik még egy olyan – ritkának mondható – elképzelés is, miszerint a házkerülés során magát a halált kísérik el, megakadályozandó, hogy rövid időn belül még valakit elvigyen a családból.

A házkerüléshez képest sokkal elterjedtebb viszont az a szokás, hogy a gazdaságban élő állatok – különösképpen a méhek –, valamint a gyümölcsfák tudtára adják a halálhírt.<sup>96</sup> Erre a rítusra a legtöbbször szerint csak akkor van szükség, ha a gazda vagy a gazdasszony halt meg, mások szerint pedig

<sup>96</sup> Úgy tűnik, hogy a méhek és a halál, halott között szoros kapcsolat áll fenn: egy idős asszony szerint a lélek méh alakú, korábban pedig – az ortodoxoknál pedig még ma is – a temetéskor használt és a koporsóba tett gyertyát méhviaszból készítették. Mindemellett úgy tartják, hogy a méh szent állat, ezért elmúlását a „meghal” igével szabad csak kifejezni az állatoknak egyébként kijáró „megdöglik” szó helyett. A méhek és a halott különösen szoros kapcsolatának párhuzamát lásd még: Douglass 1969: 79.



minden, az udvaron élő családtag halálakor. Ez a többrétű rítus mélyen a patakiak tulajdonfelfogásában gyökerezik,<sup>97</sup> és a gazdaság egy részének zökkenőmentes átadását szolgálja. Egyidejűleg választja el a halottat a tulajdonától – „a halott menjen az övével, s ti maradtok az élőkkel” –, s teszi az örököszt a gazdaság fejévé: „gazdátok meghalt, ezután én vagyok a gazda”. Ugyanakkor átmeneti rítus ez az örökös számára is, aki a vagyon várományosából annak tulajdonosa lesz, és az állatok számára is, amelyek az egyik ember birtokából a másikéba kerülnek. Úgy tartják, hogy e rítus elmaradása esetén a halott elviszi jogos tulajdonát, vagy az állatok, növények mennek a gazdájuk után, azaz megdöglenek, a gyümölcsfák pedig kiszáradnak.<sup>98</sup>

A haldokláshoz kapcsolódó rítusoknak fent leírt folyamata természetesen csak abban az esetben ilyen teljes, ha valaki otthon hal meg, és nem olyan hirtelen, hogy ne legyen ideje felkészülni a halálra. Keresztény felfogás szerint ez számít „jó halálnak”, mivel az embernek van ideje megbánni bűneit, magához venni az egyház és a helyi vallás által „előírt” útravalókat, s rokonai, barátai körében vehet búcsút az életétől.<sup>99</sup> A közösségben a halál nem fajtáinak megítélése azonban ma már korántsem ilyen egységes. Többektől hallottam ugyanis azt, hogy a hirtelen halálnak bizonyos fajtái, például a szívinfarktus vagy agyvérzés okozta vég tulajdonképpen jó halál, legalábbis a haldokló szempontjából, hiszen nem szenved sokat.<sup>100</sup>

Nem egységes a megítélése az évekig tartó, esetleg teljes magatehetetlenséggel járó betegségek után bekövetkezett halálnak sem. Néhány beszélgetőtársam a hosszú betegséget lényegében vezeklésnek tekintette, ami után a halottnak nem vagy kevesebbet kell szenvednie a túlvilágon: „S azt mondják, ezen a világon es, hogyha sokat betegeskedik, akkor a másikon nem kell annyit.” Ugyanakkor ezzel párhuzamosan megtalálható az a gondolat is, hogy a hosszú és különösen nagy szenvedéssel járó haláltusa a bűnös élet következménye. A Patakon több olyan emberről is meséltek, akiknek hosszas haláltusáját istentelen életével magyarázták, vagy azt gyanították, hogy az illető az ördöggel cimborált, illetőleg rontással foglalkozott. A patakiak egyöntetűen rossz halálnak tartják viszont a balesetet, a gyilkosságot és az öngyilkosságot, amelyek kihatással vannak a halott túlvilági sorsára, és meghatározzák az efféle halottak és az élők viszonyát is.<sup>101</sup>

<sup>97</sup> Erről részletesen lásd az „Élők és holtak viszonya” c. fejezetben.

<sup>98</sup> Meg kell jegyezni azonban, hogy minden preventív cselekedet ellenére a helyieknek meggyőződésük, hogy a halál „kárral jár”, azaz vagy előtte vagy utána elpusztul egy állat.

<sup>99</sup> A halálnak ez a megítélése Európa rurális közösségeiben több helyütt a 20. század végén is tartotta magát: Goldey (1983: 2); Catedra (1992: 119–127). Hasonló gondolatok olvashatók a középkori ars moriendikben (S. Sárdi 2001: 475–476).

<sup>100</sup> Hasonlóváltozásról Bretagnevonatközásában Ellen Badone is beszámolt (Badone 1989: 56).

<sup>101</sup> Minderről bővebben a „Rossz halottak” című fejezetben lesz szó.



A halál módja mellett a patakiak a temetéskor tapasztalt időjárásból is a halott bűnösségére, üdvözülésének esélyeire szoktak következtetni. Úgy vélik, ha jó idő van, akkor a halottnak is szép élete lesz a túlvilágon, és kedvező jelnek tartják azt is, ha szemerkél az eső, mondván, hogy lemossa a bűneit. A felhőszakadást vagy vihart ellenben a bűnös élet jelének tekintik, illetőleg néhányan úgy értelmezik, hogy a halott még nem akart meghalni. Egyértelműen a halott bűnösségének tekintik viszont a nagy szelet, és azzal magyarázzák, hogy a halott lelkét az ördögök hordozzák a szélben.

### *A halott felkészítése*

A halál beállta és a temetés között eltelt időszak a halál jelentette hosszú, átmeneti időszakon belül is egy önálló liminális periódust alkot: ez az az időszak, amikor a lélek már elvált a testtől, de még annak közelében van, magát a holttestet pedig még nem távolították el az élők közösségéből. Erre az időszakra fokozottan érvényes a liminális állapotra jellemző veszélyeztetettség, így ebben a szakaszban számos olyan rítust végeznek, amely a halottnak, de főleg a halott lelkének a védelmét szolgálja. Mindemellett ez az az időszak, amikor az elhunytat felkészítik a temetésre, és ellátják mindazokkal a spirituális és materiális útravalókkal, tárgyakkal, amelyekre a túlvilágon a közösség felfogása szerint szüksége lehet.

A Patakon a halottat minden esetben a háztól temetik, még akkor is, ha nem otthon halt meg. A temetésre rendszerint a halált követő harmadik napon kerül sor, ami azt jelenti, hogy normális esetben a halott két éjszakát van a ravatalon, ha pedig nem otthon halt meg, vagy a halál körülményei szükségessé teszik a boncolást, akkor egyet.<sup>102</sup> A temetésre való felkészülés mindkét esetben hasonlóan történik, azzal a különbséggel, hogy boncolás vagy kórházi halál esetén a holttestet a kórházból már lemosdatva és temetési öltözékben adják ki. Az alábbiakban a teljes felkészülési folyamatot ismertetem, azaz mindazokat a rítusokat, amelyeket akkor végeznek, ha a halottat teljes egészében otthon készítik fel a temetésre.

A holttest felkészítése a halál után két-három órával kezdődik – úgy tartják, hogy addig nem szabad a halotthoz nyúlni – azzal, hogy két, a halottal megegyező nemű szomszéd, koma vagy távoli rokon, ritkán közeli hozzátartozó vízzel, néhány családnál pedig borral lemossa, helyi terminussal

<sup>102</sup> A jelenlegi törvények szerint csak időskorú halott esetében lehet eltekinteni a boncolástól, vagy olyankor, ha az orvosnak tudomása volt a halott betegségéről. Rendelet írja elő azt is, hogy a baleset áldozatait nem szabad addig elmozdítani a szerencsétlenség színhelyéről, ameddig a rendőri kivizsgálás meg nem történt. Mivel a hatóságok időnként csak meglehetősen hosszú idő elteltével jutnak el a helyszínre, ez az előírás lelkileg meglehetősen megterhelő nemcsak a közvetlen hozzátartozók, hanem az egész közösség számára is.

*felmossa, felmosdatja* a testet. Ezt a műveletet, ahogyan az öltöztetést is, körültekintően kell végezni, mivel úgy vélik, hogy a holttest kezelésének módja hatással van a halott túlvilági életére, kényelmére. Úgy tűnik, hogy a holttest és a lélek között metonimikus kapcsolat van: ami a holttesttel történik, az történik a lélekkel is, pontosabban paradox módon a következőket a lélek fogja érezni a másvilágon. Egy asszony mesélte, hogy az édesanyja jóval a halála előtt a lelkére kötötte, hogy még a körme alatti piszkot is távolítsák el, mert „nem jó Isten színe elejibe menni mocskosan”. A holttest tisztasága – vagy ennek hiánya – tehát befolyásolja a halott túlvilági sorsát, mindamelllett, hogy a patakiak hite szerint a lélek megtisztulását más rítusok, többek között a halál előtti bűnbánat biztosítja.

Szintén a halott túlvilági sorsa, nyugalma miatt kell megfelelően kezelni a halott testi tartozékait, elsősorban a vérét. Egy idős testvérpár például – egymástól függetlenül – elmesélte, hogy halott édesanyjuk hazajárt, mert nem megfelelően bántak a haldoklása során kifolyt vérével:

*[...] a Jóisten nyugtassa, valamilyen rákbetegsége vót neki. Sok vért, sok vért kihánt. Igen. S akkor azt a vért, nem tudtuk, a néném se tudta, hogy na, kellett vóna egy gödröt ásni, s oda belétenni, belétölteni. Hanem ő elvitte, s úgy a kert [kerítés] tövibe leöntötte. S pedig az okozta édesanyjának a nyughatatlanságát. Egész biztos. Me aztán, hat hétig, este, mikor csend lett s mind lefeküdtünk, akkor csepegni kezdett valami, s úgy csepegett egész éjszaka. Csepegett. S onnét tudom én, hogy az neki nyughatatlansága, nyughatatlanságára vót, hogy azt el kellett vóna ásni a földbe, hogy mikor ő hánta azt a vért, a csergén úgy lefuttott az, a vére. Igen. S akkor én, jajj, Istenem, hogy busultam s hogy sajnáltam. Ezt a vért én nem akartam lemosni a csergéről, hogy az az édesanyám vére, s én azt úgy láthassam. S akkor, mikor így egyedül maradtam, hallottam, hogy úgy harsog az ágy, amikor egyedül vótam, s az nem szokott így csinálni, s mi lehet, s mi lehet? Aztán lassan jöttem én létre [jött rá], hogy ha nem egyeb, édesanymának az úgy nehezségére van. Akkor, úgyse mostam, még csináltam egy próbát. Töttem a csergét a mű ágyunkra. Igen. S akkor az harsogott. Akkor aztán meggyőződtem, hogy az a vér nem jó, hogy ott van, akkor lemostam. De így vót, hogy a halottnak a vérit a, most es néztem más helyt es, hogy a halott, amikor [...] ebbe az állapotba hal meg, hogy kell vérejen, mindent odatesznek a koporsóba, véres zsebkendőit, vagy akármilyen ruhanemű legyen, azt a koporsóba. Mi nem tudtuk, hogy azt, azt a vért el kell ásni, kellett vóna egy gödröt ásni, s abba belétenni. S édesanyám hat hétig ott kellett legyen. Ott csepegett az a vér, amíg lecsepegett-e, vaj mi vót, addig ő ott vót, örökké észre lehetett venni, hogy ott van. (N 72)*

Hasonlóképpen fontos, hogy a halott viselete is rendben legyen. Manapság a Patakon a legtöbb halottat *magyarosan*, azaz a férfiakat öltönyben, a nőket

pedig kosztümben temetik, lábukra cipőt adnak. Az elbeszélések szerint azonban korábban a csángós ruha volt az általános halotti öltözet – néhány idős embert kérésükre még ma is így temetnek –, és a halottak lábára cipő helyett fehér harisnyát húztak. Akadtak olyan idősebb asszonyok is, akik ragaszkodtak ahhoz, hogy tiszta fehérben vagy kékben temessék őket, mert úgy tartják, hogy a fehér a tisztaság, a kék pedig Szűz Mária szimbóluma. Ők úgy tartották, azért nem jó *csángósan* temetkezni, mert az aprólékos hímzések elkészítésekor az asszonyok sokat káromkodtak, ami nehéz viselletté teszi a túlvilágon. Szintén idősebb emberek szokták kérni, hogy cipő nélkül temessék el őket, mondván, Jézus is mezítláb járt a másvilágon. A cipő nélküli temetésre van azonban egy másik, görög katolikus felmenőkkel rendelkező emberektől származó és a túlvilág vélt topográfiájáról is árulkodó magyarázat: eszerint a halottnak egy pallón kell átmenni a Jordán vize felett, amelyre csak mezítláb lehet rálépni, a cipő levétele pedig nehézséget okozhat neki. Ugyanakkor mások a cipőben való temetés szükségességét is hasonlóképpen vallásos megfontolásokkal indokolták: „Aztá húztak cipőt, hogy legyen cipője, mert vót olyan, hogy nem húztak cipőt, s mondta, hogy mezítláb jár...”

Szintén a holttest és a lélek szoros kapcsolatát mutatja, hogy a halott öltöztetésénél ügyelni kell arra is, nehogy a ruhája túl szoros legyen, mert az kényelmetlenséget okozna neki a másvilágon, és hasonlóképpen az is akadályozná a mozgásban, ha végtagjait megkötnék. A huszonöt éves Kádár Bori például a nagyszüleitől hallott egy esetről, amikor a halott álomban többeknek megjelent és arról panaszkodott, hogy nem tud járni, mert a ravatalon összekötötték a lábait:<sup>103</sup>

*S vót olyan, hogy, mert nem akartak összeállni a kezei, s akkor, hogy kössék össze, s nem engedték meg, hogy ne kössék össze, mert vót olyan valaki, aki, lábai nem álltak össze, s összekötték. S akkor nagyon sokat látták álmikba, hogy mondta, hogy nem tud menni, mert meg vannak kötve a lábai. Aztán lehet, hogy van valami benne. (N 25)*

Helyi viszonylatban általánosan ismertnek mondható szabály továbbá, hogy a halott öltözékén sehova sem szabad csomót kötni. Erre azonban nem kizárólag a halott érdekében van szükség: sokan úgy tartják, hogy ezzel megkötnék özvegyük szerencséjét, és az nem tudna ismét megházasodni (vö. Flachs 1899: 46). A halott öltöztetésének szabályaival kapcsolatban többen elmondták azt is, hogy ha azon varrni kell valamit, akkor tilos visszafelé öltetni; azt azonban csak egyetlen beszélgetőtársam mondta, hogy mindez a halott visszajárásának megakadályozása érdekében kerülendő.

<sup>103</sup> A beszélgetésrészletből az is kiderült, hogy ezt az elbeszélést eredetileg a holttest felkészítésére vonatkozó szabály alátámasztására hozta fel valaki.

A holttest előkészítésével párhuzamosan készítik el a tisztaszobában a ravatalt. A halott a ravatalon lábbal az ajtó felé fekszik, fejéhez egy kis fakeresztet és gyertyát – vagy ma már inkább asztali lámpát – tesznek, amit egyesek helytelenítenek, mondván, hogy a gyertya lobogó lángja vezeti a halott lelkét a túlvilágra. Régebben – valószínűleg elsősorban a görög katolikusok – méhviaszból háromszor olyan hosszú gyertyát készítettek, mint a halott,<sup>104</sup> feltekerték, a keresztre tették és mindaddig égették, amíg a halott a házban volt, majd a maradékot a koporsóba rakták. Bár a terepmunka idején senki sem utalt rá, feltehető, hogy mind a kereszt, mind a gyertya a halott védelmét szolgálta a lelkét megkaparintani szándékozó démonokkal szemben.

A visszaemlékezések szerint korábban a halott koporsóba tétele a pap jelenlétében zajlott, aki ekkor meg is szentelte a koporsót. Orbán Balázs Székelyföldet bemutató munkájában a gyimesi halotti szokások leírásánál kizárólag a koporsóba tétel szokására, illetőleg a hozzá kapcsolódó *utolsó vacsorára* tért ki, mint a Székelyföldön páratlan helyi sajátosságra.<sup>105</sup> Leírása szerint a halott koporsóba helyezése után az összegyűlteknak a földre egy hosszú asztalt terítettek, háromféle ételt és két pohár pálinkát szolgáltak fel, amelyet közös ima után a halott társaságában fogyasztottak el – innen a szokás elnevezése (Orbán 1991: 82). A mai pataki visszaemlékezések szerint a szertartás hasonlóképpen imádsággal és halotti imák éneklésével zajlott egészen a közelmúltig, azzal a különbséggel, hogy elmaradt a közös étkezés, amely helyett pálinkát és kalácsot vagy fánkot osztogattak a távozó résztvevőknek. Mára a *koporsóba tétel* profán módon, pap és vendégek részvétele nélkül történik a közösség jelenlegi plébánosának rendelkezésére, aki a temetési költségeket csökkentendő hagyta el a szokást, és a koporsót, valamint a halottat közvetlenül a temetés előtt szenteli meg.

Egyöntetű vélemény, hogy a koporsóba tilos tollat rakni; helyette fűrészporral töltik meg a halott párnáját. A halottakkal kapcsolatban Európa-szerre érvényesnek tartott tiltás oka a közösségben jóformán ismeretlen, a ritka magyarázatok pedig nem egységesek. Volt, aki azt mondta, hogy a lélek a le nem bomló toll miatt nem tud pihenni, más úgy tartotta, hogy a tollfosztás

<sup>104</sup> A szokás a Gyimesben élő ortodoxok halotti rítusainak máig lényeges eleme: Jankus 2008: 101. Egyéb román és görög ortodox párhuzamokról lásd: Flachs 1899: 53; Du Boulay 1982: 227.

<sup>105</sup> A *Magyar Néprajz* VII. kötetében a halotti rítusokról szóló összefoglalásában Kunt azt írja, hogy az *utolsó vacsora* terminus a halott jelenlétében, a virrasztók során rendezett közös étkezéseket jelölte. A munka összefoglaló, általánosító jellege miatt azonban nem jelöli, hogy adatai mely vidékekről és felekezettől származtak, és a megnevezés használatát mennyire tekinthető elterjedtnek (Kunt 1990: 85). A halott jelenlétében elköltött vacsora a 19. századból Litvániából, Lettországból, Lengyelországból és Dániából is adatolt (Ranke 1951: 187–188).

során és magukkal a tyúkokkal is sokat szitkozódnak, ami – mint a csángós öltözet esetében – a halott nyugtalanságát okozhatja.<sup>106</sup>

Szintén általánosan ismert elképzelés, hogy a halottnak a túlvilágon szüksége van bizonyos tárgyra, amelyeket – a hasonlóképpen általánosnak mondható gyakorlat szerint – koporsómellékletként vele együtt temetnek el. A tárgyak egy része a katolikus valláshoz kapcsolódik: a halott kezét rendszerint rózsafüzérrel fogják össze, mellérakják az imakönyvét, ha volt neki ilyen, és néhány – főként görög katolikus vagy ortodox felmenőkkel vagy rokonokkal rendelkező családnál – méhviaszból készült gyertyát tesznek a koporsó négy sarkába. E szent tárgyak valószínűleg megint csak a halott lelkének védelmét szolgálják, erre azonban csak egyetlen beszélgetőtársam utalt. Noha az egyház által is szentnek tekintett tárgyról van szó, a jelenlegi plébános némiképp ellenzi ezt a szokást, különösen az imakönyvek eltemetését, mondván, az örökösök nagyobb hasznát vennék. A halott túlvilágra jutását segítik ugyanakkor más, az előzőekhez képest profán tárgyak is. Idetartozik a korábban már említett vászondarab, amelyet az ortodoxok és az egykori görög katolikusok tesznek a halott mellé, és amely a túlvilágra vezető pallót szimbolizálja. Szinte minden családban tesznek pénzt a koporsóba, amire a legelterjedtebb vélemény szerint azért van szükség, hogy legyen mivel beváltania magát a túlvilágra, de vannak, akik egyszerűen csak azzal indokolják, hogy a másvilágon is legyen pénze.

Emellett eltemetik a halottal minden olyan személyes tárgyát, amelyről úgy gondolják, hogy hiányolná a túlvilágon. Férfi mellé szinte minden esetben odarakják a borotvafelszerelését és a fésűjét, nő mellé a hajtűjét, tisztálkodószereit; emellett, ritkábban, de a koporsóba kerülhet a halott személyes értéktárgya, bicskája, órája, gyűrűje és néha egy-egy szerszáma. Úgy tartják, ha ezek a tárgyak kimaradnak, a halott nem tud nyugodni a túlvilágon, vagy „keresi”, visszajön érte – az ilyen esetekről szóló történetek gyakoriak és jól ismertek. A halottal együtt minden esetben eltemetik továbbá a műfogsorát, a botját vagy a szemüvegét, mondván, hogy az övé volt, és szüksége lesz rá a túlvilágon is. Ritkán, de előfordul, hogy élvezeti cikkeket is tesznek mellé, dohányosok mellé például cigarettát; alkoholt viszont soha nem temetnek el a halottal.<sup>107</sup>

<sup>106</sup> A tiltást – keleti párhuzamok alapján – Róheim Géza a honfoglalás előtti lélekképzetekkel, K. Kovács László pedig a halált jelző, kukorékoló kakas levágásával hozza kapcsolatba, de egyik feltevés sem kellőképpen bizonyított (Róheim 1925: 159–160; idézi K. Kovács 2004: 25). Európai párhuzamokról lásd: K. Kovács 2004: 23.

<sup>107</sup> Szemben például a településhez közel eső Csíkszentdomokossal (Balázs 1995: 99).

## Imádkozó

A Patakon a temetést megelőző két, illetőleg egy este – ha a halott nem otthon halt meg, vagy ha a holttestet fel kellett boncolni – két-három órás imádkozót tartanak a halott mellett. Erre összegyűlnek mindazok, akik valamilyen kapcsolatban álltak a halottal vagy annak családjával, és egy imádkozóasszony vezetése mellett közösen imádkoznak a halottért.<sup>108</sup> Az imádságok menete részben kötött: elmondják a rózsafüzért, majd a keresztútját, amelyet halotti énekek követnek – hogy mik és milyen sorrendben, az az imádkozóasszony választásától, valamint a halott korától és családi helyzetétől függ (házas / nem házas; gyermektelen / van gyermeke stb.). Az esemény hangulata szomorú és ünnepélyes, nyoma sincs a más vidékek virrasztási szokásaival kapcsolatos lejegyzésekben említett profaneitásnak (vö. Ujváry 1982: 146; Nagy 2000: 301). Az imádkozó végeztével a távozó vendégeket pálinkával és kenyérral vagy kaláccsal kínálják meg, amiket azok a halott lelki üdvéért ajánlanak fel.

Az imádkozónak eszkatológiai szempontból nagy jelentősége van, ám arról, hogy miképpen segíti a lélek mennyországba jutását, megoszlanak a vélemények. Az egyházi tanítások szerint az ember a halála után különítéletben részesül, melynek során bűnei megítéltetnek, és eldől, hogy a lelke a túlvilág mely tartományába, a pokolba, a purgatóriumba, avagy a mennybe kerül-e. Arra, hogy a különítéletet a patakiak hogyan képzelik el, erősen hatottak az egyházi szövegek és ábrázolások.<sup>109</sup> A legtöbben azt mondták, hogy bűneik, illetve jótetteik megmérettetése után – amely egyesek szerint egy mérleggel történik – a jók Isten jobb, míg a rosszak a bal oldalára kerülnek; mások pedig arról beszéltek, hogy ilyenkor egy angyal és egy ördög küzd a lélekért: „Amikor valaki meghal, s a lélek menyen, az ördög s az angyal küszködnek, harcolnak egymással, hogy melyik ragadja el a lelket.” Az egyik népszerű imádkozóasszony szerint az imádkozó célja elsődlegesen az, hogy az ördögöt a halottól távol tartsa, és így akadályozza meg a lélek elkárhozását. Mint mondta, éppen ezért az sem mindegy, hogy milyen sorrendben következnek az imádságok. Mások úgy fogalmaztak, hogy a holttest mellett mondott ima a bűntől szabadítja meg a lelket: „az a sok imádság viszi a lelket a mennyországba”. Mindemellett a távozáskor a résztvevőknek adott alamizsna is segíti a lélek üdvösségét.

A legtöbb háznál az imádkozó után a temetés aznapi előkészületeinek végeztével a segítők és a háziak is nyugovóra térnek, egyedül hagyva a

<sup>108</sup> Az imádkozóasszonyok olyan jó hangú, olvasni jól tudó, sok imaszöveget és vallásos éneket ismerő asszonyok, akik rendszerint rózsafüzértársulat-vezetők is egyben, tehát több szempontból is vallási specialistának számítanak.

<sup>109</sup> Erre vonatkozóan a közösségben elsősorban görög katolikus, illetve ortodox ábrázolások lehettek fel nagyobb számban. Előfordulásukról Gyimesbükkön és az ortodox vallásos irodalomban lásd: Jankus 2008: 94–98.

holttestet. Vannak azonban olyan családok is, ahol legalább egyvalaki virraszt, de rendszerint a közelebbi családtagok vagy rokonok közül többen is egész éjjel virrasztanak, imádkoznak a halott mellett. Az Európa-szerte elterjedt szokásnak egyértelműen a halott lelkét és testét védő funkciója volt: a balkáni népeknél a holttest őrzése még a közelmúltban is a vámpírhiedelmekkel volt összefüggésben (du Boulay 1982: 227). A Patakon, ahol a vámpírhiedelmek jóformán ismeretlenek, valószínűbb, hogy az imádkozóhoz hasonlóan a virrasztás szokása is az elhunyt lelkéért folytatott harc és az egyéni ítélet képzeleihez kötődhetett, célja pedig az volt, hogy a halott lelkétől távol tartsa az ördögöt. Ezt a magyarázatot azonban ottlétem során csak egyetlen embertől, a falu egyik sokat foglalkoztatott imádkozóasszonyától hallottam, míg azokban a családokban, ahol még virrasztanak a halott mellett, senki sem tudta, hogy miért nem szabad a halottat egyedül hagyni – saját gyakorlatukat azzal indokolták, hogy így tanulták a régiektől. Hittartalom híján pedig a szokáshoz való ragaszkodás a családtagok beállítottságától, konzervativizmusától függ, ami akár magán a gyászoló családon belül is eltérő lehet. A harminchat éves Erzsi például, tartva magát a szülői házban tanultakhoz, egész éjjel virrasztott apósa mellett az elhunyt néhány barátjával együtt, míg férje és anyósa elmentek lefeküdni. A virrasztással kapcsolatos megjegyzések arra utalnak, hogy a szokás korábban általánosnak volt mondható, kötelező része volt a halott maradéktalan ellátásának. Szükségességét ma részben a mögöttes elképzelések hiánya, részben az eltérő szokásokkal való összevetése kérdőjelezi meg:

*Mikor leánka vótam, úgy hallottam, beszéltek, hogy nem kellene egyáltalán [egyedül hagyni a halottat], szóval valakinek ébren kéne lenni, amíg a ravatalon van, hogy, hogy is mondják, hát virrasztás, na, de hát akit bétesznek oda, az izébe, a hidegházba, ott ki virraszt? (N 79)*

A halál és a temetés közötti időszakban nemcsak a halott, hanem a halottas ház és a benne lakók is liminális állapotba kerülnek. A halál beálltakor sok családnál megállítják az órát, amit csak akkor indítanak újra, amikor a halottat már eltemették – ezzel a ház erre az időszakra kiszakad az idő normális menetéből, egy „nem-idő”-be kerül. A halottal egy fedél alatt élőkre munkatiltalom vonatkozik, a temetés előkészületeiben sem vehetnek teljes mértékben részt, és különösen tilos étellel dolgozniuk, mivel a halottal érintkeznek. Ugyanígy azok sem vesznek részt a főzésben, akik a halottat felmosták és öltöztették, vagy bármilyen módon érintkezésbe léptek vele. E tilalmat ma már higiéniai megfontolásokkal magyarázzák, ahogyan azt is, hogy a holttesttel érintkezésbe került tárgyakat, például a mosdatásához használt szappant és törülközőt, miért kell a koporsóba tenni vagy elégetni, esetleg a patakba dobni. Feltehető azonban, hogy a gyakorlat mögött



régebben a halál jelentette tisztátalanságtól való félelem húzódott meg – erre enged következtetni az is, hogy sok helyütt manapság is figyelnek arra, hogy a halott mosdatóvizét félreeső helyre öntsék, ahol lehetőleg sem ember, sem állat nem jár.<sup>110</sup>

Emellett úgy tűnik, hogy a haláleset a halottas házat térbelileg is nyitotta teszi a természetfeletti szféra irányába. Ez idő alatt például a házban össze-sepert szemetet nem szabad kidobni, mert akkor „kisepernének” valakit, azaz a családban újabb haláleset történe.<sup>111</sup> Meg kell azonban jegyezni, hogy bár a szabályt általánosan gyakorolják, magyarázatát kevesen ismerik.

A liminális állapot – jóval kisebb mértékben – a szomszédságot is érinti. Bizonyos munkatilalmak a szomszédokra is érvényesek: nem szabad például mezőgazdasági munkával foglalkozniuk mindaddig, amíg a halott a háznál van. Emellett rájuk is vonatkoznak a gyászolókat sújtó viselkedési szabályok: a haláleset körzetében nem illik mulatozni vagy hangos zenét hallgatni, és lehetőleg a lakodalmakat is el kell ilyenkor halasztani, mivel a házasság kimenetelére nézve nagyon szerencsétlennek tartják, ha a közelben haláleset történt.

### *Temetés és tor*

A Patakon az egyházi temetés rendje az utóbbi pár évtizedben jelentősen változott, s ezek a változások csak részben voltak a vatikáni reformok következményei. Általános rend szerint kétállomásos temetést végeznek, azaz a szertartás a halottas háznál és a temetőben zajlik. Ennek oka, hogy a Patakon lévő két – korábban görög katolikus – temető egyikénél sincs templom, csak egy-egy harangláb, így ahhoz, hogy a halottat a templomba is elvigyék, túlságosan nagy utat kellene megtenni.<sup>112</sup> Régebben a temetés másnapján volt a halotti mise, a helyiek kérésére azonban erre 1973 óta a temetés napján, a háznál kerül sor. Szintén az utóbbi pár évtized változásai közé tartozik, hogy a mostani plébános rendelkezésére – és a hívek szomorúságára – elmaradt a kántor által a háznál elmondott halottbúcsúztató.

A temetési misére tehát a háznál kerül sor, rendszerint udvaron, ahova a halottat mindig lábbal előre viszik ki, mondván, hogy életében is lábbal ment kifelé. A ravatalt abban a pillanatban szétszedik, ahogy a halott lekerült róla, megakadályozandó a családban bekövetkező újabb halálesetet. Néhány évvel ezelőttig a mise előtt az összes jelenlévőnek osztottak

<sup>110</sup> Nagyon valószínű, hogy e szabály betartása korábban általános lehetett.

<sup>111</sup> Néhány háztartásban úgy tartják, a szemetet sötétedés után sem szabad kidobni, és akkor sem, ha valaki nagyobb útra távozik a háztól, mert ez azt jelentené, hogy az illető valamilyen okból kifolyólag soha nem fog visszatérni.

<sup>112</sup> Elvértve a Patakon is akad ugyan háromállomásos temetés, mégpedig akkor, ha a halottat valamilyen oknál fogva a központi templom körül fekvő temetőbe temetik.



gyertyát, amit azok a temetés végeztével a koporsóba, illetve a sírgödörbe dobtak. Ma csak négy, a halottal azonos nemű és erre külön felkért szomszéd, koma vagy jóbarát tart gyertyát a koporsó négy sarkánál, amelyek a temetés során végig égnek, kivéve a temetőbe vezető utat. Ezeket a gyertyákat, amelyek ugyanolyanok, mint a keresztelőkor használatosak, a legritkább esetben temetik el a halottal; a bevett szokás az, hogy a templomnak adományozzák őket.

A mise végeztével a koporsót lefedelezik<sup>113</sup> és elindítják a temetőbe. A menetet a keresztvivők és a két – rózsafüzér-társulati tag esetében pedig három – halotti lobogót hordozók vezetik, őket követi a pap, a koszorúvivők, a halottas kocsis, amely a közeli hozzátartozókat is szállítja, és a gyásznép. A temetőben a pap már csak megszenteli a halottat, ahogy a patakiak mondják, *belészenteli* a földbe. Ezek után a ravatal fejénél álló, úgynevezett *kiskeresztet* kettétörök és rádobják a koporsóra. Erre egyesek szerint azért van szükség, hogy a halott meg tudja védeni magát a *földi kutyáktól*, amik első éjjel, mint idegent, megugatják. Azt azonban, hogy pontosan mik is ezek a földi kutyák, senki sem tudta teljes biztonsággal megmondani: volt, aki úgy vélte, ezek valódi kutyák lennének, más szerint viszont a földben lakó hernyók. A nagy keresztről régebben szintén úgy gondolták, hogy valami módon szerepet játszik a túlvilágon: többek elmondása szerint az öregek korábban elleneztek a ma divatos és nehéz vaskeresztek, mivel úgy tartották, hogy azt a halottnak a szenvedő Krisztushoz hasonlóan a vállán kell cipelnie.

A temetést követően a szertartás minden résztvevőjét, beleértve a papot is, visszahívják a háznál vagy újabban – főleg tehetősebb családok esetében – a kultúrházban tartott halotti torra.<sup>114</sup> A torra való előkészület rögtön a halált követően megkezdődik a nyersanyagok beszerzésével, illetve az alapanyagként szolgáló állatok levágásával. A hagyományos menü igen egyszerű, valamilyen egytálétel – töltött káposzta vagy tokány – volt, mára azonban a toron felszolgált menü sor jelentősen megváltozott, egy idős pataki asszony szavaival élve, „mostmá kimódosult”.<sup>115</sup> A kétfogásos tor általánossá vált, de nem ritkák a háromfogásosak sem, húslevesrel, töltött káposztával vagy sülttel, krumplisalátával, kávéval és természetesen pálinkával.

A tornak – más katolikus vidékekhez hasonlóan – fontos szerepe van a halotról való gondoskodásban, mivel a gyimesiek a torban elfogyasztott ételt a halott lelki üdvéért adott alamizsnának tekintik, magát a tort pedig

<sup>113</sup> Ortodoxoknál ez csak a temetőben történik meg.

<sup>114</sup> Sok esetben a résztvevők vendéglátása már a pap érkezése és a temetési szertartás előtt megkezdődik. Ennek elsősorban gyakorlati okai vannak, a falun belüli nagy távolságok miatt ugyanis sokan csak a háznál tartott temetési misén vesznek részt, vagy, ha az ellenkező irányban laknak, a temetés után már nem térnek vissza a házhoz.

<sup>115</sup> Ez a tendencia természetesen minden ünnepi étkezés – húsvét, búcsú, keresztelő, elsőáldozás, ballagás, bérmálkozás, bevonulás, lakodalom – esetében megfigyelhető.

az alamizsnaosztás egyik speciális formájának.<sup>116</sup> A résztvevők az asztalhoz leülve, majd az étkezés végeztével hol közösen, hol egyénileg elimádkozzák a Miatyánkot és az Üdvözlégyet, a kapott ételt pedig a halottért ajánlják. Hogy ez miként használ a halottnak, arra a faluban különböző, az egyházi tanításnak megfelelő és attól eltérő magyarázatok is ismeretesek. Az egyházi magyarázat szerint nem a szó szoros értelmében vett adomány, hanem a viszonzásképp érte mondott ima segíti a halottat a túlvilágon – ebben az értelemben az alamizsnaadás aktusa lényegében csereakció, amelyben az alamizsnaadó az adománnyal kötelezi az adományozottat a halottért való imádkozásra.<sup>117</sup> A másik magyarázat szerint viszont az adakozás célja a halott testiként elképzelt túlvilági szükségleteinek az ellátása: e szerint a felfogás szerint az adomány nem pusztán a csereakció alapját képező tárgy, hanem a halottnak adott juttatás, az alamizsnaadás aktusa pedig olyan szimbolikus cselekedet, amelynek során az adomány a halott elé, a túlvilágra kerül. Ilyen értelemben a tor célja lényegében nem más, mint a halott lélemmel való ellátása. Még inkább kifejezésre jut ez azokban a családokban, ahol a tor során a halottnak is tesznek egy rend terítéket, vagyis a tor itt nem más, mint a halott jelenlétének hitt lelkével közösen elköltött étkezés.

A nyugati és a keleti egyház hozzáállása a torhoz eltérő, és ez magyarázatul szolgálhat halotti liturgiájuk eltérésére is. Míg a halotti lakomák ortodox közösségekben részben az egyház hathatós közreműködésével zajlanak (Oexle 1983: 52), addig a nyugati egyház ellenezte a torok tartását (Oexle 1983: 50–52; Murko 1910: 109–111; Brown 1993: 49–60; Binski 1996: 26–27). A tiltások ellenére azonban a helyi vallásokban a halotti torok és emléktételek gyakorlata módosult formában és némiképp átértelmezve katolikus területeken is folytatódott.<sup>118</sup> A katolikus ideológiába való integrálásukhoz, mint ahogy azt a gyimesi értelmezések is mutatják, az alamizsna intézménye adott megfelelő értelmezési keretet. Így a halál alkalmával vagy a megemlékezési szertartásokhoz kapcsolódóan tartott torok lényegében a halott lelki üdvéért való közbenjárás részét képezték.

A katolikus egyház hozzáállása azonban a torozás szokásának évszázadokon át történő hallgatólagos elfogadása ellenére sem egyértelmű. Gyimesben többek között éppen a torozás, illetve a halottak napján osztogatott alamizsna tartozik azok közé a halotti rítusok közé, amelyekkel kapcsolatban nyílt nézetkülönbség van a közösség és az egyház képviselője között. A következő példák, amelyek a közösség két, egymást követő plébánosának a torhoz való hozzáállását jelzik, egyben rámutatnak az egyháznak

<sup>116</sup> Moldvával kapcsolatban ugyanezt írja Virt (2001: 73–77).

<sup>117</sup> Az alamizsnaadás előírásairól részletesebben lásd a „Megemlékező rítusok” című alfejezetet.

<sup>118</sup> Sőt, a temetést követő tor mint a halott emlékére rendezett közös étkezés protestáns közösségekben is általános maradt (Kunt 1990: 85).

a helyi hagyományok alakításában játszott szerepére és arra is, hogy az egyházi tűrés mértékét mennyire befolyásolhatja az egyes papok személyes beállítottsága. A halotti miséről és a halottakért adott alamizsnáról beszélgettem egy idős, eredetileg ortodox vallású asszonnyal, aki a torra rátérve az alábbi történetet mesélte el:

*Ez a pap es furcsállotta, mikor idejött, furcsállotta, mert itt nálunk van egy olyan szokás, hogy ha valaki meghal, akkor csinálnak egy nagy tort. Ételet készítnek, többfajta ételet, s aki odamegy a halottasházhoz, mindenkiket leültetnek. Ebédelni vagy, legtöbbször olyan ebédforma van. Tíz órától kezdődik. S ilyen a szokás itt nálunk. S aztá belégyőződött a pap es, hogy így szeretik itt az emberek, úgy tartják a temetési tort, én egyszer kérdeztem a mű papunkat, nem ezt, hanem a másikat, amelyik előtte vót, hogy mondja meg nekem, hogy ebből a, me nagy kótés van egy ilyenne, olyan sokan elgyűlnek a temetésre, hogy az, izé, három-négy száz ember. Hogy ez a tor, ami így a halottakért tevődik, van-e valamilyen értelme a halott, aki meghal annak, ebből. S úgy elmosolyogta a pap magát, s azt mondja, hogy „mit kérdez maga tőlem?”. S mondom, kíváncsi vagyok én es, hogy ha ekkorát kót az ember, s legalább lenne valami javára annak, aki meghalt. S azt mondja, hogy tudja, mit mondok? Mi úgy tudjuk, hogy nem az az étel, amit megesznek az emberek, hanem felállnak, mindenkik feláll az asztal mellett, mikor odaültetik, hogy egyenek, s mindenkik elmond egy miatyánkot s egy üdvözetet. [...] És azt akartam mondani, hogy azt mondta a pap, hogy azok az imádságok, amit ott az asztal mellett elmondanak, az segít a halottnak a lelki üdvösségiért, nem az étel, amit megesznek. (N 77)*

A történet azért fontos, mert egy elfogadó, a helyi szokásokkal szemben megengedőbb papi hozzáállásról tanúskodik, amely a keresztény felfogástól idegen elképzeléseknek is esetlegesen táptalajt adó (vagy azokat tovább éltető) gyakorlatot nem tiltotta, hanem igyekezett elfogadhatóvá tenni azal, hogy hangsúlyozta a tor alamizsna voltát. Mindezzel egyben természetesen legitimálta is – és talán nem csak a kételkedő hívő szemében.

A mostani, a torral szemben számos alkalommal fellépő plébános számára ugyanakkor éppen a tornak az alamizsnával való azonosítása nyújt elegendő érvelési alapot arra, hogy a gyülekezetet rávegye a szokás elhagyására.<sup>119</sup> Az ő torral kapcsolatos kifogásai sem ideológiai, hanem anyagi természetűek, mondván, hogy a nagy vendégség a legtöbb család számára

<sup>119</sup> Meg kell jegyeznem azonban, hogy a pap fellépése a tor ellen nem kifejezetten szigorú: annak ellenére, hogy nem rejti véka alá a torról alkotott véleményét, eddig nem hallottam olyan esetről, amikor távollétével is tüntetett volna ellene.

túlontúl megterhelő.<sup>120</sup> Amellett érvel, hogy a halottért adott alamizsna hatása nem az adomány nagyságától, hanem az adományozási aktus létrejöttétől függ. Vagyis a halott szempontjából spirituálisan a nagy vendégségnek semmivel sincs több hatása, mint annak, ha a szertartás után a temető kapujában kenyeret osztogatnak:

*Hát az, azt mondják, hogy, hogy istennébe adod, hogy szálljon el, hogy előtte hogy legyen, na, hogy a túlvilágon, hogy legyen neki es. Na. De hát itt tiltja a pap bácsi es, hogy ne torozzanak. Hogy csak álljanak, aki mennyen a temetőbe, s álljanak a kapuba, s osztogassanak egy kenyeret vagy kalácsot s egy pohár pálinkát, s ha nem es, hanem azt mondja, vigyék le a temetőbe, s aki lemenyen a temetőig, a temetőkapuba álljanak meg, s aki elment a temetőig vissza, mikor jó bé, akkor adjanak egy sarkalat kalácsot vagy kenyeret s egy pohár pálinkát, s ne torojzanak. (N 52)*

A plébánosnak az a törekvése azonban, hogy megszüntesse a torozást, mindeddig nem járt számottevő sikerrel, bár akadnak olyanok, főleg a kevésbé tehetősek közül, akik „szót fogadnak” neki. De még ott is, ahol tor helyett csak osztogatnak, a gyásznép egy részét – közelebbi vagy távolabbról érkező rokonokat, szomszédokat, a temetés során segédkezőket – megvendégelik a háznál. Annak, hogy a pap tiltása sikertelen maradt, alapvetően az az oka, hogy e rendelkezés figyelmen kívül hagyja a szokásnak az élők és holtak kapcsolatában betöltött szerepét, illetőleg a társadalmi jelentőségét. A halottakkal kapcsolatos elképzelések szerint ugyanis a halottaknak a túlvilágon szüksége van a tor jelentette alamizsnára: „Úgy írja a Szentírásba, ahogy én olvastam, hogy azt írja, hogy aki nem kap ilyen isten-fizesséket, az a halott milyen sanyarán jár a többi között.” Sokan gondolják úgy, hogy ha a halottnak nem „tesznek tort”, akkor állatkár éri a házat vagy Isten büntetése miatt, vagy pedig azért, mert a halott elviszi, ami neki jár.<sup>121</sup> Másrészt a szokás megtartására ösztönöznek a közösség elvárásai is, amelyek az élők és holtak kapcsolatában kódolt normákon alapszanak: senki sem szeretné, ha megszólnák őket azért, mert a halottjuknak nem adták meg a kellő végtisztességet. Mindezt egy idős asszony a férje toráról mesélve érzékletesen megfogalmazta:

*Legalább a falu nem beszélt, hogy nem vótam arra való, hogy az uramnak csináljak tort. Mert aztá itt beszélük. Igen, amelyik nem csinál, azt mondják, hogy hát mennyit dolgozott az ura éltjibe, s annyit nem érdemlett*

<sup>120</sup> Egy asszony például elmondta, hogy a torozás alkalmából náluk egy borjút, egy disznót és négy tyúkot vágtak le, és akkor még nem esett szó a többi hozzávalóról és a temetés-sel járó egyéb kiadásokról.

<sup>121</sup> Minderről bővebben lásd az „Élők és holtak viszonya” c. fejezetet.

*meg, hogy most csináljanak egy tort s... Egy része nem csinál. Mer drága lett minden. Na. De én azt mondtam a vejeimnek, hogy úgy csináljuk, hogy legyen jó, s legyen s csináljunk tort. Azt mondják [a vejei], hogy nem bánják, ha van pénzem s húsom. Nekem, mondom, van egy kicsi letett pénzem, s eladom, vót egy nagy, nagy tehenem, s eladtam tizenötmillióért, s még vót tízmillióm letéve, így a huszonötmilliót odaadtam a kezükbe, s azt mondtam, na, ebből gazdálkodjatok, vegyetek, ami kell ide. Aztá írták papírra, hogy mit mivel vettek, s mennyi vót az ára. Mondom nekik, nincs, amér íráatok, mer én nem számolokodok veletek.” (N 73)*

### **Rendhagyó temetések**

A halotti rítusok fent leírt folyamata egy átlagos halálesetre vonatkozik. Ettől eltérő végtisztességben részesülnek azonban a kisgyermek, a még nem házas fiatalok és az öngyilkosok. A Gyimesben érvényben lévő temetési szertartáskönyv a hatéves korukat nem betöltött és megkeresztelt kisgyermek temetéséhez külön liturgiát ír elő, amely szerkezetében és rituáléjában nem, az igeliturgiában, az énekekben és az intelmek tartalmában viszont eltér a felnőtteknek előírt temetések változataitól. Minthogy az egyház tanítása szerint a kisgyermek, büntelenek lévén, egyenesen a mennyországba jutnak, a két szertartás lényeges különbsége, hogy a kisgyermeket a pap fehér stólában temeti, és a szertartás különböző szakaszaiban elhangzó könyörgések a hátramaradottakért, nem pedig a gyermek lelki üdvéért mondatnak (*Temetési Szertartáskönyv* 2004: 83–93).<sup>122</sup> E tanítással összhangban a patakiak úgy tartják, hogy az ilyen kis halottat nem szabad feketében és sokáig gyászolni, és részben ez az oka annak is, hogy a gyermek temetése kisebb lélegzetvételű a felnőttekénél, kevesebben vesznek rajta részt, és kisebb a tor is. Létezik egy mondás is, amely szerint „az ilyen kicsit a szülők az ágy lábához temetik”, hogy hamar szülessen másik gyermekük helyette. A kicsik temetése eltér a rendestől még abban is, hogy a ház kapujába és a háztól a temetőig vezető út mentén fiatal fenyőfákat tűznek ki, amelyeknek letörik a csúcsát, és fekete szalagot kötnek rá. Molnár Zsófia magyarázata alapján – a fa csúcsát azért törik le, mert a kisgyermek meghalt – úgy tűnik, hogy a fenyő a derékba tört fiatal életet szimbolizálja.

A letört végű, a közösségben *bojtnak* nevezett fenyőfák a fiatal, még nem házas felnőttek lakodalomszerű temetésén is megjelennek, ahol a

<sup>122</sup> Elvileg a keresztleetlen kisgyermek nem részesülhetne keresztény temetésben, a Patakon azonban ma már nemigen hálnak meg keresztleetlenül a gyermekek. Összesen két olyan esetről tudok, amikor ez mégis megtörtént: ekkor a pap kivételt tett, és az elhunyt gyermekeknek megadta az egyházi előírások szerinti végtisztességet. A keresztleetlen gyermekekkel kapcsolatos elképzelésekről bővebben az „Élők és holtak viszonya” c. fejezetben lesz szó.

lakodalmas ház kapujába állított két feldíszített fenyőcsúcsra rímelnek. Maga a temetés is a lakodalom mintájára szerveződik: a halottat menyasszonynak vagy vőlegénynek öltöztetik, szeretője pedig, ha volt neki, szintén beöltözve vesz részt a szertartáson. Barátai és kortársai – akik nagy szerepet vállalnak a temetés szervezésében – vőfélyt, nyoszolyókat és zenészeket fogadnak, és a halottat a lakodalmas menet mintájára zeneszóval kísérik a temetőbe.<sup>123</sup> A Patakon „halott lakodalma” utoljára bő két évtizeddel ezelőtt volt, amikor is az egyik szomszédos búcsúban egy tizennyolc éves legényt verekedés közben halálra késeltek. Utaltak azonban a lakodalmas temetésre akkor, amikor ottlétem alatt egy vízbe fúlt, jóval hatvan feletti agglégényt temettek. Neki ugyan nem rendeztek lakodalmat, de a tora az átlagosnál vidámabbra sikeredett, és amikor valaki megfeddte a hangoskodókat, azok azzal vágtak vissza, hogy akár énekelni is lehetett volna, mivel „szegény Pistának úgysem volt lakodalma”.

A rendestől leginkább eltérő temetése az öngyilkosoknak van. Korábban már említettem, hogy a helyi egyházi gyakorlat – kihasználva a szabályok biztosította mozgásteret – ezen a ponton eltér az általános egyházi gyakorlattól, amely megkülönböztetett szertartás keretében ugyan, de teljes keresztény temetést nyújt az öngyilkosoknak is. A Patakon ezzel szemben az öngyilkosok temetése gyakorlatilag egyházi jelenlét nélkül zajlik, a pap csak az elföldelésen vesz részt, amikor rövid prédikációt tart, és a földre szenteli a halottat. Súlyos bűnük miatt az öngyilkosok ki vannak tiltva a temetőből is: nemcsak a kerítésen kívülre temetik őket, de még a koporsójukat sem szabad a temetőkeren keresztülvinni. Harangozni sem szoktak nekik, máskülönben a helyi magyarázat szerint a harang elvesztené erejét az ítéletidővel szemben. Az öngyilkosok tehát a helyi egyháztól nem kapják meg azokat az útravalókat, amelyek a lelkük üdvözüléséhez szükségesek – ez egyébként a plébános szerint az elkövetett bűn súlyossága miatt már eleve felesleges közbenjárás lenne. Ennek ellenére a hozzátartozók azért megpróbálják úgy intézni, hogy a szertartás minél kevésbé különbözzön a megszokottól, például úgy – ahogyan az más közösségekből is ismert (vö. Berta 2001a: 130) –, hogy az öngyilkosokat igyekeznek déli vagy esti harangszókor temetni.

### ***Megemlékező rítusok – közbenjárás a halottakért***

Noha a temetési szertartás a torral gyakorlatilag lezárul, ez nem jelenti azt, hogy a halott elfoglalta volna végleges helyét a túlvilágon. Ahogyan arról

<sup>123</sup> A fiatalok lakodalomszerű temetése egykor a magyar nyelvterület szinte egészén ismert volt, románoknál pedig még ma is gyakorolják (vö. Szendrey 1941; K. Kovács 2004: 251–258; Jung 1992; Kligman 1988; Róheim 1990: 181–186).

az imádkozó kapcsán már szó volt, a katolikus egyház tanítása szerint halálát követően az ember egyéni ítéletben részesül, amikor megmérettetnek bűnei, és eldöntetik, hogy lelke a halál és az utolsó ítélet közti időszakot a túlvilág mely részén tölti el. A jók a mennybe jutnak, a halálos bűnben meghaltak pedig az örök pokolra kerülnek. Azok, akik nem éltek makulátlan életet, ám csak bocsánatos bűnöket követtek el, amelyeket már életükben meggyóntak és megbántak, de még nem volt idejük a rájuk kiszabott penitenciát letölteni, a purgatóriumba kerülnek. A hosszabb-rövidebb ideig tartó egyéni tisztulási, vezeklési folyamat után lelkük megszabadul a bűntől, és a mennybe jut. Eszerint tehát három túlvilági út lehetséges: az ember lelke egyenesen a pokolba, egyenesen a mennybe vagy a purgatóriumon át a mennybe megy.

A purgatóriumbeli szenvedésre vonatkozó egyházi tanítások alapvetően meghatározóak az élők és holtak kapcsolatát illetően, mivel kimondják, hogy az élők bizonyos cselekedeteikkel, így a holtak lelki üdvéért való imádkozással, halotti misék mondatásával és az értük adott alamizsnával lerövidíthetik a halottak tisztító tűzbeli tartózkodását. A holtakért való közbenjárás gondolata és az ahhoz kapcsolódó gyakorlatok a 10. századtól kezdve központivá váltak a katolikus egyházban, és messzemenő hatással bírtak a egyház liturgiájának alakulására egészen a reformáció koráig.<sup>124</sup> Ekkortól – részben a katolikus egyház bűnbocsánati gyakorlatát érintő kritikák következményeképpen – a közbenjárást illetően az egyház változtatott az álláspontján, hangsúlyozván azt, hogy a halott üdvössége alapvetően az általa leélt élet függvénye. Habár a halotti misék ma is a hivatalos gyakorlat részét képezik, a rájuk vonatkozó egyházi hozzáállást a visszafogottság jellemzi: az alapvetően teológushallgatóknak íródott, *Liturgika* című könyvében például Várnagy Antal arra inti a leendő papokat, hogy a gyászmise mondasában legyenek mértéktartóak, minthogy minden egyes szentmisét egyben a halottakért is celebrálnak (Várnagy 1995: 305).

A halál utáni időszakot illetően a katolikus dogmáktól eltérő képzeteket vall a gyimesi közösségre nézeteivel szintén hatást gyakorló görögkeleti egyház, amely elutasítja a harmadik túlvilági hely, a purgatórium létezését. A halál és a feltámadás között eltelt időre vonatkozóan azonban az ortodox tanítások nem teljesen egyértelműek, koronként és iskolánként változtak. Egyes tanítások szerint ebben az időszakban a lelkek lebegő állapotban vannak, mert büntetés és jutalom csak a testben lehetséges (Nocke 1997: 467), mások szerint viszont létezik túlvilági szenvedés, amely azonban a katolikus purgatóriumbeli szenvedésektől eltérően csak purifikációs, nem pedig

<sup>124</sup> A közbenjárás módjairól bővebben lásd: McLaughlin 1994: 220–222; Ranke 1951: 330; Binski 1996: 54. A halotti miséknek vagy adománymiséknek a papi társadalomra, illetőleg a templomi terekre gyakorolt hatásáról írt röviden Paul Binski (1996: 115) és Várnagy (1995: 495–499).



vezeklő jellegű (Ware 1963: 259). Akár szenvednek a lelkek, akár nem, csak az utolsó ítélet után jutnak a mennybe vagy a pokolba, és az, hogy hova kerülnek, részben életük milyenségétől, részben pedig Isten kegyelmétől függ. Az élők tehát elvileg semmilyen cselekedettel nem tudják befolyásolni halottaik túlvilági sorsát. Ennek a tételnek ellentmondani látszik ugyanakkor az, hogy – például Görögország egyes vidékein és a román nyelvterületen – az ortodox temetési szertartás tartalmazza azt a gondolatot, amely szerint az élők által elmondott imák és bizonyos rítusok elősegítik a halott lelkének tisztulását (Vaporis 1977: 117 – hivatkozik rá Danforth 1982: 48; Jankus 2008), valamint az, hogy a halottakért mondott rendszeres ima, illetve a halotti emlékszerterások hangsúlyos szerepet kapnak az ortodox liturgiában.<sup>125</sup> A lélek túlvilági útjáról írott tanulmányában Jankus Kinga azt írja, hogy a gyimesbükki ortodoxok elképzelései szerint a különítéletre csak egy vezeklési időszak után, a halált követő negyvenedik napon kerül sor.<sup>126</sup> A vezeklés során a léleknek – huszonnégy, hét, kilenc vagy tizenkettő – vámon kell keresztülmennie, amelyeknél megítéltetnek a bűnei, minden vámnál egy-egy meghatározott típusú vétek. Ha bűnösnek találtatott, akkor az adott vámnál bűnhődni kell, amelyben azonban az élők segíthetnek neki, mégpedig úgy, hogy imáik vagy az értük adott pénz és alamizsna által könnyíthetnek a szenvedésein. A vámok – amelyek meglétéről egyébként a vallásos kiadványok is írnak – a temetési szertartásban is megjelennek a temetőbe vezető úton az útkeresztveződéseknél és hidaknál tett megálló formájában, amikor is a pap röviden imádkozik a halott felett, és megtömjéni, illetve szentelt vízzel meghinti a koporsót (Jankus 2008: 102–104).

Habár a vámokat a Patakon senki sem említette, beszélgetéseink alapján úgy tűnik, hogy a halottak túlvilágra jutására vonatkozó helyi képzeteket mindkét hivatalos vallás, illetve a szomszédos ortodoxok által érvényesnek tartott helyi értelmezések egyaránt befolyásolták.<sup>127</sup> Más-más képzetekhez kötve ugyan, de mindkét vallásban közös, hogy a halottak csak egy bizonyos idő után juthatnak a végső nyughelyükre. Ilyen értelemben tehát a halál jelentette átmenet jóval túlnyúlik a temetés által megjelölt határon, és a halottnak továbbra is szüksége van az élők által bemutatott, lényegében „befogadó jellegű” rítusokra. Ennek köszönhetően a Patakon a halottak lelki üdvéről való gondoskodás igen fontos részét alkotja az emberek vallásosságának és vallásos gyakorlatának. Terepmunkám során nem-

<sup>125</sup> A hivatalos ortodox liturgia valójában sokkal több halottakkal kapcsolatos szertartást tartalmaz, mint a római katolikus.

<sup>126</sup> Ez a képzet általános az ortodoxiában, illetőleg megtalálható a görög katolikusoknál is: lásd például Danforth 1982: 45–46; Flachs 1899: 63; Kovács 2002: 104–107. Lényegében ugyanez áll a *Canones Clemetis*ben is: a lélek 40 nap után kerül Isten elé (Ranke 1951: 259).

<sup>127</sup> Ugyanez fordítva is igaz: Jankus Kinga írja, hogy a gyimesbükki ortodoxok nagy része a vámok mellett hisz a purgatórium létezésében is (Jankus 2008: 104).



igen találkoztam olyan családdal, hátramaradt hozzátartozóval, aki valamilyen formában több-kevesebb rendszerességgel ne viselte volna gondját az elhunytainak. Az alábbi fejezetekben a halottakról való gondoskodás különböző formáiról, idejéről és a hozzájuk fűződő elképzelésekről lesz szó.

### *Halotti misék*

A Patakon a halottakról való gondoskodás egyik leghatékonyabbnak tartott módja a halotti misék mondatása. Katolikus községről lévén szó, a gyakorlat valószínűleg mindig szokásban volt, a gyakori misézésről azonban az idősebbek közül többen úgy beszéltek, mint viszonylag új, huszonöt-harminc éve bevezetett szokásról; elmondásuk szerint ugyanis korábban otthon, a háznál tartott, alamizsnával egybekötött imádkozókat tartottak a megholtakért. A misék újabban azért válhattak gyakoribbá, mert a községben szolgáló papok száma megnőtt, akik már eleget tudtak tenni a közösség miseigényének. Terepmunkám idején az egyházközség központi templomában kedden este, a felső templomban iskolaidőben kedden, szünidőben pénteken, az alsó templomban pedig iskolaidőben csütörtökön, míg szünidőben szombaton mondtak halotti miséket. A miséket minden negyedévben lehetett megrendelni, és a szolgáltatás iránti igény mértékét mutatja, hogy noha egy-egy alkalommal időnként több misét is celebráltak, sokan még így sem vagy nem a halott halálának idejétől számított preferált időszakra kaptak időpontot.<sup>128</sup>

A halottért mondott első misére mindig a temetés után hat héttel kerül sor, amelyet a Patakon automatikusan már a temetéskor, annak egyházi költségeivel együtt befizetnek a papnak.<sup>129</sup> A mise után a résztvevőknek a templom kapujában kenyeret vagy kalácsot, valamint pálinkát osztogatnak, amit azok az „Isten fizesse, a Jóisten juttassa érte” formulával köszönnek meg. Ezután a halott családja meghívja ebédre a közeli rokonokat, illetőleg azokat, akik messziről érkeztek, továbbá a szomszédokat, különösképpen azokat, akik segédkeztek a szintén tornak nevezett étkezés előkészületeiben, valamint az osztogatásnál.<sup>130</sup> A misét követően tartott tor ideológiája a Patakon megegyezik a temetést követő toréval, azaz a halott

<sup>128</sup> A helyzet 2006-ban ismét változott azzal, hogy a Patakon önálló plébánia alakult: ekkortól kezdve a felső templomban az igényektől függően minden este vagy második este tartanak halotti misét, az alsó templomban pedig csütörtökön.

<sup>129</sup> A halotti misék idejét illetően két rendszer volt és van Európában: a 30 napos és a 40 napos. A 30 napos rendszer elsősorban a katolikus, míg a 40 napos az ortodox területekre volt jellemző, ez alól azonban akadnak kivételek: Gyimesen kívül például a balti népeknél és a nyugati, illetve egyes katolikus délszláv közösségekben (Ranke 1951: 75–77). Finucane röviden utal arra, hogy mindkét rendszer antik eredetű (Finucane 1996: 10).

<sup>130</sup> A halotti miséket követő torok magyar nyelvterületen a 14–15. századig szokásban voltak, egyházi tiltásuk következményeként azonban a 19. sz. második harmadában elmaradtak (Kunt 1990: 85), és ma már csak azokban a közösségekben vannak gyakorlatban, amelyek ortodoxokkal érintkeznek (vö. Kovács 2002: 25).

lelki üdvéért adott alamizsna ez is. A két esemény között csak annyiban van különbség, hogy a hathetes szűkebb körben, jóval kevesebb vendég részvételével zajlik. 2003 őszén részt vettem egy hathetes mise után tartott tor előkészületeiben, amelyen megfigyelhető volt, hogy a torozás alamizsna jellege az előkészületekre is kiterjedt: a felkészülés során elfogyasztott ételeket ugyanis rendre a halott lelki üdvéért ajánlották fel.

A hathetes halotti mise több szempontból is kiemelkedik a halottért később mondatott misék sorából. Egyrészt ez az egyetlen a halotti misék közül, amelyet a helyi hagyomány szerint csak egyetlen halottért mondatnak. Ez azért fontos, mert a miséről – és mint később látni fogjuk, az alamizsnáról is – úgy tartják, hogy a hatása megoszlik a kedvezményezett halottak között, vagyis minél kevesebb halottért mondatják, annál jobban segít az egyes halottakon. Másrészt különösen fontos a hathetes mise azért, mert a halott túlvilági „pályájára” vonatkozó nézetek miatt a többi miséhez képest nagyobb eszkatológiai jelentőséggel bír.

Pataki viszonylatban kivételesen egyöntetűnek mondható az az elképzelés, amely szerint a halottak a temetés utáni hat hétig még a földön tartózkodnak, hazajárnak: „Há igen, hat hétig, azt mondják, hazajár a lelke. Szóval itt marad a földön a lelke, de hogy hazajár, így mondják.” Ezt az időszakot rituálisan is megkülönböztetik: a halált követő hat hétben minden házban égve hagyják a villanyt legalább abban a szobában, ahol a halott „el volt nyújtva”, egyes családoknál pedig, nyilván ortodox és görög katolikus hatásra, a halott számára ételt-italt tesznek ki: vagy az egész periódus során, vagy csak az első éjjel. Mindemellett az időszak átmenetiségére és a halott feltételezett közelségére utal, hogy hat hétig tilos a sírt megbolygatni, valamint a halottért misét mondatni, és a halott ruháját is csak az időszak letelte után adományozzák el.<sup>131</sup>

E rítusok némelyike azonban nemcsak a halott jelenlétét jelzi, hanem spirituális segítségként is szolgál: a legtöbben például azt mondták, azért kell égve hagyni a villanyt, hogy a halottnak világossága legyen a túlvilágon. Néhány, szoros ortodox vagy görög katolikus kapcsolattal rendelkező családban pedig – az idősök visszaemlékezése szerint – ugyanebből a célból régen szokás volt valamelyik szomszédba hat hétig naponta egy vödör vizet hordani, majd a legutolsó alkalommal egy, a faluban *perecnek* nevezett kalácsot és egy égő gyertyát adni azzal az edénnyel együtt, amelyben korábban a vizet hordták.<sup>132</sup> Vannak olyan családok is, amelyben a halottnak adott támogatásként a hathetes időszakban naponta többször is elmondják a rózsafüzért.

Az elhunytaknak a hathetes időszakban tapasztalható fokozottabb – és természetesnek tekintett – jelenlétére többféle magyarázat is létezik. Ezek

<sup>131</sup> Hasonló szabályokról másutt lásd például K. Kovács 1982: 120; Ranke 1951: 260–261.

<sup>132</sup> A szomszédos Gyimesbükkön ezt a szokást ortodoxok és katolikusok egyaránt a mai napig gyakorolják.

olyan eszkatologikus elképzelésekről és túlvilágképekről tanúskodnak, amelyek közül némelyek megfelelnek a térségben jelen lévő vallások hivatalos tanainak, mások viszont eltérnek ezektől.<sup>133</sup> A közösségben – ahogyan arról már szó esett – általános vélekedés, hogy a halott a halált követő hat hétben a földön bolyong, meglátogatja azokat a helyeket, ahol életében járt, és csak ezután távozik a túlvilágon neki kijelölt helyre. Ezzel kapcsolatban többen is egyértelműen kijelentették, hogy ekkor kerül sor a különítéletre, ami megegyezik az idevonatkozó görög katolikus és ortodox nézetekkel. Mindez sajátos értelmezést ad az időszakot lezáró hathetes halotti misének is: ahogyan arra némely beszélgetőtársam utalt, a halotti mise célja az, hogy kedvezően befolyásolja az ítélet eredményét. Egyrészt a halotti mise nem más, mint könyörgés a halott lelki üdvéért, bűneinek bocsánatáért, s ugyanez a célja a mise után a résztvevőknek osztogatott ételalamszónának is. Másrészt a fenti értelmezés szorosan kapcsolódhat a lélekért folytatott csata képzetéhez, eszerint pedig a misének a gonosz távol tartásában van szerepe, megakadályozva azt, hogy az ördögök a lelket a pokolba ragadják. Azok számára tehát, akik a különítéletet a hathetes időszak végére teszik, a hathetes mise szerepe azonos a halál pillanatában mondott imádság és az imádkozó korábban leírt funkciójával. Ez pedig arra az elképzelésre épül, hogy az egyéni ítéletre már a halálkor vagy a temetésig sor kerül.

