

# ERDÉLYI MÚZEUM

LXXIII. KÖTET

2011. 1. FÜZET

Vallás és egyház. Helyzetkép és korrekúra

\*

Arra mennek az angyalok...

Angyali alakok, csoportok és rendek a régi Csíkszék archaikus népi imádságában

\*

Az álmok szerepe a halál kulturális kezelésében a moldvai csángó falvakban

\*

Gyűrűváltás a csíksomlyói Szűz Mária-kegyszobor lába előtt

\*

Az öngyilkos ördöge Székelyhodos község hiedelemvilágában

\*

A 19. századi iskola mint egyházi intézmény

\*

Gasztronómia és emlékezet

\*

In memoriam

\*

Szemle

\*

Egyesületi közlemények



KOLOZSVÁR, 2011

AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA

# ERDÉLYI MÚZEUM

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Elnökségének,  
Bölcsészet-, Nyelv- és Történettudományi,  
valamint Jog-, Közgazdaság- és Társadalomtudományi  
Szakosztályainak közlönye  
A folyóiratot a CNCSIS a B kategóriába sorolta.

Szerkeszti

Kovács Kiss Gyöngy (felelős szerkesztő), Egyed Emese, Ilyés Szilárd-Zoltán,  
Kerekes György (szerkesztőségi titkár), Kovács András, Szász Alpár Zoltán,  
Tánczos Vilmos, Veress Károly

Szerkesztőségi tanácsadók

Barta János, Gebei Sándor, Konrad Gündisch, Monok István, Velkey Ferenc

Szerkesztőség: Kolozsvár, str. Napoca nr. 2. I. em. Telefon/Fax: 0264–595 176  
Postacím: 400750 Cluj–1. C.P. 191 Románia, e-mail: titkarsag@eme.ro  
www.eme.ro/erdelyimuzeum

Megjelent a



Szülőföld Alap

és a



támogatásával

Felelős kiadó Biró Annamária

ISSN 1453-0961

Készült a kolozsvári  
GLORIA–IDEA nyomdában

Felelős vezető  
Nagy Péter

Jitianu Liviu

## Vallás és egyház. Helyzetkép és korrektúra

### A vallás mint az ember önmegvalósulásának helye

A vallások<sup>1</sup> alapvetően az istenség és az ember kapcsolatát tárgyalják. Megpróbálják az istenit közel hozni az emberhez, és igyekeznek az embernek lehetőséget biztosítani bejutni az isteni világba. Ebben a keretben összekötő kapocs, amely egyúttal a vallás célját is képezi, az üdvösség, az örök boldogság,<sup>2</sup> amelyet a transzcendens világ biztosít, és amelyet az immanens világ embere el szeretne émi.

A vallásos jelenség alapját az isteni elem adja. A vallás „kezdeményezője” ugyanis Isten, aki megmutatja (teofánia) vagy kinyilatkoztatja önmagát (reveláció). Mondható, hogy a vallásos jelenségben az isteni elem találkozik az antropológiaival (kultusz). A fejlettebb vallások középpontjában Isten és ember (közösség!) személyes találkozása áll.<sup>3</sup>

Egyes vallások egyoldalúan teocentrikusak: hangsúlyozottan az isteni elemet helyezik a középpontba. Az isten vagy az istenek közlik ugyan magukat, mégsem beszélhetünk ebben az esetben Isten és ember reális találkozásáról. Az ember bepillantást nyer az isteni világba, de nem lesz isten partnerévé. A fellebbentett titok a vágyódás által, a megsejtett isteni élet az isteni östettek, „modellek” (*in illo tempore* történt) ritualizált (szóban és tettben) utánzásában érhető el. Az ember az isteni ősminta követője. Ez a fajta vallásosság különösen jellemző a mitológiák világában élő emberre.<sup>4</sup> Az istenséggel való kapcsolat elsődleges jellemzője a félelem és a csodálat kettőssége (*elementum tremendum et fascinans*).<sup>5</sup> Az ilyesfajta vallási rendszerek nem közvetítenek érett

<sup>1</sup> A *vallás* szó latin megfelelője a *religio*, jelentése: 'összeszedett figyelem', 'tiszteltet'. Cicero szóhasználatában a *relegere* vagy *religare* 'összegyűjtést', 'összeszedést' jelent. (A vallásról általában: Marcus Tullinus Cicero: *Az istenek természete*. Szeged 2004. 29. skk; Schleiermacher, F. D. E.: *A vallásról*. Bp. 2000. 25–73; Pannenberg, W.: *Rendszerez Teológia*. I. 2005. 95–146.). Görög megfelelője: *teszkejá* vagy a *theoszebeia*, amely fogalmak elsősorban a kultikus tiszteletről vonatkoznak. A fogalom rámutat a vallásos jelenség tartamára: a vallásos ember (*homo religiosus*) „összeszedetten” (ami magatartásformát és ugyanakkor egy az emberi életet is magában foglaló aktust hordoz magában) közeledik a transzcendenshez, az isteni valósághoz. Közeledésének formája a ritualizált cselekedetekben konkretizálódik, amelynek egészét isten-tiszteletnek, kultusznak nevezzük. Bodor M. A.: *Homo religiosus*. = Kerényi Károly: *Az örök Antigoné. Vallástörténeti tanulmányok*. Bp. 2003. 461–483.

A vallás tehát nem más, mint „a felismerésben, gondolkodásban, érzésben, akaratban és cselekedetben megmutató meggyőződés személyes vagy személytelen transzcendentális hatalmak létezéséről”. Lásd: Glasenapp, H. von: *Die fünf Weltreligionen*. Düsseldorf–Köln 1967. Eligazító irodalomként a vallás funkcionális, szubsztanciális és szociológiai szerepéről Weber, G.: *Religion als Passepartout für „Wirklichkeit“? Religionssoziologische Konzepte und Beobachtungen*. = *Universitate și cultură. Volum dedicat Profesorului Andrei Marga cu ocazia împlinirii vârstei de 60 ani*. Red. Bocșan, N. et al. Cluj-Napoca 2006. 133–178. A vallásos jelenség jellegzetességeiről, új „komponenseiről”: Sudbrack, J.: *Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen*. Mainz 1987.

<sup>2</sup> Az örök boldogság, a „paradicsom” keresése jellemző az emberiség történetének minden egyes korszakára és minden kultúrára – fejti ki I. Lissner (*Wir alle suchen das Paradies*. Darmstadt 1969).

<sup>3</sup> Szent Ágoston: *De vera religione*. Róma 1995. 55, 109.

<sup>4</sup> A mitológia általános rövid bemutatása Kerényi K.: *Mi a mitológia?* = Uő.: *i.m.* 315–330.

<sup>5</sup> A kérdés részletes felfedezése R. Schaeffler: *A vallásfilozófia kézikönyve*. Bp. 2003. 21–24. A vallás ebben az összefüggésben a „természet és a társadalom jelenségeinek tudomány előtti értelmezésére és magyarázatára szolgál”. (*i.m.* 21.) A vallásos képzetek bizonyos érzelmi tényezők hatásának tudhatók be, amelyek közül elsőnek említendő a félelem – emeli ki Schaeffler. „A félelem szülte először az isteneket a földre” – utal Schaeffler Statiusra (Statius: *Thebais*. III. V, 661., = P. Papini Stati: *Thebais et Achilleis*. Szerk. H.W. Garrod. Oxford 1962). A félelemben (timor inanis deorum) látja Cicero a

személyes isten-ember kapcsolatot.<sup>6</sup> Az ember „csak” az isteni erő, hatalom kiszolgáltatója, a szent (*sacrum*) beavatott szolgája, istenét „hátról” látja. Ebben az esetben a vallásos jelenség és ennek szubjektív megnyilvánulási alapja, a vallásos érzés az embert csak „kívülről” érinti.

Más vallások hangsúlyozottan antropológiai alapokra építenek: antropocentrikusak. Isten és ember találkozása egy antropológiai mozzanatban történik. Itt a vallásos világ főszereplője az ember. Az istenkérdés kritériuma az emberkérdés – mondhatnánk. Az ember az, aki az isteneket, jóindulatukat vagy átkukat leesdi, illetve eszközli. Ő a transzcendens és immanens kapcsolatának aktív eleme. Gyakori az ilyen rendszerekben az ember vagy az immanens világ valamely objektumának istenítése. Az antropomorf rendszerek nem dogmatikus vagy normatív jellegűek, még ha ilyen jogot revendikálnak is maguknak. Sokkal inkább dogmatista, koronként változó értékeket hangsúlyozó, gyakran ideologizált rendszerek. Az emberképű isten sok esetben az önmagába fordult ember „áldozata”: peremre szorult, a szükséghelyzetek bálványa. Személyes, az egész embert igénylő kapcsolatról itt sem beszélhetünk. Szélsőséges végkicsengése az ilyesfajta „vallásos jelenségnek” az ember istenítése. Ugyanitt beszélhetünk „Isten haláláról”.<sup>7</sup>

Az előbbiekkal ellentétben másként tevődik fel isten és ember kapcsolatának a kérdése az olyan vallásos rendszerekben, amelyek ugyan paradox világra építenek, mégis harmonizáló jellegűek. A transzcendens és immanens egymással szemben állnak, de nem kontradiktórikus valóságok. Nem szembenállásról, hanem lényegi kapcsolatról, isten és ember „szimfóniájáról” beszélnek. És teszik ezt anélkül, hogy lebontanák a transzcendens és immanens válaszfalát, a kettő közötti ontológiai, azaz létbeli különbséget. Ide sorolhatóak a monoteista rendszerek, amelyek a végtelen Isten és a véges ember reális, lényegi kapcsolatát állítják a konkrét történelmi kereten belül. A találkozás, a közösség teremtője mind isten, mind az ember. Két egymásba érő aktusról van itt szó: isten szabad, szuverén, teremtő tetteről és az ember, a teremtmény ezzel való együttműködéséről. A kezdeményező isten, aki végtelen irgalmában lehajol az esendő emberhez, hogy őt felemelje. Az embert isten ingyenes, irgalomból fakadó (kegyelmi) ajándékai képesítik az együttműködésre. Így történik ez a zsidóságban,<sup>8</sup> a kereszténységben<sup>9</sup> és az iszlámban.<sup>10</sup>

vallásos elferdülést, a babonát: *Az istenek természete*. I. 117. és II. 71. A vallásfilozófia „újfajta” főelemfaktorként említi a bűnösség tudatát és az olyan lelki sérüléseket, traumákat, amelyek szorongásokat, (gyakran illuzórikus) reményeket és ezzel párhuzamosan az igazságtalanság és elkeseredés által táplált bosszúvágyat (amint azt Nietzsche látatja: F. Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Ford. Török R. h. n. 1996. 29–30.) szülnek, amelyek nyomán vallás keletkezik.

A vallásos/szent jelenség *tremendum* és *fascinosum* elemeihez Előd I.: *Katolikus dogmatika*. Bp. 1978. 35. A vallási élményben „kétarcúnak mutatkozik Isten: döbbenetet és féltő tartózkodást kiváltó (*tremendum*) és ugyanakkor vonzó, sőt elbűvölő (*fascinosum*) az arca”.

<sup>6</sup> Az említett vallásos rendszer a vallásfilozófia szerint „preracionális”, és nem érinti az emberi lét teljességét. Ennek megfelelően nem *személyes* jellegű, mert az emberi lét csak bizonyos szegmentumait érinti, Istennel csak pontoszerű találkozást eszközöl. Schaeffler: *i.m.* 21. skk.

<sup>7</sup> E kérdés kapcsán beszélhetünk a „teoretikus ateizmusról”, amelyben H. de Lubac az „Isten nélküli humanizmus tragédiáját” látja. L. Feuerbach (hózzá hasonlóan K. Marx, J.-P. Sartre és sokan mások) szerint az ember és a társadalom átveszi Isten szerepét. Az Abszolútum redukálódik, helyette a humánus istenítése kerül a középpontba. Feuerbach, L.: *Sämtliche Werke*. II. Szerk. W. Bolin–F. Jodl. Stuttgart 1959. 299. skk.

<sup>8</sup> A zsidóságon belül Isten (JHWH) és ember kapcsolatának alapelemei: a kiválasztás és a szövetségkötés, ill. az Isten melletti elkötelezettség és a vele kötött szövetséghez való hűség. Részletesebb bemutatása: L. Baeck: *Das Wesen des Judentums*. Wiesbaden 1995.

<sup>9</sup> A kereszténységben a hit „alapjai”: az önmagát kinyilatkoztató Isten, aki Szentháromság, aki megtestesült Fiában megváltotta a teremtett világot, amely a beteljesülés jegyében „zarandokol” a megígért Isten-ország felé. A kereszténység vallástörténeti bemutatása Glasenapp: *i.m.* 208–317.

<sup>10</sup> Az iszlám, önértékelésében a zsidóság és a kereszténység „kritikai” vallása, azaz ki- és feljavítója. Alappillérei: az isteni (Mohamednek adott) kinyilatkoztatás és az egyén feltétel nélküli kiszolgáltatottsága, alávetése Allah



Az európai kultúra vallásos háttérét tartva szem előtt, a kereszténységet vizsgálva látjuk, hogy a teremtő Isten és teremtett ember kapcsolata kettős irányt feltételez: egyrészt Isten önközlését, önmaga feltárását, másrészt az ember közeledését Istenhez. A kapcsolat kezdeményezője Isten, aki létrehívta, kiválasztotta az embert, és akivel szövetséget kötött. Isten szóban és tettben történő önfeltárásának egésze a kinyilatkoztatás (*revelatio divina*).<sup>11</sup>

A második irány Isten és ember kapcsolatában egyértelműen nem öntranszcendenciát, önfelülmúlási mechanizmusok (egzaltáció, extázis, révület stb.) sokféleségét összefogó tendenciózus, hanem az ember létének, lényegének megnyitását, önmaga „kiszolgáltatottságát”, „életáldozatát” jelenti. Az ember istenhez való közeledésében önmagát adja Istennek.

Isten világ felé való fordulásának csúcseseménye a kereszténység szerint Fia megtestesülése: Jézus Krisztus személyében Isten és ember kapcsolata tökéletes fokon valósul meg. Isten a megtestesült Igében valóban és teljesen kimondja, feltárja önmagát. Krisztusban, a tökéletes Isten-emberben pedig legbensőségesebb módon talál az ember az ő istenére. Krisztus élete, tettei, halála és feltámadása az ember tökéletes megnyílása Isten előtt. Benne az „alászálló” (= önmagát kinyilatkoztatató) Isten és a „felszálló” (= Isten kegyelmi adományainak útján kiteljesedő, megistenülő) ember találkozik. A Krisztus-esemény, vonom le következtetésem, Isten és ember kapcsolatának központját képezi.<sup>12</sup>

### A vallásos hagyomány<sup>13</sup> és a felejtés kultúrája<sup>14</sup>

T. S. Eliot kultúrameghatározása szerint „az egyes népek sajátos kultúráját közös kultúrává alakító domináns hatóerő a vallás”, ami nem azonosítható ugyan „a mai keresztény hívők lelki közösségével”, de arra a „közös keresztény tradícióra” vezethető vissza, mely Európát

akaratainak. Részletes bemutatása: Glasenapp: *i.m.* 318–357.

<sup>11</sup> Az isteni önközlés az isteni benső élet, életforma kiadását jelenti: „Istennek a maga jóságában és bölcsességében úgy tetszett, hogy kinyilatkoztatja önmagát, és tudunkra adja akaratainak szent titkát” (*Dei Verbum* 2 = Denzinger, H.–Hünemann, P.: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának Megnyilatkozásai*. Szerk. Burger Ferenc. Bányterenyé – Bp. 2004. 4202). Isten önmagát ismerteti meg, nem valamit önmagából vagy önmagáról. Önmagát (Szentháromság), valamint a teremtett világot és az embert megcélzó akaratait (részesezni a kegyelem által az isteni életben) tárja fel. Akarata a világot és magát az embert átforgató erő. A világ, amelyben Isten megmutatkozik az üdveseemények helye, az ember pedig az üdvösség megcélzottja és hordozója.

<sup>12</sup> Szent Bonaventura szerint: „Christus [...] tenens medium in omnibus.” In *Hex. Col I. 10. k.* = Gilson, É.: *Die Philosophie des heiligen Bonaventura*. Köln 1960. 50. Krisztusban az isten- és az emberkérdés valóban összefonódik. Az „örökkévaló, mérhetetlen és változatlan, felfoghatatlan, mindenható és kimondhatatlan” Isten (= Denzinger–Hünemann 800.) önmagát, az ő Fiában, végérvényesen, visszavonhatatlanul és fölülmúlhatatlan módon kinyilatkoztatta. Az Istenfiában a teremtő, mindenható, szent Isten a teremtést és az embert létük legmélyén szólította meg. „Óaltala, övele és öbenne” az ember önmaga megvalósításának teljességére jut el (= krisztusi ember), és közvetlenül közeledhet isten(é)hez.

<sup>13</sup> A vallásos hagyomány tárgyalja Wiedenhofer, S.: *A vallási hagyományok logikája, hermeneutikája és pragmatikája*. Vigília 3 (2005). 212–220.

<sup>14</sup> Az európai kultúrtörténet fogalomtárában az anamnézis (*ἀνάμνησις*) Plátón filozófiáján keresztül kerül be. Plátón a fogalmon visszaemlékezést ért. Az emlékezés folyamatában a gondolkodó szubjektum a lét a priori adottságait idézi, re-kreálja; visszaemlékezik a születése előtti, tiszta szellemi ideákra. Plátón: *Menon*. 80d–86c; *Phaidon*. 72e–77a. A keresztény gondolkodástörténetben Ágoston nevéhez kötjük e fogalmat. Ő kiragadja az anamnézist (*memoria*) a pre-egzisztencia területéből, és úgy látta mint az emberi értelem (*ratio*) struktúráiban visszatükröződő örök fény (*lumen rationis*) jelenlétét, amelyen keresztül a Lélek az embert elvezeti a megismerésre, a teljes igazságra. E. Heitsch: *Wahrheit als Erinnerung*. Hermes 91 (1963). 36–52. és Oeing-Hanhoff, L.: *Zur Wirkungsgeschichte der platonischen Anamnese-Lehre*. *Collegium Philosophicum. FS Joachim Ritter*. Basel 1965. 240–271.

milyenségében meghatározta.<sup>15</sup> Ez a fajta kultúraoptika lényegesen megváltozott. Egyrészt azért, mert Európa kinőtt a kinyilatkoztatott vallás gyámságából, másrészt pedig egyértelműnek tűnik, hogy a kereszténység (hatalmi) monopolhelyzete már a múlt tartozéka. A kereszténység (is) a lényegiben plurálisan formálódó világ vallásos fenoménjének egyike, ami a mai világban az emberi szubjektum önmegvalósításának egyik funkcionális eleme.

A kultúra már nem „egy adott örökségmasszából” táplálkozik. Az örökség helyett inkább egy „egzisztenciális önteremtésről” beszélhetnénk.<sup>16</sup> Egy ilyen kontextusban kell döntenie az egydimenziós felvilágosodás, az egysíkú szekularizálódás és a modernitás lényegi pluralizmusának integratív tendenciózusa mellett vagy ellen. Ez választás elé állít: az első szakítás a múlttal, a második a múlt jelenvalóságát, létjogosultságát állítja. Ez a kérdés, amit a modern Európának és a kereszténységnek meg kell válaszolnia.<sup>17</sup>

Tagadhatatlan, hogy Európa kettős örökség hordozója: a szekuláris-laicista és a vallásos törekvések interferenciapontja. Az első a vallás szigorú privatizálásához vezet, a második nem számúzi a vallást a nyilvánosságból, hanem arra kényszeríti, hogy nyilvános összefüggésben vessen számot a vallások és a világnézetek lényegi pluralizmusával.<sup>18</sup>

A szekularizált államhatalom gyakorlása és a liberális politikai kultúra létjogosultsága helyet ad a vallás és a vallási nyelv legitimitásának – állapítja meg Jürgen Habermas.<sup>19</sup> A keresztény hagyomány és a társadalmi-kulturális modernizációs folyamat összetevői koegzisztensek – hangsúlyozza.<sup>20</sup> Sőt, a keresztény hagyományban látható a humanizmus értelmének ébren tartója és őrzője. Feladatként állítható „a profán és szekularizált világában” a múlt képviselése és ennek lefordítása. Habermas ebben az összefüggésben „a fordítás programjáról” (Übersetzungsprogramm) beszél. Fordításon olyan filozófiai transzformációs folyamatot ért, mely a vallásos tradíció szemantikus potenciálját az érvelő beszédmód területére transzponálja. Az autonóm értelem, mely képes a vallásos (abszolút) igazságigény racionális megalapozására, érvényre juttatja a vallásos tartalom lényegét. Ebben a harmonikus találkozásban beszélünk a vallásos elem „kooperatív lefordításáról” a profán és a szekuláris területére. Habermas ebben látná a vallásos örökség egyetemes érvényességének (universale Relevanz) képviselhetőségét. E lefordító folyamat szükséges és ugyanakkor veszélyes is. Megmenti ugyan a hagyomány értékeit, de félt, hogy a lefordítás folyamatában az alkalmazkodási, akkomodációs törekvés „szekularizáló” jellegűvé lesz, és így a hitigazságok „megmentő dekonstrukciójánál” asszisz-

<sup>15</sup> Eliot, T. S.: *A kultúra meghatározása*. Bp. 2003. 142.

<sup>16</sup> Zabala, S.: *Eine Religion ohne Theisten und Atheisten*. = Rorty, R.–Vattimo, G.: *Die Zukunft der Religion*. Hgs. Zabala, S., Frankfurt 2006. 11–32, itt 11–13.

<sup>17</sup> A fentnevezett kérdést a maga komplexitásában mutatja be Gabriel, K.: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. (= *Questiones Disputatae* 141). Freiburg 1994.

<sup>18</sup> A kérdést érdemlegesen tárgyalta: Weiler, J.: *Ein christliches Europa*. Regensburg 2004 és J. Casanova: *Der Ort der Religion im säkularen Europa*. Transit 2004.

<sup>19</sup> Habermas, J.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt/M. 2005. A diskurzutársadalmak összetettségét tárgyaló értekezésében, Habermas mégis túl kevésre tartja a szekuláris világ által a keresztény hagyománynak kiutalt helyét.

<sup>20</sup> Habermas, J.: *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*. = *Uö: Texte und Kontexte*. Frankfurt/M. 1991. 127–156.

tálunk.<sup>21</sup> A fordítás hordozója tehát „a nem megsemmisítő szekularizmus” kell hogy legyen, amelynek rendkívüli feladata lesz a múlt elérhetővé tétele, „fordítása/lefordítása”.<sup>22</sup>

Úgy tűnik, Európa, legalábbis elméleti síkon, szakít múltjával. A hagyomány és az emlékezet normatív szerepe meggyengült. A szekuláris modernizmus színpadán a kereszténység lényegi tartozékai: a hagyomány és az emlékezet vereséget szenvednek. Kiszorításuk a társadalom aktív életfelületéről nem csupán kívülről érkező. Elvitathatatlan a kereszténység belső regressziója, amely végső soron sajátos kultúrájának felejtését segíti elő. A keresztény „önprivatizáció” tünete, ami végső soron saját identitását és küldetését kérdőjelezi meg, nem vitatható el. Az afirmatív, dogmatista, rigid, moralizáló teológia, a magatartásában tekintélyelvű egyház, amely elfogadja társadalmi szerepének szociokaritatív redukcióját, és megszűnik a „kicsik és kitaszítottak” apokaliptikus ügyvédje lenni „Isten sötétségbe burkoló arca előtt” – mintegy önmagát szorítja le a társadalom életfelületéről. A hagyomány és az emlékezés éppen ezért elsősorban magát a múlt hordozóit állítja gyökeres kérdés elé.

A múlthoz való viszony tehát nem egyszerű kérdés a kereszténység háztáján sem. Ez ugyanis nem szimpla re-kreálása a múlt eseményeinek, hogy abból moralizáló következtetések vonjunk le a „ma” számára. Bizonyos az, hogy a múlt értékeit nem lehet életre kelteni azaz, hogy kimutatjuk, milyen nagy szükség lenne rájuk a társadalmi kezdeményeinket megülő és megbénító kollektív bizonytalanságok terén. Maga a konkrét „történelem” kényszerít arra, hogy elismerjük: az emlékezetnek és az elbeszélésnek igenis helye van a kereszténységben. A hit kánonja, a hitvallás központi eleme (az Istenfiú megtestesülése, szenvedése) ugyanis a konkrét történelemben transzponálja a kereszténységet, és „semmiféle történelmietlen mítosz, semmiféle platóni Isten, az ideák Istene, semmiféle gnosztikus szotériológia, semmiféle, egzisztenciánk történelmiségét emlegető absztrakt beszédmód” nem elfogadható – hangsúlyozza J. B. Metz.<sup>23</sup> Szükséges, hogy a konkrét valósághoz kötöten és nem egy időfeletti metafizikus keretben beszéljen Istenről.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Habermas, J.: *Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Jürgen Habermas. Ansprachen aus Anlass der Verleihung*. Frankfurt/M. 2001. 46, 48. A modern társadalomnak a valláshoz való viszonya ebben áll: a vallás tartamát megmentő kommunikatív értelmi médiumként szolgál. Habermas szerint: „Aki ma, a metafizika utáni gondolkodás feltételei között, igazságigénnyel lép fel, annak szükséges, hogy [...] tapasztalatait, amelyek a vallásos diskurzusból származnak, egy tudományos szakmai kultúra (wissenschaftliche Expertenkultur) nyelvére lefordítsa – és onnan visszafordítsa a gyakorlat területére.” Habermas, J.: *Exkurs*. 137. Ennél többet nem várhatunk el a filozófiai fordítómunkától, minthogy az eddig „a vallásos nyelven, sajátos módon artikulált ember-közötti és egzisztenciális tapasztalatot” átmentse a profán területére. Habermas, J.: *Ein Gespräch über Gott und die Welt*. = *Uő: Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften*. IX. Frankfurt/M. 2001. 173–196. 192. Ez olyan filozófiai nyelvvezetet igényel, amely a vallásos szemantikával ekvivalens. Habermas gondolata lényegében köthető egy heideggeri kijelentéshez, amelynek értelmében: a teológia semmiképpen se „spekulatív isten-megismerés”, hanem a hitnek mint „az emberi jelenvaló lét egzisztenciámódjának” a tudománya. Nem „Istenről tárgyaló tudomány”, hanem a hitre irányuló hívő reflexió. Heidegger, M.: *Fenomenológia és teológia*. = *Uő: Útjelzők*. Bp. 2003. 49–77. 55, 60. Bármennyire is nyitott tehát ez a Habermas által sugallt filozófiai és vallásos nyelv találkozása, semmiképp nem jelenti a kettő egybefonódását. Mégis a keresztény teológiának – jelenti ki ebben az összefüggésben W. Pannenberg – „szorgalmaznia és üdvözölnie kell, hogy a filozófia ismét komolyan veszi tekintélyes metafizikai hagyományát, a kortárs gondolkodás előtt álló feladatot látva benne”. W. Pannenberg: *Metafizika és istengondolat*. Bp. 2006. 11.

<sup>22</sup> Habermas, J.: *Glauben und Wissen*. 37–56. 53.

<sup>23</sup> Metz, J. B.: *Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban*. Bp. 2008. 59.

<sup>24</sup> J. B. Metz: *Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne*. *Stimmen der Zeit* 3 (2000). 147–159.

Metz szeretné Isten és világ reális kapcsolatában, a szenvedéssel való konfrontációban (*memoria passionis*) és a kulturális folyamatokban az anamnétikus értelem hatékonyságát látni.<sup>25</sup> A „felhalmozott emlékek” otthonának tekinti magát a kereszténység. A múlt történeti eseményei és az azokat megjelenítő hitaktus és kultikus anamnézis adja a lényegét. A keresztény hit alaptétele: az idő és idő feletti lényegi egysége, a reális történelem és az üdvtörténet koegzisztens volta. Ezen hitkontextus a modern személy, szubjektivitás, a szabadság, a kultúra és a humanizmus otthona és formáló elve.<sup>26</sup>

Kétségtelen, hogy a kereszténység nem csupán emlékezik, hanem belső lényege az emlékezés: a történelmi Krisztusban történő megváltás megjelenítése. „Számunkra nem csak egy előre irányuló forradalom létezik [...], hanem egy visszafelé tekintő forradalom is, a holtak forradalma, egy az igazságosságot átformáló erő, amely erősebb a halálnál, és amely Isten nevét viseli magán, a mi istenünkét, akit hitünk mindkét Szövetségében úgy szólítunk meg, mint az élők és a holtak istenét.”<sup>27</sup> Ezért az anamnétikus kultúra kiirtása a kereszténység belső megsztottságához, szubsztanciális dualizmusához vezetne.<sup>28</sup> A kulturális anamnézis kilúgozását a hagyomány, végső soron a kereszténység megszűntét eredményezné.<sup>29</sup> Ennek eredményeképp a kereszténység átcsúszna az idealizmus területére, és helytelen módon emlékezet nélküli üdvmetafizikába torkollna.

A kereszténység anamnétikus volta kultikus téren egyértelmű.<sup>30</sup> Rítusa, liturgiája a konkrét történelemben megtörtént isteni üdvtettek megjelenítése. Egyértelműen beszélhetünk kultikus

<sup>25</sup> Az anamnézis végső soron a szellem anamnétikus alapstruktúrájában gyökerezik. A világot megtapasztaló ész ugyanis anamnétikus alapszerkezetű. J. B. Metz: *Anamnetische Vernunft. Anerkennung eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften.* = A. Honneth et al. (szerk.): *Zwischenbetrachtung im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag.* Frankfurt/M. 1989. 733–738. A kérdést tárgyalja Jitianu, L.: *A kulturális anamnézis sodrása ellen.* Studia Theologica Transsylvaniaensia 12 (2009/ Supplementum). 21–35.

<sup>26</sup> Jitianu, L.: *Heil in Christus. Die christozentrische Heilsbedürftigkeit des Menschen.* Cluj-Napoca 2007. 63–68, 99–114.

<sup>27</sup> Metz, J. B.: *Ostern und Erfahrung.* = Uő et al.: *Gott der Lebenden und der Toten: Drei Ansprachen.* Mainz 1976. 19–28, itt 27–28.

<sup>28</sup> A keresztény anamnézis végső soron a kulturális amnézia tükörképe – jelenti ki J. Cochrane, lényegi korrelációt látva e kettő között. A kultúra területén bekövetkezett amnézia erővonala egyértelműen hat a kereszténységre, a keresztény kultúrára, és kiindulópontja a keresztény emlékezés háttérbe szorulásának. Cochrane, J.: *Memoria et Promissio.* Berlin 2007. 44.

<sup>29</sup> A keresztény anamnézist lényegében három olyan mozzanat idézi elő, melyek a kulturális amnézia sajátos szempontjai. Mindhárom, amint már utaltam rá, egyértelműen a modern időértelmezéshez kötődik, amelynek időfogalma elszakadt a biblikus-apokaliptikus háttértől, és határpont nélkülivé vált. Ez az „elemi szakítás” a bibliai időértelmezéssel már Friedrich Nietzsche gondolatrendszerében jelentkezik (*Die fröhliche Wissenschaft*, különösen 480. és *Menschliches. Allzumenschliches.* 230. skk).

Az első a keresztény hit belső szerkezetének kettősségére vezethető vissza: egyrészt a kiélezett teodiceai érzékenység megszűntére támaszkodik, másrészt pedig az eszkatológiai feszültség feloldódásából fakad. Ezzel párhuzamosan valójában egy olyan keresztény emberkép leköszönésének vagyunk szemtanúi, amely eddig a keresztény kultúra sajátja volt. Ezen fundamentálanropológiai szempontok eltűntével szorosan összefügg a biblikus időfogalom, valamint a reális történelemben konkrétan megjelenő Isten háttérbe szorulása. A második a múlthoz való viszonyulásban mutatkozik meg. A „múlt” kérdése ugyanis olyan történelemszemléleti keretben tárgyalódik, amely érzelmi elhatárolódik mindattól, ami nem használható a „ma” kontextusában. Nyugodtan beszélhetnénk ebben az összefüggésben a „pragmatista időről”. A harmadik elem filozófiai jellegű. A kommunikatív értelem és a kommunikatív cselekvés elméletét emelhetnénk itt ki.

<sup>30</sup> Az anamnézis biblikus-teológiai hátterét vizsgálva egyértelműen állítható, hogy mind az Ó-, mind az Újszövetség emlékezés, a múlt jelenbe emelése. A konkrét történelemben, szóban és tettben megmutakozó isteni önfeltárukozás a jelen és a jövő számára egyaránt lényegmeghatározó. Az időbeli távolság feloldódik a lényegi kontinuitásban. Mind az ószövetségi *zākār*; *zikkārōn*, mind az újszövetségi *anamnézis* rámutat a valamikor megtörtént, a múltbeli reális

anamnézisoról<sup>31</sup>, de csak visszafogottan anamnétikus kultúráról. A kettő szikizmája tagadhatatlan. Tény viszont, hogy a kultúra csak akkor tudja elkerülni az amnézia sötétjét, ha meg tudja őrizni emlékezetét, és ki tud alakítani valamiféle elbeszélői kultúrát. Ez pedig nem pusztá történelmi rekonstrukció, hanem a jelen és a múlt koalíciója.

A kereszténység, ha az anamnétikus kultúra megőrzője szándékszik maradni, a történelmet, a múltat a temporális természetű gondolkodása kínzó ellentmondásaival együtt tárja elének. Egyik legfontosabb feladata szembenézni ezzel a temporális gondolkodással. Így nemcsak azzal a kihívással konfrontálódik, hogy miként tudja megfogalmazni és fenntartani igazságigényét napjaink vallási és világnézeti pluralizmusának, illetve a tudományokban érvényesülő „módszertani ateizmus” tükrében, hanem azzal is, hogy képes-e szembenézni az emberiség katasztrófatörténetével, a katasztróftagság „kontingencia-sokkjával”.

Ez olyan anamnétikus kultúrát sürget, amely a kultikus emlékezetet visszakapcsolja történelmi tapasztalatainkhoz, és így elejét veszi annak, hogy végül mindezt történelemtől távoli mítoszként ünnepeljük. Az anamnétikus szellemiségnek szükséges behatolnia a gyakorlati és újkori hagyományaiiba. Elfogadható követelményként állítható: a kereszténység olyan „világ felé fordul” világot jelenít meg, amely „a hit társadalomkritikai intézménye”,<sup>32</sup> ugyanakkor „a felszabadító emlékezés nyilvános hordozója”.<sup>33</sup> Olyan „kulturális szempontból policentrikus világegyház”,<sup>34</sup> amely elsősorban „emlékezési és elbeszélői közösség”.<sup>35</sup>

esemény aktuális valenciájára. Az emlékezésben, az ennek elmesélése által, az egyszer, de állandó érvényességgel megtörtént valóság eszkatológiai perspektívába emelkedik be. Időt átfogó normatív jelenségről beszélhetünk ebben az összefüggésben. W. Schottroff: *Gedenken im Alten Orient und im AT*. Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup>1967 és *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 10. 975. skk, 1138–43.

<sup>31</sup> A kereszténységben a ritualizált, azaz liturgikus történeésbe beemelt emlékezés lényegképző, identitás-formáló elem. Jézus Krisztus személyéhez kapcsolódó és személyében megnyilvánuló egyszeri és egyedi üdvesemények a kereszténység önértelmezésének konstitutív része. A „múlt” eseményeire való „emlékezés” nem az emberi értelem egy kapacitásának aktív rekreáló, restauratív képességét jelenti, amely a lineáris idő „már nem” és „most” konfrontációmezején az emlékező szubjektumnak a liturgikus narráció keretében elérhetővé teszi a múltbeli eseményt. Amikor a rítusaiban is megjelenő emlékezéstről beszélünk, tudnunk kell, hogy a kultikus anamnéziban a „valamikor megtörtént” jelenné lesz. Nem illeszkedik mintegy „kívülről” a jelen szerkezetébe, hanem jelent formáló dinamikus valóságként lesz megtapasztalhatóvá és (krisztusi) identitást formáló kommunikatív történésként hatékonyvá a jelenben. Az anamnézis liturgikus/kultikus összefüggéseiről Casel, O.: *Mysteriengegenwart*. Jahrbuch für Theologiewissenschaft 8 (1928). 145–224; Metz, J.B.: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz 1977. 161–180; Eisenbach, F.: *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst*. Mainz 1982; Knoch, O.: „Tut das zu meinem Gedächtnis“ (Lk 22,20; 1Kor 11,24f.). *Die Feier der Eucharistie in den urchristlichen Gemeinden*. = Schreiner, J. (Hgs.): *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie*. Stuttgart 1983. 31–42; Schäffler, R.: „Darum sind wir eingedenk“. *Die Verknüpfung von Erinnerung und Erwartung in der Gegenwart der gottesdienstlichen Feier*. = Häussling, A. A. (Hgs.): *Vom Sinn der Liturgie*. Düsseldorf 1991. 16–44; Merkel, F.: *Anamnesis. Eine liturgiewissenschaftliche Studie*. = Uö: *Sagen – Hören – Loben. Studien zu Gottesdienst und Predigt*. Göttingen 1992. 95–105; Messner, R.: *Die Kirche an der Wende zum neuen Aeon. Vorüberlegungen zu einer Theologie der eucharistischen Anamnese*. = Hell, S. (Hgs.): *Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. FS für Lothar Lies*. Innsbruck 2000. 209–238; Roloff, J.: „Der Gottesdienst im Urchristentum“. = Schmidt-Lauber, H.-Ch.–Meyer-Blanck, M.–Bieritz, K.-H. (Hgs.): *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. Göttingen<sup>3</sup>2003. 45–71. 59. skk.

<sup>32</sup> Metz, J. B.: *Das Problem einer „Politischen Theologie“ und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit*. Concilium 4 (1968). 403–411.

<sup>33</sup> Metz, J. B.: *Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft*, = *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970*. Mainz 1971. 86–96.

<sup>34</sup> Metz, J. B.: *Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 2–3 (1986). 140–153.

<sup>35</sup> Habermas világít rá nagyon találóan, hogy a vallásos jelenségben hatékony értelem feladata olyan kommunikatív készségek kiformalása és érvényre juttatása, amelyek az interszubjektivitás mezejét értelemmel töltik ki. A vallás



## A vallás megújulási esélyei az egyházban

Általánosan kijelenthető, hogy a „ma” egyháza nehéz helyzetbe került. A vallásos jelenség feldarabolódása, illetve elegendő társadalmi élet peremére való kiszorulása, az értékek hanyatlása, az egyházi intézménynek a társadalmi élet peremére való kiszorulása, az értékek válsága roppant nehéz helyzetet szül.<sup>36</sup> Ebben az új/más világban az identitás, a specifikus sajátosságok megőrzése, a küldetés tudat ébrentartása összetettnek és nehéznek bizonyul.

Ebből a világból, első látásra úgy tűnik, a természetfeletti lassan visszaszorul: elveszti funkcionalitását. Az egyház is egyre erőteljesebben marginalizálódik, társadalmi jelenléte a különféle szociokaritatív tevékenységekre redukálódik. A változás velejárója a vallás területén a vallásos profil nélküli szinkretizmus, a vallással szemben tanúsított laicista törekvés, a helytelenül értelmezett vallásos fundamentalizmus.

Általánosan nézve a vallás/vallásosság olyan magatartásforma – láttuk a tanulmány első részében –, amely az ember létének egészét átfonja. Belső életforrás, mely bizonyos tartást/magatartást, gyakorlatot, szabályokat foglal magában – melyek az élet részterületeit/az élet egészét szabályozzák. Egyértelműen látható a vallásos jelenség exteriorizálása: egyre hangsúlyosabb helyet kap mindaz, ami lényegében a vallásos jelenség tartozéka, és háttérbe szorul a vallás lényeges „magja”: a belső, az élet teljességét átfogó magatartás.

Rendkívül súlyos problémát jelent a vallás kommunikatív voltának gyengülése. Ez nem csupán a vallásos jelenség hordozóinak, a vallásos intézmények tanítása érthetőségének hanyatlása, hanem ezzel párhuzamosan a vallásos rítusok és szimbólumok közlékenységének gyengülése.

A rítusok, általánosan nézve a vallásos jelenség verbális és non-verbális történései, kommunikatív cselekményei a vallás „legősibb tartozékai”. A modern rítuselméletek szerint a tudatos és tudatalatti interjekciópontján lokalizálhatóak. Fontos tartozékuk: az egyén és a kollektívum összekapcsolása.<sup>37</sup> E rítusok – különösen azok, melyek az élet fordulópontjainak kísérőjelenségei: *rites de passage*<sup>38</sup> – a keresztény kultúrán felnőtt Európában a keresztény egyházakhoz

(a kereszténység) olyan társadalmi/ közösségi kommunikációs csatornák kimunkálója, amelyek nem csupán normatívák, de ugyanakkor integratívák is, és amelyek értelem-forrásként (Sinnressourcen) szolgálnak. Ezt pedig megvalósítani a múlt lényegi rekonstrukciója nélkül képtelen volna. Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 1–2. Frankfurt/M. 1987. Értelemforrást érvényesítenek az egyházak, maga a kereszténység mind társadalom-politikai, mind kulturális kontextusban. Metz, J. B.: *Zum Begriff der neuen politischen Theologie*. 181. A kérdés komplex voltát világítja meg Dubiel, H.: *Ungewißheit und Politik*. Frankfurt/M. 1994 és Beck, U.–Beck-Gernsheim, E. (Hgs.): *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt/M. 1994.

<sup>36</sup> A „ma” a posztmodern világa – mondja Patsch Ferenc *Totalitás és fragmentáció* című írásában. Vigília 5 (2004). 337–348. A posztmodern olyan jelenségeket produkált, amelyek szétfeszíteni látszottak a korábbi, megszokott életvilág mátrixát. Ennek értelmében: bizalmatlansági indítványt nyújt be minden *totalitárius makrotudással* szemben, melynek különböző formái az ún. „nagy elbeszélésekben” (pl. a kereszténységben) öltöttek testet. Az „erős” filozófiai megalapozás eszméjét felváltják a racionalitás „gyenge” (Vattimo) vagy „instabil” (Lyotard) formái, melyek nem engednek hozzáférést semmiféle végső, mozdulatlan alap tapasztalatának tematizálásához. Ugyanakkor átmenetet próbál biztosítani az „egység” paradigmatjától a *sokféleség* irányába. Legyen ez a széttörédelés (*fragmentáció*), a részterületiesedés (*regionalizáció*), a mértékelenítés (*dekanonizáció*), a szétválasztás (*disszociáció*). Mind olyan fogalmak, melyekben a posztmodern lebontó-felépítő (*de-konstrukció*) átalakítása végbemehet. Következménye, hogy a kialakuló társadalom mind komplexebb és átláthatatlanabb (Vattimo, G.: *La società trasparente*. Torino 1989). A posztmodern állítja, hogy nincs abszolút ismeret: minden megismerés *értelmezés*. *Koinéja* avagy köznyelve a *hermeneutika* (Vattimo, G.: *Ermeneutica nuova koinè*. = *Uő: Etica dell'interpretazione*. Torino 1989. 38–48.).

<sup>37</sup> Belliger, A. – Krieger, D. J. (Hgs.): *Ritualtheorien*. Wiesbaden 2006; Turner, V.: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt–New York 1989; Hahn, A. et. al.: *Antropologie des Kults*. Freiburg 1977.

<sup>38</sup> Gennep, A. van – Schomburg, K. – Schomburg-Scherff, S. M.: *Übergangsriten*. Frankfurt 2005.

kötődnek. Bizonyos fokú rítusmonopolról is beszélhetnénk, még akkor is, ha ezek a rítusok végső soron nem is az egyházak, hanem az emberiség köztulajdonát képezik.<sup>39</sup>

A vallásos jelenségnek érdekes jegyeit tárja fel az a felmérés, melyet a teológus, vallás-szociológus P. M. Zulehner koordinált közel két évtizeden keresztül.<sup>40</sup> Felmérésének kiemelt tételei: a vallásos jelenség alapvető jellemzője a profilkonfúzió (fließende Religiosität). A vallásos rendszer elemei eszerint nem mutatnak erős arcélet, illetve könnyen fűződnek egységes rendszerré (szinkretista vallás). Ugyanakkor a vallás sajátja a célfunkcionális mobilitás (stellvertretende Religiosität). Grace Davie a „*vicarious religion*” fogalommal olyan vallásos jelenséget fog meg, amelyet egy kisebbség a többség érdekében gyakorol. Az ilyen vallásos ember „delegálja” a vallásos gyakorlatot. A felmérés rávilágít arra, hogy a vizsgált területen a vallásos hagyomány igen erősen összekapcsolódik a nemzeti tudattal, a közösség megerősítésével. A vallásos hagyomány kapcsán megállapítható, hogy nem beszélhetünk a csupán szakrális hagyományokról. A hagyományról ugyanis leválaszthatatlanok a folklorisztikai hiedelmek, népszokások, a történeti emlékezet/emlékhelyek: maga a „megkonstruált” történelem.

Mi az mégis, ami a leginkább jellemzi Erdély egyházait? – teszem fel végső kérdésként. Az egyház ma mint két világ ütközőpontja mutatkozik meg. Egyfelől a hagyományos, homogén, hierarchikusan felépített kereszténység áll, a másik oldalon pedig a megújuló társadalmi, egyházi életformákkal találkozunk. Ebben az összefüggésben az egyház egy *átmeneti* helyzetben található, amely átmenet a korábban homogén társadalmi renddel és kultúrával egybefonódott népegyházból egy olyan hívő közösségbe, amely a személyes és szabad hitéletre épít. Természetesen az egyház örökös küldetése, feladata marad az örök, áthagyományozott isteni igazságok megőrzése. Mindemellett viszont belső szükségszerűségnek mutatkozik a hitet, a hitigazságokat, tartamukat megőrizve újrafogalmazni, az egyházi struktúrákat újból és újból felülvizsgálni, adott esetben új utakra vállalkozni. A „jelen” kérdései választ „mai” módon igényelnek. A válaszadásnak pedig a mai ember élethelyzetét figyelembe véve kell történnie,

<sup>39</sup> Lorenzer, A.: *Das Konzil der Buchhalter. Eine Theorie der Sinnlichkeit*. Frankfurt 1981. A vallásos jelenséggel foglalkozó tanulmányok rámutatnak arra, hogy az emberek igénylik a rítusokat. Leginkább persze a vallásosak, de még az önmagukat nem vallásosnak mondók, sőt még az ateizmusra hajlók is. Zulehner, P. M.: *Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen. = Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft. = Erfurter Theologische Schriften* 30; Gerhards, A.–Kranemann, B. (Hgs.), Leipzig 2002. 16–24.

<sup>40</sup> Zulehner, P. M.–Tomka M.–Naletova, I.: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen nach der Wende*. 2009. A tanulmánykötet célja az „Aufbruch” vallásszociológiai program keretében zajló felmérések eredményeinek új vizsgálata tíz év távlatából. Szándéka megvizsgálni a fiatal „reformdemokrácia” korában a társadalom és a keresztény vallás, illetve vallási közösségek viszonyát.

A felmérésből kiderül, hogy a megváltozott világ legjellegzetesebb ismérve az ún. „kommunista modernitás”, amelyet a következő tételekben mérhetünk: 1. Az emberek elveszítették az évszázadokon keresztül hatékony/óvott pszichikai és szociális biztonságot. 2. Eltűnőben vannak azok a társadalmi formák, melyek elengedhetetlenek a feszültség- és konfliktusfeloldásban. 3. Ennek következménye bizonyos fokú „túlterhelés”, ami gyakran betegségekhez vezet (Stone, R.: *Stress: The Invisible Hand in Eastern Europe's Death Rates*. Science 2000. 4.). Az egyén/individuum elidegenedése és orientációkonfúziója és ezzel párhuzamosan: a társadalom atomizálódása. A társadalom szegmentálódása/atomizálódása visszatartja azon alkalmazkodási és szükséges követelményeket, melyek lehetővé tennék a posztkommunista átforgalmazást/transzformációt. 5. Az egyén életében érezhető/bemérhető bizonyos képességredukció az önmegvalósítás szempontjából, és egyre erőteljesebb a belső privatizáció, szociális érzéktelenség/apátia és a szolidaritás leépülése.

E térségben új „embertípus” jelentkezik, akit A. Zinovyev „homo sovieticusként” jelöl meg (*Homo Sovieticus*. New York 1986). Ez az embertípus képtelen a gazdaság és a társadalom kínálta kihívások megoldására. Problémamezőt képez a kezdeményezést serkentő nevelés hiánya, a versenyképesség, a személyes/kollektív változókészség és nem utolsósorban a piaccgazdasággal szemben „vesztes” magatartás.



mégpedig olyan módon, hogy az embert egzisztenciájában szólítsa meg, és serkentse elkötelezett Krisztus-követésre. Csak ezen keresztül maradhat az egyház a „jövő egyháza”.

Az adott keretben tisztán körvonalazódik, hogy mi az egyház célja és feladata: Krisztus tanításához hűségesen mindig a megváltás szolgálatában kell állnia, szolgáló életvalóság kell legyen. Mindenképp egy nyitott, határozott, erkölcsös irányvonalat képviselő, igaz-lelkületű egyházra van és lesz igény, amely az isteni valóságra transzparens marad, és az ember számára keretet biztosít az Isten felé vezető úton.

Fontos követelmény és kritérium ebben a kérdéskörben: az egyháznak nem önmagáért, hanem az emberekért, minden emberért kell élnie. Helytelen volna egyszerűen a továbbélésért küzdeni, ragaszkodva az adott és működő struktúrákhoz. Törekvéseinek mozgatórugója nem csupán az emberek felszínes integrálása és egyházas érzületű kereszténnyé formálása kell, hogy legyen. Küldetése ugyanis, hogy az üdvösség és Isten közelségének látható jele legyen.

Hogy a jövő milyen megoldási lehetőségeket tartalmaz, ezt nem lát(hat)juk bizonyosan előre. Az adódó problémákat többféle módon lehet megoldani. Sokak számára a helyes út a „párbeszéd a múlttal”, „visszafelé nézés”, a múlt variálása. Persze ez nem volna más, mint „a már kimondottak gyenge utóöntete”. Keresztény monológ, amelyet az egyház egy személyben folytat, és aminek semmilyen össztársadalmi relevanciája nincsen.

Mások a változó világban esélyt látnak. Számukra a jelen imperatívusz: kihívás, amit meg kell ragadni. Ez a magatartás nem zárkózik el az egészen új, a „nóvum” elől. Eszerint komoly követelmény a globalizációs folyamatok aktív formálása, azok hasznossá tétele. Helytelen a semmittevő, csupán démonizáló, elítélő magatartás. A globalizációs folyamatok ugyanis a keresztény ember számára esélyt jelenthetnek. Feloldhatatlan feszültséget képez, hogy egyszerre kell törekednünk arra, hogy tartózkodjunk a jelenkor új jelenségeinek egyoldalú, a saját kultúránk látószögéből történő értékelésétől; másrészt, hogy valójában nem adódik – és elvileg nem is adódhat – más nézőpont: a történelemből nem vezet kiút.

A felsorolt kérdéskörök mindenképp kihívást jelentenek mind az egyes keresztény ember, mind az egész egyház számára. Bizonyos fokon biztató jelként is értelmezhetőek: a jövő kihívásai, jelek, amelyek az egyház még nem megérkezett állapotáról beszélnek. Egyértelmű feladatnak mutatkozik, hogy a vallás területére nemcsak az ember-jelenség bizonyos elemeit, hanem integratívan, az ember világának minden elemét be kell fogadni.

### **Religion and Church. Situation and Correction**

*Keywords: religion, church, phenomenon of religiousness, Transylvania*

The present study, entitled Religion and Church. Situation and Correction, analyzes the phenomenon of religiousness. Its purpose is the presentation of the general characteristics of religion, and the analysis of the established parameters in the region of Transylvania. Christianity receives an outstanding importance in the field of religion and the phenomenon of religiousness, due to its aspiration to harmonization, and the assertion of the mature, dedicated attitude of the religious person.

The study points out the dangerous consequences of postmodernism for the tradition-based phenomenon of religiousness, and attempts to urge to an attitude against forgetting religious culture. The integrative inclusion of man into the field of religion is an important requirement in this context. Religion focuses on the complexity of the human phenomenon.