Mások – ahogyan például a harminchárom éves Jakab Emília is – ezt az időszakot a purgatóriumbeli szenvedésekkel azonosítják:

– *Mert addig a hat hét a purgatórium tüze, így mondják, azon kell szenvedjen ától [...]. Hat hét után, akkor tartják a szentmisét, van hathetes szentmise, s akkor aztá megnyugszik. A halott akkor, akkor tér rendesen nyugovóra.*

– *Hat hétig van akkor a purgatóriumban?*

– *Igen, hat hétig ott bolyog a lélek.*

<sup>133</sup> Arra, hogy a halottak földi tartózkodása miért éppen hat hétig tart, a közösségben nemigen ismernek magyarázatot. Egy görögországi falu halotti rítusait feldolgozó munkájában Danforth az ott negyven napig tartó időszakot a Jézus feltámadása és mennybemenetele között eltelt időszakokkal hozza párhuzamba, amikor is a bibliai hagyomány szerint Jézus még megjelent a földön tanítványainak. Emellett az értelmezés mellett szól az is, hogy a görög halotti rítusokban az első megemlékezési szertartás Jézus feltámadásának idejével megegyező módon, a halált követő 3. napon van, vagyis a rítusok megfelelnek Jézus halál utáni tartózkodási helye szakaszainak (Danforth 1982: 43–45). Ugyanez a vélekedés ismert a salánki görög katolikusok körében is (Kovács 2002: 106). Eltérő magyarázatot ad viszont a negyvennapos időszakra a görög siratók történeti változásával foglalkozó Alexiou: eszerint a halált követő harmincadik napon tartott antik halotti emlékűnnep azért került a negyvenedik napra, mert a Biblia szerint Mózes is negyven napig siratták (Alexiou 1974: 32).

Ez a vélekedés eszkatológiai szempontból is jelentős, minthogy a katolikus vallás tanításai szerint a purgatóriumban eltöltendő időszak egyénileg változó, és így nem köthető mindenkire érvényes, rituálisan megszabott időponthoz. A Patakon ráadásul ez az elképzelés még egy, a hivatalos tanokhoz képest lényeges eltérést von maga után. Mivel az egyforma hosszúnak gondolt vezeklési idő nem tekinthető mindenki számára elegendőnek ahhoz, hogy minden vétectől megtisztuljon, sokan úgy tartják, hogy a lélek a purgatóriumból nemcsak a mennyországba mehet, ahogyan azt egyébként a katolikus vallás tanítja, hanem ugyanígy a pokolba is juthat. Mindemögött nagy valószínűséggel megint csak a görög katolikus és ortodox tanok hatását kell sejttenünk.

Beszéltem olyanokkal is, akiknek szemében a két szenvedő hely funkcionálisan sem válik el egymástól. Ők úgy tartják, hogy a lelkek a pokolból is szabadulhatnak, szemben a katolikus egyház dogmaival, amely mindvégig kitarzott amellett, hogy a pokol örök kárhozatot jelent.<sup>134</sup> Ugyanakkor az, hogy a pokolból és a purgatóriumból egyaránt van szabadulás, a Patakon egyeseket mégis a két szenvedőhely funkcióinak az egyházitól eltérő megkülönböztetésére készítetett: eszerint a purgatóriumban csak az eredeti büntől szabadulhat az ember, egyéb vétkeiért pedig a pokolban kell vezekelnie.

Azok szerint, akik úgy vélik, hogy a halott a halált követő hat hétben szenved a tisztítóútzben, a hathetes mise a halott szabadulását jelzi, illetve segíti: „Azt mondják akkor, szóval hogy addig szenved a tisztítóútzbe, vagy mit tudom én, ilyesmi, tudod ilyen, s akkor kell ez a, hogy szálljon a lelke a tisztítóútzből.” De még az is, aki nem tudja pontosan, hogy miért pont hat hétre kell először misét mondatni a halottért, tisztában van azzal, hogy ez a mise különleges fontosságú: „Azt mondják, hogy hathetes, hathetes miséjét, így mondta édesapám örökké, az Isten nyugtassa, hogy a hathetes misét várja erőst a halott.”

A hathetes mise spirituális jelentőségét mutatja az a történet is, amelyet egy fiatalasszony öngyilkossága kapcsán meséltek a faluban. A hozzátartozók szerint ugyanis az öngyilkosságra készülődve az asszony misét fizetett halott édesapjáért úgy, hogy az saját halála után pontosan hat hétre essen, mivel jól tudta, hogy a pap az öngyilkosokért nem celebrál külön hathetes misét. Ehhez a miséhez később már hozzá lehetett íratni az ő nevét is, így végül is, noha nem egyedül őerte mondták, nem maradt a mise jelentette támasz nélkül.

<sup>134</sup> Mivel a pokolból való szabadulás lehetősége a románok körében is ismert, könnyen elképzelhető, hogy jelenléte a Patakon az ortodox helyi hagyomány hatásának (is) köszönhető (Flachs 1899: 67). Emellett létezik egy másik lehetséges magyarázat is: a pokolból való szabadulás képzetének a kora középkori vallásos szövegekben, imákban is nyoma van (McLaughlin 1994: 204 és 236–237). Mivel a teológiai írások az akkori helyzethez hasonlóan ma is csak nagyon szűk körben ismertek, könnyen elképzelhető, hogy az effajta félreértelmezések a faluban ortodox hatás nélkül is létrejöhettek, létrejöhetnek.

A közösségben a purgatóriumi tartózkodás időtartamára vonatkozó nem hivatalos nézetekkel párhuzamosan általánosnak mondható az idevonatkozó egyházi tan ismerete is, amely szerint a tisztítóútban eltöltött idő hosszúsága egyénileg változó, nem lehet pontosan tudni, hogy az egyes lelkek mikor szabadulnak, és éppen ezért a halottnak további támogatásra van szüksége. A hathetes misét követően a temetés után hat hónapra és egy évre mondatnak misét a halottért. Mindkét alkalom a hat hétre mondotthoz hasonlóan zajlik: a mise végeztével a templomkapuban osztogatnak alamizsnát a halottért, illetve a résztvevők egy részét emléktorra hívják.

A halotti misékre adott helyi magyarázatok és a misemondatás előírt alkalmai alapján tehát egyértelműen látszik, hogy a halotti misék összefüggenek a lélek halál után megtett útjának stációival. A misék – és itt elsősorban a halált követő első évben mondottakra kell gondolni – nem csupán megjelölik ezeket a fázisokat, hanem segítik is a halottakat a szakaszok közötti átmenetben. Mint láthattuk, a hathetes mise zárja le azt az időszakot, amikor az elhunyt lelke és a családja, lakóhelye között fennálló szoros kapcsolat még nem szakadt el teljesen, a további misék célja pedig minden esetben az, hogy a halott végleges túlvilági lakóhelyére, a mennybe juthasson s így végső nyugalma biztosítva legyen.

A misék azonban nemcsak a halottak útjának átmeneteit biztosítják, hanem a gyász különböző szakaszait, fokozatait is jelzik. A gyász legszigorúbb és a legkiterjedtebb rokoni körre kötelező időszaka a halált követő hat hét. Ezek után az, hogy ki mennyi ideig gyászolja a halottat – jár feketében és tartózkodik a mulatozástól –, attól függ, hogy milyen rokonsági fokon és érzelmileg milyen szorosan kötődött a halotthoz. Egy idős asszony például a veje halálakor elmondta, hogy noha talán illenék hosszabban gyászolnia, csak hat hétig fog feketében járni, mert nem volt jó viszonyban az elhunytal. Özvegyektől, szülőktől és gyermekektől viszont elvárják, hogy egy évig gyászoljanak, és aki ezt megszegi, megkockáztatja, hogy kivívja a közvélemény rosszállását. A gyász maximális hosszúságát illetően eltérő véleményekkel, gyakorlattal lehet találkozni. Számos idős, sok hozzátartozóját elvesztett asszony élete végéig gyászban marad, míg Gyimesbükön egyesek úgy tartják, hogy az egy évet meghaladó gyász szigorúan tilos, mivel újabb halált von maga után.

A halotti misék és a halott túlvilági sorsa, valamint a gyász szakaszai között kirajzolódó összefüggést látva Arnold van Gennep nyomán több kutató felvetette, hogy bizonyos misék szerepe lényegében azonosnak tekinthető a Hertz által vizsgált második temetésével (van Gennep 2007; Huntington-Metcalf 1979: 87–92; Badone 1989: 113–114). Hertz, állítását elsősorban borneói adatokra alapozva, amellet érvelt, hogy a másodlagos temetés funkciója az, hogy megerősítse a halottaknak a holtak közösségébe történő végleges beépülését (Hertz 2001). A holttest másodlagos kezelése a keresztény Európában a 20. században már csak egyes ortodox közösségekben

ismert, ahol változó hosszúságú időszak, három, öt vagy hét év eltelte után a holttestet exhumálják, a csontokat pedig egy közösségi vagy családi sírboltba helyezik (Danforth 1982; Kenna 1976; Abbot 1903: 210). Azt viszont, hogy a halott végleges túlvilágra jutását rítusokkal jelezték, történeti és jelenkori adatok is bizonyítják. Le Roy Ladurie írja, hogy a 14. századi Montailou-ban úgy hitték, a földi túlvilágon vezeklő lelkek Mindenszentek napján haltak meg másodsorra, azaz távozhattak végleges nyughelyükre, és ebben segítették őket az élők által ekkor adott lakomák (Le Roy Ladurie 1997: 569). Észak-Spanyolország transzhumáló állattartással foglalkozó falvaiban pedig még az 1970-es években is tartottak „második temetést”, ami a halott otthonában tartott ájtatosságot és hatalmas lakomát jelentett. Az ünnepségre, amelyet csak felnőttkorban elhunyt halottaknak tartottak, nagyjából a halál után egy évvel került sor, és szintén úgy tartották, hogy a halott ekkor nyugszik meg, ekkor tér végső tartózkodási helyére (Cátedra 1992: 247–254).

A Patakra ez a párhuzam csak korlátozottan igaz, hiszen – összhangban a katolikus tanításokkal – úgy vélik, hogy a halottnak a gyászév letelte után is szüksége lehet spirituális segítségre. Éppen ezért megfigyelhető, hogy a legtöbb családban minden évben igyekeznek misézni az elhunytért, lehetőség szerint a halála évfordulóján, vagy – ritkábban – a névnapján. A misék után a gyászév leteltével is osztogatnak alamizsnát, a halotti torok viszont vagy elmaradnak, vagy egyre szerényebbekké, szűkebb körűvé válnak.

A hathetes kivételével a halotti miséket minden esetben több halottért mondják. A mise áldásos hatásában részesülő halottak között azonban úgy tűnik, hogy van egyfajta sorrend, amit – talán nem túl megfelelő szóval – hierarchikusnak lehetne nevezni. Az éppen aktuális miséről beszélve ugyanis többnyire egy halottat neveznek meg – például „édesanyámért mondtam”, „férjemért mondtam” –, mellé viszont több halottat is „odaíratnak”: a nemrég meghaltakat vagy a közelebbi hozzátartozókat név szerint, másokat pedig csak gyűjtőnév alatt: „a nagyszülők”, „a családi halottak”, „az elhunyt hozzátartozók”. Tendencia az is, hogy az egy évnél régebben és egymáshoz közeli hónapokban meghaltakat összevonják.

Arra, hogy a halottak nevét milyen sorrendben kell felírni, nincsen általános szabály. Egyetlenegy idős asszony mondta azt, hogy ha házaspár mondat misét a család halottaiért, akkor a férfi rokonait kell előírni, míg a legtöbb esetre inkább az jellemző, hogy a legutoljára meghalt halott neve hangzik el először, vagy azé, akinek éppen évfordulója van. Bár Gyimesben senki sem mondta ki nyíltan, hogy a mise hatékonyabb akkor, ha a halott neve elhangzik vagy hamarabb hangzik el, talán nem minden alap nélkül feltételezhető, hogy a nevek sorrendje, a megnevezés módja és a halott feltételezett szükségletei között létezik valamifajta összefüggés. Minél régebben halt meg valaki, annál nagyobb a valószínűsége annak, hogy a misén a gyűjtőnévvel emlegetett halottak kategóriájába kerül. Ez pedig összefügghet

a purgatóriumbeli vezeklés logikájával, amely szerint a korábban elhunytak esetében, lévén, hogy több időt töltöttek már a tisztítóhelyen, inkább feltételezhető, hogy megszabadultak bűneiktől, és nem szorulnak többé az élők segítségére. A nevek misén való megjelenésének efféle alakulásában ugyanakkor kétségkívül szerepet játszik az emlékezet is: a misétető által személyesen ismert, közeli rokonsági fokon álló halottak név szerint megjelennek, míg a távoli – második, harmadik generációs – ősökre csak gyűjtőnévvel utalnak.

A gyülekezet előtt mondott, a patakiak által időnként *énekes* vagy *liberás misének* nevezett mise mellett a halotti miséknek Gyimesben egy másik típusa is létezik: a *csendes mise*. Ez tulajdonképpen a különféle céllal – például az egészségért vagy a családi szerencséért – adott *szándékmisék* csoportjába tartozik, amelyet a pap egymagában végez el. E miséket sokszor nem is a helyi pap mondja el: bevett gyakorlat ugyanis, hogy a nagy lélekszámú gyülekezetek plébánosai szegényebb egyházközösségbe küldik a miserendeléseket, egyfajta „szociális hálót” tartva így fenn az egyházon belül. Az, hogy ki milyen misét mondhat a halottjáért, jórészt az anyagiaktól függ. Noha a két mise ára megegyezik – 2003–2004-ben ötvenezer, 2005-ben százezer lejbe került egy mise –, az énekes misét követő alamiznaosztogatás bizonyos esetekben túlságosan is megterhelőnek bizonyulhat. Több olyan özvegygel is beszéltem, akik többnyire csak csendesmisét tudnak fizetni a halottaikért, és azt sem feltétlen valamelyik halott évfordulójakor, hanem akkor, amikor ezt anyagi lehetőségeik megengedik. Ők a két mise spirituális hatékonyságáról általában úgy vélekedtek, hogy a kettő között nincsen különbség, más válaszokból azonban úgy tűnik, az alamiznaadás mégiscsak egyfajta többletet jelent, hiszen önmagában is a halott javára szolgálhat. Lényegében a csendesmisék kisebb értékére utalt az az idős asszony is, aki inkább csendes misét szokott fizetni a halottaiért, de gyakrabban, mint ha énekes misét mondatna.

A gyülekezet előtt végzett halotti mise azonban nem csak az utána osztogatott alamizna miatt tekinthető nagyobb spirituális segítségnek, mivel itt is érvényesül az a felfogás, amely szerint a több ima – ebben az esetben a több ember imája – többet ér. Beszéltem olyanokkal, akik éppen ezért örültek annak, hogy a halotti miséjüket sikerül olyan napokra, például a hónap első péntekére vagy a missziós hétre beíratni, amikor olyanok is elmennek a templomba, akik egyébként pusztán a halotti mise miatt ezt nem tennék.

Tulajdonképpen részben emiatt a kissé üzletiesnek tűnő felfogás miatt vallják néhányan azt, hogy érdekesebb a román papokhoz halotti misét fizetni.<sup>135</sup> Ők ugyanis a magyar pappal megegyező árért egy hónapig mi-

<sup>135</sup> A román pap választásában egyéb okok is közrejátszhatnak: gyakrabban fordul elő például olyan családok esetében, akik ortodox vagy görög katolikus felmenőkkel, illetve rokonsággal rendelkeznek.



séznek a halottért, és mivel ezek a misék sem a gyülekezet előtt zajlanak, osztogatni sem kell. Esetükben az alamizsna hiányát az ortodox papok miséjének tulajdonított nagyobb hatékonyság és az elmondott misék nagyobb száma pótolja. A gyülekezeten kívül azonban nem csak a román papokkal miséztetnek a halottakért. Elterjedtnek látszik az a szokás is, hogy nevezetesebb katolikus kegyhelyeken járva a halottakért is fizetnek misét, sőt, többször tanúja voltam annak is, hogy a faluban maradók az erre szánt pénzt a zarándoklatra induló szomszédokkal, rokonokkal küldik el.

### *Alamizsna*

Az előző fejezetekben kiderült, hogy bizonyos halotti rítusoknak, így az imádkozónak és a halotti misék egyes típusainak is állandó velejárója a halottért adott alamizsna, helyi terminussal: *istennébe adás* – ‘Isten nevében való adakozás’. Sőt, a temetési rítusok egyik eleme, a halotti tor a közösségben uralkodó nézetek szerint maga sem más, mint alamizsna. A halottakért adott kegyes adományok azonban a jól körülhatárolt rituális alkalmakon kívül is adhatók, sőt az élőket a holtakhoz fűző pataki morál szerint ez tulajdonképpen szinte kötelezőnek is számít. A legnagyobb ösztönzőerő arra, hogy valaki alamizsnát adjon a halottjáért az, ha álmában látta az elhunytat, főleg, ha az valamit kért is tőle. Ugyanígy jellemző az is, hogy a halotti ünnepek vagy a halott évfordulója közeledtével megnő az adományozások gyakorisága, mivel úgy tartják, hogy ilyenkor a halottak jobban várják a segítséget. Mindemellett az adakozás sok esetben spontán módon történik: az adományozónak valamilyen ételből éppen feleslege van, kenyeret sütött, állatot vágott, vagy sok teje van, illetőleg olyasvalakivel találkozott, aki hiányt szenved valamiben, segítségre szorul.

A tor kapcsán már szó esett arról, hogy az alamizsnát illetően kétfajta értelmezés – egy egyházi és egy helyi – egyidejűleg működik a közösségben. Bármely értelmezésről legyen is szó azonban, az adományozási aktszóból csak akkor lesz halottakért adott alamizsna, ha bizonyos feltételek teljesülnek.<sup>136</sup> Az alamizsnaadás elsődleges feltétele, hogy az adományozott megfelelő köszönési formával fejezze ki a háláját. Ez lényegében nem más, mint az adomány halottakért való felajánlása, helyi terminussal: *elajánlása* vagy *elköszönése*. Csak az az adomány esik tehát a halottért, amit az „Isten fizesse, a Jóisten juttassa xy-ért” formulával vagy annak változataival köszönnek meg, pl. „a Jóisten juttassa xy elejibe”, „a Jóisten juttassa azért, aki ettől a háztól várja”. A helyes formula használatán túl is vannak olyan, az adomány megköszönésére vonatkozó szabályok, amelyek nélkül

<sup>136</sup> E feltételek némelyikéről tudható, hogy a kora újkorban már bizonyosan része volt az adományozás etikettjének – ha nem is volt a patakihoz hasonló módon feltétlenül alapvető kritériuma az aktus sikerességének (vö. Davis 2000: 24).



az alamiznaadás nem sikeres, bár ezek kevésbé mondhatók elterjedtnek. Egy fiatalasszony például arról beszélt, hogy feltétlen ki kell mondani a halott nevét, mert másképpen sok halott osztozna az adományon, így annak, akiért valójában szánják, kevesebb jut vagy egyáltalán nem jut semmi. Mások szerint – és ez a gyakrabban hallható vélemény – a nem megfelelően meghatározott elköszönéskor nem a többi halott jelenti a veszélyt, hanem egyenesen az ördög fölözi le az adomány hasznát:

*A: De azt nem jó mondani, hogy az Isten juttassa azér, aki várja.*

*B: Igen, azt nem szabad mondani.*

*A: Mer, azt mondják, hogy az ördög ott van a hátodnál, s akkor ő kapja el a izét, amit adsz, hogy az ördögé, hogy úgy kell mondani, hogy az Isten juttassa azér a halottjaidért. Nem úgy, hogy aki várja. (N 33 és N 25)*

Vannak azonban olyan helyzetek, amelyekre a megköszönésre vonatkozó szigorú előírások nem vonatkoznak, illetve akad olyan módszer, amellyel a nem megfelelően elköszönt adomány mégiscsak a halottakért adott alamiznává változtatható. Nem feltétel a helyes formula alkalmazása akkor, ha az adományt gyermekeknek adják, az ő szájukból ugyanis a Gyimesben általános, mindennapi tranzakciók során használatos köszönőformula, az egyszerű „Isten fizesse” is elegendő ahhoz, hogy az alamizna a halottért essen. Abban az esetben pedig, ha az alamiznaként szánt adományt egy felnőtt nem alamiznaként fogadja, elég, ha az adományozó hangosan vagy esetleg csak magában elajánlja azt a halottért. Ha az aktust követően az adományozó elmondja a felajánlási formulát, a kedvezményezett, felismerve a helyzetet, rendszerint megismétli a helyes köszönetet. Általában ugyanennek a fordítottja is igaz: a legtöbb alamiznaadás során az adományozó a köszönőformula elismétlésével megerősíti a felajánlás aktusát.

A sikeres alamizna-aktus másik lényeges kritériuma, hogy az adománynak feltétlenül őszintének kell lennie. Egy ismerős család több tagja is – nagynéni, unokahúg és sógornő – egymástól függetlenül mesélt egy álmról, amelyben a halott közölte hozzátartozóival, hogy a neki rendezett nagy torból „nem esett [érte] egy csepp se”. Az elbeszélők egyöntetű véleménye szerint ez azért történhetett meg, mert a hozzátartozók sajnálták a nagy költséget.

Az, hogy az adományt nem szabad sajnálni, befolyásolja az alamiznaadás módját is, mégpedig úgy, hogy az aktusnak, amennyiben nem olyan nyilvános eseményről van szó, mint az előbb idézett esetben szereplő tor, lehetőség szerint titokban, mások tudta nélkül kell történnie. Erre azért van szükség, mert az alamiznának nem csak az adományozó részéről kell őszintének lennie; akkor sem válik a halott javára, ha bárki sajnálja, aki tudomást szerzett róla. Ez elsősorban az adakozó családtagjaira vonatkozik, hiszen az alamiznaadás rendszerint egyéni kezdeményezésre jön létre, viszont a legtöbbször a család közös vagyonából történik. Ezért azt

szokták mondani, hogy „úgy adja a jobb kezed, hogy még ne tudja a bal kezed se, hogy mit ad a jobb kezed, az azt jelenti, hogy ne tudja senki a családba, hogy kinek mit adsz”. Emellett sokan úgy tartják, hogy az effajta elővigyázatosságnak nagyobb körre kell kiterjednie. Egy alkalommal tanúja voltam annak, amikor egy asszony egy frissen sült cipót küldött kislányával alamizsnaként egy olyan szomszédasszonyának, aki maga egyébként nem süített kenyeret. Mielőtt útnak indította volna a gyermeket, többször a lelkére kötötte, hogy jól takarja le a kosarat, és ha bárki megkérdezi, hogy mit visz, ne adjon egyenes választ. Ugyanezzel a jelenséggel találkoztam akkor is, amikor beszélgetőtársaim alamizsnaadási szokásairól érdeklődtem. Ilyenkor sokan kerültek azt, hogy konkrét esetekről beszéljenek, és mondanójukat akkor is szabadkozó formulákkal kezdték, ha általánosságban ecsetelték, kinek, mikor, mit adnak:

*Há igen, én igen, Istennél panaszos ne legyen, mer azt mondják, úgy kell mond, szóval ha szoktál [adni alamizsnát], hogy ne bánd meg vagy valami, hanem az menjen istennébe. Ha erről beszélsz, há az Istennél panaszos ne legyen, így mondják akkor. Há szoktam én, ritka úgy, hogy valaki olyan jó, lehet az cigánné, akármi, hogy én, ha sütök kenyeret, hogy ne adjak, vagy ne, egy kávé-t ne adjak, vagy ne vendélgjem el, amim van, azt. (N 34)*

Az adakozás őszinteségének, titokban tartásának ilyesfajta magyarázata kétségkívül helyi, vagy helyesebben nem hivatalos, ám nem választható el az adományozásra és általában a kegyes jócselekedetekre vonatkozó egyházi javallatoktól. Kora újkori nyugat-európai traktátumok rendre kitérnek arra, hogy a jótékonykodásra Isten őszinte szeretete kell hogy sarkallja az embert, nem pedig a jó hírnévnek és a világi dicséret megszerzésének a vágya (Davis 2000: 24–25).<sup>137</sup> Ezt az egyházi üzenetet lehet kiolvasni az alábbi idézetből is, amelyben egy asszony a papra hivatkozva beszélt arról, hogy miért nem szabad nagy dobra verni az alamizsnaadás tényét:

– [...] én má, ha én eldicsekedem, hogy adtam istennébe, azt nem tudom, azt mondja nem ér semmit, azt nem istennébe esik. [Kiemelés – H. Á.]

– Ezt a pap mondta?

– A pap mondta, hogy egy, adj a jobb kezeddel, s úgy, hogy a bal ne vegye észre, hát az arról van szó, érti-e, hogy ne kürtöld el a családba se, há, ő [férjre mutat] es ad valakinek egy sarkalat kenyeret, vagy én, valaki, egy olyan jó ide, azt nem muszáj megmondja, én, na, adtam istennébe kenyeret, vagy adtam valakinek. Az nem esik istennébe. (N 56)

<sup>137</sup> A szabály Máté evangéliumára vezethető vissza (Griffiths 1991: 112): „Hogy a te alamizsnád titkon legyen, és a te Atyád, a ki titkon néz, megfizet néked nyilván.” (Mt 6,4)

Noha az asszony is elsősorban azt hangsúlyozta, hogy a család előtt kell titokban tartani az alamizsnaadást, a pap szavait idézve a dicsekvés szót használta, amellyel akarva-akaratlanul azt sugallta, hogy a jótékonykodással mint nemes cselekedettel való kérkedés az, ami megfosztja az adományozást eredeti céljától.

Az előbbi példa tartalmaz egy további kritériumot is az adakozás hatékonyságát illetően: az asszony arról beszélt, hogy akkor ad alamizsnát, ha „egy olyan jó”, utalva arra, hogy vannak olyanok, akik helyzetüknél fogva alkalmasabbak az adományozotti szerepre, mint mások. A keresztény útmutatások a jótékonykodás célcsoportját a marginális helyzetű társadalmi csoportok, illetve a közösségen kívüli egyének személyében jelölték ki. Az éhségtől, szomjúságtól és ruhátlanságtól szenvedők megsegítése, a fedél nélküliek elszállásolása az isteni parancsnak tekintett hét kegyes cselekedet közé tartozott, amelyeknek megtagadása némely korban halálos bűnnek számított (Davis 2000: 24). Ami pedig az alamizsnaadáson belül a halottakért felajánlott adományokat illeti, egyes kutatók egyenesen úgy vélik, hogy a szegényeket és az utazókat a katolikus és az ortodox egyház a halottak földi képviselőjének tekintette, következésképp a róluk való gondoskodás egyenértékűnek számított a halottakról való gondoskodással (Schmitt 1994: 33–34; Krohn 1915: 47 – idézi Stark 2002: 144). Noha az efféle azonosítás tudatosságával a Patakon nem lehet találkozni, az ideálisnak tartott adományozottak köre itt is megegyezik az egyházi előírások által meghatározottal, azaz általában elmondják, hogy különösen a szegényeknek, átutazó idegeneknek, vándor cigánynéknak kell és jó adni. Alkalmasságuk okának pedig mindenekelőtt a rászorultságot tartják, ők azok, akik segítséget szenvednek valamiben, nekik esik igazán jól az adomány, és ezért a köszönetképpen mondott és a halottakért felajánlott imáik igazab-  
bak, erősebbek. Hasonlóképpen az őszinteségük miatt tekintik különösen hatékonynak a gyermekeknek adott adományokat.

Az alamizsnaadások irányát megvizsgálva ugyanakkor kiderül, hogy a gyakorlatban az adományok jó része rokonok, szomszédok, komák vagy barátok, tehát nem az elviekben kijelölt célcsoportok felé irányul, akik ráadásul társadalmi vagy vagyoni helyzetüknél fogva a legtöbb esetben nem is tartoznak az ideális adományozottak körébe.<sup>138</sup> A normától való eltérést az ilyen esetekben, némiképp paradox módon, éppen a rászorultság kritériuma segíti legitimálni. Az ember ugyanis akkor is hiányt szenvedhet valamiben, ha általánosságban véve nem hátrányos helyzetű. Az olyanoknak, akinek éppen nincs fejőstehene, vágott állata, vagy nem szokott házikenyeret sütni, ugyanolyan jóleshet, ha tejet, sajtot, húst vagy kenyeret kap ajándékba valakitől.

<sup>138</sup> Az ilyen irányú adományok társadalmi aspektusáról, a kapcsolatok alakításában játszott szerepéről „Halotti rítusok és kommunikáció” című fejezetben bővebben szó lesz.

Annak tehát, hogy az adakozás valóban alamizsna legyen – *istennébe eszen* –, az egyik leglényegesebb feltétele az őszinteség, nemcsak az adományozó, hanem az adományozott részéről is. Őszintén örülnie kell az adománynak vagy akár csak magának a gesztusnak, hálájának pedig szívből kell jönnie. Erről beszélt két asszony is, akiket mély barátság fűzött egymáshoz, és akikkel előzőleg hosszasan beszélgettünk a halottakért való adakozásról:

*A: Tudom, hogy az ősszel Bori (B) – én mostam egész nap. S ő kellett menjen a Lokra [a község központjába]. S tiszta gyalog ment el, s tiszta gyalog jött haza. S korán ment el, s én nem tudom, hogy reggeliztél vót-e itthon.*

*B: Nem, mer korán mentem, mentem apjának pénzér.*

*A: S akkor, mikorra jött, kész ételém nem vót, de kihívtam, s ételt vettem elé, s jóízűen evett, s nem es sajnáltam egyáltalán tőlle, s úgy mondta, „a Jóisten juttassa kicsi Zsófi a halottjaidért és a lelkedért, mert olyan jóízűt ettem...” (N 33 és N 25)*

Ami az alamizsna tárgyát illeti, az adományozás aktusa során elvileg minden alamizsnává válhat, de vannak olyan élelmiszertípusok, illetve tárgyak, amelyek gyakrabban szerepelnek ilyen tranzakciókban, vagy amelyekről egyenesen úgy tartják, hogy különösen jólesnek a halottnak. Ilyen a halotti rítusok során adott kenyérféle (házikenyér, cipó, kalács, fánk), illetve a pálinka vagy bor, amelyek a rítus alkalmain kívül is a leggyakoribb adományfajták közé tartoznak. Spontán alkalmakkor az alamizsna jellegét befolyásolja az adományozó és az adományozott személye és neme, csakúgy, mint a halott preferenciái. Italt például főleg férfi halottért férfiak adnak férfiaknak, de általában jellemző az, hogy olyan dolgokat ajándékoznak a halottért *istennébe*, amiket az életében különösen szeretett.

A halottakért adott adományok közül különösen szerencsésnek tartják a tojást oszthatatlansága miatt: *abból se ki nem vesznek, se belé nem tesznek*. Ez a magyarázat beleillik az alamizsna őszinteségét hangsúlyozó helyi értelmezési keretbe: az elajándékozni szánt tojásból visszavenni már nem lehet, csak egészként lehet eladományozni. A tojás egysége ugyanígy szerepet játszik az alamizsna sikerességében azért, mert a segítségre váró halottak számára sem felosztható, valóban annak kell kapnia, akiért eredetileg szánták.<sup>139</sup>

<sup>139</sup> A tojás jelentéseit a húsvéti tojás kapcsán Gazda Klára foglalta össze: középkori egyházi értelmezés szerint a tojásfehérje Jézus büntelen lelkét, míg sárgája Jézus isteni mivoltát és az élet forrását jelképezi. Sajat gyimesi gyűjtése szerint a tojást „kezdetlegessége, ép-sége, természetessége teszi a halott emlékére leginkább alkalmas adománnyá” (Gazda 2006: 167).

*Ima*

A halottakról való gondoskodás eddig tárgyalt módszereinek, a halotti misének és az alamizsnaadásnak is szerves részét képezte a halottakért mondott imádság. A mise esetében ez kollektív, az alamizsna esetében pedig egyéni könyörgést jelentett: az alamizsnaadás aktusa lényegében az adományozottnak a halottért mondott imádságával teljesedik be. A patakiak azonban ezektől az alkalmaktól függetlenül is sokat imádkoznak az elhunytaikért – tulajdonképpen ez a legáltalánosabb és a leggyakoribb közbenjárás a halottakért.

A halottakért mondott ima alapideológiája ugyanaz, mint az előző módszerek esetében. A túlvilág egyházi felfogásában a halottnak passzív szerepe van, tisztulni a maga részéről csakis a szenvedések elviselésével képes. A vezeklés egyéb földi formáinál az élők segítségére szorul, azok mintegy helyettesítik őt, illetve csak ők kérhetik imáikban Istentől a halott szabadulását. Megfigyelhető volt, hogy az olyan idős emberek, akik már sok hozzátartozójukat temették el és a maguk halálára is egyre többször gondolnak, több időt szentelnek a halottakért való könyörgésre. Ehhez a képhez azonban hozzátartozik az is, hogy az idősebbeknek általában jóval több idejük jut az imádkozásra, mint a napi teendőkkel sokkal inkább leterhelt fiatalabb társaiknak. Az imádkozás vagy vallásos tárgyú könyvek olvasása a napi „rutin” része: a hetvenkét éves Molnár Gergely például mindennap a délelőtti munka végeztével egy-két órát imádkozással töltött, és ehhez a beosztáshoz szigorúan ragaszkodott. Mindennek ellenére általánosnak mondható az a gyakorlat, hogy napi imáikat a patakiak, kortól függetlenül, többek között a halottakért is automatikusan elajánlják – ahogy egy fiatalasszony mondta: „Hát, mikor csak így este s reggel imádkozok, akkor gondolok a halottakra es.”

*Böjt*

Mint a vezeklés egyik formája, a böjt is felajánlható a halottak lelki üdvéért. A Patakon azonban, bár időnként szóba került mint a halottaknak adható túlvilági segítség, külön a halottakért való böjtölés gyakorlata jelenlegi adataim szerint gyakorlatilag nem létezik. Mindössze egy idősebb, élete java részét Háromkúton töltő asszony említette, hogy ő és családja böjtöt tart a halottak lelki üdvéért. Példája azért is kivételes, mert a böjt, mint a halottakért való közbenjárás, nagy valószínűség szerint a román papok tanácsára vált gyakorlatának részévé. Még fiatalasszony korában ugyanis Háromkúton egy olyan birtokot örökölték a férje szüleitől, amit azok idegenektől vásároltak. Beköltözés után évekig szerencsétlenek voltak, nem haladtak a gazdasággal, balesetek, betegségek sora sújtotta őket. Végso elkeseredésükben fordultak az ortodox paphoz – ami mindazonáltal bevett szokásnak számít a közösségben –, akitől megtudták, hogy a

csapások annak köszönhetőek, hogy a birtok korábbi tulajdonosai bűnösök voltak, és a lelkükért ráadásul nem imádkozik senki. A helyzetet orvosolandó a pap szerdára és péntekre teljes böjtöt írt elő az egész család számára, amellet hogy misét is kellett fizetniük az előző tulajdonosok lelki üdvéért.

### *Halottak napja*

Mindeddig a halottak egyéni idejétől függő, tehát a haláltól számított időpontokban tartott vagy a halott egyéni szükségletei által meghatározott halotti szertartásokról esett csak szó. Ezek mellett azonban léteznek az egyházi liturgikus évben előírt kollektív halotti emléknapok és olyan vallásos vagy közösségi események is, amelyeken az élők közbenjárnak a halottak lelki üdvéért.

Az egyházi ideológia szerint halottak napján, vagy a november 1-jétől november 8-ig tartó halottak hetében, a hozzátartozók teljes búcsút nyerhetnek a tisztító tűzben szenvedő lelkek számára, amennyiben ebben az időszakban elmennek templomba, illetve bármilyen nyilvános kápolnába, és ott egy Miatyánkot és egy Hiszekegyet elmondanak, vagy felkeresik a sírt, és ott legalább gondolatban, de mindenképpen őszintén imádkoznak a halottakért (*Gyulafehérvári Főegyházmegyei Preorátor* 2003: 177). A gyulafehérvári érsekség területén ma érvényes irányvonalak szerint a halottak ünnepe a következőképp zajlik: Mindenszentek délutánján igeliturgiát vagy halotti zsolozsmát végeznek, majd a gyülekezet a temetőbe vonul, ahol a pap azoknál a síroknál, ahol a hozzátartozók kérik, *lucernáriumot* mond, azaz könyörög a halott lelki üdvéért (177–186).

Az általam vizsgált településen az egyházközség kiterjedtsége és a három temető miatt a fenti időbeli rend felborul. A központi templomban Mindenszentek délutánján mondanak misét a halottakért, míg a felső temetőben halottak napjának reggelén, a patakiban pedig ugyanaznap délután tartják a szertartást. A két plébános mindhárom helyszínen nagymisést mond, és a síroknál elmondják a *lucernáriumot*, amit a helyiek – még mindig előzményének a nevével – *liberának* hívnak, és amelyhez, a halotti miséhez hasonlóan, több elhunyt családtag nevét is odaíratták. Mivel a liberá iránt nagy az igény – gyakorlatilag minden olyan sírnál megrendelik, ahol a hozzátartozók jelen vannak –, a szertartás a két nagyobb temetőben igen hosszúra nyúlik: a patakiban 2003-ban például négy órán át tartott. Ezalatt a hozzátartozók – gyakran kereszt alakban elrendezett – gyertyákat gyűjtanak a síron, amelyet előzetesen rendbe tettek és virágokkal díszítettek fel. A hosszú szertartás alatt az emberek tiszteletüket teszik a távolabbi rokonok, komák és barátok sírjánál is, és elbeszélgetnek azok hozzátartozóival.

Korábban a Patakon is szokás volt – a környező katolikus és ortodox lakosságú településekhez hasonlóan – halottak napján a temetőben alamizsnát

osztogatni, a sírhoz vetődő rokonokat, ismerősöket, valamint a szomszédos sírok mellett állókat süteménnyel és pálinkával kínálni. A község jelenlegi plébánosa azonban az esetleges lerészegedéseket, illetlen viselkedést megakadályozandó, tiltja a temetőben való osztogatást. Ezzel, legalábbis beszélgetéseink alapján úgy tűnik, sokan egyetértenek, ami nem jelenti azt, hogy magát a szokást is elhagyták volna. Annyi történt, hogy most elsősorban nem a temetőben, hanem otthon adnak alamizsnát a halottakért, vagy ha mégis a temetőben, akkor ezt igyekeznek a pap háta mögött tenni. Osztogatásszámba megy az is, hogy a sírokra piros almát tesznek, amit a gyermekek esznek meg.

Abban, hogy a halottak napi alamizsnaosztás a papi tiltás ellenére, ha kell, alternatív formában is fennmarad, minden bizonnyal nagy szerepet játszik az a halottak napjához fűződő nem hivatalos elképzelés, amely szerint ekkor a halottakat egy bizonyos időre, aznap éjjelre vagy három napra hazaengedik a túlvilágról. Az alábbi történet, amelyet nem a jelenés részese mesélt el nekem, hatásos képet fest a halottak napján hazatérő halottakról:

*– A halottak, én hallottam olyant, hogy mondták itt, csak nem tudom névileg megmondani, hogy ki es lehetett, hogy így, este megtörtént-e a halottak estéjén a világítás a temetőbe, s napközbe a szertartás. S [másnap] reggel vót, akik kellett menjenek le akkor az ötös busszal, mentek a buszra. S mikor mentek, úgy megjelentek a halottak. Mikor mentek le, még sötét vót, s azt mondták, hogy minden egyes sír tetején vótak, az, aki belé vót, minden sírba, aki belé vót temetve, mind a sírok tetejére ki vótak ülve.*

*– És látták őket?*

*– Látták, rendesen látomás vót, hogy látták, hogy minden egyes sír tetején ülnek, azok, akik oda belé vannak temetve, s énekeltek. Énekeltek.*

*– Aha, és mit énekeltek?*

*– Hát úgy a halotti szent éneket, amit énekelnek akkor, halottak napján.*  
(N 33)

Bár az efféle jelenésekről szóló beszámolók korántsem mondhatók elterjedtek, a halottak hazatérésének képzete általánosnak mondható, és éppen emiatt tartják különösen fontosnak, hogy az elhunytakról megfelelőképpen gondoskodjanak, mondván, sírva megy vissza a túlvilágra az a halott, akiért nem adakoztak.

A falu két, egymástól távol eső körzetében néhány család a halottak he- tében pár szomszéd és rokon részvételével otthon vendégséggel vagy osztogatással egybekötött imádkozót szokott tartani a halottak lelki üdvéért. A szokásról beszélve az egyik asszony úgy fogalmazott, hogy azért tesznek így, mert a temetőben erre már nincsen mód, bár az is feltételezhető, hogy a gyakorlat egy régebbi szokással, a halotti miséket korábban helyettesítő összejövettel hozható kapcsolatba.



## Búcsúk

Az egyházi tanítások szerint halottak napján az élők helyettes vezekléssel segítenek a halotton, azaz úgy, hogy érte teljes búcsút nyernek. Ezen az időszakon kívül viszont a halottak napján és hetében alkalmazott eljárásokkal (templom-, illetve temetőlátogatás, imádság a halottakért) csak részleges bűnbocsánat eszközölhető a halottakért (*Gyulafehérvári Főegyházmegyei Preorátor* 2003: 177). A Patakon azonban a közösség templomainál, illetve kápolnáinál tartott, a magyar néprajzi szakirodalom által templombúcsúnak (Bárth 1990: 366) nevezett búcsút a halott bűnbocsánata szempontjából ugyanolyan kiemelt szereppel ruházzák fel, mint a halottak napját, vagyis úgy vélik, hogy az élő által a megfelelő előírások betartásával megszerzett teljes búcsú felajánlható a halottak lelki üdvéért – akik egyesek szerint így módon hét év büntetéstől szabadulhatnak. E vélekedésnek megfelelően Török Veronika például 2005-ben a pataki temetőben tartott Úr színeváltozásának búcsúján jóval a mise előtt felment a temetőbe, hogy a férje sírjánál a teljes rózsafüzért elmondja. Az így nyert búcsút aztán a férjéért, az édesanyjáért, a nagyszüleiért, anyósáért, apósáért, egy fiatalon elhunyt keresztlányáért és általában az összes elhunyt rokonáért ajánlotta fel.

Arra, hogy a templombúcsúknak lényegében halotti emlékünnepe jellege van, még akkor is, ha senki sem sorolná fel őket a halottakkal kapcsolatos ünnepek vagy teendők között, számos egyéb jel utal. Különösen azoknak a búcsúknak az esetében van ez így – például a Magdolna napján tartott gyimesközéploki és az Úr színeváltozásakor megült pataki esetében –, ahol a misére a temetőben kerül sor. Erre az alkalomra minden sírt rendbe hoznak, felvirágoznak, a hozzátartozók pedig a misét többnyire elhunyt rokonai sírja mellett állva hallgatják végig. A halottaknak nagy szerepe van abban is, hogy az egyes családok melyik búcsút látogatják, mivel az élő rokonok felkeresésén túl az elhunyt családtagok meglátogatása is motiváló tényező, még akkor is, ha a településen a családnak esetleg már egyetlen rokona sem akad. A negyvenkilenc éves Margit például családjá és idős édesanyja kíséretében minden évben eljár a ma már csak időszakosan, néhány román család által nyáron lakott Farkaspallón tartott búcsúra azért, mert édesapja és apai nagyszülei oda vannak eltemetve.

A templombúcsúkor minden család nagy vendégséget tart, amelyet Gyimesben *megyének* neveznek, és amelyen a búcsúra hazalátogató vagy más falurészekben élő rokonokat, komákat, barátokat látnak vendégül. A meghívás kölcsönös alapon működik: ha valakit egy korábbi búcsú alkalmával vendégül láttak, annak illik viszonznia a vendéglátást.<sup>140</sup> A *megye* nyilvánvaló társadalmi szerepe mellett azonban a Patakon – és valószínűleg

<sup>140</sup> A templombúcsúk alkalmával tartott vendégségek és azok kölcsönössége az egész magyar nyelvterületre jellemző volt még a 20. század második felében is (Bárth 1990: 367).

az egész Gyimesi-szorosban – erős halotti vonásokkal is rendelkezik. Az ekkor elfogyasztott ételt ugyanis a vendégek rendre a ház halottainak lelki üdvéért ajánlva köszönik meg. Vagyis ilyen értelemben az étkezés során elfogyasztott étel nem más, mint a halottakért adott alamizsna, amely a búcsú egyházi szertartásának keretében elvégezhető közbenjárással – a búcsú megszerzésével és felajánlásával – együtt a halottak túlvilági sorsának javítását szolgálja.

### *Kortárstalálkozó*

A templombúcsúhoz hasonlóan nem kifejezetten a halottakért tartott, de szokásrendjébe a halottakat mégiscsak belefoglaló esemény a Gyimesben viszonylag új ünnepnek számító kortárstalálkozó. A magyar nyelvterületen az 1970-es években több helyütt elterjedt és nagy vonalakban mindenütt hasonlóképpen zajló szokást a vizsgált településen 1988-ban vezette be az akkori néptanács, eredetileg az ötvenévesek számára.<sup>141</sup> Ma már rajtuk kívül a negyven-, hatvan-, hetven- és nyolcvanéveseket is megünneplik. A negyvenéves korosztály először 1997-ben, a falu egyik legnagyobb vállalkozójának kezdeményezésére tartott kortárstalálkozót – ekkor az újítás oka az volt, hogy a generáció egyik tagjáról tudott volt, hogy halálos beteg lévén nem érné meg az ötvenéves találkozót. Az idősebb korosztályok számára pedig körülbelül az ezredforduló óta tartanak kortárstalálkozókat a helyi pap szervezésében.

A találkozók menete szekuláris és egyházi elemeket egyaránt tartalmaz. A negyven- és ötvenéves találkozó egyformán zajlik: a kortársak az iskolában gyülekeznek, ahol az osztályfőnök osztályfőnöki órát tart nekik. Ezután közös koszorút visznek elhunyt társaik sírjára, ahol a halottak hozzátartozói kenyérrel, kaláccsal vagy pálinkával kínálják őket.<sup>142</sup> Ezt követően misére mennek a templomba, gyónnak és áldoznak, majd a kultúrházban meghívott vendégeikkel együtt közös vacsorán vesznek részt, amelyért azonban fizetniük kell. A pap által jóval később bevezetett hatvan-, hetven- és nyolcvanéves találkozó ettől némiképp eltérően zajlik: nem mennek az iskolába, sem a temetőbe, a közös vacsora helyett pedig otthon tartanak családi ebédet. A halott kortársakról azonban ekkor is megemlékeznek, a közös misét ugyanis őértük ajánlja fel a pap.

<sup>141</sup> A szlovákiai Nagyfödemes és az ausztriai Alsóőr kortárstalálkozóiról Nagy Ilona írt több cikkében (Nagy 1994; 1999); a szokás erdélyi, elsősorban Hargita megyei előfordulásáról lásd: Balázs 1992. A találkozók ezeken a településeken is fokozatosan kiterjesztették több korosztályra.

<sup>142</sup> A halott kortársak sírjainak megkoszorúzása mindenütt szokás volt (Nagy 1999: 610; Balázs 1992: 113).

## Túlvilágképek

A halotti rítusokból többféle túlvilágkép rajzolódik ki, amelyek meglétét az interjúkban elmondottak is alátámasztják, illetve tovább árnyalják. Az idevonatkozó képzetek egy része megegyezik a katolikus egyház hármasszószerű túlvilágképével és az egyes túlvilági tartományok hagyományos ábrázolásával: a mennyországot fényes helynek vagy szép kertnek képzelik el, ahol a jók Isten körül ülve, esetleg az angyalokkal együtt imádkoznak, míg a poklot és a purgatóriumot a szenvedések tüzes helyének gondolják. Vannak olyanok is azonban, akik a poklot sötét helyként írják le: „Hát az örök pokol, az azt mondják, hogy örök sötétség. Szenvadás, mert ottan a sátányok s minden, azok gyilkolják s azok üldözik a lelket, úgyhogy nincsen nyugodalma.” A sötét pokol képzetére utalnak a haldokló kezébe adott égő gyertya szokására vonatkozó magyarázatok is, miszerint a halottnak e gyertya nélkül nem lenne világossága a túlvilágon.<sup>143</sup>

A sötét pokol jelenik meg abban a történetben is, amelyet a 79 éves Józsa Erzsébet mesélt el a tüzes pokol keletkezéséről, és amely egy motívumában emlékeztet Jézus pokolra szállásának apokrif történetére:<sup>144</sup>

*De, izé, hogy mondják, amikor Jézuska megszabadult a keresztről. A keresztről s a temetőhelyiről. Akkor elment, mer setétségbe vót az egész, az egész [összes] halottnak a, a lelke. Sötétségbe vót. S akkor elment, hogy szabadítsa ki őket. Akkor kiszabadította onnat őket, mindegyiket kiszabadította. Akkor Júdás, aki őt elárulta vót, Jézuskát. A zsidóknak. Hát bé vót egy likba búva, s ott vót. S azt mondta Jézuska, hogy kelj fel, Júdás, jere ki te is. Mer megbocsátok neked. S azt mondta Júdás, én itt jó helyt vagyok. S akkor a kereszttiből egy kicsit leszakasztott, úgy bévette abba a likba, s akkor gyúlt fel pokol. S azután égő pokol. Ezt a Biblia es írja, s én a Biblia után mondom, mer írástudatlan vagyok, de sok mindent felfedeztem, ahogy a férjem olvasta. Aztá azután akkor vótak mennybe es a lelkek, s akkor vótak rosszak a mennybe. S akkor, aztá egyszer az angyalok a rossz lelkeket leverték, s aztá pokolba, de hogy hol van pokol, föld alatt van-e, hol van, azt nem tudja senki. Csak nem fenn vannak az égen. Ezt mondják, aztán nem tudom.*

A történet variánsát egy másik alkalommal a 70 éves Molnár Gergely és a 25 éves Kádár Bori szinte egymás szavába vágva mesélte el, kétféle értelmezést

<sup>143</sup> Meg kell jegyezni azonban, hogy a sötétség és a tűz motívuma korántsem zárja ki egymást sem a korai egyházi szövegekben (Le Goff 1984: 34), sem néhány pataki leírásban.

<sup>144</sup> Nikodémus evangéliuma Krisztus alászállásáról a pokolba [kiszabadítani azok lelkét, akik az ő eljövetele előtt haltak meg] (Le Goff 1984: 44–45). Vö. Jézus pokolra szállásának bibliai említésével (1Pt 3,19).

adva: egyikük az előbbi példához hasonlóan a tüzes pokol keletkezésének, másikuk pedig a purgatórium eredettörténetének tartotta.

A keresztyén túlvilágképtől eltérő, a földi világhoz hasonló osztatlan másvilág képe rajzolódik ki ugyanakkor bizonyos álmokból, a koporsómellékletekből és azokból a halotti rítusokból, amelyeknek célja bizonyos tárgyaknak a túlvilágra juttatása. E szerint a képzet szerint a halottaknak a földi létben megszokott testi szükségleteik vannak – éhesek, szomjasak, fáznak stb. –, és néhány álomelbeszélés szerint az életüket a földihez hasonló módon, például nehéz munkával töltik.

Minden különbségük ellenére a kétféle túlvilágmodell nem választható el határozottan egymástól. Úgy tűnik, hogy a materiális elképzelés ugyanazt a gondolatot fejezi ki konkrét fogalmakkal, mint amit az egyházi tanítások elvontabb, bár az anyagi képzeteket nem teljesen nélkülöző formában tesznek. Ennek megfelelően a lélek üdvözülését, vagyis jólétét a földies túlvilágképben az anyagi javakkal való ellátottság, míg a szenvedést a sok munka, valamint az ételben, italban és ruhában elszenvedett hiány jelzi. Továbbá az élők a materiális túlvilágképzet szerint is kötelesek halott társaiknak segíteni, tehetik ezt pedig az egyház által meghatározott módon, azaz imádsággal, halotti mise mondatásával és alamizsna adásával. Különbség csak az alamizsnára vonatkozó magyarázatokban mutatkozik. Ahogyan arról korábban már szó volt, az egyház úgy tanítja, hogy valójában nem maga az alamizsna, hanem az ajándékozás aktusa jelentette jócselekedet – és áldozat –, valamint az alamizsnáért köszönetképpen elmondott ima segít a lelken. A materiális jellegű magyarázat ezzel szemben úgy hangzik, hogy az alamizsnaként adott tárgy valami módon valóban a másvilágra, a halott elé jut, s ténylegesen fedezi annak testi jellegű szükségleteit.

A spirituális és materiális lélek- és túlvilág-elképzelések mindemellett azért sem választhatók el egymástól, mert a legtöbb esetben mindkettő egyszerre van jelen egy-egy ember gondolkodásában. Az egyházi tanok által sugallt elvontabb és a legtöbb emberre inkább jellemző, konkrét fogalmakban való gondolkodás együttesen alakítja az egyes emberek világképét, és ebben az esetben is igaz, hogy kontextusfüggő, melyik kerül inkább előtérbe. A különféle adattípusokból, interjúkból, álomelbeszélésekből, hiedelemtörténetekből, rítusokból és rítusmagyarázatokból kikövetkeztethető kétféle túlvilágkép tehát valójában inkább kétféle gondolkodásmódot, nem pedig két élesen elkülönülő elképzelésrendszert tükröz, annak ellenére sem, hogy a kettő között vallásfilozófiai szempontból kétségtelenül nagy a szakadék.

Hasonlóképpen sokszínűek a túlvilág elhelyezkedésére vonatkozó nézetek. A patakiak a másvilág tartományait alapvetően helyként képzelik el, nem pedig állapotként, ahogyan azt a mai egyházi tanítások inkább sugalmazzák. A másvilág helyként való felfogása, ugyanakkor pedig a megismerhetetlenségébe, az élő ember számára elérhetetlen mivoltába vetett hit sajátos helyzetet teremt, és sokszor bizonytalan, ellentmondásos túlvilág-elképzelésekhez

vezet. Ami az egyes másvilági régiók helyét illeti, a legelterjedtebb nézet szerint a mennyország az égben, a pokol és a purgatórium pedig valahol a föld alatt található. Elvértve azonban ennek ellentmondó nézetek is ismertek.<sup>145</sup>

Ritkán, de előfordult például, hogy valaki a pokolról és a purgatóriumról is úgy gondolta, hogy a mennyországhoz közel, vagyis fent, az égben van. Ennek az elképzelésnek egyébként alapot adhat a Lázárról és a gazdag emberről szóló – egyébként a Patakon jól ismert és többször emlegetett – bibliai parabola, amelyben a fősvénysége miatt pokolra jutott gazdag, látván Lázárt Ábrahám kebelén, annak segítségét kéri kínjai enyhítéséhez, de hiába (Luk 16,19).

Mások, nagyon kevesen, konkrét földrajzi helyekhez kötötték a túlvilágot vagy annak egyes helyeit. Egy középkorú férfi például úgy vélte, hogy a másvilág egy, az ember által még fel nem fedezett bolygón van, míg a harmincnégy éves Matild szerint a pokol a földön, mégpedig a tűzhányókban van: „Azt es mondják, hogy a pokol itt van a földön, ezek a tűzhányó hegyek. Ilyent is mondnak, hogy írták a könyvek. Aztá ezt nem lehet tudni.”

Látszólag a túlvilágnak az ember által lakott területhez viszonyított térbeli elképzelése jelenik meg azokban az eljárásokban is, amelyeknek célja, hogy bizonyos, a halott által hiányolt vagy eldugott tárgyakat, amelyek így túlvilági nyugalma zavarják, eljuttassanak az elhunythoz. Az alamizsnadás szimbolikus aktusán túl – amely a leggyakoribb megoldásnak számít – a tárgyak túlvilágra „küldésének” többféle módszere ismert: a sírba ássák vagy egyszerűen csak elássák, vagy nagyon ritkán a patakba vetik, „a vízzen elengedik”.<sup>146</sup> Ezeket a megoldásokat hiba lenne azonban nem szimbolikusan értelmezni és arra a következtetésre jutni, hogy a patakiak közül némelyek a túlvilágot az ember által esetleg megközelíthető, valós földrajzi helyként képzelik el. E gyakorlatok mégis jól jelzik azokat a sajátos mentális erőfeszítéseket, amelyekre a túlvilág helyként való felfogása és a két világ átjárhatóságába, vagyis az élők és holtak gyakran materiális szinten is megnyilvánuló kapcsolatába vetett hit kényszeríti az embert.

Annak ellenére, hogy a patakiak a túlvilágot nem kötik konkrét földrajzi helyhez, a földi túlvilág képe nagyon is általánosnak mondható abban az értelemben, hogy igen elterjedt az a vélekedés, amely szerint a halottak az

<sup>145</sup> Mivel e nézetek szinte kivétel nélkül hasonlóságot mutatnak a középkori látomásirodalom egyes túlvilág-motívumaival (erről lásd pl. Dinzelbacher 1981; Le Goff 1984; Brown 1975), illetőleg újkori párhuzamokkal is rendelkeznek (pl. Mengis 1930–31: 474), kérdéses, hogy helyi értelmezésekről vagy korábbi, nem hivatalos elképzelések lenyomatairól van-e szó. Erre azonban megnyugtató választ csak alapos filológiai elemzéssel lehetne adni, ami messze túlmutat e könyv célkitűzésein.

<sup>146</sup> A települést keresztülszelő patak sajátos mágikus szereppel rendelkezik, különösen a rontást elhárító rítusokban: minden gyanúsnak tetsző tárgyat vagy a gyógyítás során felhasznált mágikus eszközt a vízbe dobnak, mivel ezt tekintik a leghatékonyabb módszernek az ártó erők eltávolítására.

élők között, ám többnyire számukra láthatatlanul, a földön tartózkodnak: „Úgy mondták a régi öreg papok, hogy itt közöttünk vannak. Ítéletnapig. Tudja a Jóisten.” E szerint az elképzelés szerint a másvilág mégiscsak az ember által lakott tér része, de annak egy láthatatlan és az élők számára megismerhetetlen dimenziója. Ezt az elképzelést támasztja alá – a patakiak számára is – az az elképzelés és ennek bizonyítékaként azok az álmok, amelyekben a megjelenő halott jelzi, hogy mindent tud élő hozzátartozóiról:

*Hát egyszer mesélte keresztanyám, hogy az apját megölték. S azt mondta aztá, hogy rea, ahogy eltemették, egy hétre-e vagy kettőre rea, meglátta a felesége. S azt mondta, hogy itt vagyok köztetek, azt mondja, s milyen keservesen kell nézzem, azt mondja, tük nem láttok engem, de én látlak titeket, azt mondja, látom a gyerekeket, hogy futkorásznak az udvaron, hogy játszódoznak, hogy fáj a lelkem, nem tudok hézik szólni, mondta az ember a feleséginek, mondta, álmába látta. Aztá akkor, azt mondja, ennyi lesz, így mondta nekem, magyarázta nekem. Hogy ő lássa, hogy a gyermekeit. (F 55)*

A hatvanhét éves Barta Jolán viszont nem álomélmény alapján, hanem a túlvilág konkrét földrajzi elhelyezhetetlensége miatt következtetett arra, hogy a lelkeknek a földön kell tartózkodniuk: „Hát az a lélek csak velünk kell legyenek, itt a levegőbe, mert hol fér el, hol az a túlvilág...”

Apósa halála kapcsán ugyanő mondta azt is, hogy a halottak a szélben is járhatnak, mivel akkor a temetés után hatalmas szél volt: „S akkor nekem nagyot ütött a fejembe, hogy nem-e apósom jött haza s ott rendezi. A szélviharba járhatott.” Az, hogy a halottak szélben csapatosan száguldanak, Európa-szerte ismert elképzelés volt.<sup>147</sup> Gyimesben szinte kizárólag a rossz, ördöggel cimboráló emberek és különösképpen az öngyilkosok alakjához kapcsolódik: azt mondják, hogy a lelküket haláluk után pár napig vagy addig, amíg meg nem találják a testüket, az ördögök szélben hordozzák.<sup>148</sup> Mivel azonban róluk nagyon sokan úgy tartják, hogy tettük miatt nem juthatnak a túlvilágra, kérdés, hogy ez az elképzelés mennyire támasztja alá a földi túlvilág képzetét.

<sup>147</sup> Lásd például Mengis 1987: 588; Ginzburg 1983: 33–68; Pócs 1997: 35; Behringer 2005: 174.

<sup>148</sup> Minden bizonnyal hasonló feltevés húzódhat meg a mögött a vélekedés mögött is, hogy a rossz életű, bűnös ember temetésekor rossz idő, erős szél van.

## Rossz halottak: kirekesztettek és bolygó lelkek

A világ számos kultúrájában – az uralkodó vallástól függetlenül – bizonyos halottakról úgy tartják, hogy valamilyen oknál fogva a haláluk után nem lelnek nyugalomra, nem juthatnak el a túlvilágra. Ilyen – a halállal foglalkozó munkákban rossznak vagy státusz nélkülinek nevezett – halott lesz abból, aki idő előtt, erőszakos halállal, esetleg otthonától távol halt meg, vagy abból, aki valamilyen oknál fogva nem részesülhetett maradéktalanul az adott kultúrában előírt temetési szertartásban. A halott nyugtalanságát okozhatja emellett, ha életében nem a közösség normáinak megfelelő életet élt, vagy ártó természetfeletti erővel cimborált. Az effajta, az élet és halál közötti liminális szakaszban megrekedt halottakról mindenütt úgy tartják, hogy komoly veszélyt jelentenek az élőkre nézve: megjelenésükkel riadalmat keltenek, de tartós szerencsétlenséget, legrosszabb esetben pedig újabb haláleseteket is okozhatnak.<sup>149</sup>

A Patakon a rossz halottakat több terminussal is illetik: *kirekesztettek*, *bolygó lelkek*, *gonosz lelkek*, *rossz lelkek*, *szellemek*, *kísértetek*, ritkán *ijesztő lélek*.<sup>150</sup> E kifejezéseket a legtöbbször szinonimaként használják, de a *szellem*, illetve *kísértet* kifejezésnek bizonyos esetekben a fentiekől eltérő jelentéstartalma is lehet. Magyar nyelvterületen a kísértet szónak kétféle, egy szűkebb és egy tágabb jelentése ismert. Szűkebb jelentése megegyezik a rossz halottéval, míg tágabb értelemben egy meghatározhatatlan szellemlényt jelöl, amelynek nincsen határozott funkciója azon túl, hogy megjelenésével a természetfeletti világot képviseli, és ezzel jelzi annak határait (Pócs 1990: 547–548).

A Patakon néha a kísértet kifejezést határozottan nem a nyughatatlan halott értelmében használják, és ilyenkor a jelenség mögött rejlő természetfeletti entitás egyértelműen a keresztény gonosz. A következő részletben beszélgetőpartnerem kategorikusan különbséget tesz a halott – ez esetben balesetben elhunyt – visszatérő lelke és a kísértet között:

– Így mondtátok ezeket, hogy az út mellett megjelenik valami, hogy ez a kísértet? Vagy ez?

– *Hát az... nem, hát a, ha pont abba a pontba, akkor azt úgy szokják mondani, hogy az az illető aki oda bele, beesett, s meghalt, annak a lelke, érted. Mer a kísértet az, az Isten őrizz, az a gonosz.*

– Igen? A kísértet – az a gonosz?

– *Az a gonosz, s ez a lélek, aki meghalt, az más, tudod, s a kísértet esmént más. [nevet] (N 36)*

<sup>149</sup> Az elképzelésre példák a teljesség igénye nélkül Európából: Mengis 1930–31: 482; Pentikäinen 1989; Goldey 1983; Thomas 1971: 701–718.

<sup>150</sup> Nem találok viszont az elsősorban Hárompatakról feljegyzett „*rekegő*” kifejezéssel (Daczó 1981; Magyar 2003).



A közönséges kísértet tárgy vagy állat, legtöbbször kutya, macska vagy ló alakot ölthet, megjelenhet fényjelenség formájában, és bármely alakváltozatával előfordulhat, hogy elkezd nőni, ha bántják vagy közelednek hozzá.<sup>151</sup> Egy növekvő kísértet tetteiről szóló történet variánsát több beszélgetőtársam is elmesélte, egymástól függetlenül. Az eset az elbeszélés szerint Kovás-patakon történt, jó néhány évtizeddel ezelőtt, amikor az egyik asszony házában imádkozót tartottak, mert a házat kísértet járta. Amíg folyt az imádkozó, két gyermek kiment az udvarra játszani. Találtak egy kis fekete labdát, ami, amikor elkezdtek dobálni, akkorára nőtt, mint egy boglya, majd elragadta az egyik gyermeket és a hegyeken keresztül meghordozta. A gyermekre csak másnap, félholtan találtak rá, és soha többet nem heverte ki a kalandot. Az egyik változat mesélője különösen egyértelműen fogalmazott a labda – az ő változata szerint egy kis fekete alak – kilétét illetően: szerinte a gyermekeket a gonosz bántotta, és a gonosz kísértette a ház asszonyát is, amiért hozzányúlt valamilyen elátkozott pénzhez.

Vannak azonban olyan esetek, amikor a kísértő gonosz és a halottak, adott esetben a rossz halottak közötti határvonal összerosódik. Egy idős férfi szerint például a kísértet tulajdonképpen a halott képében megjelenő gonosz, mások pedig, a kísértetjelenségek magyarázatakor némi határozatlanságot mutatva, mindkét verziót felsorolják mint lehetőséget.