Takács György

## Arra mennek az angyalok...

### Angyali alakok, csoportok és rendek a régi Csíkszék archaikus népi imádságaiban

*Erdélyi Zsuzsannának és P. Daczó Árpád Lukácsnak  
ajánlom tisztelettel és szeretettel.*

Az archaikus népi imádságokban, így a régi Csíkszék<sup>1</sup> imakincsében is angyalok éteri alakjai, világok határán lebegő csoportjai bukkannak föl. Az imákból körvonalazódó angyali tevékenységek, amint azt – jobbára a moldvai csángó folklór alapján – Tánzos Vilmos megállapította: az emberek és hajlékaik, a templom, azon belül kivált az oltár védelme, a hívők tanítása és felkészítése az örök üdvösségre, a haldoklók szenvedésének enyhítése, az üdvözültek átvezetése az örök hazába, valamint a mennybe érkező lelkek fogadása.<sup>2</sup> A népi imádságokban szereplő angyalok kapcsán sokféle kérdés merül föl az emberben. Honnan származnak ezek az angyali alakok? Hogyan kerültek az archaikus népi imádságok szövegébe? Létezik-e bármilyen különbség a liturgikus és laikus imák angelológiája között?

Írásomban, elsősorban az általam az elmúlt húsz esztendőben hallott és rögzített székely és csángó archaikus népi imádságok, valamint mások hasonló gyűjtései alapján, ezekre a kérdésekre keresem a választ, mégpedig úgy, hogy lehetőség szerint mindenhol hivatkozom az imákban szereplő angyali alakok, csoportok, rendek különböző vonatkozásainak bibliai, patrisztikus, középkori teológiai előzményeire, valamint kódexeinkben, a barokk pietas irodalmában és a későbbi vallásos ponyvákön fellelhető párhuzamaira. A dolog természetéből fakadóan, jelen keretek között, az összes adandó kérdést feltenni sem igen tudom, nemhogy megválaszolni, dolgozatomat ezért inkább egy tervezett, nagyobb munka hírnökeként, hogy ne mondjam, *angyalaként* tekintem, s mindenki mást is erre biztatok.

### „Mennyei seregeknek sokaságok”. Isten fiainak égi seregei

Az angyalok, természetük szerint megnevezve, teremtett *szellemi lények* (substantiae intellectuales)<sup>3</sup>, régiesen „*lelki teremtett állat*”-ok<sup>4</sup>, akik a *mennyei hierarchia* részei, ugyanak-

<sup>1</sup> Dolgozatomban Csíkszéken – a szó eredeti, bővebb értelmében – a csiki, kászoni, gyergyói székely falvakat, valamint a gyimesi, hárompataki, Úz menti csángó telepeket értem.

<sup>2</sup> Tánzos Vilmos: *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér.* Püski, Bp. 2001. 103–104; Uő: „Ezer level ezer angyal közepibe”. *Angyalkultusz a moldvai csángó folklórban.* = *Démonok, látók, szentek.* Szerk. Pócs Éva. Balassi, Bp. 2008 (Tanulmányok a transzcendensről VI.). 147–180.

<sup>3</sup> Denzinger, Heinrich: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Herder, Freiburg am Breisgau 1911. (A továbbiakban DS) 428.; Thomas Aquinas: *Summa contra gentiles seu de veritate catholicae fidei.* Roma 1937. 139–141; Contra Gent. lib.II. c.XLVIII-LI.; Uő: *Summa Theologiae.* I. Madrid 1951. 374–375: STh. p.I. q.L a.1; Schütz Antal: *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere.* I. Harmadik kiadás. Szent István Társulat, Bp. 1937. 490; Lercher, L.: *Institutiones Theologiae Dogmaticae.* II. Editio quinta. Oeniponte, Innsbruck 1950–51. 441; Előd István: *Katolikus dogmatika.* Második, bővített kiadás. Szent István Társulat, Bp. 1983. 121–122.

<sup>4</sup> Illyés András: *Keresztényi Életnek Példája Avagy Tuekoere, Az-Az A' Szentek Élete...* Nagy-Szombat 1771. 59.

kor, amint az funkciót, szerepet jelölő<sup>5</sup> elnevezésükből (gör. *angelosz*, lat. *angelus*) is kiderül, *küldöttként, követként* közvetítenek Isten és az emberek között.<sup>6</sup> „Az angyal magyarázatok koewethnek *hyr vyfeloenek es koeweffeegben yaronak*” – olvashatjuk az *Érdy Codexben* (1524–27) is.<sup>7</sup> A latinra *nuntiusként* (‘hírvivő, követ’) lefordítható<sup>8</sup> *angelosz* legközelebbi rokonságában a ‘(lovas) futár, követ, hírnök, hírt visz, tudósít’ tartalmú kifejezéseket lehetjük föl,<sup>9</sup> az *angelosz* pedig a követen, hírnökön túl magát az *üzenetet* is jelenti.<sup>10</sup> Az angyalok elsőként említett mennyei szerepében<sup>11</sup> *szolgálatttevő angyalokról* (angeli assistantes), utóbbiban<sup>12</sup> *küldetésben járó angyalokról* (angeli ministrantes) szokás beszélni.<sup>13</sup> Eredetileg minden angyalt mindkét tevékenység egyaránt jellemzi<sup>14</sup>, először Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész (5. sz.) *A mennyei hierarchiáról* írott, a 6. sz. elején említett<sup>15</sup> művében olvashatjuk, hogy a később részletesen is említendő *angyali rendeknek* nem mindegyike jár küldetésben az emberekhez<sup>16</sup>. A hittudósok véleménye innentől megoszlik, aminek az archaikus népi imák és az angyali rendek kapcsolatánál fontos szerepe lesz.

Nagy Szt. Gergely pápa (540–604) szerint azt, „*hogy angyalok vannak, a Szentírásnak majd minden lapja tanúsítja*”.<sup>17</sup> Az angyalokra vonatkozó tanítás teológiai alapja a *Deus absconditus*<sup>18</sup> transzcendenciája és az emberi immanencia között tátongó hatalmas űr,<sup>19</sup> amelyet éppen ők hidálnak át, hiszen – amint azt Aquinói Szt. Tamás (1224–1274) kifejti – a teremtés egymásra épülő, hierarchikus rendjében nem lehet hiátus, azaz „*ahhoz, hogy a világegyetem tökéletes legyen, azt kell állítanunk, hogy létezik szellemi teremtmény*”.<sup>20</sup>

<sup>5</sup> Migne, Jacques-Paul: *Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. I-CCXXI.* (A továbbiakban PL) Paris, 1841–64. PL-XXXVII. 1348: Augustinus: Enarr. In Psalm. CIII. Sermo I,15; Gál Ferenc: *Dogmatika.* I. Szent István Társulat, Bp. 1990. 162.

<sup>6</sup> Walde, Alois: *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch.* Heidelberg 1910. 41; Farkas Vilmos: *Görög eredetű latin elemek a magyar szókincsben.* Akadémiai, Bp. 1982. 60–61.

<sup>7</sup> *Érdy Codex.* Közzéteszi Volf György. MTA. Bp. 1876 (Nytár V). 350.

<sup>8</sup> Vö. pl. PL-LXXVI. 1251: Gregorius Magnus: Hom. in. Evang. lib. II. hom. XXXIV. cap. 8.; PL-CXI. 28: Rabanus Maurus: De Universo I, 5.; PL-CLXXXVI. 884–885: Robertus Pullus: Sent. lib. VI. cap. XXXIII, XXXVI.; *Régi magyar glosszárium. Szótárak, szójegyzékek és glosszák egyesített szótára.* Szerk. Berrár Jolán–Károly Sándor. Akadémiai, Bp. 1984. 84.!

<sup>9</sup> Soltész Ferenc–Szinyei Endre: *Görög-magyar szótár.* Sárospatak 1875. 3; Walde: *i.m.* 41; Györkössy József–Kapitánffy István–Tegyei Imre: *Ógörög-magyar szótár.* Akadémiai, Bp. 1990. 16.

<sup>10</sup> Soltész–Szinyei: *i.m.* 3.; Györkössy–Kapitánffy–Tegyei: *i.m.* 16.

<sup>11</sup> Pl. I Kir 22,19; Jób 1,6; Iz 6,1–4; Ez 1,4–28; Tób 12,15; Lk 1,19; Jel 4,4–11. A dolgozatomban szereplő biblikus szövegrészeket Károli Gáspár fordításának Kőszegen, 1842-ben kiadott változatából idézem, amely archaikus nyelvezetében közel áll népi imáinkhoz, azonban mindmáig jól érthető. Az egyes igehelyek jelölésében ugyanakkor – így pl. a Szoltárok esetében – mindvégig a katolikus fordítások beosztását követem.

<sup>12</sup> Pl. Józ 5,14; Iz 6,6–7; Dán 8,15–19; Mt 26,53; Lk 1,19; 2,13.

<sup>13</sup> Miklós Béla: *Az angyalhierarchiák.* Stephaneum, Bp. 1941. 77.

<sup>14</sup> Migne, J. P.: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Vol. I-CCXVII.* (A továbbiakban PG) Paris 1857–76. PG-LXXXIII. 861–898: Theodoretus Cyrensis: Graec. affect. cur. III.

<sup>15</sup> Severus antiochiai pátriárkánál (512–518 k.), illetve Caesariai Andrásnál (515–520 k.). Vö. Altaner, Bertold–Hermann Ipoly László: *Ókeresztény irodalomtörténet. (Patrológia).* Szent István Társulat, Bp. 1947. 272; Miklós: *i.m.* 18.!

<sup>16</sup> PG-III. 299–300: De coel. hier. Cap. XIII,1.

<sup>17</sup> Schütz: *i.m.* I. 486.

<sup>18</sup> Iz 45,15

<sup>19</sup> Vö. pl. Dán 7!

<sup>20</sup> Th. Aquinas: *i.m.* I. 374–375: STh. p.I. q.L a.1.

A Jób könyvében elhangzó kérdésre, „*Vagyon-é számok az ő seregeinek?*”<sup>21</sup>, a Bibliában, ahol több helyütt ezres, milliós nagyságú angyali sokaságról,<sup>22</sup> másutt „*tizenkét sereg angyal*”-ról, a „*mennyei seregeknek sokaságok*”-ról<sup>23</sup> olvashatunk, sokfelé kereshetjük a választ. Mégis, úgy tűnik, az *angyalok seregeinek*,<sup>24</sup> az *égi seregeknek*,<sup>25</sup> *Isten fiainak* (héb. *bene elohim*)<sup>26</sup> pontos számát megbecsülni lehetetlen, még a bukott angyalok serege is valóságos *légió*.<sup>27</sup> Az apokrif *Hénoch könyve* is „*tízezerszer tízezer*” angyalról beszél.<sup>28</sup> Aquinói Tamás szerint több angyalfaj van, mint anyagi létfaj,<sup>29</sup> s az angyalokat illetően mások is óriási számokat emlegetnek.<sup>30</sup>

Az archaikus népi imádságokban felbukkanó angyalok számát egyes szövegrészekben, ahol az *angeli assistantes* – földi nézőpontból megbecsülhetetlen – sokaságáról van szó, lehetetlen meghatározni,<sup>31</sup> másutt azonban, jobbára akkor, amikor az *angeli ministrantes* alakjai szerepelnek, csoportjuk konkrét számosságokhoz köthető. Az esti imádságokban előjövő *angyali seregek* a gonoszoktól óvó isteni védelem erejét fejezik ki, számuk szorosan összefügg pénteki imádságaink középkori – talán már 9–10. századi – eredetű,<sup>32</sup> mennyei hasznot ígérő záradékaiban felbukkanó, lélekvivő angyali seregek képével. Az angyalok száma itt a leggyakrabban *ezer*, *ezer meg ezer*, *ezernyi ezer*,<sup>33</sup> mint a már említett bibliai helyek némelyikén.<sup>34</sup> Hasonló számosságú angyali csoportok a fentiekkel megegyező imarészekben, esetenként „*hajnali*”-nak mondható imádságokban bukkannak föl a vidéken végzett régebbi gyűjtésekben is.<sup>35</sup> Megjegyzendő, az

<sup>21</sup> Jób 25,3

<sup>22</sup> Pl. Dán 7,10; Zsolt 68,18; Zsid 12,22; Jel 5,11

<sup>23</sup> Mt 26,53; Lk 2,13

<sup>24</sup> 1 Kir 22,19; Vö. *Septuaginta*. Edidit Alfred Rahlfs. Stuttgart 1979. (A továbbiakban SVT) 690: Reg. III. 22,29: „*pasza hé sztratia tou ouranou*” („a mennyei seregek teljessége”)

<sup>25</sup> Zsolt 103, 20–21; 148,1–3.

<sup>26</sup> 1 Móz 6,1–4; Jób 1,6–12; 2,1–6.

<sup>27</sup> Mk 5,9

<sup>28</sup> *Apokrifek*. Szerk. Vanyó László. Szent István Társulat, Bp. 1980 (Ókeresztény írók 2). 48: Henoch, 14,22.

<sup>29</sup> Th. Aquinas: *i.m.* I. 379: STh. p.I. q.L a.3; Schütz: *i.m.* I. 496.

<sup>30</sup> Krauss, Heinrich: *Az angyalok. Hagyomány és értelmezés*. Corvina, Bp. 2005. 75.

<sup>31</sup> „*Mennyorszába*’ csenditénék, / *Az angyalok felgyülnék, / Aranyos misére készülének...*” (Gyergyóditró); „*Ki ezt elmondja mindennap háromszor, / Leviszem Paradicsom kökertébe, / Mennyorszába ajtaja nyitva léssen, / Vigan várják az őriző szent angyalok / Az üdvözült szent lelket...*” (Lázárfalva).

<sup>32</sup> Erdélyi Zsuzsanna: *Az archaikus népi imádságzáradékok történeti kérdései*. = *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Szerk. Erdélyi Zsuzsanna, Szent István Társulat, Bp. 1991. 67–68, 86–88, 99.

<sup>33</sup> „*Halála óráján ezernyi ezer angyal jelenik meg...*” (Gyimesközéplek, Jávárdi-pataka); „*Ki elmongya este lefektébe, / Reggel felkeltébe, / Ezer meg ezer angyal / Megjelenik halála előtt*” (Hollósarka, Szárazvölgy); „*Elmegyek én ezernyi ezer angyallal, / Ezernyi ezer apostolval, / Nem hagyom a legkülsőbb körmit se / Bünbe s kárhozatba...*” (Gyimesbükk, Bilibokszer); „*Küriülünk ezer angyal, / Fejünk fölött szent kenet, / Szívünkbe, / szájunkba / Zámor Jézus szent testye...*” (Gyimesbükk, Rakottyás); „*Az Úristen előttem, / Szent kereszti fejem felett, / Szent ostyá szájamba, / Három Mária hátamnál, / Ezer angyal küriüllem...*” (Gyimesbükk, Fő út).

<sup>34</sup> Dán 7,10; Zsolt 68,18; Zsid 12,22

<sup>35</sup> Erdélyi Zsuzsanna: *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok*. Harmadik, bővített kiadás. Kalligram, Pozsony 1999. 159–160, 512, 976; Bosnyák Sándor: *A moldvai magyarok hitvilága*. Folklor Archívum XII(1980). 1743. sz.; Uő: *A bukovinai magyarok hitvilága II*. Folklor Archívum XVI(1984). 1095. sz.; Salamon Anikó: *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák*. Helikon, Bp. 1987. 221, 225; Tanczos Vilmos: *Gyöngyökkel gyökerezétek. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok*. Pro-Print, Csíkszereda 1995. 96, 135, 136, 147, 212, 229; Uő: *Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életerük*. Pro-Print, Csíkszereda 1999. 45, 53, 102, 116, 121, 143, 149, 155; Harangozó Imre: „*Krisztusz háze arangyos...*” *Archaikus imák, ráolvasások, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából*. Ipolyi Arnold Népfőiskola, Újkígyós 1998. 28, 131, 134, 138, 142, 145, 147, 154; Uő: „*Elmentem a Szent Están templomába...*” *Kalandozások népi hitvilágunk forrásainál I*. Masszi Kiadó, Bp. 2001. 146, 148; Takács

igizet elleni székely és csángó ráolvasókban is gyakorta előjön a rontó szemek számának ezerszeresét kitevő, gyógyító és vigasztaló mennyei regimentet invokáló „*annyi ezer angyal*” kifejezés.<sup>36</sup> Nyilvánvaló, hogy az ima- és a ráolvasófunkcióban használt szövegekben *ugyanazokról* az angyalokról esik szó. Az ezer meg ezernyi főből álló angyali sereg létszáma esetenként *hétezer*, máskor *hétezer-hétszáz*,<sup>37</sup> ami a hét angyali rendre, tehát az isteni erők teljességére, valamint az ég hét szférájára, a hétbolygó-rendszerre utalhat. Az ég rétegeinek képzete a csángóság ráolvasóiban is előjön.<sup>38</sup> Ide köthető talán az eredetileg egységes angyali seregből idővel kiemelkedő *hét főangyal* alakja is.<sup>39</sup> A *hét angyal* a székely és csángó népi imákban, ráolvasókban önálló csoportként is fölbukkan mint az üdvözülés és a gyógyulás biztosítója.<sup>40</sup>

### „A szent hierarchiák rendje”. Az angyali rend fogalma

Az angyalok mennyei seregének sokaságát, miután, bár számuk végtelen, mégsem az Istentől idegen rendezetlenség, hanem a hierarchikusan felépített sokszínűség (*multitudo ordinata*) – az emberi közösségek mennyei előképe – jellemző rájuk, a keresztény hagyomány különböző csoportokba osztja, amelyek léte a Szentírás által is alátámasztható.<sup>41</sup> A Bibliában ezekre az angyali csoportokra vonatkozóan egységes megnevezést ugyanakkor éppúgy nem találunk, mint a korai patrisztika irodalmában. Mindkét forráskörben az egyes angyali csoportok egyedi elnevezését (pl. *angyalok, arkangyalok, kerubok* stb.) lelhetjük föl. Az első teológus, aki az együvé tartozó angyalok csoportját elvont módon, önmagában megnevezi, Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész,

György: *Aranykertbe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úz-völgyi csángó imák és ráolvasók*. Szent István Társulat, Bp. 2001. 155, 157, 250; Daczó Árpád: *Hosszú utak megszorodának... Archaikus népi imádságok, ráolvasók, szentes énekek Erdélyből és Moldvából*. Sajtó alá rendezte Takács György. Magyar Napló, Bp. 2003. 185; Halász Péter: *A moldvai csángó magyarok hiedelmei*. Bp. é.n. (2005) 197.

<sup>36</sup> „*Szív megnézte, szem megszerette / Ahán szem megnézte, / Annyi ezer angyal jőjön a menedékre!*” (Csíkszentmiklós); „*Valahány gonosz szem keresztülnézett, / Annyi ezer angyal jőjjön vigasztalásodra!*” (Csíkcsekefalva); „*Szem megnézte, szív megszerette, / Ahán szem megnézte, annyi szív szerette, / Annyi ezer angyal jőjön a vigasztalására!*” (Gyimes, Áldomásalja)

<sup>37</sup> „*Ki elmondja ezt az imát este lefektébe, / reggel felkeltébe, halála óráján nem / küldöm angyalomat, nem küldöm / prókátoromat, én megyek el hétezer / angyalommal, még a lekkisebb ujját sem / hagyom bűnbe*” (Gyergyószárhegy); Takács: i.m. 175: „*Aki minden pénteken elmondja, / Pénteken este lefektébe, / Szombaton reggel felkeltébe, / Halála előtt megjelenek / Hétezer hétszáz angyalimmal, / Még a legküsőbb körmit se hagyom bűnben elveszni...*” (Magyarcsügés)

<sup>38</sup> Pl. „*Kék ég alatt kék szem igizte meg, / Vigasztaló Szépszüzmária vigasztaljad meg / Szolgáló leányodot, Mariát! / Zöld ég alatt zöld szem igizte meg, / Vigasztaló Szépszüzmária vigasztaljad meg / Szolgáló leányodot, Mariát! / Feteke ég alatt feteke szem igizte meg, / Vigasztaló Szépszüzmária vigasztaljad meg / Szolgáló leányodot, Mariát!*” (Románcsügés)

<sup>39</sup> Pl. Tób 12,15; Dán 10,13; Lk 1,19; Vanyó László: *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*. Szerk. Perendy László. Szent István Társulat, Bp. 2009 (Ókeresztény írók 20). 314.

<sup>40</sup> Daczó: i.m. 248: „*Az én házam Szent Antal, / Négy szegibe' négy angyal, / Közepibe' egy oltár, / Az oltáron egy levél, / Levélbe' hét angyal, / Azt mondja hét angyal: / Ki ezt az imádságot elmongya / Este lefekszibe', reggel felkötibe', / Bizon-bizon mondom, / Pokol kapuja bététetődik, / Mennysország ajtaja megnyitatódik.*” (Kézdizsentlélek); Bosnyák Sándor: *A moldvai csángók népi orvoslása*. Orvostörténeti Közlemények 69–70. Bp. 1973. 292: „*Szem meglátta, / szí megszerette, / hét angyal megvigasztalja.*” (Klézse)

<sup>41</sup> Iz 6,2,6: *szerafók*; 1 Móz 3,24; 2 Móz 25,18; 2 Sám 6,2; 1 Krón 13,6; Zsolt 18,11; 80,2; 99,1; Iz 37,16; Ez 10,1–22; 28,14; 41,18 és Zsid 9,5: *kerubok*; Kol 1,16: *trónusok*; Ef 1,21; Kol 1,16: *uralkodók*; Róm 8,38; Ef 1,21: *erők*; Ef 1,21; 3,10; Kol 1,16; 2,10: *hatalmasságok*; Róm 8,38; Ef 1,21; 3,10; Kol 1,16; 2,10: *fejedelemségek*; 1 Tessz 4,16: *arkangyalok*. A lista korántsem teljes, az *angyalok* csoportjára vonatkozó helyeket fölsorolni szinte lehetetlen.



aki e csoportok nevéül a *rend* (gör. *takszisz*, lat. *ordo*) kifejezést használja.<sup>42</sup> A világeletről, a „*szent hierarchiák rendjébe*”, a „*mennyei lények szent rendjei*”, vagyis az angyalok tartoznak.<sup>43</sup>

Bár más szerzők – így Methodiosz (3. sz. vége), Damaszkuszi Szt. János, Rabanus Maurus (776–856) – egyéb kifejezéseket (pl. *sztratopedon* 'sereg'; *dünameisz* 'erők'; *agmina angelorum* 'angyalok seregei') is alkalmaznak,<sup>44</sup> a teológusok körében idővel azért a *rend* válik az angyali csoportok elnevezésévé.<sup>45</sup> A 13. században az angyali rendek tanát kifejtve találhatjuk Aquinói Szt. Tamás *Summa Theologiae*-jában, aki lényegében Pszeudo-Dionüsziosz rendszerét vette át,<sup>46</sup> de hasonlóan írja le az angyali „karok, avagy rendek” („*chorus seu ordo*”) fogalmát *De Angelis* c. nagy szintézisében a barokk skolasztika képviselője, a jezsuita Francisco Suarez (1548–1617) is.<sup>47</sup> Láthatjuk, nála a régi *ordo* ('rend') kifejezés mellett – sőt előtt – már szerepel egy újabb is, a *chorus*, azaz 'kar'. Utóbbit (*angyali karok*), jobbára a barokk pietas irodalmának hatására, ma alighanem megszokottabbnak érezzük, bár – amint látni fogjuk – képük az imakincsben igen ritkán, többnyire kevésbé archaikus, késői keletkezésű és kapcsolódású szövegekben jön elő.<sup>48</sup>

### „A mennyei lények szent rendjei”. Angyali rendek és karok

Szent Pál alapján,<sup>49</sup> figyelembe véve Szent Péter és Júdás apostol leveleit,<sup>50</sup> az egyházatyák eleinte általában hét angyali rendről beszélnek.<sup>51</sup> Az ókeresztény írók közül a 3–4. században – többek között – Alexandriai Kelemen (†215), Órigenész (184–254) és Methodiosz<sup>52</sup>, majd Ambrosius (334–397), Augustinus (354–430), Athanasziosz (295–373) és Nazianzoszi Gergely (†390) érintik az angyali rendek és a mennyei hierarchia kérdését,<sup>53</sup> de Epiphániosz

<sup>42</sup> *PG-III.* 163–164, 179–180, 195–196, 205–206; De coel. hier. III,1; IV,2; V,1; VII,2; *Az isteni és az emberi természetéről. Görög egyházatyák.* II. Szerk. Frenyó Zoltán–Háy János. Atlantisz, Bp. 1994. 221, 224, 227, 229.

<sup>43</sup> *PG-III.* 179–180, 195–196, 205–206; De coel. hier. IV,2; V,1; VII,2.; Frenyó–Háy: *i.m.* II. 224, 227, 229.

<sup>44</sup> *PG-XVIII.* 67–70; Conv. dec. virg. III,6.; *PG-XXIV.* 873–876; De Fide orth. II,4.; *PL-CXI.* 28–32; De univ. I, 5.

<sup>45</sup> *PL-CLXVII.* 259–260; De Trinit. II,15.; *PL-CXCII.* 1037–1038; Sent. lib. II. dist. IX.; *PL-CLXXVI.* 85; Sent. tract. II. cap. V.; *PL-CXCII.* 669; Sent. lib. II. dist. IX,2.

<sup>46</sup> Th. Aquinas: *i.m.* 771–784; STh. p.I. q.CVIII a.1–7.

<sup>47</sup> Suarez, Francisco: *Theologiae R. P. Fr. Suarez, e Societate Jesu, Summa, seu Compendium [...] in duas partes divisum...* J. P. Migne, Paris 1861. Pars I. Vol. I. Tom. II. 248–249; De Angelis Lib. I. Cap. XIII.

<sup>48</sup> „Ó, Mária, / Ó, angyalok, / Minden mennyei szent karok, / Ez éjszaka ne hagyjatok, / Értsem Istent imádjátok!” (Csíkszentgyörgy); „Én lefekszem én ágyomba, / Minden testi koporsomba, / Hogy ingem az angyal öröjzön, / Szent karokkal szenteltessem. / Öröjz, angyal, éféleig, / Boldogságos Szépszüzmária virjadtig, / Jézus Krisztus mindaddig...” (Gyimesbükk, Bálványos-pataka)

<sup>49</sup> Az angyali rendek Pálnál: trónusok (gör. *thronoi*, lat. *troni*), uralkodók (*küriotetés*, *dominationes*), erők (*dünameisz*, *virtutes*), hatalmasságok (*ekszousziai*, *potestates*), fejedelemségek (*arkhai*, *principatus*), arkangyalok (gör. *főné arkhangelow*; lat. *vox arhangeli*: 'az arkangyal szava') és angyalok (*angelo*, *angeli*). Vö. Róm 8,38; Ef 1,21; 3,10; Kol 1,16; 2,10; 1 Tessz 4,16; *Novum Testamentum graece et latine*. Editio Augustinus Merk S. J. Editio septima. Roma 1951. (A továbbiakban NT) 530, 636, 639, 661, 663, 675.!

<sup>50</sup> 1 Pét 3,22; angyalok, hatalmasságok, erők; Júd 9: Mihály arkangyal (gör. *Mikhaél ho arkhangelosz*; lat. *Michael archangelus*); NT 760, 789.!

<sup>51</sup> *PL-VII.* 816–818; Contra Haer. Lib. II. Cap. XXX,3.; *PL-XXIII.* 339; Adv. Jov. Lib. II. 28.; *PG-XXXII.* 135–136; De Spirit. Sanct. XVI,38.; *A kappadókiai atyák.* Szerk. Ványó László. Szent István Társulat, Bp. 1983 (Ókeresztény írók 6). 113.

<sup>52</sup> Origenes: *De Principiis*. Ed. E. R. Redepenning. Lipsiae 1836. 134–142; De Princ. Lib. I. Cap. V., 154–160; Lib. I. Cap. VIII.; *PG-XVIII.* 68–70; Conv. dec. virg. III,6.; Miklós: *i.m.* 9.

<sup>53</sup> *PL-XIV.* 859; Apol. proph. Dav. Lib. I. Cap. V,20.; *PL-XIV.* 131; Hexaem. Lib. I. Cap. V,19.; *PL-XL.* 259–260; Ench. lib. I. cap. LVIII.; *Sancti Athanasii opera dogmatica selecta. Bibliotheca patrum graecorum dogmatica.* I. Curavit J. C. Thilo. Weigel, Lipsiae 1853. 324–325; Orat. II. c. Arianos, 19., 702–703; Ep. I. ad Serap. XIII.; Vö. *Szent*

(315–403) és Hilarius (315–367) is felsorolja néhány angyali kar nevét.<sup>54</sup> Nüsszai Szt. Gergely (†394) szerint „az angyali seregek száma mintegy végtelen”, amint írja, „megszámlálhatatlan ezrek léteznek egy lényegben, de számszerű sokaságban”.<sup>55</sup>

Nyugaton Ambrosius *Apologia prophetae David* című homíliája, keleten Jeruzsálemi Szt. Kürillosz (†387) huszonharmadik *Katekézise* az első, ahol kilenc angyali rend szerepel.<sup>56</sup> Aranyszájú Szt. János (†407) is kilenc rendet említ, de megjegyzi, hogy „ám nemcsak ezek a népségek vannak a mennyben, de végtelen nemzetségek és számtalan törzsek (*apeira ethné kai phüla amüthéta*), amelyeket kimondani semmilyen beszéd nem képes”.<sup>57</sup> Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész *A mennyei hierarchiáról* írott könyve szerint – amely az első, egészében angelológiai munka – ugyancsak háromszor három rend angyal létezik. Az angyali rendekre a görög *hierarkhia* elnevezést szerzőnk használja először.<sup>58</sup>

A mennyei hierarchia első triászába a szeráfok, a kerubok és a trónusok tartoznak, ők Istent veszik körül, és neki hódolnak.<sup>59</sup> A szeráfok, ezek az „Isteni fzeretettoel fel-gyulatt lelkek”<sup>60</sup> az ábrázolásokon gyakran *gyertyát* tartanak a kezükben. Látni fogjuk, a székely és csángó néphit szerint a haldokló lelkéért *gyertyás angyalok* – persze aligha szeráfok – jönnek, a haldokló és a halott körüli ritusok egy része az angyali cselekedetek „imitatio”-ja. A *kerubok* lángoló kardot tartó, szfinxszerű lények, alakjuk a sumer–akkád és ugariti szövegekben emlegetett *karibukéval* (bab. *káribu* ’közvetítő’) is összefügg.<sup>61</sup> Éden kertjét és négy oldalról Isten trónusát vigyázzák, ember-, bika-, oroszlán- és sasarcuk van.<sup>62</sup> Láthatjuk majd, az archaikus népi imádságok szemünk láttára kialakuló, felbukkanó vizionárius tereit (*fényes kőkápolna, aranykápolna, kerek kápolnacska, aranyos ház*) éppúgy a „mennyei sarkai”-ban lévő *négy angyal* (kerub) határozza meg, mint evilági másaikét (örangyal). A *trónusok* vagy *királyi székek* Isten trónusát testesítik meg, miáltal bírói hatalmát és világ fölötti uralmát jelképezik.<sup>63</sup> A trónus (gör. *thronosz*) az Újszövetségben Krisztus megdicsőülésének jelképe már születése előtt, de újraeljövételének (*parouszia*) képe is.<sup>64</sup> A *thronus* kifejezés helyett a *Vulgata* esetenként a *solium* (’karszék, trón’) és a *sedes* (’szék, ülőhely’) szavakat használja,<sup>65</sup> s a trónusok régi

*Athanasziosz művei.* Szerk. Vanyó László. Szent István Társulat, Bp. 1991 (Ókeresztény írók 13). 465.!: *PG-XXXVI.* 359–428; Oratio XL.

<sup>54</sup> *PG-XLI.* 1121–1124: Panarium Adv Haer. lib. II. tom. I. haer. LXIV,33.; *PL-IX.* 773: Tract. super Psalm. CXXXV, 10.

<sup>55</sup> *PG-XLIV.* 190: De homin. opif. XVII.; Vö. Frenyó–Háy: *i.m.* I. 215.!

<sup>56</sup> Schütz: *i.m.* I. 497.; *PL-XIV.* 859: Apol. proph. Dav. lib. I. cap. V.20: „*Angeli et Archangeli, Virtutes et Potestates et Principatus, Throni et Dominationes, Cherubim et Seraphim*”; *Jeruzsálemi Szent Kürillosz Összes Művei.* Fordította, a bevezetést, a jegyzeteket írta Vanyó László. Bp. 1995 (Seminarium Centrale Budapestinensis 4.). 239: Műsztag. Kat. V,6: *angyalok, főangyalok, hatalmak, uraságok, erők, hatalmasságok, trónusok, kerubok, szeráfok*

<sup>57</sup> *PG-XLVIII.* 723–725, 729: De incomp. Dei Nat. III,5–6.; IV,2.

<sup>58</sup> Alzog, J.: *A patrologia kézikönyve vagy a régiebb keresztény irodalom története.* II. Temesvárott 1880–81. 319.

<sup>59</sup> *PG-III.* 213–220: De coel. hier. Cap. VII,1; Frenyó–Háy: *i.m.* II. 229–234.

<sup>60</sup> Illyés: *i.m.* 61.

<sup>61</sup> Prado, J.: *Vetus Testamentum.* I. Torino–Madrid 1953–54. 73.

<sup>62</sup> 1 Móz 3,24; Ez 1,5–6

<sup>63</sup> Menzel, Wolfgang: *Christliche Symbolik.* I. Regensburg 1854. 241.

<sup>64</sup> Mt 25,31; Lk 1, 32; Jel 20,11

<sup>65</sup> *Biblia Sacra Vulgatae Editionis.* Paris 1922. (A továbbiakban BSV) 346: III. Reg. 22,19 (*solium*), 536, 752: Psalm X,5; Is 66,1; NT 91, 190: Matth. 25,31; Luc. 1,32 (*sedes*)



magyar nevei is *zekoefoek*,<sup>66</sup> avagy *Királyi székek*.<sup>67</sup> Krisztus népi imákban felbukkanó *királyi széke, szent arany széke, hétszer szentelt széke* – pantokrator voltának jelképe –, amelyben a megkínzásának és keresztalálának jegyeit gyakran még magán viselő Úrjézus Krisztus ül,<sup>68</sup> mennyei dicsőségén túl tehát a *trónusok* mint angyali rend jelenlétére is utal. Krisztus „testestül-lelkestül” (*cum carne et anima*) való mennybemenetelének<sup>69</sup> emlékét őrzik a népi imádságok egyes – később tárgyalandó –, biblikus és patrisztikus fogantatású, *kapunyitó angyalokat* idéző képei is. A tipológia Salamon trónját Mária jelképének tekinti.<sup>70</sup> A trónus a Szűzanyát a *Mennyek Királynőjeként* mutatja meg,<sup>71</sup> így egyes imákban is,<sup>72</sup> másutt a *Mater dolorosa* alakját, illetve az *imago pietatist* hordozza az aranyszékecske.<sup>73</sup> Az Úrjézus és Mária mennybéli trónusa középkori látomásirodalmunkban is megjelenik.<sup>74</sup> A *szék, trónszék* hasonló jelentése a székely és csángó folklorból máig kimutatható.<sup>75</sup> Más, rejtőző – alsóbbrendű – angyali alakok, így az *arma Christit*, azaz Krisztus felségjelvényekként (*signa*) is fölfogható kínzóeszközöit, a *Makula nélkül való tükör* (Nagyszombat, 1712) első kiadásai szerint a földre hozó angyalok,<sup>76</sup> éppen az említett kínzóeszközök – középkori alapokon nyugvó,<sup>77</sup> a pénteki imákban igen gyakori és teljes – említése révén jelennek meg e szövegek hátterében. Ide sorolható a háromszéki, csiki, gyergyói, gyimesi, hárompataki, moldvai imákban is előjövő, 16. századi kódexekre,<sup>78</sup> 17. századi kéziratos emlékekre<sup>79</sup> és énekeskönyvekre (pl. *Petri András-Énekeskönyv*,

<sup>66</sup> *Érdy Codex*, 349: „kyknek oly meeltofogus malaztytok vagyon hogy az wr iften ew raytok Ylyoen”

<sup>67</sup> Ilyés: i. m. 61: „mert azokban nyugfzik az Úr Iften, mint az oe tulajdon székeben”

<sup>68</sup> „Mene Jézus az ő kinja esetére, / Kinek kifolyt az áldott szent vére. / Onnan ül a királyi székebe, / Talpig vérbe’, / Könyökig könnybe’...” (Madéfalva); „Beleüle Krisztus Urunk az aranyszékibe, / Térdig vérbe, könyökig könnyübe...” (Csikmadaras); „Hol ül vala Világ Ura, Jézus, / Hétszer szentelt szent székibe’...” (Borzont); „Látom az Úrjézus Krisztust / Paradicsom kertibe’, / Szent arannas székibe’, / Térdig a vérbe’, könyökig a könnyübe’...” (Kostelek)

<sup>69</sup> DS 13, 344, 429.

<sup>70</sup> Dávid Katalin: *A teremtet világ misztériuma. Bibliai jelképek kézikönyve*. Szent István Társulat, Bp. 2002. 236–237.

<sup>71</sup> Seibert, Jutta: *A keresztény művészet lexikona*. Corvina, Bp. 1986. 308.

<sup>72</sup> „Hol ül vala boldogságos Szűzmária, / Virágos kertibe’, / Arany karszékibe’...” (Gyimesfelsőlök, Komját); Takács: i. m. 201: „Hol ül vala boldogságos Szűz Mária / Arany kar székibe virágos kertiben...” (Gyimesfelsőlök, Ciherek-pataka)

<sup>73</sup> „Eme ház szép ház, / Kijel arannyos, belül irgalmas, / Négy szegibe’ négy arankereszt, / Közepibe’ szent oltár, / Szent oltár előtt egy aranyszékecske, / Abba’ üldögel a boldogságos Szépszűzmária, / Karján fogdoga az ő áldott Szent Fiát, / S úgy olvasgassa véres könnyühullatását, / Süri könnyecskével...” (Csikszentmiklós)

<sup>74</sup> *Tar Lőrinc pokoljárása. Középkori magyar víziók*. Szerk. Belia György–Szalai Anna. Szépirodalmi, Bp. 1985. 162–163. (Krizsafán fia György pokoljárása, 1353.)

<sup>75</sup> Tánzos Vilmos: *Folklórszimbólumok. (Néprajzi jegyzetek 2.)* KJNTE–BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár 2006. 120.

<sup>76</sup> *Makula Nélkül-Való Tükör, Melly az Üdvözítő Jésus Kristusnak, És Szent Szüleinek életét, úgy keferves kinfzenvedését, és halálát adgya elő*. Negyedik kiadás. Nagy-Szombat 1780. (A továbbiakban MNVT) 298–299. Az említett helyen a kötelet a *Reménségnek Angyala*, a köoszlopot az *eroefségnek Angyala*, a töviskoronát a *Boelcefségnek Angyala*, az ecettel és epével teli edényt a *Mértékletefség Angyala*, a keresztet a *Szeretetnek Angyala*, a három vasszeget a *végig meg maradáfnak Angyala*, a lándzsát a *hitnek Angyala* hozza a földre. Ugyanez a könyv első kiadásában (Nagyszombat 1712) a 304–308. oldalon található.

<sup>77</sup> Bálint Sándor: *Ünnepi kalendárium*. I. Mandala, Bp. 1998. 296; *Érsekújvári Codex*. I. Közéteszi Volf György. MTA, Bp. 1888 (Nytár IX). 87.

<sup>78</sup> *Weszprémi Codex*. Közéteszi Volf György. MTA, Bp. 1874 (Nytár II). 87; *Thewrewk Codex*. Uo. 113; *Kriza Codex*. Uo. 10–11.

<sup>79</sup> Jankovics József: *Archaikus betegséghárító imádságok*. = *LYMBUS Művelődéstörténeti Tár II*. Szeged, 1990. 107.

Csíksszentkirály, 1630–31; *Pálffy Márton-Énekeskönyv*, Gyergyóditró, 1694 k.),<sup>80</sup> a *Makula nélkül való tükör* említett kiadásaira, valamint – talán elsősorban – egyes, a vidéken hajdan terjedő, általam is fellelt, 19. századi ponyvákra<sup>81</sup> visszamenő *kőoszlop(ok)*, *kúoszlop*, *kőlapok*, *kőláb*, *külábak*, *lapos kő* (változatokban: *közoszlop*, *külapat*, *tövisoszlop*, *vaskapulábok*, *vasoszlop* stb.) apokrif képe is.<sup>82</sup>

A második angyali hármasságba tartozó *uralkodók*, *erők* és *hatalmasságok* a csillagokat és az elementomokat kormányozzák,<sup>83</sup> az ő alakjuk talán csak az esti imák „*fellobogó csillag*”-ának, később említendő képével hozható kapcsolatba, tehát – s ez nem mellékes szempont – a népi imakincsben alig szerepel, míg a harmadik, legalacsonyabb angyali rendbe tartozó *fejedelemségek*, *arkangyalok* és *angyalok*<sup>84</sup> közül a *fejedelemségek* a földi királyságok őrangyalai, az *arkangyalok* és *angyalok* pedig égi harcosok<sup>85</sup> és hírvivők, utóbbiak – mint személyes őrangyalok – az archaikus imák leggyakoribb szereplői. A kilenc angyali rend az embertől Istenhez való fölemelkedés fokozatit jelképezi, Dionüsziosz szerint e hierarchia lényege, hogy a felsőbbek az alsóbbakat s azok az embereket megtisztítás, fölvilágosítás útján Istennel egyesítik (via purgativa, illuminativa, unitiva).<sup>86</sup> A hierarchia ugyanis „*szent rend, tudás és tevékenység*”, amelynek célja „*a lehető legtökéletesebb hasonulás Istenhez, és a vele való egyesülés*”.<sup>87</sup> A késő patrisztika<sup>88</sup> és a korai középkor<sup>89</sup> teológiája kisebb változtatásokkal Dionüsziosz rendszerét veszi át. Eleinte tehát általában az angyalok hét, majd a 4–5. századtól inkább kilenc

<sup>80</sup> *Régi magyar költők tára XVII. század, 7. Katolikus egyházi énekek (1608–1651)*. Sajtó alá rendezte Holl Béla. Akadémiai, Bp. 1974. 15, 409.

<sup>81</sup> *Énekek uj-hold vasárnapra és a boldogságos Szűzhöz*. Nyomatott Bucsánszky Alajosnál, Pest 1868. 4. (OSZK, Plakát- és Kisnyomtatványtár, PNY 1017); *Énekek Ujhold-Vasárnapra és a boldogságos Szűzhöz*. Nyomatja és kiadja Rózsa Kálmán és neje, Bp. 1885. 4. (Erdélyi Zsuzsanna ponyvagyűjteménye, Bp.)

<sup>82</sup> „*Kőlapokhoz kötöztettek, / Vaskesztyűkkel agyonverték, / Büzös nyállal leköpködtek, / Véres kendőhöz töröltek...*” (Csikbánkfalva); „*Kőoszlophoz kötözték, / Vaskesztyűkkel ostoroztak, / Büdös nyálval rutítottak...*” (Gyimesfelsőlók, Nyíresalja); „*Tövisoszlopokhoz megkötözve, / Véres kendővel megkendőztetve, / Iszonnal elkinóztatva...*” (Csikkarfalva); „*Vaskapulábokhoz megkötöztek, / Vasdárdákkal kionták az ő áldott szent vérért...*” (Csikpálfalva).

<sup>83</sup> *PG-III*. 237–242: De coel. hier. Cap. VIII,1–2.; Frenyó–Háy: *i.m.* II. 234–237.

<sup>84</sup> *PG-III*. 257–258: De coel. hier. Cap. IX,1; Frenyó–Háy: *i.m.* II. 237–239.

<sup>85</sup> A harcos angyalok és arkangyalok a csángóság – feltehetőleg román eredetű – ráolvasóiban *lovasszentek* társaságában küzdenek a „*tündér boszorkányok*”, a „*kantéros boszorkányok*” serege ellen, ami a középkori és kora újkori boszorkányhiten túl a táltoshitre és a samanisztikus hitvilágára vezethető vissza, de talán még a hajdani zsidó apokaliptika nyomait is magán viseli. Vö. Tánzos: *Gyöngyökkel...*, 48–50; Takács: *i.m.* 500–528; Daczó: *i.m.* 282–285; valamint Horvát Tibor Attila: *Boszorkányperek Szombathelyen*. Szombathely 1934. 23–24; Körner Tamás: *Boszorkányszervezetek Magyarországon*. Ethnographia LXXX (1969). 196–211; Ginzburg, Carlo: *Eksztatikus repülések – eksztatikus csaták*. Ethnographia CI (1990). 359–360; *A sámánhit emlékei. Török népek*. Szerk. Molnár Adám. Balassi, Bp. 2003. 75; Fröhlich Ida: *A qumráni szövegek magyarul*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK–Szent István Társulat, Piliscsaba–Budapest 2000. 166–188; Pócs Éva: *Csatasorban a boszorkányok ellen. Gyógyítók, táltosok, tündérvarázslók*. Rubicon 2005/7. 1–18.!

<sup>86</sup> *PG-III*. 171–178: De coel. hier. Cap. III,2-3; Frenyó–Háy: *i.m.* II. 222–223; Schütz: *i.m.* I. 497.

<sup>87</sup> *PG-III*. 163–164: De coel. hier. Cap. III,1.; Frenyó–Háy: *i.m.* II. 221.

<sup>88</sup> *PL-LXXVI*. 1249: Hom. in Ev. Lib. II. Hom. XXXIV,8.; *PG-LXXXVII* / 3. 3315–3322: Oratio VI.; *PL-CXI*. 28–32: De Univ. lib. I. cap. V.

<sup>89</sup> *PL-CLXVII*. 259–260: De Trin. et oper. eius lib. II. cap. XV.; *PL-CLXXVI*. 85: Summa Sent. tract. II. cap. V.; *PL-CLXXXVI*. 885: Sent. lib. VI. cap. XXXIII.; *PL-CXCII*. 699: Sent. lib. II. dist. IX,1.; *PL-CXCII*. 1037–1038: Sent. lib. II. dist. IX.; *Opera Omnia S. Bonaventurae*. II. Ad Claras Aquas 1885. 261–262: Sent. lib. II. dist. IX.; Th. Aquinas: *i.m.* 771–784: STh. p.I. q.CVIII a.1–7.

rendjéről (ordo), később karáról (chorus) szokás beszélni, bár a dogmatika szerint „nem biztos, hogy csak kilenc angyali kar van”.<sup>90</sup>

### „A mennyeknek országában égieknek serege” A kilenc angyali rend irodalmunkban és a népi imádságokban

Az „angyalok összes kara”, a kilenc angyali rend éneke szerepel már a Szt. Patrick purgatóriumát 1353-ban megjárt Krizsáfánfia György mennyei látomásában,<sup>91</sup> de a mennyei hierarchia föllelhető Temesvári Pelbárt (1435 k.–1504) *Pomerium de sanctis* című prédikációgyűjteménye (Hagenau, 1499) nyári részének LXIX. Sermójában is.<sup>92</sup> A korszak ígéhirdetését jelentősen meghatározó mű a mohácsi vétség legalább húsz kiadásban jelent meg,<sup>93</sup> kötetei megtalálhatóak a Csíksomlyói Ferences Kolostor régi könyvei között,<sup>94</sup> feltételezhető tehát, hogy éppúgy hatottak a hely- és környékbeli egyházi beszédekre, mint ez és más művei a 18. századi csíksomlyói misztériumdrámák megformálására.<sup>95</sup> A kilenc angyali rend felsorolása szerepel a pálos Csanádi Albert 1515 előtt írt, *In superna regione caelorum...* kezdetű himnuszában,<sup>96</sup> a háromszor hármassal mennyei hierarchia pedig az *Érdy Codex*ben, amely az angyali rendek szokott neveit is felsorolja,<sup>97</sup> de előjön néhány mennyei kar neve Vásárhelyi András 1508-ban írt *Angeloknak nagfagws azzonya...* kezdősorú, a *Peer Codex*ben (1526) és a *Thewrewk Codex*ben (1531) szereplő *Cantilenájában* is.<sup>98</sup> A régi fölfogás a barokk vallásosságban is teljes fényében tündökölt.<sup>99</sup>

A fentieket végigolvasva aligha tűnik furcsának, hogy a kilenc angyali rend képze a néphitben, így a moldvai csángóságnál máig él,<sup>100</sup> annál elgondokodtatóbb, hogy az archaikus népi imádságok régi rétegében igen ritkán találunk erre való utalást. Egy-két székely és csángó

<sup>90</sup> Schütz: *i.m.* I. 497.

<sup>91</sup> Belia–Szalai (szerk.): *i.m.* 60, 143–145.

<sup>92</sup> Pelbartus de Themeswar: *Sermones Pomerii de sanctis II. (Pars aestivalis.)* Augsburg 1502. Sermo LXIX. (De Ang. IV.) RMK III. 104., MEK-03283.

<sup>93</sup> *Új Magyar Irodalmi Lexikon*. III. Főszerk. Péter László. Akadémiai, Bp. 1994. 2071.; Madas Edit–Monok István: *A könyvkultúra Magyarországon. A kezdetektől 1800-ig*. Balassi, Bp. 2003. 63–64.

<sup>94</sup> Muckenaupt Erzsébet: *A Csíki Székely Múzeum „Régi Magyar Könyvtár”-a I. (1498–1710)*, Csíki Székely Múzeum, Csíkszereda 2009. 58–59; Medgyesy S. Norbert: *A csíksomlyói ferences misztériumdrámák forrásai, művelődés- és lelkesítő történeti háttere*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar–Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Piliscsaba–Budapest 2009. 207.

<sup>95</sup> Medgyesy: *i.m.* 207–208, 217, 307.

<sup>96</sup> Gyöngyösi Gergely: *Arcok a magyar középkorból*. Szépirodalmi, Bp. 1983. 209–214.

<sup>97</sup> *Érdy Codex*, 348–350: „Harmad ygaiffaagh doctoroknak mondafoek zeren az wr iften el oztotta az zent meennyey angyalokat harom rendben es myndenykben harom harom kar angyalok vannak valaztaaf zeren.” A kódex ugyanitt felsorolja az angyali rendek neveit is: *Seraphyn, keerwbyn, zekofoek, wralkodok, feyedelem angyalok, hatalmafoek, yozagofok, Archangyalok, angyalok*.

<sup>98</sup> Horváth Cyrill: *Középkori magyar verseink*. MTA, Bp. 1921 (RMKT I.). 236, 238; *Peer Codex*. Közvetési Volf György. MTA. Bp. 1874 (Nytár II.). 99; *Thewrewk Codex*. Uo. 285.

<sup>99</sup> Illýs: *i.m.* 61; Tarnóczy István: *Holtig-Való Barátság*. Nagy-Szombat 1773. 57; *MNVT*, 82; Pongrácz Eszter: *Igaz isteni szeretetnek hatmatjából nevedekett drága kövekkel kirakott Arany Korona...* Pest 1843. 297; *Liliom Kertecske, Az az Szép Iftenes Virágokkal, oeffve-fzedett kueloembb-kueloembb-féle Imádságokkal, Litániákkal [...] bévetett Ajtatos Könyvecske, Melly mostan [...] megjobbittatván, újonnan ki-bocsáttatott*. Nagyszombat 1749. 230; *Jó illatú Rózsáskert*. Posen és Pest 1807. 250, 254; *i.m.* Buda 1817. 291, 296.