A bizonytalanság ellenére – amely, azt gondolom, sokkal inkább ejti zavarba a kutatót, mintsem magukat a patakiakat – úgy tűnik, hogy a legtöbb esetben a kísértet szót a szűkebb értelemben használják, tehát nyugtalan halott lelket értenek alatta. Az ilyen kísértetnek lényegében két csoportja létezik aszerint, hogy a közösség számára ismeretlen vagy ismerős halottról van-e szó.<sup>152</sup> Ez a megkülönböztetés azonban nem a patakiak sajátja, hanem tisztán kutatói különbségtétel, amelynek létjogosultságát az adja, hogy a két csoport bizonyos esetekben eltérő módon jelenhet meg az élők számára: míg ugyanis a személyes rossz halott álomban is látható, addig a személytelen soha. Ha a patakiak csoportosítását nézzük – bár azt hangsúlyozni kell, hogy esetükben túlzás lenne tudatos felosztásról beszélni –, akkor a bolygó lelkeket a kirekesztettségükhöz vezető okok szerint kellene osztályoznunk.

A személytelen bolygó lelkek egyik nagy csoportját a „katonakísértetek” jelentik. A Patakon számtalan történetet hallani arról, hogy nyaranta a hegyekben kalibázók nyugalalmát a második világháborús harcokban elesett katonák nyughatatlan lelkei zavarták meg. Sokan meséltek arról,

<sup>151</sup> A magyar hiedelemgyűjtésekben előforduló kísértetek alakváltozatairól lásd: Bihari 1980: 23–31.

<sup>152</sup> A néprajzkutatás a személyiségjegyeit már elvesztett, illetve az azokat még megőrző halottak között máshol húzta meg a határt: eszerint a kísértet személytelen, közösségi halott, szemben a családi kapcsolatait még megőrző visszajáró halottal (Pócs 1990: 548). Ez a felosztás azonban nem csak az általam vizsgált közösségre nem érvényes: vö. pl. Zentai (1974).

hogy idősebb rokonaik, ismerőseik éjjelente, és ritkán délben is, kiabálást, jajveszékelést vagy vad ütközet zaját hallották, ami halálra rémítette őket. Gyakran tapasztalták azt is, hogy kiáltásukat valaki elismételte, és minél többször kiáltottak annak reményében, hogy megpillantják a válaszadót, a hang láthatatlan forrása annál közelebb jött.<sup>153</sup> A katonakísértetek az elbeszélések szerint ritkán viselkedtek agresszíven, ha viszont az ember szembezállt velük, akár támadólag is felléphettek. A következő történetet az ötvenöt éves Nagy Károly mesélte el – ő pedig, sok más történettel együtt, legénykorában hallotta egy idősebb kollégájától:

*Akkor aztá egyszer még magyarázták, hogy ott, azon a helyen, hogy nem tudom, hogy pont azon a helyen-e, de csak ott egy kalibánál vótak ott ilyen fiatal legények, s déli tizenkettőkor egy kiájtást hallottak. S ezek kiábáltak, s esmént csak kiáltott, jött közelebb, a hang, s közelebb-közelebb, s egy olyan büszke gyermek vót, azt mondta, ő nem fél semmitől. Azt mondta, hogy olyant ordított, [...] hogy gyere ide, ha valamit akarsz, s valami csúfot kiáltott vissza, hogy nem mondom tovább. Hogy ennek [a kísértetnek] az anyjára mondott csufot. Akkor azt mondta, akkorát vágott a kaliba fedelire, de semmit se láttak. Azt mondta, olyant csattant, olyant szólott, hogy, hogy a zsendely mind pendlizett le róla. S akkor vótak, egy olyan, asztal vót, s ott ilyen fejk[et] felaggattak, ott mit tudom, valahova, olyan jármokra, mit tudom, mire. [...] Arra es olyant [csapott]. Aztá akkor kétségbeestek, kezdtek imádkozni, s aztá elszaladtak, s míg nem vittek ki papot s meg nem szenteltették, addig nem tudtak közel menni a kalibához. Úgy oda vót kapva. Aztá a pap kiment, s akkor megszentelte s misét szolgált, s akkor aztá megnyugodott a fiú [a kísértet], mentek, a temetőket végigjárták, s minden katonatemetőnél misét szolgáltak, s aztá úgy szűnt meg. De többször, hát ilyenek aztá még történtek több rendbe nem csak ezekkel, ez az egy dolog.*

A katonák lelke – ahogyan ebben a történetben is – általában láthatatlan maradt, néhányan viszont arról meséltek, hogy fekete fazekakat láttak elgurulni a közelükben akkor, amikor a kísértet hangját hallották. A háború nyugtalan áldozataihoz kapcsolható az a történet is, amelyben egy katona holttestét teljesen ép állapotban ásták ki, évekkel a háború után.<sup>154</sup> Az ép halottak megítélésében két szélsőséges megítélés létezett és létezik Európában, akár egymás mellett is (vö. Pina-Cabral 1980). Ezek szerint a

<sup>153</sup> Gyimesben szokás, hogy a hegyen tartózkodók elkiáltják magukat, és aki hallja, visszakiált.

<sup>154</sup> A történetet több, egymással jó barátságban lévő beszélgetőtársamtól is hallottam. Egyikük egy másik esetről is tudott, amikor is egy zsidó halott tetemét találták viszonylag ép állapotban.

romlatlan holttest vagy azért maradt ép, mert tulajdonosa szent életű volt, vagy azért, mert éppen ellenkezőleg, bűnei miatt a föld nem fogadta magába. A két magyarázat közül kétségtelenül az utóbbi az elterjedtebb: ortodox területen – különösen ott, ahol létezett vagy még mindig létezik a második temetés – a csontok tisztasága egyenes arányban állt a lélek tisztaságával (Danforth 1982: 22; Abbot 1903: 210; du Boulay 1982: 222). A történet elbeszélői is a második magyarázatot vallották, és a halott bűnösségével magyarázták szokatlan épségét.

Többszörös gyilkos voltuk mellett a háborúban elesett katonák lelke más tényezők miatt is kirekesztetté vált, lévén, hogy idő előtt és erőszakos halált haltak, és sokukat sebtében, mindenféle szertartás nélkül földelték el. A patakiak szerint a kísértetjelenségek nem is szűntek addig, amíg az érintett területeket az ortodox pap meg nem szentelte, és nem celebrált helyben misét a halottak lelki üdvéért.

A Patakon szintén a személytelen bolygó lélek kategóriába tartoznak azoknak a mondai megformáltság fokán álló történeteknek a főszereplői, amelyekben a lélek azért nem juthat a túlvilágra, mert haszonszerzés reményében elszántotta a határjelzőket.<sup>155</sup> A történetekben a megjelenő lélek a „hova tegyem” kérdést ismételteti, és akkor szabadulhat, ha valaki szembe-síti a bűnével: megmondja neki, hogy oda tegye a határjelet, ahonnan elvette. Noha a történetnek olyan variánsát is hallottam, amelyben a bűnös egy rég meghalt falubeli ember volt, a legtöbb változatban a halott név nélkül szerepel, és az elbeszélés nem volt köthető tényleges határkonfliktushoz.

Keresztény kultúrákban a bolygó lelkek jellegzetes csoportját alkotják a keresztleetlenek, akik a tanítások szerint csak a pokol tornácára juthatnak, lévén, hogy magukon hordozzák az eredeti bűn terhét, és nem tagjai a keresztény társadalomnak. A Patakon azonban viszonylag kevesen említették őket mint bolygó lelkeket, noha arról szinte mindenki tud, hogy tőlük megtagadtatott az üdvözülés lehetősége. A róluk szóló történetek hiányának elsősorban az lehet az oka, hogy ma már nemigen fordul elő, hogy keresztleetlenül halna meg valaki: egyrészt azért, mert kicsi a csecsemőhalandóság, másrészt pedig, mert a gyenge vagy beteg csecsemőt azonnal megkeresztelik. Vészhelyzetben bárki, bárhol, akár szenteletlen vízzel is megkeresztelheti a gyermeket, akinek később ettől függetlenül tartanak egyházi szertartást is, azzal a különbséggel, hogy a pap kihagyja a megöntés rítusát. A patakiak úgy tartják, hogy attól kezdve van a gyermeknek lelke, amikor megmozdul az anyja hasában. Ezért elvileg a halva született gyermek is teljes értékű embernek számít, akit így a keresztleetlenek kirekesztettsége sújt. Az ő esetükben is létezik azonban olyan – bár kérdéses, hogy milyen gyakran alkalmazott – módszer, amellyel az örök kárhozát elkerülhető. A halottakért adott alamizsna és a posztumusz keresztelés egyvelegének

<sup>155</sup> Körnernél bolygó mérnök: Körner B.V.21 (1970: 66).

is tekinthető az az eljárás, amelyet Molnár Zsófia édesanyja alkalmazott azért, hogy halva született gyermeke „ne legyen pogány”: kiadott egy vekni kenyeret és egy pár gyertyát az ablakon valakinek, aki éppen arra járt. A keresztelés szertartására ebben az esetben a gyertya utalt, amely rendes keresztelő esetén a keresztszülők által ajándékba adott *kolozsna* része, s amelyet halottért egyébként nem szoktak alamizsnaként adni.

A személyiségjegyeiket megőrző bolygó lelkek egyik legnépesebb csoportját az öngyilkosok alkotják, akik a katonakísértetekhez hasonlóan több okból – korai haláluk, az átlagostól eltérő temetésük és főképpen a keresztény normák ellen elkövetett bűnük miatt – válnak kirekesztett lélekké. Az ő alakjukhoz a Patakon, ahogyan Gyimes-szerte is (vö. Bódán 2003), sokféle elképzelés tapad. Úgy tartják róluk, hogy attól a pillanattól fogva az ördög markában vannak, amikor felmerült bennük az öngyilkosság gondolata. Számos történetet hallani arról, hogy az öngyilkosjelöltet különböző alakban megjelenő ördögök kényszerítik bűnös szándéka végrehajtására, kis szarvas alakok vagy kicsi piros katonák rakják a fejébe a hurkot, az arca előtt hadonásznak, lándzsával böködnek felé azért, hogy a kötelet megfeszítse. A következő történet azért is érdekes, mert „első kézből” származik: egy idős asszony ugyanis saját tapasztalatait meséli el. Ő fiatalasszony korában akkor határozta el, hogy véget vet az életének, amikor férje megverte, mert hirtelen felindulásában eltörte egy tilosban járó malac gerincét:

– [...] Gondoltam magamba, édesanyám vén vót, s vakarékul nőttünk fel, s akkor, tizennégyi háborúba elveszett a férje, s aztá én azután születtem. Elgondoltam, nincsen senki, ez [a férje] immá mikor akar, akkor ver meg, s mindennap megverhet. S kiment, veszekedett egyet velem, s kiment, s annak a vén háznak vót egy kamarája, bé, s onnat bennünnet, s ott menyek bé s akasztom fel magamot, hogy legyen végem. Úgysincs senkim se, akkor minek, hogy éljek. Mikor én megköttem magamot, felléptem egy, [...] vót, s arra felléptem, s amikor egy vastag kötőt kerestem s megköttem a nyakamot, akkor küjjelről bėjött az emberem, s hallottam, az ajtót bézuppantotta, s akkor má egy bog rajta vót a nyakamon. S akkor én azt onnat lekaptam, s hogy jőjek ki onnat, hogy nehogy esmént megverjen, hogy mit csinálok. Na de hírt kapott, s kitaszigált onnat, kijöttünk onnat, aztá nem nyúlt hézzám többet. Akkor, na kijöttünk. Akkor háromszorig szólítottak meg, Erzsi, jere na! Így. Mind ahogy én beszélek. S ott a világon s földön senki se vót, vaj egy féreg [egér] valahol lehetett, de ott, ott nem vót senki.

– És akkor kik szólították?

– Hát, engemet szólított az ördög.

– Aha...

– Az ördögök szólítottak, mer má odatettem vót magamot, hogy elpusztítom magamot, s felakasztom magamot, csak reám talált, még élő nap

*vót, s reám talált az emberem, s úgy aztá megmaradtam, de abba az öreg házba soha, soha, soha egyedül nem maradt [a férj]. Bé nem ment, úgy megijedett akkor... (N 79)*

A házaspár végül csak úgy tudott megszabadulni a gonosz jelenlététől, hogy magukat is és a házat is meghintették szenteltvízzel. A gonosz a „sikeres” öngyilkosság helyszíne felett is uralmat szerez, ami a patakiak szerint további szerencsétlenségek, öngyilkosságok elkövetéséhez vezethet. Ezért a tett színhelyét igyekeznek megszentelni vagy a pappal megszenteltetni, ami egyúttal a halott lelkének a visszajárását is megakadályozza.

Az öngyilkosság tisztátalansága azonban nemcsak a helyre terjed át, hanem minden olyan tárgyat megfertőz, ami érintkezett a halottal. Egy idős házaspárral és az egyik szomszédjukkal beszélgettem, amikor szóba hoztak egy nem sokkal korábban a szomszédságban történt öngyilkosságot. A felek között hamarosan némi vita alakult ki arról, hogy helyes volt-e az öngyilkos kötelét a patakba dobni, illetve mit lett volna a helyes eljárás:

*A: Azt mondták, a kötelet belevetik a, belévették a vízbe, de volt es itt, látod-e, elég nagy árvíz. S elvitte azt az embert is a Bükkbe a víz. Azt nem a vízbe kellett vóna elvetni. Azt nem lett vóna szabad, há a víz áldott. Há a Jordán vízibe megkeresztelkedett Jézus, a víz áldott. S vízkeresztkor is a vizet megszentelik világszerte, szentelt, vízkereszt napján...*

*B: Hát akkor mit csináltál volna vele...*

*A: A tűz, el, el kellett vóna égetni, há hova kell...*

*B: A tűz is áldott...*

*A: De hova kell tenni akkor? Vajon...*

*C: Azt mondják, tűzbe kellett vóna tegyék.*

*B: De a tűz es áldott, mikor nem ég a tűz [...] áldott a tűz...*

*A: Há igen, fiam, de az porrá válik, az porrá válik, s az nem megy sehoh, de a víz, a víz a falun keresztülmegy. (A=N 56; B=F 64; C=N 25)*

Mint olyan halottakat, akik nem lelhetnek nyugalmat a túlvilágon, az öngyilkosokat különösen hajlamosnak tartják arra, hogy visszajárjanak, és a rendkívüli, megmagyarázhatatlan jelenségek mögött gyakran az öngyilkosok lelkének nyugtalanságát gyanítják, különösen akkor, ha a körzetben a közelmúltban történt ilyen haláleset:

*A: Már rég vót, egy Jávárdi pataki férfi es fölakasztotta vót magát, s akkor egy odavaló, még lány vót akkor, járt munkába. S éjjel éjfélekor a buszon jött, s ment haza, s amikor egy olyan utcán ki kellett menjen, az utcaszádába ért, akkor hallja, hogy úgy csosz, csöszmöl valami utána. Visszanéz, s hát egy nagy kígyó csúszik utána. S amikor ő megfutamodott, akkor az*

*es gyorsan ment utána, s amikor megállt, az es megállt. Addig kísérte, amíg, de ő futott, ahogy csak tudott...*

*B: Ott András bácsiéknál van egy kicsi víz, érted-e... odáig...*

*A: Ahogy tudott, úgy futott, s amikor, ott nállik es ott van egy kicsi patak, folyik le az utcán, odáig ért, s azon keresztülment, akkor eltűnt az a kígyó. Azt mondják, hogy a... aztá annak is tulajdonították, hogy az vót az az ember, aki felakasztotta magát, s ugye azt, úgy mondják, hogy az akasztottak, ha kétségbe ejtenek valakit, akkor megszabadul a lelkük. (N 33 és N 24)*

Az idő előtt szerencsétlen halált haltakról, baleset vagy villámcsapás áldozatairól is úgy tartják, hogy lelkük bolygó lélekké válik. Haláluk helyét az utak mellett és szerte a határban keresztjek jelzik, amelyeket egyrészt azért állítottak, hogy az arra járók, emlékezve a halálesetre, elmondjanak egy imát a halott lelki üdvéért. A másik, legalább ennyire fontos oka a keresztállításnak az, hogy elriasszák a halott visszajáró lelkét, és megakadályozzák, hogy azon a helyen újabb szerencsétlenség következzen be. Hogy miért válik a baleset helye újabb szerencsétlenség potenciális helyszínévé, a patakiak nem tudták egyértelműen megmagyarázni. Néhányan úgy vélték, hogy az öngyilkosság helyéhez hasonlóan az ilyen helyszíneken is a gonosz uralkodik, mások viszont valami olyasmit gyanítottak – bár explicite sohasem jelentették ki –, hogy az áldozat lelke okozná az újabb haláleseteket.

Arról, hogy a bolygó lelkek meddig bolyonganak a földön, egyszerre kétféle vélekedés létezik a faluban. Az egyik szerint azok, akik idő előtt haltak meg, mindaddig nem juthatnak a túlvilágra, amíg az Isten által előírt életidejük le nem telik. Egy másik elképzelés szerint viszont a kirekesztett lelkek akkor lelnek nyugalomra, ha sikerül bűnüktől megszabadulniuk. E második szemlélet alapján a földön való bolyongás időszaka egyértelműen vezeklésnek számít, amelyből a lelkek több módon is szabadulhatnak: szenvedéseiket lerövidíthetik az értük ajánlott imák, vagy pedig átruházhatják bűneiket másokra, mégpedig úgy, ha halálra rémítik őket. Éppen ezért sokan meglehetősen félnek a bolygó lelkektől, mert úgy tartják, hogy attól függetlenül, hogy mi vezetett nyughatatlanságukhoz, egyetlen céljuk lehet: kétségbe ejteni valakit.

\*\*\*

A halotti rítusok egy ember halálát – durkheimi terminussal élve – társadalmi ténnyé alakítják. Azzal, hogy eltávolítják az élők közül és helyet biztosítanak neki a halottak közösségében – vagy éppen ellenkezőleg, bizonyos mozzanatok elmaradásával kizárják onnan –, új társadalmi pozícióval ruházzák fel, és ilyen értelemben meg is határozzák az élőkhez való viszonyát. Bárhogyan sikerült is a temetési szertartás során a halott túlvilági

integrációja, mindig szükség van az élők és holtak közötti ideális állapotnak tekintett elkülönülés megőrzésére, ami a halottaknak nyújtott folyamatos spirituális segítségnyújtás különböző formáival lehetséges.

Az élők abbéli igyekezete, hogy a halottakat a „túlvilágon tartsák”, nem jelenti azonban feltétlenül azt, hogy a halottakat csak és kizárólag a halottak csoportjába tartozónak vélik. Ha a holtak pozícióját nézzük, az imént számba vett halotti szertartások azt mutatják, hogy a halottaknak igenis helye van – ráadásul nem is egyféle – az élők társadalmában; a róluk való állandó gondoskodás által, ha megváltozott formában is, de tagjai maradnak korábbi csoportjaiknak: a családnak, a korcsoportnak és a gyülekezetnek.

A következő fejezetekben az élők és holtak meglehetősen sokrétű viszonyáról lesz szó, amelynek kapcsán megpróbálok rámutatni arra, hogy a halottak milyen fontos és sokrétű szerepet töltenek be a pataki társadalomban.





## Kommunikáció élők és holtak között

Az elképzelés, hogy élők és holtak között valamifajta kommunikáció lehetséges, tulajdonképpen minden olyan kultúrának sajátja, amely feltételezi, hogy a létezés nem ér véget a halál pillanatában. E kommunikáció részét képezik maguk a halotti rítusok is, minthogy a két csoport közötti érintkezésnek tekinthetők, ráadásul olyannak, amelyekben keresztül az élők befolyásolni tudják a halottak túlvilági sorsát (vö. Finucane 1996: 37). Ugyanakkor ez az interakció kétirányú, minthogy különféle módon a halottak is kapcsolatba léphetnek az élőkkel, és be tudnak avatkozni az életükbe.

E vélekedések ellentétesek a római katolikus egyház jelenlegi álláspontjával, amely kereken elutasítja, hogy az imán kívül a halottakkal bármiféleképpen érintkezésbe lehetne lépni. Vagyis a halottak semmiféle mágikus praktikával nem idézhető meg – ezek gyakorlását az egyház egyébként is tiltja –, és a halottak kapcsolatteremtési szándéka vagy az élők kérdéseire adott válaszuk sem érzékelhető objektíválható módon. Franz-Joseph Nocke a *Dogmatika* kézikönyvének idevágó passzusában a hit tisztaságát ma inkább fenyegető spiritizmus körébe tartozó jelenségekből hoz negatív példákat, például az automatikus írást és a halottak állítólagos hangjeleinek rögzítését (Nocke 1997: 488), de a halottak megjelenésének „tradicionálisabb” formáiba vetett hit ugyanígy téves elképzelésnek számít a hivatalos tanok felől nézve. Így van ez a Patakon is, ahol a plébános prédikációiban többször is kitért arra, hogy a halottak nem járhatnak vissza, és tévedés bármiféle erre utaló jelenséget így értelmezni.<sup>156</sup>

Mindennek ellenére a patakiak halottakkal kapcsolatos elképzeléseinek központi része az élők és holtak között zajló kommunikáció. A következőkben e kommunikáció különböző fajtáiról és a két csoport kapcsolatáról lesz szó;

<sup>156</sup> A katolikus egyház álláspontja ez ügyben azonban nem mindig volt ilyen szigorú, és bár a halottak visszajárásának lehetősége, illetve a visszajárás-jelenségek valódisága sokszor vált teológiai viták tárgyává, a papságnak jelentős szerepe volt a halottak megjelenéséről szóló történetek létrejöttében és elterjedésében (lásd: Le Goff 1984: 300; Schmitt 1998: 60–78). A visszajáró halottakkal kapcsolatos egyházi állásfoglalás változásait számos kitűnő történeti munka érinti: Jean-Claude Schmitt említett művén kívül lásd pl. Finucane 1996; Benz 1969; Lecouteux 1987. Az egyház közreműködésével létrejött szövegek hatottak a halottakkal kapcsolatos helyi elképzelésekre és elbeszélésekre (vö. Lecouteux 1987: 14; Grynaeus 1991; Pócs 2002: 114–116), így feltehetőleg a gyimesiekre is – ám ennek bizonyításához további terepmunkára és vizsgálatokra lenne szükség.

végezetül pedig mindezek alapján arról, hogy milyen társadalmi szerepet töltenek be a halottak a Patak – és az egész gyimesi régió – közösségében.

### ***A kommunikáció csatornái***

Gyimesben élők és holtak között kétféleképpen jöhet létre kapcsolat: rituálisan vagy spontán módon.<sup>157</sup> Az előbbi módszer során a kontaktus az élők akaratával és aktív részvételével jön létre, a spontán találkozásélmény viszont meglepetésszerűen történik, és az élők az eseményeknek sokkal inkább tárgyai, semmint cselekvő alanyai (Honko 1962). A Patakon – ha a halotti rítusokat nem számítjuk – a spontán találkozásélmény jóval gyakrabban fordul elő, mint a holtakkal történő rituális kapcsolatteremtés.

#### *Spontán találkozás: halottak ébren és álomban*

Habár a test mulandósága és a lélek halhatatlansága a vizsgált közösségben mindenki számára nyilvánvaló, a test és a lélek közti határvonal korántsem világos és kategorikus. A keresztény tanok szerint az ember a halál és a feltámadás között alkotóelemeire bomlik, ez azonban a túlélők számára mentálisan valamilyen szinten befogadhatatlan, így szemükben a lélek és test szétválasztása teljes egészében soha nem megy végbe.<sup>158</sup> Éppen ezért nagyfokú bizonytalanság figyelhető meg arra vonatkozóan, hogy a testtel vagy a lélekkel azonosítják-e a halottat. Bizonyos esetekben hol az egyik, hol a másik elképzelés tűnik hangsúlyosabbnak annak ellenére, hogy definíciószerű tudásuk szerint a lelket tartják a halál után is létezőnek.

A halottat egyértelműen test és lélek egységeként kezelik akkor, amikor a holttest még a ravatalon fekszik, annak ellenére is, hogy a közösségben egybehangzó vélemény szerint a lélek a halál pillanatában kiszakad a testből. Apósa temetéséről mesélve például egy, a harmincas éveinek közepén járó aszszony szinte élő testként beszélt a holttestről: „S akkor itthon vót felravatalozva három, két éjjen aludt még idehaza, hogy hazahozták. Rea harmadik napra temettük.” Ez a hozzáállás tükröződik a temetési szertartás során is: a holttesttől búcsúznak, és hozzá szólnak a siratók szívbemarkoló sorai is. Bár nem ennyire egyértelműen, de a temetés után is megfigyelhető, hogy a halottat – ha csak részben is, de – azonosítják a holttesttel. Amikor egy özvegyasszonyt arról kérdeztem, hogy vajon lehet-e az élőknek tudomása arról, mi lehet a halottal a túlvilágon, a következőképpen válaszolt: „Há

<sup>157</sup> A természetfelettil történő kapcsolatteremtés – nem kizárólag csak halottakhoz kötődő – módjainak összefoglalását és rendszerezését lásd: Pócs 1998.

<sup>158</sup> Test és lélek mentális szinten történő elválasztásának nehézsége természetesen nem csak a gyimesiekre és nem is csak a keresztény vallásra jellemző.

nem tudom. Nem tudom. [...] Úgy elfogyott abba a koporsóba.” Viszonylag általánosnak mondható, hogy a koporsót vagy a sírt tekintik a halott tartózkodási helyének – mindamellet, hogy meggyőződésük szerint a lélek a túlvilágon él tovább. A siratószövegek állandó motívuma, de az interjúk során is előfordult, hogy a koporsót és a sírt a halott házának nevezték, s többen kifejezték azt, hogy a sírnál jobban érzékelik a halott jelenlétét. Ezzel az elképzeléssel kapcsolatos az az egyébként nem túlzottan elterjedtnek mondható szokás is, hogy a temetés utáni héten a halottat meg kell látogatni a temetőben. Szintén a halott sírbéli jelenlétére utalnak a temetővel kapcsolatos félelmek is. Egy fiatalasszony például arról beszélt, hogy fél a síron lévő repedésektől, mert mindig úgy érzi, hogy azon keresztül nézi valaki.

Ugyanakkor a lélek is rendelkezik az ember személyiségjegyeivel – ez látszik például abban, hogy a halottért sokszor igyekeznek olyasmit adni alalmazásnaként, amit korábban nagyon szeretett. Ugyanígy a halott korábbi preferenciái meghatározónak tűnnek abban is, hogy miképp értelmezik azokat a szituációkat, amelyekben felmerülhet a halottak közelsége. A közösségben a véletlenül kiömlő, kárba vesző italról vagy élelmiszerről általában úgy tartják, hogy azt a halottak várták, s őértük „esik”, de nem minden ilyen szituációt értelmeznek így. Egy asszony például többször is elmesélte, hogy az anyósa halálát követő toron az egyik pálinkáspohár az ő minden igyekezete ellenére kiömlött. Az esetet a jelenlévők akkor is és a történet elbeszélésének alkalmával is egyöntetűen úgy értelmezték, hogy a pálinka azért ömlött ki, mert a halott várta, hiszen életében is nagyon szerette az italt. Ugyanez az asszony egyik látogatásom során véletlenül kiöntött fél kiló cukrot, s amikor megkérdeztem, hogy ezt vajon nem a halott várta-e, határozott nemi válaszolt, mondván, hogy az anyósa soha nem kedvelte különösebben az édességet.

Nagyon egyértelműen fogalmaztak a patakiak azonban akkor, amikor a halottak visszajárásáról, illetve ennek lehetőségéről volt szó. Arra a meglehetősen ügyetlen kérdésre, hogy hallottak-e olyan esetről, amikor a halott hazajárt, mindig siettek leszögezni, hogy a holtak csak lélekben tudnak megjelenni, mintegy nyomatékosítva ezzel a holttest visszatérésének lehetetlenségét. E tény kategorikus kijelentésére talán az az ellentmondás sarkallja őket, ami a lélek – egyházi tanításokban is leszögezt és a haldoklók mellett általuk is megtapasztalt – anyagtalan volta, illetve aközött feszül, hogy a halottak földi látogatásának szükségképpen nagyon is materiális jelei vannak.<sup>159</sup>

<sup>159</sup> Általános vélemény, hogy a lélek nem más, mint levegő. Kevesek szerint a léleknek van alakja, még akkor is, ha ez az ember számára láthatatlan: pl. kicsi madárnak, pontosabban galambnak, lepkeszárnyon járó valaminek gondolják. Egy idős asszony egy általa olvasott vallásos könyvre hivatkozva mondta, hogy a lélek méh alakú. Mindez azért is érdekes, mert ez volt az egyetlen olyan eset, amikor valaki közvetlen kapcsolatba hozta a lelket a méhvel, noha – ahogyan arról korábban már szó volt – a méhek és a halál, illetve a halott között a Patakon kétségtelenül van valamiféle kapcsolat.

A faluban sokakkal megtörtént, hogy éjjel arra ébredtek, valami ül rajtuk, nem kapnak levegőt és nem is bírnak megmozdulni addig, amíg el nem mondják a Miatyánkot, és legalább gondolatban keresztet nem vetnek. A kutatásban *Alptrau*ként, *lidércnyomásként* vagy *megnyomásként* emlegetett jelenség Európában többféle hiedelemleányhoz kapcsolódhat (vö. Pócs 1998: 30–31), többek között a halottakhoz is. A Patakon az áldozatok általában a közelebről nem definiált gonoszt sejtik a jelenség mögött, de mint nyomó lények, a halottak itt is szóba jöhetnek. A huszonnégy éves Kádár Bori mesélte, hogy amikor a szomszédasszonyánál egyedül aludt, röviddel azután, hogy annak meghalt az anyósa, megnyomta valami. Maga sem tudta megmondani, ébren volt-e vagy álmodott, amikor azt érezte, hogy valami annyira lenyomja a kezét, hogy meg sem bírja mozdítani. Bori ekkor az ilyen esetekben szokásos eljáráshoz folyamodott: a szobában található szentképre gondolt, és Istenhez fohászkozott segítségért. Az imádság befejeztével tisztán hallotta, hogy az utolsó sorokat egy kacaj kíséretében megismétli valaki, akiben ő szomszédasszonyának anyósát vélte felfedezni. Mindeddig ez az egyetlen általam ismert elbeszélés, amelyben a nyomó lényt egyértelműen egy halottal azonosították. Általában inkább az a jellemző, hogy az áldozatok több lehetőséget is felsorolnak a megnyomás okaként: a halottak mellett a gonoszt, a rontást vagy a megmiséztetést. A bizonytalanságra tipikus példa Kádár Borinak egy másik elbeszélése, amelyben egy korábbi megnyomás-élményéről számolt be:

– *Én még jártam úgy, hogy megnyomott valami, s nem egyszer...*

– *Na, hogy?*

– *Azt mondják, hogy a gonosz kísért olyankor.*

– *Igen?*

– *Hogy a, így úgy megnyom, hogy nem tudod, nem tudsz megmozdulni egyáltalán. Mozdulatlanul kell hogy maradjál, mintha valaki nyomna erővel. Én jártam úgy.*

[...]

– *És láttál valamit?*

– *Nem láttam semmit, csak úgy éreztem, hogy nyom valami, hogy nem tudok elmozdulni, hanem, egy helybe állok.*

– *És az a gonosz?*

– *Há azt mondják, hogy a gonosz valami által, hogy ő az ilyen, mit tudom én, az ilyen csinálmányok<sup>160</sup> által is lehet valami, vagy valamit [...] vagy valami, s így másképp es. Mondjuk, hogy a nagyszüleim is abból a házból haltak ki, mind a kettő...*

– *Ott haltak meg....*

– *Igen. Onnan haltak ki, s ott még, mit tudom én, régi ház, nagyon régi*

<sup>160</sup> A *csinálmány* a rontás egyik helyi megnevezése.

ház vót, csak újra vót építve egyszer, de szintén csak az, ahogy vót, úgy-hogy nem lehet tudni... [Kiemelés – H. Á.]

- Lehet, hogy az ő...
- *Há nem tudom.*
- A halottak is lehetnek ilyen rosszak?
- *Nem, nem hiszem. Nem hiszem.*
- Az ő lelkük...
- *Vagy valami, inkább a rossz, vagy az ördög így, én így elképzelem magamba, hogy tényleg, hogy ott van az ördög, mer az embernél ott van az őrzőangyala es, s ott van az ördög es. S akkor attól függ, hogy hogy viselkedsz, hogy melyik vesz hatalmat jobban. Erőt rajtad. És aztán az uralkodik feletted. (N 25)*

A beszélgetésrészletben jól látható a határozatlanság a megnyomás okozóját illetően: elsőként a gonoszt említi, majd megjegyzi, hogy a nagyszülei abban a házban haltak meg, ahol az eset történt, és ezzel felvetette annak lehetőségét, hogy a megholtak lelke is szóba jöhet megnyomóként. Pontosító kérdésekre azonban visszatért az első verzióhoz.

Sokkal egyértelműbb azoknak az eseteknek az értelmezése, amikor megmagyarázhatatlan zajokat, kopogtatást, vagy ahogyan a patakiak mondják, *dergetést*, motoszkalást vagy léptek zaját hallják, esetleg bizonyos tárgyak minden látható ok nélkül megmozdulnak. Ilyesfajta – főképp éjszaka történt – személyes élményről sok beszélgetőtársam is beszámolt, de még azok is, akik maguk nem éltek át hasonlót, hallottak olyanokról, akik igen. E jelenségek értelmezési keretét szinte minden esetben az az elképzelés adja, hogy a halottnak nyugtalanságot okoz, ha életében valamilyen, elsősorban vasból készült tárgyat, például pénzt, valamilyen szerszámot, hajtút, tút stb., eldugott. Ilyenkor vissza kell járnia a rejtkehelyhez mindaddig, amíg az élők az eldugott dolgot meg nem találják. Ezzel kapcsolatban a hetvenkét éves Fodor Bertalan mesélte el gyerekkori élményét, igen érzékletesen:

– *A Jóisten nyugtassa a nagymamámat, édesanyámnak az édesanyja mikor meghalt... nagy szigorú asszon vót, hát bodegások vótak, ez a belső [szoba] kocsmá vót...*

– Igen, ebben a házban?

– *Kocsmá vót. Nagy szigorú, gyönyörű asszon vót ő, elhalt. Mikor elhalt, akkor, úgy mondjuk mi, az esztenánál vótunk, a kalibánál. Azt mondja, így kezdte édesapám, „na, gyerekek, tük maradtok idehaza”. Egy gyermek ment, mü idemaradtunk. Vaj hárman-négyen, sokan vótunk. Mikor világodott forma meg, akkor meghallottuk, az ágyba aludtunk, hogy a [nagymama] pálcája úgy zürüg. Vót egy csontfa pálcája, az el vót hasadva, s édesapám drótval az alját megkötötte, s a tornácon az öreg mama, az Isten nyugtassa, ment elé [még életében], s örökké úgy lépett s koppant,*

s úgy zergett a pálca, hogy a dróttal úgy meg vót kötve. Éjj[el], olyan rosszszat aludtam, én meghallottam [hogy zörög a pálca]. Hallották a többiek es, nem merték mondani. Mikor reggel korán hazajöttek édesanyámék, sírtam, s mondtam, én többet nem maradok itt! Mér nem maradsz! Nagymama hazajár. Ejj, ne beszélj! Mondom, biztos derget a pálcájával. Úgy felvesztek, há mért mondok [ilyet]. S akkor suttogta – vót egy néném, vagy négy évvel, öt évvel nagyobb vót, mint én, Tera, az Isten nyugtassa –, azt mondja: „Édesanya, én is hallottam, én is hallottam.” Na, akkor azt mondja a másik: „Én is hallottam.” Na, ez megtörtént, édesanyám idehaza maradt, az Isten nyugtassa, hónap [másnap] este, velünk. Olyan ideges vót, hogy amikor megzördült a [nagymama] pálcája, akkor felszökött, hogy: „Alusztok-e, mer én is hallom!” Aztán akkor felköltött édesanyám, s imádkoztunk. Ő még jobban félt, mint mi, a gyerekek. Aztán majd reggel [...] édesapám hazajött, hogy: „mi van”, azt mondja, „olyan komolyak vagytok”. S mondja [a mesélő édesanyja]: „Ne, Káruly, igaz, amit mondtak a gyerekek, én is hallottam.” S akkor azt mondja édesapám: „Valahova el van téve, vagy pénze vagy valami vasat, kést vagy villát valamerre eltett, azt a boldogult...” – olyan ideges ember vót, hát tizenhét évet vót a fronton. [...] Elég az hézza, hogy keresni kezdték, na azt akartam, s az ablak felől, hogy van az ablaknak a rájája, párkánya, oda egy vaskés fel vót téve, s oda be vót tapasztva. Édesapám ott kezdte döfödni, ott bontott le mindent, s ott vót, [...] s többet sohase hallottuk. Ez igaz, úgyhogy a van, csak úgy, én erről tudom bizonyítani, ez biztos, ez itthun történt. A Jóisten nyugtassa, többet nem hallottuk. (F 72)

Néhányan arról is meséltek, hogy a „régi öregek” a rendszeresen visszajáró, dergető halottaktól az „Úrjézus Krisztus szenvedéseire kérek, mi járatban vagy?” formulát alkalmazva megkérdezték, hogy merre keressék az általuk eldugott eszközt. A visszajárás megszüntetéséhez elég volt annyi, hogy a tárgyakat megtalálják, elmozdítsák a helyükről, illetve újra használatba vegyék – a megtalált tárgyat csak a legritkább esetben adták vissza a halottnak, vagyis rendszerint nem alkalmazták azokat a módszereket, amelyekkel a tárgyak a túlvilágra juttathatók.

A halottak eldugott tárgyával kapcsolatos elképzelések jelentőségére utalnak azok a beszámolók, amelyek szerint az ilyesfajta visszajárásnak a halálesetek után megpróbálják elejét venni a potenciális rejtékhelyek felderítésével, illetve alapos nagytakarítással. A nagybeteg, a halálra különös körültekintéssel készülő Jakab Valériáról pedig a hozzátartozói azt mesélték, hogy halála előtt biztosította a férjét arról, hogy semmije sincsen eldugva, és viccelődve megjegyezte, hogy egyedül egy fél pár kesztyűjét nem találja, de majd halála után hazajön érte, és megmondja, hol van.

Azt, hogy az elrejtett tárgyak miért okoznak nehézséget a halottnak, egyik beszélgetőtársam sem magyarázta, így a kérdést illetően csak



feltételezésekbe bocsátkozhatom. Valószínű magyarázat lehet, hogy az elképzelés valamilyen módon összefüggésbe hozható a kapzsisággal és annak egyházi és társadalmi elítélésével. A középkori és kora újkori ars moriendikben a jó halál gyakori feltétele, hogy a haldoklónak el kell szakadnia a materiális javaktól, nem szabad tárgyakhoz kötődnie és kapzsinak lennie.<sup>161</sup> Következésképpen tárgyakat elrejtteni, és így megakadályozni, hogy azok mások – a helyi viszonyok között családtagok – kezébe kerüljenek, a kapzsiság bűne, amely a halott lelkét terheli a másvilágon.

Az eldugott tárgyakhoz hasonlóan a halott koporsójából kifejejtett tárgy is nyugtalanságot okozhat az elhunyt lelkének; az élők ilyenkor is zajokat, dergetést hallanak annak jeléül, hogy a halott a szóban forgó dolog után kutat a házban. A tárgy ilyenkor is jellemzően vasból készült: az elbeszélések szinte kizárólag férfi halott mellől kifejejtett borotváról szólnak. Az ilyen tárgyakkal is többnyire hasonlóképpen járnak el, mint a halott által eldugottakkal, azzal a különbséggel, hogy ezeket időnként odaadják valakinek alamizsnaként, azaz elküldik a másvilágra a halottnak.

Amennyire a beszámolók alapján meg lehet állapítani, a legtöbb olyan eset, amikor a halottról úgy vélték, hogy egy eldugott vagy kifejejtett tárgyért tért haza, a halált követő hat héten belül történt. Mivel, ahogyan arról már többször volt szó, a patakiak úgy gondolják, hogy a halott ilyenkor még hazajárhat, a visszajarást ebben az időszakban tulajdonképpen természetesen tartják, ami azonban nem azt jelenti, hogy ne töltené el ugyanolyan félelemmel vagy irtózáttal őket, mint a hat hét után tapasztalt halotti jelenések.

A patakiak a halott hallható megjelenéséhez képest jóval ritkábban meséltek olyan esetekről, amikor az elhunyt visszatérésének látható jelei voltak. A visszajárásként értelmezett látható jelek egyik típusa – a megmagyarázhatatlan eredetű, leginkább gyertyalánghoz hasonlító fényjelenségek – az elbeszélések, visszaemlékezések szerint szinte kizárólag halál-előjelként fordultak elő.<sup>162</sup> Noha beszélgetéseink során a látott fényjelenséget a többség nem azonosította egyértelműen a megjelenő lélekkel, a hetvenkilenc éves, Csíkszenttamásról származó Farkas János által elmondott történetben a megfelelés nyilvánvaló. A családi elbeszélés szerint Farkas János nagyapja sokadik leánygyermekét annak születésekor meggondolatlanul megátkozta, mert fiú utódot szeretett volna. Egy év múlva a kislány – akit egyébként az édesapja időközben különösen megszeretett – súlyos betegségbe esett. A mellette virrasztó asszonyok arra lettek figyelmesek, hogy a temetőből egy gyertyaláng indult a ház felé, majd megállt a beteg gyermek feje felett,

<sup>161</sup> Vö. Binski 1996: 40; Kristóf 1999: 528. Binski idéz olyan szöveget, amely kifejezetten arra inti a haldoklót, hogy ellen kell állni a kincsek e világi felhalmozására ösztönző kísértésnek.

<sup>162</sup> A gyimesi sórványtelepülésnek számító Csügésen a halál előtt látott gyertyafényt a haldokló testtől elszakadó lelkének tartják (Virt 2003: 253).

s abban a pillanatban, amikor a gyertyaláng elaludt, a leányka meghalt. Az elbeszélő a szöveget úgy értelmezte, hogy a gyermekért egy korábbi halott jött el. Ugyanő korábban úgy nyilatkozott, hogy a temetőben látott gyertyaláng nem más, mint a bűneitől megszabadult tiszta lélek.

Ugyanakkor hallottam olyan esetekről is – ha nem is sokról –, amikor a halottak tisztán felismerhető módon a saját képükben jelentek meg. Az elbeszélések alapján azt lehet mondani, hogy az ilyen, látomásos találkozásélmények többsége során az élők éber tudatállapotban voltak, és csak páran utaltak arra, hogy félálomban tapasztalták a látottakat. A jelenések az esetek túlnyomó részében este vagy éjjel történtek, de akad példa fényes nappal vagy délben látott halottakra is, mint például abban az esetben, amikor a halott azért tért vissza, hogy megakadályozza özvegye új házasságát:

*...nagyámánk a tizenhat gyermekvel özvegyen maradt, me kettő még azután született [...]. S nem es sokat éltek együtt a férjive [...]. Egy ember erőst hitta a nagyámámat, hogy menjen férjhez. S oda ki is hitták [...] csinálták a szénát, a nagyobb gyermekek, amelyek nagyobbak vótak. S azt mondta, azt mondta... vót nagytátának vélik egy szeretett leánkája, Boriskának hitták. Azt mondta Boriska néni, hogy ne, azt mondja, „édesapám, a csűrbe mejen bé” [...]. S fényes nappal vót. S a kicsi leánka megfutamodott utána, s ő es bément. S annyit beszélgetett vélle, hogy [azt mondta az édesapja, hogy] „mondd meg édesanyádnak, hogy akit az életembe úntam, nehogy ahhoz férjhez menjen”. S akkor úgy odatűnt, hogy a leánka többet sose látta. Ennyit látta. (N 70)*

Ahogy a fenti elbeszélésben is történt, a látomásos találkozásélmények némelyikére jellemző volt, hogy a halottak verbálisan is kommunikáltak az élőkkel: figyelmeztették őket, ha elfeledték velük szembeni kötelességeiket, vagy egyszerűen csak szóba elegyedtek velük, megkérdezték, hogy mit csinálnak, félnek-e tőlük. Azokban az esetekben, amikor a beszélgetés elmaradt, vagy a halott nem közölte egyértelműen a visszatérés okát, az élők sokszor kísérletet sem tettek a halott szándékainak kiderítésére. Ha mégis, akkor a halottakkal kapcsolatos elképzelések segítettek értelmezni az esetet: az alábbi idézetben például az a vélekedés, hogy az a halott, akit túlságosan gyászolnak, nem tud nyugodni. Az elbeszélés egy középkorú asszonytól származik – az eset az édesanyjával történt meg, miután az elvesztette egyik gyermekét:

– *Látta [édesanyám], meg es jelent a kicsi gyermek.*  
 – *Na, hogyan?*  
 – *Az úgy, hogy este bément az istállóba, fejte meg a tehenet, s akkor, amikor a tehenet megfejte, minha csak a kicsi gyermek elszaladott vóna az istállójátó ellött. S azt mondta [az édesanyja]: „Hová mész Andriska?” S azt*

kérdezte, hogy: „Édesanya, maga mit csinál?” S azt mondotta édesanyám, amikor felkótt s odament az ajtóhoz, minha ott lett vóna az ajtóba, na, már nem vót, má sehol se nem vót, csak a jelt hozta neki, csak úgy megjelent neki a kicsi gyermek. De azt mondta, hogy ő eleget aztán körbejárta az istállót s mindent, de ő nem tudta meglátni, hogy mi van a gyermekvel.

– S vajon miért adott jelt?

– Há minha ő lett vóna. Minha éppen ő lett vóna, az ő testyit látta vóna, mer hát ő is siratta sokat. Sokat, annyit siratta. Este fejte a tehenet, s akkor látta meg, hogy a kicsi gyermek ott szaladgál.

– És mit akart jelezni a kicsi gyermek?

– Hát a kicsi gyermek, az biztosan körülbelül azt akarta, hogy há lássa, hogy valahogy úgy tudjan megjelenni, hogy valahogy, hogy aztán ne emlegetné, hogy aztá tudjon nyugudni, me akkor a túlvilágon nem tud nyugudni, azt mondják, ha sokat emlegetik. Csak imádság által szabad a halottakat emlegetni. Nem nagyon szabad. (N 50)

A saját képükben megjelenő halottakkal történt találkozások túlnyomó többsége azonban álomban történt és történik, ami a Patakon az élők és holtak közötti kapcsolatteremtésnek messze a leggyakoribb módja. Sőt, nemcsak a leggyakoribb, hanem az élők számára a legkellemesebb, és ezért a legelfogadhatóbb csatornája a halottakkal való kommunikációnak, még akkor is, ha – mint azt majd később látni fogjuk – az effajta érintkezésnek is lehetnek kellemetlen következményei. Salamon Anikó közöl egy rakottyaísi szöveget, amely szerint Isten azért rendelte úgy, hogy a halottak álomban értekezzenek az élőkkal, hogy azok kevésbé féljenek, és bátrabban kérdezzenek a holtaktól (Salamon 1987: 67). És valóban, a patakiak közül is többen mondták, hogy álomban szívesen találkoznának a halottaikkal, míg a halottak egyéb megjelenési módjai szinte mindig nagy riadalmat keltenek.

Az álom számos kultúrában és korban, így a kereszténység előtti és a keresztény Európában is a természetfeletttel való érintkezésnek – és ezzel együtt a halottakkal folytatott kommunikációnak is – az egyik legfontosabb csatornája volt.<sup>163</sup> A halottakkal álomban történő kapcsolattartás elterjedt lehetett az egész magyar nyelvterületen is: szinte minden magyar néphitgyűjtés tartalmaz olyan adatokat, amelyekben a halottak álomban jelennek meg, azok alapján a munkák alapján pedig, amelyek egy-egy személyi álomrepertoárját vizsgálják, úgy tűnik, hogy a halottas álmok számbeli fölényben vannak az egyéb álmokkal szemben, vagy legalábbis fontos

<sup>163</sup> Európa kereszténység előtti időszakából lásd többek között: Finucane 1996: 4–26; Kelchner 1935; Grambo 1973; középkori keresztény halottas álmokról: Finucane 1996; Schmitt 1998: 42–58; Benz 1969; Lecouteux 1987; az álom mint a halottakkal folytatott kommunikáció eszköze a mai vagy közelmúltbeli Európában: Järvinen 1996; 1998; Danforth 1982: 46; Kligman 1988: 153; Virtanen 1989: 140–142; Albena 2006; Európán kívül: Beck 1973; Tuzin 1975; Tedlock 1987.

szerepet játszanak az álmodó életében.<sup>164</sup> Azt azonban, hogy az álomnak a Patakon tapasztaltakhoz hasonlóan domináns lett volna a szerepe az élők és halottak kapcsolatteremtésében, a gyűjtési módszerek hiányossága vagy a kutatói figyelem hiánya miatt nem lehet tudni. A hiedelemközlésekre jellemző, hogy a halottakkal kapcsolatos álmokat nem kezelik önálló kategóriaként, és sem a más jellegű álmoktól, sem pedig a halottak egyéb megjelenési formáitól nem különítik el.

Az álom ugyanakkor amellet, hogy a holtakkal való érintkezés egyik gyakori eszközének számított, egyben az egyik legvitatottabb módja is volt nemcsak a halottakkal, hanem általában a természetfeletti hatalmakkal folytatott kommunikációnak. Az antik filozófusok és a keresztény teológusok számára az egyik legfőbb problémát az álmok igaz vagy hamis voltának megítélése jelentette, és számos olyan elmélet ismert, amelyek az álmok hitelességét eredetük (isteni, alvilági, avagy testi/fizikai) és tartalmuk alapján határozta meg.<sup>165</sup> Az álom „hitelét” rontotta az is, hogy az ember számára viszonylag hamar nyilvánvalóvá vált az álomélmény és az álmodó lelkivilága, valamint testi állapota közötti összefüggés és az, hogy az álom ennek folyományaként sokszor inkább pszichés és biológiai folyamatok tükré, mint egy kívülálló természetfeletti hatalom üzenete (Benz 1969: 105). Részben talán ezzel a felismeréssel magyarázható, hogy a kereszténységben az álomnak rendszerint kisebb igazságtartalmat tulajdonítottak, mint az ébren vagy eksztázisban tapasztalt látomásélményeknek (Benz 1969: 111; Le Goff 1988: 236). Az álmokat érintő értekezések másik nagy kérdése az álmodó személyére irányult, vagyis arra, hogy ki részesülhet isteni kinyíltakoztatásokban vagy legalábbis igaz álmokban. Az égi eredetű álmok látását mindkét korban a bölcsek és a nagyon vallásosak kiváltságának tartották: a kora keresztény látomásirodalmat vizsgálva például Lisa Bitel arra a következtetésre jutott, hogy az egyházi szerzők az igaz álmok és látomások egyedüli letéteményesének az egyházi elitet igyekeztek beállítani. Ugyanakkor ezzel párhuzamosan létezett egy demokratikusabb vélekedés is, amely szerint álom útján mindenki bepillantást nyerhet a másvilág rejtelmeibe (Bitel 1991: 42).

A Patakon az álmokkal szembeni szkepticizmus az álomélmény igaz vagy hamis voltára korlátozódik: sokan, és főleg az előjelszerű álmokkal kapcsolatban, nyilatkoztak kételkedően, mondván, az álom csak álom, az álom nem igaz. Véleményüket arra alapozták, hogy az ilyesfajta élmény elsősorban az álmodó ébren megélt tapasztalatainak vagy aktuális fizikai

<sup>164</sup> Hiedelemgyűjtésekben szereplő álomelbeszélések – a teljesség igénye nélkül: Bosnyák 1980: 145; 1982: 110; 2000: 47; Gulyás 1976: 86; Dr. Sándorné 1976: 232; Bondár 1982: 58; Salamon 1987: 63; Fejős 1985: 237; Herkely 1937; Virt 1987. Egyéni álomrepertoárral foglalkozó munkák: Barna 1998a; Petánovics 1997; Tüskés-Knapp 1998: 370.

<sup>165</sup> Az álmok megítéléséről és különböző osztályozásáról lásd pl. Bitel 1991: 46–50; Le Goff 1988: 193–231; Kruger 1992: 17–56; Schmitt 1998: 24.

állapotának következménye, és nincs köze Istenhez vagy a természetfelettihez. Mások viszont – és nem is kevesen – hisznek bizonyos álmok hitelességében, és ebbéli hitük legitimációját egyenesen bibliai alapokra helyezik:

*Azt se szabad mondani az álomra, hogy bolond álom, csak rossz álom, vagy nem jó álom, de nem szabad... bolond, bolond vagy valami, mer Mária is megálmodta vót, hogy mi fog történni Jézussal, vagy hogy... (N 33)*

Ákárhogy is van, az elmondható, hogy a Patakon sokan hisznek abban, hogy az álmok képesek előrevetíteni a jövőt, vagy közvetíteni a halottak és a keresztény vallás alakjainak, például szenteknek, Szűz Máriának vagy Jézusnak az üzenetét. Ezt egyébként sokszor még olyanok is elismerték, akik máskülönben az álommal szembeni kétkedésüknek adtak hangot.

Többször voltam tanúja annak, hogy a patakiak az őket felkavaró vagy valami miatt fontosnak tartott álmaikat családi vagy szomszédi körben megosztják egymással, és ilyenkor közösen értelmezik őket. 2003-ban egy hideg, havas áprilisi délutánon Kiss Erzszi valamilyen ügy miatt rövid időre betért szomszédjához és komaasszonyához, Molnár Zsófiához. Miután hosszan beszélgettek a hirtelen beköszöntött zord időjárásról, Zsófia elmesélte előző éjszaka látott álmát, amelyben egyébként jó egészségnek örvendő édesapját temették. Álmában rég elhalt nagyanyjával és egy másik, szintén halott rokon asszonnal tartott a nagyszüleihez, amikor találkoztak egy asszonnal, aki arról énekelt, hogy Isten mellett áll valaki. Amikor Zsófia rákérdezett az illető kilétére, azt a választ kapta, hogy az édesapja meghalt, mire ő álmában nagyon sírni kezdett. Az udvarra érve azonban furcsa jelenet fogadta: az édesapja még élt, de ennek ellenére mindenki a halálára készült, folytak a temetési előkészületek, és Zsófiát elküldték, hogy rendelje meg a koporsót. A következő jelenetben azt látta, hogy édesapját, aki még ekkor is élt, koporsó helyett egy olyan teknőben akarják eltemetni, amiben a disznót szokás disznóvágáskor perzselni. Zsófia azt is megvallotta, hogy mindez nagyon felzaklatta, aggódott az édesapjáért, és az álmot nem is mondta el senkinek napfelkelte előtt – a közösségben sokan úgy vélik, hogy ezzel az álom beteljesülése elkerülhető.<sup>166</sup>

A látottak elmesélésekor ugyanakkor Zsófia az álomnak egy kevésbé nyugtalanító értelmezését emelte ki, mégpedig azt, hogy halottal álmodni időváltozást jelent, élőt halva látni pedig rossz időt. Lényegében ez volt az oka annak is, hogy az álmot elmondta. Minderre válaszként Erzsébet elmesélte férje előző éjjel látott, juhokkal kapcsolatos álmát, amelyet az asszony szintén a rossz időre utaló előjelként értelmeztek.

<sup>166</sup> Egy beszélgetőtársam szerint az álom beteljesülése Szent Apollóniához mondott imával is megakadályozható – azt azonban, hogy miért éppen őhózzá kell fohászzkodni, nem tudta megmondani.

Zsófia álmának értelmezése azonban ekkor még nem fejeződött be. Pár nappal később ugyanis megkértem arra, hogy újra mesélje el nekem az álmát, mert szeretném a szöveget rögzíteni. Az elbeszélés után újra beszélgettünk az álom jelentéséről, és Zsófia ekkor már a korábitól némiképp eltérő értelmezést adott, feltehetően az enyhébbre forduló időjárásnak köszönhetően: most már inkább azt hangsúlyozta, hogy az álom az idő javulását jelezte, mivel halott nagyanyját élve látta. Azt az értelmezést, miszerint a halott rokonok megjelenése azok túlvilági szükségletét jelezte, Zsófia meg sem említette, és az álmot követően egyikükért sem adott alamizsnát.

Egy másik alkalommal Kádár Bori, néhány héttel édesapja halála után, mesélte Molnár Zsófiának – aki egyébként apjának a komája volt –, hogy éjjel az apját és az anyját együtt látta álmában, noha a szülei már hosszú évekkor korábban elváltak. Az elmondottakat Zsófia egy értelmező megjegyzéssel nyugtázta: „még elviszi magával édesanyádat”, utalva arra az elképzelésre, ami szerint a halottak el tudják ragadni magukkal azokat, akiket életükben nagyon szerettek. A beszélgetés során Bori beszámolt arról is, hogy a szomszédságban egy fiatalember is álmodott az ő édesapjával, és arra gondolt, hogy a halott vár valamit. Néhány nappal később maga Zsófia is látta Bori édesapját álmában, aki bejött Zsófiáék házába, és megjegyezte, hogy sokat haladtak, amióta nem járt náluk – azaz, amióta meghalt. Zsófia ezt az álmot elmesélte az egyik szomszédasszonyának, ám az álmot nem igazán értelmezték, azon túl, hogy valaki megjegyezte: a halottnak biztosan szüksége van valamire.

Ebből a néhány példából jól látható, hogy a halottakkal kapcsolatos álmait a patakiai többféleképpen értelmezik, nem mindegyiknek tulajdonítanak ugyanakkora jelentőséget, sőt, nem is mindegyiket tekintik a halottak üzenetének. Az álmok értelmezését illetően alapvetően két interpretációs stratégia figyelhető meg: a metaforikus és a szó szerinti (vö. Tedlock 1987: 5–6; Herdt 1987: 64). Szó szerint értelmezve a patakiai a halottas álmokat az álmodó és egy konkrét halott közötti találkozásélménynek gondolják, bár az ilyen irányú beszélgetések során az álmot senki sem tekintette a testből kilépő lélek által átélt valós élménynek, és azt is csak kevesen mondták – és talán csak a kérdéseim hatására –, hogy ilyenkor a halott lelkének látogatásáról lenne szó. Ugyanakkor az álomelbeszéléskor használt nyelvi kifejezések azt sugallják, hogy az álomélményt valamilyen szinten mégiscsak a halott megjelenésének tekintik: azt mondják, hazajárt, megjelent a lelke. A következő idézetben az álmodó egyértelműen arról beszélt, hogy az álomban megjelenő halott elhagyja a túlvilágot, és egy adott időben vissza kell térnie oda:

*Úgy álmodtam, mentem, s há itthon van... s azután aztán, akkor nem mondta, hogy hova lett el, csak annyit mondott, hogy én most kell menjek el, azt mondja, mer én most el vagyok kérezve [elkéredzkedett a túlvilágról], úgy vagyok elkérezve, most én kell menjek vissza. (N. 56)*

Metaforikus értelmezésben viszont az álom előjelként funkcionál, vagyis a halott pusztja megjelenése vagy bizonyos cselekedetei különböző események bekövetkeztét jelzik: időjárás-változást, az álmodó betegségét vagy az őt érő anyagi kárt, rendszerint egy állat elvesztését, netán valakinek a halálát. A halott ilyen értelemben tehát, személyiségjegyeitől függetlenül, csak egy a közösség „álomszótárában” található szimbólumok közül. A kétféle értelmezési stratégia egyértelmű szétválasztása azonban sok esetben lehetetlen, leginkább arról van szó, hogy a patakiak azokat az álmokat, amelyekben halott szerepel, egyszerre így is és úgy is interpretálják. Ugyanaz az álom tehát egyidejűleg lehet valamilyen elkövetkezendő esemény előjele és találkozás valamelyik ismerős halottal: többen elmondták például, hogy függetlenül attól, mi zajlott közöttük és a halott között, másnap mindig megbetegedtek vagy erős fejfájás kínozza őket.

A kétféle értelmezési mód keveredése azonban különösen azoknak az álmoknak az esetében szembetűnő, amelyekben a halottak és az élők közt lezajlott bizonyos interakciókat törvényszerűen előjelként értelmeznek. Kár, betegség, legrosszabb esetben halál követi például azokat az álmokat, amelyekben az élő odaad valamit a halottnak, esetleg táncol vele vagy megcsókolja; szerencsés esemény várható viszont, ha a halott ajándékozza meg az élő. Az ilyen álmokban lényegében a halottak és élők viszonyára jellemző elképzelések jelennek meg: például az elhanyagolt halott károkozással áll bosszút a hozzátartozóin, vagy a halott képes a halálba ragadni azokat a személyeket vagy állatokat, akikhez és amelyekhez életében nagyon ragaszkodott.<sup>167</sup> Ez az elképzelés érvényesül azoknak, a haláلهelőjelek kapcsán már említett álmoknak az értelmezésekor is, amelyekben a halott megfog vagy elvisz valakit: ezt egyértelműen az elragadott ember, állat elkövetkező halála jelének tekintik. Saját elmondása szerint halál várt volna a hetvenes éveiben járó Varga Veronikára is, ha álmában el tudott volna utazni a férjével:

– *Én a férjemet úgy álmodtam, hogy sokszor álmodtam.*

– *Igen?*

– *Több rendbe. S öö, nem hogy kért valamit, hanem csak annyit álmodtam vele. S akkor, mondtam, hogy olyan gyakran álmodom. Vaj együtt vagyunk, s akkor annyi, már több rendbe vót úgy, hogy együtt vótunk, s akkor hogy valahova mentünk, így útba ne. Indultunk, mer vót lovunk s szekerünk, s kocsiszán s minden vót. S akkor fel, má a lovat felszerelte [a férje], s én oda bé a kaput, hogy nyissam ki, s akkor így álmodtam én ezt. Ő fel vót ülve a szekerre, fogta a gyeplőt, s én nyitottam a kaput. Kinyitottam a kaput, de én úgy siettem, ő kiment a szekérral, a lóval, s én úgy siettem, hogy akkor gyorsan tegyem be a kaput, hogy nehogy*

<sup>167</sup> Mindezekről bővebben szó lesz az „Élők és holtak viszonya” című fejezetben.



*ott maradjak, hogy üljek én is melléje a szekérre. Igen, de mikorra én a kaput eléhajtottam s odafordultam, hogy akasszam bé, s ő vót a hátam mögé itt az úton, itt, ide né [mutat ki az utcára]. Mikor én odafordultam, hogy menjek, a szekérre üljek fel, s ott se vót. Én eleget mindenfelé vigyázkodtam [kerestem], de én sehol meg nem találtam. Úgy elment. Engem, mer hogyha engemet vitt vóna, azt mondják, akkor hamarosan én es meghaltam vóna. Így mondják. Akkor elvitt vóna.*

Varga Veronika mindezt – vagyis hogy meghalt volna, ha elmegy a halottal – egy másik, hasonló témájú álomélményének elbeszélésével támasztotta alá. Akkor azt álmodta, hogy az úton hazafelé tartva találkozott a férjével, aki egy motorbiciklin vitte egyik, az álom idején még életben lévő barátját. Veronka néni arra számított, hogy miután a férje az illetőt hazafuvarozta, ő ül fel a motorra, ám a férje megint eltűnt. Kérdésekre azután elmondta, hogy az álombeli utas néhány hónap múlva valóban meg is halt.

A halottakkal kapcsolatos álom tehát hatással van az álmodó életére, vagyis az álom és az ébrenlét valósága együtt, egymást átfedve és egymással interakcióban létezik (vö. Tedlock 1987: 5–7). Egyes társadalmakban úgy vélik, hogy az álom történései pusztán álombéli előfordulásuk miatt közvetlenül befolyásolják az éber valóság eseményeit, vagyis a kettő között ok-okozati összefüggés létezik. Ilyen értelemben az álomélmény maga is a cselekmény (vagy esemény) része, nem pedig annak leírása vagy pusztán előjele – ezt a jelenséget Ellen Basso az álom *performatív* jellegének nevezte (Basso 1987: 98). E felfogás következménye például az, hogy a Basso által tanulmányozott kalapalo indián birkózók jelentős versenyek előtt inkább nem alszanak, nehogy olyasmit álmodjanak, ami negatív kihatással lehet a másnapi eseményekre.<sup>168</sup> Performatívnek tekintik álmaikat a gyimesiek is, és ez az elképzelés nem korlátozódik a halottakkal kapcsolatos álmokra, bár esetükben érzékelhető a leginkább: sokan mondták azt, hogy jobb, ha az ember egyáltalán nem is álmodik a halottjával, mert akkor nem éri szerencsétlenség.

Az álom és ébrenlét valóságsíkjai között létező folytonosság miatt azonban az álom által okozandó eseményeket az álmodónak is módjában áll befolyásolni. Erre néhány álomelbeszélés szerint már akár az álomlátás közben is sor kerülhet, amikor is az álmodó már magában az álomban, véletlenül vagy tudatosan, álombéli cselekedeteivel befolyásolja az álom hatását. Gyermekének halálát akadályozta meg például az az asszony, aki álmában nem engedte, hogy a halott magával vigye a fiát:

<sup>168</sup> Uo. Hasonló jelenségről számol be Tedlock (1987: 7): a zunyi indiánok ébren töltik az éjszakát azon az ünnepen, amikor a halottakat megjelenítő maszkos tánc folyik, nehogy arról álmodjanak, hogy csatlakoznak a halottak földjén táncoló táncosokhoz.