<sup>100</sup> Bosnyák: *A moldvai magyarok...* 635, 506, 507, 504. sz.

imában felbukkan ugyan *Gábrriel arkangyal*, *Szent Gábris arkangyal*,<sup>101</sup> másutt *Szent Mihály arkangyal*<sup>102</sup> vagy egy-egy meg nem nevezett *arkangyal* alakja,<sup>103</sup> *arkangyali csoport* képe,<sup>104</sup> de utóbbi esetekben ez feltehetőleg csak a szöveg „hatékonyságát” segítő eszköz, egyszerű komparáció, amint a néhány imában előjövő – egyes csíki szövegekben a „*fényes angyal*”-al párba állított – „*legküsebbik angyalka*”<sup>105</sup> figurája szívre ható kisebbités. Egyes pusztinai imák szövegében „*három koronás angyal*” alakjával találkozhatunk,<sup>106</sup> azonban ez sem a hierarchiában betöltött szerepre, hanem az elhívott emberi lélek *üdvözülésére* (coronatio) utal. Az angyali *karok* említése inkább az archaikus imakincsbe, illetve a vallásos népelemek közé a barokk korban vagy később szervült – imakönyvi, esetenként talán passió eredetű – szövegekben lelhető fel.<sup>107</sup> Úgy tűnik, a 15–16. századi szerzőknél, közöttük a ferences Temesvári Pelbártnál hangsúlyosan szereplő angyali rendek képe – már – nem tudott „alászállni” a hely- és környékbeliek archaikus népi imádságainak régi rétegébe.

Mindennek oka egyfelől talán a műfaji *terminus ante quem*, az archaikus népi imakincs régi rétegének korai, a reformációt megelőző kialakulása<sup>108</sup> lehet, amelybe éppen ezért a hazai irodalmunkban már igen korán, a 12. sz. végétől (Halotti beszéd, 1195 k.) jelen lévő *angyal* vagy a hasonló régiségű *arkangyal* alakok – amelyek a liturgiában is gyakrabban használatosak – könnyebben beépülhettek, mint a középkori forrásainkban jóval később fölbukkanó, csak a 15. századtól adatható *kerubok* (Bécsi C. 1450 k.), *szerafok* (Apor C. 1490 k.) vagy a többi – még elvontabb, jobbára teológiai fejtegetések tárgyát képező – angyali rend, a *zekoefoek*, *wralkodok*, *feyedelem angyalok*, *hatalmafoek*, *yozagofok* nevei (Érdy C. 1524–27.).<sup>109</sup> Feltehetőleg ugyan csak az imaműfaj korai genezise miatt nem hatottak rá a fentebb felsorolt késő középkori szerzők művei sem.

Második okként a népi imák és a hozzájuk kapcsolódó paraliturgikus imamondó gyakorlat alapvetően *megváltástani* (szótériológiai) hangoltsága, evilági nézőpontja jelölhető meg. Ezek

<sup>101</sup> Erdélyi: *i.m.* 957; Tánzos Vilmos: *Archaikus imák Csíkmenaságról. = A Duna menti népek hagyományos műveltsége*. Szerk. Halász Péter. Bp. 1991. 722; Uő: *Gyöngyökkel...*, 81; Harangozó: *Krisztusz háze...*, 66; Harangozó Imre–Kövári Réka: *Etelközi fohászok. Válogatás a moldvai magyarság vallásos népköltészetének kincstárából*. Ipolyi Arnold Népfőiskola, Újkígyós 2005. 47.

<sup>102</sup> Erdélyi: *i.m.* 396; Tánzos: *Csapdosó...* 63.

<sup>103</sup> Erdélyi Zsuzsanna: *Hegyet hágék, lőtöt lépék... (Archaikus népi imádságok)*. Somogyi Almanach 19–21. Kaposvár 1974. 166; Tánzos: *Gyöngyökkel...* 239; Harangozó–Kövári: *i.m.* 21.

<sup>104</sup> Tánzos: *Csapdosó...* 115.

<sup>105</sup> „Szállj le, legküsebbik angyal, / Nyiccs kaput, fényes angyal, / Hogy mehessünk bátran Urunknak színe látogatására...” (Csíkbánkfalva); „Szállj le, legküsebbik angyal, / Nyiccs kaput, fényes angyal, / Hogy jöhessenek bátran / Urunk színe látására...” (Csíkmenaság); Vö. Bosnyák: *A bukovinai...*, 1094. sz.: „Szállj le legküsebbik angyalka, / hirdesd ezt az ígét...”!

<sup>106</sup> Erdélyi: *Hegyet hágék...* 963; Harangozó: *i.m.* 25; Tánzos: *i.m.* 131.

<sup>107</sup> Pl. Bosnyák: *i.m.* 1085. sz.: „Míg feljön a piros hajnal, / vigyázzon ránk őrző angyal, / égi karokkal...” (Andrásfalva); Daczó: *i.m.* 129, 221, 242: „Ó, égen járó csillagok, gyászba boruljatok, / Az Nap is a Hóddal sírni forduljatok, / Te mennyei karok, ma ne vigadjatok...” (Gyimesközéplök); „S mennyjei szent karok, / Mennyjei szent angyalok...” (Gyimesközéplök); „Még a Nap es s a Hód es gyászba boruljatok, / Még a mennyek es ne vigadjatok...” (Pusztina); Harangozó: *i.m.* 230: „Kilenc angyali kar koronát kiszitett, / Hod megkoronazza a te szent fejedet...” (Kelgyeszt)

<sup>108</sup> Erdélyi Zsuzsanna: „*Hegyet hágék, lőtöt lépék*”. Új Írás X (1970). 9. sz. 77; Uő: *Archaikus népi imádságok. = Magyar Néprajz*. V. Főszerk. Vargyas Lajos. Akadémiai, Bp. 1988. 705–706; Uő: *Az archaikus...* 112.!

<sup>109</sup> Benkő Loránd: *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Akadémiai, Bp. 1967–76. I. 155, 177; II. 464; Farkas: *i.m.* 61, 222, 354; Érdy Codex, 348–350.

az archaikus népi imádságok ugyanis elsősorban *passióimák*, nem a „*kérjetelek és adatik nektek*”<sup>110</sup> megfogalmazásai. Elmondóik „*nem kérelemmel fordulnak az Úrhoz, hanem a Krisztussal való találkozásra, sorsával való azonosulásra készülnek*”, az *imitatio Christi* szellemében kívánják megidézni és átélni kinszenvedését és megváltó kereszthalálát, hogy az együtt szenvedésért (*compassio*) elnyerhessék az imazáradékban megígért kegyelmeket.<sup>111</sup> Az imamondás elsődleges célja ugyanis hagyományosan a Krisztus-követéssel elérni vágyott jó halál és üdvözülés, amiért is ezekben az imákban az emberi üdvözülésben direkte közreműködő, küldetésben járó, gonoszoktól óvó, tanító, lélekvezető, *őrzőangyali* szerepet is betöltő *angeli ministrantes* – tehát általában az *angyalok, arkangyalok* – szerepe jelentősebb, mint az Isten körül szolgálatot tevő, magasabb rendű, az üdvözülésig, tehát a boldogító istenlátásig (*visio beatifica*)<sup>112</sup> gyakorlatilag láthatatlan, evilági „testet” nem öltő *angeli assistantes*-é. Láthattuk, utóbbiak csak akkor jelennek meg „személyesen” – tehát nem „amorfi”, megszámlálhatatlan angyali csoportként –, amikor annak az imamondó ember egyéni üdvözülésére közvetlen hatása van vagy lehet, ezért bukkannak föl a *trónusok* a megváltás üzenetét hordozó Pantokrátor Krisztus és az Angyalok Királynéja, a Boldogságos Szűz Mária „*szent arany széke*”-ként vagy – amint látni fogjuk – a mennyei „teret” kijelölő és őrző *kerubok* mint az üdvösségre készülő ember hajlékát és ágyát védelmező *őrangyalok* „mintái”. Az angyalok szerepe ezekben a szent szövegekben tehát – úgy tűnik – alapvetően „funkcionális”, minden ízében az üdvözülést, a tizedik mennyei rendbe való „bészámláltatást” segíti.

### „A mennyei karba, a szönt szüzek közli...” A tizedik mennyei rend hagyománya

A fentebb említett kilenc angyali renden túl ugyanis tudunk a *tizedik mennyei rend* hagyományáról is. Az ókeresztény kor egyházatyái közül sokan úgy tartották, az ember a bukott angyalok pótlására teremtett. Erről ír az elveszett bárány parabolája<sup>113</sup> kapcsán már Irenaeus<sup>114</sup>, majd – többek között – Hilarius, Methodiosz, Jeruzsálemi Kürillosz, Nüsszai Gergely<sup>115</sup> és Ambrosius<sup>116</sup>. Ebben a kiterjedt hagyományban az elveszett bárány az *emberi természet*, a kilencvenkilenc bárány, avagy a kilencvenkilenc igaz<sup>117</sup> pedig az *angyalok rendjei*.<sup>118</sup> A szokott parabolát az elveszett drachma és a tékozló fiú példázatával<sup>119</sup> kombináló Nüsszai Gergely írja, hogy amikor a jó pásztor, aki az életét adja juháiért,<sup>120</sup> az elveszett bárányt (emberi lelket) megtalálta, „*az angyalok karának sokasága (paszai tón angelón hai khoreiai) víg örömben tört ki*”.<sup>121</sup> Mintha csak archai-

<sup>110</sup> Mt 7,7; Lk 11,9; Jak 1,5–6; 4,3

<sup>111</sup> Erdélyi Zsuzsanna: *A látomásformulák szerepe az archaikus népi imádságokban*. = *Eksztázis, álom, látomás*. Szerk. Pócs Éva. Balassi, Bp.–University Press, Pécs, 1998 (Tanulmányok a transzcendensről I). 412–413.

<sup>112</sup> Schütz: *i.m.* II. 709; Előd: *i.m.* 124, 331–338.

<sup>113</sup> Mt 12,11–14

<sup>114</sup> *PG-VII / I.* 941–942; Adv. Haer. lib. III. cap. XIX,3.

<sup>115</sup> *PL-IX.* 1020; Comm. Matth. cap. XVIII,6.; *PG-XVIII.* 69–70; Conv. dec. virg. III,6; *PG-XXXIII.* 904; Cat. XV,24. és Vanyó (szerk.): *i.m.* 176; *PG-XLV.* 1153–1154; Adv. Apol. XVI.

<sup>116</sup> Daniëlou, Jean: *Az angyalok és küldetésük az egyházatyák szerint*. Jel, Bp. 1997. 53.

<sup>117</sup> Lk 15,7

<sup>118</sup> Daniëlou: *i.m.* 53–57.

<sup>119</sup> Lk 15,4–32

<sup>120</sup> Jn 10,11

<sup>121</sup> *PG-XLV.* 1033–1034; Hom. in Cant. XII.



kus imáinkat hallanánk: „*Vígan várják a mennyei szent angyalok...*”<sup>122</sup> A jó angyalok és a jó emberek egységes társadalmáról ír Augustinus,<sup>123</sup> de a tizedik angyali kart említi Nagy Szt. Gergely és nyomán Rabanus Maurus, majd Hugo Victorinus és Petrus Lombardus;<sup>124</sup> Magister Bandinus pedig *Sententiarum*ában – az angyalok kilenc rendjéről értekezvén – hozza fel, hogy „*említi a Szentírás a tizedik, emberekből kiegészülő rendet is*”.<sup>125</sup> A kérdést Szt. Bonaventura is érinti, aki szerint az angyalok romlása kegyelmi úton, a jó emberekből (*ex hominibus bonis*) állítatik helyre (*restaurabitur*), mert az angyalok bukása helyrehozhatatlan (*irreparabilis*).<sup>126</sup> Aquinói Szt. Tamás úgy tanítja, az emberek „*kegyelmi úton felemelkedhetnek az angyalok fokára*”.<sup>127</sup> Isten akár több kegyelmet is adhat az embernek, mint az angyalnak, amint a Boldogságos Szűz is az angyalok fölé emeltetett, írja Suarez.<sup>128</sup> Az angyali karok ontológiai példaképet jelentenek az emberek számára, az égi és az annak folytatásaként létező földi hierarchia között morális példaképiségről beszélhetünk, az angyalok tehát az emberi tökéletesedés mennyei mintái.

Az üdvözültek kilences elrendezésű mennyei sokasága szerepel középkori látomásokban is.<sup>129</sup> Nyelvemlékeink közül az *Érdy Codex* (1524–27) – Szent Mihály arkangyalról írván – említi, „*ew tyzty az hogy mykoron ez vylaghy emberek ky mwlnak*”, s őket a mennyekben bemutatják, közreműködjön, amikor az üdvözült lelket „*eerdeme zerent valo karban allattyaaak*”. Ugyanitt olvashatunk, a kilenc angyali rend felsorolása után, arról, hogy a „*lelky yozagus emberoek my nemew karban meenek meennyeknek orzagaban ew erdemek zerent, mert az tyzed karnak ees meg keel eepewlly. Es az kylencz karok heewlafanak ees bel keel tellyefoedny Adamnak ffyaybol addeglan ez vylaag el nem veegeztetyk*”.<sup>130</sup>

A kódex idézett helyére a *Júlia szép leány* ballada kapcsán utal egyik dolgozatában Székely László.<sup>131</sup> A *Mennybe vitt leány* balladájának bő háromtucatnyi változata jelent meg nyomtatásban, a székelység és a Bákó környéki csángóság köréből.<sup>132</sup> A variánsok mindegyikének fontos eleme a tizedik, üdvözültek lelkeiből álló, az evangéliumi „*mennyei seregeknek sokaságok*”-at<sup>133</sup> idéző „*mennyei karba*”, „*Isten seregébe*” való – az angyali karok beteltével, amint láthattuk, a személyes halálán túl az „*idők végezeté*”-re (kairoosz, parouszia) is utaló – elhívás,<sup>134</sup> amely-

<sup>122</sup> „*Bétezetik pokol kapuja, / S megnyittatik a mennyország ajtaja. / Ha meghal a test, kész a lélek, / Vígan várják a mennyországban a szép angyalok...*” (Csikszentdomokos); „*Pokol kapuja bétevédik, / Mennyország ajtaja megnyitódik. / Beteg a test, kész a lélek, / Vígan várják a szépangyalok a magas mennyekbe...*” (Csikjenőfalva); „*Beteg a test, kész a lélek, / Vígan várják a mennyei szent angyalok / A megüdvözült lelkeket, / Paradicsomnak kegyes szép hajlékába, / Az Úrjézus Krisztusnak megszentelt városába...*” (Gyimesközéplak, Hideség)

<sup>123</sup> *PL-XLI*. 357: De civ. Dei lib. XII. cap. IX,2.

<sup>124</sup> *PL-LXXVI*. 1249–1252: Hom. in Evang. lib. II. hom. XXXIV. cap. 6–11.; *PL-CXI*. 30: De Univ. Lib. I. cap. 5.; *PL-CLXXVI*. 87: Sent. tract. II. cap. V.; *PL-CXCII*. 669–670: Sent. Quat. Lib. II. dist. IX. cap. 7–9.

<sup>125</sup> *PL-CXCII*. 1038: Sent. lib. II. dist. IX.

<sup>126</sup> Bonaventura: *i.m.* II. 250–251: Sent. lib. II. art. IX. unic. V.

<sup>127</sup> Th. Aquinas: *i.m.* 784: STh. p.I. q. CIX. art.1,3.

<sup>128</sup> Suarez: *i.m.* I. 250–251: p. I. tom. II. cap. XIV,6.

<sup>129</sup> Belia–Szalai (szerk.): *i.m.* 60, 143–152.

<sup>130</sup> *Érdy Codex*, 345, 350.

<sup>131</sup> Székely László: *A Júlia szép leány... ballada újraértékeléséhez*. = „*Mert ezt Isten hagyta...*” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Szerk. Tüskés Tibor. Magvető, Bp. 1986. 388.

<sup>132</sup> Faragó József: *Balladák földjén*. Kriterion, Buk. 1977. 136–176; Domokos Pál Péter: *Múltbanézó*. Magvető, Bp. 1990. 15–83; Takács György: „*Hajjad, filem, hajjad angyalok zöngésit!*” *A mennybe vitt leány balladájának csángó imapárhuzamai I*. Turán VI (2003). 6. sz. (nov–dec.) 45–46.!

<sup>133</sup> Lk 2,13

<sup>134</sup> Pl. Deák Farkas: *Szép léján Zsuzsánna*. Magyar Nyelvőr VII (1878). 143; Uő: *Szép Zsuzsánna*. Magyar Nyelvőr XVI (1887). 48; Kriza János: *Vadrózsák*. Kriterion, Buk. 1975. 145; Csanádi Imre–Vargyas Lajos: *Röpülj páva, röpülj!*

nek párhuzamai felbukkannak a székelység, csángóság által – gyakran a jó halálért mondott – imádságokban is. Utóbbiakban – mintegy a bárány-angyal mennyei hívására adott válaszként – a bűnbánat, lelki megtisztulás által elérhető, egész életen át vágyott, jó halál és üdvözülés képe, a *tiszta szállás* megszerzése, a „*mennyei seregbe*” való „*fölvitetés*”-ként, „*beszámoltatás*”-ként jelenik meg.<sup>135</sup> A *fehér bárány* mint a felső világba szálló, lélekvivő „állat” a székelység régi hitvilágában másutt is felbukkan.<sup>136</sup> A „*mennyei seregbe*” számláltatás az *angyalok kezébe* vételt jelenti,<sup>137</sup> erre a gyimesi csángóknál éppúgy találhatunk példát,<sup>138</sup> mint a bukovinai és gyergyói székelységnél<sup>139</sup> vagy a moldvai csángóságnál.<sup>140</sup> Az emberek angyallá emelkedésének hitére utalnak a csíkszentdomokosi angyalozás rítusénekei („*En vagyok Zsuzsanna, már Isten angyala...*”)<sup>141</sup> éppúgy, mint egyes archaikus népi imák részletei („*En vagyok a Szűzanya, / Már Isten angyala, / fel vagyon már jöve, / Fel vagyon már menve...*” – Lujzikalagor).<sup>142</sup>

Láthatjuk, a végső soron evangéliumi és patrisztikus gyökerekre visszanyúló tizedik, üdvözült emberi lelkekből álló mennyei rend képe a székel, csángó imákban mindenütt megjelenik, ami nyilvánvalóan feltételezi a fölötte álló kilenc angyali rend létét is.

### „Zengnek mennybe’ az angyalok”. Az angyalok Isten szolgálatában

Arról, hogy az angyalok Isten szolgálatára vannak rendelve, a Biblia számtalan helye tanúsodik. Már maga a birtokviszonyt kifejező *Isten angyala* kifejezés<sup>143</sup> is erre utal, éppúgy, mint az, amikor az Ószövetség az angyalokat „*Isten fia*”-nak nevezi.<sup>144</sup> A két kifejezés azonos tartal-

Bp. 1954. 447–448; Faragó József–Jagamas János: *Moldvai csángó népdalok és népballadák*. Buk. 1954. 80; Domokos Pál Péter–Rajeczky Benjámin: *Csángó népzene*. II. Editio Musica, Bp. 1965. 29, 75; Faragó József: *A mennybe vitt leány balladájához*. Ethnographia LXXIX (1968). 504–505; Kallós Zoltán: *Új guzsalyam mellett*. Kriterion, Buk. 1973. 22–24; Uő: *Balladák könyve. Élő erdélyi és moldvai népballadák*. Magyar Helikon, Bp. 1977. 23–27; Uő: *Ez az utazólevelem. Balladák új könyve*. Akadémiai, Bp. 1996. 37–46.!

<sup>135</sup> „*Mennországba’ csenditénék, / Az angyalok kigyülénék, / Aranyos misére készülénék. / Hajjad, fülem, hajjad angyalok zengését, / Hivat az Úr Jézus lelki vacsorára. / Lelkemet ajánlom angyalok kezébe, / Hogy fölvitessenek mennyei seregbe...*” (Csíkszentdomokos); „*Gerjeszd fel én szívem lelkem örömére, / Hogy készülhessek én üdvösségemre. / Lelkemet ajánlom angyalok kezében, / Hogy fölvitessenek Isten elejébe, / Beszámoltassanak mennyei seregbe...*” (Güdüc); „*Hajjad, hajjad, fülem, az angyalok zöngését, / Mert eljött az óra, / Hogy felvitessen Úristen elejibe, / Bészmentessenek a szentek sergébe!*” (Csatószeg); „*Szállj le, Szentlélek Úristen, / Szentelj meg testemben, / Erősíts hitemben, / Készítsél utat nekem, / Hogy fölvitettessen az örök dicsőségbe, / Bészámáltassak a mennyei seregbe...*” (Csikajnád)

<sup>136</sup> Herrmann Antal: *A hegyek kultusza Erdély népeinél*. Kvár 1893. 27.

<sup>137</sup> Pl. „*Hajjad, fülem, hajjad az angyalok zengését, / Mert elküldött Isten, / Hivat magos mennybe. / Lelkemet ajánlom angyalok kezébe, / Ott hadd vitessenek Isten elejibe...*” (Csíkszentgyörgy); „*Hajjad, fülem, hajjad, / Angyaloknak zengését, / Eljött a szent óra, / Hivat az Úr Jézus Krisztus lelki vacsorára. / Lelkemet ajánlom angyalok kezébe, / Hogy fölvitessenek a magas mennyekbe...*” (Csíksomortán); „*Hajjad, fülem, hajjad angyalok zöngését, / Eljött a szent óra, / Szólit az Úr Jézus lelki vacsorára. / Lelkemet ajánlom angyalok kezébe, / Hogy felvitessenek Isten elejébe...*” (Menaságújfalú)

<sup>138</sup> Salamon: *i. m.* 216; Takács: *Aranykertbe’...* 328.

<sup>139</sup> Erdélyi: *Hegyet hágék...* 387; Székely László: *Csiki áhítat. A csiki székelyek vallási néprajza*. Szent István Társulat, Bp. é. n. (1997) 56.

<sup>140</sup> Tanczos: *i. m.* 228.

<sup>141</sup> Székely László: *Áhítat a falun*. Csíkszereda 1943. 29; Balázs Lajos: *Szent János-napi angyalozás Csíkszentdomokoson*. Néprajzi Látóhatár II (1993). 1–2. sz. 9, 19.

<sup>142</sup> Harangozó: *i. m.* 104.

<sup>143</sup> Pl. 1 Móz 28,12; 2 Móz 14,19; Jn 1,51

<sup>144</sup> Jób 1,6; 2,1



mára utalnak a görög és a latin fordítás egyes igehelei is.<sup>145</sup> Ezek az egyezések a biblikumban közismertek.<sup>146</sup> Látni fogjuk, Isten – mennyei seregek övezte – trónusa<sup>147</sup> körül négy angyal,<sup>148</sup> az Úr előtt hét angyal<sup>149</sup> áll. Az angyalok rendezett, mennyei sokasága a Bibliában Isten *udvartartásaként* és *hadseregeként* jelenik meg. Az Úr környezetét angyali seregek népesíti be,<sup>150</sup> trónusa körül *égi mise* zajlik, amelyen az angyalok az üdvözült lelkekkel együtt vesznek részt. Az *angyalok zengésétől* kísért<sup>151</sup> mennyei mise minden evilági istentisztelet őstípusa. Szent Pálnál az egyház liturgiája az angyalok liturgiájában való részvételtként jelenik meg,<sup>152</sup> ugyanis már az ókeresztény korban „*egységben látták a földi Jeruzsálemhez fűződő liturgiát a mennyei liturgiával*”, ami „*magában rejtette a földi és a mennyei egyház egységének gondolatát is, a mennyei és a földi liturgia egysége az angyalok jelenlétét*”,<sup>153</sup> A szent kórusban a *kerubokkal* és *szerafokkal* együtt éneklő hívőkről ír Aranyszájú Szt. János is.<sup>154</sup> A két kultusz egységét a liturgia is kifejezi a prefációban, amikor a híveket a *Trisagion* (Sanctus) éneklésére szólítja fel, de ugyanerre utalnak archaikus népi imádságaink: „*Zengnek mennybe ' az angyalok, / E földön minden állat...* ”<sup>155</sup> (Csikszentgyörgy).

A *mennyei mise* biblikus-patrisztikus gyökerű képe a barokk kor kéziratos és nyomtatott irodalmában is előjön.<sup>156</sup> A misére készülő, csendítő, örvendező angyalok képe archaikus népi imádságainkat is jellemzi.<sup>157</sup> Az éneklés, zenélés az isteni erőket megjelenítő angyalok jellemző tulajdonsága, hiszen a zene hagyományosan a kozmikus rend kifejezője, maga a kozmosz is egyetlen hatalmas harmónia. A mennyei összhangnak (*harmonia coelestis*) a „feteke földön” is jelen kell lennie. Alapvetően ez a célja minden egyházi zenének, legyen az hangszeres muzsika, a capella énekszó vagy a templomi harang angyali zenét idéző gonoszszűző zúgása, amelyben az ég és föld, a makro- és mikrokozmosz látszólagos ellentéte föloldódik, a mennyország kapui megnyílnak, az isteni erők a földre szállnak, a büntelen lelkek pedig a paradicsomba emelkedhetnek.<sup>158</sup>

<sup>145</sup> SVT II. 272, 274, 335.; BSV 505, 506, 529; Iob 1,6; 2,1; 38,7.

<sup>146</sup> Prado: *i.m.* II. 394.

<sup>147</sup> I Kir 22,19; Zsolt 11,4; Iz 66,1; Jel 7,11

<sup>148</sup> Jel 4,2-6; 7,11

<sup>149</sup> Dán 10,13; Tób 12,15; Lk 1,19.

<sup>150</sup> I Kir 22,19; Iz 6,2-4.

<sup>151</sup> Iz 6,2-3; Jel 4,2-4.6-8.

<sup>152</sup> Zsid 12,22-24

<sup>153</sup> Ványó László: *Az ókeresztény művészet szimbólumai*. Szent István Társulat, Bp. 1988. 103.

<sup>154</sup> PG-*XLVIII*. 734: De inc. Dei nat. Hom. IV. cap. 5; Daniélou: *i.m.* 66-67.

<sup>155</sup> Az *állat* jelentése a magyar régiségben *ens, substantia, essentia*, azaz 'létező', 'belső lényeg'. A szó itt 'teremtény', 'ember' jelentéssel áll.

<sup>156</sup> Holl (szerk.): *i.m.* 197, 253, 268, 313; *Cantus Catholici*. I. Szerk. Vajthó László. Bp. 1935. (Magyar Irodalmi Ritkaságok 35, 38.) 125; *Cantus Catholici ex Editione Szelepteniana. Régi, és új Deák és Magyar Ájtatos Egy-Házi Énekek és Litániák*. Budán és Nagy-Szombatban 1792. 27; Domokos Pál Péter: „...*édes Hazámnak akartam szolgálni...*” Szent István Társulat, Bp. 1979. 660, 858-859.

<sup>157</sup> „*Mennyországba 'csenditénék, / Az angyalok elmenének, / Arany misét hallgatának...*” (Csikszentgyörgy); „*Mennyországba 'csenditénék, / Az angyalok felgyüllének, / Arany misére készülének...*” (Madéfálva); „*Mennyországba 'csenditénék, / Az angyalok összeülének, / Aranyos misét hallgatának...*” (Gyergyóremete)

<sup>158</sup> „*Orgonálnak három ágon, / Magos mennyek hangozásán, / Nyiccsad, angyal, kapudot, / Nyujcsad, Mária, a kezedet, / Mehessek én a drága, / Szent színed látogatására, / Békesség szerezni. / Elkészült az aranyház...*” (Gyimesfelsőlok, Ugra-patak); „*Orgonának három ága, / Mennybe nyúlik minden ága. / Mennyben el van készítve az aranyház, / Küjjel aranyos, belül irtalmas...*” (Csikszentgyörgy); Harangozó: *i.m.* 109, 164: „*Linga-linga három ága, / Mennybe hallik hangossága...*” (Nicolae Bălcescu); „*Linga-linga három ága, / Mennynek, földnek hangossága...*” (Klézse)

## „Ó, édes őrző szent angyalaim!” A küldetésben járó angyalok

Láthattuk, a mennyei rendek között vannak küldetésben járók (*angeli ministrantes*). Feladatuk a védelem, tanítás, üdvösségre vezetés. Mindez megfelel a katolikus egyház *őrangyalokról* szóló tanításának,<sup>159</sup> amelynek előzményeit a Bibliában éppúgy fellelhetjük,<sup>160</sup> mint a legelső ránk maradt ókeresztény szövegek némelyikében<sup>161</sup> vagy a patrisztikus forrásokban.<sup>162</sup> Az emberek kísérői, oltalmazói, lelkük „fényre vezetői” ugyanúgy az angyalok, mint az emberi közösségek vezetői, pásztorai. Mindez a patrisztika és a középkor teológiai irodalmában használatos elnevezéseikből is nyilvánvaló.<sup>163</sup> „*A lelkeknek nagy méltósága (dignitas), hogy születésétől fogva mindegyiknek angyal van a védelmére rendelve*” – írja Hieronymus.<sup>164</sup> Így vélekedik az *angyali védelemről* (custodia angelica) Baszileiosz is.<sup>165</sup> Órigenész a *jó angyalról* ír, aki irányít, oktat, kormányoz bennünket, igazgatja cselekedeteinket, és szájalomért esdeklik számunkra.<sup>166</sup>

Az őrangyalok attribútumait a patrisztikus források nyomán három csoportra – a *béke*,<sup>167</sup> a *bűnbánat*<sup>168</sup> és az *imádság*<sup>169</sup> *angyala* – osztja Jean Daniélou.<sup>170</sup> Az Olajfák hegyén imádkozó Jézust magát is angyal segíti,<sup>171</sup> ez a fentiek fontos előképe (*típusz*). A jellemzőek hármassága egyetlen, megegyező küldetéssel bíró angyali csoport, az *őrangyalok* tevékenységi köreit írja le, ugyanakkor négy angyali szerepkört – tanító, oltalmazó, tanácsadó, misztikus vezető –

<sup>159</sup> Schütz: *i.m.* I. 502–503; Előd: *i.m.* 125.

<sup>160</sup> 2 Móz 23,20; Zsolt 34,8; 91,11; Tób 5,4–11.17; Mt 18,10; ApCsel 12,15; Zsid 1,14

<sup>161</sup> *PG-II*. 777–778: Epist. Barn. XVIII,1.; Uo. 913–914: Pastor lib. II. Prooem.; *Apostoli atyák*. Második kiadás. Szerk. Vanyó László. Szent István Társulat, Bp. 1988. (Ókeresztény írók 3). 242, 275.

<sup>162</sup> *PG-XXIX*. 655–656: Adv. Eun. lib. III,1.; *PG-XXIX*. 364: Hom. in Psalm. XXXIII,5; *PG-X*. 1061–1062: Pan. Orig. IV.; *PG-XXI*. 1107–1108: Praep. Ev. lib. XIII. cap. XIII.; *PL-IX*. 682, 786–787: Tract. Psalm. CXXIV,5–6; CXXXVII,5; *PG-XLIV*. 933–934: Hom. in Cant. VII.; *PG-XXII*. 267–268: Dem. Ev. lib. IV. cap. VI.

<sup>163</sup> Pl. *PG-XXIII*. 428. Comm. in Psalm. XLVII. vers. 13–15: *phülaksz* (őr); *phrourosz* (őrző, pl. *hoi phrouroi tész Ekklesiász* 'az Egyház őrizői'); *PG-XXII*. 268. Dem. Ev. lib. IV. cap. VI: *prosztatész* (előljáró), *epimelétész* (felügyelő, gondviselő), *agelarkhosz* (nyájvezető), *poimén* (pásztor); *PG-XXXII*. 120. De Spir. Sanct. Cap. XIII,29: *boéthosz* (segítő); Daniélou: *i.m.* 72; Pleșu, Andrei: *Angyalok*. Koinónia, Kvár 2006. 105.

<sup>164</sup> *PL-XXVI*. 130: Comm. in Ev. Matth. lib. III. cap. XVIII.; Schütz: *i.m.* I. 502.

<sup>165</sup> *PG-XXIX*. 363–364, 655–656: Hom. In Psalm. XXXIII,5; *PG-XXIX*. 655–656: Adv. Eunom. lib. III. cap. 1.

<sup>166</sup> *PG-XII*. 733: Hom. in Num. XX,3.

<sup>167</sup> *BSV* 727: Is 33,7: *angeli pacis* ('a béke angyalai'); Vanyó: *Apokrifek*, 71–77: Henoch 52,5; 53,4; 54,4; 56,2; 60,24: *béke(sség) angyala*; *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. I. Edidit F. X. Funk. Paderborn 1905. 544–545: *ho angelosz ho epi tész eirénész* ('a béke angyala'); *PG-L*. 444: Hom. de Asc. 1: *angeloi eirénész* ('békeangyalok'); *PG-XXX*. 575–576: Comm. in Is. cap. XIII,260.; *PG-XXXII*. 273–274: Epist. XI.; *PG-XLVI*. 745–746: Hom. in Theod.; *PG-XXIV*. 325: Comm. in Is. cap. XXXIII. vers. 8–9.; *PG-XII*. 606: Hom. in Num. V,3; *PL-IX*. 430: Tract. in Psalm. LXV,13.

<sup>168</sup> Vanyó: *i.m.* 64. Henoch: 40,3–10: *Fánuél*; Daniélou: *i.m.* 78.; Órigenész: *Az imádságról és a vértanúságról*. Szerk. Vanyó László. Szent István Társulat, Bp. 1997 (Ókeresztény írók 14). 326: Hom. Luk. XXXIV.; Vanyó: *Apostoli...*, 276, 300, 354: Lát. V,7; Par. XII,IV,7; Péld. IX,XXIV,4.

<sup>169</sup> *PL-IX*. 1020: Comm. in Matt. cap. XVII,5; Uo. 722: Tract. in Ps. CXXIX,7; *Tertullianus művei*. Szerk. Vanyó László. Szent István Társulat, Bp. 1986 (Ókeresztény írók 12). 196: XVI,6; *PL-IV*. 558: De or. Dom. XXXII–XXXIII. és *Szent Cyprianus művei*. Szerk. Vanyó László. Szent István Társulat, Bp. 1999 (Ókeresztény írók 15). 371; Vanyó (szerk.): *Az imádságról...* 69.

<sup>170</sup> Daniélou: *i.m.* 75.

<sup>171</sup> Lk 22,43

fed,<sup>172</sup> ezeket foglalja össze egy rövid fohász („Istennek anyyala, lelkemnek őrzője, engem rád bízottat mennyei áhítattal világosíts, őrizz, igazgass és kormányozz!”),<sup>173</sup> amelynek változatai az archaikus imakincsbe szervülten is fellelhetőek.<sup>174</sup> Egyes csíki, gyergyói imádságok szövegei hasonló, isteni, illetve krisztusi védelemért fohászknak.<sup>175</sup> A „*Te lucis ante terminum...*” kezdetű, folklorizálódott breviáriumi himnusz – 17–19. századi imakönyvi és ponyvaelemzőmennyekkel is bír<sup>176</sup> – egyik gyimesi változata ugyancsak anyyali védelemért, vezetésért esd: „Az Uristennek hét szent anyyala / Engem őrzésid alá bizottan / Az anyám méhéből, / Fényidvel vezérelj, / Hogy ördögnek álnoksága ne árthasson...” (Gyimesközéplek, Hidegség). A kisdéket oltalmazó védőangyal (*angelosz témeloukhosz, angelus tutor*) alakja a patrisztikában már Alexandriai Kelemennél és Órigenésznél megjelenik.<sup>177</sup> „Az őrzőangyal működése az Isten rendes gondviselésének egy tényezője...” – írja Schütz Antal.<sup>178</sup> Ezt tudván – vagy „csak” érezvén – irányulnak idézett gyergyói és csíki imáink is egyenesen a védelmező anyyali tevékenységek forrásához, a gondviselő Istenhez.

Az emberek és házaik őrzése a csíki, kászoni, gyergyói székelység, a gyimesi, hárompataki Úz menti csángóság imáiban is elsődleges anyyali feladat. Az emberi hajlék ablakában – amely a ház szimbolikájában az *istenségek* megfelelője lehet<sup>179</sup> – Boldogasszony mellett anyyali alakok állnak, de isteni erők őrzik a ház ablakain kívül annak sarkait is<sup>180</sup>, akik az alvó embert védelmezik az éjszaka sötét, halotti világának ártó erőitől.<sup>181</sup> Az anyyali oltalom, amely az éjszaka világával párhuzamba vont – a földi siralomvölgyben eltöltött – emberi élet egészén is végigvonul, lelki tanítással, gyóntatással párosul, s a halál pillanatában sem szűnik meg, az anyyal ekkor is az ember mellett áll, óvja lelkét a körülötte ólálkodó gonoszoktól, hogy a mennyországba kerülhessen, ahol az anyyali karok már várják.<sup>182</sup> Egy gyimesbükki esti imádságban

<sup>172</sup> Plešu: *i. m.* 112, 75.

<sup>173</sup> Schütz: *i. m.* I. 504.

<sup>174</sup> Tánczos: *Gyöngyökkel...* 181; Uő: „Ezer level...” 162.

<sup>175</sup> „*En ajánlom ezt a keves imádságomat / Az én őrző szent anyyalom szent tiszteletére, / Hogy őrizzen, oltalmazzon minket, / Minden jóra igazgasson...*” (Csíkszentdomokos); „*Ajánlom ezt a keves imádságot / Az őrző szent anyyalnak, / Az ajánlja a boldogságos Szűzmáriának / Szent tiszteletre, / Mai áldott szent nevel. / Uram, őrizj, oltalmajz, / Minden jóra igazgass...*” (Gyergyóholló); „*Édes jó Istenem, ezután es legyen velünk, / Örözzön, oltalmazzon, / Minden jóra igazgasson...*” (Csíkszentgyörgy); „*Uram, Jézus Krisztus, / Jőj el a mi segítségünkre, / Segíts, őrizj, oltalmajz, / Minden jóra igazgass, / Édes Jézusom!*” (Borzont).

<sup>176</sup> Így pl. *Officium B[eatae] M[ariae] Virg[inis] az-az aszszonyunk Szűz Marianak három külömb időre-valo szolosmaja...* Pozsony 1643; *Uti-Társ.* Pozsony 1643; *Cantus Catholici.* Lőcse 1651, *Cantionale Catholicum.* Csíksomlyó 1676, 1719; *Jó Illatú Rósás Kert.* Bécs 1703; *Arany Korona.* Nagyszombat 1719; *Lelki Fegyver-Ház.* Buda 1750; Bozóky Mihály: *Katolikus Kar-Béli Kótás Énekes Könyv.* Vác 1797; Kókai Benedek: *Jézus Krisztus atyafiságának könyve* Pest 1837; *Jó-nap.* Bucsánszky, Pest 1868; *A két sz.[ent] szűz atyafi Gertrudis és Mechtildis imádságos és énekes könyve...* Bucsánszky, Pest 1876. stb.

<sup>177</sup> PG-IX. 717–720: Ecl. Proph. XLI–XLVIII.; Origenes: *i. m.* 231–232: De Princ. lib. II. cap. X, 7.

<sup>178</sup> Schütz: *i. m.* I. 502.

<sup>179</sup> Pál József-Újvári Edit: *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából.* Harmadik kiadás. Balassi, Bp. 2005. 202.

<sup>180</sup> Megemítendő, hogy a latinban az *angyal* és a *sarkocskát, szegletecskét* jelölő kifejezések (*angelus* és *angellus*) egymástól alig különböznek, s ez a kapcsolat más nyelvekben is fellelhető (pl. ang. *angel-angle*; ném. *Engel-Angel* stb.).

<sup>181</sup> Pl. „*Ajtómon Krisztus, / Ablakomon Jézus, / Szivem közepébe egy szép arany kereszt. / Kerüljetek, keresztetek, / Őrizzetek, anyyalok!*” (Csíkmindszent); „*Ablakomban Boldogasszony, / Mellette áll két szép őrzőangyal...*” (Csíkszentimre); „*Háznak négy szögeletében, / Őrzőangyal ablakába'...*” (Güdü)

<sup>182</sup> „*Szent őrzőangyalom és védőszentem, / Oltalmazatok az éjjel...*” (Csíkszentdomokos); „*Ó édes őrző szent anyyalaim / Őrizzetek és oltalmazatok / Hogy testünkbe lelkünkbe / meg ne bántodjunk (csak) / Es az Istennek a /*

az „Angyali sereg rázál...” sor szerepel, amelynek jelentését csak más szövegek vizsgálatával sikerült tisztáznom, a megkopott szövegű kis ima ezek szerint az angyali seregek *strázsálásáról* szól.<sup>183</sup> Az esti imák egyik jellemző csoportjában *három angyal*, másutt *négy angyal* összetartozó alakja bukkan föl. Előbbiek az *időbeni*, utóbbiak pedig a *térbeli* őrzést biztosítják.

### „Három angyal fejem felett”. Az őrangyalok biztosította időbeni védelem

Az egyes esti imáink bevezető sorait követő apotropikus szövegegyeségekben szereplő *három angyal* képe a három legismertebb biblikus főangyal, *Gábor*, *Mihály* és *Rafael* alakjához kapcsolódik. Erre utal távoli példaként, ám mindennél nyilvánvalóbban egy nógrádmegyeri imádság szövege,<sup>184</sup> de a kupuszinai esti imák vizsgálata során ugyanerre jutott Silling István is.<sup>185</sup> Láthattuk, eredetileg minden angyalt egyaránt jellemez az Isten körüli szolgálat és a közvetítés is, úgy tűnik, még a szeráfok is járnak küldetésben,<sup>186</sup> a „küldhetőség” ugyanis az angyali természet része.<sup>187</sup> Először Pseudo-Dionüsziosznál olvashatjuk, hogy csak az alsó öt angyali rend jár küldetésben az emberekhez.<sup>188</sup> Így vélekedik Nagy Szt. Gergely és Aquinói Szt. Tamás is,<sup>189</sup> míg mások arról írnak, minden angyal járhat világi küldetésben,<sup>190</sup> egyes teológusok pedig egyfajta „közvetítő álláspontot” képviselnek, mint az angyalok evilági és mennyei, azaz *külső és belső küldetését* (missio exterior et interior) megkülönböztető Bonaventura.<sup>191</sup> Aquinói Tamás szerint az emberek kétféle – egyedi és egyetemes – angyali őrzésben részesülnek, előbbit a legalsóbb angyali rend tagjai (*angyalok*) végzik, utóbbit a *fejedelemségek* vagy az *arkangyalok* látják el.<sup>192</sup> Az egyedi őrzés eszerint csak kivételes esetben köthető a felsőbb angyali karok egyedeihez.

Furcsának tűnhet az egyetlen ember mellé rendelt *három őrangyal* képe is,<sup>193</sup> bár az is igaz, a régebbinek vélhető szövegekben csak *három angyal* szerepel, úgy tűnik, az őrzőangyal kifejezés

*Szentséges szent kegyelmébe / Alazatosan megmaradjunk...”* (Csikszépvíz, kézirat); *„Hogy adja meg nekünk a négy őrzőangyalt, / Egyik őrizjön, Mária, / A más ótalmajzon, / A más fejink felett mongya a Tizparancsolatot, / A más hoz a mennybe...”* (Gyimesbükk, Bartosok-pataka); *„Adj nekem négy őrzőangyalt, / Egyik őrizzen, / A másik oltalmazzon, / A másik legyen az én gyóntató emberem...”* (Gyimesfelsőlok, Görbe-pataka); *„A lelket vígan várják a szent őrzőangyalok...”* (Csikbánkfalva)

<sup>183</sup> *„Én lefekszek én ágyomba, / Testi, földi koporsomba. / Az Úrjézus elnyugiccsa, / A Szentkereszt megjegyzei. / Sátán tollünk távol járjon, / Angyali sereg rázál...”* (Gyimesbükk, Bilibokszer); Vö. Tánzos: *Gyöngyökkel... 64: „... esterázsa nekem fejemet őrizze...”* (Gyimesközéplek, Hidegség); Uő: *Csapdosó... 199: „Angyali sereg estrázsál...”* (Degettes); Daczó: *i.m. 249: „Az angyali sereg estrázsáljon nekem...”* (Kézdiszentlélek)

<sup>184</sup> Erdélyi: *i.m. 169: „Paradicsomkertbe három cédrusfa... [..] / Azon ült három főangyalka, / Ki éjjelnappal a hársfát tartotta. / Egyik volt Gábriel, / A másik Ráfáel, / A harmadik Szent Mihály főangyal. / Gábriel őrködik fölöttem hajnalig, / Az Úrangyala imáig, / Ráfáel főangyal estelig, / Az esti imámig. / Szent Mihály főangyal őrködik halálom órájáig...”*

<sup>185</sup> Silling István: *Egy archaikus népi imádság motívumainak jelképrendszere*. Néprajzi Látóhatár I (1992). 1–2. sz. 109.

<sup>186</sup> Iz 6,6–7

<sup>187</sup> Miklós: *i.m.* 81.

<sup>188</sup> *PG-III. 299–300: De coel. hier. Cap. XIII,1.*

<sup>189</sup> *PL-LXXVI. 1254: Hom. XXXIV,12.; Th. Aquinas: i.m. 799–804: STh. p.I. q.CXII. a.1–4.*

<sup>190</sup> *PL-CLXXVI. 87–88: Sent. tract. II. cap. VI.; PL-CXCII. 1038–1039: Sent. lib. II. dist. X.*

<sup>191</sup> Bonaventura: *i.m. II. 261–262: Sent. lib. II. dist. X. art. I. q. II.*

<sup>192</sup> Th. Aquinas: *i.m. 807–808: S.Th. p.I. q.113. a.3.*

<sup>193</sup> *„Jézus, Mária velem legyen, / Szent kereszttel megjegyjezen, / Három őriző angyalt rendeljen. / Egy őrizzen, / Másik oltalmajzon, / Harmadik mondja a fejem felett a Tizparancsolatot...”* (Hollósarka, Szárazvölgy); *„Azon kérem*

itt újabb fejlemény. Egyes szövegek egyetlen őrangyalhoz kötik az angyali hármasság tevékenységét,<sup>194</sup> itt tehát elsősorban az isteni *védelem*, *gyógyítás* és *híradás* hármasságának köréről van szó,<sup>195</sup> amely a három főangyal alakjához – nevükben is kifejeződő „illetékességi” köreik által – kötődik, pontosabban abban körvonalazódik, „testesül” meg. A *híradással* – és így a „jó halál” hajdan, úgy tűnik, még fontosabb képzetével – kapcsolatos angyali tevékenység a moldvai imákban jobban kidomborodik.<sup>196</sup> Az angyalok hármasságának ugyanakkor lehetnek apokrif, illetve a magyar ősvallásban keresendő vonatkozásai is.<sup>197</sup>

A *három* az archaikus gondolkodásban a cselekvés, az idő, a lefolyás, a történet képzetéhez kapcsolódik, szemben a térbeliséget, állandóságot hordozó páros számokkal,<sup>198</sup> ezért a *három*, a *hármasság* különösen a ráolvasásoknál bír kiemelt jelentőséggel, ahol a kívánt és az „olvasással” elősegített folyamatot jelölve ad lehetőséget az egészség visszaszerzésére. A három angyal a halállal („*hosszas álmom*”) identifikus álomra, a koporsóval analógiába vont ágyba készülődő embert őrzi, szemét zárja le, és lelkét várja. Egyes változatok az ember test-lélek-szellem alkotta egészének védelmére,<sup>199</sup> mások az éjszaka hármasság időbeli tagoltságára utalnak, az őrzés képzete ekkor az angyalokon kívül Mária és Jézus alakjához kötődik.<sup>200</sup> A *három angyalt* – esetenként az alakjukkal össze is keveredő *négy angyalt* – egyes imaszövegekben a Jöistentől, az Úrjézustól, Szűz Máriától kérik, illetve – feltehetőleg fohászbani „megemlítése” révén – kapják.<sup>201</sup>

az Úrjézust, / Rendeljen nekem három őríző angyalt. / Egyik őrizzen, / Másik ótalmajzon, / Harmadik mondja a fejem felett a Tizparancsolatot...” (Gyimesközéplek, Boros-pataka)

<sup>194</sup> Pl. Tánccos: *Gyöngyökkel...* 211: „van nekünk egy őrzőangyalkánk, / ki egy őrözzön, / egy elvezéreljen, / egy Bódogságos Szűzmáriának hiribe adjon, / hire nélkül meg ne haljunk.” (Klézse)

<sup>195</sup> „Három angyal fejem fölött, / Az egyik megőröz engemet, / Másik bezárja a szememet, / Harmadik várja a lelkemet...” (Csikszentmárton); „Uram, Istenem, / Adj nekem három angyalt, / Egy őrizzön, / Más tanítson, / Harmadik vigye fel / Az örök dicsőségbe az én lelkemet...” (Marosfő); „Három angyal fejem fölött, / Egyik őríz, / Másik vigyáz, / Harmadik a bűnös lelkem várja...” (Csikszépvíz); „Három angyal fejem felett, / Egyik megőríz engemet, / Másik bezárja a szememet, / Harmadik várja a lelkemet...” (Kászonimpér–Doboly); „Három angyal fejem fölött, / Az egyik megőríz engem, / A másik szemem lezárja, / Harmadik a lelkem várja...” (Gyergyóvárhegy); Vö. pl. Tánccos: i.m. 93: Gyimesbükk, Bálványos-pataka; Erdélyi: i.m. 970: Esztelnek; Daczó: i.m. 49: Gyimesközéplek!

<sup>196</sup> Vö. pl. Erdélyi: i.m. 513; Tánccos: i.m. 226, 246; Uő: *Csapdosó...* 38, 44, 45, 53; Harangozó: i.m. 154, 155, 156, 211; Daczó: i.m. 68.!

<sup>197</sup> Vanyó László: *Az ókeresztény egyház és irodalma*. Szent István Társulat, Bp. 1980 (Ókeresztény írók 1). 230; Uő: *Apokrifek*, 266. (Péter evangélium – Akhmim-töredékek); Demény István Pál: *A magyar szóbeli hősi epika*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csikszereada 1997. 124.

<sup>198</sup> Bibó István: *A számok jelentése és a gondolkodás alapformáinak története*. Metrum, Bp. 1989. 23, 27, 45–46.

<sup>199</sup> „Három angyal fejem fölött, / Egyik megőrzi testemet, / Másik bezárja szememet, / Harmadik várja a lelkemet...” (Gyimesbükk, Fő út); „Három angyal fejem fölött, / Egyik megőrzi a lelkemet, / Másik várja a szívemet, / Harmadik lezárja a szememet...” (Gyimes, Egresalja)

<sup>200</sup> „Őrzőangyal, őrözzél éfélelig, / Boldogságos Szűzmária virradtig, / Krisztus Jézus mindétig...” (Gyergyóremete); „Én lefekszem én ágyamba, / Minden esti koporsómba, / Négy szegibe’ négy szép angyal. / Örözz, angyal, éjjelig, / Boldogságos Szűzsűzmária virradtig, / Jézus Krisztus mindötig...” (Csikbánkfalva)

<sup>201</sup> „Uram, Istenem, / Adj nekem három angyalt, / Egy őrizzön, / Más tanítson, / Harmadik vigye fel / Az örök dicsőségbe az én lelkemet...” (Marosfő); „Én lefekszem én ágyamba, / Minden testi koporsóba. / Jézus, Mária velem legyen, / Szent keresztel megjegyezen, / Három őríző angyalt rendeljen. / Egy őrizzen, / Másik ótalmajzon, / Harmadik mondja a fejem felett a Tizparancsolatot...” (Hollósarka, Szárazvölgy); „Adj nekem négy őrzőangyalt, / Egyik őrizzen, / A másik ótalmazzon, / A másik legyen az én gyóntató emberem...” (Gyimesfelsőlő, Görbe-pataka); „Az én házam Szent Antal, / Négy szegibe’ négy angyal, / Közepébe’ szent ótár, / Szent ótáron szent ostyá. / Azon ül az Úrjézus Krisztus testestől, lelkestől, / Hogy adja meg nekünk a négy őrzőangyalt. / Egyik őrözzön, Mária, / A más ótalmajzon, / A más fejként felett mongya a Tizparancsolatot, / A más hoz a mennybe...” (Gyimesbükk, Bartosok-pataka)



A három angyal alakját tartalmazó imatípus a székely, csángó vidéken egységesnek mondható, a szöveget egyben tartó erős kohézióra jellemző, hogy rövid imáink textúrája más esti imádságokkal összefonódva is zárt egységet képez, amely elé vagy után kapcsolódnak a bővítmények. Ez igen régi eredetre vagy imakönyvi hatásra utal. A három angyal alakja a románság archaikus esti imádságaiban sem ismeretlen.<sup>202</sup>

### Négy angyal és az „egeknek sarkai”. Teret jelölő és óvó angyali alakok

Isten mennyei seregek övezte, királyiszékével<sup>203</sup> kapcsolatban a Szentírás „négy lelkes állatok”, a *kerubok* – Éden kertjét is őrző<sup>204</sup> – alakját említi.<sup>205</sup> Az ógörög *thronosz* eredeti jelentésének<sup>206</sup> megfelelően az Urat ’tartó’, ’hordozó’ angyali alakok (*trónusok*) középpontja köré a „teret” meghatározó angyali négyesség szerveződik. A mennyei világ alapvető felépítése tehát a Bibliában négy, egymással lényegükben (*kerubok*) megegyező sarka és tőlük különböző, magasabb rendű (Isten trónusa) középpontja által meghatározott. Hasonló képekkel írják le ezt a világot az archaikus népi imádságok is, amikor a hajnali égen felbukkanó *fényes kőkápolna*, *aranykápolna*, *kerek kápolnacska* vagy a nekik megfelelő *aranyos ház* ideáját fogalmazzák meg.<sup>207</sup> (A mennyei világ sarkait meghatározó *angyalok* és *keresztek* kapcsán – a lábjegyzetben említett példák alapján – érdemes már itt fölfigyelnünk a két szimbólum összefüggésére, amelyre a későbbiekben még visszatérünk.) Az *aranyos ház* sem más ugyanis, mint a *mennyei ország*. Erre vonatkozóan elegendő néhány 17–18. századi csíki énekeskönyv (*Petri András Énekeskönyv* – Csíkszentkirály, 1630–31; *Cantionale Catholicum* – Csíksomlyó, 1676; *Bocskor János Énekeskönyv* – Csíkszentlélek, 1716–39) egy-egy énekére,<sup>208</sup> a motívum elterjedtsége tekintetében pedig két távolabbi, egy 1651-es lőcsei és egy 1797-es váci példára utalni.<sup>209</sup> Ahogyan a középkor gondolkodása számára a székesegyház a *világmindenség* szimbóluma és modellje, „Isten háza”-nak, „Isten vára”-nak megidézője, amelynek portáljai,

<sup>202</sup> Pamfile, Tudor: *Mitologie românească* I. *Duşmani şi prietenii ai omului*. Buc. 1916. 47.