*Úgy álmodtam, mentem, s há itthon van [a halott], s én köszönök, há mondom, „hogyan van Miska bá?”. S én jól, azt mondja, hát. Akkor az én fiam, a küssebbik, akkor olyan kicsi gyermek volt, azt mondja [a halott]: „Gyere, Palika, hézzám!” S akkor álomban én olyan, én félttem, akkor meg es ragadtam a gyermeket, hogy ha, a halott nem szabad megfogja, mer azt mondják elviszi, meghal. (N 56)*

Ugyanerről az asszonyról mesélte a menyé, hogy sok, halottal kapcsolatos álom és az azokat követő káresetek után megtanulta, hogy nem szabad a halott kérését az álomban teljesíteni, így az elhunytak, annak ellenére, hogy továbbra is sokat álmodott velük, nem hoztak több szerencsétlenséget a fejére:

*De így evvel a komával, azt mondta [anyósom], hogy életibe, s pedig imádkozik érte, s minden, s úgy es azt mondta, úgy beszélget [a halottal], mint éltibe, ahogy beszélgettek. Se nem fél tőlle vagy hogy, s pedig tudja, hogy meg van halva. Úgy álmába es ő tudja, hogy meg van halva. S má ha olyant beszélnek, ő már mondja es vissza, hogy „komám, ne kérj többet semmit, mer úgyse adok!”. Mert ugye ő már, benne megvan az a tudat, hogy halottnak nem szabad adni, s úgy álmába es megvan az a tudat. Hogyha valamit olyant beszélnek, akkor má, avval a tudatval van ő má álmába es, hogy ő má jelenti ki, hogy „komám, többet tőlünk ne kérj semmit”. Hogy ő már fél, hogy újból kára lesz. (N 33)*

Azzal az elképzeléssel, amely szerint az álomban megjelenő halott elvihet valamit, kárt okozhat az álmodónak, szorosan összefügg az a vélekedés, hogy a holtak azért jelennek meg álomban, mert imádságra van szükségük, valami nehézséget okoz nekik a túlvilágon, vagy valamire szükségük van. Jó példa erre a Kádár Bori édesapjával kapcsolatos, néhány oldallal korábban említett álmok értelmezése. Az általam hallott álomelbeszélések egy részében a halottak egyértelműen közölték, hogy mire van szükségük a túlvilágon: szomjasak voltak, kávéra vagy egy jó levesre vágytak, fáztak, túl szoros vagy hiányos volt az öltözetük, illetőleg arra kérték a hozzátartozókat, hogy ne sirassák őket annyira, mert a sok könnytől állandóan vízben állnak. Vannak azonban olyan álmok, amikor a halottak nem mondják meg egyértelműen a megjelenésük okát. Ilyenkor az értelmezésnél a patakiak az álombeli történésekre próbálnak hagyatkozni. Egy szomszédi beszélgetés során egy fiatalasszony mesélte például, hogy álmában régen meghalt nagyanyjával együtt fejték az istállóban, és ő ezért az egyik, kisgyermekes szomszédasszonyának vitt egy kis tejet.

A halott szándékának, üzenetének megfejtésében emellett az álom képi motívumai is segíthetnek. Ilyeneket tartalmazott például az alább idézett álom, amelyet egy fiát tragikus körülmények között elvesztett édesanya mesélt el nekem egy ismerős fiatalasszony jelenlétében:

A: *Én úgy es láttam, hogy egy olyan szép helyen mentem el, [...] egy olyan szép helyen mentem el, s észrevettem, hogy utánam valaki kborcol [jön]. Nézek vissza, s há egy jó derék férfi kosztümösön, s akkor kosztümösön jött, szépen fel vót öltözve, én visszanéztem, de én nem ismertem meg. S meghaladt, mikor utolért, akkor a hátam mögött megállt vót. Zsófia [a jelen lévő asszony], én ezt nem mondtam neked? Akkor a két kezit úgy a vállamra tette, így hátulról, s ha innen néztem, itt nézett, s ha innen néztem, itt nézett [mindig a másik oldalon]. És akkor hátranyúltam, s hát jó kemény [...] ember vót, így álmomba es [nem érteni, de valószínű, hogy a fia külsejéről beszél, az álombeli alakhoz való hasonlatosságát jelzi], ugye, Zsófia?*

B: *Nem ismertem.*

A: *Nem ismerted. S akkor, arra azt mondtam, Istenem, ez kicsoda, s van Csíkba egy rokonság az uramnak, s akkor mondtam annak a nevit.*

– *És az is meg van már halva?*

A: *Nincs. Jajj, mondom, Istenem, ez Balogh Mihály. S akkor a két kezit levette rólam, szembesirült véllem. Azt mondta, hogy „nem ismer, édesanyám?”. Addig es busultam, de nagyon, most es busulom, mer olyan nap nem jön, hogy nem sírok, de akkor megnyugtatótt egy kicsit. Levette a kezét rólam, szembesirült, s én azt mondtam, hogy „Istenem, ez kicsoda, Balogh Mihály?”. S akkor azt mondta arra, hogy „édesanya, nem ismer?”. S mondom, nem. S arra azt mondta, „hát a nagyfiuk, István”. S akkor mise vót érte, csak akkor, úgy egy pár nappal [előtte]. (N 76)*

Az első látásra mindennapinak tűnő találkozásélményt elbeszélő álom számos utalást tartalmaz a halott túlvilági életére vonatkozóan. Az álmodó egy szép helyen találkozott a halottal, ami azt jelentette, hogy a halott jó helyen van, azaz a mennyországba jutott. Sorsának kedvező alakulását mutatta az is, hogy szép ruhába öltözve jelent meg: a pataki álomszövegekben ugyanis a halott külseje, ruhájának állapota a halott túlvilági sorsára utal; minél rendesebb és tisztább a megjelenése, annál kevesebb bűn nyomja a lelkét, és annál közelebb jutott az üdvösséghez.<sup>169</sup> Fontos volt továbbá az is, hogy az álmodó ezt az álmot közvetlenül a fiáért mondott halotti mise után látta: emiatt az álom lényegében a halott köszöneteként értelmezhető, aki megjelenésével mintegy jelezni akarta, hogy szülei gondoskodásának köszönhetően sorsa jóra fordult.

Mivel a patakiak a halottak megjelenését rendszerint úgy (is) értelmezik, hogy a halottnak szüksége van valamire, az álmokra bizonyos cselekedet végrehajtásával reagálnak – ami egyébként igaz akkor is, ha a halott nem álomban jelzi a szándékát. A halottak megjelenése után tehát igyekeznek

<sup>169</sup> Ez a motívum egyébként már a korai látomászövegekből is ismert (vö. pl. Binski 1996: 196; Schmitt 1998: 202).

eleget tenni a kívánságának, az eldugott tárgyakat megkeresik, alamizsnát adnak értük, vagy egyszerűen csak imádkoznak a lelki üdvükért. Az, hogy melyik módszert alkalmazzák, azaz mekkora anyagi és időbeli energiát fordítanak minderre, erősen kontextustól függ: befolyásolja a megjelenő halott személye, megjelenésének a gyakorisága, az, hogy a kérését mennyire egyértelműen fejezte ki, valamint az is, hogy az élők szerint a halottak elégedetlensége mekkora kárt okozhat nekik.

Ha a halott csak megjelenik álomban, de konkrétan nem kér semmit, akkor többnyire csak imádkoznak a lelki üdvéért, vagy ha az álomból következtetni vélnek arra, hogy mire van szüksége, akkor alamizsnát is adnak érte. Mindenképpen adnak érte alamizsnát viszont akkor, ha a halott sokszor egymás után jelenik meg – többektől hallottam, hogy ilyenkor az ablakon adják át az adományt:

*Há, mikor annyit álmodtam itthon. Aztá akkor mondtam itt, én nem tudom, annyit álmodozok a férjemmel. S akkor azt mondták, hogy vagy vizet, vagy bármit, ilyen ennivalót, innivalót, adjak ki az ablakon, s mondtam, hogy mért adom. Azér, mer sokat álmodom, s akkor azér adom, hogy na, nyugudjon meg. S aztá akkor itt egy szomszédasszonynak, vót egy ilyen jó nagy poharom, egy ilyen söröspohár, s ilyen arannyozott vót a szélle, de ilyen jó nagy pohár vót, s a bort megmelegítettem s megcukroztam, s azt megtötöttem, s akkor azt mondtam, hogy... így vártam én, hogyha valaki olyan jó. S akkor jött, itt lennebb lakik egy szomszédasszonyom, s na, mondom, állj meg, ne, mit akarok. A bor elé vót készítve, a pohár elé vót készítve, kinyitottam az ablakot, s azt mondtam, ezt ezér adom. S én többet nem álmodtam. (N 79)*

Mindig adnak alamizsnát akkor is, ha a halott kifejezetten kért valamit, és ilyenkor igyekeznek a kért dolgot adományozni:

*Na ezért magyaráztam ezt, hogy az es ulyan, hogy bántsa a lelkedet, hogy miért nem adtál érte [a halottért], hogy hát álmodba azt monda, hogy... Például nekem történt, a barátom, katonáéknál meghalt, az Isten nyugtassa, ide szomszéd, felsőlóki vót a fiú. Katonáéknál meghalt, s hazajöttünk, s leszereltünk, rea két hónapra, háromra. Hazajöttünk, s azt mondja álombomba: „Ajj, te Kovács, azt mondja, úgy meginnék egy deci pálinkát!” Nagyivó vót a gyerek. „Úgy meginnék egy deci pálinkát”, azt mondja, „s nem tudok semmiképpen jutni hézza, az asztalon elég van s nem adják, nincs annyi pénzem, hogy megfizessem”. Má másnap mentem a bodegába gyorsan, azt vettem egy fél liter pálinkát, s elosztottam, mer ez így van. Mondtam, [hogy] én katona barátomé vettem, mer így van. Úgyhogy ez megtörtént, biztos láttam álombomba, a Jóisten nyugtassa, jó barátok is vótunk, három évet vót csináltunk [töltöttek együtt a katonaságnál]. (F 72)*

Különösen igyekeznek a halott kérését teljesíteni olyankor, ha egyértelmű volt, hogy kér valamit, és várhatóan érzékeny károk okozhatott volna nekik akkor, ha nem veszik figyelembe a kívánságát. Többszöri alamizsnaadást váltott ki például háziasszonyom egyik álma, amelyben elhunyt anyósa megmondta, hogy mire van szüksége, s meglehetősen egyértelmű volt a tekintetben is, hogy milyen következményekkel jár majd, ha a kért dolgot nem kapja meg. Háziasszonyom az álmot mindjárt másnap reggelenél megosztotta a családjával. Az alább idézett változatot valamivel később, de még ugyanaznap délelőtt vettem fel.

*Jöttem elé onnan alól, onnan hátulról [álmában]. S egy asszony állott ott az ablak alatt kívül, úgy bé vót, este vót, úgy bé vót sötétedve, az este, ahogy én járkáltam. S há megijedtem, mer tudtam, hogy az ott, olyan vót, minha, tudtam, hogy az meg van halva. S azt mondja, hogy gyere ide, azt mondja, mer nem egyedül vagyok, azt mondja. S há megyek, s anyósom is ott van. S mondom: „Mama, hogy van maga?” S azt mondja, hát én – csak nem tudom, hogy hogy mondta, hogy úgy mondta-e, [hogy] anyagilag jól vagyok, vagy mi – jól vagyok, azt mondja, de nem tudom, mit csináltatok, így a fejéhez nyúlt, nem tudom mit csináltatok, azt mondja, de a hajamat kibontani nem tudom. S valamit kért tőlem, de nem tudom megmondani, mit kért. Akkor tudtam, hogy megjegyeztem, de most nem tudom, hogy mit kért. Azt mondja, mer ha nem adtok, én valamit elviszek. Valamit... de úgy tetszik nekem, hogy pénzt kért, érted-e, hogy pénzt adjak, s olyan kacagólag... s adjatok, azt mondja, mer ha nem adtok, valamit elviszek. Azt mondja, valamit adjatok, mer ha nem adtok, elviszek, valamit elviszek, de hogy mit, nem tudom.*

Mivel az álmodó nem emlékezett pontosan a halott kívánságára, a család hosszasan tanakodott arról, hogy mit adjanak alamizsnaaként. Háziasszonyom azon tűnődött, hogy talán az anyósa valamelyik ruháját kell odaadnia érte, habár erre elvileg a halottnak nem lehetett szüksége, mert a halála után a jobb ruhadarabjait szétosztogatták, ahogyan az szokás. Emellett felmerült az is, hogy a halott pénzt vár tőlük. Háziasszonyom az elbeszélésakor hangsúlyozta azt is, hogy a halott többes számot használt, azaz „tőlük” kért valamit, és nem csak tőle. Mindennek azért volt jelentősége, mert az apósa is ugyanazon a birtokon lakott, és így az álmodó úgy is lehetett értelmezni, hogy a halott tőle is várhatott valamit. Azon is sokat gondolkodott, hogy mi probléma lehetett a halott hajával, de erre, mivel nem volt jelen a halott öltöztetésénél, nemigen tudott választ adni.

Másnap a család borjút vágott; az állat háziasszonyom apósáé volt, de mivel közösen étkeztek, a hús is közösnek számított. A munkában a férj bátyja és sógornője segédkezett, amiért a család egy jó csomag borjúhúst adott nekik, részben köszönetképpen a segítségért, részben pedig a halottért adott

alamizsnaként. Az átadásakor háziasszonyom röviden elmondta, milyen álomot látott, mire az elbeszélést figyelmesen hallgató apósa eltűnődve megjegyezte, hogy talán előző nap pénzt kellett volna adnia az unokájának,<sup>170</sup> hogy az imádkozzon a nagyanyjáért, mondván, „a holt elviszi még az élő állatot es”.

Ugyanezen a napon történt még, hogy háziasszonyom – férje és apósa tudta nélkül – a kislányával egy csomag húst küldött az egyik szomszédban lakó komájuknak, szintén a halottért adott alamizsnaként. A kislányt hazatérése után alaposan kikérdezte arról, hogy rendben történt-e az átadás, megmondta-e, milyen szándékkal küldte a húst, és megnyugodott, amikor megtudta, hogy a komaasszony megígérte, még aznap imádkozik az anyósáért. Egy későbbi beszélgetésünk során elmondta azt is, hogy tartott az álomtól, és nem is mondta el napfelkelte előtt senkinek.

Ahhoz, hogy az álom jelentette fenyegetést ennyire komolyan vették, egyértelműsége mellett a család aktuális helyzete is hozzájárult. Akkortájt ugyanis mind az álmodó családjának, mind pedig apósának borjúzó tehenei voltak, amely egyfajta krízisszituációnak számít olyan értelemben, hogy egy rosszul sikerült ellés érzékeny anyagi veszteségeket okozhat a háztartás számára. Volt tehát mitől félni, és volt miért törekedni arra, hogy a halott kérését maximálisan teljesítsék.

### *Rituális kapcsolatteremtés*

Európai és magyarországi forrásokból számos olyan – a falusi népesség körében is alkalmazott – módszer ismert, amellyel az élők kapcsolatot teremthetnek a halottakkal: a haldoklókkal üzeni vagy valamilyen tárgyat küldeni a korábban elhunytaknak (K. Kovács 2004: 188; Csőgör 1998: 175; Virt 1987: 72), halottakat látni tükröződő felületekben, például vízben (Csőgör 1998: 214), lucaszékről nézve (Róheim 1915: 11; és 1920: 107), Luca napján, karácsonykor vagy szilveszterkor a ház ablakán benézve, vagy éjfélkor a templom körül vagy az utcán (Menefee 1989). Ez utóbbi technikák a középkorra, kora újkorra általánosan jellemző, egyes közösségekben pedig a mai napig is tetten érhető heterogén idő- és térszemléleten alapulnak, amely mind a teret, mind az időt egy természetfeletti és egy emberi szférára bontja (Pócs 1983). E felosztásban a természetfeletti tér az emberi térfélhez viszonyítva, azzal oppozícióba állítva nyeri el transzcendens jellegét, így természetfeletti területnek számít például a falu környéke (a faluval szembeállítva), a házon kívüli tér (szemben az emberi lakóhellyel), a lakatlan ház, helyiség (az ember által lakott helyiségek oppozíciós párjaként), valamint a határterületek, mezsgyék, keresztutak, a küszöb, a tűzhely. A térhez hasonlóan az idő tagolásában is az ember jelenléte a meghatározó: emberi időnek csak az emberi tevékenységgel kitöltött periódusok számítottak, a köztük

<sup>170</sup> Emlékeim szerint később ezt meg is tette.

lévő kezdő és átmeneti időszakok idő nélkülűnek, az emberre veszélyesnek minősültek. A napok szintjén ebbe a kategóriába sorolódott az éjszaka, a két nap határát, illetőleg a napszakváltást jelentő éjféli és déli, éves viszonylatban pedig az évkezdő napok, a naptárváltozások következményeként az ezek közötti időszakok (Luca-nap és karácsony köze, a karácsonyi tizenketted), valamint a halottak napja, halottak hete, újhold ideje.

Ez az idő- és térszemlélet a két dimenzió között szoros összefüggést feltételez olyan értelemben, hogy a természetfeletti idő létrejötté maga után vonja a tér természetfeletti válását is, és fordítva. A fent említett kommunikációs technikák során a kapcsolatteremtő kihasználja az idő vagy a tér természetfeletti válását, vagy ennek hiányában szimbolikus eszközökkel maga teremti meg azt, így téve lehetővé, hogy átlépjen vagy legalábbis „áttekintsen” a túlvilágra (Pócs 1998: 42). A két szféra egymásba mosódása történik akkor is, amikor az élők és holtak közötti érintkezésre a módosult tudatállapot valamelyik fajtája során kerül sor. Ezeknek is van rituálisan indukált módja; különböző mágikus eljárások vagy tudatmódosító szerek hatására megszállottság vagy transzállapot jöhet létre, és a halottakról való álom előidézésére is számos eljárás ismert Európából: ilyen módszer a síron vagy a temetőben alvás Izlandon (Kelchner 1935: 69), az álomért való imádság Karéliában (Järvinen 1998: 312), vagy amikor az elhunyt ingének jobb ujját a matrac alá teszik Bulgáriában (Albena 2006). Mindezek mellett a halottakkal való kapcsolatteremtés gyakorlatának egy újabb rétegét jelenti a 19. századtól egyre népszerűbbé váló spiritizmus, noha a médiumok által alkalmazott eljárások némelyikének, például az asztaltáncoltatásnak kimutathatóan korábbi gyökerei vannak (J. Jankovich 1884: 38).

Ami e módszerek helyi gyakorlatát illeti, távolról sem lehet azt állítani, hogy népszerűek és széles körben ismertek volnának. Van ugyan közülük olyan, amelynek alkalmazásáról egy-egy beszélgetőtársam tudott, a ritka próbálkozások azonban nem jelentenek gyakorlatot, és sok esetben olyan emberekhez kötődnek, akik maguk nem a faluban éltek.

Egy bizonyos Farkas Viktóriáról mesélték például többen is, hogy értett az asztaltáncoltatáshoz és a cseberbe nézéshez. Családja a helyi fűrészüzem virágkorának idején, az 1920-as években költözött a Patakra, amikor is az élénk fűrészáru-kereskedelem jó megélhetést biztosított kerékgyártó édesapjának. A család nem tervezte véglegesnek a pataki tartózkodást, ám amikor 1929-ben egy nagy tűzvészben szülőfalujukban az egész portájuk semmivé lett, maradtak. Maga Viktória, aki a tűzvész idején már eladósorban lévő lány vagy fiatalasszony lehetett, nem a Patakra ment férjhez, de hogy pontosan hova, azt az ellentmondó információk miatt nem lehet tudni; annyi biztos, hogy nem a Gyimesi-szorosban élte le életének javát. Asztaltáncoltatói képességeiről a hozzátartozói nekem nem meséltek, az öccse viszont elmondta, hogy egy román pap szerint Viktóriából *táltos* lett volna, ha egy nappal korábban születik, és akkor minden bizonnyal a

halottakat is látta volna. Képességét egyébként a Patakon nem kamatoztatta szolgáltatásszerűen; a szomszédok és a családhoz közelebb állók akkor szereztek róla tudomást, amikor több évtizeddel ezelőtt egy látogatása alkalmával asztalt táncoltatott az egybegyűlteknél. Az aktus célja ekkor nem egy bizonyos elhunyt vagy elhunytak sorsa utáni érdeklődés volt, hanem az, hogy a megidézett halott – az elbeszélők szavaival élve *szellem* – segítségével jövőbeli eseményekre derítsenek fényt, például hogy ki, mikor és kivel fog házasságot kötni. Ugyanezt lehet elmondani az asztaltáncoltatás egyéb pataki előfordulásaihoz kapcsolatban is, ami alapján úgy tűnik, hogy a halottakkal való érintkezésnek ez a módja sokkal inkább volt szórakoztató esemény, mintsem szilárd hiten alapuló kommunikációs eljárás.<sup>171</sup>

A halottakkal való kapcsolatteremtés másik, Farkas Viktória által állítólag egykor gyakorolt módja a cseberbe nézés volt, amely általános „néző-technika”, és más vidékeken leginkább elveszett dolgok vagy emberek holletének felderítésére, illetve tolvajok leleplezésére alkalmazták.<sup>172</sup> Néhány évvel ezelőtt a Viktóriáról szóló, egyébként csak szűk körben elterjedt történetek ösztönöztek egy testvérpárt arra, hogy az eljárással maguk is próbálkozzanak – kevés sikerrel:

– *Hát, itt ööö, van Farkas [...]. Na annak vót egy leánytestvére. Csak mit tudom én, hol lakott, Lugoson vagy messze innen. Farkas, Farkas Viktória, úgy hívták. Na, s az elé tudta hívni [valakinek a lelkét].*

– *Hogyan?*

– *Hát mit tudom én, kellett... hogy es mesélték... Egyszer megpróbáltuk vót.*

– *Tényleg?*

– *Igen. Há még bátyámmal, csak akkor nem vót ennyi iszákos. Legény vót ő es, s én gyermek vótam. De úgy féltünk, hogy azóta nem. Kellott, mit tudom én, valamit mondani, meg kellett idézni valakinek a szellemét. Úgyhogy kellett mondani a nevét, s mit tudom én, mit kellett mondani. S akkor, hogy es vót... kellett egy lámpa, egy petróleumlámpa, s akkor azzal szembe egy tükröt kellett állítani, s akkor egy pohár vízbe egy karikagyűrűt [tenni]. Egy szentelt karikagyűrűt, amivel valaki megesküdött. Oda belé kellett tenni a pohár fenekibe, s hogy ott, meg... megjelenik az arca a halottnak, annak a gyűrűnek a közepibe. Aztá mi nem láttunk semmit. Biztos nem jól csináltuk.*

– *És kit akartatok megidézni, arra emlékszel?*

– *Há én nem tudom. Olyan rég vót, van annak, há, most már lehet húsz éve is. Ilyen hülyeségnek fogtunk neki. (F 31)*

<sup>171</sup> Hasonló volt a helyzet Csíkkarcfalván és Csíkjenőfalván is: Hesz 2001: 225–226.

<sup>172</sup> A módszer elterjedtségéről és mezőségi gyakorlatának elemzéséről lásd Keszeg 1997: 97–125.



A halottakkal való kommunikáció rituális módjának számít az is, ha a kapcsolatteremtés specialisták segítségével történik, függetlenül az adott „szakember” által alkalmazott technikától. Az effajta kapcsolatteremtési módszerről azonban ugyanaz mondható el, mint az egyénileg, bárki által (is) űzhető eljárásokról: vagyis az, hogy a Patakon alig ismertek. Bár a szomszédos régiókban számos, kisebb-nagyobb vonzáskörzettel rendelkező *halottlátó* működött,<sup>173</sup> a patakiak között kevesen vannak, akik hallottak halottlátással is foglalkozó specialistákról, vagy netalán közelebbi kapcsolatba is kerültek velük. A kevés halottlátóról szóló történet többségében Gyergyóban, Békásban és Vacsácsiban működő specialistákat említene, de a szövegek sokszor nem is patakiak látogatásáról szólnak, és lényegében ritkán mondanak többet annál, mint hogy a mesélők hallottak *szellemidézőkről*, akik „elé tudták hívni” a halottat, vagy hogy némelyik jós a halottakról is tudott beszélni. A szövegek alapján úgy tűnik, hogy a szóban forgó specialisták inkább spiritiszták voltak, és nem a magyar nyelvterületen több helyütt is működő tradicionális halottlátók közé tartoztak, az utóbbiak többségére ugyanis nem volt jellemző az, hogy a halottat mások számára is érzékelhető módon láthatóvá tegyék.<sup>174</sup> Magát a halottidézést többen is elítélték a faluban – összhangban az egyházi vélekedéssel –, mondván, hogy ilyenkor valójában az ördög jelenik meg a halott képében. Mások, például az a fiatalember, akinek az egyik, Csíkban élő nagynénje járt halottlátónál, azért helytelenítették az ilyen látogatásokat, mert rossz a halottnak, ha megbolygatják a nyugalomát: „Hát azt mondják, hogy nem szabad zavarni. Hogy vót, aki érdeklődött, s azt felelte, hogy hagyják békén, ne zavarják.”

Nagy ritkán azonban arra is van példa, hogy a halottakról az egyház képviselőjétől, jelesül a román paptól kapnak az érdeklődők felvilágosítást. Ezek szerint a beszámolók szerint a pap a halott bűneiről és szenvedéséről beszél, és elmondja, hogy milyen közbenjárásra van szükség szenvedései enyhítéséhez. Egy fiatalasszony például sógornője kíséretében egyszer azért kereste fel a román papot, mert nagyon nyugtalanította, hogy fiatalon elhunyt sógoráról többször is azt álmodta, hogy az felül a koporsóban. A paptól aztán megtudták, hogy a férfi halálát rontás okozta, és az álomban azért jelenik meg élőként, mert nem kellett volna meghalnia.

A halottak felől való tudakozódás viszonylagos szórványossága talán annak is betudható, hogy vannak olyanok, akik szívesebben maradnak bizonytalanságban halottaik sorsát illetően. Feltételezik róluk, hogy bűnösök voltak, és ha sokat imádkoznak értük, akkor megszabadulhatnak

<sup>173</sup> A felcsiki halottlátókról lásd: Hesz 2001; a lézpedi (Moldva) halottlátóról: Kóka 1982; Pócs 2006; más moldvai halottlátókról (is): Bosnyák 1980; Virt 2001a.

<sup>174</sup> A magyar halottlátók tevékenységéről és az általuk alkalmazott kapcsolatteremtési módokról összefoglalóan lásd pl.: Barna 1982; Czövek 1987; Pócs 1997 (újabb kiadása: 2002).

a bűneiktől, de azt, hogy ebben a folyamatban hol tartanak és éppen milyen szenvedéseken kell keresztülmenniük, nem feltétlen akarják tudni. Egy asszony például, aki iszákos fiát vesztette el viszonylag fiatalon, arra a kérdésre, hogy nem szeretné-e tudni, mi van vele a túlvilágon, határozottan tagadólag válaszolt:

*Nem, nem, nem. Nem, mert ha rosszat hallok, akkor busulok. Így is busulom eleget, de nem, nem vagyok kíváncsi. Ki tudja, hogy hogy van s... (N 67)*

Kérdéses az is, hogy a múltban mennyivel lehetett népszerűbb a specialistákon keresztül történő kapcsolatteremtés. Bosnyák Sándor egyetlen, Rakottyásról származó adatot közöl e témában (Bosnyák 1982: 90), míg Salamon Anikó 1987-ben kiadott gyűjtéseiben a halottlátó – helyi terminus szerint mondóasszony<sup>175</sup> – címszó alatt ugyan olvasható három történet, ezek közül azonban csak egy hozható ténylegesen kapcsolatba a halottakkal: egy olyan asszonyról szól, aki rendszeresen imádkozott az elfelejtett lelkekért, és akinek egyszer halottak napján megjelent egy frissen szabadult lélek, hogy megköszönje a segítségét. A történetben szó sincs arról, hogy az asszony szolgálatásszerűen mások halottjairól tudósított volna, sőt a hálás halott megjelenése meglehetősen meg is rémisztette. A másik két történet főszereplője az egyébként halottlátással is foglalkozó csíkszentdomokosi mondóasszony, de ezekben a mondó mindkét esetben tejelveéssel foglalkozó asszonyokat leplez le (Salamon 1987: 108–110). Ez egyébként a látó/néző/tudós/mondó terminussal jelölt specialisták egyik fő tevékenységi körének számított a rontás gyógyítása, illetve az elveszett tárgyak vagy személyek hollétének látása mellett (Pócs 1990: 601–602).

Az élők és holtak közötti rituális kommunikáció egyik sajátos módját jelentik a temetéskor elhangzó siratók is.<sup>176</sup> A Patakon „fennszóval siratás”-nak nevezik, ha valaki a temetés bizonyos szakaszaiban a halotthoz szólva, sírva-énekelve beszél az elválás felett érzett fájdalomról, kétségbeeséséről, a halotthoz fűződő kapcsolatáról. Egy idős asszony temetésén özvegy lánya a következőképpen szól a halotthoz, miközben a lezárt koporsót simogatta: „Jajj, édesanyám, adjon Isten jó maradást, túlvilágon találkozást, jajj, édesanyám, milyen puszta udvart hagyott itt, jajj, édesanyám, nem látom többé, jajj, édesanyám, öleljen magához!” A faluban így szinte kizárólag csak közeli nőrokonok siratnak, bár elvétve hallottam férfi siratóról is. A gyásznak ez a kifejezőmódja ma már talán nem annyira gyakori, mint korábban lehetett: az öt temetés közül, amelyen részt vettem, kettőn nem siratta senki sem

<sup>175</sup> A közösségben a kifejezést a különböző technikákat alkalmazó jósnőkre használják.

<sup>176</sup> A siratás szokásáról és a siratóról mint műfajról összefoglalóan lásd: Károly S. 1988; Dobszay 1981; Kiss–Rajeczky 1966.

fennszóval a halottat, egyen pedig az elhunyt – egy fiatalasszony – édesanyja csak a halott nevét ismételte a siratókra jellemző, recitáló dallamra. Egy másik esetben, egy fiatalember tragikus halálakor, pedig az édesanya az esti imádkozó végeztével siratta a fiát, a temetésen már nem, ahogyan az elhunyt özvegye sem.

A siratásra a temetés során nem véletlenszerűen kerül sor. Az általam megfigyelt kevés esetből úgy tűnik, hogy a szertartáson belül elsősorban az elvászto mozzanatokhoz – a koporsó lefedezéséhez, a temetési menet elindulásához és az elhantoláshoz – kötődik, ahogyan az ének nélküli sírás is ilyenkor a legintenzívebb (vö. Fél 1993: 181–182), ilyen módon tehát kihangsúlyozza az elvászto pillanatait.

Siratni azonban nem csak temetéskor szoktak: temetőbe látogatáskor vagy egy-egy elkeseredettebb pillanatban is előfordulhat, hogy így szólnak a halotthoz. Jómagam ezzel a gyakorlattal terepmunkám során nem találkoztam, és nem is említette senki; a Magyar Népzene Tára *Siratók* című kötetében közölt és jobbára az ötvenes évek végén gyűjtött gyimes-völgyi szövegek többségének tartalma azonban arra utal, hogy a haláleset után évekkel-évtizedekkel elhangzó siratásról van szó (1966: 588–625). Mivel azonban e szövegek jórészt a gyűjtő kérésére „születtek”, a gyakorlatra vonatkozóan csak kevés és közvetett információval rendelkezünk.

### ***A kommunikációs csatornák „rendszere”***

Élők és holtak között a Patakon tehát sokféleképpen létrejöhet kapcsolat. Az, hogy a találkozásélmények milyen gyakorisággal és milyen formában fordulnak elő, függ a halottak túlvilági tartózkodási helyére vonatkozó elképzelésektől, így a halál óta eltelt időszaktól, a kollektív halotti ünnepektől és a halott egyéni ünnepnapjaitól. A halottak megjelenése a halált követő hathetes időszakban a leggyakoribb, amely időszakban a halott a helyi elképzelések szerint még a földön tartózkodik, vagy legalábbis még szabadabban térhet vissza oda. Ekkor zajlik a temetés hiányosságainak, valamint a halott függőben lévő ügyeinek rendezése is: az eldugott tárgyaikat kereső halottak dergetéséről szóló történetek többsége erre az időszakra datálódik. Halálesetek után magasabb a halottas álmok száma is: szembetűnő, hogy a nemrégien elhunytakat sokan és többször is látják álmukban. A kommunikáció az átlagosnál intenzívebbé válik továbbá halottak napja környékén – amikor egyes elképzelések szerint a halottak hazatérnek –, valamint a halott egyéni ünnepeinek idején: a hat hónapos miséje környékén, halálának évfordulóin, esetleg születés- vagy névnapján. Annak, hogy ezekben az időszakokban gyakoribbak a találkozásélmények, pszichés okai is lehetnek, ugyanis megfigyelhető volt, hogy ilyenkor sokkal többet beszéltek a halottakról.

Egészen mással magyarázható viszont az, hogy a találkozásélmények gyakoriságában némi eltérés figyelhető meg az évszakok szerint is. A terepmunka során feltűnő volt, hogy ősszel és télen sokkal gyakrabban kerültek szóba a halottak, és sokkal többen álmodtak velük, mint nyáron – vagy legalábbis többen tettek említést róluk. Mindennek feltehetően nagyon is gyakorlati okai vannak, mégpedig az, hogy nyáron, dologidőben a patakiakat túlságosan leköti a mezőgazdasági munka és az azzal kapcsolatos szervezések, míg télen több idejük jut beszélgetésekre, emlékezésekre.

Végezetül szólni kell a kommunikációs technikák egymásmellettségéről is. A kapcsolatteremtés különböző módjai az esetek többségében egymagukban elegendők a két csoport közötti sikeres kommunikációhoz. Ritkán azonban előfordul, hogy a halottak szándéka többféle kommunikációs csatornán keresztül válik csak érthetővé vagy értelmezhetővé az élők számára. Erre volt példa az a korábban idézett eset, amikor a rejtélyes álmok magyarázatáért az élők a román paphoz fordultak, de olyan is előfordult, hogy az ébren tapasztalt hangjelenségeket az élők csak a halott álombeli megjelenése után értelmezték helyesen. Erről szól az alábbi elbeszélés:

*Oda a Felsőlokra férjhez ment vót nekem egy unoktestvérem, s akkor elvette [magához vette] egy leántesvérit, hogy őnálla nevelkedjék. [Igen.] Akkor építettek ők egy új házat. Mindig hallották, hogy olyan kopogtatás van – nem vót elkészítve még, fel vót építve –, olyan kopogtatást, ilyent s mit hallottak. Há a macskák járnak. Nincs elkészítve, akkor bemennek, s azok. Egyszer a szomszédból bémegy egy, egy fehérnép, s azt mondja, te, láttam kicsi Katát, azt mondja, álmodtam. S azt mondja a tesvére, me meghalt vót aztá az a leántesvére, akit elvett. S há hogy láttad? – azt mondja. S azt mondta [a halott], a negyedik boronát a középső háznál [szobánál], hármaz ház vót, az első felinél a negyedik boronába kerejsétek meg – akkor, tudja, még két lej es vót –, bé van téve két lej, sepregetett, s oda beszúrta, s nincs nyugudalma. Vegyétek ki. A fehérnép se ment el, amelyik mondta, hogy látta, bémentek, megkeresték, s megkapták. S kivették, osztá többet nem kopogtatott. Megmondta, hogy a negyedik boronába, s azt mondta, hogy egy kétlejes bé van szúrva, s neki nincs nyugudalma, vegyék ki onnét. S úgy ki es vették, aztá többet nem kopogtatott. (N 84)*

Élők és holtak kommunikációja tehát többféleképpen és több síkon zajlik. Vannak olyan esetek, amikor a halott és az élő között közvetlen, verbális kommunikációra kerül sor, főképpen álomban, de időnként éber állapotban történt találkozásokkor is. Ugyanakkor, sok esetben, a halott valamilyen formában történő megjelenése önmagában jelent kommunikációs aktust – legalábbis a halott részéről –, amelyet az élőknek verbális kommunikáció híján non-verbális jelek alapján kell értelmezniük. Mindezt kiegészíti, hogy az esetek többségében az élők a halott bárminemű megjelenésére rituális módon,

a halotti rítusok valamelyikének kivitelezésével válaszolnak, vagy egyszerűen megpróbálnak az elhunyt kívánalmai szerint viselkedni. Ennek az összetett kommunikációnak a során a két csoport között egy hasonlóan összetett és meglehetősen ambivalensnek mondható viszony elevenedik meg.

## Élők és holtak viszonya – a halottak helye a társadalomban

A halottakkal való találkozás lehetőségét firtatva gyakran kaptam félelemmel vegyes elutasító választ: „él az élővel, a holt pedig a holtval járjon”. Az ilyesfajta találkozásnak még a lehetősége is félelemmel töltötte el a legtöbb beszélgetőtársamat. Ez a hozzáállás nem csak az élőkkel szemben egyértelműen ellenséges rossz halottakra vonatkozott, sőt nem is csak az éberén tapasztalt és ezért sokkal félelmetesebbnek tartott találkozásélményekre. A halottakkal való érintkezés legkellemesebb módjának tartott álm kiváltotta érzelmek is némi ambivalenciát mutatnak: sokan mondták, hogy nem szeretik az ilyen álmokat, és volt olyan is, aki úgy nyilatkozott, hogy bár örült a halottal való találkozásnak, és megnyugvással töltötték a róla kapott „jó hírek”, mégis félt és furcsán érezte magát.

A halottól való félelem pszichológiai okai részben a halál kiváltotta rendkívül vegyes érzelmekben keresendők: az embert mélységes szomorúság, veszteségérzés tölti el, de ugyanakkor haragot és büntudatot is érez a halott iránt. Haragot azért, mert eltávozott, egyedül hagyta, és ezzel életüknek, valamint kapcsolatainknak újraértelmezésére kényszerítette a hátramaradókat, büntudatot pedig a korábbi, megoldatlan konfliktusok, a vele szemben elkövetett és többé már sohasem jóvátehető sérelmek és nem utolsósorban a vele szemben érzett harag miatt (Kast 2002: 66–71). Sok esetben lelkiismeret-furdalást éreznek az élők azért is, mert nem ők haltak meg, nem nekik kellett kiszakadni szeretteik köréből, és itthagyni az ismerős földi világot, annak minden örömeivel együtt (vö. Christiansen 1946: 11).

A beszélgetések során kiderült ugyanakkor, hogy bár a patakiak magáról a halottakkal való találkozásélményről többnyire negatívan nyilatkoznak, a halottakról és a halottaktól kapott információt sokan szívesen veszik, hiszen a legtöbben szeretnének tájékozódni szeretteik túlvilági sorsáról, vagy egyszerűen csak szeretnének találkozni velük. Egyik látogatásom alkalmával egy asszony sírva mesélte el, hogy előző éjjel néhány hónappal korábban elhunyt édesapjával álmodott, miután imádkozott azért, hogy láthassa álmában, mert „megkívánta”. Emellett a halottakkal folytatott kommunikáció bizonyos értelemben a korábbi kötelékek továbbélését is jelenti a patakiak számára, ami alkalmat adhat a halottal való korábbi konfliktusok rendezésére is, például álombéli találkozások, beszélgetések során, ami sokak számára megnyugtató lehet.

A halottakkal és a megjelenésükkel szembeni ambivalens magatartás azonban nem magyarázható pusztán pszichológiai tényezőkkel. A két csoport viszonyának alakulásában ugyanis legalább ekkora szerepe van egy sor, az adott kultúrára/közösségre jellemző vallási, társadalmi, jogi és anyagi-gazdasági tényezőnek (Oexle 1983: 29–30), amelyek további jelentésekkel ruházzák fel a két csoport viszonyát. A következőkben e tényezőket igyekszem bemutatni, és azt, hogy a patakiak hogyan értelmezik a halottakhoz fűződő kapcsolatukat abban az értelmezési keretben, amelyet ezek a tényezők határoznak meg.

### **Segítő halottak**

A halotti rítusok kapcsán említettem, hogy az élők a halottakat bizonyos értelemben továbbra is azokhoz a társadalmi csoportokhoz tartozónak tekintik – legyen szó családról, rokonságról, korcsoportról vagy rózsafüzér-társulatról –, ahova életükben tartoztak. Ez a felfogás, legalábbis egyes találkozásélményekről szóló elbeszélések szerint, a halottak viselkedésében, élő hozzátartozóik, barátaik iránt tanúsított magatartásában is tükröződik. Többen számoltak be olyan álmokról, amelyekben a halottak segítettek az élőknek, ami a patakiak felfogása szerint – az álomnak tulajdonított performatív erőnek köszönhetően – a valós életük alakulását is kedvezően befolyásolta. Az, hogy miféle segítséget jelent ez, a halott álombeli cselekedetétől és az álombeli szituációtól függ. Egy alkalommal tanúja voltam annak, amint Szűcs Ilona, aki alig több, mint egy évvel korábban özvegyült meg, a hozzá betérő néhány asszonynak elmesélte előző éjjel látott, férjével kapcsolatos álmát. Az álomban először egy ismerős halottal találkozott, aki egy nadrágot kért tőle. A kérést Ilona készséggel teljesítette is volna, ám ettől visszatartotta az álomban hirtelen felbukkanó férjének rosszalló arckifejezése. Az álom értelmezésekor a jelenlévők megegyeztek abban, hogy mindez jót jelenthetett: a halott valami nagy bajtól mentette meg a feleségét, mivel halottnak álomban adni valamit állat- vagy emberhalált jelent. Egy másik özvegyasszonyt betegségtől óvta meg a férje, amikor álmában megakadályozta, hogy egy nagy gödörbe zuhanjon, egy harmadik asszonyt pedig az édesanyja mentett meg hasonlóképpen egy súlyos betegségtől:

*– Ajj, most valamikor olyan beteg vótam, s azt láttam álomban, azt álmodtam, hogy egy nagy-nagy tó vót. A vízzel, olyan félig sűrű vízzel teli vót. De annak a fenekit nem lehetett látni. Arrólfelől es egy deszka, úgy a szélnél, nem a vízbe, csak a szélnél el vót nyújtva, s erről is el vót. S akkor én elgondoltam, ejj, Istenem, nekem most meg kell halnom. Nem tudok innét menni. Nekem ott meg kell halnom. S a víz méges vitt édesanyám felé. Igen. S ő a kezit nyújtotta, s kivett, de be boldog vótam, kivett a vízből. Istenem.*

- Megmentette az életét?
- *Megmentette.*
- És mit jelenthetett ez az álom?
- *Betegség, tudja-e, valami nagy betegség, s ő kivett, úgyhogy vótam beteg, de nem olyan erőst. De a, úgy tetszett, hogy ha ki ne vett vóna, beléfulladtam vóna.*
- És akkor a valóságban is meghalt volna?
- *[nevet] Nem, csak beteg, nagy betegség. Mikor sűrű vizet lát, beleszik, az akkor betegség. (N 84)*

Az ehhez hasonló álmokban a halottak ugyanolyan érzelmekkel – szeretettel, törődéssel – viszonyulnak a hozzátartozóikhoz, mint életükben; vagyis lényegében a korábbi státuszuknak megfelelően viselkednek, segítségük azonban már a halotti mivoltukból eredő hatalmuknak köszönhető.

Az ilyesfajta álmok száma azonban meglepően kevés a halottakkal való érintkezés általam ismert eseteihez képest, ami azért érdekes, mert más területekről számos olyan halottlátó-tudósítást és álomelbeszélést ismerünk, amelyekben a halott tanácsaival segíti rokonait, valamilyen bekövetkező veszedelemre figyelmezteti őket, vagy őrangyalként mellettük állva óvja testi épségüket (lásd pl. Czövek 1987: 44–45, 66; Jankus 2001: 211–212; Kunt 1987: 208). Emellett vannak olyan közösségek is, ahol segítség reményében szokás volt rokon halottakhoz imádkozni (Christian 1989: 94), amire a Patakon csak nagyon kevés példát ismerek. Az álmok és más találkozásélmények többségében – ahogyan azt már korábban is említettem – a halott valamiféle kéréséről van szó, vagy a patakiak az elhunyt megjelenését ekként értelmezik. Ennek oka minden valószínűség szerint az, hogy a Patakon a társadalmi kapcsolatok többségéhez hasonlóan az élők és halottak közötti viszony is alapvetően csereviszonynak tekinthető.

### **Csere élők és holtak között**

Élők és holtak között valójában nem is egy, hanem két különböző jellegű csereviszonyról beszélhetünk, mégpedig egy, a keresztény vallás által meghatározott spirituális és egy társadalmi, gazdasági alapú „materiális” cseréről. Az élők feladata mindkét esetben látszólag ugyanaz: a halotti rítusok végrehajtásával gondoskodnak a halottakról, ami az idősök elgondozásával, a haldoklók megsegítésével kezdődik, és a halott eltemetetésével, a temetésen való részvétellel és az emlékrítusok megtartásával, valamint sírjának gondozásával folytatódik, ami – ahogyan majd látni fogjuk – akár generációkon keresztül is tarthat. Az élők szerepe azonban, és így a halotti rítusok jelentősége, a kétféle csereviszonyban merőben eltér egymástól.



A két csoport közötti spirituális csere ideológiai alapja a szentek közösségének, a *Communio Sanctorum*nak a gondolata, amelynek első írásos nyoma az 5. századból ismert (Oexle 1983: 32). E nézet szerint – amely egyaránt része a katolikus és a görögkeleti egyház tanainak – az élőknek és a tisztítótűzben szenvedő vagy már üdvözült holtaknak a közössége alkotja a totális egyházat, amelyben a két csoportot az egymásért mondott kölcsönös imádság tartja össze (Nocke 1997: 488). Ez a Patakon nem jelent azonnal viszonzott cserét: mivel úgy tartják, hogy a halottak mindaddig nem képesek sem magukért, sem másokért imádkozni, amíg meg nem szabadultak a tisztítótűzből, az élők csak a halott üdvözülése után számíthatnak annak spirituális segítségére. Sőt, a legtöbben azt mondják, hogy a viszontsegitésre nem is a halott újbóli „imaképessé” válásakor, hanem csak az élők halála után kerül sor:

– *Mer mü tudunk csak segíteni a hóton. Az imádsággal, ők nem tudnak rajtunk segíteni. Rajtunk csak akkor tudnak segíteni, amikor mi meghalunk.*

– *Hogyan?*

– *Hogy? Ők imádkoznak értünk. S én most imádkozok értik. Ők, amikor megszabadulnak a lelkik, hogy mennybe menyen, akkor ők tudnak rajtunk segíteni. Tudnak imádkozni. Ők visszaimádkozják nekünk, amit mü imádkoztunk. De viszont ők, amíg meg nem szabadulnak, addig nem tudnak értünk imádkozni, de mü imádkozhatunk, az élők. A meghótakért. Mer avval szabadítsuk a lelküket, szabadítsuk a lelküket.* [Kiemelés – H. Á.] (F 71)

Az ima mellett a halottnak nyújtott bármilyen spirituális szolgáltatás is viszonzást von maga után, például a virrasztáson vagy a temetésen való részvétel is. Amikor egy temetésről hazafelé jövet a résztvevőkkel arról beszélgettünk, hogy ki miért ment el a szertartásra, többen említették, hogy többek között azért is kell (vagy jó) temetésre járni, mert az ember halálakor azok a halottak, akiket elkísért utolsó útjukra, „szembejönnek” vele. Azt, hogy pontosan mit is jelent ez, a megkérdezettek nem magyarázták meg. Egy idős asszonnyal a Patakon ma már nagyon ritkának számító virrasztás céljáról folytatott beszélgetésből azonban arra lehet következtetni, hogy egyfajta lélekvezetésről lehet szó.

– *De miért kell vele [a felravatalozott halott mellett] lenni, mit mondtak?*

– *Hát, azért, hogy ő aztán, mikor mü es virrasztottunk mellette, akkor aztán fog münket is vezérelni, a lelkünket.*

– *A halott?*

– *A halott. Szóval úgy segítségünkre lesz.*

- Amikor meghalunk, azután?
- *Igen. A lelkünköt. A halottjaink. Aztán én nem tudom, hogy van-e, nincs-e. (N 79)*

A halottaktól kapott viszonzáson túl azonban a kegyes cselekedetekre vonatkozó tanításokkal az egyház is arra ösztönzi az élőket, hogy segítsenek a tisztítótűzben szenvedő lelkeken. A 12. századtól kezdve a halottak eltemetése az üdvösséghez vezető kegyes cselekedetek egyike lett (Binski 1996: 122), és így olyan tettnek számított, és számít ma is, amellyel az élő – az isteni helyeslést elnyerve – saját majdani túlvilági sorsát is kedvezően befolyásolhatja. A halottakról gondoskodni tehát ebben az értelemben is egy fajta „befektetés”, azzal a különbséggel, hogy az ember jótéteményét nem a hálás halott viszonzza, hanem az Úristen.

Ha az élők és halottak közti spirituális tranzakciót nézzük, a két csoport közötti csere szimmetrikus és kiegyensúlyozott, amelyben az élők az általuk nyújtott lelki segítségért a haláluk után ugyanolyan spirituális segítséget kapnak a meghaltaktól. Ebben a kapcsolatban az élők a kezdeményezők, imáikkal vagy a halotti szertartásokon való részvétellel a csere logikája szerint lekötelezettjeiké teszik a halottakat. Ez a csereviszony ráadásul általános jellegű abban értelemben, hogy elvileg bármely halott és bármely élő között létrejöhet. Noha már Szent Ágoston utalt arra, hogy az ember legszívesebben rokonaiért és a barátaikéért jár közben, mert feltételezi, hogy érzelmi okoktól vezérelve majd őt is a családja és a barátaik fogják hasonlóképpen megsegíteni (Le Goff 1984: 82), a Patakon sokan rendszeresen imádkoznak az elfeledett lelkekért is, vagyis ez a reláció nem korlátozódik az élők ismeretségi körére.

Ezzel szemben a materiális, gazdasági alapú csereviszonyban az élőknek azért kötelessége gondoskodni a halottról, mert az korábban valamilyen módon segítette őt, vagy anyagi javakat hagyott rá. A spirituális cserével ellentétben itt az élő a lekötelezett fél, a patakiak szavával élve: az élő  *tartozi*, *adósa* a halottnak. Ez az aszimmetrikus kapcsolat ráadásul sohasem válik kiegyenlítetté.

Ha megvizsgáljuk, hogy az egyes családok mely halottakról gondoskodnak, kiderül, hogy a megemlékezettek listája nem kizárólag érzelmi okok vagy a biológiai rokonság foka szerint alakul.<sup>177</sup> A megkérdezettek többsége olyanokért is imádkozik, ad alamizsnát és fizet misét, akikhez érzelmileg kötődik: szülők a gyermekeikről, testvérek halott testvéreikről emlékezhetnek meg ily módon, és sokan vannak, akik távolabbi rokonaikat is miséikbe foglalják. Másrészt viszont a közbenjárás okaira rákérdezve kiderül, hogy a patakiak elsősorban azokért járnak közben, akikkel szemben úgy

<sup>177</sup> Vö. a történészek által gyakran idézett 9. századi frank nemesasszony, Dhuoda fiához írt intelmeit, amelyben arról, ír, hogy a fiúnak felnőttként kiknek a lelki üdvéről kell majd gondoskodnia (Geary 1994: 79–80).

érezik, tartoznak ezzel. Voltak olyanok, akik többek között azzal indokolták a szüleikért való misemondatást, hogy azok sokat bajlódtak velük gyermekkorukban – magyarán felnőtt, önálló emberré válásukat, lényegében a létezésüket köszönhetik nekik; egy idős asszony pedig azért imádkozott a férje szüleiért, mert azok „embert neveltek” neki.

A patakiak által felsorolt segítség azonban az esetek többségében anyagi jellegű; a megemlékezett halottak nagy része örökhagyó, és szép számmal található köztük távolabbi rokon vagy nem rokon is, míg a listáról közelebbi hozzátartozók akár ki is maradhatnak. Egy középkorú házaspár például a férj édesapjáért, a férj egyik nagynénjéért és egy szomszéd asszonyért szokott misét mondatni, az utóbbiért azért, mert használják a kemencéjét, a nagynéniért pedig azért, mert az összes vagyonát ők örökölték, miután öregkorában ők gondoskodtak róla, majd ők temették el. A feleség nagyszüleiéről ugyanakkor csak halottak napján szoktak megemlékezni, és nem foglalják bele őket az általuk fizetett halotti misébe, mivel értük a feleség szülei – vagyonuknak jelenlegi használói és birtokosai – fizetik az éves misét. Nem szerepelnek halottjaik között a férj nagyszülei sem – noha a család az ő birtokukon élt –, róluk ugyanis a férj anyja szokott megemlékezni, aki szintén azon a birtokon, de külön háztartásban él. Egy másik, szintén középkorú házaspár, mivel mindkettejük szülei élnek még, csak a férj édesanyjának egyik lánytestvéréért szokott misét mondatni, akitől, miután időskorában ápolták és gondoskodtak róla, egy kisebb birtokrészt örököltek. Az asszony ugyanakkor elmondta, többször eszébe jutott, hogy balesetben elhunyt fivéréért is kellene misét tennie, ahogyan az apai nagyszüleiért is, „mert ugye édesapáék es adtak nekem birtokot”. Egy harmadik, fiatalabb család a férj édesanyjáért szokott halotti misét fizetni, de a misébe belefoglalják mindkét házastárs nagyszüleit, fiatalon elhalt sógorukat és azt a komájukat, akitől még életében sok segítséget kaptak, gyakran anyagi jellegűt is. Ismét egy másik, idősebb házaspár pedig elsősorban azokért a nagyszülőkért fizet misét, akiknek a birtokán ma is élnek, de a halottak névsorába az összes családi halottat felíratják. Beszélgetésünk során külön megemlégették azonban a feleség egyik agglegény nagybátyját, akitől ugyan nem örököltek, de aki birtokvásárlásukhoz komoly pénzbeli segítséget nyújtott. Az ő esetében is ez, nem pedig az érzelem vagy a rokonsági fok volt a döntő:

– És akkor Veronka néniék nem is örököltek tőle?

*B: Hát nem vót, itt kellett vóna örököljön az anyja előre, ha már, de az se kapott semmit. Nem jártak utána. [...]*

– És akkor miért tetszik érte misét mondatni, szerette?

*B: Há nem, izé, még adott még, segített, adott pénzt [...].*

*A: Vettünk így birtokot, s adott pénzt nekünk.*

*B: Akkor megérdemli.*

*A: Akkor azér. Segített, mikor meg vótunk szorulva, akkor segített pénzzel. (A=N 52, B=F 63)*

Az örökség fontos szerepét támasztja alá a halotti misemondatás gyakorlatában az is, hogy azok a családok, ahol a közvetlen örökösök, tehát a házaspár szülei még élnek, és máshonnan nem jutottak örökséghez, általában nem fizetnek halotti misét, noha a közelebbi rokonságban lehetnek már – nem örökösök – elhaltak. Így például a harmincas éveikben járó Jakab Eszterék önállóan még nem mondatnak misét a halottakért, noha mindkettejük nagyszülei elhunytak, és Eszternek két unokahúga is meghalt már – értük egyébként alamizsnát szoktak adni. Attól kezdve viszont, hogy az előző generáció halálával ők válnak örökösökké, az ő kötelességük lesz a halotti mise fizetése, amelyet szüleik mellett már az összes, az emlékezet által még megőrzött és feledésbe merült őseit ajánlanak – ahogy egy idősebb asszony fogalmazott: „[odaíratjuk] öreg nagyapáinkat, akik szerzették valamikor a vagyont”.

Annak a gondolatnak a meglétére, hogy a halottaktól kapott örökséget vagy birtokadományt a nekik nyújtott spirituális segítséggel kell viszonzni, a kora középkortól vannak adataink. Szerzetesrendekben a 9. századtól datálható az a gyakorlat, hogy a szerzetesek kolostoruk alapítója, valamint a kolostort birtokadománnyal támogató világiak lelki üdvéért rendszeresen misét mondanak, hálából azért, hogy azok megélhetésük alapját és világtól elvonult életmódjuk feltételeit megteremtették és fenntartották (Paxton 1990: 136–137; Oexle 1983: 29; McLaughlin 1994). Az effajta lekötelezett viszony ebből az időszakból a világi társadalom köréből is ismert; az élők a halottaktól kapott szimbolikus és anyagi javakért, úgymint az életért, identitásért és vagyonért tartoztak a halottak lelki üdvéről gondoskodni (Geary 1994a: 77–94; Schmitt 1998: 33; DUBY 2000: 108). Ez részben imádsággal, részben az egyháznak és a szerzetesrendeknek adott adományokkal történt, amelyek fejében azok örökös misét mondtak az örökösökért. A témával foglalkozó kutatók hangsúlyozzák, hogy az örökösök és adományozók szemében, lelki üdvük biztosítása mellett, legalább annyira fontos volt az, hogy a misék által nevük és emlékezetük fennmaradt (Geary 1994a: 87–88; 1994b; Oexle 1983: 25).

Az élők és holtak közti materiális alapú csereviszonyra a 20. századi Európából is szép számmal akad – elsősorban falusi közösségekből származó – példa: kifejezetten a halottaktól kapott örökségért kellett a halottak emlékére gondoskodni Baszkföld, Spanyolország, Portugália és Görögország egyes vidékein (Douglass 1969: 133–134; CATEDRA 1992: 247–254; Goldey 1983: 14; Danforth 1982: 124; Kenna 1976: 23–28). Viszonylag keveset tudunk viszont arról, hogy e felfogás magyar nyelvterületen mennyire volt elterjedt. A materiális alapú csereviszony meglétére utalnak a mezővárosi, falusi közösségekből származó 16–18. századi végrendeletek,

valamint a végrendelkezés módjára vonatkozó előírások,<sup>178</sup> a halotti rítusokkal foglalkozó, 19–20. századi anyagot feldolgozó néprajzi munkákban azonban gyakorlatilag nem találjuk nyomát, annak ellenére sem, hogy a halotti emlékrítusok gyakorlata jól dokumentált. Mindennek ellenére nagyon valószínű, hogy az élők ilyen jellegű lekötelezettsége nem csak Gyimesre jellemző. A csíkszentdomokosi halotti rítusok kapcsán Balázs Lajos írta például, hogy a halottak elsősorban hozzátartozóiktól várják az alamizsnát, és az embernek összes elhunytjáról gondoskodnia kell (Balázs 1995: 235); Jankus Kinga pedig Csíkkarcfalváról jegyezte fel, hogy a mindig más tag házánál összejövő rózsafüzér-társulatok az imádkozókat a közös halottakért és a *ház halottaiért* tartják (Jankus 2001: 142; kiemelés – H. Á.). Beszédes az az idézet is, amelyet Fél Edit hoz az átányi siratásról írott tanulmányában a gyermektelen és közeli nőrokonokkal nem rendelkező halott siratásával kapcsolatban: „Saját gyereki nem vót” – mondták egy halotról –, „testvéri lánya lett az örökös, az oszt maga egyedül megsiratta. Aki gondját viseli, a *holmijáért, ha egyéb nem, megsirassa.*” (Fél 1993: 175; kiemelés – H. Á.) Az örökség és a holtakról való gondoskodás közti összefüggést támasztja alá továbbá az is, hogy a tort mindenütt elsősorban az örökösöknek kellett állni, egyes vidékeken pedig a temetés alkalmával az örökösök osztottak alamizsnát a szegényeknek (Tárkány Szűcs 1986: 196).

### *A halott és birtoka*

Az előző fejezetben felsorolt példákban látszik, hogy a Patakon az élők több okból válhatnak a halottak adósaivá, és hogy mindezek közül a tartozás legtöbbit emlegetett alapja a halott valamilyen tulajdonának az öröklése. A gondoskodás mértéke függ a tárgy jellegétől és értékétől: egy idős férfi például csak rendszeresen imádkozott azért az ismerőséért, akitől egy imakönyvet örökölt, míg a korábban már idézett esetben a halott kemencéjének használatáért már misét mondatnak, és ugyancsak rendszeresen misét szoktak mondatni, valamint alamizsnát adni a halottért akkor, ha vagyonából – földjéből, házából – örökölték. A halott birtokának különböző részei közül is szembetűnő azonban a házának és a hozzá tartozó udvarnak – azaz gazdasága magjának – e tekintetben kiemelt szerepe. A negyvenkilenc éves

<sup>178</sup> Halotti misék mondatására kötelezte például feleségét egy nemesvissei végrendelkező a 18. század közepén, aki azt is meghagyta, hogy mindazok a plébániák és szerzetesrendek, akiknek „kegyes hagyományt” adott, misézzenek mind az ő, mind pedig felesége elhalt rokonainak, illetőleg mindazoknak a lelki üdvéért, akik vele egykor jót tettek (Horváth 2001: 157). Kristóf Ildikó a 16–17. századi végrendelkezés előírásairól és gyakorlatáról írott tanulmányában pedig rámutat arra, hogy a végrendelkező által az egyháznak, iskoláknak, szegényeknek, árváknak adott kegyes adományok többérti kölcsönösségi viszonyokat hoznak létre (1999: 525–526).

Margit például a következőképp indokolta azt, hogy a leszármazottak közül rajtuk kívül szerinte miért nem mondat senki misét a férje nagyszüleiért:

*Nem, há nem, mert, hogy mondjam, egy sem lakik ott azon a helyen, szóval itt ezen a helyen csak mi, és nem is kaptak úgy birtokot, na hogy, hát nem is tartoznak, mondjuk nincsenek annyira közel az unokák, hogy hát megemlékezzenek róluk, hogy egy miseszolgálattal, vagy úgy, hogy mindig így szoktunk.” [Kiemelések – H. Á.]*

Szinte mindenki, akivel a halottakról való gondoskodásról beszéltem, elmondta, hogy a halottak elsősorban udvaruk, gazdaságuk új birtokosaitól várják a gondoskodást: „S akkor így találja, tudja meg, hogy aki ott van, az csak kell mondasson, mer onné vár a halott, azt mondták.” Az általános vélemény szerint ha az új tulajdonosok nem így tennének, akkor elpártolna tőlük a szerencse, gazdasági problémák, anyagi kár vagy betegség sújtaná őket. Az ilyen esetekben tulajdonképpen az elhanyagolt halott bosszújáról van szó; úgy tartják, hogy ő az, aki kárt okoz, aki „elviszi, ami neki jár”. Ez történt az alábbi esetben is, amelyről több ízben, az érintettektől és ismerőseiktől is hallottam. Az alábbi elbeszélés a kárvallott menyétől származik:

*Mikorjába én ide férjhez jöttem, hát, huszonhét éve, oda ki laktunk a dombon, van az a kicsi ház. Anyósomnak vót tizen-nemtudomhány tyúkjá. Akkor még nekem nem vót, mer akkor jöttem ide, nem vót. Fiatal vótam, aztá másik évbe kötöttem, hát nem vót. De nem. Ne mondjam! Négy csirkét vettem vót egy részeges embertől. Kellett a pénz pálinkára. Fel vótak rekesztve az enyim es a négy, s az övei [az anyósáé] es a pajtába. Neki tizenvalahány vót. Ez így halottak na, mindenszentek vót, s másik nap halottak. S azon az éjjel az összes tyúkjá megdöglött. De egytől egyig. Csak az enyim maradott meg, a négy. S ő este azt mondta – én a fászínbe, én ide be vótam, az istállónál –, azt mondta anyósom, hogy ő az anyósát látta, ő így azt mondta, hogy látta, nem vót besötétedve, csak úgy alig, s az ablakon... ő nézte az ablakot, s azt mondta, hogy egy olyan, nem tudom, drappos kendőbe járt [az anyós anyósa], amikor élt, s ő látta azt, ő megüsmerte, hogy az anyósa elhaladt az ablaknál. S biztos nem adott ő semmit istennébe, éjjel az összes tyúkjá megdöglött. [...] Én örökké azt gondoltam, hogy azt akkor a, s ő es mondta, akkor ő es azt mondta, hogy az anyósa várta tőle, mer ő látta az anyósát. S én, én künn vótam, de én nem láttam semmit. Csak ő látta. S én azt nem es ismertem, azt ő látta, ő ismerte, s azt mondta, hogy az ablaknál látta, ő megüsmerte. (N 47)*  
[Kiemelés – H. Á.]

Az elbeszélés, azon túl, hogy az egyik ritka példája annak, amikor a halott saját testi valójában jelenik meg a hozzátartozójának, jól mutatja az

örökösödés során kialakuló – korábban már említett – viszonyokat. Kiderül belőle ugyanis, hogy akkor is, ha a halott tulajdonát két generáció használja, a tőle közvetlenül öröklő generáció számít az elhunyt elsődleges adósának. A fenti esetben az elbeszélő ugyanazon az udvaron élt, ahol az anyósa, és ahol korábban a halott is, a halott mégis csak az anyósának jelent meg, tőle várt valamit, és az ő tyúkjait „vitte el”.

Az eddig elmondottakból egyértelműnek látszik, hogy a halottak minden olyan egykori cselekedete, amely ajándékozásnak tekinthető – legyen szó még életükben nyújtott jelentős segítségről vagy öröknyújtásról –, elégséges magyarázatnak látszik arra nézve, hogy az élőknek miért kell bizonyos halottakról mindenképpen megemlékezniük. Az ajándékozás aktusa arra azonban nem ad magyarázatot, hogy miért van a halott házában és udvarának ilyen kiemelkedő szerepe a két csoport kapcsolatában, és ezek birtoklása miért kötelezi le jobban az örökösöket, mint az egyéb jellegű örökségek. Különösen így van ez akkor, ha figyelembe vesszük, hogy beszélgetéseink során többen hangsúlyozták, mindazokért mondatnak misét, akik egykor az ő házukban vagy birtokukon éltek. Sőt, több családról is kiderült, hogy ezt akkor is megteszik, ha a birtokot vették és nem örökölték.<sup>179</sup> Az, hogy vett birtok esetén milyen gyakorisággal emlékeznek meg a korábbi tulajdonosokról, változó: egy idősebb asszony elmondta, hogy egy katolikus pap tanácsára egyetlenegyszer miséztettek az előző birtokosokért, míg beszéltem olyanokkal is, akik ezt rendszeresen teszik. Azok, akik így tesznek, úgy tartják – és időnként mindezt saját történetükkel vagy mások történetével alá is támasztják –, hogy a halottakról való gondoskodás elmaradása ugyanazt vonja maga után, mint öröklött birtokok esetében: az új tulajdonosoknak nincs boldogulásuk a birtokon, ha nem gondoskodnak megfelelően a birtok korábbi, elhunyt tulajdonosairól. Mindez azonban nem magyarázható a köztük fennálló kapcsolattal, minthogy a lezajlott tranzakciókat tekintve nincs is köztük kapcsolat: a vevők a halottak örököseitől veszik a birtokot, és – adásvételről lévén szó – nem válnak senki lekötelezettjévé. A ház és udvar kiemelt szerepének okát tehát máshol, a halott és tulajdontárgya közötti viszonyban kell keresni, ami magyarázatul szolgálhat arra is, hogy a halott egyéb tárgyainak használata miért von „viszonzást” maga után.

Az ajándékcserevel foglalkozó kutatókat a kezdetektől fogva izgatja – és sok esetben megosztja – az a kérdés, hogy mi állhat e viszonyok kölcsönösségének hátterében: azaz, mi készíti a megajándékozottakat arra, hogy az ajándékot viszonzozzák. A kérdésre adott válaszok egy része az elidegeníthetlenség fogalmát helyezi középpontba, vagyis azt, hogy bizonyos tárgyak

<sup>179</sup> Meg kell jegyezni, hogy ellenkező gyakorlattal is találkoztam – bár ritkábban. Egy asszony például a szomszédasszonyáról és barátnőjéről mesélte, hogy nem fizet misét azokért, akikről jelenlegi birtokukat vették, amivel szerinte hibát követ el.



elválaszthatatlanok a tulajdonosaiktól. Arra azonban, hogy ezek a tárgyak miért nem idegeníthetők el, és hogyan szavatolják a viszontadományokat, különböző elméletek születtek.

A jelenség okára elméletalkotó céllal először Marcel Mauss kereste a választ, aki az ajándékcseréről szóló tanulmányában azt írja, hogy bizonyos társadalmakban a tárgyak tulajdonosaik lényegét hordozzák, természetük és szubsztanciájuk részét képezik, ezért elválaszthatatlanok tőlük. Elméletét egy maori fogalomra, a *haura* alapozva Mauss úgy vélte, hogy a tárgyaknak ez a tulajdonsága teszi az ajándék viszonzását kötelezővé, mégpedig azért, mert a dolgokban lakozó szellemi szubsztanciának köszönhetően az elajándékozott tárgy megpróbál visszatérni eredeti otthonába, „vagy keríteni akar nemzetsége és származási területe számára egy magával egyenértékű helyettest” (Mauss 2000: 212). A tárgy megtartása – pontosabban viszonzásának elmulasztása – tehát veszélyes lehet az adományozottra nézve.

Mauss nézetének tarthatóságát sokan kétségbe vonták, részben módszertana és az etnográfiai adatok kezelése miatt, részben pedig azért, mert elméletét túl misztikusnak találták ahhoz, hogy a csere működésére racionálisan elfogadható magyarázatot adjon.<sup>180</sup> Anette Weiner azonban egy 1985-ös cikkében amellet érvelt, hogy Mausst sok kritikusa félreértelmezte, és elképzelései, némiképp átértelmezve, megállják a helyüket (Weiner 1985: 223; 1992: 63–65). Eszerint *bizonyos* tárgyak valóban elidegeníthetetlenek az eredeti birtokosuktól, de nem azért, mert személyiségének részei, hanem azért, mert magukba szívják tulajdonosuk – egyének vagy csoportok – identitását, és a birtoklásukon keresztül meghatározó szerepük van ennek az identitásnak a fenntartásában, illetve tulajdonosaik esetleges hatalmának legitimációjában (Weiner 1992: 33). Tárgy és tulajdonosa között az azonosulás akkor is fennmarad, ha a köztük lévő birtokosi kapcsolat egy bizonyos időre – a tárgy kölcsönadásával például – vagy véglegesen megszűnik. E tárgyak azonban nemcsak ilyen értelemben tekinthetők elidegeníthetetlennek, hanem azért is, mert tulajdonosaik arra törekednek, hogy kivonva őket a javak körforgásából, minél tovább megtarthassák őket. Weiner egyik legfőbb állítása, hogy a kölcsönösség mozgatórugóját éppen az elidegeníthetetlen tárgyak jelentik: az emberek azért kényszerülnek ajándékozni, hogy értékes, elidegeníthetetlennek tekintett javaikat megtarthassák, amit ő *adva-megtartásnak* (*keeping-while-giving*) nevez (Weiner 1992: 41, 64–65). Weiner hangsúlyozza, hogy bár megállapításai alapvetően óceániai kutatásokon alapulnak, az általa leírtak más társadalmakban, így a „nyugatiakban” is megfigyelhetők: európai példaként többek között a nemesi földbirtok elidegeníthetlenségét említi (33–36).

<sup>180</sup> A Mauss-szal szembeni kritikákat összefoglalták, illetve maguk is kritikát fogalmaztak meg: Sahlins 1972: 149–157; Weiner 1985: 212, 220; Parry 1986: 456.

Az elidegeníthetetlen tárgyak és tulajdonosaik kapcsolatát lényegében Weinerhez hasonló módon látja Brad Weiss is (1997). Míg azonban Weiner elméletét elsősorban a hatalom birtokosai által tulajdonolt szimbolikus és/vagy tényleges javakhoz való viszonyulás, illetve a birtoklásuk körüli stratégiák és olyan tranzakciók vizsgálatára alapozza, amelyek tulajdonosi csoportok – családok, ágazatok, klánok – között, nem pedig az egyes csoportokon belül zajlanak, addig Weiss az öröklött tárgyakkal szemben tanúsított viselkedéssel foglalkozik. A tanzániai hayák közt végzett kutatása alapján amellet érvel, hogy nemcsak hosszú tulajdonosi láncolattal és kitüntetett múlttal rendelkező tárgyak válhatnak elidegeníthetlenné, hanem bizonyos események következtében bármilyen hétköznapi tárgy is. Az általa vizsgált közösségben ez az esemény a halál: azaz az örökösöknek minden olyan tárgyat, amelyet a halottal azonosítanak, ki kell vonniuk a javak körforgásából. Ez régebben a tárgyak elpusztításával történt, újabban pedig úgy, hogy az örökösöknek meg kell tartaniuk és tovább kell örökíteniük őket.<sup>181</sup>

Míg az előző két kutató szerint tárgy és tulajdonosa identitásuk fúziója miatt számít egymástól elválaszthatatlannak, addig mások a tulajdonjog felől közelítik meg a kérdést. Az öröklés és a halottkultusz problémáját afrikai kontextusban vizsgáló Jack Goody érvelése a vagyontárgy és a tulajdonjog különválasztásán alapszik: a tulajdon nem magát a vagyontárgyat, hanem csak a felettük gyakorolt tulajdonjogot jelenti (Goody 1962: 285). Örökléskor az történik, hogy a halottak nem ruházzák át a teljes tulajdonjogot örökösöikre, magyarán örökhagyó és utód résztulajdonossá válik. Ezért van az, hogy az új tulajdonosnak a vagyon, pontosabban a haszon egy részét időről időre valamilyen formában – például áldozatként – a halott tulajdonos(ok)nak, azaz felmenőinek kell adnia (Goody 1962: 275–276). A gondolat, hogy az ember jogai és kötelezettségei nem szűnnek meg a halál bekövetkeztével, a premodern Európában sem volt ismeretlen: Gerhard Oexle számos olyan, különböző korból származó nyugat-európai példát hoz, amelyben a halottak tulajdonosként, hitelezőként vagy éppen adósként vagy vádlottként szerepeltek (Oexle 1983: 33).

Ami a pataki viszonyokat illeti, önmagában a fenti elméletek egyike sem felel meg teljes mértékben a halott és tárgyai közt fennálló kapcsolatnak. Gyimesben az örökösödési rendszer sajátosságainak köszönhetően nem alakulnak ki állandósult, többé-kevésbé azonos összetételű és markánsan egy leszármazási vonalhoz köthető birtokok. Az egyenlő örökösödés miatt a legtöbb család birtoka – nem számítva a szerzett birtokokat – apai és anyai

<sup>181</sup> A halottal azonosított és ily módon elidegeníthetlenné vált tárgyak lehetnek például a halott mindennapi használati tárgyai – a Weiss idézte esetben egy bicikli –, valamint régebben a tűzhely egy köve, illetőleg a ház központi oszlopa, amely hagyományosan a halottat jelképezte.

birtokrészekből áll össze. Ez azonban a valóságban nem feltétlenül jelenti azt, hogy minden esetben ténylegesen az apai vagy az anyai felmenőktől származó földekről van szó, minthogy a szétaprózódott és területileg meglehetősen szétszórt részekből álló birtok racionalizálása végett a tulajdonosok a távol eső területeiket igyekeznek közelebbiekre cserélni. Egy-egy család birtoka tehát általában, bár nem minden esetben, apai és anyai részekből, apai vagy anyai területek árán vett földekből, valamint ezektől függetlenül szerzett területekből áll. Ráadásul a birtok összetétele minden egyes házasság és haláleset alkalmával változik (erről bővebben a következő fejezetben lesz szó).

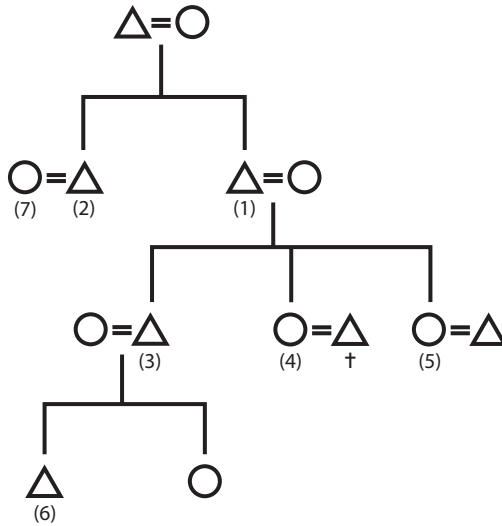
Nem tekinthető teljesen állandónak a birtok magja, az udvar és a ház sem. Korábban már szó volt arról, hogy több fiúgyermek esetén a szülők az idősebb vagy leghamarabb megnősülő fiaiknak házat építenek, vagy a szülői udvarból leszakított részen, vagy egy új udvaron, míg a legfiatalabb vagy legkésőbb házasodó fiú a szülői házban marad. Ez sem jelenti azonban feltétlenül azt, hogy az idősebb és a fiatalabb házaspár egy fedél alatt él, mivel a szülők sok esetben egy kisebb házba vonulnak vissza. Az öregek új házának felépítése, hasonlóan az idősebb gyermekek számára az udvaron felhúzott házhoz, sok esetben az eredeti udvar újabb felosztását és újabb gazdasági épületek létesítését vonja maga után, amelyekben az öregek és a fiatalok egymástól függetlenül gazdálkodnak. Ily módon újabb és újabb birtokmagok alakulnak ki, amelyek aztán egymástól függetlenül is tovább öröklődhetnek.

A bonyolultnak tűnő folyamat szemléltetésére érdemes egy konkrét példát végigkövetni (lásd *1. ábra*). Molnár Gergelynek (1) három fiútestvére és hat lánytestvére volt. Fiútestvérei közül másodikként házasodott, házhelyet és udvarnak valót már korábban megházasodó öccsével, Andrással (2) megosztva, anyai birtokon kapott, ahol némi szülői segítséggel házat és gazdasági épületeket épített. Két lánya, Júlia (4) és Éva (5), valamint egy fia, Imre (3), született, akinek, amikor az megnősült, átengedte a házat, magának pedig ugyanazon az udvaron egy másik házat és gazdasági épületet épített, amivel gyakorlatilag egy újabb, bár az előbbitől fizikailag nem elválasztott udvar jött létre. Lányai közül Évát egy közeli rokon örökbe vette, így ő az ingatlanok örökléséből kimaradt. A másik lánya, aki korán megözvegyült, de továbbra is a férje házában él és gazdálkodik, házasságkötésekor ugyanakkora földbirtokot kapott, mint fiútestvére. Ami Molnár Gergely portájának majdani sorsát illeti, az örökösödés szabályai szerint többféle verzió is lehetséges. Mostani, másodszorra épített házat Imre, valamint az özvegy és egyébként gyermektelen Júlia öröklői majd, és a köztük létrejövő megegyezéstől függően vagy Júlia, vagy Imre fia (6), vagy maga Imre fogja lakni, átengedve mostani házat a saját fiának. Molnár Gergely szomszédban lakó testvére, András ezenközben gyermektelen maradt, de örökbe vette feleségének (7) egyik unokahúgát, aki ezáltal vagyonának örököse is

lett. Az eredetileg egy családhoz tartozó anyai birtoktesten tehát lényegében három birtokmag létesült, amelyek közül kettő továbbra is rokonok kezén lesz, míg a harmadik egy nem rokon család tulajdonába fog kerülni.

1. ábra

Molnár Gergely családja



Állandóan változó voltuk tehát a birtokokat Gyimesben nem teszi alkalmassá arra, hogy a társadalmi identitás sarokpontjaivá váljanak.<sup>182</sup> Mind ez nem jelenti azt, hogy az egyes birtokrészek a Patakon ne rendelkeznének egyfajta genealógiával. Az emberek többnyire számon tartják, hogy

<sup>182</sup> Szemben például Portugália, Spanyolország és Franciaország egyes vidékeivel, ahol a ház és a hozzá tartozó gazdaság a benne lakó egyénektől független, szinte azok feletti autonóm entitásként működött, amelynek egységét a mindenkorai tulajdonosok igyekeztek megőrizni (lásd pl. Douglass 1969; Le Roy-Ladurie 1997: 50–80; Brandão 1983; O’Neil 1983; Cátedra 1992). A birtok és lakói közti azonosság Baszkföldön például oly mértékű volt, hogy a lakók nevüket is a birtokról kapták – még akkor is, ha beházasodással vagy adásvétellel kerültek oda (Douglass 1969: 6). Egészen más jellegű, de hasonlóképpen szoros azonosulás figyelhető meg a vagyon és tulajdonosa között a görög szigetvilágban, ahol is a név és az öröklés rendszere fonódik sajátosan össze: egy adott pár gyermekei meghatározott sorrendben öröklik apai és anyai rokonaik (nagyszüleik, nagynénjeik és nagybátyjaik) keresztnévét, majd örökléskor az apai ághoz tartozó nevet viselőik apai, az anyaihoz tartozók pedig anyai örökségből származó vagyontárgyat (földet, házat, az anyai hozományába tartozó egyéb értéket) kapnak (Kenna 1976: 23–28; Stewart 1990: 55).

a tulajdonukban lévő birtoktestek apai vagy anyai örökségből származnak-e, és ha nevesítik őket, akkor a birtokot a 19. század végén, 20. század elején megváltó felmenők családnevével illetik. Mindez azonban nem mond ellent annak az állításnak, hogy a birtok nem játszik lényeges szerepet birtokosa identitásában, mivel nincs lényeges kihatása az aktuális tulajdonosok és családjuk azonosságtudatára. Ami pedig az elidegeníthetetlenség másik weineri ismervét, a tárgyaknak a javak körforgásából történő kivonását illeti: a birtoktestek cseréje, adása-vétele azt mutatja, hogy ezeket a javakat tulajdonosaik ilyen értelemben nem tekintik elidegeníthetetlennek. Ha azonban a tárgy és tulajdonosa közötti viszony megértéséhez Weiner elmélete nem is vezet közelebb, a reciprocitás motivációját illető elképzelései – mint ahogyan azt később látni fogjuk – hasznosnak bizonyulnak az élők és holtak közötti viszony megértésében.

A halott és birtoka közötti viszony összetett jellegére vonatkozóan támpontul szolgálhat a patakiak idevonatkozó szóhasználata. Azokban a beszélgetésekben, amelyekben megpróbálták érzékeltetni, hogy miért is kell a korábbi tulajdonosokért misét mondatniuk, a következő indoklásokat adták: azért, mert ők „szerzették a vagyont”, „ők növel[ték], gondozták, ez a birtok az övék vót”, „sokat dógozott, sokat kínlódott”, „mer itt dógoztak ugye, itt laktak, itt éltek”, „övé vót”, „nekünk maradt, amiye volt”, az élő „maradott az övékben”. A megfogalmazásokból háromféle, egymás mellett létező kötődés látszik kirajzolódni. Az „ott laktak, ott éltek” kifejezések a tulajdonos és a ház intimitására utalnak, ami lényegében testi jellegű: ez volt az a hely, ahol életüket leélték, ez volt tevékenységük színtere. A fizikai kötelék fontosságára utal az a korábban már említett elképzelés is, hogy az elhunytak a haláluk utáni hathetes időszakban végigjárják azokat a helyeket, ahol életükben megfordultak, ahogyan az is, hogy a halottal legközelebbi fizikai kontaktusban álló tárgyakat megkülönböztetetten kezelik: fogsorukat, fésűjüket, a férfiak borotváját a halottal együtt eltemetik, ruháit alamizsnaként elosztogatják, megsemmisítik vagy egyszerűen csak nem használják. Vagyis ezek a tárgyak a hozzátartozók számára az esetek túlnyomó részében megszűnnek ténylegesen használható tárgyak lenni.

A megfogalmazások egy másik csoportja ugyanakkor egy egészen más jellegű fizikai kötődésre utal, mégpedig arra, hogy a halottak a munkájuk révén kötődnek a birtokukhoz.<sup>183</sup> A birtokon folytatott és a birtokért végzett

<sup>183</sup> Észet visszajárás-történetek vizsgálatakor hasonló következtetésre jutott Ülo Valk is. Érveit Locke-nak arra a megállapítására alapozza, amely szerint az ember a munkáján keresztül válik vagyona tulajdonosává. Valk szerint az, hogy a családi birtokokon generációk munkája halmozódik fel, különösen értékes vagyontárggyá teszi azt – legalábbis ez tükröződik azokban a hiedelemelbeszélésekben, amelyekben a halottak megjelenésükkel próbálják meg a birtok épségét, tisztelgetben tartását szavatolni, illetve a családi tulajdonból való kikerülését megakadályozni vagy szankcionálni (Valk 2006: 36).

nehéz fizikai munka, mindaz az erőfeszítés és kínlódás, amit fenntartása és gyarapítása érdekében tettek, a halottakat végérvényesen a birtokhoz kapcsolja. Ez a kötődés ráadásul – amint azt a nők esete bizonyítja – sokkal erősebbnek látszik a tulajdonjognál is. A nők ugyanis jogi értelemben nem tulajdonosai az általuk lakott háznak és udvarnak, mivel az férjük jussaként került a házasságba, és gyermektelen házasság esetén a férj halála után tulajdonjogilag visszaszáll annak családjára; az özvegy csak abban az esetben maradhat benne, ha nem megy újra férjhez. Mégis, haláluk után a gazdasszonyokért is ugyanúgy mondatnak halotti misét, őket is a megemlékezendők közé sorolják, mert ott éltek, ott dolgoztak a birtokon. A befektetett munka értékessége mutatkozik meg továbbá az olyan esetekről való beszélgetésekben is, amikor egy asszonynak kényszerűségből kell elhagynia férje házát, ami leggyakrabban válás esetén fordul elő: ilyenkor azért sajnálják, mert hiába fáradozott, dolgozott annyit a birtokért, nem élvezheti annak gyümölcsét.

A halott és birtoka közötti viszonytal kapcsolatos kifejezések harmadik csoportja a halott tulajdonjogát adja meg a kötődés okaként. Ez az indok a válaszok mintegy felében szerepel önállóan vagy másokkal együtt, és szinte mindig múlt idejű kifejezéssel utalnak rá. A beszélgetésekben továbbá a gazdát és a gazdaasszonyt egyaránt egykori tulajdonosként jelölik, ami – tekintve, hogy a nők a szó szoros értelmében nem voltak azok – felveti annak a kérdését, mit is jelent valójában, nem törvényi értelemben, a tulajdonjog a Patakon. A kérdést megint csak egy-egy, az öröklésről és a halottakkal szembeni kötelezettségekről szóló beszélgetésrészlet segít megválaszolni, amelyekből úgy tűnik, hogy a birtok–birtoklás–birtokos viszonyrendszerben van egy kulcsfontosságú fogalom: a haszon. A következő részlet egy olyan beszélgetésből származik, amelyben egy asszony arról mesélt, hogy anyósáéknak mindaddig nem volt szerencsájük a gazdálkodásban, amíg nem kezdtek el rendszeresen misét mondatni az összes, birtokukról kihalt halottért. Azt, hogy miért gondolták úgy, hogy a halottak tőlük várnak segítséget, azzal magyarázta: most ők élvezik a birtok hasznát.

*Ő [anyósom] mindig azt mondta, hogy ki tudja, itt a, szóval apósomnak a nagyszülei es, ki tudja, hogy hogy haltak el, az idősebbek, s lehet, hogy nem adtak értik, soha senki, s akkor most mindenki [minden halott], hogy ők laknak ott, mindenki lehet, tőlük vár. Úgyhogy aztá most az utóbbi évekbe mindig misét mondatott, s mind, akiket ő ismert s így elkérdezte, hogy ki vót az apósának a szüleje s annak még testvére, vagy valaki, aki innét kihalt ebből az udvarból, mindig a neveket akkor összeírta, s úgy fizetett szentmisére. Hogy értik mindig végezzon el, hogy szűnjön meg az a sok kár, mert örökké azt mondta, hogy mindig tőlük várnak valamit a halottak, s azért van annyi kárik, hogy ugye ők vannak, ők veszik hasznát az, ennek a helynek, s ott a lakás, az épületek, minden, s akkor azért várják tőlük a halottak, hogy adakozzanak” (N 33) [Kiemelés – H. Á.]*

A haszon kiemelt szerepét támasztja alá továbbá az az elképzelés is, miszerint a bűnös úton szerzett és ezért rontástól, átoktól sújtott értékek – legyen az pénz vagy birtok – esetén az őket használókat, vagyis a belőlük származó haszon élvezőit is baj éri, nem csak a bűn tényleges elkövetőit.

A fentiek alapján úgy tűnik, hogy a Patakon a ház, az udvar és a földterületek felett gyakorolt jog inkább a használati, nem pedig a birtokjoghoz hasonlít, azaz az ember a családi birtokot vagy egyéb vagyontárgyat csak mintegy kölcsönkapja, használja és felügyeli, mielőtt továbbadná a következő generációnak.<sup>184</sup> Ebben a tekintetben nagyon beszédesen fogalmazott az a férfi, aki nevelőszüleivel folytatott hosszas birtokviszályának kimeneteléről mesélve a következőképpen fejezte ki magát: „Amit a törvényszék nekem adott, azt én használom, s ami még visszamaradt, azt azok, akik eltemették, azok használják.” A ház és a birtok tehát nem az egyes embereké, hanem az egykori, a jelenlegi és a majdani tulajdonosokból álló „birtokosi láncolat” tulajdona, és minden gazdának az a dolga, hogy azon idő alatt, amíg a birtok az ő kezelésében áll, ápolja és lehetőleg gyarapítsa azt. Ami kizárólag az egyes gazdáké – pontosabban háztartása tagjaié –, az a birtokból származó haszon. Lényegében ugyanez áll a halottól öröklött egyéb vagyontárgyakra, a háztartási eszközökre, szerszámokra, az aszszonyok tulajdonát képező textilekre, ágyneműkre is, mivel ha különböző módon is, de használatuk az új tulajdonos javára szolgál.

Az örökösök tehát azért tartoznak hálával az előző generációknak, mert azok megszerezték és fenntartották megélhetésük alapját, a birtokot. Az elhanyagolt halottak sem magát a birtokot, hanem a birtok által hajtott hasznot fenyegetik, azt veszik el, ha kárt okoznak, és annak megtermelését és élvezetét teszik lehetetlenné akkor, amikor megbetegítik a birtokon élőket. Ilyen értelemben tehát az élőknek azért kell gondoskodniuk a halottról, vagyis azért kell viszonzni a tőlük kapott ajándékot, hogy a birtok hasznát megtarthassák. Magyarán, azért adnak, hogy valamit megtarthassanak, még ha ez a valami valójában nem tárgyakban testesül is meg, vagy legalábbis nem mindig.

### *A halottakról való gondoskodás anyagi terhei*

Azt, hogy a halottakról való gondoskodás anyagi értelemben mekkora terhet ró az egyes családokra, csak hozzávetőlegesen lehet megmondani; egyrészt azért, mert az alamiznaadás mértékét és pénzbeli értékét nem lehet pontos számokban kifejezni, másrészt pedig azért, mert az egyes családok más-más stratégiát követnek a terhek megosztása terén – már ha ebben a kérdésben tudatos stratégiáról egyáltalán beszélhetünk.

<sup>184</sup> Hangsúlyoznom kell, hogy itt nem a hivatalos jogról van szó.



Az első kötelesség a halottakkal szemben az eltemettetésük, amelynek költségei 2003 és 2006 között átlagosan 15–25 millió lej között mozogtak.<sup>185</sup> Ez az összeg azonban csak azokat a tételeket tartalmazza, amelyekért ténylegesen fizetni kellett vagy meg kellett venni – az egyháznak fizetendő összeg, a temetési kellékek ára, a torhoz való hozzávalók –, míg a torra levágot saját állatok árát, illetve a már meglévő kellékek, például a ravatalhoz használt vagy a segítőknek fizetségül adott háziszöttesek értékét nem.

A temetés anyagi terheit alapvetően a halott örökösei, özvegye és leszármazottai kötelesek állni, közülük is elsősorban az a gyermek, aki egy udvaron élt a szüleivel, és a szülői házat, valamint a körülötte elterülő szántóföldet örökölte. Sok idős ember igyekszik maga is előre gondoskodni a temetés fedezetéről úgy, hogy pénzt rak félre, állatot tart erre a célra, vagy jó előre beszerzi a temetési kellékeket. Teszi ezt azzal a szándékkal, hogy kevesebb terhet rójon az örökösökre, de azért is, mert tisztességes temetést akar biztosítani magának, és el akarja kerülni, hogy az utódok olcsó, kevésbé tetszetős kellékeket használjanak. Az idősek törekvései ellenére azonban a temetés költségei meglehetősen megterhelők lehetnek egy-egy család számára, akik rokoni vagy szomszédi kölcsönök segítségével fedezik a kiadásokat.

Rendszeres kiadásokat jelentenek a halottakért mondott misék, amelyeknek az ára 2003-ban ötvezer lej volt, 2005-ben pedig már százezer. A halottak napján a síroknál mondatott *liberán*ak nincsen szabott ára, de jellemzőnek mondható, hogy ugyanannyit fizetnek érte, mint a templomban mondatott halotti miséért. A misék árát növelik az utánuk adott alamizsna, illetve tor költségei is, amelyeknek nagysága családonként és esetenként változó.

Nagyon változó, hogy a családok milyen gyakran mondatnak misét a halottaikért, és hogy a rokonságban – az özvegy és a testvérek között – hogyan osztják meg a halottról való gondoskodás terheit. A Molnár családban a férj édesanyjának halála utáni első évben a férj édesapja fizette a hathetes és a hat hónapos misét, és a tor hozzávalóit is nagyrészt ő állta. Az első évben emellett évfordulós misét fizetett a halott két lánya és az egyik fia, akik azóta is minden évben miséztetnek az édesanyjukért, más halottaikkal közösen. Molnárék, akik egy udvaron élnek a férj édesapjával, a harmadik évben mondattak először önállóan misét a férj édesanyjáért, amit a következő évben is megismételtek. Annak, hogy ez a család a többiekhez képest kevesebbszer mondatott misét az édesanyjáért, két oka lehet: egyrészt mindig tevékenyen részt vettek az alamizsnaosztás és a mise utáni ebéd előkészületeiben, hiszen egy udvaron laktak a halott özvegyével, másrészt nekik az édesanyján kívül nincsen olyan közvetlen halottjuk, akiről külön gondoskodniuk kellene. A rokonság tagjai tehát ebben a családban nem osztják meg egymás között a terheket: egymástól függetlenül mindenki mondat misét a halottért, és teszi azt akkor, amikor erre lehetősége van.

<sup>185</sup> Akkori árfolyamon számolva ez az összeg körülbelül 100–160 ezer forint volt.

Hasonló a helyzet a Jakab családban is, ahol a férj szüleiért – a birtok korábbi tulajdonosaiért – a férj és annak nővére is minden évben mondat misét.

Eltérő gyakorlatot követ Balog Mária és a családja: a Mária néni férjéért az első év során mondott három misét és torokat ő mint özvegy fizette, azután pedig felváltva a három gyermeke, egyik évben az egyik, következőben a másik, és így tovább. Több család is némiképp hasonló gyakorlatot követ. Nagy Borbála 2002-ben elhunyt édesanyjáért a hathetes misét az édesapja és az apjával egy udvaron élő fiútestvére mondatta, évfordulós misét pedig az első évben az összes testvér – egy fiú és három lány, külön-külön. Nagy Borbála férjének jóval korábban elhunyt édesapjáért Borbála anyósa fizetett minden évben, majd minden második évben misét, az anyós halála óta pedig a három testvér felváltva, ahogyan ők mondták, „szerre” misétet a szülőkért. Amikor 2003-ban, nem sokkal az általuk mondatott mise után, Nagyékkel beszélgettem, Borbála azt mondta, hogy ezzel egy jó időre letudta a misemondatás kötelezettségét.

Megint más stratégiát jelent, ha a testvérek közösen mondatnak a szüleikért misét úgy, hogy annak minden költségét megosztják egymás között. Megfigyelhető ugyanakkor az is, hogy az egyes családok nem ragaszkodnak szigorúan egyik vagy másik gyakorlathoz: a hatvanas évei végén járó Kertész Veronka és testvére időnként közösen mondatnak misét a szüleikért, időnként pedig külön-külön, ugyanabban az évben többet is. Halottak napján ellenben mindig közösen gyűlnek össze a szülők sírjánál, és közösen adják össze a sírnál mondott *libera* árát.

A közös halottakról való gondoskodás nem mentes a konfliktusoktól. Beszélgetőtársaim közül többen is mondták, hogy a testvéreik nem viselik kellőképpen gondját az elhunyt szülőknek, mert, ahogy egy idős asszony fogalmazott, „mindenkinek csak a haszon kell, s a kötés nem”. Kérdés azonban, hogy az efféle rosszalló megjegyzések ténylegesen a testvérek valós mulasztásait takarják, vagy esetleg az örökség körüli konfliktusokból fakadnak. Örökösödési vita volt annak az álomelbeszélésnek a hátterében is, amelyben a halott arról panaszkodott, hogy örökösei nem gondoskodnak róla kellőképpen:

– *Mondjuk, most a múltkor épp azt láttam, hogy édesanya olyan szépen fel vót öltözve, s úgy, ahogy ő szokott járni, csángósan. S minha idejött vóna hézzám. [...] S azt kérde..., mondom, hogy, édesanya, há maga olyan sovány, nem szokott maga ilyen sovány lenni! S azt mondja, hát tudod-e, mit, fiam! Ez a menyecske [a halott menyé] elvágott egy tyukot, de csak a lábait adta nekem.*

– *[...]*

– *És az mit jelenthetett?*

– *Hát én elmondom magának, tudja-e, hogy mit jelenthetett? Azt, hogy ők nem adnak értik semmit.*

– Ki az az ők?

– *A menyük, a menyé. Így, így, így itt... hát nem mondja senki, csak úgy én eltapasztaltam, hogy nem adnak semmit értük. S ilyen tisztán így láttam álmomba. (N 63)*

Álombeli megjelenésével tehát maga a halott bizonyította, hogy az elbeszélő fiútestvére és családja elhanyagolja az elhunyt szülőket, noha a róluk való gondoskodás elsősorban az ő feladatuk lett volna, mivel, mint a beszélgetés során később kiderült, a négy testvér közül egyedüli fiúként ő örökölte a szülői házat és gazdaságot. Később beszélgetőtársam azt is elmondta, hogy ez a testvér aránytalanul többet kapott a többiekénél, ami – az ő szemében – még inkább elfogadhatatlanná tette a viselkedését.

### *Az öregkor és a túlvilági élet biztosítása – az örökhagyás stratégiái*

Az előzőekben láthattuk, hogy az örökölt javakon keresztül hosszú távú alá-fölérendeltségi viszony alakul ki az egymást követő generációk között, amely a halottak számára mintegy biztosítja az üdvözülésükhöz szükséges spirituális segítséget. Az örökösödés azonban nemcsak a halottak és leszármazottaik viszonyát alakítja, hanem az élők közöttieket is: az ugyanis, hogy egy közösségben milyen rendszer szerint történik a vagyon átadása, alapvetően befolyásolja az ember, így az örökhagyók és örökösök társadalmi helyzetét és kapcsolatait (vö. Goody 1976: 4; O’Neil 1983). Vagyis az átruházott, illetőleg átruházandó vagyon nemcsak a halál utáni spirituális segítséget, hanem az időskorra szóló ellátást és támogatást is biztosítja.

A Patakon az öröklés – pontosabban a családi vagyon elosztása – több lépcsőben történik. Az utódok először házasságkötésük alkalmával kapnak részt a vagyonból: a már említettek szerint a fiúk házat, a lányok bűtort, textileket és a háztartáshoz szükséges eszközöket – helyi kifejezéssel: *pernét* – kapnak, ezenkívül mindketten kapnak földet és esetleg állatokat. Ez lehetővé teszi, hogy a fiatalok korán házasodhassanak, és önálló életet kezdhessenek.

Másodszorra a vagyon az egyik szülő halálakor oszlik – természetesen csak akkor, ha a gyermekek már házasok. Ekkor az idős házaspár számára megtartott birtokrészek közül a közösen szerettek fele és az elhalt házastárs birtokainak negyede az özvegyet illeti, a többin a gyermekek egyenlő arányban osztozkodnak. A házastárs után járó úgynevezett *negyedik rész* felett az özvegy csak korlátozott jogokkal rendelkezik: használhatja, de el nem adhatja, és csakis házastársa törvényes leszármazottaira hagyhatja. Ha például újra megházasodik, és ebből a frigyből is születnek gyermekei, akkor azok az előző házastárs után járó javakból nem örökölhetnek. Ami a házat illeti, a nőket férjük halála után a ház fele illeti meg, és addig lakhatnak benne, amíg újra férjhez nem mennek. Általában jellemző, hogy a

gyermekes idős özvegy szüleiket nem költöztetik ki a házból azért, hogy hozzájussanak a nekik járó törvényes részhez.

Harmadszorra – és utoljára – vagyoneelosztásra a másik szülő halála után kerül sor, mégpedig úgy, hogy a törvényi előírásoknak megfelelően az örökösök végül a családi vagyon egészéből egyenlő mértékben részesedjenek. Vagyis ha valamelyik gyermek korábban többet kapott a többinél, akkor annak a szülők halála után annyival kevesebb fog jutni. A helyi gyakorlat azonban némiképp eltér az egyenlőség elvétől, minthogy a magyar paraszti társadalmakban korábban általánosan elterjedt szokás szerint az a gyermek, aki a szülőket öregkorukban gondozza – helyi terminussal: *elgondozza* –, valamivel többet kap, mint a testvérei (vö. Tárkány Szűcs 1981: 755). Noha terepmunkám idején többen éppen a hivatalos törvényekre hivatkozva arról beszéltek, hogy az elgondozót ma már nem illetik meg többletjuttatások azon túl, hogy özvegy szülőjének életében használhatja annak negyedik részét, a tényleges gyakorlat ennek az ellenkezőjét mutatja. Vagyis a szülőkről gondoskodó utód még a legutóbbi időkben is minden esetben kapott valamit az elgondozásért. A régi szokásrend és a hivatalos törvények tehát ma is párhuzamosan élnek egymás mellett; a különbség a korábbi időkhöz képest talán annyi, hogy ma már az elgondozásért járó javakat egyre többször végrendeletileg is biztosítják.

A vagyon több fázisban történő átadása és különösen az elgondozás honorálása az idős emberek számára egyfajta biztosítékul szolgál a kiszolgáltatottság és a marginalizálódás ellen. Vagyonuk egy részének visszatartásával hatalmuk egy részét is megtartják, és elméletileg elegendő játékkerük marad ahhoz, hogy ezzel a hatalommal szükség esetén élni is tudjanak. Az örökösödés rendjéből kifolyólag a leggyakoribb eset az, hogy az idős szülőkről a velük maradó gyermek gondoskodik. Ha azonban nem bánnak rendesen az idősekkel, akkor azoknak módjukban áll változtatni ezen, és másik gyermekükhöz költözni, ami az örökség megoszlásának változását is maga után vonja. S bár az ilyen drasztikus megoldásokra viszonylag ritkán van példa, az elméleti lehetősége szinte mindig fennáll, ami éppen elég ahhoz, hogy az idősek ne legyenek teljesen kiszolgáltatottak.<sup>186</sup>

Mindez különösen fontos a gyermektelenek számára, akik nem számíthatnak arra, hogy valaki azért gondoskodjon róluk, mert érzelmileg erősen kötődik hozzájuk. Noha a családok ma már Gyimesben is egyre kevesebb gyermeket vállalnak, a gyermektelenséget nagy csapásnak tekintik. Nemegyszer voltam tanúja annak, hogy házas asszonyok félig viccesen, félig komolyan óva intették hajadon barátnőiket a házasság igájától, ám azt mindig hozzátették, hogy gyermeket azért mindenképpen szüljenek, mivel máskülönben időskorukra támasz nélkül maradnának.

<sup>186</sup> Mindez nem jelenti azt, hogy ne lennének olyan esetek, amikor az idősekkel gyermekeik rosszul bánnak, bár azt saját tapasztalataim nem igazolják, hogy ez általános és új keletű tendencia lenne (lásd Biczó 2005).

Azok, akiknek nem született gyermekük, kétféleképpen tudják időskori ellátásukat biztosítani. Az egyik mód a hivatalos jogban is létező eltartási szerződéshez hasonló: megegyeznek valakivel, többnyire rokonokkal, hogy vagyoniuk egy része fejében gondoskodik róluk. Némely esetben egy idős embert többen gondoznak el: egy már maga is meglehetősen előrehaladott korú asszony például ötödmagával, egyhetes váltásokban gondoskodott az egyik nagybátyjáról, akinek helyi mércével mérve nagy földbirtokai voltak. Az ilyen egyezségek azonban sokszor csak szóban kötöttek, vagy nem határozzák meg egyértelműen a gondoskodás ellenértékét, ami az elgondozó és a többi törvényes örökös közti konfliktushoz vezethet.

Tisztább helyzetet teremt az ellátás biztosításának másik módja, az örökbefogadás. Még ma is gyakori, régen pedig kifejezetten az volt, hogy a gyermektelen házaspárok magukhoz vették és hivatalosan örökbe fogadták nagycsaládos rokonaik valamelyik gyermekét. Az örökbefogadott egyedüli törvényes gyermekként örökbefogadója teljes vagyoniát örökölte, kizárták viszont vér szerinti szülei örökségéből, minthogy lekerült édesapja nevééről.<sup>187</sup> Az örökbefogadással tehát nemcsak az örökbefogadó és az örökbefogadott, hanem annak vér szerinti családja is jól járt, hiszen azzal, hogy ott kilépett a törvényes örökösök sorából, csökkentette szülei terheit, és növelte testvérei majdani vagyoniát.

Az idősebb és a fiatalabb generáció között az öröklés, az örökbefogadás és az idősek ápolása során létrejövő csereviszony azonban az összes, a Patakon megfigyelhető kölcsönösségen alapuló tranzakcióhoz hasonlóan rengeteg bizonytalansági tényezőt foglal magába. Beszélgetéseinkben sokan utaltak arra – és nem csak az idősebb generáció tagjai –, hogy az ember sohasem lehet teljesen biztos abban, hogy leszármazottaitól megkapja majd a kellő spirituális segítséget. E bizonytalanság nemcsak a megjegyzések szintjén jelenik meg, hanem abban is, hogy a patakiak lehetőleg maguk is igyekeznek gondoskodni a halál utáni sorsukról – mégpedig az egyház által előírt módokon. Az alamizsnaadás gyakorlatát megvizsgálva kiderült, hogy a legtöbben nemcsak a halottakért, hanem a saját lelkükért is adakoznak, mivel hitük és a vallási tanítások szerint is a keresztényi életmód szerves elemeként a jótékonykodás az üdvösség egyik feltétele. Ennek a gondolatnak gyakran hallható egy materialistább jellegű megfogalmazása is, amely szerint minél többet adakozik az ember életében, annál több ételle és itallal lesz neki is a túlvilágon, vagyis, egy profán hasonlattal élve, az alamizsna valamiféle spirituális megtakarításként működik.

<sup>187</sup> Vannak ugyan arra utaló jelek, hogy az eredeti családból való kiválás nem mindig ennyire éles: egy általam ismert esetben például az örökbe adott lányt férjhezmenetelekor részben vér szerinti szülei staffirozták ki, s édesanyja halála után annak ingóságaiából ugyanannyit kapott, mint testvérei. Szülei birtokából viszont nem részesedett.

Egészen másképp vált viszont az alamiznaadás egy férfi hasznára az alábbi elbeszélésben, amely egyébként a közösségben ritkának mondható túlvilágjárás-történetek egyike:

*Magyarázta vót egy öregember – sánta ember vót, ott lakott, egészen a nagy iskola ahol van. Azt mondta, hogy ő akkora beteg vót, vagy nem es beteg vót, hanem egyszerűen csak elaludt ő. Úgy elaludt, hogy két napot egyvégbe. A harmadik nap virradóra ébredett meg. Nem kelt fel egyáltalán. Azt látta álmába, hogy ő bément, ööö, hogy mondjam... a tisztítóhelyre, ahol az emberek kell szenvedjenek. Akkor, mikor bément, azt mondta, annyi embert látott ott, olyan, egyik, egyik, az a nagy tűz égett, s abba azt mondta, úgy jajgattak, s annyi vót... Mások másképpen, sebekben, hogy le vótak sebezve, olyan szenvedésbe vótak, azt mondta. Akkor kellett vóna aztá, hogy rea kerüljön a sor, hogy ő is menjen ott, oda bé, oda a közikbe, meg kellett vóna már... hogy kellett haljon meg, na. S azt mondta, hogy egyszer adott egy cigánynak egy sarkalat kenyeret. A cigánné, házi cigánné vót, a cigánné megköszönte neki, hogy Isten fizesse. S akkor azt mondta, na azt mondta, minek es hitták az öreget... [...] Azt mondja Frigyes, [hogy] azt mondta [neki álmában az azóta elhunyt cigányné]: adtál egy szelet kenyeret nekem, azt mondja, emlékszel, istennébe, most, azt mondja, hogy evvel, ezért téged megmentlek. Azt mondta [az álmodó], vót egy rózsafüzér a kezére reacsavarva az öregasszonnak, s amikor meg kellett vóna, hogy kerüljön be abba a tisztító[helyre]... akkor lehet, hogy akkor beléhalt vóna ő abba az álomba, úgy elhalt vóna. Akkor azt mondja, hogy az öregasszon kezdett imádkozni, s akkor felébredett. De háromkor, a harmadik nap vót már, amikor a harmadik nap virradóra ébredett fel. Ha az öregasszony nem kezdett vóna imádkozni, nem tudott vóna jönni magához... Úgyhogy az az öregasszony megmentette a pokol, attól a pokol tüzitől. [...] Az öreg így magyarázta. S amikor magyarázta, akkor az öreg sírt. Azt mondta, hogy mekkora, mit látott, milyen izé borzalmat lát[ott], azt mondta, ha az öreg, az es lehet, azt mondja, az öregasszony ne menjen szembe vele, akkor szépen az az álom, abba beléaludt volna, s akkor beléhalt vóna, s békerült vóna abba a nagy szenvedésbe. Így magyarázta az öreg. (F 55)*

Ebben a történetben az adakozó a túlvilágon egy olyan halottól kapta meg jótékonyágának a jutalmát, akinek ő még annak életében segített. Ráadásul ebben az esetben az alamizna nem a túlvilági jólétéhez járult hozzá, hanem az azonnali haláltól mentette meg, és bár az elbeszélő ezt nem részletezte, ezzel esélyt adott neki arra, hogy hátralévő életében olyan életet éljen, amivel elkerülheti a kárhozatot. Ilyen értelemben ez az elbeszélés tehát nem vagy nemcsak a jótékonykodás Isten általi jutalmazását bizonyította, hanem az emberi kapcsolatokban rejlő kölcsönösséget is hangsúlyozta.

A rászorulóknak adott alamizsna mellett néhányan a Patakon is éltek, illetve élnek azzal a lehetőséggel, hogy az egyháznak közvetlenül adott kegyes adományokkal biztosítsák maguknak az üdvözülést segítő spirituális támogatást.<sup>188</sup> Így például egyháznak adományozott birtokon létesült a pataki alsó temető, és egy nagy árvíz után egy házaspár földterületén és adományából épült egy kápolna is a településrészen; továbbá a felső templom körüli földek egy része is donáció. Emellett az egyházközség által megművelt területek egy része is alapítványi, helyi laikus kifejezéssel élve ún. *votális birtok*. Az egyháznak adományozott birtokokról szóló legelső bejegyzés 1926-ból származik – ám egy, már jóval korábban az egyházhoz került földbirtokot jelöl –, és 2003-ban is lehetett tudni birtokadományozási szándékról.<sup>189</sup>

Felmerülhet a kérdés, hogy a viszonzás bizonytalanságától való félelem nem gyengíti-e azt az érvet, hogy az örökség valóban lekötelező erővel bír az utódokra nézve: azaz hogy az ajándékcseré rendszerében valóban benne foglaltatik a viszonzás biztosítéka. Az erről folytatott beszélgetésekből azonban úgy tűnik, sokkal inkább arról van szó, hogy az egymásnak ellentmondó vélemények a beszélő pozíciójától függenek, attól, hogy a cserekapcsolatnak éppen melyik szerepével azonosul. Jövőbeli adományozóként bizonytalanságának ad hangot, ősei lekötelezettjeként viszont hangsúlyozza a viszonzás szükségességét, elkerülendő a halottak elégedetlenségét.

Ezt látszik alátámasztani a halottakról való gondoskodás egyes formáinak, például a halotti miséknek és az alamizsnaadásnak az általam is tapasztalt intenzitása, valamint az, hogy nem találkoztam olyan családdal, amelyik lehetőségeihez mérten ne igyekezett volna gondoskodni a halottairól. Ez még akár olyanok esetében is igaz lehet, akik a halottakról való gondoskodás rítusai mögött rejlő képzetekben nem hisznek. Terepmunkám során egyvalakivel találkoztam, aki a halál utáni létet és a halottakkal való bárminemű érintkezés lehetőségét egyértelműen, beszélgetésünk kezdetétől fogva kétségbe vonta: egy, a negyvenes évei elején járó asszony, aki külön hangsúlyozta, hogy munkája miatt fiatalkora óta városi közegekben mozog.<sup>190</sup> A család halottairól azonban ő is gondoskodni szokott:

<sup>188</sup> Az egyházi szervezeteknek (kolostoroknak, plébániáknak) adott birtok- vagy pénzadományon vett ún. örök vagy alapítványi mise a 8–9. századtól vált gyakorlattá – legalábbis Európa nyugati felében (McLaughlin 1994: 12). Az egyháznak adott kegyes adományok állandó, sőt helyenként kötelező részét képezték a kora újkori, újkori falusi és mezővárosi végrendeleteknek is (Kristóf 1999: 543–546; Horváth 2001).

<sup>189</sup> A helyi plébános szíves közlése.

<sup>190</sup> Éppen ezért felmerülhet a kérdés, hogy a helyi elképzelésekkel szembeni szkepticizmus és a városi kultúra ismeretének ilyenén hangsúlyozása mennyire szólt a terepmunkás személyének, és mennyire tükrözte az asszony valódi nézeteit.



- És te szoktál istennébe adni?
- *Én-e? Igen. [nevet] Igen, például halottak körül, tudod, mer szoktunk. Hát ez szokás.*
- És te hiszed is, hogy ez kell a halottnak?
- *Nem. Én nem hiszem. A, a halottnak nem kell semmi odale. [nevet] Nem kell neki a kalács. Hát nem hiszem, tudod, de azért ez van. Na. Például halottak körül ez mindig így szokás, hogy jön halottak, s akkor, hogyha valakinek valamit adunk, akkor essen a nagyapám lelkiér, vagy mit tudom én. Tudod ilyen...*
- És te szoktál istennébe adni máskor?
- *Há én nem, csak halottak környékén. Akkor eszembe jut, tudod, [nevet] azér csak kell mondani valamit, de mondom, én nem hiszem ezeket. [...]*
- És halotti misét te azért szoktál mondatni?
- *Én nem szoktam fizetni, mer hál' istennek még nincs, akiér. A szüleim még élnek, aztán amikor meghalnak, akkor persze, természetes, halod-e, mert ez így szokás. Ha ők halnak meg előbb, azt nem lehet tudni.*

A Patakon tehát több dolog is arra ösztönzi az embert, hogy gondoskodjon a halottairól: a közösség elvárása, az egyház tanítása, a halott hozzátartozók iránt érzett szeretet és nem utolsósorban a halottak elégedetlenségétől való félelem.

### ***Halottak normatív szerepben***

A halottak a pataki társadalomban normatív szerepet töltenek be, és nem csak arról van szó, hogy visszajárásukkal, kéréseikkel vagy a temetési szertartás egyes mozzanatainak kifogásolásával a halotti rítusok maradéktalan elvégzésére ösztönzik az élőket (vö. Järvinen 1996; Järvinen et al. 1998; Beck 1973). Normatív funkciójuk ennél jóval sokrétebb és mélyrehatóbb. Azzal, hogy a találkozásélmények során a túlvilági szenvedéseikről beszélnek, megerősítik a bűnökre és büntetéseikre vonatkozó egyházi tanításokat vagy esetleg attól eltérő elképzeléseket, amivel a keresztény erkölcsi parancsok és a közösség viselkedésnormáinak betartására ösztönöznek.

Arra a kérdésre, hogy mi számít halálos bűnnek, beszélgetőpartnereim a leggyakrabban elsőként az istenkáromlást nevezték meg, amit az egyházi tanításokkal összhangban az egyik legsúlyosabb vétkeknek tartanak – aminek a hibájába ugyanakkor mégis sokan beleesnek. Emellett halálos bűnként említették még az öngyilkosságot, a magzatelhajtást, valamint az egyéb gyilkosságokat, és néhányan a másnak ártást, a lopást, a részegséget és a gyújtogatást is. Többen viszont megengedőbbek voltak, abban a tekintetben legalábbis, hogy az utóbbi négy bűnt bocsánatosnak tartották, sőt

néhányan úgy vélték, hogy a halálos bűnöktől is van szabadulás, ha az illető még az életében meggyóna és megbánta őket.

A túlvilági büntetésekkel kapcsolatban a leggyakrabban hangoztatott elképzelés, hogy a bűnösök a pokol vagy a purgatórium tüzében szenvednek. A tüzes kínok mellett azonban nem ismeretlenek az egyéb jellegű szenvedések, s az az elképzelés sem, amely szerint minden bűnnek megvan a maga sajátos büntetése. Kéziratos formában néhány háztartásban megtalálható egy – a Patakon „Mária levele”-ként ismert – szöveg, amelyben Szűz Mária Mihály arkangyal vezetésével járja végig a poklot, szembesülve annak minden kínjával.<sup>191</sup> A történet párbeszédese formában íródott, a borzalmasabbnál borzalmasabb kínokat kiálló lelkek bűneiről Mihály arkangyal beszél Máriának. A bűnösök nagyjából két csoportra oszthatók: az Isten, a vallás és az egyház ellen vétkezőkre, illetve a társadalmi szabályokat megsértőkre. A szöveg szerint a hitetlenek és Krisztus keresztre feszítői örök sötétségben, Istentől elfeledve szenvednek; a szentháromság tagadóira forró szurok és faggyú csepeg; a nyelvüknél fogva lógnak azok, akik nem tisztelték a szentek képeit; és kígyók másznak azok testén, akik elmulasztottak templomba járni. Azok, akik mások ablakánál hallgatóztak, majd viszályt szítottak a közösségben, a körmüknél fogva vannak felakasztva; tűzben égnek a hamis tanúzó, a csalók és a gazdagok; derékig tűzfolyóban állnak azok, akik szüleiket megátkozták, nyakig a kéjlegők, és teljesen elmerülnek az emberhúst evők, vagyis azok, akik más halálát okozták; ugyanez vár a magzatukat elhajtó nőkre is. Noha a Patakon többen is hivatkoztak a „Mária levelé”-re, nem találkoztam olyan emberrel, aki részletesebben vissza tudott volna emlékezni a különféle büntetésekre, és a válogatott kínok az álomelbeszélésekben sem jelennek meg. Az egyetlen kivételt a magzatukat elhajtó asszonyokat sújtó szenvedés jelenti, amiről sokan tudnak, és ami álomelbeszélésben is előfordult. Egy idős asszony mesélte, hogy az egyik nagynénje lánykorában teherbe esett, és hogy a szegényt elkerülje, elhatározta, hogy elveteti a gyermeket. A beavatkozás előtt azonban a következő álmot látta:

*Akkor azt látta éjjel álmába, a vászon ki vót vágva, hogy neki Mária megjelent. Az édes Mária megjelent, s azt mondta, hogy gyere, menjünk mennyországba. S a kezit megfogta, örökké, Katalin – nyugodjék békébe –, örökké mutatta, hogy a kezit... s így mentek, így errefelé. S akkor Mária ment, a mennyország kapuját kinyitotta, s hát, egy út van el közte. Egy ilyen széles [út], jobbfelül, ahogy így bémentek – mert így mentek, így vót*

<sup>191</sup> A szöveg valószínűleg hiányos másolata egy Szegeden a 19. század végén kiadott ponyvanyomtatványban szereplő Mária pokoljárása történetnek: *Szent levél, melyet a mi Urunk Jézus Krisztus csudálatosképpen az ő földén lakó népeihez küldött*. Régi kézirat után újra kiadta Buzgó Gábor. Traub és Satory, Szeged, é. n. E kiadványt Papp Bernadett elemezte egy tanulmányában, amelyben megállapítja, hogy a pokoljárás-történetek az apokrifekben fennmaradt Péter- és Mária-apokalipszisekre mennek vissza (Papp 2004).

*a jobbfelül, így a balfelül –, hát az asszonyok le vannak ülve fehérbe, s mondják az olvasót. Olyan nagy szemű olvasóik vótak. S balfelől így, amelyik asszony eltette a gyermekit, kinek egy a térgye közt, kinek kettő, kinek három, ki amennyit eltett. Terhességét megszakította. S azt mondta Mária, na azt mondja, ha te is elteszed, így jársz. Örökké eszed [a gyerek húsát], soha el nem fogy. S tudja-e, rágták oly csudálatosan álmába. Ő úgy megijedett reggel, hogy úgy kezdett imádkozni. (N 70)*

Az elbeszélő szerint ez az álomélmény olyan nagy hatással volt a nagynénjére, hogy vállalta a leányanyasággal járó nehezebb sorsot, megszülte a gyermekét.

Több álomelbeszélés tudósít az öngyilkosok túlvilági sorsáról is. Ahogy korábban már szó volt róla, az álomelbeszélések egy része – mintegy fele – az egyházi tanításokkal ellentmondva arról szól, hogy a halott a várakozásokkal ellentétben mégsem kárhozott el. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a patakiak ne tekintenék súlyos bűnnek az öngyilkosságot, sokkal inkább arról van szó, hogy néhány esetben inkább áldozatnak tartják a halottat; erről a következő fejezetben néhány példa elemzése kapcsán bővebben lesz szó. Az álomelbeszélések másik csoportja ellenben az öngyilkosság végzetes következményeit ecseteli:

*S akkor ott úgy mondta egy ilyen öreg néni, hogy egy testvéreinek a fia felakasztotta magát. Igen. S akkor megkérdezte az az illető [az álmodó], hogy mért, azt mondta, éjjel álmába megjelent [a halott], hogy mért csináltad ezt? S azt mondta az illető [a halott], hogy az ördög megkísértett. S milyen, azt mondta [az álmodó], neked ott, hogy, ahol te vagy? S azt mondta [a halott, hogy], tudja-e mit? Soha a Jóistennek meg nem tudjuk, sokat kéne imádkoznunk, hogy eszünköt ne tegyük erre, mert a lelkünk soha, örökké a purgatóriomtűzbe ég. Sohasem tudjuk unni [bánni], hogy megtettük ezt, megtettem én ezt. Hanem csak úgy enyhíti azt a nagy lángot, ha maga fizet vaj egy misérealót értem. (N 50)*

Más álomelbeszélésekben a halott a helyes életvitelre buzdítja az álomlátót – például inti attól, hogy az Istent káromolja:

*Az én apósomnak egy édestestvére fiatalon meghalt, mikorjában essenősültünk, vaj egy éve se. Homloküreg-gyulladás [..] s az megölte, abba meghalt. Lehetett az, mit mondjak, harmincöt-harminchat éves ember. Na, az amikor meghalt, nagyon szerette apósomat, ajj, és olyan vicces vót, postás foglalkozása vót neki amúgy, de az egy gyönyörű figura ember vót. Soha szava rá, örökké messziről is kiáltott, de viccelt. Na, s úgy szerette apósomat, hogy hát édestestvérek vótak, ha felment is beszökött [bement hozzájuk], lejövet is, akármit csinált ételt anyósom, örökké*

mondta, ángyi, adjon ennem egy tálat. De csak ördögségből, s egyet úgyis falt. Azér, mer nagyon szerette a testvéréiket. Mikor meghalt, akkor apósom busulta, nagyon busultuk mind, s azt mondta apósomnak [a halott álmába], hogy ne busuljatok, igaz, úgy vigyáztatok, úgy kárhoztatok, hogy a körmödöt amikor levágod a kezedrűl vagy a lábadrűl, hogy hova teszitek, még arról es számot kell adni, mer én is most adok számot azokról. Na, ennyit tudok, így. Úgyhogy, tudja a drága Jóisten. (F 72)

A szövegben a halott arra figyelmezteti az álmodót, hogy úgy élje az életét, hogy még a legkevésbé jelentősnek tartott cselekedetéről is számot kell adnia. Egy másik álomban viszont arról van szó, hogy az élők által elkövetett bűnért – a példában megint csak a káromkodásról van szó – a halott hozzátartozóknak is bűnhődniük kell:

– S akkor megmondta a fia [aki meghalt], hogy hol s hogy lőtték, meglőtték, s má meg vót halva. S akkor mondta a fia annak az embernek [az álmodónak], hogy ne kárinkodjanak, mert ha káromkodnak, aki a családba vagy a rokonságba, őket a sátán üldözi akkor.

– A halottat?

– Igen. A gonosz üldözi. (N 57)

Vannak olyan álomelbeszélések is, amelyek a jótékonykodásra és alamizsnaadásra ösztönöznek, például az alábbi, amely lényegében nem más, mint a bibliai Lázár-történet parafrázisa:

Mert azt mondta, na, így mondták, hogy vótak, na, ilyen, asszonyok, hogy úgy mondják nálunk, na, hogy olyan fukarok vótak. S így nem adott. S akkor vót a szegénebb asszon, s akkor így másodszer azt látta [valaki álmában], hogy neki [a szegény asszonynak] annyi sok élélme vót, s annyi sok ennivalója, de annak a nagygazdának nem. S akkor kért. Az a nagygazda, hogy adjon az a szegény, na, mert annyi sok élélme vót. S azt mondta [a szegény], te mér nem adtál istennébe, hogy legyen neked es. [...] Ilyenek történnek. (N 66)

A fenti álomelbeszélések megegyeznek abban, hogy egyiket sem az álmodó mesélte el. Ez arra utal, hogy egy bizonyos körben – családban, szomszédságban – ismertek voltak, és talán többször is elmesélték őket a céllal, hogy a bűnökkel és büntetéseikkel kapcsolatos elképzeléseket alátámaszszák, megerősítsék, a hallgatóságot a helyes életvitelre ösztönözzék.

Amellett, hogy szenvedéseik demonstrálásával, illetve mások leleplezésével keresztényi életvitelre intik az embert, a halottak által gyakorolt ellenőrzésnek a Patakon egy másik, sokkal személyesebb jellegű formája is létezik. A halottak tartózkodási helye kapcsán már szó esett arról a

viszonylag elterjedtnek számító vélekedésről, hogy a halottak állandóan az élők közelében tartózkodnak, aminek köszönhetően ez utóbbiak minden egyes mozdulatáról tudnak. A patakiak szemében az effajta állandó jelenlétet és felügyeletet bizonyítják azok az elbeszélések, amelyekben a halott jelzi, hogy mindent tud arról, ami a hozzátartozóival történik, sőt egyes esetekben meg is mondja, miként kellene viselkedniük – mint például abban a már idézett történetben, amelyben a halott özvegye házassági szándéka ellen tiltakozott. Az alábbi álomelbeszélést pedig húsvét tájékán mesélte el egy asszony, aki férje halála után elkerült a Patakról. Az álmot a lánya látta, aki szintén nem a Patakon él már, és aki abban az évben úgy tervezte, hogy nem megy haza családjához az ünnepekre:

*Kati mondta most, hogy a leánnyom, mer ők is ott vannak [ahol az elbeszélő jelenleg él], hogy ő haza kell jöjjön az ünnepekre, mer az apját látta álmába, itt benn a konyhába vótak, a nyári konyhába, le vótak ülve, s azt mondta az apja neki, hogy Kati, te mér akarsz idegenbe ünnepelni, hát gyere haza. S ő, ezé haza kell jöjjön, mer az apja várja, de hát nem jöttek haza, úgy lehet. (N 54)*

A halott azzal, hogy lányát arra kérte, hogy az ünnepeket otthon, családja körében ülj meg, szétszóródott hozzátartozóit kívánta összetartani, és a családtagjai közötti összetartást erősíteni. A húsvét családi körben való megünneplése azért volt olyan fontos ebben az esetben, mert a szóban forgó család, az anya és a gyermekek családjai jóformán csak a nagyobb ünnepeken találkoztak teljes létszámban. A halottak ilyenfajta felügyelete sokszor kellemetlen érzéseket kelthet az emberekben, és ha ebben az esetben éppen nem is tettek a halott kedvére, az elhunyt hozzátartozók jelenlétének tudata minden bizonnyal sokszor befolyásolhatja a patakiak viselkedését.

A halottak normativitásának további, ugyanakkor a társadalom szempontjából talán legfontosabb rétege az élők és holtak közti csereviszonyból fakadó normativitás. Ezalatt nemcsak azt értem, hogy ez a viszony, pontosabban a vele kapcsolatos elképzelések és a két csoport között zajló, a csereviszonyt éltető és alakító kommunikáció az élőket a halotti rítusok betartására és a halottakkal szembeni tiszteletteljes viselkedésre ösztönzi, hanem azt is – és a Patakon ebben látom a halottak legfontosabb szerepét –, hogy elégedetlenségükkel vagy éppenséggel a nekik nyújtott javak megköszönésével újból és újból megerősítik és hangsúlyozzák a legfontosabb közösségi alapeszme, a kölcsönösség betartásának fontosságát. Ilyenformán az élőket a halottakhoz fűző viszony mintegy szimbóluma az élők közötti kölcsönösségen alapuló társadalmi kapcsolatoknak.

Az élők és holtak között meglehetősen sokrétű és ambivalens viszony figyelhető meg, amely a halottak kettős státuszából és a hozzájuk fűződő ellentmondásos érzelmekből fakad. A halál az elhunytakat az élőktől nagyon különbözővé, idegenné teszi, akik a természetfeletti világhoz tartozóként veszélyt jelenthetnek az élőkre nézve: visszajárásukkal megrémiszthetik, betegséget okozhatnak, legrosszabb esetben halált. Másrészt az élők nem szűnnek meg a korábban irántuk érzett érzelmekkel viszonyulni a halottakhoz: bizonyos értelemben továbbra is családtagnak, komának, barátanak tekintik őket, akiktől ráadásul akár segítséget is várhatnak vagy kaphatnak.

Ugyanakkor a közösség tagjának tekintett halottakkal szemben is érvényesek az együttélésre vonatkozó elképzelések és elvárások: az élők közötti viszonyokhoz hasonlóan az élők és holtak kapcsolata is csereviszonyként jellemezhető. Ez szintén feszültségforrás a két csoport kapcsolatában, hiszen az élők – magukat a halottak adósának tekintve – a hitelezőkkel szembeni ellenérzésekkel viseltetnek a halottak iránt; megjelenésüket leginkább számonkérésként értelmezik, és tartanak bosszújuktól. Részben ennek, részben pedig annak köszönhetően, hogy a halottak beszámolnak az e világi bűnök túlvilági büntetéseiről, az elhunytaknak komoly normatív szerepük van a gyimesi társadalomban.

A halottakkal folytatott kommunikáció azonban nem pusztán csatornája e viszonyoknak – a két jelenség kapcsolata ennél jóval összetettebb. A holtakkal átélt találkozásélményeknek ugyanis egyrészt nagy szerepük van a két csoport közötti viszony megkonstruálásában, méghozzá két okból is: megélt tapasztalatként e viszony létezésének legfőbb bizonyítékát jelentik, és legitimálják a halottakkal kapcsolatos – esetenként a hivatalos tanoknak ellentmondó – ismereteket. A találkozás részeseinek személyes tapasztalata felől nézve tehát a halottakra vonatkozó tudás egyik legfontosabb forrásának számítanak. Másrészt viszont az egyes kommunikációs aktusok értelmezése és a rájuk adott válaszreakciók ennek a – korábbi tapasztalatok által is alakított – tudásnak a függvényében alakulnak. Harmadrészt pedig ez a kommunikáció az éltető közege az egyes családok és halottaik közötti viszonyoknak, ez tartja a köztük fennálló kapcsolatot mozgásban, és egyben szabályozza, alakítja is azt. Mi több, nemcsak az élők és holtak viszonyát befolyásolja, hanem – ahogyan azt a következő fejezetekben látni fogjuk – fontos szerepe van az élők közötti kapcsolatok alakításában is.





## Kommunikáció a holtakon keresztül

Az élők és holtak között folyó kommunikáció – bármilyen formában történjék is – szinte sohasem magánügy. A halotti rítusok közösségi események, a halottakkal való egyéni találkozásélményeket pedig a patakiak a legtöbb esetben megosztják másokkal, legalábbis azokat, amelyeknek valamilyen okból jelentőséget tulajdonítanak. Ilyen módon az élők és halottak között folyó kommunikáció sokkal többet jelent a két csoport egyes tagjai közötti „párbeszédnél”: a közösségben folyó mindennapi kommunikáció egy sajátos formáját jelenti.