<sup>203</sup> 1 Kir 22,19; Zsolt 11,4; Iz 66,1; Jel 7,11

<sup>204</sup> 1 Móz 3,24

<sup>205</sup> Jel 4,2,6; 7,11

<sup>206</sup> Soltész–Szinyei: *i.m.* 296; Farkas: *i.m.* 382: *thronosz* ’karszék’, ’királyi szék, trónus’, ’uralkodói hatalom’.

<sup>207</sup> „*Kimegyek ajtom elejibe, / Föltekintek napkeletre. / Ott látok egy szép fehér kőkápolnát, / Küjél irgalmas, belől kegyelmes, / Négy sarkába ’négy angyal, / Közepibe ’arany karszék, / Ott ül vala, ott sír vala szép Szüzanya Mária...*” (Csíkszentimre); „*Kimenék szent ajtom elejibe, / Feltekinték napkeletre. / Megláték egy fehér kápolnát, / A kápolnának négy szegibe ’négy angyal, / Közepibe ’karosszék, / Azon ül Asszonyunk Szüzmaria, / Leeresztett hajával...*” (Gyimesfelsőlok, Sántateleke); „*En felkelék én ágyamból, / Testem, lelkem koporsóból, / Kimosdódám bűneimből, / Kimenék ajtom elejibe, / Feltekinték napkeletre, / S ott láték egy fehér kápolnát. / Küjél irgalmas, belől aranyas, / Négy szegibe ’négy arankereszt, / A közepibe ’egy karszék, / Ott ül vala asszonyom Szüzmaria...*” (Csíkborzsova); „*Mert elkészült az aranyház, / Aki kívül aranyos, belől pedig irgalmas, / Négy szegibe ’négy angyal, / Közepébe ’szent oltár, / Ott ül vala a boldogságos Szüzmaria, / Szent haja eleresztve, / Szent szive megszakadva...*” (Gyimes, Áldomásalja); „*Me’ elkészűt az aranyház, / Aki küjél aranyas, belül irgalmas, / Négy szegibe ’négy aranykereszt, / Közepibe ’aranyóttár, / Aranyóttár előtt aranyzék, / Abban ül a názáretbeli Jézus / Szent aranyos székibe’, / Szent haja leeresztve, / Szent szive szomorodva...*” (Gyimesfelsőlok, Nyiresalja)

<sup>208</sup> Holl (szerk.): *i.m.* 242, 341, 607, 670–671; Domokos: *i.m.* 749; Csörsz Rumen István: *Bocskor János Énekeskönyve (1716–1739)*. Domokos Pál Péter hagyatékából sajtó alá rendezte Csörsz Rumen István. Kriterion, Kvár 2003. 149.

<sup>209</sup> Vajthó (szerk.): *i.m.* I. 136; Bozóky: *i.m.* 73.

diadalívei a „mennyei kapuját”-t jelképezik,<sup>210</sup> úgy imáink nem evilági külsőségek közepette megjelenő kápolnácskáik a *teremtett világ mennyei ősfarmái*, arany és fehér színük – a „fent”, az ég megidézője – isteni erőktől való telítettségükre utal, csakúgy, mint „kerek”-ségük, amely ugyanakkor a *keletkezés* („kerekedés”) – archaikus közköltészetünkben gyakori<sup>211</sup> – képzetével is kapcsolatban van.<sup>212</sup>

Az arany a keresztény szimbolikában „mindenekelőtt a mennyei elementum, a tiszta éter jelképe, amelyben Isten lakozik”.<sup>213</sup> Az *arany ház*, *arannyas ház* képének – a „ház”, minden kultúrában közös, archetipikus-szimbolikus képzetin<sup>214</sup> túl – biblikus és ókeresztény gyökerei vannak. „Istennek házá”-ról – és vele összefüggésben a „mennyeinek kapuját”-ról – olvashatunk már Jákob történetében, de hasonló képzetek előjönnek a Bibliában másutt is.<sup>215</sup> Az „Úr házát” említő zsoltár<sup>216</sup> „része lehetett az ókeresztény keresztelési liturgiának”.<sup>217</sup> Az antik *domus aeterna* (’örökkévaló ház’, ’sír’) a kereszténységben – a mennyország és az üdvözülés képzetéhez kötődően – tovább élő jelkép,<sup>218</sup> egy csiki imában mint „örökös fogadó ház” bukkan föl.<sup>219</sup> Az evilági jótettekkel épülő *mennyei palota* képe szerepel a *Szent Tamás apostol cselekedetei* című apokrif iratban.<sup>220</sup> A mennyországról mint az „*Isten házi-cfeléde*” által lakott házról beszél A’ mennyei boldogságról szóló prédikációjában Pázmány Péter is.<sup>221</sup>

A négy sarka és középpontja által leírt égi látomás, az *aranyház*, az *arannyos kápolna* a kozmosz *mennyei ősképét* idézi meg, a *keresztelést* osztott *négyszög* ugyanis ősidők óta a teremtett és elrendezett világ alapképlete az emberiség szimbólumai között.<sup>222</sup> A sémi népek épületeik sarkait a négy égtáj felé tájolták, amelyeket a „mennyei sarkai”-ként tiszteltek,<sup>223</sup> a jakutok ősatyjának lakása egy mező *közepén* fekszik, amelynek „négy ezüszsín sarka” van,<sup>224</sup> de a terem-

<sup>210</sup> Panofsky, Erwin: *Gótikus építészeti és skolasztikus gondolkodás*. Corvina, Bp. 1986; Gurevics, A. J.: *A középkori ember világgépe*. Kossuth, Bp. 1974. 62.

<sup>211</sup> Vö. pl. *Jeles napok*. Szerk. Bartók Béla–Kodály Zoltán. Bp. 1953 (Magyar Népzene Tára II). 873. sz.: „*Emide lē kerekedik / égy zöld pázsit, / abba nevelődik / csoda-fehér szarvas...*”; Kallós: *Új guzsalyam...* 36: „*Itt es kerekedik / Egy kerek dombocska, / Azon nővelkedik / Egy édes almafa... [...] / Itt es ereszkedik / Egy gyalog ösvenke, / Azon nővelkedik / Egy fehér báránka...*”

<sup>212</sup> Ezt támasztja alá egy Rakotttyás eredetéről szóló vallomás részlete is: „*S aszondták örökké, hogy itt egy tolvaj jött, mikor ez a Rakotttyás... [Úgy keletkezett?] Igen. Igen. [...] Aszondták, hogy egy jött vót. De rég, na, mikor... bunic, strābunic (nagyapák, dédapák), s... na. [...] Vót Karácson fajta, Belkán fajta, Oltján fajta, Póra. Ezek, ilyen nációk. S abból kerekedtek ezek a Karácsonyok, az Oltjánok, a Belkányok.*” (Gyimesbükk, Rakotttyás)

<sup>213</sup> Menzel: *i.m.* I. 346.

<sup>214</sup> Pál–Újvári: *i.m.* 202; Tánczos: *Folklórszimbólumok* 204–205.

<sup>215</sup> 1 Móz 28,12–17.; Zsolt 65,5; 84,5; Lk 14,23; Jn 14,2; 1 Kor 3,9; Ef 2,20; 1 Tim 3,15; Zsid 3,6; 1 Pét 2,5; 4,17

<sup>216</sup> Zsolt 23,6

<sup>217</sup> Vanyó: *Az ókeresztény művészet...* 180.

<sup>218</sup> Dávid: *i.m.* 107.

<sup>219</sup> „*Orgonának három ága, / Hangosságba, angyal, nyiccs ajtót, / Mária, nyujcs kezét, / Mer készen van az örökös fogadó ház. / Küjjel arannyos, belül irtalmas, / Négy szegébe’ négy szép kereszt...*” (Csatószeg)

<sup>220</sup> Tischendorf, Constantin: *Acta apostolorum apocrypha*. Lipsiae 1851. 204–216; Acta Thom. 17–29; Pataky Arnold: *Szent Tamás apostol cselekedetei. Irodalomtörténeti tanulmány a kereszténység első századaiból*. Stephaneum, Bp. 1931. 17–18: *palation en toisz ouranoisz*.

<sup>221</sup> Pázmány Péter: *A’ Romai Anyafazentegyház Szokásából, Minden Vasárnapokra Es Egy-Nehany Innepekre Rendelt Evangeliumokról, Predikációk*. Nagy-Szombatban 1695. 726.

<sup>222</sup> König, Marie E. P.: *Am Anfang der Kultur. Die Zeichensprache des Frühen Menschen*. Gebr. Mann Verlag, Berlin 1996. 128–145; Molnár V. József: *Világ-virág. A természetes műveltség alapjelei és azok rendszere*. Bp. 1996. 13–19.

<sup>223</sup> Campbell, Leroy A.: *Mithraic Iconography and Ideology*. E. J. Brill, Leiden 1968. 77.

<sup>224</sup> Berze Nagy János: *Égigérő fa. Magyar mitológiai tanulmányok*. Pécs 1958. 130.



tett földet a csuvas hagyomány is „négysegletű ragyogó világ”-nak mondja.<sup>225</sup> Az „egeknek sarkai” még a 18. századi csiksomlyói iskoladramákban is előjönnek.<sup>226</sup> Négy angyal áll a *teremtett föld* négy sarkán a *Jelenések könyvében*,<sup>227</sup> de a moldvai csángók hagyományában is,<sup>228</sup> alakjuk a Teremtőtől elrendezett és megszentelt teret, a „világ”-ot idézi, feladatuk a *conservatio mundi*, a megtartó isteni védelem biztosítása. A *négyes* szám önmagában is a *tér* jelölését szolgálja, szemben az *időt* jelölő *hármassággal*.<sup>229</sup> Egy 17. századi ráolvasás töredékes szövegében az „országoknak vagyon négy szegi, minden szegiben négy jó...” rész szerepel.<sup>230</sup>

A székely és csángó népi imádságok szemünk láttára kialakuló, felbukkanó vizionárius tereihez hasonlóan a „sarkai”-ban lévő *négy angyal* határozza meg evilági másaikat (emberi hajlék, ágy) is.<sup>231</sup> A *négy angyal* feladata tehát, az imádkozó embert körülvevő *térrész védelme* – számosságukhoz is kötődően – statikus, szemben a fentebb tárgyalt három angyal alkotta csoport *időben* kiteljesedő, dinamikus cselekvési körével. Az üdvösségre élethosszig készülő ember evilági környezetét szentelő angyalokat imáink ez esetben is őrzőangyalokként nevezik meg.<sup>232</sup> Alakjuk az imákban néha együtt szerepel, máskor összerosódik a *három angyaléval*.<sup>233</sup> Utóbbi esetben a *négy angyal* alakjához a *három angyal* funkciója kötődik, a *teret* és az *időt* uraló mennyei erők képzetei egymásba játszanak. A három és a négy angyal alkotta őrangyal csoport együttesen *hét angyalt* tesz ki, amelynek – az angyali erők teljességének – mennyei „előképe” és „föltéte”, úgy tűnik, a *hét főangyal* alakja, evilági, gyógyító párja pedig a ráolvasókban felbukkanó angyali hetesség. Miután téridőben létezzük, a védelem teljessége e kettő őrzéséből áll, amelyet időben a három, térben pedig a négy angyal alkotta csoport biztosít.

<sup>225</sup> Mészáros Gyula: *A csuvas ősvallás emlékei*. MTA, Bp. 1909. 60, 346.

<sup>226</sup> Demeter Júlia–Pintér Márta Zsuzsanna–Kilián István: „*Nap, hold és csillagok, velem zokogjatok!*” *Csiksomlyói passziójátékok a 18. századból*. Argumentum, Bp. 2003. 171: „Egeknek sarkai, hogy állhattok helybe, / Nap hold és csillagok, hogy lehettek fényben, / Sebes járástokat szakasszátok félbe, / Midőn uratokat látjátok estébe...”

<sup>227</sup> Jel 7,1

<sup>228</sup> Bosnyák: *A moldvai magyarok...* 54, 50. sz.; Halász: *i.m.* 106–110. sz.

<sup>229</sup> Bibó: *i.m.* 23, 27, 45–46; Erdélyi: *Archaikus népi...* 724–725, 727.

<sup>230</sup> Nyáry Albert: *XVII. századi ráolvasások és kuruzsló szokások*. Ethnographia XXVI (1915). 43.

<sup>231</sup> „*Az én házam Szent Antal, / Négy szegibe' négy angyal, / Közepibe' szent oltár...*” (Csikajnád); „*Az én házam Szent Antal, / Négy szögibe' négy angyal, / Közepén van szent oltár, / Szent oltáron szent otya, / Ott ül Asszonyunk Szűzmária...*” (Gyergyóremete); „*Az én házam Szent Antal, / Négy szegibe' négy angyal, / Közepibe' egy aranykarszék, / Ott ül vala a mi Urunk, Istenünk...*” (Gyimesbükk, Bálványos-pataka, Dsupin Pál gyűjtése); „*Én lefekszek én ágyomba, / Minden testi koporsomba, / Négy szeginél négy anyalka...*” (Gyimesbükk, Rakottyás); „*Én lefekszem én ágyamba, / Minden testi koporsomba, / Négy szegibe' négy szép angyal...*” (Csikjenőfalva); „*Kicsi ágyam négy sorkába' / Négy mennyei szent angyal áll...*” (Gyimes, Aldomás).

<sup>232</sup> Tanczos: *Gyöngyökkel...* 103: „*Házunk szögletén négy angyal őriz / kakasszólástól piros hajnal hasadtaig, / ablakunkba Boldogasszon, / az ajtóba Jézus Krisztus.*” (Gyimesközéplek, Bükkhavas-pataka); Harangozó: *i.m.* 100: „*Aggyon nekem négy őrző angyalt, / Egyik őröjzön, / A más ótalmajzon, / A más mondja a Tízparancsolatot / A fejem felett, / A más legyen az én gyóntatótt emberem...*” (Kostelek); Vö. pl. Családi Házi Áldás, *Melyet a boldogságos szűz Mária hívséges tisztelői minden szombati estvén lekönyörögnék*. Bartalits Imre kiadása, Bp. é. n. (OSZK, Plakát- és Kisnyomtatványtár, PNY 3225) 22–23: „*A négy szent arkangyalok álljanak en- / nek a háznak négy szegletére / és legyenek ennek a háznak / őrzői...*”

<sup>233</sup> Pl. „*Adj nekem négy őrzőangyalt, / Egyik őrizen, / A másik oltalmazzon, / A másik legyen az én gyóntatót emberem...*” (Gyimesfelsőlök, Görbe-pataka); „*Én lefekszek én ágyomba, / Minden testi koporsomba, / Négy szeginél négy anyalka, / Örözzél meg szent anyalka! / Én lefekszek én ágyomba, / Minden testi koporsomba, / Három angyal fejem fölött, / Egy megőriz engemet, / Második lezárja szememet, / Harmadik várja a lelkemet...*” (Gyimesbükk, Rakottyás); „*Én lefekszem én ágyamba, / Minden testi koporsomba, / Négy szép angyal fejem fölött, / Egyik megőriz engemet, / Másik bezárja a szememet, / Harmadik várja a lelkemet. / Amen.*” (Csikcskefalva)

A teret szentelő négy angyal alakja az őrzőangyali védelem képén túl a paradicsomi valóság világunkban tükröződő, hívogató fénye is, ami a szférákat egyesítő hierarchia képzetéhez kötődik. Az angyalok, ezek a „szolgáló lelkek” ugyanis „mindenkor látják” az Atyát, Caesariai Szt. Baszileiosz szerint az angyalok seregei nem is lehetnének boldogok, „ha nem látnák szüntelenül a mennyei Atya arcát”.<sup>234</sup> Az üdvösségre törekvő embert és környezetét őriző angyalok előtt tehát folyamatosan ott lebegnek mennyei példák. Ahogyan az embernek példaképei Istenhez közelítésében a mennyei angyalok, az őrangyaloké pedig a felsőbb angyali rendek tagjai, úgy az emberi hajlék – és szűkebben a fekhely – „fölkötése” a mennyei kápolna, az aranyos ház, s ez nem pusztán „irányultság”, de kölcsönös aktivitás is. A tisztább, „magasabb” mintegy magához vonzza a hierarchiában alatta lévőt, amely ugyanakkor folyamatosan feléje törekszik. „*Az én házam szent templom, / Négy szegibe’ négy angyal...*” – mondja egy Csaracsóban rögzített imádság. A lakóház maga is „*imago mundi*”.<sup>235</sup> A csángóság és a székelység egyes elemeinek eredetével és vallási inkulturációjával kapcsolatosan érdemes megemlíteni, hogy a házban lévő kereszt, arany kereszt képze a románságnál is fellelhető.<sup>236</sup>

Az ágy négy szegénél megjelenő négy angyal alakja ugyancsak az isteni erőktől védett teret határozza meg. Az éjszakai világba való alászállásra tudatosan, imával készülő ember ágya ezért – a mennyei kápolnához, templomhoz hasonlóan, a kerubok mintájára teret rendező és óvó négy őrzőangyal közreműködésével – a profán világból kiszakított, megszentelt közeggé válik. Az angyalok őrizte sarkoktól meghatározott tér közepén – ahol más imádságokban az isteni jelenvalóságra utaló szimbólumok (pl. aranykarszék, magas keresztfa, szent oltár, szent asztal, szent ostya stb.) bukkannak fel – esti imáinkban maga az imamondó személy van, ami azt is jelenti, a „minden testi koporsóba” való lefekvéskor mondott ima nem csupán óvó, védelmező képek összesége, hanem – éppen a sötét más-világba tudatos vállalással alámerülő ember által véghezvitt *Imitatio Christi* révén – egyfajta, naponta megújuló lelki offenzíva is. A halált megelőlegező álom és a feltámadást idéző ébredés kettőse, amely a nap „nagy-pénteki” (napszentületi-esti) és „húsvétvasárnapi” (pitymallati-hajnali) pontjai között feszül, ezek szerint a világ fenntartására és megújítására tett személyes áldozatként is felfogható. Mindennél nyilvánvalóbban vannak erről bizonyos csíki, gyimesi, gyergyói, Úz menti imarészek,<sup>237</sup> de ugyanezért szerepelnek az esti imádságokban a „jó halál” képei is,<sup>238</sup> hiszen a megkeresztelt, tiszta, imádságos lelkű, szentségek övezte hívó a gonoszok éjszakai óráiban is Krisztusban nyugszik. Önmagában a kereszttség is gonoszúzó erővel bír,<sup>239</sup> s ha mégis bekövetkezne a

<sup>234</sup> Zsid 1,14; Mt 18,10; PG-XXXII. 138–139; De Spirit. Sanct. XVI,38.

<sup>235</sup> Pócs Éva: *Tér és idő a néphitben*. Ethnographia XCIV (1983). 193; Tánczos: *Folklor-szimbólumok* 204–205.

<sup>236</sup> Moldován Gergely: *A román nép varázsköltészete*. Kvár 1888. 22; Erdélyi Zsuzsanna: *Közös sorsok – „szép-énekek”. Román szent szövegek*. Új Írás XXXI (1991). 11. sz. 95–96; Uő: *Aki ezt az imádságot. Élő passiók*. Kalligram, Pozsony 2001. 246–247; Pamfile: i.m. 47.

<sup>237</sup> „*Én lefekszek én ágyamba, / Mint Úrjézus koporsóba...*” (Kászonföltíz); „*Uram, Jézus, / Én lefekszem szent nevedben. / Odaadom lelkemet a szent nevedbe / Az éjszakának idején...*” (Csikajnád); „*Ágyamba lefekszem a Jézus nevébe’, / Szentlélek ereje legyen én vezérem...*” (Csikdánfalva); „*Krisztus, légy oltalom ellenségeim ellen, / Légy erősségem lefektemkor; / Vezérem keltemkor...*” (Gyergyóalfalu); „*Hét kereszt alatt lefekszem, / Hét kereszt alatt fölkelek...*” (Gyergyóremete)

<sup>238</sup> „*Három angyal előttem, / Három Mária körüllem, / Szent kereszt a fejem fölött, / Szent ostya a szájamba’, / Szent irgalom kebelembé’...*” (Gyimesbükk, Fő út); „*Az Úristen előttem, / Szent kereszt fejem felett, / Szent ostya szájamba’, / Három Mária hátamnál, / Ezer angyal körüllem...*” (Gyimesközéplak, Boros-pataka)

<sup>239</sup> „*Ingem álom el ne öljön, / Ingem Mária megőrizzen, / Jézus maga velem legyen, / Szent keresztrel megjegyezzen, / Mer én megkeresztelkedtem...*” (Csatószeg); „*Sátán töllem távol járjon, / Mert én meg vagyok*

rettegett hirtelen, éjszakai halál, az imazáradékokban foglalt ígéretek<sup>240</sup> szerint az angyalok vagy Isten maga gyóntatja, oldozza föl a haldoklót, akinek lelke ezáltal üdvözülhet.<sup>241</sup>

A *Mennyei Jeruzsálem*, az *aranyos ház* képzetéhez köthetőek az esti imádságok egyes, *csillagokhoz* fűződő képei is. A *csillag* az ókori magaskultúrákban az *istenek* és *hősök*, a *csillagos ég* pedig a *túlvilág* jelképe,<sup>242</sup> de az Ószövetségben is hasonló hagyomány él.<sup>243</sup> A csillag néhol magát Jézus Krisztust jelenti,<sup>244</sup> a *fényes és hajnali csillag* a hagyományban a Megváltó jelképe, aki azt az öt követő diadalmasoknak adja, azoknak, akiknek a hajnalcsillag „*feltámad a szíveikben*”.<sup>245</sup> A már az ókeresztény időktől Mária alakjához is kötődő csillag (*hajnali csillag, tengeri csillag*) képzete<sup>246</sup> ugyanakkor az *angyalokéval* is érintkezik, így a mágusokat vezető csillag szerepét Nazianzoszi Gergelynél már *angyal* veszi át, csillag formájában megjelenő angyalról (*angelus in forma stellae*) ír a három királyok kapcsán *A Megváltó gyermekségének arab evangéliuma*, de a Máriát mint a Mennyei Királynéját ábrázoló képeken is, ahol az Istenszülő katedrán ül, az eredeti csillagok helyén később trónálló angyalok szerepelnek.<sup>247</sup>

Az archaikus népi imádságok szövegében a *kerek ég, kerek menny* szinonimájaként, a távozó lélek üdvözülésének színtereként, vagyis a Mennyei Jeruzsálem szimbólumaként nem egyszer a *fellobogó csillag* képe jelenik meg, amellyel Tánzos Vilmos is foglalkozott.<sup>248</sup> A fellobogó csillag képe elsősorban az esti imákban bukkan föl, mondhatni a mennyországot jelképező *aranyház, aranyos kápolna* éjszakai világra vonatkoztatott változata. A csillag és a – gyakran „küjjel aranyas, belől kegyelmes” templommal, kápolnával megidézett – mennyország kapcsolatára példaként elegendő egy Erdélyi Zsuzsanna által közölt ima részlete.<sup>249</sup> Erre utal továbbá nem csupán a kerek éggel és kápolnával, azaz a *mennyországgal*, a teremő Isten általi befogadással és angyali dicsérrel, az örök élettel, vagyis az üdvözüléssel való szoros

*keresztelkedve...*” (Kászonfeltíz); „*Álom ingem el ne nyomjon, / Csalárdság meg ne csaljon, / Mert én megkeresztelkedtem...*” (Gyergyóholló)

<sup>240</sup> „*S ki ezt megtanólja, / Háromszor egy nap elmondja, / Kivált pénteken, / Nem küldöm angyalimot, / Nem küldöm apostolimot, / Elmejek én ezer meg ezer angyalimval, / Ezer meg ezer apostolimval, / Még a kicsi körmit se hagyom bünbe s vétékbe...*” (Gyimes, Áldomás)

<sup>241</sup> „*Ha én meg találók halni, / Gyóntass meg, Uram, szent lelkeddel, / Mosogass meg szent véreddel, / Mert én megmaradok az igaz hitbe, / Mind Krisztus Urunk szent Istenségébe...*” (Csatószeg); „*Szerelmes Jézusom, / Ha meg találnék halni / E hosszú éjszakának idején, / Gyontasd meg lelkemet, / Tisztítsd meg szívemet, / Hogy tisztán mehessenek / Az Úrjézus színe elejibe...*” (Csikszentgyörgy)

<sup>242</sup> Deimel, Anton: *Pantheon babylonicum*. Roma 1914. 109; Delitzsch, Friedrich: *Sumerisches Glossar*. Leipzig 1914. 139; Varga Zsigmond: *Az ősmagyar mitológia szumir és ural-altáji öröksége*. San Francisco é. n. 119–120; Kákósy László: *Egyiptomi és antik csillaghit*. Akadémiai, Bp. 1978. 110, 148.