A pataki társadalomról és az együttélést alakító elvárásokról, a viselkedési stratégiákat befolyásoló tényezőkről írott fejezetben már említettem, hogy az ember megítélését és hovatarozását – a Patakon is és másutt is – alapvetően az alakítja, hogy hogyan mozog, hogyan viselkedik a társadalmi térben. A halotti rítusok megrendezésével és a bennük való részvétellel a patakiak fontos dolgokat állítanak magukról és másokról, a társadalomban betöltött helyükről és a másokhoz fűződő kapcsolataikról; mások hasonló megnyilvánulásait pedig folyamatosan értelmezik. Ugyanígy fontos szerepük van a halottakkal történt találkozásélményeket elbeszélő történeteknek is, amelyek – a pletykához és a szóbeszédhez hasonlóan – hatékony eszközei a társadalmi kontrollnak és bizonyos egyéni célok elérésének. Mindez nem egyedülállóan pataki jelenség. A 17. századi Angliából ismerünk például olyan elbeszéléseket, amelyeket bizonyíthatóan manipulatív céllal meséltek: visszajárásról szóló történeteket használtak gyilkossági vádak alátámasztására, vagy bérlők kísértetjárta hírét keltették lakóhelyeiknek azért, hogy a bérleti díjat alacsonyan tartsák (Thomas 1971: 711–712).

A következő fejezetekben tehát azt fogom bemutatni, hogy a halottakkal folytatott kommunikáció különböző fajtái hogyan válnak a közösség kezén olyan kommunikációs eszközökké, amelyek létrehozzák és alakítják a társadalmi kapcsolatokat. Az első fejezetben a találkozásélményekről szóló álomnarratívók, a második fejezetben pedig a halotti rítusok kommunikációs szerepéről lesz szó.

## Álomnarratívók és a mindennapi kommunikáció

A pataki társadalomról szóló fejezetben szó volt arról, hogy a közösségben az együttélésre vonatkozó ideál – mások viselt dolgai iránti közömbösség, az egyértelmű ítélkezés és a nyílt konfliktus kerülése – és a gyakorlat között ellentét feszül, aminek következtében a mindennapi kommunikációt nagyfokú indirektség jellemzi. A halottakkal kapcsolatos álomelbeszélések is – az egyéb formában zajló találkozásokat elbeszélő narratívákkal egyetemben – az indirekt beszédmód egyik sajátos formáját jelentik, és ebből fakad a mindennapi kommunikációban betöltött szerepük fontossága, hiszen így olyan mondanivalókat is kifejezésre juttathatnak, amelyeket másképpen, a kommunikáció helyi etikettjének megfelelően, nem ildomos kimondani.<sup>192</sup>

Az álomelbeszélések indirektsége elsősorban annak köszönhető, hogy ezek a narratívák lényegében a halottak üzenetének tekintendők, így a szöveg szintjén a halott akarátát és véleményét fejezik ki, nem pedig az álmodót vagy elbeszélőt. A beszélő tehát a halottak szószólójának szerepét játssza, így képes saját kommunikációs intencióját elfedni. Mindennek a szövegek hitelességére nézve is fontos következménye van: a transzcendens szféra megnyilatkozásaként a hallgatók szemében nagyobb valóságértékkel rendelkeznek, hitelesebbek, mint az egyéb kijelentések (vö. Fabian 1966 – idézi Tedlock 1987: 22). A Patakon – bár kivételek akadnak, amelyekre később bővebben is kitérek – a halottakkal kapcsolatos álomélményeket általában hitelesnek tartják. Ily módon a beszélő, azáltal, hogy mondandóját a halotté mögé rejti, mintegy legitimálja is azt, megnövelve így annak az esélyét, hogy a kommunikációs aktus az ő szemszögéből sikeres legyen.

Emellett az álomelbeszélések indirektsége abban rejlik, hogy elbeszélőik szándéka szerint esetenként sokkal többet jelenthetnek annál, mint ami a szövegből magából kiolvasható. Szövegszinten a patakiak a halottakkal való találkozásélményeiket az élők és holtak viszonyára, valamint a halottak túlvilági sorsára vonatkozó elképzelések szerint interpretálják, és – ahogyan az előző fejezetekben láthattuk – eszerint is reagálnak rá. Ugyanakkor ez az az

<sup>192</sup> Megállapításaim sokban megegyeznek Leea Virtanen állításaival. Az 1970-es évek végén Finnországban, női magazinok olvasói és egyetemisták körében végzett felmérései alapján hat pontban sorolta fel az álmok elbeszélésének lehetséges okait. Ezek között szerepel az, hogy az álmodó az álomelbeszélések segítségével – például szerencsétlenség bekövetkeztét jelző narratívok elbeszélésével – feje ki véleményét mások viselkedéséről, illetve befolyásolni kívánja mások életét. Mindemellett megállapítja azt is, hogy az álomelbeszélések a szóbeszédhez hasonlóan alkalmasak olyan érzések – például szorongás, félelem, utálat vagy éppen vonzalom – kifejezésére, amelyek meglétét az álmodó/pletykáló nem szívesen ismeri el, esetleg még magának sem. Ennek oka, hogy a beszélőnek sem a szóbeszéd, sem az álomelbeszélések esetében nem kell közvetlen felelősséget vállalnia a mondottakért, hiszen az üzenetnek ő csak továbbítója, nem pedig forrása (Virtanen 1989: 144). Virtanen példái tartalmukat és társadalmi kontextusukat tekintve azonban más jellegűek az itt tárgyalandóknál.

értelmezési keret, amelyben az álomelbeszélések esetleges másodlagos jelentése is gyökerezik. Minthogy a halottak megjelenése, jó vagy rossz sorsra jelentős mértékben attól függ, hogy az élők mennyire felelnek meg a halottakkal szembeni viselkedésre vonatkozó elvárásoknak, a halottas álomelbeszélések egyben az élőket is minősítik. Másrészt ezek az álomelbeszélések egy sor olyan válaszreakcióra készítetik az élőket – gondolok itt elsősorban a halottakért adott adományokra –, amelyek kieszközlése szintén célja lehet az álmok továbbmesélésének.

Nem minden halottas álom alkalmas önmagában arra, hogy másodlagos üzenetek hordozójává váljon. Azok az álomelbeszélések például, amelyekben az álmodó saját rokonait látja – és az ilyenek vannak többségben, az általam lejegyzett 134 szövegnek körülbelül a 70 százaléka –, ritkábban jelennek meg ilyen szerepben, mint a nem saját halottakkal kapcsolatos álmok vagy azok, amelyekben az elbeszélő nem a saját álmáról számol be. Másrészt az is igaz, hogy az álmok elbeszélésének a másodlagos üzenetek célba juttatásán kívül számos egyéb célja is lehet: a patakiak sokszor csak azért mesélik el az álmaikat, hogy esetleg felkavaró élményeiket megosszák másokkal, vagy együtt próbáljanak rájönni, mit is akarhatott a halott, ha ez az álomban nem volt egyértelmű. A birtokomban lévő szövegek közül 22 olyan van – tehát az összes szöveg egyhatoda –, amelyekről tartalmuk és elmondásuk körülményei alapján elmondható, hogy bizonyos üzenetek indirekt kifejezésére használták őket.

Mindezek után nézzük meg, hogy a patakiak hogyan, mit fejeznek ki, és mit próbálnak elérni álmaik elmesélésével.

### *Rejtett üzenetek*

Az álomelbeszélések felhasználásának elemzése előtt fontos szót ejteni e formailag roppant változatos szövegek típusairól és műfaji sajátosságairól. Gulyás Judit az álomélmény szöveggé formálódásának folyamatát vizsgáló tanulmányában a szövegformálódás szintjeitől függően az álomnarratívok három típusát különböztette meg: 1. az álomélmény első, az élmény felidézésével egy időben történő verbalizációjának eredményeként létrejött szöveget; 2. memorat-álomelbeszélést; 3. narratív poétikájú folklórműfajokban előforduló álomelbeszélést (Gulyás 2007: 213).

A gyűjtött szövegek között szinte kizárólag a memorat-álomelbeszélés<sup>193</sup> fordul elő, minthogy a gyűjtő számára ez a leginkább hozzáférhető

<sup>193</sup> A Gulyás Judit javasolta kifejezés az álomelbeszélések és a néphit-memoratok azonos szövegtípusként való kezeléséből ered (Tüskés–Knapp 1998: 371–327), amelynek alapja az, hogy az álomelbeszélés és a memorat egyaránt az ember és a természetfeletti találkozását meséli el (vö. Dégh 2001: 34–44).

típus, tekintettel arra, hogy a terepmunkásnak csak ritkán adatik meg, hogy fültanúja legyen egy álom első megfogalmazásának. A memorat-álomelbeszéléseknek a mindennapi beszédhelyzetekben további két típusát lehet megkülönböztetni – a két szövegtípus közötti különbség részben, de csak részben, az álomelbeszélés kiforrottságának különböző fokából fakad. Az elsőbe tartoznak azok a szövegek, amelyek a pusztán álomélmény elmondására szorítkoznak: az álmodó tömören, egy-két mondatban számol be álmáról, és rendszerint a jelenlévőkkel közösen értelmezi a látottakat. Az ilyen közlésekre rendszerint közvetlenül vagy nem sokkal az álomélményt követően, de nem feltétlenül csak egyszer kerül sor. Bár nehéz – vagy szinte lehetetlen – empirikusan bizonyítani, a halottakkal kapcsolatos álomélmények nagy része ebben a formában kerül felszínre, és kopik ki hamarosan mind az álmodó, mind pedig környezete emlékezetéből.

Azok az álomélmények, amelyek valamilyen oknál fogva jelentősnek bizonyultak, a memorat-álomelbeszélések második típusába tartozó szövegekben rögzültek. Ezekre alapvetően jellemző, hogy az álomélmény gyakran igen rövid bemutatása mellett kitérnek az álomlátás előzményére, körülményeire, értelmezésére és következményeire. A folklórisztikai kutatásokban több kísérlet is történt a lejegyzett álomszövegek szerkezeti sémájának megállapítására (lásd pl. Kaivola-Bregenhøj 1998: 356; Barna 1998a: 342). Az álomelbeszélések formai sajátosságainak vizsgálatakor azonban nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy az álomelbeszélések természetes közegükben, azaz a mindennapi kommunikációban nem rendelkeznek állandó és végleges szerkezettel. A patakiai a jelentősnek tartott álmokat – legyen szó saját élményről vagy mások élményéről – különböző helyzetekben, különböző hallgatóságnak és különböző céllal mesélik el, ami befolyásolja azt, hogy az álomélménnyel kapcsolatban mire térnek ki, milyen kommentárokat fűznek hozzá, mire helyezik a hangsúlyt, és hogyan értelmezik magát az álmot. Más szóval, a szövegek pillanatnyi megformáltsága annak a beszédhelyzetnek a függvénye, amelyben azok elhangzanak.

Témánk szempontjából mindezt azért fontos hangsúlyozni, mert a vizsgálat alapját képező álomelbeszélések – kevés szerencsésnek mondható kivételtől eltekintve – interjúhelyzetben kerültek lejegyzésre. Ennek köszönhetően a szövegek lényegesen különböznek attól, ahogyan a falubeliek egymás között mesélik el az álmaikat. A falu ügyeiben tájékozatlan és a helyi elképzelésekbe, gyakorlatba éppen beletanuló terepmunkás nem rendelkezik a helyiek által birtokolt tudáskészlettel, éppen ezért az elbeszélőknek a helyiek számára feleslegesnek tűnő magyarázatokkal és információval kell kiegészíteniük az elbeszéléseket ahhoz, hogy számára is érthetővé tegyék a mondottakat. Emellett a szövegformálást befolyásolja az is, hogy interjúhelyzetben az elmesélt álmok különböző kérdések kapcsán merülnek fel, és különböző, a halottakkal kapcsolatos elképzeléseket, szokásokat hivatottak alátámasztani vagy szemléltetni, így a kommunikációs

cél alapvetően más, mint a falubeliek egymás közti beszélgetéseiben.<sup>194</sup> Ennek köszönhető, hogy az elbeszélők gyakran szúrtak a szövegbe a szokásokra, elképzelésekre vonatkozó magyarázatokat, és esetenként rámutattak arra is, hogy ezek hogyan függenek össze az álomélménnyel. Hasonlóképpen, a nekem elmondott szövegekhez hozzáfűzött magyarázatként, időnként az érintetteket minősítő jelzők is előfordultak, ami megint csak abból fakadt, hogy beszélgetőtársaim feltételezték, a szereplők hírnevének, előéletének ismerete nélkül magamtól képtelen lennék levonni a helyes következtetéseket.

A lejegyzett álomelbeszélések némelyike tehát esetenként éppen hogy nem volt kellőképpen indirekt. Ugyanakkor éppen ezek a számomra hozzáfűzött magyarázatok mutatnak rá arra, hogy az efféle történeteket milyen céllal mesélhetik el. Mindemellett az elemzést segíti az is, hogy az elbeszélők a szövegek elmondásakor sokszor kitértek az álomlátás és az álom elbeszélésének a kontextusára is: ki, mikor látta az álmot, és kinek adta tovább.

Ilyen az első példában szereplő szöveg is, amely a halott emlékét nem megfelelően ápoló hozzátartozóval szemben fogalmaz meg kritikát. Az elbeszélést egy idős asszonytól, Takács Ágnestől hallottam, aki a halotti rítusok kapcsán egymás után több jelentős álmát is elmesélte. Az idézetben szereplő szöveg a beszélgetésben másodikként hangzott el:

*– S aztán még egyszer úgy jártam az álommal, hogy itthon vótunk, s Kápolnapatakán vót egy jó ügyes ember, úgy hívták: Péter Dezső, meg vót halva, mindennap jártuk egymás házát. S mise vót. Az anyja olyan fősvény vót, hogy a menyecske [a halott özvegye] misérevalót adott, a menyé, de az öregasszony efutott, s loppal az egész halottakat beíratta így felolvasásra, ami hozzátartozó halott vót. Mer úgy kellett vóna, hogy a legelső misét, mikor meghal hat hétre, csak azé mondják, aki meghalt. Azé az egyé. [...] aki meghótja vót a világon, azt beléíratta [a halott anyja]. S a mise megvót mind, azelőtti nap, s másnap reggel innét mentem haza, fel oda, Kápolnára, innét mentem akkor is, s találkozok egy jó szomszédasszonyával [a halottnak]. S azt mondja, te, Ágnes – azt is Ágnesnek hívták –, azt mondja, Ágnes, azt mondja, láttam az éjjel Péter Dezsőt álomban. Egy üres hátizsák vót, kinyitotta [a halott], azt mondja, s nem vót benne egyéb, egy ilyen, hogy mondjam e, ilyen kenyér ne, ilyen, ilyen sarok kenyér [Igen, igen.], s három kicsi, pici fokhagyma. S én mondom... s azt mondja Ágnes nekem, hogy azt mondta [a halott] azt mondja, „hogy*

<sup>194</sup> Bár esetenként előfordul az is, hogy az álmokat egy-egy elképzelés hitelességéről folytatott eszmecsereben egymás meggyőzésére használják: lásd a 93–94. oldalon hozott példát.

*nekem nem jutott semmi, a többi mind elvitte”. S pontosan én es azt az álmot láttam akkor éjjel, ezt a három fokhagymát s azt az embert s azt a kicsi kenyeret s a hátizsákot.*

- Igen, a szomszédasszonya és még...
- *S én igen, én itthon, s ő ott.*
- *Ő ott...*
- *Igen. Egyforma álmot láttunk, soha el nem felejttem. Azé, azt az álmot.*

A szövegből megtudhatjuk, hogy az álomélményt két, az utcán összefutó, a halottal jó szomszédi viszonyban álló asszony osztotta meg és vitatta meg egymással. Az álomélmény legitim alapot szolgáltatott a két asszonnak arra, hogy véleményt mondjanak a halott anyjáról, aki nem tartott tiszteletben egy fontos helyi egyházi gyakorlatot, amely szerint a halottért mondott első, hat hét elteltével tartott misét kizárólag a szóban forgó halottért ajánlják fel. Hogy ez nem így történt, nyilvánvalóan megütközést váltott ki a misén megjelentekben, az elvi nemtetszésnek azonban az álom adott igazán súlyt azzal, hogy kinyilatkoztatta a „szabályszegés” következményeit. A halott panasza – „nekem nem jutott semmi, a többi mind elvitte” – ugyanis arra a korábban már említett elképzelésre utal, miszerint a mise jelentette jótéteményeken mindazok a halottak osztoznak, akiket a misében megemlítettek. Minél kevesebb halotról emlékeznek meg tehát egyszerre, annál nagyobb mértékben könnyítenek az egyes halott sorsán. A halott anyja elleni – az elbeszélésben explicite ki nem fejtett – vád az volt, hogy anyához nem méltó módon a saját anyagi érdekeit előbbre helyezte a fia üdvösségénél azzal, hogy a menyé költségén igyekezett letudni saját halottaival szembeni kötelességét.

Azt, hogy a halott anyjának viselkedése nem egyszeri botlás volt, hanem jellemhibájának, fősvénységének a bizonyítéka, Ágnes néni az elbeszélés elején leszögezte. A nekem elmondott szöveg ebben és a hathetes misék mondatásának rendjére vonatkozó magyarázatokban – minden valószínűség szerint – eltér a falubeliek egymás között továbbadott elbeszéléseitől. A kiegészítésre az álom helyes értelmezéséhez volt szükség: ehhez meg kellett tudnom, hogy a halott anyjának viselkedése miben tért el a megszokottól.

A halottas álmok kapcsán korábban már említettem, hogy kommunikációs hatékonyságuk annak is köszönhető, hogy legitimálják a bennük mondottakat, mivel a transzcendens szféra igaznak tartott megnyilvánulásainak tekintik őket. Ennek az álomnak az esetében ez hatványozottan igaz, mégpedig amiatt, hogy mindkét asszony ugyanazt az álmot látta egyidejűleg, ami számukra is és a későbbi hallgatóság számára is az álom tartalmának igaz voltát bizonyította, bizonyíthatta.

Lényegében ugyanez, a fősvénység és a halott elhanyagolásának vádjá fogalmazódik meg a következő példaként idézett szövegben is, azzal a különbséggel, hogy ebben az esetben az álmodó – egy fiatalasszony – a halott

hozzátartozójának is beszámolt a látottakról. Nekem akkor mesélte el, amikor a halottaknak adott alamizsnáról beszélgettünk. Mondandóját ő is a helyes értelmezést megkönnyítő magyarázatokkal egészítette ki:

*S tudod-e, hogy ő itt a szomszédunk[at], ott, alul az öreg bácsit nem ismertem. Ő még akkor tavasszal halt meg, amikor én idejöttem. S a felesége egy olyan fineszes, egy olyan, úgy tudom én, olyan, különös asszon vót. Gyermekek nem vót, de én azt az asszony... embert nem ismertem, az asszonyt ismertem, de az embert nem ismertem. [Igen.] Láttam álmomba, hogy ide föl, ennek az Editnek, aki a tegnap lejárt, az anyóssával kávéztunk, érted-e? S akkor, este vót, s vótak neki olyan sárga kávéscsészéjei. Én az Erzsí néniel, az [Edit] anyóssával kávéztam. S álmomba a függönyek le vót... de nálluk kávéztam. S a függönyek le vótak véve, s belül világoosság vót, s kint sötét. S egyszer így az ablakra pillantottam, há látom, hogy, úgy mondták, hogy Hosszú Gyuszi, bajusszos, fehér bajusszos, ősz hajú, ott áll. S álmomba mondom Erzsí néniel, Erzsí néni, mondom, ne Hosszú Gyuszi, ő-e az? Azt mondja, [...] az ő, azt mondja, kicsi Kati. S az ember há meg is szólalt, s azt mondja nekem, hogy „menyecske, adj nekem egy pohár kávé. [Igen]. Mert van kávéja Annának [a feleségének], de értem soha egy csésze kávé nem ad.” Én reggel fel is keltem, s lementem a vénasszonyhoz. S mondtam neki, hogy ne, keresztmama, mit láttam az éjjel álmomba, Gyuszi báb. Én nem ismertem, mondom, de őt láttam álmomba. S hogy? – azt mondja. S mondom, én úgy, hogy kért tőlem egy csésze kávé. Mert érte senki nem ajánl, pedig a vénasszonynak vót, tudod, mert... ő szerette, ő mindent, de... S úgy néz a vénasszony, s azt mondja, tiszta igaz. Hogy érte egy csésze kávé nem adok. Így képzeld el, pedig én nem ismertem azt az embert. Menyecske, adj, azt mondja, egy csésze kávé nekem. Úgy. (N 33)*

Ebben az elbeszélésben a fiatalasszony nem ejtette ki, szinte került a fősvény szót, ugyanakkor a szövegben több helyütt igyekezett egyértelművé tenni, hogy miről is van szó. Az álmélmény felvezetésében az özvegy jellemzésére használt *különös* és *fineszes* kifejezéseket, az itt nem említett *érdekessé*l együtt a patakiak azokra alkalmazzák, akikről úgy tartják, hogy általában nem helyénvalóan viselkednek – de hogy pontosan hogyan vétenek az elvárásokkal szemben, azt rendszerint nem taglalják. Itt a szöveg végén válik egyértelművé a helyzet, amikor az elbeszélő leszögezi, hogy az asszony nem a vagyoni helyzete miatt hanyagolta el a halottal szembeni kötelességét, sőt azzal, hogy „szerette ő mindent”, az elbeszélő arra is utalt, hogy magával szemben nem volt zsugori, azaz kifejezetten önző volt.

A szövegben az álmélmény hitelességének igazolásaként értelmezhető, hogy az elbeszélő többször, a szöveg szerint az elbeszélés eredeti kontextusában, majd az erről szóló elbeszélésben is kijelentette, hogy a halottat nem



ismerte személyesen, vagyis szó sem lehetett arról, hogy azért álmodott vele, mert napközben eszébe jutott vagy emlegette – ami egyébként a Patakon elfogadott magyarázat bizonyos álmok eredetét illetően. Mindemellett az özvegy reakciója is, miszerint elismerte a mulasztását, az álom igazságtartalmát támasztotta alá az elbeszélésben.

Mindemellett az, hogy az özvegy kedvesen fogadta a mondottakat, és – ahogyan beszélgetésünk során később kiderült – magát az álmodót kínálta meg a halottnak szánt alamizsnával, jelzi, hogy a figyelmeztetést mennyire nem érezte sértőnek. Más formában az álmodó sosem közölhette volna nyíltan a kritikáját: csak az álom jelentette közvettség volt elfogadható kifejezőeszköz arra, hogy a saját – és feltehetőleg a szomszédság – rosszallását közvetítse a vétkes felé.

Az álomelbeszélésekkel a patakiak ugyanakkor nemcsak a „nemtörődöm” hozzátartozókat, hanem a veszteségükbe beletörődni nem tudó, sokáig és látványosan gyászoló hátramaradottakat is figyelmeztethetik arra, hogy helytelenül viselkednek.<sup>195</sup> Az alábbi álomelbeszélést egy fiatalasszony mesélte el, amikor az élők és a holtak közötti kommunikációról kérdezősködtem:

– És ők [a halottak] tudnak így jelezni, vagy megjelenni az élőknek, vagy valami?

– *Nem. Hát így van egy olyan, mint, például, látá, volt egy olyan eset, hogy egy fiatal legény – a férjével egyidős volt, s meghalt –, s az édesanyja sokat siratta. Úgy ööö, ölték meg, s aztán az egyik, a férjemenek az unokatestvérje így látta álmába, hogy mondta neki, hogy „mondja meg az édesanyámnak, hogy többet ne sírjon”, mert ő már olyan vízbe van a túlvilágon, hogy má nem bírja. Menyen az édesanyja, bárhol úton ment, otthon, bármikor, [...] s sírt, siratta a fiát. S mondta akkor [a halott], hogy [...] többet ne sirassa, mert ő nem bírja má tovább.” (N 36)*

A túlzott siratás miatt vízben álló halottak panaszáról szóló álomelbeszélések viszonylag gyakran mondhatók a faluban; maga az elképzelés pedig az egész magyar nyelvterületről ismert hiedelemmondai motívum.<sup>196</sup> A Patakon az ilyen témájú álomelbeszéléseket valóban használják normatív céllal; egy özvegyasszony például, miután a férjéről beszélve el-elpityeregte magát, megjegyezte, hogy őt már figyelmeztették a túlzott siratás veszélyeire:

<sup>195</sup> A hangos és hosszú idő alatt sem mérséklődő gyász nemcsak a gyászoló, hanem a közösség szempontjából is káros, mivel a halál és az arra adott kulturális válasz el nem fogadásával lényegében a közösség vallásos értékrendjét és világmépét vonja kétségbe (Berta 2001c: 214).

<sup>196</sup> Körner B. III. 22.

*Itt egy asszony mondta vót, hogy meghalt az ura, s siratta sokat, s azt mondta vóna, hazament vóna [a halott], álmodta, látta, hogy „többet ne sirass, mer nem tudok pihenni”. Nekem es mondják, de mondom, nekem még nem jött haza, s nem [...]. (N 73)*

Az eddig említett esetekben az álomelbeszélések a halott rokonainak viselkedésével kapcsolatos negatív vélemények közvetítésére szolgáltak. Az álomelbeszélések azonban a nyilvánosság szabályozására is alkalmazhatók: a következő álomtörténet például a halottról és rokonairól terjengő pletykálgatás megfékezését célzó kísérletként is értelmezhető. Az elbeszélést egy olyan idős házaspártól halottam, akik nem voltak szoros kapcsolatban sem a halottal, sem pedig az álmodóval. Beszélgetésünkben a történetet annak az elképzelésnek az illusztrálására használták, amely szerint a halottat nem szabad emlegetni, nem jó róla rosszat mondani.

Az álomelbeszélés egy házaspár hirtelen és tragikus halálához kapcsolódik, ami terepmunkám előtt néhány évvel történt. A baleset felbolydította a falut, az emberek hamarosan arról kezdtek el beszélni, hogy a házaspár azért halt meg ilyen, a faluban *csodásnak*<sup>197</sup> nevezett módon, mert *megmiséztették* őket. A megmiséztetés – ahogyan azt korábban már említettem – az ortodox papokhoz befizetett átokmisét jelenti, amelyről úgy tartják, hogy csak a bűnös embert fogja meg, ilyen értelemben tehát egyfajta istenítéletnek is tekinthető. Ha valakivel kapcsolatban felmerül, hogy megmiséztetés áldozata lett, az egyet jelent annak a (tulajdonképpen megint csak burkolt) kijelentésével, hogy az illető vétett a közösség elvárásai és Isten törvényei ellen. A balesetet szenvedett házaspárnak, különösen pedig az asszonynak már a haláleset előtt meglehetősen rossz híre volt a faluban, úgy tartották, hogy zsigori volt, üzleti ügyekben pedig nem megbízható partner, és a halálukról is az a hír járta, hogy egy becsapott partnerük miséztette meg őket. Nem sokkal a tragédia után – feltehetőleg abban az időszakban, amikor a róluk szóló beszéd a legintenzívebb lehetett – az asszony sógornőjének kislánya álmában találkozott az asszonnal:

*A sógorasszonyának a leánkája éjjel azt látta álmába, hogy beszélt evvel az asszonnal, akit a víz elvitt, Bözsi. S azt mondja [a halott], mondd meg, azt mondja, mindenkinek, azt mondja, otthon a szomszédoknak, hogy ne beszéljenek, azt mondja, rólam, mert nem tudok pihenni.*

*[Feleség: Többet ne mind beszéljenek.]*

*Többet ne beszéljenek, azt mondja, engemet, mer nem tudok pihenni. A leánka látta álmába, aki egy kicsi leánka, aztá másnap mondta a leánka, hogy mit látott álmába. Hogy azt mondta neki Bözsi nénye, hogy mondja meg mindenkinek, hogy ne beszéljenek róla, mer nem tud pihenni. (F 71)*

<sup>197</sup> A csodás ebben az értelemben „nem természetesen, természetfelettit” jelent.

Már említettem, hogy az álom mondanivalója megegyezik azzal az elképzeléssel, miszerint a halottak nyugalma zavarja, ha emlegetik őket – különösen akkor, ha kedvezőtlen dolgokat állítanak róluk. Ebben az esetben azonban többről is szó volt, mint a halott lelki nyugalmaról. A neki tulajdonított bűn és az őt sújtó átok ugyanis közvetlen családtagjait is megbélyegezte. Az álom továbbmesélése ennek a megbélyegzési folyamatnak a megállítását célozhatta, ráadásul úgy, hogy a pletykálkodókat állította be normaszegőnek, mondván, vétenek a halottaknak kijáró tisztelet ellen. Sőt, ha figyelembe vesszük azt az egyébként általánosan elterjedt elképzelést, hogy a halottak bosszút állhatnak azokon, akik vétenek ellenük, az álom burkolt fenyegetésként is értelmezhető.

Míg az előző esetben az álmot elbeszélők a megmiséztetés lehetőségét kétségbe akarták vonni és ezáltal a halott jó hírét védeni, a következő történetben az álomélmény éppen a rontásnak mint eshetőségnek a felvetéséhez nyújtott alapot. Ebben az esetben a rontás felemlítése a halott felmentését célozta. Az álomelbeszélés egy öngyilkos halotról szól – az álmot a halottal jó viszonyban álló asszony látta és mesélte el:

*– Há én álmodtam. Há fel vót ravatalozva, érted. S akkor mellette álltunk a ravatal mellett, s a pap bácsi, na, végezte a temetési szertartást, s egyszer csak felült Erzsi, a halott, aki felakasztotta magát, [...] felült, s olyan tisztán azt mondta, hogy engem, azt mondja, Mária feltámasztott. S úgy a fejét [felemelte], s úgy felült. Engem, azt mondja, Mária feltámasztott, nem vagyok meghalva. Hát ez álom kellett legyen, mer én sose látok álmot, de hát ez valóság nem vót, álom kellett legyen.*

– És ez mit, ez mit jelent?

*– Hát én nekem azt jelenti, tudod, hogy a Szűz Mária, hogy imádkozott éltjibe Szűz Máriához, minden, s hogy valahogy a lelkit segíti, érted, hogy szabadul, érted, holta után. S lehet, tudod-e, egy olyan – mer ezt csak a Jóisten tudja –, hogy nem ő szántsándékból tette, hanem valaki így fermeka által csinálta, érted-e, mer van ilyen is, hogy megöleti, érted, fermekával komplett, hogy száz százalékra haljon meg. S lehet, hogyha fermeka által vót téve, akkor az ő lelkit a Jóisten megszabadítsa, mer a Jóisten tudja egyedül, mer mi nem tudjuk. (N 36)*

Ez az álomelbeszélés az öngyilkosokkal kapcsolatos elképzelések kontextusában értelmezhető, amely szerint az öngyilkos lelke örök kárhozatra jut. Ugyanakkor az öngyilkossági esetek kapcsán gyakran hallható az az egyház által nem osztott elképzelés, hogy az öngyilkos nem számít bűnösnek akkor, ha tettevel olyan kilátástalan helyzetből akart menekülni, amelyért mások tehetők felelőssé: például ha házastársa vagy családja folyamatosan megalázta, korlátozta szabad akaratában, vagy ártatlanul valamilyen súlyos konfliktusba keveredett. A patakiak szerint ilyen esetekben annak vagy

azoknak kell majd a túlvilágon bűnhődniük az öngyilkos haláláért, akik ilyen lehetetlen helyzetbe juttatták.<sup>198</sup>

Az továbbá, hogy az álom szerint a halott üdvözült, mégpedig Szűz Mária kegyelméből, az álmodónak legitim lehetőséget biztosított az eset alternatív magyarázatának felvetésére. Az álomélmény elbeszéléséhez fűzött magyarázatában – amelyet talán helyesebb lenne tűnődésnek nevezni – az álmodó *fermekával*, rontással indokolja a halott tettét, vagyis azzal, hogy nem önszántából, hanem valaki rosszindulata miatt vetett önkezével véget az életének.

Ez az álomelbeszélés többféle következménnyel járt, járhatott. Egyrészt javíthatott a halott megítélésén, másrészt megnyitotta az utat a lehetséges felelősök azonosításához, és azok, akik ismerték vagy ismerni vélték a tragédia előzményeit, akár ki nem mondott vádként is értelmezhetők. A beszélgetés itt nem idézett részletében például az elbeszélő és hallgatósága (a beszélgetésben egy másik asszony is részt vett) számos, a közösségben közszájon forgó teóriát sorolt fel arra vonatkozóan, hogy kik és miért lehetnek érintettek az ügyben.

Hasonló az üzenete a következő álomelbeszélésnek is, amelyben egy asszony a szomszédjukban öngyilkosságot elkövető halottal kapcsolatos két álmát mesélte el:

*Igen. Itt vót nekünk egy vén istállónk, mert közel laktunk, csak így egymás mellett vót a házunk, [a halott családjáé] s a meénk. S akkor itt az istállóba vót, s így vót egy olyan közfal, s én bémentem vót álmomba az istállóba, s há egy kéz nyúl átol a közfalon. S én úgy megijedtem, mer megláttam, hogy ő. S akkor kezdtem sikojtani, s kifuttam, így az ajtóba megállottam. S akkor kacagta [a halott]. Azt mondja, ugye megijedtél? Ne félj, azt mondja. S akkor még azután egyszer láttam vót, hogy a temetőbe vótunk. Ezt az álmot, ezt a két álmot én se felejtettem el, pedig má nagyon rég vót, má van annak harminc évnél több, harminchárom éve. S akkor egy nagy öl virággal jött ki a temetőből. S akkor én tudtam, hogy meg van halva, s azt kérdeztem tőle, hogy na, Tibi, hát te hogy – s olyan szép helyt vót, olyan szép virágok közt. Hogy kerültél ide, s hát te felakasztottad magadat, nem? S azt mondja, nekem a Jóisten megbocsátott, mer ártatlan vótam. Hát ugye, ő nem vót hibás, s úgy a másíkok reafogták, hogy na, vagy mit csináltak, hogy békárolt, s akkor így mondta, hogy nekem a*

<sup>198</sup> Mindennek ellenére nem lehet azt állítani, hogy Gyimesben az öngyilkosság olyan bevett konfliktuskezelő stratégia lenne, amely alkalmas az öngyilkosságot elkövető fél becsületének a megmentésére (vö. pl. Malinowski 1972: 282–283). Annyi azonban elmondható, hogy az öngyilkosok túlvilági sorsára vonatkozó, meglehetősen konzekvens elképzelések és az öngyilkosok visszajáró lelkétől való félelem ellenére az öngyilkosok megítélése nem minden esetben egyértelműen negatív (az öngyilkosság helyi értelmezéséről lásd még: Kalas 2008).

*Jóisten megbocsátott, mer ártatlan vótam. S olyan szép helyt vót, olyan virágok közt, annyi sok szép virág vót. (N 57)*

A második álom elbeszélésekor az álmodó jelezte, hogy az álom során tudatában volt annak, hogy az abban megjelenő szomszéd öngyilkos lett, s ezért nem kis meglepetést okozott neki, hogy virágokkal a kezében, szép helyen látta, amely a halottas álmokra jellemző motívumok alapján egyértelműen a halott üdvözülését, mennyországba jutását jelzi. A helyi egyház álláspontja és a halott üdvözülése között fennálló ellentmondásra ebben az álomban maga a halott adott magyarázatot: eszerint bűne azért nyert bocsánatot, mert ártatlan volt. A halálához vezető konfliktust az elbeszélő már a beszélgetés egyik korábbi szakaszában elmesélte, így az álomélmény elmondásakor csak röviden utalt rá, mintegy egyértelművé téve azt, hogy a halott miért nem felelős saját haláláért. A történet szerint az elhunytat, aki egy üzletben dolgozott, megvádolták azzal, hogy veszteséggé tette a boltot. A férfi, aki egyébként is szerencsétlen sorsú volt, mert a felesége elhagyta, szorult helyzetéből nem látott más kiutat, mint hogy felakassza magát. A halott túlvilági üzeneteként az álomélmény az azt elbeszélő személy – és nyilván hallgatóságának egy része – szemében egyértelműen bizonyította az elhunyt ártatlanságát az ellene felhozott vádakát illetően, s hogy haláláért azok okolhatók, akik helyzetét ellehetetlenítették. Azzal, hogy ezt az álmot megosztotta másokkal, az elbeszélő a halott szempontjából kedvezően befolyásolhatta a nyilvánvalóan nagy port felverő eset közösségi megítélését, mivel az, hogy az elmondottak álomban, a halott szájából hangzottak el, növelte a hitelességüket. Másrészt az álmodó mindezzel kifejezte szolidaritását az elhunyt családjá felé, akik számára az álom nyilvánvalóan több szempontból is megnyugtatóan hathatott: tisztázta szerettüket a vádak alól, és biztosította őket túlvilági üdvösségéről.

A következő álomelbeszélés is egy konfliktushelyzethez kapcsolódik, mégpedig egy örökösödési vitához. Az efféle álmok nem ritkák a Patakon, mivel az örökösödési törvényekben foglaltaktól eltérő végrendelkezéseket még mindig sokan csak szóban ejtik meg, és ebből kifolyólag sok az örökség körüli konfliktus. A vitás helyzetekben az olyan álmok, amelyekben a halottak végrendelkeznek, vagy nemtetszésüket fejezik ki vagyonuk elosztása felett, szintén alkalmasak lehetnek a közvélemény befolyásolására.

Az alábbi két álomelbeszélést családjá örökösödési vitájával kapcsolatban egy idős asszony mesélte el, amikor férje társaságában általában a halottakról és az álmokról beszélgettünk. Az asszony anyósa első férjének – az asszony apósának – halála után másodszor is megházasodott, férjéhez költözött, első férje birtokát pedig hátrahagyta a gyermekeinek. Második házassága gyermektelen maradt, és mivel férjének nem voltak saját gyermekei, azt szeretne volna, ha annak birtokai is az ő gyermekeire, jelesül az álmodó családjára szállnának. Az asszony azonban hamarabb halt meg, mint a férje, aki nem tett eleget felesége akaratának, és saját rokonaira hagyta a vagyonát:

*Há igen, én igen. Mer még, egyszer úgy láttam álomban [az anyósát], hogy kérlette, hogy Margit, azt mondja, Imre bád [a halott második férje] adott-e valamit a vagyomból? Merthogy ugye, őneki nem vót gyermeke, a második férjinek, s akkor ő, az öregasszony, úgy akarta, hogy a birtok maradjon ennek a családnak. [Igen.] Na. S úgy es vót, mer végrendeletjik vót. S akkor aztán közbe az öreget felheccelték, s egy darabig itt vót, mü rendeztük, s akkor kosárt fordított az öreg, s akkor elrendezték az ő rokonjai. S akkor tőt-múlt az idő, s akkor kérlette anyósom álomban, hogy Margit, valamit adott-e az öreg? Nektek a vagyomból? S mondom, hogy nekünk semmit. S akkor azt mondta, nem a szerelmes... – az Istent kárinkodta. Azt mondja, nem adott semmit? S mondom, nekünk nem. Ilyen tisztán láttam, így beszélgettünk, s akkor aztán csak úgy megébredtem. (N 56)*

Bár a halott az álomelbeszélés szerint rendkívüli módon felháborodott, amikor megtudta, hogy az akarata nem teljesült, a férje valójában a pataki szokásrend szerint járt el akkor, amikor a birtokát azokra hagyta, akik őt elgondozták. Vétkesnek tehát csak abban volt mondható, hogy nem tartotta tiszteletben a halott végakarátát. Hogy a férj rosszul döntött azzal, hogy saját rokonait tette meg örökösül, azt nem is ez az álom, hanem a beszélgetés egy későbbi szakaszában elhangzó második álomelbeszélés volt hivatva alátámasztani:

*Aztán úgy es láttuk [anyósomat], hogy mondta az öregasszony, hogy anynyi élelmem van nekem, annyit adnak – s az, azt mondják, az azt jelenti, hogy ha adsz istennébe, akkor a túlvilágon neki nincsen semmi [hiánya]. S akkor mondta az öregnek... az öreg [az anyós második férje], hogy adj nekem es Anna belőle! Nem adok én neked, adjanak neked, ahova adtad a vagyodat! (N 56)*

Ugyan az elbeszélő nem mondja ki egyértelműen, de az, hogy az álom szerint az anyós férje a felesége jóindulatára szorult a túlvilágon, arra utal, hogy örökösei nem gondoskodnak megfelelően a halotról, nem adnak érte elegendő alamizsnát.

A két álom elbeszélésével az asszony tehát alapvetően két dolgot sugallt. Az első álom igazolta azt, hogy az eredeti – még az anyós akarata szerint történt – végrendekezés az álmodó családját tette örökösül, és az anyós férje vétett a közösségi elvárások ellen, amikor nem tartotta tiszteletben a felesége végakarátát. A második álom pedig egyértelműen összehasonlította az örökösödési vitában szemben álló feleket, és ez az összehasonlítás az álmodó családjára nézve volt kedvező: az anyósnak megvált mindene a túlvilágon, vagyis az álmodó családjá jó cserepartnerként viselkedett, és a kapott örökség fejében megfelelően gondoskodott a halotról, míg férjének rokonai hálátlannak bizonyultak. A férj tehát jobban járt volna, ha nem hagyja magát az álmodó családjá ellen fordítani, és a felesége akarata szerint végrendelezik.

Az álomelbeszélések azonban nem csak negatív vélemények kifejezésére alkalmazhatók. Azok az elbeszélések, amelyek a halott jó sorsáról szólnak, arra utalnak, hogy a közösség – vagy legalábbis az álmodó – megfelelőnek tartja a hozzátartozóknak a halottal szembeni magatartását, gyászát. A következő történetben egy szomszéd kislány álmában beszélgetőtársam halott nagypaját látta:

*Itt vót Juliska, itt a szomszédba, leánka vót, s azt mondja, hogy kereszt-anyu, láttam Pali bát álmomba. De még olyan kicsike vót, mind Emmácska [az elbeszélő unokája], mikor [az elbeszélő nagypaja] meghalt... nagyobb. S akkor azt mondja, láttam nagypapót álmomba... Pali bácsit álmomba. S mondom, hogy láttad, Juliska? S azt mondja, úgy láttam, azt mondta: „Juliska – azt mondja [a halott] –, én olyan jól vagyok, s annyi mindenem van, s olyan jól vagyok” – mondta a leánka. (N 62)*

A további beszélgetés során kiderült, hogy beszélgetőtársam nagypaja túlvilági jó sorsát két dolognak tulajdonította: egyrészt – részben az én kérdésem sugallatára – annak, hogy sok alamizsnát adtak érte, másrészt pedig annak, hogy az elhunyt vallásos életet élt, sohasem káromolta az Istent, a bűjtőt pedig mindig szigorúan betartotta. Az pedig, hogy mindezt a szomszéd kislány álma igazolta, azt bizonyítja, hogy a szomszédság osztotta ezt a vélekedést, azaz jó véleménnyel volt mind a halotról, mind pedig a családjáról – és ezt a család tudtára is adta.

Egy másik álomelbeszélés egy olyan asszony befogadását jelezte a szomszédságba, aki férjének második feleségeként érkezett a Patakra. Az, hogy a történeteket maga az érintett asszony mesélte el nekem az álomélmény után több évtizeddel, arra utal, hogy az elbeszélés fontos volt az életében. Beszélgetésünk az álomelbeszéléssel – amely egyik helybéli komaasszonyának, az előző feleség jó szomszédjának álmáról szólt – az álmok hitelességét kívánta bizonyítani:

*– Mikor férjhez mentem ehhez az uramhoz, a Kápolnába vót helyünk, kaszálló s minden, s elmentünk az állatokval. S ez a ház, ahogy van, elől nem vót toldva, utána toldtuk. Ezek a fák akkor is itt vótak, a szilvafák, s azt mondja nekem [a férje], hogy menj haza, s a [faleveleket] seperd el a lépcsőkrő, hogy ne fagyjon rea, hogy aztán ha hazaköltözünk – karácsonykor szoktunk hazajőni –, akkor legyen letakarítva egy kicsit. Ez a komámasszony, pont amelyikkel ültem a padba [a templomban], ő ott lakik a templom mellett. S azt mondja nekem, hogy jajj, azt mondja, te, komámasszony, milyen álmot láttam az éjjel. Azt láttam, azt mondja, hogy az első asszony is Ágnes vót [Igen.] S jött [a halott], azt mondja, keresztül, ment innét keresztül a hidon, s ő jött bé, komámasszony [az álmodó]. S azt mondja, megtalálkoztak s ott Ágnessel beszélgettek, s komámasszony*



azt mondta neki úgy álmába, hogy jajj, azt mondja, hogy tudja-e [a halott], hogy Józsi megházadosodott? S igen, azt mondja [a halott], olyan jó szívű felesége van, azt mondja, hogy tegnap nekem egy nagy tányér turót adott. De én elbeszéltem a turózást. Úgy történt, hogy a szomszédasszony Kápolnán bėjött, s nekünk sok tehenyünk vót, vagy négy vót, s mindennap sajtot csináltunk, s az asszonynak nem vót turója, de én nem tudtam, hogy nincs turója, mert ő es fejt tejet, de, milyen a szegénység, ő ahogy csinálta a sajtot, úgy eladta. S tudja, az a régi turó, ami úgy kicsit megérik, olyan jó finom, nem tudom ettek-e...

– Nem még...

– S én szedtem egy jó tányérba, hogy egy kiló vót, bévittem, mert a házunk, olyan közel vót a két ház, az én házam s az övé [...]. Béviszem a turót, s azt mondja Irénke, hogy mit adjon érte – a szomszédasszony. Mondom, nekem semmit se, mondom, imádkozzál, mondom, Ágnes es meg van halva, s Jó, izé, Feri es – az én [első] uram, Ferencnek hitták –, mondom Feri es meg van halva, s Ágnes es, mondom, az Isten jutassa hozzájuk. S péntek reggel, éjjel a szomszédasszony meglátta. Há ha nem vóna valami az álomba, akkor mét mondják azt... Hát én nem találkoztam ugye, azt mondják arról álmodsz, amit nappal csinálsz, hát én nem találkoztam komámasszonnal, hogy én mondjam, hogy én turót adtam.

– Nem tudta ő, hogy turót adott?

– Hát hogy tudta [volna], há innét van husz kilo, nyolc, tizenöt kilométer Kápolnapataka, fenn a Megállón. S én ott adtam a turót, s én reggel jöttem haza, s ő má mondta komámasszony, hogy milyen álmodt, hogy szomszédasszonyt látta, az itt való Ágnest, amelyik meghalt. Én azt mondtam az asszonynak, hogy a turót jutassa az Isten a halottakért. S meglátta álmába. (N 70)

Az álmelbeszélés szerint a halott jó véleményét az új asszony azzal vívta ki, hogy alamizsnát adott az ő lelki üdvéért, és ezáltal gondosságáról, jó szívről tett tanúbizonyságot. Bár Gyimesben az özvegyek újraházasodása gyakori és elfogadott dolog, nem mindig könnyű a dolga az újonnan érkezett házas társnak, akinek nemcsak hogy be kell illeszkednie egy új közösségbe, hanem ki kell állnia az összehasonlítás próbáját is – különösen akkor, ha elődjét a szomszédasszony kedvelte. Egy ilyen kedvező tartalmú álmelbeszélés, ha ismertté válik a közösségben, nagyban segítheti az újonnan érkezett elfogadását.

### ***Az álmelbeszélések hatékonysága, hitelessége***

A fenti példák elemzése után felmerül a kérdés, hogy a halottakkal kapcsolatos álmelbeszélések a valóságban mennyire működnek hatékony kommunikációs eszközként, vagyis ténylegesen mennyire befolyásolják a

közvéleményt. Erre a kérdésre sajnos csak közvetett válasz adható. Ennek egyrészt az az oka, hogy az egyes álomelbeszélések terjedését lehetetlen feltérképezni. Az azonban, hogy az általam lejegyzett szövegeknek majdnem a fele legalább másodkézből – tehát nem az álmodótól – származott, azt bizonyítja, hogy a patakiak egymásnál járva vagy az utcán találkozáskor megosztják és megvitatják egymással az álmaikat.

Másrészt azt is nehéz megállapítani, hogy a patakiak mennyiben tekintik a hallottakat igaznak. Ahogy említettem, az álomelbeszéléseknek mint álomélményen alapuló szövegeknek a közösségben többnyire az ébren tapasztaltakkal egyenértékű valóság tartalmat tulajdonítanak, az álomelbeszélés keretében elhangzottaknak tehát nagyobb eséllyel adnak hitelt, bár korántsem mindenki. Vannak olyanok, akik általában tagadják az álomnak mint tapasztalásnak a valóságosságát, mások csak bizonyos álmok valóságtartalmát illetően kételkednek, sőt esetenként egy és ugyanaz a személy álláspontja is változhat. Annyi általánosságban elmondható, hogy a különböző típusú álmok közül a halottakkal kapcsolatosakat több esetben tekintik igaznak, mint az előjelszerű álmokat, és ez igaz még azoknak az esetében is, akik saját bevallásuk szerint egyébként nem hisznek az álmokban.<sup>199</sup>

Azt mondhatni tehát, hogy a műfaj sajátosságai kedvezően befolyásolják a mondottak hitelességének megítélését. Ám az álomelbeszélések igaz voltának megítélésakor az is szerepet játszik, hogy ki volt az álmodó, általában mennyire tartják szavahihetőnek, hogy milyen kontextusban hangzott el az elbeszélés, és mi lehetett az elbeszélő feltételezett motivációja (vö. Fine 1995: 126–128). Többen megemlézték például, hogy bizonyos álmok és elbeszélők esetében felmerült a gyanú, hogy a történet az elbeszélő anyagi haszonszerzését szolgálja. Az alábbi idézet azért is beszédes, mert a negatív példa megidézésével az elbeszélő egy általa elbeszélte álom hitelességét akarta alátámasztani (az álomban Szűz Mária egy abortuszra készülődő lányt próbált meg eltéríteni a szándékától – az elbeszélés teljes terjedelmében a „Halottak normatív szerepben” című részben olvasható):

*Há én, mit tudom én... [nevet] Mer sokan vannak, hogy meghal valaki s – szép kendőve járt addig [a halott], vagy ruhába –, s azt mondja, éjjel álmodtam, azt mondja, ide ígérte [a halott] azt a szép ruhát, azt a szép kendőt nekem. [De] én nem, én nem. Ezt tisztán látta, nekem ezt nagynéném mondta, ez igaz vót, de én minden fiatalnak azt mondom, hogy magzatot el ne tégy. Met az vétek. (N 70)*

Annak gyanúja azonban, hogy az álomelbeszélő a történetet saját céljainak elérésére használja, nem feltétlenül jelenti azt, hogy az álmodót a hallgatóság egyértelműen hamisnak fogja tartani. Az alábbi eset – amely kis túlzással a

<sup>199</sup> Hasonló jelenségről számol be Virtanen is (1989: 142).

szemem előtt zajlott – jól példázza az álomelbeszélések megítélésének ambivalenciáját és azt a dilemmát, amellyel az egyes álmotörténetek kapcsán a patakiak szembesülnek. A példa egyúttal az álom transzcendens eredetébe vetett hitnek és a halottakkal kapcsolatos elképzeléseknek az „erejét” is érzékelteti.

Terepmunkám ideje alatt történt, hogy egy nehéz anyagi körülmények között élő férfi hosszas betegség után elhunyt. Családjának komoly anyagi segítségre volt szüksége ahhoz, hogy a halottnak a kellő végtisztességet megadhassák; az elhunyt temetési ruháját például a halott egyik unokaöccse adományozta, aki egyben szomszéd is volt, s a két család többretű cserekapcsolatban állt egymással. A temetés után nem sokkal azonban az unokaöcs édesanyja álmot látott, amelyben a halott meztelenül jelent meg. Ez a közösség álomértelmezése szerint egyértelműen azt jelentette, hogy a halottnak ruhára volt szüksége a túlvilágon, azaz a rokonainak alamizsnaként ruhát kellett adniuk valakinek. Az álmodó az álmot késlekedés nélkül elmondta a rokonoknak, akik válaszul egy öltönyre való anyagot adtak az álmodó fiának – ez arra utal, hogy az álmot két szinten értelmezték. Egyrészt szó szerinti értelemben a halottról szóló híradásnak tekintették, és a ruha elajándékozásával igyekeztek az elhunyt szükségleteit azonnal kielégíteni. Ennek eléréséhez azonban nem feltétlenül kellett volna az álmodó családját kedvezményezettül választani; az alamizsnára vonatkozó elképzelések szerint az ajándék a halott lelki üdvét illetően ugyanolyan hatékony lett volna, ha valaki másnak adják. Hogy mégis habozás nélkül a szóban forgó családot választották, az arra utal, hogy az álomelbeszélésnek másodlagos jelentést is tulajdonítottak. Mégpedig azt, hogy az álmodó így figyelmeztette őket arra, vagy tette egyértelművé azt, hogy a temetéskor nyújtott – egyébként meglehetősen nagy – segítséget viszonzniuk kell.

Későbbi beszélgetések során kiderült, hogy a halott rokonai nem voltak teljes mértékben meggyőződve az álomélmény valóságosságát illetően. Hogy az álomelbeszélést mégsem hagyták figyelmen kívül, s hogy éppen az álmodó általuk feltételezett szándékának megfelelően jártak el, arra két okuk volt. Ha nem viszonzták volna a temetéskor nyújtott segítséget, megromolhatott volna a viszonyuk az egyik legfőbb szövetségesükkel és cserepartnerükkel. Másrészt a halottra való tekintettel sem intézhették el az ügyet azzal, hogy az álomélményt az elbeszélő csak kitalálta: a család nem merte megkockáztatni, hogy szenvedni hagyja az elhunytat, ha az álom mégiscsak igaz.

Ez az eset az álomnarratívokkal szemben időnként valóban tapasztalható kételyek ellenére az effajta elbeszélések hatékonyságát bizonyítja, és betekintést enged működési mechanizmusukba. Az álom elbeszélőjének – ha valóban az volt a szándéka, hogy biztosítsa a családja által nyújtott támogatás viszonzását – nem volt más módja céljainak az elérésére, mivel a Patakon a cserekapcsolatok etikettje szerint nem illik a segítséget nyíltan visszakérni. Az pedig, hogy az üzenet egy álomelbeszélésben jelent meg – az

élők halottakkal szembeni kötelezettségeinek köszönhetően –, jelentősen megnövelte az esélyét annak, hogy a mondandója meghallgatásra találjon.

Annak ellenére, hogy bizonyos esetekben magukban a patakiakban is felmerül a kétely bizonyos álmok valóságosságát illetően, az álmok kommunikációs potenciáljának hangsúlyozásával távolról sem szeretném azt sugallani, hogy ezeknek az elbeszéléseknek a többségét a patakiak maguk találnák ki azért, hogy velük másokat manipulálhassanak. Az álom és az álomelbeszélések alakulásában nagy szerepe van a tudattalannak: az álmodó véleménye, érzelmei befolyásolhatják magát az álomélményt, és ugyan-ezek az érzelmek, az álmodó motivációjával együtt, hatással vannak – szintén gyakran tudat alatt – az álom értelmezésére és elbeszéléssé alakítására (Kaivola-Bregenhøj 1998: 352). Feltehető tehát, hogy az álmodó vagy az álom elbeszélője a legtöbb esetben nem tudatosan és szándékosan alakítja a saját számára előnyössé az elbeszélést. Mindez azonban szükségképpen csak spekuláció. Ami igazán fontos, hogy a halottakkal kapcsolatos álmok bizonyos esetekben sajtáságos és – ahogyan a példák mutatták – hatékony eszközök lehetnek az élők közötti kommunikációban.

A halottakkal kapcsolatos álmok mellett a temetéskor elhangzó siratás is működhet indirekt kommunikációként. 2003 őszén szekérbalesetben meghalt egy fiatal, a harmincas éveiben járó férfi, akinek néhány évvel korábban az egyik fiútestvére is hasonlóképpen vesztette életét. Nőrokonai a temetésen nem sirattak, az imádkozó végeztével azonban az édesanyja igen. Noha szavait majdnem végig a ravatalon fekvő fiához intézte, mondandójának igazi címzettje a hallgatóság volt. A siratást azzal kezdte, hogy megköszönte, hogy olyan sokan jöttek el az imádkozóba – „látod mennyien jöttek el...” Elmondta, hogy nem volt rossz gyermek a fia, és arra kérte a hallgatóságot, hogy azok, akiket az netalán megbántott korábban, bocsásanak meg neki. Ezután a saját sorsát siratta: utalva korábban elhunyt fiára is, elsírta, hogy ugyan sok fia volt, de a halál elvitte őket, pedig neki „elvetni való gyermeke nem volt”. Beszélt arról is, hogy ezek után mennyire kell féltennie az életben maradtakat, és eddig is hiába figyelmeztette őket, hogy vigyázzanak jobban magukra.

A nagy nyilvánosság előtt elhangzó megnyilvánulásként a siratás mindig is a figyelem középpontjában volt, amivel maguk a siratók is tisztában voltak. Kiss és Rajeczky írja, hogy a közösség a siratás módjából ítélte meg, ki mennyire kötődött a halotthoz (Kiss–Rajeczky 1966: 27), ahogyan azt is megszökták, ha valaki nem a közösség elvárásai szerint siratott: például olyan dolgokról is beszélt a siratás során, amiket nem volt illendő megemlíteni (Fél 1993: 173). Ahogyan Fél Edit az átányi siratást bemutató tanulmányában fogalmazott: „a siratás [...] helyi vélekedés szerint a szenvedők könnyebbülését szolgálja, s parádés végső seregszemléje a községnek a halott házában, ahol egyszerre minden nyilvánossá lesz, s hagyományos formák keretein belül vizsgázik mintegy a halottas ház népe, de a község egész lakossága” is (1993: 183).

A siratás a Patakon is szigorú megítélés alá esik. A legtöbb kritikus a siratók őszinteségét vonja kétségbe, mondván, hogy sokakban ellenérzést kelt, ha a sirató jobbnak tüntette fel a halotthoz való viszonyát, mint amilyen a közösség tapasztalata szerint a valóságban volt. Ugyanakkor visszatetszést kelt az is, ha a sirató olyan dolgokat énekel ki, amelyek nem a nyilvánosság elé valók, vagy rossz színben tüntetik fel a megholtat. Megszólták például azt a fiatalembert, aki halott édesapja siratásakor utalt az elhunyt hibáira is. A siratáskor kimondott dolgok olykor haragot is okozhatnak: egy idős asszony mesélte, hogy ő azért nem siratott fennszóval a férje halálakor, mert attól félt, kétségbeesésében olyat talál mondani, amivel megsérti fiának a családját, akikkel nem volt jó viszonyban, és akikre özvegyként rá volt utalva. A halottnak címzett és a nyilvánosság előtt elhangzó siratók tehát alkalmasak arra, hogy a halottól való búcsúzáson túl a sirató a saját helyzetéről és kapcsolatairól beszéljen,<sup>200</sup> esetleg a halottat vagy másokat rossz színben tüntessen fel. Mindennek alapos elemzéséhez, a közösségen belül folyó kommunikációban betöltött súlyának megállapításához azonban sokkal több adatra lenne szükség, mint amennyi jelen pillanatban a birtokomban van.<sup>201</sup>

## Halotti rítusok és kommunikáció

A halottakkal kapcsolatos álmok mellett – noha azoktól merőben eltérő módon – a halotti rítusoknak is fontos kommunikációs szerepük van. A közösség valamely tagjának halálával szükségszerűvé válik a társadalmi kapcsolatok újradefiniálása, amely jórészt rituális módon, a halotti rítuson keresztül történik: a szertartásokon való különböző jellegű részvétellel vagy azok hanyagolásával a közösség tagjai szorosabbra vonják vagy éppen felbontják a halotthoz, illetve családjához fűződő viszonyukat, és ezt a nyilvánosság számára jól látható módon teszik.

A halotti rítusok jelentőségével a társadalmi kapcsolatok alakításában számos, egymástól nagyon eltérő kultúrát és társadalmat vizsgáló kutató foglalkozott. Két melanéziai társadalom halotti rítusait összehasonlító

<sup>200</sup> Ugyanerre hívta fel a figyelmet Dimény Erika is, aki egy protestáns mezőszéki falu siratóit és halottbúcsúztatóit elemezve kiemelte, hogy e szövegeknek – a rokoni vagy egyéb jellegű kötődések pusztá említésével, felsorolásával – fontos szerepe van a halott társadalmi kapcsolatainak, illetőleg a haláleset következtében átrendeződött társadalmi kapcsolatoknak a nyilvános megjelenítésében és ezáltal a halott és családja közösségen belüli pozíciójának definiálásában (Dimény 2002). A halotti rítusoknak a társadalmi kapcsolatok újraszervezésében betöltött szerepéről bővebben a következő fejezetben lesz szó.

<sup>201</sup> Bajcsay Márta egy nemrég megjelent tanulmányában egy gyimesi imádkozóban megfigyelt siratás alapos leírását és érzékeny elemzését adja (Bajcsay 2009).

tanulmányában Andrew Strathern amellet érvelt, hogy a halotti szertartások alkalmával a kapcsolatok megerősítése vagy újradefiniálása a rítusok során létesített cserekapcsolatokon keresztül megy végbe (Strathern 2001). A melanéziai társadalmak az egyént lényegében azonosnak tekintik ingóságával, melyeket halála után elajándékoznak. Az aktus célja részben az, hogy a halottat tulajdontárgyaival helyettesítsék, ezáltal helyreállítsák „a köteléket azok között, akik az elhunyt révén kapcsolódtak egymáshoz” (Strathern 2001: 98). Másrészt ezek az ajándékok a temetéshez való anyagi hozzájárulás formájában vagy későbbi csereaktusok során viszontajándékokat vonnak maguk után, tehát valamiféle hosszú távú csere kiindulási pontjának tekinthetők. A haláleset tehát megélenkíti és újrafogalmazza a társadalmi kapcsolatokat: egyrészt megerősít korábbi kötődéseket, másrészt alkalmas ad a kapcsolatok felbontására, ha ugyanis valaki nem járul hozzá a temetési szertartáshoz, a továbbiakban nem vesz részt a rítus által kijelölt cserehálozatban.

A temetés során létrejövő csereviszony azonban nem feltétlenül korlátozódik anyagi javak cseréjére: a rituális feladatoknak, illetve segítségnek a cserekapcsolatok általi biztosítása legalább annyira fontos, mint az értéktárgyak áramoltatása. A ghanai lodagaa törzs halotti rítusairól szóló munkájában Goody hangsúlyozza, hogy a halotti rítusok során nyújtott segítség cseréjének, illetve az állandósult rituális cserekapcsolatoknak társadalomkohéziós szerepük van, azok ugyanis különösen alkalmasak arra, hogy állandó társadalmi kapcsolatot létesítsenek egyébként különálló csoportok között (Goody 1962: 64). Ugyanakkor az efféle cserék egy jelentős része már korábban meglévő, egyéb jellegű cserekapcsolatokra épül,<sup>202</sup> vagyis a partnerek közti együttműködés nem korlátozódik kizárólag a halálesetek során ellátott rituális feladatokra, ezért a halotti rítusok során gyakorolt csereviszonyok csak egy szélesebb kapcsolatrendszer részeként értelmezhetők.

A halotti rítusok társadalomkohéziós szerepére mutattak rá a keresztény halotti rítusok kialakulását, illetve a rítusok és a halottakhoz fűződő hiedelmek társadalomszervező funkcióját vizsgáló történeti, illetve történeti antropológiai munkák is. E művek szerint az egyes halotti rítusoknak – különösen a halotti megemlékezéseknek – az i. sz. 8. századtól kezdve Európa nyugati területein fontos szerepük volt a családi és közösségi határok megvonásában, illetve a társadalmi csoportokon belüli és csoportok – például az arisztokrácia és a szerzetesrendek – közötti kapcsolatok kialakításában, fenntartásában és szabályozásában.<sup>203</sup>

<sup>202</sup> Nem komplex társadalmakban a legfontosabb ilyen csereviszony a házassági szövetség, illetve a leszármazási csoportok közötti csereviszony. Lásd: Goody 1962; Strathern 2001: 97–117; Árhem 1988: 257–299; Barraud–Coppet–Itenuau–Jamous 1994.

<sup>203</sup> Lásd: Paxton 1990: 9, 126–127; Duby 2000: 105–108; Schmitt 1998; Oexle 1983: 19–77; McLaughlin 1994. Kora újkori temetési szertartások társadalmi jelentőségéről írott elemzések: Cressy 1997: 432–453; Houlbrooke 1989: 33; Whaley 1981.

Noha a gyimesi csángók társadalomszerkezete nem hasonlítható össze sem a középkori vagy kora újkori feudális társadalom, sem pedig valamely törzsi társadalom szerkezetével, a következőkben mégis amellet érvelek, hogy a fenti megállapítások sok tekintetben alkalmazhatók az általam kutató közösségre is. A magyar parasztság halálképével foglalkozó összefoglaló munkájában hasonló megállapításra jutott Kunt Ernő is, aki azt írja, hogy „a temetési előkészületek során kialakuló együttműködés [...] elsősorban az egymással már korábban is különféle kapcsolatban álló családokra, kiscsoportokra támaszkodik. Ez alkalommal e kapcsolatok mintegy próbára, felülvizsgálatra kerülhetnek. Többnyire még inkább megerősödnek – s ez a temetési feladatokban nyíltan vállalt részvétel formájában nyomatékosan kifejezést is nyerhet.” (Kunt 1987: 246.) Kunt azonban minderről csak általánosságban ír: magyar viszonylatban sem ő, sem más nem vizsgálta konkrét példákon, hogy egy adott közösségben a halálesetek kapcsán hogyan alakulnak a kapcsolatok, és milyen megfontolások vezérlik a résztvevők cselekedeteit, döntéseit.

A következőkben azt mutatom be, hogy a halotti rítusok a Patakon milyen szerepet játszanak az egyes csoportok és egyének közti kapcsolatok alakításában, fenntartásában és megerősítésében, illetve hogy a rítusok során tapasztalható együttműködés hogyan épül rá az élet egyéb területein létesített kapcsolatrendszerre. Teszem mindezt a résztvevőknek a halotthoz és családjához fűződő viszonyának, illetve a részvétel indokainak a vizsgálatával. A továbbiakban először a beszélgetések során kirajzolódó norma- és elvárásrendszerrel lesz szó, amit egy-egy eset elemzése alapján a gyakorlat, a követett stratégiák és az értékrendszer bemutatása követ.

### ***Részvétel a halotti rítusokban: szerepek, feladatok és elvárások***

A Patakon a közösség ereje, összetartozása a külső szemlélő számára leginkább talán egy haláleset alkalmával válik kitapinthatóvá. Megható volt látni a támogatásnak azt a magától értetődő és tapintatos módját, ahogyan ilyenkor a közösség a bajba jutottak mellé áll: a többnyire hívatlanul érkező, segítőkész emberek csendben és olajozottan teszik a dolgukat, és jelenlétük nemcsak gyakorlati szempontból jelent segítséget a hozzátartozók számára, hanem együttérzésüket, a gyászban való osztozásukat is kifejezi. A temetési szertartás kivitelezése sokak együttműködésével történik, annál is inkább, mert a közösségben legegységesebben betartott „szabály” szerint a halott közvetlen rokonai – különösképpen azok, akik vele egy háztartásban éltek – nem vehetnek részt a halott körüli teendők egy részében. Az ilyesfajta munkatiltalom számos, egymástól meglehetősen eltérő társadalmi és vallási beállítottságú kultúrából ismert, és a magyar nyelvterületen is általános-



nak mondható.<sup>204</sup> A Patakon a tilalom elsősorban a főzésre vonatkozik, miszerint a halott közvetlen hozzátartozói nem vehetnek részt a halotti torra való előkészületekben. Korábbi, nem gyimesi néprajzi adatok azt mutatják, hogy a tilalom jóval szélesebb körű lehetett olyan értelemben, hogy a főzési tevékenység felfüggesztése magára a halottas házra is kiterjedt, amelyben a temetésig nem volt szabad tüzet gyújtani (K. Kovács 2004: 30, 41–42). A tilalom meglétét a kutatók a halottas ház és a halott családtagjainak rituális tisztátalanságával, a halállal való „fertőzöttségükkel” hozták összefüggésbe, ám e gondolattal a Patakon nem találkozni: a helyiek az előírást racionálisan indokolt higiéniai óvintézkedésnek tekintik, mondván, a hozzátartozók azért nem dolgozhatnak étellel, mert nagy valószínűség szerint hozzáérnek a halotthoz.<sup>205</sup> Terepmunkám során egyetlen esettel találkoztam, amikor a hozzátartozókra vonatkozó főzési tilalmat nem tartották be, ekkor a halott menyé, aki egy udvaron is lakott vele, részt vett a tor előkészületeiben, viszont a halál pillanatától kezdve ügyelt arra, hogy ne érintkezzen az elhunyttal:

*...szóltam a szomszédasszonyomnak, hogy jöjjön, Józsinénak, hogy én ne nyúljak hézza, a kezeit tegye össze, hogy őö, úgy meredjen meg, s az állát felkötte, s megmondtam, hogy rendezze oda, meg a fogait s minden, olyan jól odarendezte, hogy igaz-e, mintha aludt volna, olyan volt. (N 46)*

Az asszony beszélgetésünk során arra is kitért, hogy a halottat „elrendező”, megmosdató és felöltöztető két szomszédasszony a továbbiakban nem segédkezett a főzésben; vagyis ügyeltek arra, hogy a higiéniai óvintézkedések be legyenek tartva.

A halotti rítusokban való részvételről folytatott beszélgetések során a patakiak rendszerint utaltak bizonyos konvenciókra és elvárásokra arra vonatkozólag, hogy e rítusok során kinek mekkora szerepet illik vállalnia, illetve a családnak kiket illik bevonnia az eseményekbe. A halotthoz és családjához valamilyen szinten kötődő emberek esetenként már jóval a halál bekövetkezése előtt bekapcsolódnak a halál körüli teendőkhöz. Idős emberek vagy olyan súlyos betegek esetében, akiknek a közeli halála nyilvánvalónak látszik, a hozzátartozók a szomszédok és a komák segítségével elkezdnek felkészülni a halálra: kitakarítják, illetve kimeszelik a ravatal majdani helyéül szolgáló tisztaszobát. Az ilyesféle munkálatok a tágabb szomszédtság számára jelzésértékűek lehetnek: egy ízben tanúja voltam két szomszédasszony beszélgetésének, amelyben az egyikük beszámolt arról,

<sup>204</sup> Lásd: általában Tárkány Szűcs 1981: 182; Csíkszentdomokosról Balázs 1995: 108; Havadról Nagy 2000: 299; a moldvai csángókról Virt 2001: 313.

<sup>205</sup> Mindez nem azt jelenti, hogy a tilalom oka korábban sem a rituális tisztátalanság volt – mindössze annyiról van szó, hogy ma már ez utóbbi fel sem merül magyarázatként.

hogy kórházban betegeskedő szomszédasszonyuk házánál nagytakarítást tartanak, mégpedig szomszédi segédlettel. A hír mindkettejüket nyugtalanította, mivel a látványos takarítás mögött a beteg állapotának rosszabbra fordulását sejtették.

Ahogy arról a halotti rítusokról szóló fejezetben már szó esett, a Patakon még mindig gyakori, hogy a haláleset otthon, családi körben történik. Azt is említettem már, hogy a halál beálltával a szomszédok az elsők, akik a család segítségére sietnek: gyakran ők azok, akik az ilyenkor szokásos, a halottak túlvilági élete, illetve odajutása szempontjából fontos rituális cselekedeteket elvégzik, ők azok, akik értesítik a távolabb lakó rokonokat, és sokszor ők azok, akik együtt maradnak a háziakkal mindaddig, amíg a holttest előkészítésének, illetve az egyéb munkálatoknak neki lehet fogni.

A halott mosdatását és öltöztetését is rendre a halottal megegyező nemű szomszédok vagy távolabbi, esetleg affinális rokonok végzik; közeli családtagok csak a legritkább esetben.<sup>206</sup> A Patakon úgy tartják, hogy mindenkinek kötelessége legalább egyszer *felmosdatni* valakit azért, hogy cserébe egyszer majd valaki őt is hasonló szolgálatokban részesítse. Valójában azonban sokan ódzkodnak ettől a feladattól, de a „szabályt” ők is ismerik és emlegetik. Ahogy egy idős asszony fogalmazott: „Én nem, nem öltöztettem, és nem tudom, ingem felöltöztet-e valaki, vagy így maradok, s annyi. Mert azt mondják, hogy mindenki tartozik.”

A halott ravatalát ugyancsak a halottas háznál összegyűlt szomszédok, komák, távolabbi rokonok készítik el, és ők rendezik el a ravatal helyéül szolgáló tisztaszobát is. Azok a családok, akik nem rendelkeznek autóval, a haláleset adminisztratív ügyeinek elintézésékor, a temetési kellékek beszerzésékor, illetve, ha a haláleset nem otthon történt, a holttest hazaszállításakor szintén szomszédi, baráti segítségre szorulnak.

Mint már említettem, a családtagokra vonatkozó munkatiltalom leginkább az étellel való tevékenységekre érvényes. A főzési munkálatokat vezető szakácsnőnek általában ügyes háziasszony hírében álló szomszédot vagy komaasszonyt kérnek fel, de arra is volt példa, hogy ezt a tisztet a halott nászasszonya látta el. A szakácsnő segítségei, valamint a torban fel szolgáló *fennjárók* is ugyanebből a körből kerülnek ki, részvételük azonban önkéntes. A sírásást, szintén önkéntes alapon, fiatalabb szomszédok, rokonok vagy barátok végzik. Lényegében ugyanebből a körből kerülnek ki azok is, akik a halált követő egy évben mondatott halotti misék után tartott torban segídeknek.

Maga a temetési szertartás számos olyan tisztséget tartalmaz, amelyeknek az ellátására a halott családjának kell felkérnie valakit egy, a szokások által meghatározott körből, amely kör megint csak a szomszédokra,

<sup>206</sup> Egyetlen esetről tudok, amikor az elhunytat – annak külön kérésére – a lányai mosdatták és öltöztették.

rokonokra, komákra és barátokra terjed ki. A halotti mise alatt és a temetőben a koporsó négy sarkánál négy gyertyafogó áll, akik általában a halott kortársai, barátai, szomszédai, affinális rokonai, illetve komái közül kerülnek ki, hasonló módon a temetési menetet vezető kereszt- és lobogóvivőkhöz. Ha azonban az elhunyt tagja volt valamelyik rózsafüzértársulatnak, akkor a menetben a két fekete halotti lobogó mellett a társulati lobogó is jelen van, amelyet valamelyik társulati tag visz. Ezekre a tisztségekre mindig a halottal megegyező nemű egyéneket kérnek fel.

Ami a koporsóvivőket illeti, az elhunytat ideális esetben az elhunyt keresztfiai viszik ki a temetőbe. Ha a keresztfiai túl kicsik, akkor komák vagy közelebbi barátok, távolabbi rokonok helyettesítik őket. Különösen magas kort megélt halottak esetében olyan is előfordult, hogy az elhunyt keresztfiai már túl korosak voltak a feladathoz; ekkor a halott gyermekeinek keresztfiai vitték a testet. Gyimesben, számos vidékkel ellentétben (vö. pl. Balázs 1995: 132; Virt 2001: 314), a holttestet mindig férfiak viszik, mondván, hogy ehhez a feladathoz testi erőre van szükség – noha a koporsót a nagy távolságok miatt csak a temető kapujától viszik vállon, míg a háztól odáig szekéren szállítják. Ehhez többnyire olyan gazdák segítségét veszik igénybe, akiknek két lovuk van.

A felkészülés és a szertartás során nyújtott segítségért mindig jár valamilyen jelképes vagy kevésbé jelképes fizetség. A halott megmosdatását és felöltöztetését végzők rendszerint a halott ruhái, cipői közül kapnak valamit, illetőleg néhány beszámoló szerint a halotti toron megkülönböztetett figyelemben részesülnek. A szakácsnők és a főzésben segédkezők, valamint azok, akik a torban felszolgálni segítenek, fizetségként egy kötényt és egy konyhakendőt kapnak. A sírásóknak ma gyertyát és konyhakendőt adnak és pénzt kínálnak a munkájukért, amiből megítélésük szerint „vesznek el”, fogadnak el – egy általam ismert esetben ez az összeg például száz-száz ezer lej volt. Emellett a halott családjától ebédet kapnak mindaddig, amíg munkájukkal el nem készülnek, a toron pedig külön üveg pálinka jár nekik. A visszaemlékezések szerint azonban korábban a sírásók élő állatot, rendszerint fejenként egy juhot kaptak a szolgáltatásaikért, amelyet egy idős férfi elmondása szerint a temetési szertartás végén, a síron keresztül nyújtottak át nekik.<sup>207</sup>

- Mit csináltak régen, adtak tyúkot...?
- *Tyúkot, s keresztül a koporsón.*
- Mert?
- *Keresztüladták.*
- Miért?

<sup>207</sup> Kérdéses azonban, hogy ez az eljárás mennyire volt elterjedt a közösségben, minthogy rá vonatkozólag ez az egyetlen közlés van birtokomban.

– *Istennébe a gödörösóknak. S adtak juhót. A juhót megfogták az ölikbe, s keresztüladták a koporsón.*

– *De miért kellett a koporsón keresztüladni?*

– *Hát azé, hogy a halotton keresztül, aztá nem tudom, mit tartottak abba. Egy gödörösónak adtak egy juhót. Akkor sok juh vót. Két gödörösónak két juhót, vaj háromat, három juhót. Akkor sok vót a juh, de most nincs. Most rádió van, tévé a juh helyett. (F 71)*

Mielőtt divatba jött, hogy a koporsót a többi kellékkal együtt a temetési vállalkozónál szerzik be, hasonló fizetséget kaptak a koporsót elkészítő helyi asztalosok is. Egy asztalos-feleség mesélte, hogy az ő járandóságuk is többször változott:

*Ezelőtt úgy vót, azon a, ha két nap csinálja, ha három nap csinálja, annak a koporsócsinálónak enni hoznak. Ételet, pálinkát s kenyeret. Na de most újabból... nem újabból, mer régecske, úgy csinálták, hogy nyersen hozták a húst, hozták a kenyeret s a pálinkát, s én itthon megkészítettem. De most semmit se hoznak, pénzzel kifizetik, s aztán átalába ott [oda] mennek, ahol veszik a szemfedelvásznat, gyertyát, mindenfélét, ott vásárolnak. De ezelőtt, má amióta én asszony vagyok, má két részbe vót. Ezelőtt ha csinált egy koporsót, kapott egy juhót. Avval fizették. A gödörösóknak es adtak egy-egy juhót, úgyhogy három juhó örökké kellett a halott számára. Egy, két gödörösó vót, annak két juhót adtak, s a koporsócsinálónak egy juhót adtak. [...] S akkor kicsi gyertya, s egy zsebkendő, egy takargató reakötve, s azt amikor hazajönnek a temetésről, akkor a torosokat, hogy es mondja, a koporsócsinálót s a gödörösókat, a felmosókat külön ültetik. Nekik a pálinkát nem pohárba tótik, hanem letesznek egy liter pálinkát vagy kettőt elejikke, mer őket külön ültetik le, nem a többi torosokval esznek. S azoknak úgy tótik, az üvegbe leteszik a pálinkát, amelyik, vaj egy iszik, s a másik úgy. (N 65)*

Az előkészületekben segédkezők mellett honorálják továbbá mindazokat, akik a temetési szertartás során valamiféle tisztséget láttak el: a testvivők és a koporsót a temetőig elszállító fuvarosok háziszóttos kendőt vagy törülközőt kapnak, ahogyan a keresztre, lobogóra, gyertyára kötött kendő, törülköző vagy szalag jár a kereszt-, a lobogó- és gyertyavivőknek is. Nincs viszont hagyományosan megszabott fizetsége azoknak, akik az adminisztratív ügyek intézésekor, illetőleg a holttest hazaszállításakor vagy a temetési kellékek beszerzésekor sofőrködnek – feltehetőleg azért, mert a temetésnek ezek a mozzanatai viszonylag új keletűek. Az általam ismert esetekben a szállítás költségeit, azaz a benzin árát a halott családja állta, míg maguk a fuvarosok a szolgáltatásaikért vagy nem fogadtak el pénzt, vagy a halott, illetve annak családja által korábban nyújtott bárminemű segítség viszonzásának tekintették.

A szolgáltatásokért adott fizetségeknek többrétű funkciója van: a kapott segítség viszonzásán túl fontos szerepe van a halott túlvilági nyugalmanak biztosításában is. Úgy tartják ugyanis, hogy a halott részére nem jó semmit sem ingyen elfogadni. Arra azonban, hogy ez miért van így, a közösségben nem ismernek egyértelmű magyarázatot. Noha senki sem mondta expliciten, de a halottakkal kapcsolatos elképzelésekből logikusan következne az az indoklás, amely szerint a halott az adósává válna a temetése során segédkezőknek, ha azok fáradozásait nem honorálnák kellőképpen – márpedig a halott bárminemű tartozása gátolja az üdvözülését. Más megnyilatkozások ugyanakkor arra utalnak, hogy a fizetséget a halottért adott alamizsnának tekintik; a halott nyugtalanságát e szerint a gondolatmenet szerint az okozná, hogy hiányt szenved valamiben. Ezt sugallja az – a halottakkal kapcsolatos elképzelésekről szóló fejezetben már említett – eset is, amikor azt, hogy a segítségért járó törülközőt el kell fogadni, azzal indokolták, hogy a halottnak ellenkező esetben nem lenne mivel szárítkoznia a túlvilágon.

Mindeddig jobbra a halotti rítusokban aktívan szerepet vállalókról, a gyászoló családról, a segítőről és a különböző tisztségviselőkről volt csupán szó, noha jóval többen vannak azok, akik csupán passzívan vesznek részt a szertartásokon. Bár az imádkozóban, a temetésen, a toron és a halotti misén való pusztán részvételt passzívnak nevezem, meg kell jegyezni, hogy vallási szempontból maga a jelenlét is egyfajta szolgáltatásnak minősül. A katolikus tanítások szerint ugyanis – és ezt a patakiak is osztják – a halott üdvössége szempontjából kedvező, ha minél többen imádkoznak érte, minél többen kísérik utolsó útjára, a toron pedig, alamizsnaképpen, minél többen ajánlják fel az elfogyasztott ételt a lelki üdvéért.

Mindemellett a halottnak és családjának társadalmi hírneve szempontjából sem mindegy, hogy mennyien vesznek részt a szertartáson. A résztvevők száma az elhunytnak, illetve családjának fontosságát, a közösségben betöltött szerepének súlyát jelzi, hiszen elvileg azok mennek el a temetésre, imádkozóba vagy halotti misére, akik valamilyen oknál fogva kötődnek vagy kötődni kívánnak hozzájuk. Mindez Gyimesben azért is jelzésértékű, mert a közösség demográfiaileg is és földrajzi kiterjedésében is túl nagy ahhoz, hogy minden család minden temetésen képviseltesse magát, szemben az olyan, kis létszámú falvak gyakorlatával, ahol törvényszerűen a település minden családja részt vesz a temetéseken – itt tehát a jelenlét nem automatikus és magától értetődő (vö. pl. Nagy 2000: 297). Éppen ezért léteznek bizonyos elvárások arra vonatkozólag, hogy kinek illik megjelenie a szertartásokon: természetesen elvárják ezt a rokonok, a komák, illetve a szomszédok részéről, de a legtöbben munkaadók, munkatársak, barátok, iskolatársak temetésére is el szoktak menni. Sokan ugyanígy tesznek akkor is, ha a halott valamelyik hozzátartozójával állnak hasonló kapcsolatban;

szomszédok, komák gyakran távolabb élő szüleinek a temetésére is elmennek, sőt olyan is volt, hogy valaki azért vett részt egy temetésen, mert a munkatársa volt a halott lányának.

A halotti rítusokban való részvétel különböző módozatait sorra véve kiderült, hogy vannak olyan feladatok (például a toron és a torra való előkészületekben nyújtott segítség vagy a sírásás), amelyeket a résztvevők önként, kérés nélkül látnak el, és hasonlóképpen önkéntes a rítusokon való passzív részvétel is. A szertartásnak ezek a részei ily módon a gyászoló családhoz kötődőknek teszik lehetővé, hogy kapcsolatuk fontosságát kifejezzék, összetartozásukat megerősítsék. Ugyanakkor vannak olyan szolgáltatások is, például a tor előkészületeinek levezetése, a halott felkészítése, a holttest, illetve a koporsó fuvarozása, amelyeknek az ellátása felkéréses alapon történik, hasonló módon a temetés során adódó tisztségek, például a gyertya-, a lobogó-, a kereszt-, illetve a koporsóvivő szerepének a betöltéséhez. A tisztségekre való felkérések a halott családja számára nyújtanak alkalmat arra, hogy mintegy kijelöljék velük a számukra fontos személyeket és csoportokat.<sup>208</sup> Ugyanezt a szerepet tölti be a halotti emlékmisék után tartott tor is, ahova, ellentétben a temetés után tartott torok többségével, már csak a családhoz szorosan kötődő, szűk rokoni, szomszédi, baráti kört hívják meg.

A halotti szertartások során tehát mindkét félnek alkalma adódik arra, hogy egymáshoz való kötődésük mértékét és fontosságát kifejezzék, illetve hogy bizonyos kapcsolatokat szorosabbra vonjanak, másokat pedig felbontsanak. A fentiekben továbbá az is kiderült, hogy a szerepvállalásra vonatkozó szokásrend az egyes szerepek betöltésére meglehetősen tág kört jelöl ki, ami viszonylag nagy mozgásteret, választási lehetőséget biztosít mind a gyászoló család, mind pedig a hozzájuk valamilyen címen kötődő egyének, csoportok számára. Természetes ugyanis, hogy nem minden rokon, szomszéd és koma vesz egyenlő mértékben részt a halotti rítusokban, ez, tekintve például a rokonok és komák nagy számát, nem is volna lehetséges. A társadalmi kapcsolatok dinamikáját – és a halotti rítusoknak a kapcsolatok alakításában játszott szerepét – éppen az mutathatja meg, ha megvizsgáljuk, hogy az egyes esetekben az elvárások és a szokás által kijelölt körből kik azok, akik eleget tesznek ezeknek az elvárásoknak, és ebben mi motiválja őket.

<sup>208</sup> Olyan is előfordult, hogy a halott még életében meghagyta, kiket szeretne ezekben a szerepekben látni.

***Részvétel a halotti rítusokban: gyakorlat és motiváció***

2003-ban hosszas betegség után elhunyt egy középkorú elvált férfi, Kádár Péter, aki két felnőtt, de még nem házas gyermekével élt együtt. Állapotának súlyossága – noha betegsége köztudott volt a faluban – csak a halála előtt pár héttel vált nyilvánvalóvá a rokonság és a szomszédság számára, mégpedig akkor, amikor kórházba került. A család ekkor a legrosszabbra számítva elkezdett felkészülni a temetésre, és ebben sokaktól sokféle segítséget kaptak. A beteg kórházba kerülése után röviddel két szomszédasszony, Jakab Kata és Molnár Zsófia kimeszelte és kitakarította azt a szobát, ahova végül a ravatal került. Mindkét asszony a pusztai szomszédinál szorosabb viszonyt ápolt a haldokló családjával: Zsófia komája volt a betegnek és jó barátnője a beteg lányának, akivel naponta segítették egymást munkával, apróbb kölcsönökkel. Kata férje unokatestvére volt a haldoklónak, ráadásul a két család szoros gazdasági együttműködésben is állt: nyáron együtt kalibáztak hetenkénti váltásban. Ez a két asszony a halál bekövetkezése után is tevékenyen részt vett az előkészületekben; Kata a halott ravatalát készítette el a menyé segítségével, aki szintén a halott szomszédságában lakott, Zsófia pedig a torra való felkészülést vezette, ami részben Kata konyhájában és részvételével folyt, és amiben az ő menyé és a halott egyik unokaöccsének a felesége is segédkezett. Mindkét fiatalasszony – Kata menyé és az unokaöcs felesége is – nagyon jó viszonyban volt a halott családjával; az unokaöcs felesége gyermekkori jó barátja és komája volt a halott lányának, akivel rendszeresen együtt dolgoztak, segítették egymást.

Minthogy a halott a kórházban hunyt el, és a gyászoló családnak nem volt autója, egy szomszédot kértek meg a holttest hazahozatalára, aki ezt egy kölcsönautóval meg is tette. Ezért a segítségért sem az autó tulajdonosa, sem a sofőr, akinek a halott gyermekei előző évben segítettek szénacsináláskor, nem fogadott el pénzt; a családnak csak a benzint kellett állnia. A sírásást négy fiatalabb szomszéd végezte, akik közül ketten rokonok – Kata fiai – voltak, és mind a négyen gyakran dolgoztak együtt a halott gyermekeivel.

A temetési tisztségek ellátói is jórészt az előbbi körből kerültek ki. A keresztteket Kata férje és egy szomszéd vitte, a két lobogót a halott két sógora, a gyertyákat pedig a halott egyik, szintén a szomszédban lakó unokatestvére, valamint három kortársa, barátja. Minthogy a halott keresztgyermekei még mind túl kicsik voltak ahhoz, hogy a koporsót vigyék, ezt a feladatot két közelben lakó koma, egy unokaöcs és a halott munkatársa látták el; a koporsót pedig a temetőig egy fiatal szomszéd fuvarozta el, akit azért választottak ki erre a tisztségre, mert jó viszonyban volt az elhunyttal, és sokat dolgozott vele. Azt, hogy kit milyen feladatra kérjenek fel, a halott gyermekei a közeli rokonokkal együtt döntötték el a temetés előtti este, a felkéréseket viszont már rábízták a főzésben segédkező két fiatalasszonyra, akik közvetlenül a temetés előtt, a vendégek érkezésekor osztották ki a feladatokat.



A szakácsnő és segítégei a temetés alatt is a háznál maradtak, hogy szétszedjék a ravatalt, és megterítsenek a torhoz, amiben a halott két unokaöccse volt segítségükre. Mivel a torra csak egy viszonylag szűk rokoni, szomszédi kört hívtak vissza, a temetési menet indulásakor a kapuban két szomszéd és egy barát közreműködésével kalácsot és pálinkát osztogattak a megjelenteknek.

E temetés során a halott családja a szolgáltatások mellett anyagi segítséget is kapott, amely – egy ajándékozót, a szakácsnőt leszámítva, aki a sófőröknek járó benzint állta – szinte kizárólag vérrokonoktól érkezett. A halott három unokaöccse összesen ötszázezer lejt, egy távolabbi rokon pedig nyolcszázezer lejt adott, míg egy másik unokaöcs az imádkozókor és temetéskor alamizsnaként osztogatott kaláccsal, az elhunyt lánytestvérei és unokahúgai pedig alapélelmiszerekkel járultak hozzá a temetés költségeihez. A temetés „kellékei” közül a test- és lobogóvivés fejében adott halotti törülközőket is a halott két lánytestvére adta, a többi szolgáltatásért, a sírásásért és a gyertyavivésért járó kendők és szalagok költségeit pedig az örökösök állták. Szintén egy lánytestvér fizette ki a halott egyik tartozását, aminek a megadásához annak ellenére is ragaszkodott, hogy a boltos, akinek a halott adósa maradt, eltekintett volna a pár lejes hitel kiegyenlítésétől. Emellett a temetési kellékek egy részét is a szomszédság adta kölcsön, a ravatalra terítendő ünnepi háziszóttas terítőt például egy, a családdal szintén gyakori munkaerőcsere-kapcsolatban álló szomszédasszonytól származott.

Ami a passzív résztvevőket illeti, sajnos csak a rokonok részvételére vonatkozóan rendelkezem viszonylag teljes körű statisztikával. A rokoni kapcsolatok felmérésekor a halott lánya összesen 42 olyan nukleáris családot sorolt fel, akihez tudomása szerint családját rokoni kapcsolat fűzte.<sup>209</sup> Ebből a 42 családból 31 családot képviselt valamelyik tagja a temetés valamely mozzanatában. A hiányzó családok többsége azonban nem a Patakon élt, és közülük arányaiban többen voltak a távoli, másodfokú rokonok; a halott testvéreit és leszármazottait magába foglaló 23 családból viszont csak 3 volt olyan, ahonnan senki sem érkezett a temetésre. Az elsőfokú rokonok – érthető módon – aktívabb részvételét mutatja az is, hogy az általuk alkotott 23 család közül 14 nem a Patakon él, a részvételi arányuk mégis magas volt. Szinte teljesen hiányzott viszont a temetésről a halott elvált feleségének a családja – tőlük egyetlenegy rokon, a feleség egyik testvére jött csak el.

A halott lányának megítélése szerint sokan voltak a hathetes misén is. Az utána tartott toron, amelyre a vendégek nem egyszerre érkeztek, körülbelül

<sup>209</sup> Ez a 42 család a halott testvéreinek, illetőleg anyai nagybátyjainak és nagynénjeinek családjait, pontosabban azok leszármazottait jelenti, tehát a halott első- és másodfokú rokonait és azok leszármazottait. A másik, az apai ág azért nincs képviselve, mert a halott édesapja vőnek jött az édesanyjához, és a rokonokat felsoroló lány már nem tudta pontosan, hogy a három gyimesi község közül honnan.

harminc embert tudtam összeszámolni. Mind a misén, mind a toron részt vett a halott összes, még élő testvére, a testvérek gyerekei közül azok, akik a közelben laktak, a szomszédsághoz tartozó összes – rokon vagy nem rokon – család képviseltette magát, és ezenkívül a halott néhány barátját is meghívták. A torra való felkészülésben ugyanaz a kör segített, amelyik a temetés alkalmával: Molnár Zsófia főzött, amiben a halott lánya, a szomszédban lakó unokaöccsének a felesége és rövid időre az egyik szomszédasszonya segített, míg az alapanyagul szolgáló malacot a halott fia és az egyik fiatal szomszéd vágta le. A mise után a templom kapujában a halott két, szomszédban lakó unokaöccse és két szomszéd férfi osztogatott, a torban pedig az egyik unokaöcs felesége, illetve a malacvágásba besegítő szomszéd felesége segített felszolgálni. A halott gyerekei a hathetes tor alkalmával sem maradtak anyagi támogatás híján: a főzésnél és a felszolgálásban is segédkező rokon fiatalasszony és egy szomszédasszony egy-egy tyúkot és egyéb hozzávalókat adott, a felszolgált kenyeret pedig a halott egyik nővére hozta.

Az anyagi jellegű segítség miatt Kádár Péter temetése némiképp rendhagyónak számít. Ahogyan korábban már volt róla szó, a temetés költségeit alapvetően a halott özvegye és közvetlen örökösei állják, közülük is az, aki egy udvaron élt vele. A családok azonban sokszor nem rendelkeznek akkora szabadon mozgósítható pénzüsszeggel, amely a temetés terheit fedezné, ezért ha a fenti példában látott anyagi segítség mértéke nem is jellemző, igen gyakran előfordul, hogy kölcsön kell kérniük valakitől.<sup>210</sup> Mindemellett a temetési kellékek kölcsönadására vagy odaajándékozására is bőven van példa, ahogyan a torhoz szükséges nyersanyagok adományozására is. Efféle segítség a vérrokonok mellett szomszédoktól vagy affinális rokonoktól is érkezhethet: egy temetés alkalmával például a koporsóba rakott és a túlvilágra vezető pallót szimbolizáló vászon a halott anyósától származott, egy másik esetben pedig, amikor a temetés terheit álló örökös nem számíthatott vérrokonai segítségére, szintén az anyós adta a torra való hús egy részét.

Az anyagi hozzájárulások mértékét leszámítva azonban az általam bemutatott eset nem tér el egy átlagos temetéstől. Általában meg lehet figyelni azt, hogy az előkészületekben résztvevők köre elsősorban a szomszédban lakó rokonok, komák vagy barátok közül kerül ki, és hogy rendszerint ők azok – nagyrészt a közelségből fakadóan –, akikkel a halott családja egyébként is a legélénkebb együttműködést folytatja. A halotti rítusok során nyújtott segítségadás tehát ráépül a résztvevők egyéb, kölcsönösségen alapuló együttműködéseire, amelyek hosszú távú cserekapcsolatként működnek. Ahogy azt a kölcsönösségről szóló fejezetben láthattuk, a különböző javak

<sup>210</sup> Mindeddig egyetlen olyan példát ismerek, amikor az anyagi segítség szélesebb körből származott és nem visszatérítendő kölcsön volt, ekkor egy szegény házaspár tragikusan elhunyt fiának temetésekor az imádkozóban minden résztvevőtől pénzádományt gyűjtöttek a szertartás költségeire.

és szolgáltatások cseréje között nagyfokú az átjárás, olyan értelemben, hogy a csere tárgyát képező dolgok felcserélhetők egymással. Ez alól nem jelennek kivételt a temetésekor nyújtott különböző jellegű szolgáltatások sem, így történhetett például az, hogy a holttestet a kórházból hazaszállító sofőr a segítséget a halott családjától korábban kapott más jellegű segítség viszonzásának tekintette. Az egyes családok között sokszor évtizedeken keresztül tartó együttműködésben a rituális alkalmakkor nyújtott segítség ilyen módon csak egy a sokféle „cseretárgy” között, és a résztvevők majdnem biztosak lehetnek abban, hogy az ilyenkor tanúsított áldozatukat a jövőben valamilyen formában vissza fogják kapni.

A különböző jellegű csererendszerek összefonódásából következik, hogy haláleset vagy más baj esetén a patakiak elsősorban azoktól várnak segítséget, akikhez valamiféle szorosabb együttműködés fűzi vagy fűzte őket. Amikor a fenti temetés után a halott lányát a segítségekről és a temetés résztvevőiről faggattam, elmondta, mennyire jólesett neki, hogy ilyen sokan segítettek és vettek részt magán a szertartáson is. Ugyanakkor beszélt arról is, hogy a falu tehetősebbnek számító emberei közül többen voltak olyanok, akiknek az édesapja korábban sokat dolgozott, és ennek ellenére sem apja betegsége alatt, sem a temetésekor nem segítettek, sőt, legtöbbször még a temetésre sem jött el. Ezt egyébként a szomszédok közül is felemlgették páran, ami azt mutatja, hogy a részvétel ezeknek az embereknek a részéről elvárható lett volna.

Hasonló elvárások azonban a másik oldalról, a gyászoló családdal szemben is létezhetnek, mégpedig a temetés tisztségeivel kapcsolatban. Egy fiatalasszony mesélte például, hogy anyósa temetésekor a tisztségek elosztásánál nem követték teljesen a halott rendelkezéseit, mégpedig azért, hogy az egyik kereszt vitelét egy olyan szomszéd- és egyben komaasszonyra bízassák, akinek a családja pénzt adott kölcsön a temetési szertartáshoz. A döntés indoka kimondottan az volt, hogy nem akarták megsérteni az illető családot: „S akkor azt úgy egyeztünk, hogy adjuk oda ide bé komámasszonynak, mer ha nem, megsértődik, hogy ő nem érdemel meg annyit, s azé adtuk oda...”

A temetésekor nyújtott segítség amellel, hogy a felek közötti többszintű kölcsönös együttműködés része, önmagában is önálló cserekapcsolatot alkot, ami alatt az értendő, hogy az ekkor kapott rituális segítséget hasonló segítséggel (is) kell viszonzni. Ha tehát valaki segédkezett temetésen, akkor joggal várhatja el, hogy mindazok, akiknek ő segített, viszontsegítsék akkor, amikor az ő családjában, háztartásában történik haláleset:

*A: De az a helyzet, hogy aki segít, az várhassa, hogy visszasegít neki, aki nem segít, az nincs mit...*

*B: Vagy előtte segítettünk, vagy még segítünk.*

*A: Hogyne. (középkorú házaspár)*

A kölcsönösség a passzív részvételre is vonatkozik, a patakiak ugyanis ügyelnek arra, hogy részt vegyenek azoknak a temetésén, akiknek a családja az ő hozzátartozóik temetésén is képviseltette magát. Ez időnként viszonzások hosszú sorát vonja maga után. A harmincas évei közepén járó Török Veronika 2003 nyarán azért ment el egy pataki származású asszony temetésére valamelyik felcsíki faluba, mert annak szülei korábban szomszédai voltak, és maga a halott is részt vett Veronika férjének a temetésén – azután, hogy ő még a férjével együtt elment az asszony férjének a temetésére.

Érzékenyen reagálnak viszont a patakiak arra, ha hozzátartozójuk temetésén olyasvalaki nem vesz részt, akitől ezt ők elvárhatónak tartották volna. Egy idős asszony temetésén például az egyik rokona megütközött azon, milyen kevesen jöttek el az asszony réges-rég halott férjének a rokonai közül, megjegyezvén: „Hát azok azt hiszik, hogy ők sose halnak meg!” Szintén ott-tartózkodásom alatt történt, hogy egy asszony azért nem ment el egy temetésre, amelyre egyébként saját bevallása szerint illett volna – mivel a halott menyé korábban a szomszédságban lakott –, mert a halott családja sem vett részt az ő másfél évvel korábban elhunyt anyósa temetésén, noha a menyétől ezt, egykori szomszédságuk okán, elvárta volna. Ebben az esetben a korábbi szomszédlány mulasztása felbontotta – pontosabban el sem indította – a két család közötti cserekapcsolatot, sőt ezzel gyakorlatilag mindennemű kapcsolatot megszüntetett köztük, hiszen a két család egyébiránt más módon nem működött együtt.

A halotti rítusokon való tevőleges vagy passzív részvétel ugyanakkor természetesen a jó viszony fenntartásának vagy újabb kapcsolatok megerősítésének, megerősítésének az eszköze is, amit a patakiak bizonyos esetekben nagyon tudatosan ki is használnak. Egy ismerősöm elmondta, hogy kifejezetten azért ment el egy temetésre, mert a halott lánya az ő – egyébként távol lakó – szüleinek első szomszédja volt, és a szüleivel történő baj esetén a jövőben számítani szeretett volna a segítségére. Csak második indokként említette azt, hogy az elhunyt lánya is részt vett az ő anyósa temetésén, és csak ezután azt, hogy keresztkomák. Más esetekben a résztvevők viszonylag friss kapcsolatokat erősítettek meg azzal, hogy rendszeresen elkezdtek egymás halotti szertartásaira járni. Erre jó példa az a két asszony, akik, miután családjaik összelepedtek – ami részben közös munkákban és egymásnak nyújtott szívességekben, részben pedig szabadidejük közös eltöltésében nyilvánult meg –, kölcsönösen részt vettek egymás rokonainak halotti miséin: egyikük még arra a halotti misére is elment, amelyet nem is a barátnője, hanem annak sógornője tartott az édesanyjáért, vagyis a barátnő anyósáért.

Amellett, hogy a halotti szertartásokon egymásnak tett gesztusok tevőlegesen alakítják a társadalmi kapcsolatokat, üzenéértékkal is bírnak a közösség számára annak köszönhetően, hogy a rítusok nyilvánosan és mindenki számára jól követhetően zajlanak. A halotti rítusok tehát – hasonlóan a kalákához – egyben a társadalmi kapcsolatok lenyomatát

is adják, vagyis a szövetségek vagy együttműködések ily módon történő megjelenítése az érintettek társadalmi pozícióját teszi nyilvánvalóvá, sőt, akár e pozíció emelésében is szerepet játszhat. Egy „jobb”, tehetősebb család temetésénél nyújtott segítséggel, valamint a szertartáson való részvétellel – és így viszontsegítség, illetőleg viszontrésztétel kieszközlésével – az ember „jó társasággal” asszociálja magát, ami komoly motivációja lehet a közreműködésnek. Egy „előkelőbb” családtól érkező meghívás pedig meglehetősen büszkeség forrása lehet, ahogy történt ez annak a szerényebb anyagi helyzetű asszonynak az esetében, akit meghívtak egy nagygazdának számító családnál tartott emléktorra, noha korábban nem voltak különösebben szoros kapcsolatban egymással.

A halott családjának sem mindegy, hogy hányan és kik vesznek részt a temetésen. Egy család presztízsét különösen növelheti az, ha olyanok is tiszteletüket teszik náluk, akiktől nem feltétlenül elvárt, hogy megjelenjenek a temetésen. Nagy feltűnést keltett például, amikor az egyik a Patakra házasodott felsőloki születésű asszony édesapjának temetésére nemcsak az asszony pataki násznagyai és két rokona, hanem több szomszédja – három közvetlen és két távolabbi – is elmentek. A részt vevő szomszédok közül az egyik később büszkén mesélte, hogy a gyászoló család ezekkel a vendégekkel megkülönböztetett figyelemmel bánt, a temetés után külön kihirdették, hogy visszavárják őket a torra, ahol külön szobában látták őket vendégül, és az étel javát nekik szolgálták fel. Emellett maga a pap is felfigyelt a jelenlétükre, és megdicsérte őket, amiért nemcsak lakodalomban, hanem a bajban is egymás mellé állnak. Ugyancsak a népszerűség jele, ha valakinek sokan segítenek a temetés megszervezésében. Az alábbi mondat egy középkorú asszonytól származik, akivel anyósa temetéséről beszélgettem: „Azt mondja Kovács Pistáné [szomszéd]: én tudtam, hogy neked nagy a baráti köröd, hogy azt mondja, mer olyan sok a segítséged...”

Az előző fejezetben a halotti rítusokon való részvétellel kapcsolatos elvárásokról és szokásrendről volt szó, amely alapján úgy tűnhetett, hogy a részvétel elsődleges kritériuma a felek „strukturális kapcsolata”, vagyis az, hogy valamilyen címen kötődjenek egymáshoz: rokonok, komák, szomszédok, esetleg munkatársak legyenek. A konkrét esetek és egyéni motivációk vizsgálatakor azonban kiderült, hogy a strukturális kapcsolat csak egy – bár kétségtelenül fontos – tényező annak eldöntésében, hogy ki kinek és milyen mértékben vegyen részt a temetésén. A különböző indokok a legtöbbször együttesen befolyásolják a döntést. Ennek szemléletes példájául szolgál egy pataki asszonynak az esete, aki közel megegyező rokoni fokú családokban történt halálesetek kapcsán másképp viselkedett: elsőfokú unokatestvére és vőfélye halálakor csak az imádkozóban és a temetésen vett részt, míg *esketőkeresztlány*<sup>211</sup> anyósának halálakor két nap is a konyhán segédkezett a tor

<sup>211</sup> Férjével együtt násznagya volt a lánynak.

előkészületeiben. Amikor az első eset kapcsán arról faggattam, hogy rokonként miért nem ment segédkezni, elmondta, hogy nem tartották annyira a rokonságot, lényegében sosem működtek együtt. Ennek részben az is oka lehetett, hogy az unokatestvére tíz perc járásra, tehát viszonylag távol, egy másik patakon lakott.<sup>212</sup> A másik család viszont a tágabb szomszédságban élt és az asszony sokat dolgozott napszámba a halottnak, sőt egy nyáron termény és pénz fejében elvállalta egyik földjének a megművelését is. Ráadásul az utóbbi család nagy megbecsülésnek örvendett a faluban, így az eleve intenzívebb kötődés mellett a velük való kapcsolat magasabb presztízsértéke is befolyásolhatta az asszony döntését. A történethez hozzátartozik az is, hogy az asszony unokatestvérenek a családja egyáltalán nem nehezményezte, hogy csak passzív résztvevőként jelent meg a temetésen, ami azt mutatja, hogy a patakiak azok felé, akikkel nem vagy kevésbé tartják a rokonságot, nem viseltetnek ilyesfajta elvárásokkal. Az, hogy a patakiak kivel mennyire tartják a rokonságot, a két család közötti interakciók sűrűségének a következménye, amelynek alakulását mindkét fél befolyásolja – ahogyan láttuk ezt annak az esetnek a kapcsán, amikor az egykori szomszéd lány elmaradása a temetésről a kapcsolat megszakadásához vezetett.

A pusztán az elvárások és a szokásrend alapján kirajzolódó állítás tehát lényegében megfordítható: nem a részvétel függ a rokonságtól, komaságtól, szomszédságtól, hanem a rokonság, komaság és szomszédság függ a részvételtől. Más szavakkal: a rokonsági, komasági és szomszédsági viszony fenntartásának minimális kritériuma, hogy az emberek legalább passzív résztvevőként jelen legyenek egymás rituális alkalmain – azaz hogy teljesítsék egymással szembeni rituális kötelezettségeiket. Ha ezt nem teszik meg, vagy már nem várják el egymástól, akkor nem tartják a kapcsolatot, funkcionálisan már nem rokonok, komák vagy szomszédok.

### *Alamizsna*

Az előző fejezetben tárgyalt halotti rítusokhoz hasonlóan a halottakért adott alamizsnának is fontos társadalmi üzenete lehet, ami azonban az előzőektől eltérően nyilvánul meg – ez indokolja, hogy külön fejezetben essek szó róla. Az alamizsnaadás esetében ugyanis egy szabályozott és explicit ajándékozási aktus teremt kapcsolatot a felek között – lásd a halotti rítusokról szóló fejezetben leírtakat –, ráadásul ez a kapcsolat nem hosszú távú, hiszen a viszonzás lényegében azonnal és nem az adományozó felé, legfeljebb annak tudtával történik. Az alamizsnaadás esetében hiányzik a

<sup>212</sup> Meg kell azonban jegyezni, hogy a távolság nem lehet minden esetben magyarázata a lazább kapcsolatnak, hiszen például ennél a temetésnél a halott feleségének az egyik unokatestvére sokat segített, noha legalább annyira messze lakott, mint interjúalanyom.

kölcsönösség is olyan értelemben, hogy a patakiak nem figyelnek arra, hogy olyasvalakinek adakozzanak, akiktől korábban ők is hasonló adományokat kaptak. Az alamizsnálkodás mégis sokat elmond a felek egymás közötti viszonyáról, sőt nemcsak közöl valamit róla, hanem alakítja is azt. Korábban már szó volt arról, hogy az alamizsnaadás önálló aktusként és más halotti rítusok részeként egyaránt előfordul. Ebben a fejezetben azonban csak azokról az alamizsnaadási aktusokról lesz szó, amelyek nem egy halotti mise vagy halott mellett tartott imádkozó részét képezik: az adományozásnak ugyanis ilyen alkalmakkor egészen más jelentése van, minthogy válogatás nélkül minden jelenlévő részesül belőle.

A halotti rítusokról szóló fejezetben említettem, hogy a Patakon az alamizsnaadásnak a célcsoportok alapján kétféle gyakorlatát lehet megkülönböztetni: az egyházi tanítások által kijelölt egyéneknek, azaz a szegényeknek, gyermekeknek és úton lévőknek adott, illetőleg az adományozóval nagyjából azonos vagyoni szinten álló és hozzá valamilyen címen kötődő személyeknek adott alamizsnát. A két gyakorlat között nehéz éles határvonalat húzni, ám bizonyos tendenciák mégis megfigyelhetők. Úgy tűnik, a patakiak ügyelnek arra, hogy bizonyos rituális alkalmakkor – például temetéskor és az utána tartott hathetes tort követően, vagy halottak napján – mindig adjanak olyasvalakinek is alamizsnát, aki megfelel az egyházi tanítások által meghatározott kritériumoknak. A korábban részletesen tárgyalt haláleset után tartott hathetes misén például a hozzátartozók bőséges kóstolót küldtek egy környékben lakó szegény asszonynak, és a halott egyik nadrágját is egy falubeli szegény embernek adták oda. Az elhunyt többi, elajándékozásra érdemes ruhadarabja viszont a családhoz közel állókhoz került: két sapkát és egy inget a halott unokatestvérének, valamint unokaöccsének adtak, akik mellel szomszédok is voltak egyben, és sokat segítettek a temetés és a hathetes mise utáni tor előkészületeiben. Olyan alkalmakkor viszont, amikor az alamizsnaadás a halott – álomban vagy egyéb úton tapasztalható – jelzése után történik, gyakoribb, hogy a kedvezményezettek a hozzátartozókhoz közel állók közül kerülnek ki. Annak ellenére, hogy a patakiak a kétféle gyakorlatot explicite nem különböztetik meg egymástól, elválasztásuk az elemzés szempontjából mindenképpen indokolt, mivel a résztvevők közötti kapcsolat szempontjából alapvetően más jelentéssel bírnak, ráadásul, ahogy azt majd látni fogjuk, mindez a patakiak viselkedésében is tetten érhető.

A szegényeknek adott alamizsna az intézmény kialakulása óta kimondottan karitatív célt is szolgált, amellett hogy a halottak lelki üdvét biztosította. Ilyen értelemben az alamizsna kapcsolatot hozott létre a különböző társadalmi rétegek között, és megerősítette egy közösség kohézióját. Emellett érvelt a karéliei ortodox archív hiedelemanyagot elemző Laura Stark is (Stark 2002: 144), aki úgy vélekedett, hogy a szegények megvendéglésével, az étel megosztásával a közösség e marginális csoportokat – még ha



időlegesen és szimbolikusan is, de – újra befogadta, azaz a társadalmi különbségeket áthágva megteremtette a közösség teljes egységét.<sup>213</sup>

Noha a fenti gondolatmenetben kétségkívül sok igazság van, nem szabad elfelejteni azt sem, hogy az alamizsna legalább annyira szolgálhatja a marginális csoportok elkülönítését, mint a befogadását. Az adományozás aktusa ugyanis egyértelműen adományozóként, illetve szegényként definiálhatja a résztvevőket, és ezáltal éppenséggel a kedvezményezett marginális státuszát hangsúlyozza ki és szilárdítja meg.<sup>214</sup> Az, hogy ezt bizonyos helyzetekben a patakiak is érzékelik, akkor vált számomra nyilvánvalóvá, amikor egy asszonytól azt próbáltam megtudni, hogy a faluban mi alapján tekintenek valakit szegénynek vagy gazdagnak. Azért, hogy a dolog kézzelfoghatóbbá váljon, arra kértem, hogy konkrét családok példáján érzékeltesse a vagyoni különbségeket. Az osztályozás során az asszony magukat a szegényebbek kategóriájába sorolta, ám amikor megkérdeztem, hogy akkor ők is kapnak-e alamizsnát, hevesen tiltakozott, mondván, hogy „Isten őrizzen, inkább én adok”, olyannak szokás alamizsnát adni, aki „alig van el”. Az alamizsna „szegénységjelző”, erős kifejezéssel élve degradáló szerepére utalt az is, amikor egy – néhány éve már nem Gyimesben élő – asszony a következőképpen beszélt alamizsnaadási szokásairól:

- De Erzsí néni azért ad gyakrabban istennébe, nem csak a misén?
- *Hát öö, most már nincsen szegény. Az utcába vót egy szegény, ahol én lakok, egy szegény asszony, öregasszony, annak sokszor adtam enni, kérdezte, mondta, hogy nem tudom megfizetni. Mondom, imádkozzék, istennébe adom, imádkozzék értünk, a halottakért... Most már szegény sincs, nincs kinek adni... Még megsértődik, ha adni akarok. (N 54)*

E felfogás fényében ellentmondásosnak tűnik, hogy az alamizsnaadás sok esetben a rokoni, komasági vagy szomszédi csoportokon belülré irányul, ráadásul ezekben az esetekben a kedvezményezettekben fel sem merül, hogy az adományt szegény-státuszuk miatt kapták volna, és nyilvánvalóan az adományozó sem ezért választotta őket az alamizsna célszemélyévé.<sup>215</sup> Ilyenkor sokkal inkább arról van szó, hogy az alamizsna valóban megerősíti a csoportot alkotó egyének vagy nukleáris családok közti kapcsolatokat. Teszi ezt egyrészt az ajándékozás gesztusa által, másrészt pedig azzal, hogy ilyen módon a résztvevők lényegében együtt gondoskodnak a

<sup>213</sup> Stark érvelésének fontos eleme, hogy a karélieiak – az egyházi vélekedésektől sem idegen módon – a szegényeket a halottak képviselőinek tekintették, és ilyen módon nemcsak őket, hanem az elhunytakat is inkorporálták, ami ebben az értelemben a közösség valóban teljes egységének a megteremtését jelentette.

<sup>214</sup> Mauss írja, hogy az alamizsna mindig sértő arra nézve, aki kapja (2000: 316).

<sup>215</sup> Ha az adományozó egyáltalán megindokolja a választását, akkor rendszerint azzal teszi, hogy a kedvezményezett éppen szűkében volt annak, amit alamizsnaaként neki szántak.

halotról – ráadásul egy olyan halotról, aki az esetek jó részében maga is része volt e csoportnak. Ez történik akkor is, amikor a halottért nem családtagjai, hanem szomszédok, komák, rokonok adnak alamizsnát. Haláleseteket követően megfigyelhető, hogy a szomszédságban lakók közül többen is szoktak a halottal álmodni, ami után rendszerint alamizsnát is adnak érte: a korábban részletesen bemutatott haláleset után például az elhunytat röviddel a temetés után egyik unokaöccse, egy szomszédja és egy komaasszonya is többször látta álmában. Az álmodók minderről beszámoltak a halott rokonainak, sőt az is előfordult, hogy az alamizsnát egyenesen nekik adták; a komaasszony például a halott gyermekeinek vitt egy kis cipót, mert az elhunyt még életében egy *madárkát* – ujjnyi vastagon megsodort, megcsomózott, majd a kemencében kisütött kenyértésztát – kért tőle. Mindez természetesen a halotti rítusok során tanúsított közreműködéshez hasonlóan megerősíti a halott családjának a pozícióját a közösségben. Ami pedig a távolabb élő affinális vagy műrokonokat illeti, gyakran megeskik, hogy az ilyesfajta alamizsnaadás jelenti az egyetlen találkozási alkalmat, és így ez az, ami a két fél között fenntartja a kapcsolatot. Molnár Zsófiáék például évi rendszerességgel egy zsák krumplit adtak egyik halott komájuk szüleinek, egy idős férfi pedig egy szekér tűzifát vitt a szomszéd faluban lakó özvegy sógorasszonyához azután, hogy álmodott a sógorával.

A felek közötti jó kapcsolatot erősíti továbbá az is, ha egy nem alamizsnának szánt dolgot valaki alamizsnaként, a halottakért vagy az adományozó lelki üdvéért ajánlva köszön meg. Ünnepi étkezéseknél, búcsús ebédeknel, ritkábban hétköznapi étkezéseknél figyelhető meg leginkább ez a gyakorlat, ami úgy történik, hogy a vendég a ház halottainak lelki üdvéért ajánlja fel az elfogyasztott ételt. A gesztus jelentősége abban van, hogy az alamizsnaadás logikája szerint ilyen módon az adományozónak is haszna származik a tranzakcióból, vagyis a kedvezményezett, ha átvitt értelemben is, de visszajuttat valamit abból, amit kapott.

Noha a csoporton belül történő alamizsna-tranzakciók inkább a résztvevők összetartozását hangsúlyozzák valamilyen módon, az adományozás csoporthatár-kijelölő szerepe még ezekben az esetekben is érvényesül. Úgy tűnik, hogy a legszűkebb gazdasági egységen belül nem adnak egymásnak alamizsnát, ami nyilvánvalóan összefüggésben van azzal, hogy egy halotttól általában az egy gazdasági egységet alkotó családtagok kötelesek gondoskodni. Nem adnak tehát alamizsnát egymásnak a nukleáris család együtt élő tagjai, adhatnak és adnak viszont azok, akik egy udvaron élnek, de külön gazdálkodnak – többször történt olyan például, hogy nagyszülő az unokának adott valamit a közös halottaikért. A különállásnak e finom jelzését lehetett megfigyelni akkor is, amikor Molnár Gergely az egyik búcsúkor a lányánál vendégeskedett. Az ebéd végeztével az elfogyasztott ételt mind a ketten felajánlották a halottakért, de nem ugyanazokért a halottakért: a lány a férjéért és az édesanyjáért, az apa viszont csak a vejéért. Ugyanebben

a családban fordított esetben a lány csak az apja halottaiért köszönte el az ételt, saját férjét kihagyva a sorból, noha az apa őt is a család halottai közé szokta sorolni, ha imádkozik vagy misét mond. Azzal, hogy apa és lánya vendégségben hangsúlyosan csak a másik házához, gazdaságához tartozó halottakért ajánlották fel az ételt, lényegében azt jelenítették meg, hogy – legalábbis az adott szituációban – nem egy csoporthoz tartoznak.

A Bevezetőben azt írtam, hogy a róluk való beszéd és a velük kapcsolatos rítusok révén a halottak határozottan „jelen vannak” az általam vizsgált közösségben. E könyvben azt igyekeztem bemutatni, hogy mit is jelent ez a jelenlét a közösség mindennapi életében: hol helyezkednek el, milyen szerepet töltenek be a holtak a pataki társadalomban, és milyen viszony fűzi őket az élőkhez. Mindehhez a megfelelő kiindulási alapot az élők és holtak között, illetve az élő közösségen belül folytatott verbális és non-verbális kommunikáció, így tehát az interakciók meglehetősen tág csoportjának vizsgálata jelentette, a halottak különféle formában történő megjelenésén át a halotti rítusokig, a mindennapi beszélgetésektől az egyének, csoportok között zajló különböző jellegű cserékig. A kapott kép meglehetősen összetettnek bizonyult.

Az élők és a holtak között folyó kommunikáció során a két csoport között az élők közötti kapcsolatokhoz hasonló kötelékek jönnek létre: ahogyan az élők egymás közti viszonyában, úgy a holtakhoz fűződően is meghatározó szerepe van a cserének és a kölcsönösségnek. A halottakkal kapcsolatos laikus – a hivatalos egyházi tanításoktól eltérő – elképzelések szerint az élők és a halottak között materiális jellegű csereviszony létezik, amelyben az élők az elhunytaktól még életükben kapott különböző jellegű támogatások, illetve a tőlük öröklött vagyon fejében gondoskodni kötelesek a halottakról, azaz kötelesek számukra megfelelő temetést biztosítani és lelki üdvüket ápolni. Noha a két csoport közötti kapcsolatnak az ilyesfajta elképzelése, mint említettem, nem szerepel az egyházi tanításokban, korántsem független a katolikus – és a térségben jelen lévő ortodox – egyház dogmáitól és gyakorlatától. A halottakról való gondoskodás ugyanis egyházilag előírt formában történik, és a megholtakért naponta elmondott imákat és egymásnak adott kegyes ajándékokat leszámítva az egyházon keresztül, annak szolgáltatásait igénybe véve történik. Ugyanakkor az egyházi tanok alapján a patakiak egy másik, spirituális jellegű cserekapcsolatot is feltételeznek a két csoport között, amelyben az élők imákkal és a közbenjárás egyéb módjaival segítik a halottak túlvilági vezeklését, míg azok, szenvedéseiktől szabadulván, szintén imáikkal segítik az élők boldogulását. A kétféle viszony, bár egyaránt kölcsönösségen alapul, mégis alapvetően más szerepkörbe helyezi a feleket. A spirituális csere által létrehozott kapcsolatban az élők tekinthetők adományozónak és a holtak adósnak, míg a materiális alapú

csereviszonyban adományozóként a halottak gyakorolnak hatalmat az élők felett: visszajárással, károkozással büntethetik a róluk nem megfelelően gondoskodókat. Éppen ezért a harmonikus kapcsolat megőrzése végett az élőknek rendszeresen gondoskodniuk kell a halottak túlvilági jólétéről.

A halottak az élőkkel folytatott interakciók következtében tehát a pataki közösség szerves részét alkotják. Natalie Zemon Davis több írásában is amellett érvelt, hogy a középkori, kora újkori európai társadalmakban az élők és a halottak között fennálló, cserén és kölcsönösségen alapuló szoros kapcsolatnak köszönhetően a halottak lényegében a társadalmon belüli „korcsoportnak” tekinthetők – még akkor is, ha nemcsak az idősebb generáció tagjai, hanem gyermekek, oldalági rokonok és barátok is megtalálhatók közöttük (Davis 1974: 327–328; 1977: 87–114). Ez az elképzelés azonban – ahogyan arra a Gordon–Marshall szerzőpáros is rámutatott (2000: 6–7) – nem alkalmas a két csoport kapcsolatának teljes leírására, mint hogy csak részben ad magyarázatot a viszonyt átható ambivalenciára. A holtakkal szemben hangsúlyosan megjelenő félelem ugyanis csak részben eredeztethető adományozó és adós konfliktusokkal terhes kapcsolatából: legalább ekkora szerepe van a mástól, az idegentől, a más szférába tartozótól való félelemnek is, és ez nemcsak a bűnös, a túlvilágról kitaszított halottak, hanem a „jó” halottak esetében is megfigyelhető. A halottak tehát bizonyos szituációkban a közösség – a család, a korcsoport, a falu – tagjai, bizonyos esetekben pedig nem: az élők és holtak közt húzódó határ az élő társadalmat alkotó csoportok határaihoz hasonlóan állandóan, a köztük létrejövő interakciók szerint változik.

Akár a közösség tagjainak tekintik azonban a halottakat, akár „idegenek”, a pataki társadalomban fontos és összetett szerepük van. Egyrészt normatív tényezőként vannak jelen, mégpedig több szempontból is: megjelenésükkel, a túlvilágról adott híradásaikkal keresztényi életvitelre ösztönöznek, valamint – és a velük folytatott kommunikáció nagyobb részében erről van szó – kéréseikkel mindegyre a közösség alapértékének, a kölcsönösségnek a betartására figyelmeztetnek. A köztük és az élők között meglévő cserekapcsolat az élők közötti viszonyok lényegét kendőzetlenül jeleníti meg: amíg az élők a csere etikája szerint nem kérhetik adományaik viszonzását, addig a holtak igen, és az elmaradt viszonzás kikényszerítésére vagy megtorlására is közvetlenebb eszközeik vannak, mint az élőknek, akik ilyen esetben leginkább csak a közvéleményhez fordulhatnak.

Másrészt a halottaknak, pontosabban a velük folytatott kommunikációnak fontos szerepe van az élők közötti kapcsolatok és az egyének hovatarozásának, társadalmi pozíciójának alakításában. A rokoni, komasági és szomszédi kapcsolat tényleges meglétének minimális követelménye, hogy a felek részt vegyenek egymás rituális alkalmain. Különösen igaz ez a halotti rítusok – elsősorban a temetés – esetében, mivel ezek, ellentétben a keresztelővel és a házasságkötéssel, jobbára nem meghívásos jellegűek, és

nem is járnak akkora anyagi áldozattal, mint az előbbiek. A segítségnyújtás és a részvétel a kölcsönösségen alapul, rituális cserekapcsolatot jelent a felek között, amely szerves része a köztük fennálló egyéb jellegű cserekapcsolatok bonyolult szövevényének. Ennélfogva a halotti rítusok során tanúsított magatartás egyrészt a felek pillanatnyi kapcsolata, együttműködésük szorossága szerint alakul, másrészt befolyásolja, alakítja is azt, lazíthatja, illetőleg szorosabbá teheti. Mindemellett a halotti rítusokban való részvétellel, mint a családok éppen aktuális kapcsolati hálójának lenyomata, a közösség felé is megjeleníti a résztvevők egymás iránti kötődését és ily módon a közösségben betöltött pozícióját is.

A közösségen belüli kapcsolatok alakításában, a különböző társadalmi csoportok határainak jelzésében lényeges szerepe van az alamizsnának is, amely a többi halotti rítustól eltér abban, hogy önmagában nem alkot hosszú távon fennálló cserekapcsolatot olyan értelemben, hogy az alamizsnát a későbbiekben nem kell alamizsnával viszonzni. Az egyéb halotti rítusoktól az alamizsnaadás aktusa abban is eltér, hogy nemcsak az összetartozás kifejezésére és megerősítésére alkalmas, hanem az elhatárolódás deklarálására is. Ez leginkább azokban az esetekben nyilvánul meg, amikor valakit kifejezetten azért választanak az adomány kedvezményezettjévé, mert szegénynek tekintik, ami egyrészt megerősíti marginális státuszát, másrészt kifejezi az adományozó gazdasági felsőbbrendűségét. A halotti rítusok ilyen értelemben tehát fontos összetevőjét jelentik a társadalmi kapcsolatokról szóló és azokat alakító verbális és non-verbális kommunikációnak.

Másképpen, de ugyanez igaz a halottakkal történt találkozásélményekről szóló elbeszélésekre is, amelyek az érintettek hírnevének, becsületének rontásával vagy emelésével befolyásolhatják az egyes emberek megítélését – és végső soron a közösségben betöltött státuszát. E történetek, amelyeknek értelmezése az élők és holtak kapcsolatára vonatkozó elképzeléseken alapszik, a Patakra jellemző indirekt kommunikáció egyik eszközének tekinthetők; jelentőségük abból fakad, hogy olyan üzenetek kifejezésére is alkalmasak, amelyek más módon történő megfogalmazása ellentétes lenne a pataki etikettel. A halottakkal folytatott kommunikáció tehát, bármilyen formában történjék is, az élők egymás között zajló kommunikációjának fontos szegmensét jelenti.

Noha munkám során törekedtem arra, hogy minél összetettebb képet adjak élők és holtak kapcsolatáról, az érintett témák némelyike további kutatások lehetőségét rejtje magában. Különösen így van ez a halállal és halottakkal kapcsolatos képzetek, illetve szokások esetében, amelyek tárgyalása viszonylag nagy terjedelmű ugyan, ám korántsem tárgyalja jelentőségét megillető részletességgel a halállal kapcsolatos tudás és gyakorlat szerveződésének problémáját. A könyvben csupán az egyes emberekre jellemző képzet- és szokásrendszer viszonylagosságát, hajlékonyságát és alakulásának dinamikáját próbáltam meg érzékeltetni, míg mindezek

forrásainak alapos elemzésére nem tértem ki. Tettem mindezt azért, mert e téma kielégítő tárgyalása – a közösségben található vallásos tárgyú írásos források számbavétele, a képzeteket és szokásokat alakító szereplők, papok, temetési vállalkozók és az egymáshoz fűződő viszonyuk vizsgálata stb. – szétfeszítette volna e munka kereteit.

Izgalmas kérdés az is, hogy idővel hogyan alakul élők és holtak viszonya. Mivel e kapcsolat szorosan összefügg a társadalmi viszonyokkal és a megélhetés módjával, bizonyos, hogy a Romániában jelenleg zajló gazdasági és társadalmi változások hatással vannak vagy lesznek a két csoport viszonyára és annak különböző megnyilvánulásaira. Az Európai Unióhoz történt csatlakozás máris tapasztalható következménye, hogy a korábban többségében a tejiparra és fakitermelésre alapozó háztartásoknak más megélhetési forrásokat kell keresniük, aminek következtében vélhetőleg csökkenni fog az előző generációktól örökölt birtokok jelentősége. Mindennek logikus következményeként várható, hogy élőknek és holtaknak a kapcsolata meg fog változni, és a materiális csere dominanciája helyett e viszony más aspektusai fognak előtérbe kerülni (vö. Kenna 1991). Számos antropológiai elemzés mutatott rá arra is, hogy a társadalmi kapcsolatok jellegének változása, a fokozódó individualizáció alapvető változásokat hozott a halotti rítusok terén is (pl. Badone 1989; Dubisch 1989). Ismeretes azonban olyan eset is, ahol egy közösség éppen identitásának megőrzése miatt ragaszkodott az időközben gazdasági jelentőségüket veszített rokoni, szomszédi vagy baráti alapon szerveződő szövetségekhez, ami kiemelt fontosságot kölcsönözött a szövetséget megjelenítő és időről időre megerősítő halotti rítusoknak (Cohen 1989). Néhány éven belül kiderül, hogy a pataki közösség miként reagál az őt érő gazdasági és társadalmi változásokra, és hogy ezek a változások hogyan fogják érinteni élők és holtak kapcsolatát.



- ABBOT, George F.  
1903 *Macedonian Folklore*. Cambridge.
- ALBENA, Georgijevna  
2006 *Dreams as Messages from the Other World. Insights from Two Balkan Local Cultures*. (Kézirat.)
- ALBERT Ernő  
1995 *Rigó és madár I. A föld népe*. Sepsiszentgyörgy, Bon Ami Kiadó.  
1997 *Rigó és madár II. Hegyek közt és hadak útján*. Sepsiszentgyörgy, Bon Ami Kiadó.
- ALEXIOU, Margaret  
1974 *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ANTAL Imre  
1992 *Gyimesi krónika*. Budapest, Európa–Kriterion.
- ANTAL Mária  
2004 *A gyimesvölgyi csángó magyarok hitvilága*. Budapest, General Press.
- ANTTONEN, Veikko  
1992 The Concept of Folk Religion in Religious Studies. *Ethnographica et Folkloristica* 7–8 (1): 253–268.
- ÅRHEM, Kaj  
1988 *Into the Realm of the Sacred: An Interpretation of Khasi Funerary Ritual*. In Cederroth, Sven – Corlin, Caes – Lindström, Jan (eds.): *On the Meaning of Death: Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*. Stockholm, Almquist and Wiksell, 257–299.
- ARIÈS, Philippe  
1975 *Western Attitudes toward Death. From the Middle Ages to the Present*. London, The John Hopkins University Press.  
1981 *The Hour of Our Death*. New York, Oxford University Press.
- BADONE, Ellen  
1989 *The Appointed Hour. Death, Worldview and Social Change in Brittany*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.  
1990 Introduction. In Badone, Ellen (ed.): *Religious Orthodoxy and Popular society*. Princeton, Princeton University Press, 3–23.
- BAJCSAY Márta  
2009 Egy kötetlen műfaj kötöttségei. *Ethnographia* 120 (4): 355–373.

BALATONYI Judit

é. n. A gyereklakodalom szerepe a gyimesi csángók kulturális reprezentációjában. (Kézirat.)

BALÁZS Lajos

1992 „Ez nekünk jött úgy, hogy csináljuk...” Kortárstalálkozók. Vizsgálódás egy újkeletű ünnep körül. In Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 1*. Kolozsvár, Glória Kiadó, 106–133.

1995 *Menj ki én lelkem a testből. Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda, Pallas-Akadémia.

2001 A haldokló megkerítése. A lélekmentés pogány és keresztény rítusa Csíkszentdomokoson. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről, II./* Budapest, Balassi Kiadó, 261–267.

2005 A keresztszülőség és komaság mint az átmeneti szokások alapintézményei. In Keszeg Vilmos – Tötszegi Tekla (szerk.): *Kriza János Társaság Évkönyve 13*. Kolozsvár, Glória Kiadó, 97–113.

BÁLINT Sándor

1991 [1942] *Egy magyar szeptember. Orosz István önéletrajza*. Szolnok, Versegly Ferenc Megyei Könyvtár.

BARNA Gábor

1982 Halottlátók a magyar néphitben. In Hoppál Mihály – Novák László (szerk.): *Halottkultusz. /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához, 10./* Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 199–211.

1991 A megújuló rózsafüzér. Az élő lelki rózsafüzér ájtatossága és társulata a XIX–XX. századi népi vallásosságban. In Bárdos István – Beke Margit (szerk.): *Egyházak a változó világban. A nemzetközi egyháztörténeti konferencia előadásai. Esztergom 1991. május 29–31. Esztergom, Oktáv-Press Kft., 319–322.*

1998a Az álmok szerepe Orosz István életében. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről, I./* Budapest, Balassi Kiadó – Pécs, University Press, 340–350.

1998b *Az Élő Rózsafüzér kunszentmártoni társulata. Living Rosary Confraternity in Kunszentmárton. /Devotio Hungarorum, 5./* Szeged, Néprajzi Tanszék.

BARRAUD, Cecile – de COPPET, Daniel – ITENAU, André – JAMOUS, Raymond  
1994 [1984] *On Relations and the Dead. Four Societies Viewed from the Angle of Their Exchanges. /Explorations in Anthropology./* Oxford–Providence, Berg.

BÁRTH Dániel

2005 *Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon*. Budapest, MTA – ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoport.

BÁRTH János

1990 A katolikus magyarság vallásos életének néprajza. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz. VII. Népszokás, néphit, népi vallás*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 331–424.

BASSO, Ellen

1987 A Progressive Theory of Dreaming. In Tedlock, Barbara (ed.): *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge, Cambridge University Press, 86–104.

BECK, Jane

1973 Dream Messages from the Dead. *Journal of the Folklore Institute* 10 (3): 173–186.

BEHRINGER, Wolfgang

2005 How Waldensians became Witches: Heretics and their Journey to the Other World. In Klaniczay, Gábor – Pócs, Éva (eds.): *Demons, Spirits, Witches. Communicating with the Spirits*. Budapest – New York, CEU Press, 155–192.

BENZ, Ernst

1969 *Die Vision. Erfahrungsformen und Bildernwelt*. Stuttgart, Ernst Klett Verlag.

BERGER L. Peter – LUCKMANN Thomas

1998 [1966] *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. Budapest, Józsefveg.

BERTA Péter

2001a Hatalom, halálkép, normativitás. Megjegyzések a magyar paraszti halálkép evilági normatív jellegéről. In Berta Péter (szerk.): *Halál és kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I.* Budapest, Janus–Osiris, 117–142.

2001b A halál előjeleinek funkciói Csíkkarcfalva és Csíkjenőfalva paraszti közösségeinek halálközeli rítusaiban. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció. / Studia Ethnologia Hungarica, 2./* Budapest, Janus–Osiris, 244–293.

2001c A túlélők teendői. A posztmortális szolgálatok rendje késő középkori városaink vallásos közösségeiben. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallás-ethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről, II./* Budapest, Balassi Kiadó, 213–238.

BERTA Péter (szerk.)

2001d *Halál és kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I.* Budapest, Janus–Osiris.

BICZÓ Gábor

2003a A határ metafora mint a turizmus antropológiai vizsgálatának paradigmikus példája: Gyimes esete. In Fejős Zoltán – Szíjártó Zsolt (szerk.): *Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k: A turizmus társadalomtudományos magyarázata: Tanulmányok*. Budapest, Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 40–50.

2003b The Function and the Meaning of Material Culture in the Tourism of Gyimes. In Fejős Zoltán – Cseri Miklós (eds.): *Touristic Construction and Consumption of Culture(s): Papers of the Finnish-Hungarian Ethnological Symposium Lakitelek, Hungary, Aug. 25–31. 2003*. Budapest, 167–174.

2005 A hagyományos gyimesi kultúra és értékrend válsága a generációs konfliktusok tükrében, különös tekintettel az idősek helyzetére tíz esztendővel a rendszerváltás után. In Schwarcz Gyöngyi – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós (szerk.): *Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 467–477.

BIHARI Anna

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

BINSKI, Paul

1996 *Medieval Death. Ritual and Representation*. London, British Museum Press.

BITEL, Lisa

1991 In *Visu Noctis: Dreams in European Hagiography and Histories*, 450–900. *History of Religions* 31: 39–59.

BLOCH, Maurice

1971 *Placing the Dead*. London, Seminar Press.

BLOCH, Maurice – PARRY, Jonathan (eds.)

1982 *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge, Cambridge University Press.

BÓDÁN Zsolt

2003 A törvénytelen gyermek apjának megítélése és a gyermek helyzete a gyimesi csángók körében. In Schoblocher Judit (szerk.): *Mi leszünk a jövő kultúrákutatói? Öndefiníció az évezred küszöbén: a kárpát-medencei néprajz és kulturális antropológia szakos hallgatóinak konferenciája*. Domaszék, 2001. szeptember 27–30. Debrecen, Fiatal Kultúrakutatók szervezete, 13–27.

BODENHORN, Barbara

2000 'He used to be my relative': Exploring the Bases of Relatedness among Iñupiat of Northern Alaska. In Carsten, Janet (ed.): *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press, 128–148.

BONDÁR Anita

2005 Női migráció és változó nemi szerepek. Széki asszonyok Budapesten. In Feischmidt Margit (szerk.): *Erdély (de)konstrukciók*. /Tabula Könyvek, 7./ Budapest, Néprajzi Múzeum – Pécs, PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 163–184.

BONDÁR Ferenc

1982 Sarkadkeresztúr néphite. /Folklór Archívum, 14./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 7–66.

BOSNYÁK Sándor

1980 A moldvai magyarok hitvilága. /Folklór Archívum, 12./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.

1982 A gyimesvölgyi magyarok hitvilága. /Folklór Archívum, 14./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 68–157.

2000 *Mit láték álomban. Népi álmofejtés és hiedelemtörténetek*. Budapest, Európai Folklór Intézet – L'Harmattan.

BOURDIEU, Pierre

1977 [1972] *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.

1978 *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Tanulmányok*. Budapest, Gondolat.

2002 [1994] *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest, Napvilág Kiadó.

BRANDÁO, M. F.

1983 Death and the Survival of the Rural Household in a Northwestern Municipality. In Feijó, Rui – Martins, Herminio – Pina-Cabral, João de (eds.): *Death in Portugal: Studies in Portuguese Anthropology and Modern History. Journal of the Anthropological Society in Oxford, Occasional Papers 2*. 75–86.

BRENNEIS, Donald

1984 Grog and Gossip in Bhatgaon: Style and Substance in Fiji Indian Conversation. *American Ethnologist* 11 (3): 487–506.

1987 Talk and Transformation. *Man* 22 (3): 499–510.

BROWN, Peter

1993 [1980] *A szentkultusz kialakulása és szerepe a latin kereszténységben*. Budapest, Atlantisz.

BROWN, Theo

1975 Westcountry Entrances to the Underworld. In Davidson, Hilda Roderick Ellis (ed.): *The Journey to the Other World*. Cambridge, Cambridge University Press, 90–104.

BURGESS, Clive

2000 'Longing to be prayed for': Death and Commemoration in an English Parish in the later Middle Ages. In Gordon, Bruce – Marshall, Peter (eds.): *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 44–65.

CACIOLA, Nancy

1996 Wraiths, Revenants and Ritual. *Past and Present* 152: 3–45.

CÁTEDRA, Maria

1992 *This World, Other Worlds. Sickness, Suicide, Death, and the Afterlife among the Vaqueiros de Alzada of Spain*. Chicago–London, The University of Chicago Press.

CEDERROTH, Sven – CORLIN, Caes – LINDSTRÖM, Jan (eds.)

1988 *On the Meaning of Death: Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*. Stockholm, Almqvist and Wiksell.

CHRISTIAN, William A. Jr.

1989 *Person and God in a Spanish Valley*. Princeton, Princeton University Press.

CHRISTIANSEN, Reider Th.

1946 The Dead and the Living. *Studia Norvegica I. Ethnologica and Folkloristica*, 1–96.

COHEN, Anthony P.

1985 Symbolism and Social Change: Matters of Life and Death in Whalsay, Shetland. *Man* 20: 307–324.

CRESSY, David

1997 *Birth, Marriage and Death Ritual. Religion and the Life-cycle in Tudor and Stuart England*. New York, Oxford University Press.

CZÖVEK Judit

1997 *Halottlátók a magyar néphagyományban*. /Studia Folkloristica et Ethnographica, 21./ Debrecen, Néprajz Tanszék.

CSONKA-TAKÁCS Eszter

2007 Gyermekágy és asszonyavatás Gyimesközéplokon. In Pócs Éva (szerk.): *Maszok, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről, V./ Budapest, Balassi Kiadó, 97–135.

2008 Keresztelő Gyimesközéplokon. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak csodák, csak észre kell venni”. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben I*. /Studia Ethnologica Hungarica, VIII./ Budapest, L'Harmattan, 122–173.

CSÖRGE Barnabás

2008 Az igézet hiedelemrendszere Gyimesközéplokon. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak csodák, csak észre kell venni”. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben I*. /Studia Ethnologica Hungarica, VIII./ Budapest, L'Harmattan, 237–272.

CSÖGÖR Enikő

1998 *Tordatúr hiedelemvilága*. Kolozsvár, Kriterion.

DACZÓ Árpád

1981 A gyimesi rekegő. In Faragó József – ifj. Kós Károly (szerk.): *Népismereti könyvek*. Bukarest, Kriterion, 171–201.

DANFORTH, Loring M. – TSIARAS, Alexander

1982 *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton, Princeton University Press.

DAVIES, Douglas J.

1997 *Death, Ritual and Belief. The Rhetoric of Funerary Rites*. London–Washington, Cassel.

DAVIS, Natalie Zemon

1974 Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion. In Trinkaus, Charles – Obermann, Heiko A. (eds.): *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*. Leiden, Brill, 307–336.

1977 Ghosts, Kins and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France. *Daedalus* 106: 87–114.

2000 *The Gift in 16th century France*. Oxford, Oxford University Press.

DÉGH, Linda

2001 *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington, Indiana University Press.

DIMÉNY Erika

2002 Siratás és halottbúcsúztatás a mezőségi Magyarországon. In Szabó Á. Tőhötöm (szerk.): *Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. /Kriza Könyvek, 12./ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 155–166.

DINZELBACHER, Peter

1981 *Vision und Visionliteratur im Mittelalter*. Stuttgart, Hiersemann.

DIÓSZEGI Vilmos

1956 A novaji tudósszony. *Néprajzi Közlemények* I. 58–77.

DOBSZAY László

1981 *A siratóstílus dallamköre zenetörténetünkben és népzeneinkben*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

1986 A középkori magyar temetés maradványai az erdélyi néphagyományban. In Tüskés Gábor (szerk.): „Mert ezt Isten hagyta.” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, Magvető, 189–210.

DÖMÖTÖR Tekla

1980 Hiedelem, monda és rítus a mai magyar faluban. In Frank Tibor – Hoppál Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat I*. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 290–300.

DOUGLASS, William, A.

1969 *Death in Murelaga. Funerary Rirual in a Spanish Basque Village*. Seattle, University of Washington Press.

DUBISCH, Jill

1989 Death and Social Change in Greece. *Anthropological Quarterly* 62 (4): 189–200.

DU BOULAY, Juliet

1982 The Greek Vampire: a Study of Cyclic Symbolism in Marriage and Death. *Man* 17: 219–238.

DUBY, Georges

2000 [1995/1996] *Nők a középkorban*. Budapest, Corvina.

DUMONT, Louis – POCOCK, David

1957 For a Sociology of India. In Dumont, Louis – Pocock, David: *Contributions to Indian sociology* 1: 7–22.

DURKHEIM Emile

2003 [1912] *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Budapest, L'Harmattan.

EASTMOND, Marita

1988 The Politics of Death. Rituals of Protest in a Chilean Exile Community. In Cederroth, Sven – Corlin, Caes – Lindström, Jan (eds.): *On the Meaning of Death: Essays on Mortuary Rituas and Eschatological Beliefs*. Stockholm, Almquist and Wiksell, 77–95.

EDWARDS, Jeanette – STRATHERN, Marilyn

2000 Including our own. In Carsten, Janet (ed.): *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press, 149–166.

ELIAS, Norbert

2000 *A haldoklók magányossága*. Budapest, Helikon Kiadó.



ELIAS, Norbert – SCOTSON, John L.

1994 *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems*. London, Sage Publications.

ERIKSEN, Thomas Hylland

2006 [1995] *Kis helyek, nagy témák. Bevezetés a szociálanropológiába. /Társadalomtudományi Könyvtár/ Budapest, Gondolat.*

FABIAN, Johannes

1973 *How Others Die – Reflections on the Anthropology of Death*. In Mack, A. (ed.): *Death in American Experience*. New York, Schocken.

FARAGÓ József

2000 *Nemzedékek, rokonság, család*. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz*. VIII. *Társadalom*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 393–483.

FAVRET-SAADA, Jeanne

1980 *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge–Paris, University Press.

1989 *Unbewitching as Therapy*. *American Ethnologist* 16 (1): 40–57.

FEHÉR Ágnes

1982 *A szomszédság intézménye Tépén*. In Balassa Iván – Ujváry Zoltán – Módy György (szerk.): *Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére*. Debrecen, 669–675.

FEIJO, Rui – MARTINS, Herminio – PINA-CABRAL, João de (eds.)

1983 *Death in Portugal: Studies in Portuguese Anthropology and Modern History*. *Journal of the Anthropological Society in Oxford, Occasional Papers* 2. Oxford.

FEJŐS Zoltán

1985 *Hiedelemrendszer, szöveg, közösség. Esettanulmány Karancskeszti példáján 1–2. /Néprajzi Közlemények, XXVII–XXVIII./ Budapest, Múzsák Közművelődési Kiadó.*

FÉL Edit

1941 *Egy palóc házasságelőtti szokásról*. *Ethnographia* 52 (1): 250–260.

1993 *Siratás*. In Fülemile Ágnes – Stefány Judit (szerk.): *Emlékezés Fél Editre*. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 173–187.

FÉL Edit – HOFER Tamás

1969 *Proper Peasants. Traditional Life in a Hungarian Village*. /Viking Fund Publications in Anthropology, 46./ Chicago.

FINE, Gary Alan

1995 *Accounting for Rumour: the Creation of Credibility in Folk Knowledge*. In Bendix, Regina – Levy-Zumwalt, Rosemary (eds.): *Folklore Interpreted. Essays in Honor of Alan Dundes*. New York – London, Garland Publishing, 123–135.

FINUCANE, Ronald C.

1996 *Appearances of the Dead: A Cultural History of Ghosts*. Buffalo, N.Y., Prometheus Books.

FLACHS, Adolf

1899 *Rumänische Hochzeit- und Totengebräuche*. h. n. Verlag von Georg Minuth.

- FORRAI Ibolya (szerk.)  
1994 *Csángók a XX. században: Élettörténetek. /Néprajzi Közlemények, XXXIII./*  
Budapest, Néprajzi Múzeum.
- FRAZER, Sir James  
1913–24 *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. London, Macmillan.  
1933–36 *The Fear of the Dead in Primitive Religion*. 3. vol. London.
- FREEMAN, Susan Tax  
1978 Faith and Fashion in Spanish Religion: Notes on the Observation of Observance. *Peasant Studies* 7 (2): 101–123.
- FRIDA Balázs  
2002 „AMásikfelé... Aközeledés és elkülönbözödés szimbolikus stratégiái a gyimesi interetnikus kontaktózában.” (Kézirat.)
- FÜLÖP Ágnes  
1999 Keresztülőség és komaság az Órség néhány falujában. *Savaria* 22 (4): 181–202.
- GÁL Irma  
1998 A Rózsafüzér Társulat szerepe Gyergyóalfalu vallásos népeletében. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei. /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár, 1./* Szeged–Budapest, Néprajzi Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság, 334–366.
- GAZDA Klára  
2006 A húsvéti tojás mint szimbolikus tárgy a moldvai katolikusoknál. In Gazda Klára – Tötszegi Tekla (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 14. Kolozsvár.
- GEARY, Patrick, J.  
1994a *Living with the Dead in the Middle Ages*. London, Cornell University Press.  
1994b *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*. Princeton, Princeton University Press.
- GEERTZ, Clifford  
1960 *Religion in Java*. New York, The Free Press.
- GENNEP, Arnold van  
2007 [1909] *Átmeneti rítusok*. Budapest, MTA–NKI – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan.
- GERGELY Katalin  
1998 Rózsafüzértársulatok Gyergyószentmiklóson. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – avallásos életszervező egyéniségei. /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár, 1./* Szeged–Budapest, Néprajzi Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság, 297–333.
- GINZBURG, Carlo  
1983 [1966] *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Baltimore, The John Hopkins University Press.
- GLUCKMAN, Max  
1963 Gossip and Scandal. *Current Anthropology* 4 (3): 307–316.

GOLDEY, Patricia

1983 *The Good Death: Personal Salvation and Community Identity*. In Feijo, Rui – Martins, Herminio – Pina-Cabral, João de (eds.): *Death in Portugal: Studies in Portuguese Anthropology and Modern History. Journal of the Anthropological Society in Oxford, Occasional Papers 2*. Oxford, 1–15.

GOODY, Jack R.

1962 *Death, Property and the Ancestors*. London, Tavistock.

1976 Introduction. In Goody, Jack R. – Thrisk, John – Thompson, E. P. (eds.): *Family and Inheritance. Rural Society in Western Europe, 1200–1800*. Cambridge, Cambridge University Press, 1–9.

GORDON, Bruce – MARSHALL, Peter

2000 Introduction: Placing the Dead in Late Medieval and Early Modern Europe. In Gordon, Bruce – Marshall, Peter (eds.): *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 1–16.

GRAMBO, Ronald

1973 Sleep as a Means of Ecstasy and Divination. *Acta Ethnographica* 22 (3–4): 417–441.

GRYNAEUS Tamás

1974 Engi Tüdő Vince: Legenda és valóság. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1972/1973*: 155–183.

1991 „Látomások” – túlvilági élmények a mai magyar népi szájhagyományban. In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.): *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallássság köréből*. Budapest, Szent István Társulat, 143–181.

GULYÁS Éva

1976 *Jászdózsai hiedelmek*. /Folklór Archívum, 4./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 5–187.

GULYÁS Judit

2007 Álom és elbeszélés. In Ambrus Vilmos – Schwarcz Gyöngyi (szerk.): *Változó folklór. Tanulmányok Verebélyi Kincső tiszteletére*. /Folcloristica, 10./ Budapest, ELTE BTK Folklore Tanszék, 211–224.

GUNDA Béla

1949 Gyimesi csángó rokonsági elnevezések. *Magyar Nyelvőr* 73 (4): 231–234.

1956 A gyimesi csángóknál. In uő: *Néprajzi gyűjtőúton*. Debrecen, Alföldi Magvető, 85–96.

1985 A református vallási néprajz fogalma és mai feladatai. In Küllös Imola – Dankó Imre (szerk.): *Vallási néprajz 1*. Budapest, ELTE Folklór Tanszék, 12–25.

*Gyulafehérvári Főegyházmegeyi Preorátor 2003*. Gyulafehérvár.

HADAS Miklós

2001 Pierre Bourdieu-ről. *Lettre* 40. <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre40/hadas.htm> [letöltés ideje: 2007. 04. 27.]

HAJDÚ Farkas Zoltán

1993 *Csíki kaláka*. Csíkszereda, Pro-Print Rt.

HARDING, Susan

1975 Women and Words in a Spanish Village. In Reiter, Rayna R. (szerk.): *Toward an Anthropology of Women*. New York – London, Monthly Review Press, 283–308.

HERDT, Gilbert

1987 Selfhood and Discourse in Sambia Dream Sharing. In Tedlock, Barbara (ed.): *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge, Cambridge University Press, 55 – 85.

HERKELY Károly

1937 A matyók betegsége és halála. *Ethnographia* 48 (1): 185–186.

HERTZ, Robert

2001 [1907] A halál mint kollektív képzet. In Berta Péter (szerk.): *Halál és kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I.* Budapest, Janus–Osiris, 11–79.

HESZ Ágnes

2001 Kapcsolatok a halottakkal. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen*. Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris, 217–242.

2005 Álom mint élők és holtak közti kommunikáció. *Ethnographia* 116 (3): 349–365.

2007a The Making of a Bewitchment Narrative. *Electronic Journal of Folklore* 37: 19–34. <http://www.folklore.ee/Folklore/vol37/>

2007b A változás tagadása. Halotti rítusok és társadalom Gyimesben. In Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallási fogalmak interdiszciplináris megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről, V./* Budapest, Balassi Kiadó, 306–320.

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 I. /Studia Ethnologica Hungarica, VIII./* Budapest, L'Harmattan, 15–78.

HOFER Tamás

2009 [1972] A gyimesi csángó népcsoport kialakulása. In uő: *Antropológia és/vagy néprajz. Tanulmányok két kutatási terület vitatott határvidékéről*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan, 66–77.

2009 [1984] A hagyomány felfogása az európai etnológiában. In uő: *Antropológia és/vagy néprajz. Tanulmányok két kutatási terület vitatott határvidékéről*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan, 191–206.

HONKO, Lauri

1962 *Geisterglaube in Ingermanland*. /Folklore Fellows' Communications, 185./ Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.

HOPPÁL Mihály – NOVÁK László (szerk.)

1982 *Halottkultusz*. /Előműkátatok a Magyarság Néprajzához, 10./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.

HORVÁTH József

2001 Végrendeleti adalékok az Északnyugat-Dunántúlfalusi temetkezésszokásainak kutatásához (1600–1850). In Berta Péter (szerk.): *Halál és kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből* I. Budapest, Janus–Osiris, 143–179.

HOULBROOKE, Ralph

1989 Death, Church and the Family in England between the Late 15th and the Early 18th Centuries. In uő (ed.): *Death, Ritual and Bereavement*. London, Routledge, 25–38.

HUNTINGTON, Robert – METCALF, Peter

1991 *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Second edition. Cambridge, Cambridge University Press.

ILLÉS Péter

2004 Emlékek a „felejtésben” Gyimesközéplokon. Antropológiai vizsgálat a gyimesi csángók recens tárgyi kultúrájában. *Kisebbségkutatás* 13 (3): 404–422. <http://epa.oszk.hu/00400/00462/00023/pdf/terep05.pdf> [letöltés ideje: 2008. 05. 25.]

ILYÉS Zoltán

1997 Szempontok a gyimesi csángók etnikus identitásának értelmezéséhez. In Keményfi Róbert – Szabó László (szerk.): *Varia. Ethnographica et Folcloristica Ujváry Zoltán 65. születésnapjára*. Debrecen, KLTE Néprajz Tanszék, 72–80.

1998 A multietnikus gyimesi kultúrtáj. Életmód és természeti környezet. In Eperjessy Ernő – Grin Igor – Krupa András (szerk.): *Az együttélés évezrede a Kárpát-medencében. (A Duna-medence népei együttélésének tükröződése a néphagyományban – A VI. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató konferencia előadásai Békéscsaba, 1996. október 2–4.)* Békéscsaba–Debrecen, 294–299.

1999 Életmód, gazdálkodás, tájhasználat Gyimesben. In Bán András (szerk.): *Körülírt képek: Fényképezés és kultúrakutatás. /A Miskolci Galéria Könyvei, 17./* Budapest, Magyar Művelődési Intézet – Miskolc, Miskolci Galéria, 9–16.

2003 A szakrális táj történeti szerveződése Gyimesben. *Székelyföld* VII (5): 109–122.

2004 Szimbolikus határok és határjelek. A turisták és a helyiek határtermelő és -olvasó aktivitása Gyimesben. In Biczó Gábor (szerk.): *Vagabundus. Gulyás Gyula tiszteletére. /A Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék könyvei, 5./* Miskolc, Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék, 189–212.

2005 A gyimesi „ezeréves” határ olvasata. In Feischmidt Margit (szerk.): *Erdély (de)konstrukciók. /Tabula Könyvek, 7./* Budapest, Néprajzi Múzeum – Pécs, PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 35–50.

2006a Identitás, kultúrtáj, örökségmenedzsment. Szempontok Gyimes kistérségi erőforrásainak értékeléséhez. In Bakó Boglárka – Szoatak Szilvia (szerk.): *Magyarlakta kistérségek és kisebbségi identitások a Kárpát-medencében*. Budapest, Gondolat Kiadó – MTA Etnikai – Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, 45–65.

2006b Közeli idegenek, távoli ismerősök. A székelyek és a magyarországiak sztereotípiái a gyimesi csángókról. In Bakó Boglárka – Papp Richárd – Szarka László (szerk.): *Mindennapi előítéletek. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*. Budapest, Balassi Kiadó, 120–132.

J. JANKOVICH Gyula

1884 *A spiritizmus eredete, történeti fejlődése és elterjedése*. Budapest, k. n.

JANKUS Kinga

2001 A visszajáró halottak. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a század-  
végen*. Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris, 137–216.

2008 A lélek túlvilági útja a gyimesbükki ortodox hiedelmek alapján. In Pócs  
Éva (szerk.): *„Vannak még csodák, csak észre kell venni”. Helyi vallás, néphit  
és vallásos folklór Gyimesben I. /Studia Ethnologica Hungarica, VIII./* Buda-  
pest, L'Harmattan, 93–112.

JÁROLI József

2001 A németgyulai Rózsafüzér Társulat története. In Barna Gábor (szerk.): *Bol-  
dogasszony. Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában. /Sze-  
gedi Vallási Néprajzi Könyvtár, 7./* Szeged, Néprajzi Tanszék, 340–349.

JÄRVINEN, Irma-Ritta

1998 Wives, Husbands and Dreams. In Apo, Satu – Nenola, Aili – Stark-Arola,  
Laura (eds.): *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian  
Culture*. Helsinki, Finnish Literature Society, 305–314.

JÄRVINEN, Irma-Ritta – STARK, Laura – TIMONEN, Senni – UTRIAINEN, Terhi

1996 Constructing the Moral Community: Women's Dream Narratives in a  
Russian-Orthodox Karelian Village. In Pynsent, Robert B. (ed.): *The Literature  
of Nationalism. Essays on East European Identity*. London, Mamillan Press,  
247–274.

JÁVOR KATA

2000 A társadalmi kapcsolatok fenntartásának verbális síkja. In Paládi-Kovács  
Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz. VIII. Társadalom*. Budapest, Akadémiai Ki-  
adó, 601–692.

JORION, Paul

1982 The Priest and the Fishermen: Sundays and Weekdays in a former  
'Theocracy'. *Man* 17: 275–286.

JUNG Károly

1978 *Az emberélet fordulói. Gombosi népszokások*. Újvidék, Forum.

1992 A kiházásítatlanok halotti koronája: Adalékok a halott lakodalmanak  
kérdéséhez a jugoszláviai, vajdasági magyarság hagyományvilágában. In uő:  
*Köznepok és legendák: Tanulmányok a népi kultúra köréből*. Újvidék, Forum,  
45–69.

KAIIVOLA-BREGENHØJ, Annikki

1998 Az álom mint folklór. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallás-  
etnológiai fogalmak tudományos megközelítésben. /Tanulmányok a transz-  
cendensről, I./* Budapest, Balassi Kiadó – Pécs, University Press, 351–365.

KAJÁRI Gabriella

2008 Az imaéletbe való belenevelődés Gyimesközéplekon. In Pócs Éva (szerk.): *„Van-  
nak csodák, csak észre kell venni”. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben  
I. /Studia Ethnologica Hungarica, VIII./* Budapest, L'Harmattan, 197–236.

KALAS Györgyi

2001 The Disintegration of Traditional Farming System and the Metamorphosis of Family Structure in Gyimesközéplak, from the Fifties until Now. [http://www.anthropolis.hu/tanulmányok/doc/kalas\\_gyorgyi-gyimes.pdf](http://www.anthropolis.hu/tanulmányok/doc/kalas_gyorgyi-gyimes.pdf) [letöltés ideje: 2007. 01. 30.]

2008 „Sokan akaszthatnák föl magukat.” Az öngyilkosság elbeszélésének sajátosságai a gyimesi csángóknál. *Tabula* 11 (1–2): 85–95.

KÁROLY S. László

1988 Siratóénekek. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Magyar Néprajz. V. Népköltészet.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 611–632.

*A Katolikus Egyház Katekizmusa* 1994. Budapest, Szent István Társulat.

KAST, Verena

2002 *A gyász: egy lelki folyamat stádiumai és esélyei.* Budapest, Park Kiadó.

KELCHNER, Georgia D.

1935 *Dreams in old Norse Literature and their Affinities in Folklore.* Cambridge, Cambridge University Press.

KENNA Margater E.

1976 Houses, Fields, and Graves: Property and Ritual Obligation on a Greek Island. *Ethnology* 15 (3): 21–34.

1991 The Power of the Dead: Changes in the Construction and Care of Graves and Family Vaults on a Small Greek Island. *Journal of Mediterranean Studies* 1 (1): 101–119.

KESZEG Vilmos

1997 *Jóslások a Mezőségen.* Sepsiszentgyörgy, Bon Ami Könyvkiadó.

KISS Lajos – RAJECZKY Benjámín

1966 Bevezető. In Bartók Béla – Kodály Zoltán (szerk.): *A Magyar Népzene Tára. V. Siratók.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 15–75.

K. KOVÁCS László

1982 Adatok a magyar néphit lélek és halál képzetéhez. In Hoppál Mihály – Novák László (szerk.): *Halottkultusz. /Előmunkálatok a Magyarország Néprajzához, 10./* Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 118–122.

1944 [2004] *A kolozsvári hóstátiak temetkezése. /Örökség/* Budapest, Gondolat-Európai Folklór Intézet [Reprint].

KLANICZAY Gábor

1990 *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe.* Cambridge, Polity Press.

KLIGMAN, Gail

1988 *The Wedding of the Dead. Ritual, Politics and Popular Culture in Romania.* Berkeley – Los Angeles, University of California Press.

KNUUTTILA, Seppo

2001 How to Seize Mentalities. In Runnel, Pille (ed.): *Rethinking Ethnology and Folkloristics.* Tartu, Tartu Nefa Rühm, 17–53.



KÓKA Rozália

1982 A lészpedi „szent leján”. *Tiszatáj* 36 (8): 29–44.

KÓS Károly

1972 Kalákák és egyéb munkaformák a régi Bodonkúton. In uó: *Népélet és néphagyomány: tíz tanulmány*. Bukarest, Kriterion, 81–96.

KÓSA László

1989 A csángók hagyományos élete. In Domokos Mária (szerk.): *Tegnap a Gyimesben jártam. Gyimes völgyi lírai dalok. Kallós Zoltán és Martin György gyűjtése*. Budapest, Európa Kiadó, 5–15.

KOVÁCS Katalin

2002 „Ha a lelkek...” *Lélekhiedelmek Salánkon*. Ungvár–Budapest, Intermix Kiadó.

KÖRNER Tamás

1970 Mutatvány a készülő hiedelemmonda-katalógusból. A halál és a halottak. *Ethnographia* 81 (1): 55–96.

KRISTÓF Ildikó

1999 „Rendeld el házadat, mert meghalsz.” A végrendeletkészítés normái és formái a 16–17. századi magyarországi falvakban és mezővárosokban. In Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 521–556.

KRUGER, Steven F.

1992 *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press.

KUNT Ernő

1987 *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe*. Budapest, Gondolat.

1990 Temetkezési szokások. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz*. VII. *Népszokás, néphit, népi vallás*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 67–102.

LAKNER Judit

1993 *Halál a századfordulón*. Budapest, MTA Történettudományi Intézet.

LECOUTEUX, Claude

1987 *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter*. Köln, Böhlau.

LE GOFF, Jacques

1984 [1981] *The Birth of Purgatory*. Chicago, The University of Chicago Press.

1988 *The Medieval Imagination*. Chicago, University of Chicago Press.

LE ROY LADURIE, Emmanuel

1997 [1975] *Montaillou, egy okszitán falu életrajza (1294–1324)*. Budapest, Osiris.

LEVI-STRAUSS, Claude

2001 [1952] A struktúrafogalom az etnológiában. In uó: *Strukturális antropológia I*. Budapest, Osiris Kiadó. 215–248.

LEWIS, Ian M.

1986 *Religion in Context: Cults and Charisma*. Cambridge, Cambridge University Press.

LOSS Sándor – SZABÓ Gábor

1999 Komóság és reciprocitás négy őrségi faluban. *Savaria* 22 (4): 203–212.

## MAGYAR Zoltán

2003 A rekegő hiedelemköre a hárompataki (gyimesi csángó) folklórban. In Tomisa Ilona (szerk.): *Hárompatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldova határán*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 105–140.

## MALINOWSKI, Bronislaw

1954 [1948] *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Garden City, N.Y., Doubleday Anchor Books.

1972 [1916] Baloma: a holtak szellemei a Trobriand-szigeteken. In uó: *Baloma. Válogatott írások*. Szerk. Bodrogi Tibor. Budapest, Gondolat, 301–372.

## MANDELBAUM, David, G.

1959 Social Uses of Funeral Rites. In Feifel, Herman (ed.): *The Meaning of Death*. New York – Toronto – London, The Blakiston Division, 189–219.

## MARRIOTT, McKim

1955 Little Communities in an Indigenous Civilization. In uó (ed.): *Village India: Studies in the Little Community*. Chicago, University of Chicago Press, 171–222.

## MAUSS, Marcel

2000 [1924] Tanulmány az ajándékról. Az ajándékcseré formája és értelme az archaikus társadalmakban. In uó: *Szociológia és antropológia*. Budapest, Osiris, 195–342.

## McLAUGHLIN, Megan

1994 *Consorting with Saints. Prayer for the Dead in Early Medieval France*. New York, Cornell University Press.

## MENGIS, Carl

1930–1931 Geist. In Bächtold-Stäubli, Hanns – Hoffmann-Krayer, Eduard (Hrsg.): *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* III. Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 472–510.

1987 Arme Seelen. In Bächtold-Stäubli, Hanns – Hoffmann-Krayer, Eduard (Hrsg.): *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* III. Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 584–597.

## MENEFEE Samuel Pyeatt

1989 Dead Reckoning: The Church Porch Watch in British Society. In Davidson, Hilda – Roderick, Ellis (eds.): *The Seer in Celtic and Other Traditions*. Edinburgh, John Donald Publishers, 80–99.

## MIKOS Éva

2005 SzentGenovéva–Genoéva–Éva. Egyponyvátörténetfolklorizálódása Gyimesközéplekon. In Szemerényi Ágnes (szerk.): *Folklór és irodalom. Folklór a magyar művelődéstörténetben*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 304–314.

2008 A folklór, az írásbeliség és a tömegkultúra együttélése, s a folklorista lehetőségei a mai Gyimesben. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak csodák, csak észre kell venni”*. *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben I.* /Studia Ethnologica Hungarica, VIII./ Budapest, L'Harmattan, 283–298.

MØHL, Perle

1997 *Village Voices. Coexistence and Communication in a Rural Community in Central France*. Copenhagen, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen.

MORVAY Judit

1966 A hadés-nemzettségfogalmának körülhatárolása. *Ethnographia* 77 (4): 481–494.

1980 Keresztszülő. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 3. Budapest, Akadémiai Kiadó, 162–163.

MURÁNYI Veronika

2007 „Belédobják azokat a flakonokat, s itt, a Tatros partján billegtetni a szél.” Hulladékkezelés Gyimesközélpokon a 21. század elején. *Tabula* 10 (1): 59–74.

MURKO Mattias

1910 Das Grab als Tisch. *Wörter und Sachen* II: 71–160.

NAGY Ilona

1988 Hiedelemmonda. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Magyar Néprajz. V. Magyar népköltészet*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 138–147.

1994 Kortárstalálkozók. Adalékok egy antropológiai elemzéshez. *Arrabona* 31–33: 385–394.

1999 Esettanulmány az ajándékozás antropológiájához: az ötvenévesek megajándékozása. In Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 607–617.

NAGY Ödön

2000 Az élet fordulói. In Nagy Olga (szerk.): *Változó népi kultúra. Társadalomnéprajzi vizsgálat Havadon*. Bukarest–Kolozsvár, Kriterion, 261–313.

NAGY KALAMÁSZ Ildikó

2008 Kistérségi örökségiparosítás? Stratégiák a kultúra gazdasági felhasználására a Gyimesi-szorosban. *Comitatus Önkormányzati Szemle* XVIII (3): 12–31.

NAGY VARGA Vera

2000 Műrokonság, szomszédság, kortársi csoportok, barátság. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz. VIII. Társadalom*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 532–557.

NEVILLE, Gwen K.

1989 Representations of Death in the Town Ceremony of Border Scotland. *Anthropological Quarterly* 62 (4): 163–173.

NOCKE, Franz-Joseph

1997 Eszkatológia. In Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve* I–II. Budapest, Vigilia, 397–495.

OBEESEKERE, Gananath

1963 The Great Tradition and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism. *The Journal of Asian Studies* XXII (2): 139–153.

OEXLE, Otto G.

1983 Die Gegenwart der Toten. In Braet, Herman – Verbeke, Werner (eds.): *Death in the Middle Ages. /Mediaevalia Iovaniensia, 1./* Louvain, 19–77.

OHLER, Norbert

2004 *Sterben und Tod im Mittelalter*. Düsseldorf, Patmos Verlag.

O'NEIL, Brian Juan

1983 Dying and Inheriting in Rural Trás-os-montes. In Feijo, Rui – Martins, Herminio – Pina-Cabral, João de (eds.): *Death in Portugal: Studies in Portuguese Anthropology and Modern History. Journal of the Anthropological Society in Oxford, Occasional Papers 2.* Oxford, 44–74.

ORBÁN Balázs

1991 [1868] A gyimesi szoros. In uő: *A Székelyföld leírása: történelmi, régészeti, természetrajzi s népismei szempontból*. Budapest, Helikon Kiadó, 76–85.

PAINE, Robert

1967 What is Gossip About? An Alternative Hypothesis. *Man* 2: 278–285.

PALGI, Phyllis – ABRAMOVITCH, Henry

1984 Death: A cross-cultural perspective. *Annual Review of Anthropology* 13: 385–417.

PAPP Bernadett

2004 „Szent levél, melyet a mi Urunk Jézus Kisztus csudálatosképpen az ő földén lakó népeihez küldött.” Az Istenanya pokoljárása és más apokrif iratok egy ponyván. In Barna Gábor (szerk.): *Rítusok, folklórszövegek. /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár, 13./* Szeged, Paulus Hungarus – Kairosz, 333–360.

PARRY, Jonathan

1986 The Gift, the Indian Gift and the 'Indian gift'. *Man* 21: 452–473.

PAXTON, Frederick S.

1990 *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*. London, Cornell University Press.

PENTIKÄINEN, Juha

1978 *Oral Repertoire and World View. /Folklore Fellows' Communications, 219./* Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.

1989 The Dead without Status. In Kvideland, R. – Sehmsdorf, H. K. (eds.): *Nordic Folklore*. Bloomington, Indiana University Press, 128–134.

PETÁNOVICS Katalin

1997 Az álom szerepe egy asszony életében. In Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 2.* Debrecen–Veszprém, Laczkó Dezső Múzeum, 100–112.

PETNEKI Áron

2001 Szomorú teátrum. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről, II./* Budapest, Balassi Kiadó, 239–260.

PINA-CABRAL, João de

1980 Cults of the Dead in Northern Portugal. *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 9: 1–31.

PÓCS Éva

1983 Tér és idő a magyar néphitben. *Ethnographia* 94 (2): 177–206.

1990 Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz*. VII. Népszokás, néphit, népi vallás. Budapest, Akadémiai Kiadó, 527–693.

1997 *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

1998 Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In uő (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről, I./* Budapest, Balassi Kiadó, 15–55.

2001a Megszálló halottak – halotti megszállottság. In uő: *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről, II./* Budapest, Balassi Kiadó, 119–139.

2002 A magyar halottlátó és a keresztény Európa. In uő: *Magyar néphit Közép-és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok 1*. Budapest, L'Harmattan, 107–119.

2005a Vízkereszt és Szent György napja Gyimesközéplekon. In Bárh Dániel (szerk.): *Ünnepelő. Írások Verebélyi Kincső születésnapjára. /Folcloristica, 9./* Budapest, ELTE Folklore Tanszék, 149–164.

2006 Jánó Ilona és az újkori látomások. In „Bétejesítem Isten akarátját...” *A lézpedi szent leány látomásai*. Közreadja: Kóka Rozália. /*Fontes Ethnologiae Hungarica, III./* Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 230–251.

s. a. [2007a] Narratives of the Supernatural in a Contemporary Community. Topic – Genre – Context. In Valk, Ülo – Anttonen, Veikko (eds.): *Vernacular Religion – Vernacular Genres*. Tartu.

2007b Kultusz, emlékezet, dekoráció. A házbelső díszítése Gyimesközéplekon. In Szemerényi Ágnes (szerk.): *Folklór és vizuális kultúra. Folklór a magyar művelődéstörténetben*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 382–410.

2008 „Rajtunkis történetcsoda.” Beszélgetések és elbeszélések a természetfeletről. In uő (szerk.): *„Vannak csodák, csak észre kell venni”. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben I. /Studia Ethnologica Hungarica, VIII./* Budapest, L'Harmattan, 279–352.

PÓCS Éva (szerk.)

2001b *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről, II./* Budapest, Balassi Kiadó.

POLCZ Alaine

1989 *A halál iskolája*. Budapest, Magvető.

1995 *Meghalok én is? A halál és a gyermek*. Budapest, Osiris.

POZSONY Ferenc

1997 Erdélyi szomszédságok. *Ethnographia* 108 (1–2): 235–263.

PRIMIANO, Leonard Norman

1995 Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore* 54: 37–56.

PULAY Gergő

2005 A vendégmunka mint életforma. Széki építőmunkások Budapesten. In Feischmidt Margit (szerk.): *Erdély (de)konstrukciók. /Tabula Könyvek, 7./* Budapest, Néprajzi Múzeum – Pécs, PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 143–162.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.

1964 *The Andaman Islanders*. New York, Free Press.

RANKE, Kurt

1951 *Indogermanische Totenverehrung. Der dreissigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen. /Folklore Fellows' Communications, 140./* Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.

REDFIELD, Robert

1965 *The Little Community. Peasant Society and Culture*. Chicago, The University of Chicago Press.

REZESSY Anna

2001 „Összejönnek a szomszédok is...” A szomszédság rendszere Homokmégyen. *Tabula* 4: 231–269.

RIEGELHAUPT, Joyce

1973 Festas and Padres: The Organization of Religious Action in a Portuguese Parish. *American Anthropologist* 75: 835–852.

RÓHEIM Géza

1915 A lucaszék. *Néprajzi Értesítő* XVI: 1–35.

1920 *Adalékok a magyar néphíthez II*. Budapest, k. n.

1990 *Magyar néphit és népszokások*. Budapest, Athenaeum.

SALAMON Anikó

1975 Gyimesi mondák. In Dömötör Tekla – Kákosy László (szerk.): *Mai népi hiedelmek. /Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókori Történeti Tanszékének Kiadványai./* Budapest, ELTE, 65–156.

1987 *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák*. Budapest, Helikon.

SÁNDOR Mihályné, dr.

1976 Egy bihari parasztasszony hiedelmei. *Folklór Archívum, 4./* MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 187–261.

SAHLINS, Marshall

1972 *Stone Age Economics*. New York, Aldine de Gruyter.

SÁRKÁNY Mihály

1977 Ajándékcseré. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon I*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 48.

SCHMITT, Jean-Claude

1998 [1994] *Ghosts in the Middle Ages. The Living and the Dead in Medieval Society*. Chicago, The University of Chicago Press.

SCHWARTZ Elemér

1937 A magyar népvallás keresztény elemei. In N. Bartha Károly et al. (szerk.): *Magyarság néprajza IV.* Budapest, Király Magyar Egyetemi nyomda, 450–452.

S. SÁRDI Margit

2001 *Ars moriendi és a meghalás gyakorlata.* In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről, II./ Budapest, Balassi Kiadó, 474–487.

STARK, Laura

2002 *Peasants, Pilgrims and Sacred Promises. Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion.* /Studia Fennica Folkloristica, 11./ Helsinki.

STRATHERN, Andrew

2001 A halál mint csere: két melanéziai példa. In Berta Péter (szerk.): *Halál és kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I.* Budapest, Janus–Osiris, 97–117.

STEWART, Charles

1991 *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture.* Princeton, Princeton University Press.

2004 Great and Little Tradition. In Barnard, Alan – Spencer, Jonathan (eds.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology.* London – New York, Routledge, 267–269.

SZABÓ László

1980 *A magyar rokonsági rendszer.* Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke.

1982 A halotti szemfedél felhasításának szokása a magyaroknál. In Hoppál Mihály – Novák László (szerk.): *Halottkultusz.* /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához, 10./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 163–184.

SZABÓ Péter

1989 *A végtisztesség. A főúri gyásszertartás mint látvány.* Budapest, Magvető.

SZENDREY Ákos

1938 A népi társasmunkák és összejöveteleik. *Ethnographia* 49 (3–4): 273–286.

1941 A halott lakodalma. *Ethnographia* 52 (1): 44–53.

SZILÁGYI Eszter

2005 Képek és elképzelések Gyimesről a turizmus kontextusában. *Anthropolis* 2 (1–2): 128–141.

SZŐCSNÉ GAZDA Enikő

2004 A Rózsafüzér Társulatok hatása egy falu életére. In S. Lackovits Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 6. Konferencia Pápán 2002. június.* II. köt. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 161–166.

TANKÓ Gyula

1983 A gyimesi kalibázás: ideiglenes pásztorszállás nyári hónapokban a gyimesi havasokban. *Művelődés* XXXVI (8): 31–34.

1992 Szent László alakja a gyimesiek mondáiban. *Etno* 20 (3): 5–7.



- 1993 Kik vagyunk mi, gyimesi csángók? *Honismeret* 21 (1): 45–47.
- 1995a A gyimesi udvarok, épületek és lakások berendezése. In Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 3. 123–134.
- 1995b Étkezési rend, étkezési szokások a gyimesieknél. *Néprajzi Látóhatár* 4 (3–4): 74–94.
- 1996 *Gyimesi szokásvilág*. Székelyudvarhely, Erdélyi Gondolat.
- 1998 Örmények a Gyimes völgyében. *Honismeret* 26 (5): 71–74.
- 2001 *Életvitel a Gyimesekben: Gyimesi szokásvilág* 2. Székelyudvarhely, Erdélyi Gondolat.
- TANKÓ József (Jáni)
- 1994 Ilyen volt... In Forrai Ibolya (szerk.): *Csángók a XX. században: Élettörténetek*. /Néprajzi Közlemények, XXXIII./ Budapest, Néprajzi Múzeum, 13–40.
- TÁRKÁNY-SZÚCS Ernő
- 1981 *Magyar jogi népszokások*. Budapest, Gondolat.
- TAYLOR, Lawrence
- 1989 Introduction. The Uses of Death in Europe. *Anthropological Quarterly* 62 (4): 149–154.
- 1989 Bás InEirinn: Cultural Constructions of Death in Ireland. *Anthropological Quarterly* 62 (4): 175–187.
- TEDLOCK, Barbara
- 1987 Dreaming and Dream Research. In uő (ed.): *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge, Cambridge University Press, 1–31.
- Temetési Szertartáskönyv* 2004. Gyulafehérvár, Gyulafehérvári Római Katolikus Érsekség.
- THOMAS, Keith
- 1971 *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London, Peregrine Books.
- TOMISA Ilona (szerk.)
- 2003 *Hárompatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldova határán*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete.
- TÜSKÉS Gábor
- 1986a A népi vallásosság kutatása Európában. *Ethnographia* 97 (1): 75–113.
- 1986b A népi vallásosság kutatása Magyarországon. Tudománytörténeti áttekintés. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta.” Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, Magvető Könyvkiadó, 18–62.
- TÜSKÉS Gábor – Knapp Éva
- 1998 Egy dunántúli parasztasszony álomelbeszélései az 1980-as években. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről, 1./ Budapest, Balassi Kiadó, 366–379.
- TUZIN, Donald
- 1975 The Breath of a Ghost. Dreams and the Fear of the Dead. *Ethos* 3 (4): 555–578.

- TYLOR, Edward B.  
1920 *Primitive Culture*. New York, G. P. Putnam's Sons.
- UJVÁRY Zoltán  
1982 Halottvirrasztó játékok. In Hoppál Mihály – Novák László (szerk.): *Halottkultusz. /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához, 10./* Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 145–153.
- VALK, Ülo  
2006 Ghostly Possession and Real Estate: the Dead in Contemporary Estonian Folklore. *Journal of Folklore Research* 43 (1): 31–51.
- VÁMSZER Géza  
1940 A gyimesi csángók eredete, települése és gazdasági viszonyai. *Láthatár* 8 (1): 73–79.
- VAPORIS, N. M.  
1977 *An Orthodox Prayer Book*. Brookline, Mass., Holy Cross Orthodox Press.
- VÁRNAGY Antal  
1995 *Liturgika*. Abaliget, Lámpás Kiadó.
- VARGYAS Gábor  
2006 „Lefelé jártak?” Kapcsolattartó beszédaktusok Lészpeden. A moldvai csángók „beszédnéprajzához”. In Ekler Andrea – Mikos Éva – Vargyas Gábor (szerk.): *Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére. /* Studia Ethnologica Hungarica, VII./ Budapest, L'Harmattan, 325–353.
- VIDACS Bea  
1985 Komaság és kölcsönösség Szentpéterszegen. *Ethnographia* 96 (4): 509–528.
- VIRT István  
1987 *Halállal kapcsolatos szokások és hiedelmek Zoboralján. /Folklór Archívum, 17./* MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest.  
2001a „Elszakasztottad a testemtől én lelkemet”. A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.  
2001b A halottkultusz hagyományozódásának szociálpszichológiai vizsgálata a moldvai csángó közösségekben. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről, II./* Budapest, Balassi Kiadó, 311–317.  
2003 Halállal kapcsolatos szokások és hiedelmek hagyományozódásának jellemzői Hárompatak falvaiban. In Tomisa Ilona (szerk.): *Hárompatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldva határán*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 251–300.
- VIRTANEN, Leea  
1989 Dream-telling Today. In Siikala, Anna-Leena (ed.): *Studies in Oral Narrative. /Studia Fennica 33./* 137–148.
- VOIGT Vilmos  
2004 *A vallási élmény története*. Budapest, Timp Kiadó.
- VOVELLE, Michel  
1990 *Ideologies and Mentalities*. Cambridge, Polity Press.

WARE, Timothy

1963 *The Orthodox Church*. Penguin.

WARE, Kallistos

1987 Eastern Christianity. In Eliade, M. (ed.): *The Encyclopedia of Religion* IV. New York – London, Macmillan, 558–576.

WEBER, Max

2005 *Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai*. Budapest, Helikon.

WEINER, Anette B.

1985 Inalienable wealth. *American Ethnologist* 12 (2): 210–227.

1992 *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping while Giving*. Berkeley – Los Angeles – Oxford, University of California Press.

WEISS, Brad

1997 Forgetting your Dead: Alienable and Inalienable Objects in Northwest Tanzania. *Anthropological Quarterly* 70 (4): 164–172.

WEISS, Meira

2001 Gyász, megemlékezés és kollektív identitás a mai izraeli társadalomban. In Berta Péter (szerk.): *Halál és kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I.* Budapest, Janus–Osiris, 350–367.

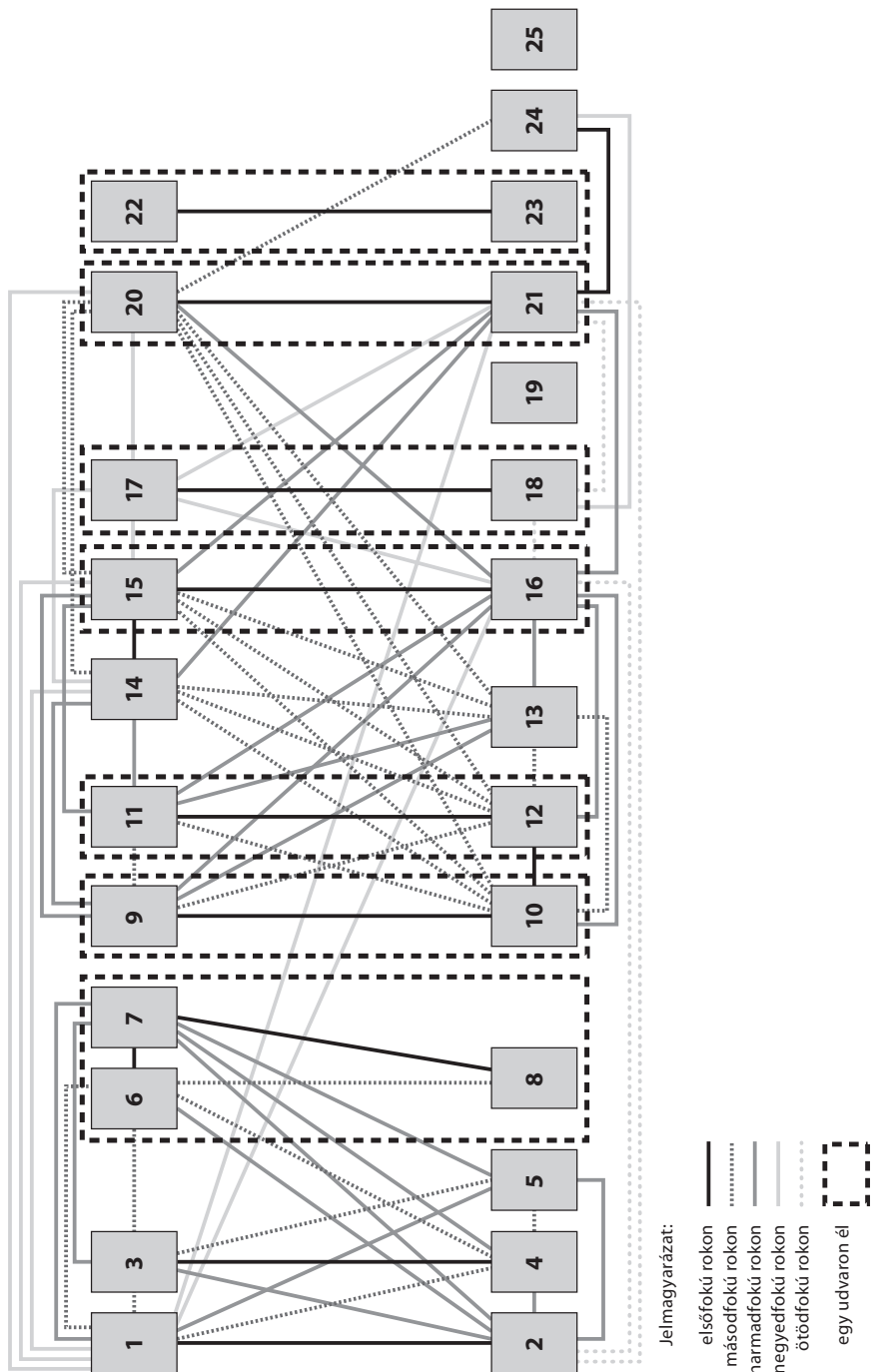
WHALEY, Joachim

1981 Symbolism for the Survivors: The Disposal of the Dead in Hamburg in the Late 17th and 18th Centuries. In uő (ed.): *Mirrors of Mortality: Studies in the Social History of Death*. London, Europa Publication, 80–100.

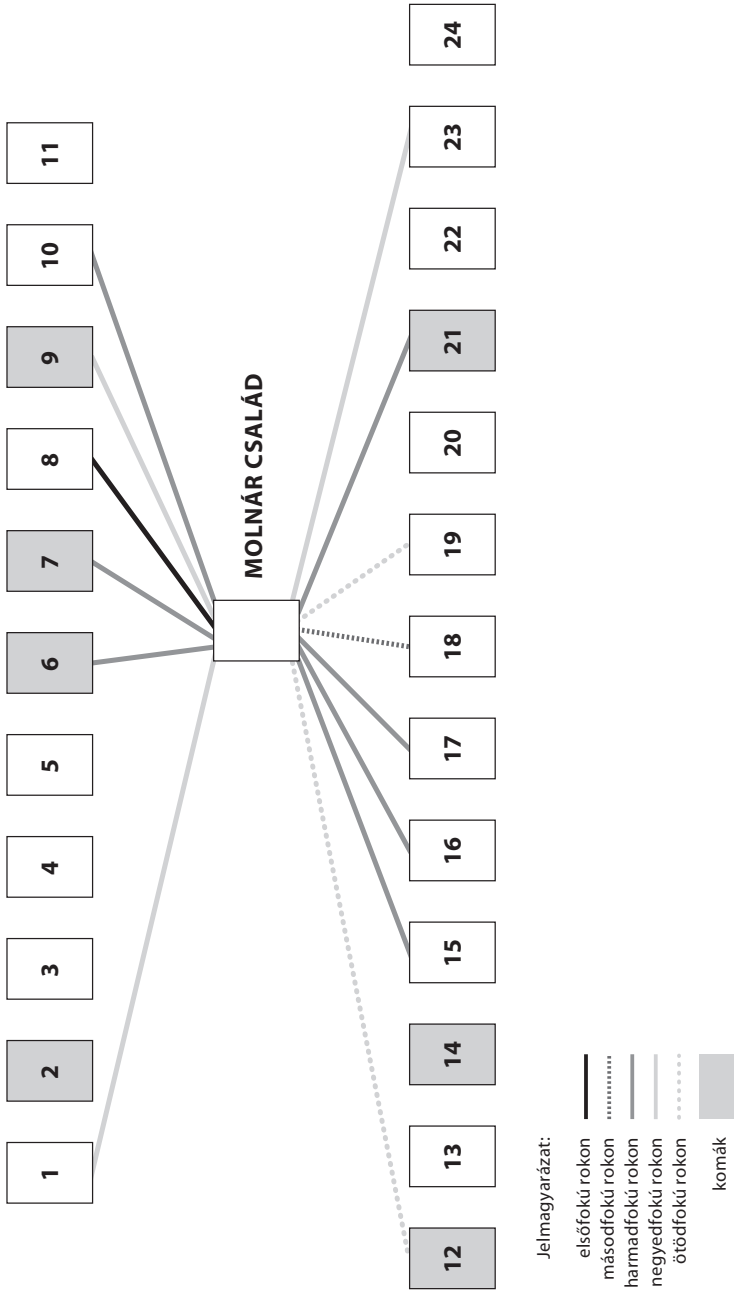
ZENTAI Tünde

1974 A kísértet és a visszajáró halott epikus megjelenítése az Ormányságban. In *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 14–15*. 297–308.

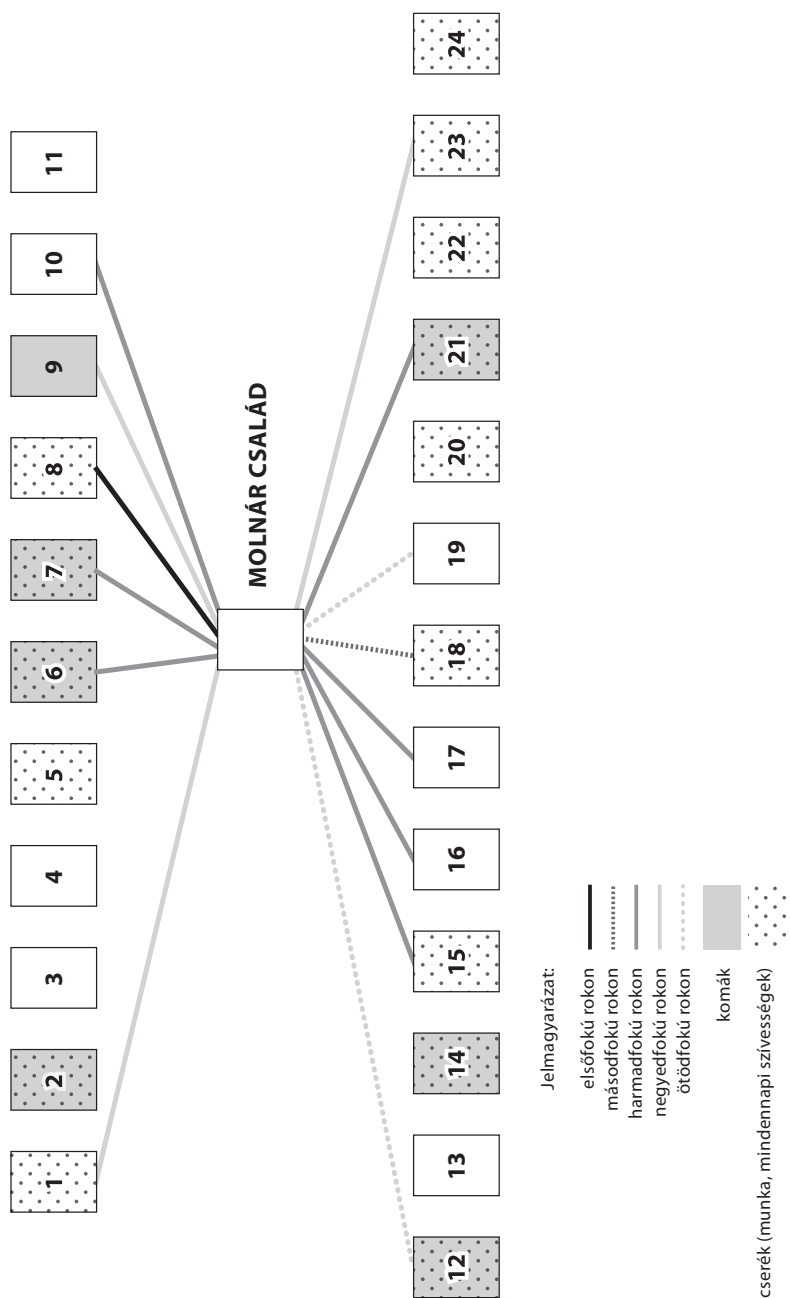
## • MELLÉKLETEK



1. melléklet. Rokonsági kapcsolatok egy szomszédságon belül



2. melléklet. A Molnár család szomszédsága: rokoni és komasági kapcsolatok



3. melléklet. A Molnár család cserekapcsolatai a szomszédságon belül







A halál témáját érintő kulturális és szociálandropológiai irodalomban gyakori téma a modern nyugati ember és a más kultúrákban élők halálképének, halálhoz való viszonyának különbsége. E különbségek azonban az úgynevezett nyugati társadalmakon belül is érzékelhetők. Nem egy antropológus számolt be arról, hogy az általa megismert európai falusi közösségekben az emberek mennyire másként, mennyivel „természetesebben” viszonyultak a halál kérdéséhez és a halottakhoz, mint ami számára saját társadalmi közegében megszokott volt. Ezekben a közösségekben a halál nem tabutéma, nem a haldokló és családjának magánügye, a haldoklás s a halál körüli gyakorlati teendők ellátása pedig nem vagy nem teljesen került át abba a professzionális szolgáltatói szektorba, amely ma már a legtöbb helyen körülveszi.

Ugyanez érvényes a kötetben vizsgált faluközösségre is, ahol a halottak a közöttük és az élők között létrejövő kommunikáció, a róluk való beszéd és a feléjük irányuló rituális cselekedetek révén részei a falu mindennapi életének. A könyv éppen ezért elsősorban az élők és holtak viszonyára koncentrált, azt kívánja bemutatni, hogy a halottaknak milyen szerepe van az élők társadalmában. Az élők és holtak közötti összetett és ellentmondásos viszony leírása mellett a szerző bemutatja azokat a képzeteket és társadalmi tényezőket, amelyek e viszonyt alapvetően meghatározzák, rámutatva azokra az összefüggésekre, amelyek az élők egymáshoz, illetve a halottakhoz fűződő kapcsolata között fennállnak. Egyrészt azt vizsgálja, hogy melyek azok a morális értékek, együttműködésre vonatkozó elvárások, amelyek mindkét viszonyt meghatározzák. Másrészt részletesen foglalkozik azzal, hogy az élők és holtak között különböző formában (halotti rítusok, álmok, látomás) végbemenő kommunikációnak milyen szerepe van a társadalmi kapcsolatok alakításában, azaz, hogyan válik az élő közösségen belül zajló kommunikációból az élők hogyan és mit közölnek egymásnak a halottakon keresztül.



Hesz Ágnes (1975) a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2000-ben szerzett etnográfusi, 2005-ben angol bölcsész diplomát, 2009-ben pedig PhD-fokozatot néprajz-antropológiából. 2006 óta Pécsen a Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszéken dolgozik oktatóként.