<sup>243</sup> Dán 12,2–3

<sup>244</sup> Jel 22,16

<sup>245</sup> Dán 12,2–3; Jel 2,26–28; 22,16; 2 Pét 1,19

<sup>246</sup> Horváth: *i.m.* 84–85: „*Idwez legy thengernek hwgya, / ystennen kegyes annya, / ees myndenkoron zyz, / mennek bodogh kapwya...*”; Fordításai: *Festetics Codex*. Közzéteszi Volf György. MTA, Bp. 1884. (Nytár XIII). 116–118, 195–197; *Apor Codex*. Közzéteszi Volf György. MTA, Bp. 1879. (Nytár VIII). 123–124; *Czech Codex*. Közzéteszi Volf György. MTA, Bp. 1890. (Nytár XIV). 151; Vö. továbbá *Thewrewk Codex*. Közzéteszi Volf György. MTA, Bp. 1874. (Nytár II). 337: „*MAfod eremed leen, mykoron te zeep tenghery Chyllagh az fenes Napot zyled mykeppen az hold ew feneth...*”!

<sup>247</sup> Ványó: *i.m.* 60; Tischendorf, Constantin: *Apocalypses apocryphae*. Hildesheim 1966. 184; *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok*. Sorozatszerk. Adamik Tamás. Telosz, Bp. 1996. 27.

<sup>248</sup> Tánzos: *Nyiss kaput...* 86.

<sup>249</sup> Erdélyi: *Hegyet hágék...* 451: „*Kitekintek napkeletre, / Ott látok egy szíp csillagot, / Kívül aranyos, belül kegyelmes, / Abba fekszik Krisztus urunk, / Térdig vérbe, könyökig könnyübe...*” (Vasszécény)

kapcsolata,<sup>250</sup> de önmagában már *lobogó, fellobogó* jelzője is, amely az aranyház, aranyos ház *elkészítésének*<sup>251</sup> párhuzamaként a mennyország üdvözlöt befogadni kész aktivitására utal. A csillag lobogása megfelel az üdvözlöt lelket fogadó *angyali vígasság, mennyországi csendítés* és *orgonaszó* képzeleinek, utóbbiak a belső „fül”-höz szóló hangzatok, előbbi a látás, a lelki szem számára „kódolt”.

„Hajjad, fülem, hajjad angyalok zöngésít...”  
Angyalok a jó halálért mondott imákban

Egyes székely és csángó imákat az élet és halál határán, nagy beteg, haldokló mellett használnak, a jó halál, az üdvösség elnyerésének biztosítására. Funkciójuk esetenként szinte mágiikus, ráolvasásszerű, hiszen az imádság folytán „megél” vagy gyorsabban, csendesén meghal a régóta betegeskedő ember. Az említett imák jellegzetes kezdősorai az angyalok alakját idézik: „*Mennyországba’ csendítének...*”, „*Az angyalok csendítettének...*”, „*Hajjad, fülem, hajjad angyalok zöngésít...*” Nem minden hasonló szöveget használnak így, egyes variánsok az imakincs szokott köreiből szervülve más imádságok szövegállományával keverednek, kontaminálódnak, van azonban néhány példánk arra, hogy egyes területeken – így a bukovinai székelyek, a gyimesi és moldvai csángók között – a hasonló, illetve megegyező szövegű imákat a jó halál érdekében súlyos betegek mellett mondják.<sup>252</sup>

A csíki székelység körében is hasonló fölfogás él. A beteg ágyánál ott kell lennie a papnak, a kiszolgáltatót szentkenetnek „*nagy gyógyító erőt tulajdonítanak*”, ugyanakkor „*olyan esetek is vannak, amikor a szentség felvétele után a biztos halált várják*”, volt, „*amikor azért hívtak papot, hogy a betegől hamarabb megszabaduljanak*”.<sup>253</sup> A haldokló mellett „*az »imádkozó asszonyok« ilyenkor a jó halálért imádkoznak*”.<sup>254</sup> Az általuk mondott szövegek között szerepelnek nemegyszer Csíkbán, Gyergyóban, Kászomban, de a Gyimeseken, Hárompatakon is az említett imák, amelyeket egyesek ugyanakkor egész életükön át – kivált öregségükben – mindennap mondanak, hogy a várt isteni kegyelmet általuk elnyerhessék. Az ortodox román papok – időnként katolikusok által is igénybe vett – hasonló, nagy erejű imádságáról, „*misézéséről*” jó néhány történetet hallottam a Gyimeseken.<sup>255</sup>

A jó halálért mondott imák a nagybetegek haldoklása alatt elhangzó egyházi imádságok (*commendatio animae*)<sup>256</sup> laikus párjai. Arra, hogy az üdvösség elérését a nagybeteg megtisztu-

<sup>250</sup> „*Menjek mennybe, mennyországba, / Kerek égbe, kápolnába, / Fellobogó csillag alá, / Minden angyali dicsőre...*” (Kostelek); „*Én Úram Teremtőm, / Aki engem teremtél, / Fogadd hozzád lelkemet, / Mehessen az angyali dicsőre alá, / A lobogó csillagok alá, átol...*” (Kostelek); „*Nyujcs kezet, Mária, / Nyiccs kaput, angyal, / Hogy mehessen a kerek ég alatt / A lobogó csillag felett / Az örök életre...*” (Gyimesközéplek, Boros-pataka)

<sup>251</sup> „*Nyujtsd felém kezedet, Mária, / Mer elkészült az aranyos kisházam. / Küjjel arannyos, belől irgalmas, / Négy szegibe’ négy kereszt, / Közepibe’ egy aranyoskék...*” (Lázárfalva); „*Nyisson kaput az Úr, / Nyujts kezet, Mária, / Úgy menjünk az Úr színe látogatására. / Elkészítették az arannyos kis házat, / Kívül arannyos, belől irgalmas...*” (Csíkszentmárton)

<sup>252</sup> Vö. pl. Erdélyi Zsuzsanna: *Archaikus és középkori elemek népi szövegekben*. Ethnographia LXXXII (1971). 353; Harangozó: *i.m.* 123–124; Tánczos: *Csapdos...* 16; Takács: *i.m.* 318.!

<sup>253</sup> Székely: *i.m.* 7, 56.

<sup>254</sup> Uő: *Csíki...*, 56–57.

<sup>255</sup> „*Nehez misét mond. Biztos, hogy nehéz misét. Mondom magának, hogy ha meg van félig halva, s élő napja van, úgy es helyrejö. Ulyan misét szögálnak. [...] Istenem! Ulyan miséket végeznek.*” (Gyimesbükk, Tarhavas-pataka)

<sup>256</sup> Kűhár Flóris–Radó Polikárp: *Liturgikus lexikon*. Komárom 1933. 72.

lásáért elhangzó könyörgések megkönnyíthetik, olvashatunk már középkori kódexeinkben is.<sup>257</sup> A *Gömöry Codex* (1516) egy „*alat Irth Imadfad*”-a így könyörög: „*O Iefus. te zent neuederth. Iduezych engemet. Ne vezek el... [...] O Ihs. engegy engemet. te valaztotajd kezybe mennem.*”<sup>258</sup> Isten választottainak kezébe menni nem más, mint az *angyalok kezébe* menni, ahogyan a székelylek és csángók imáiban is mindmáig szerepel.<sup>259</sup> A Nyelvveléktár sorozatban 1882-ben napvilágot látott *Gömöry Codex* három, üdvösséget biztosító *Pater noster*ének ponyvaváltozatát legalább már 1886-ban piacra dobják Budapesten.<sup>260</sup> Jó halálért mondott imádságok régi imakönyveinkben is szerepelnek, szövegük – bár nem egyezik meg a székelylek és csángó változatokeval – jól példázza, milyen nagy fontosságú volt a kor embere számára a „*bóldog ki-mulás*”.<sup>261</sup>

Az imáink elsődleges céljaként megnevezhető *jó halál és üdvözülés* képzetei már az – égi miséhez kapcsolódó – angyali *csendítésben*, *csengetésben* benne foglaltatnak, hiszen a környező vidéken *csendíteni*, vagyis csengettyút használni csak a még tiszta lelkek, a *gyermekek* halálakor, lelkük mennybemenetelek szokás.<sup>262</sup> Mindez az archaikus imazáradékok egyik szokott képzetéhez is kötődik.<sup>263</sup> Amint a csendítés a mennybe jutást, elmaradása annak hiányát jelzi.<sup>264</sup> A bűnök súlyától nem nyűgözött, könnyű lélek tehát – angyali alakokhoz kötődő – tiszta, *csendülő* hangokkal övezve száll a boldog mennyországba. Csíkszentdomokoson régente hajnalban, amikor a harang megkondult, helyezték a holttestet a koporsóba, s ma is hajnali vagy esti harangszókor teszük bele.<sup>265</sup>

Amint arra a népi imákon túl régi népballadánk is utalnak, a *harangszót* a világok közötti határt megnyitó pitymallatot jelző *kakasszó*hoz is szoros kapcsolat fűzi.<sup>266</sup> Az elhívást előbb betegség, majd halál követi, csak azután kerül sor az Isten országában elköltött mennyei lakomára, szövegeink „*lelki vacsorá*”-jára, „*lelki mennyegző*”-jére.<sup>267</sup> A hajnali kakasszó és a harangszó, a mennyei csendítés, az elhívás, a jó halál és üdvözülés tehát szorosan összefüggő képzetkörte alkotnak. A csengetés, csendítés ugyanakkor – egyes népmeséink szerint – nemcsak

<sup>257</sup> *Gömöry Codex*. Közzéteszi Volf György. MTA, Bp. 1882. (Nyttár XI). 317–318; *Peer Codex*, 85; Érsekújvári Codex, 254.

<sup>258</sup> *Gömöry Codex*, 335–336.

<sup>259</sup> „*Lelkemet ajánlom angyalok kezébe, / Hogy fölvitessenek a magas mennyekbe...*” (Csiksomortán); „*Lelkemet ajánlom az angyalok kezébe, / Hogy felvitessék az Úrjézus elejibe / És beszámáltassék a mennyei seregben...*” (Lázárfalva); „*En ajánlom a lelkemet / Az angyalok kezibe, / Vitessék a mennyei sergekbe...*” (Gyimesfelsőlok, Ciherek-pataka)

<sup>260</sup> *Gömöry Codex*, 317–318; *Három Miatyánk és fölajánlás, melyet minden haldokló ker. kath. Ember mellett a legjobb sikerrel elmondhatni*. Rózsa Kálmán és neje, Bp. 1886.

<sup>261</sup> *Liliom Kertecske* 39, 105, 219–228, 228–236, 239–244; *Jó illatú Rósáskert* (1817) 281–290; Pongrácz: *i.m.* 365, 382, 384–385.

<sup>262</sup> Tarisznyás Márton: *Gyergvó történeti néprajza*. Kriterion, Buk. 1982. 239; Székely: *i.m.* 58.

<sup>263</sup> Pl. „*Ugy megy a mennyországba, / Mind a mai született gyermek...*” (Csikjenőfalva); „*Ugy juttatik az ő bűnös lelke a mennybe, / Mind a mái született kicsi gyermeknek...*” (Gyimesbükk, Budáka-oldal)

<sup>264</sup> Halász: *i.m.* 1413. sz.

<sup>265</sup> Balázs Lajos: *Menj ki én lelkem a testből... Elmulás és temetkezés Csíkszentdomokoson*. Pallas-Akadémia, Csíkszereda 1995. 97, 149!

<sup>266</sup> Harangozó: *i.m.* 116: „*Ki ezt elmondja háromcor, / Három kakas szókor, / Megüdvözli lelkét, / Magosz kereszt ótárján...*” (Trunk); Táncoz: *i.m.* 193–194: „*az áldott szent mennyei harangszónak, / mennyei kakasszónak...*” (Szálka); Csanádi Imre–Vargyas Lajos: *Röpülj páva, röpülj*. Bp. 1954. 447–448: „*Harmad kakas-szókor kimult a világból. / A mennyei ajtók kinyíltak magukra...*” (Szép leány Márta asszony, Sövényfalva)

<sup>267</sup> Vargyas Lajos: *Balladáskönyv*. Zeneműkiadó, Bp. 1979. 72–73: „*Első kakas-szókor Künyüd betegséget, / Másod kakas-szókor Nehéz betegséget, / Harmad kakas-szókor Világból kimulást, / Negyed kakas-szókor Koporsóba zárást, / Ötöd kakas-szókor Jó vendég-mulást.*” (Talányfejítő leány, Klézse)



a jó halállal, de a gyógyulással is összefügg.<sup>268</sup> A gyógyulás a bűnös hústestből (gör. *szarksz*), a világból való távozást, az Űrban való halált, a valódi, örök élet kezdetét jelenti a biblikus keresztény hagyományban is.<sup>269</sup>

### „Lelkemet ajánlom angyalok kezébe...” Angyalok a haldokló megkerítésénél

Fontos szerepük van az agyaloknak a végórájukat élőknek a hajdani Felcsíkon, Kászonban, Gyergyóban – gyűjtéseim alapján úgy tűnik – egyaránt szokott *megkerítésében*, amelyre jobbra erre a célra használatos szövegeket mondanak, bár azok némelyike megegyezik a jó halálért mondott imákkal.<sup>270</sup> E szövegek és az őket övező rítus – a haldokló égő gyertyával való „megkerítés”-nek – célja a túlvilágra készülő lélek kivezetése, elkísérése, megóvása az ördög meszterkedéseitől, aki a középkori vallásos mentalitásban gyökerező archaikus néphit szerint ekkor a hatalmába akarja *keríteni* azt.<sup>271</sup> A megkerítés, megkerülés ugyanis *uralom alá vetést, hatalomba kerítést* jelent, szövegeinknél – éppúgy, mint egyes ráolvasásoknál – a lélek isteni, szent erők általi *birtokba vételét*, a jó halál és az üdvözülés biztosítására. Az imamondó személy itt *lélekvezetőként* szolgál, ami talán *samanisztikus* gyökerekre nyúlik vissza,<sup>272</sup> bár a megkerítés egyes szövegei 17–19. századi nyomtatott párhuzamokkal rendelkeznek olyan népszerű, széles körben elterjedt imakönyvekben, mint az *Uti-Társ*, a *Liliom Kertecske*, a *Mennyei Arany Kúlts* vagy egyes – akár 20. század eleji – ponyvák.<sup>273</sup>

A lélek hagyományosan *fényes* szubsztancia, jelölésére a *Nap*, a *csillagok* s egyéb *fényjelenségek* (pl. *gyertyafény*) szolgálnak. A halál előjele, a holtak lelkei a vidéken általános hit szerint fény, gyertyavilág képében jelennek meg, de a hárompataki csángóság körében tapasztalatom szerint ugyanez jelzi a házi haszonállatok, az ún. *szent állatok* halálát is. A kiszálló lélekért a csángóság hite szerint gyertyás angyalok jönnek, a haldokló mellett gyűjtött gyertya tehát az angyali cselekedet „utánzása”, egyfajta *imitatio angeli*.<sup>274</sup>

<sup>268</sup> Berze Nagy János: *A bűbajos lakat*. Bp. 1979. 23: „Az Üveghegy tetején van egy kis bárány, annak a nyakában van egy aranycsengő. Ha azzal a csengővel háromszor csengetsz a lány ablaka alatt, menten meggyógyul.”

<sup>269</sup> Vö. pl. Róm 3,20; 1 Kor 15,39–54; Fil 1,20–22; Kol 1,22; Jel 14,13!

<sup>270</sup> Pl. „Hallgasd meg fülem, / Hajjad angyalok zenéjét, / Mert eljött az az óra, / Hivott az Úrjézus lelki vacsorára. / Lelkemet ajánlom angyalok kezébe, / Hogy fölvitessen Isten elejébe. / Ó, te gonosz Sátán, / Ne kísérts engemet, / Mert van nekem fejem, / Az Úrjézus megfelel képembe. / Szállj be szívembe, / Erősíts meg hitemben, / Ammen.” (Csíkszentdomokos); „Mennyországba’ csendíténék, / Az angyalok eljövénék, / Egy olvasót elmondának, / Arannyos misét hallgatának. / Nyiccs kaput, angyal, / Nyujcs kezét, Mária, / Hogy bátrabban lépessen be / Az Úr szent színe látására.” (Csíkmadaras)

<sup>271</sup> Balázs Lajos: *i.m.* 76–81; Uő: *Egy feltételezett mitikus sorsfordító rítus: a haldokló megkerítése*. = *Nyolcvan év Isten tenyerén. Megtartó szeretettel Molnár V. Józsefnek*. Szerk. Molnár Zoltán–Németh Zsolt–Vass Csaba. Ós-Kép Kiadó, Bp. 2010. 345; Halász: *i.m.* 1380. sz.!

<sup>272</sup> Balázs: *i.m.* 345.

<sup>273</sup> *Uti-Társ az az reggel, s-estve, és egyéb üdőkben gyakorlandó Imádságok, Hála adások, Ditséreték, és Lelki ohajtások...* Nagy-Szombatban 1764. 429–431; *Liliom Kertecske*, 230–231; *Mennyei Arany Kúlts, Mellyben [...] Reggel, Ejlve, és egyéb időkben gyakorlandó Imádságok, Hála-adások [...] találtatnak*. Budán 1820. 247; *Haldoklók segítsége [...] Hathatós imádságok a halállal tusakodók vigasztalására*. Rózsa Kálmán és n.[e]je, Bp. 1904. (OSZK, Plakát- és Kisnyomtatványtár, PNY 2667). 10–13, 16.

<sup>274</sup> „Nagyon beteg vót az öregasszon, má’ eppe’ halt meg... s aszmongya Erzsí ném, hogy: »Eriggy ki, Demeter, s végezd el a marhákat, me’ meghal az öregasszon, s akkor nem lesz üdönk, hogy végezzük el a marhákat!« Aszongya, hogy Demeter kiment az ajtón, s utánanézett, s hát az ajtót megnyitva, má’ két angyalka jó bé, két égő gyertyával, az öregasszonhoz! [...] Az angyalok bémentek az ajton. [...] »Az angyalok, két... fehérbé, s két égő gyertyával, jötek bé az ajtón« – aszongya. Mentek az öregasszonhoz. Jó asszon vót, aszondta, az anyossa.” (Magyarcsügés);

Fentebb láthattuk, a mennyei és evilági teret kijelölő, őrző *angyalok* alakja időnként összefüggésbe kerül a hasonló szerepet játszó *keresztek* szimbólumával. Egyes székely és csángó imádságokban az *angyalok* jegyzik meg *kereszt*tel az éjszakai álmára készülődő embert,<sup>275</sup> másutt a *kerülő keresztek* az *angyali őrzés*hez kapcsolódnak.<sup>276</sup> Ez utóbbi változatai a gyimesi és moldvai imakincsben is előjönnek,<sup>277</sup> de egyes moldvai szövegekből azt is megtudhatjuk, a ház megkerülése az üdvözülés jelképe,<sup>278</sup> egy imában maga az Úrjézus kerüli meg keresztjével háromszor a házat, s öntözi meg szent vérével.<sup>279</sup> Az éjszakai álmát alvó embert őrző, kerülő keresztek képe 19. századi ponyvaimákban is előjön,<sup>280</sup> feltehetőleg ennek tudható be a hasonló imarészek széles földrajzi elterjedtsége<sup>281</sup>. A fentiek alapján talán kimondható: ahol az imákban *hét kereszt* képe szerepel, az alkalmasint a *hét angyalra* is utalhat.<sup>282</sup> Ilyen szövegű imák – Csikban, Gyergyóban is – ugyancsak terjedtek ponyván.<sup>283</sup> Az isteni erők általi „megkerülés” tehát a megtisztulás, üdvözülés képe. Az *angyal-kereszt* kapcsolat mélyén is ez van, hiszen az angyal maga az üzenet, ami ez esetben nem más, mint a megváltó krisztusi kinszenvedés, vérhullatás és keresztalál általi üdvözülés.

„Mikor meghólt a nagyanyám, vigyázott rá az édesanyám. S nagyon beteg vót, s aszmonda: Kelj fel, Virág, met az angyal a tornácon elemént, gyertyát gyújtott! Gyújts nekem es gyertyát, met én es meghalok! Imádságos fehérnép vót. Meg es hótt. S tanyított imádkozni miünköt.” (Gyimesbükk, Áldomás)

<sup>275</sup> „Én lefekszem én ágyomba, / Mind a testi koporsomba, / Szent angyalok, őrizetek, / Szent keresztvel jegyejzetek!” (Gyimesbükk, Rakottás)

<sup>276</sup> „Ajtómon Krisztus, / Ablakomon Jézus, / Szivem közepébe’ egy szép arany kereszt. / Kerüljete, keresztek, / Őrizetek, angyalok!” (Csikmindszent); „Én lefekszek én ágyomba, / Mind Úrjézus koporsóba. / Kerüj, kereszt, / Őrözz, angyal, / Ébressz fel, Szép Szüz Mária...” (Csinód)

<sup>277</sup> „Kerüld, kereszt, házunkat, / Őrözd, angyal, lelkünköt, / Szánkba’ vagyon szent kenet, / Szemünk felett szent kereszt, / Ajtónkba’ Jézus, / Ablakunkba’ apostol...” (Somoska, Bakos Márta gyűjtése); Vö. Salamon: i.m. 214; Harangozó: i.m. (1998) 134, 216; Uő: *Elmentem...* 142; Harangozó–Kövári: i.m. 30!

<sup>278</sup> Harangozó: *Krisztusz háza...* 57, 118; „Kerüli az angyal a házamat, / Hivat az Úristen...” (Pusztina); „Kerüli a zangyal a házamat, / Hivat az Úristen...” (Pusztina); Tánczos: i.m. 109; „kerüld, angyal, a házomat, vedd a lelkemet magadhoz, / mű urunk, Jédus Krisztus által...” (Pusztina)

<sup>279</sup> Tánczos: *Gyöngyvökök...* 234: „...szent ótáron szent kereszt, / kérem az Úrjédust, / hogy vegye a jobb vállára. / Kerüjje meg háromszor az én házomat, / és hinteje meg szent vérvél...” (Pusztina)

<sup>280</sup> *Jézus Krisztus imádsága.* é. n., h. n., k. n. (4 oldalas ponyva, Erdélyi Zsuzsanna ponyvagyűjteménye, Bp.), 3: „Az ablakomon az úr Jézus Krisztus, / tus, a szobámnak négy sarkában négy / szép őrzőangyal, forduljatok körösz- / föld Ábrahámnak kebelében, én le- / fekszem én ágyamban, lelki testi / koporsóban...”

<sup>281</sup> Hasonló szövegeket nem csupán a székelység és a csángóság köréből ismertünk, de a Dunántúlról, Somogy, Zala vidékéről is. Vö. pl. Erdélyi: *Hegyet hágék...* 453, 456, 473, 484, 489, 496; Harangozó: i.m. 134, 149; Uő: *Elmentem...* 152; Tánczos: i.m. 136–137; Uő: *Csaposó...* 18, 76; Daczó: i.m. 181, 186!

<sup>282</sup> „Zsidók királya, / Hét kereszt alatt lefekszem, / Hét kereszt alatt fölkelek, / Őrőangyal, őrözzél éjfélig, / Boldogságos Szüzmaria virradtig, / Krisztus Jézus mindétig, / Hogy gyarló testem nyugugyék, / Szivem el ne alugyék...” (Gyergyóremete); Vö. pl. Bosnyák Sándor: *A gyimesvölgyi magyarok hitvilága.* Folklor Archívum XIV (1982). 586. sz.; Salamon: i.m. 222!

<sup>283</sup> Erre utal egy általam Csikmindszentben fellelt, gyergyói eredetű ponyván olvasható „Názáretbéli Jézus, zsidók királya, / veszedelemben forgóknak Istene...” kezdetű, ugyancsak esti imádságban („Hét kereszt alatt lefekszem, hét / kereszt alatt fölkelek, őrizz Angyal / éjfélig, boldogságos Szüz Mária vir- / radtig, Jézus Krisztus mindétig, / hogy gyarló testem nyugodjék. / De szivem el ne aludjék, hogy téged / mindenkor lásson, minden gonoszt / távoztasson...”), majd pénteki imában („Ma vala Péntek, annak napja vala, méne Jézus Krisztus kinnak színhelyére, meglátták a zsidók, föl- / feszítették magas keresztfára...”) folytatódó szöveg. Vö. *Ajánlatos Imádság Krisztus Urunk keserves kinszenvedéséhez és halálához...* Bagó Márton és fia, Buda 1877.! Ugyanez a szöveg szerepel a ponyva más kiadásiban (1865, 1891, 1906, 1910) is. A ponyvaime a 19–20. sz. fordulóján Csernakeresztúrra települt bukovinai székelyek között ugyancsak ismert volt. Vö. Székely: i.m. 6, 31–33, 343.!

A megkerítésnél, általánosnak mondható szokás szerint, a haldokló testét égő gyertyával, háromszor kerítik körbe, miközben ugyanannyiszor elmondják a szükséges imádságokat, amelyekben az anyagi erőket invokáló szövegek keverednek az esti és pénteki imákban szokott, üdvözüléshez kötődő képi egységekkel, az ún. Kicsi Hiszekegy apotropikus szövegrészeivel, illetve egyes 17–20. századi imakönyvi és ponyvai előképekre visszanyúló, gonoszűző, isteni védelmet kérő fordulatokkal.<sup>284</sup> A románcsügésieknél, „*ha valaki haldoklik, az ott levők égő gyertyát tesznek a kezébe. Ilyen esetben legalább hárman vannak jelen. Ha a haldokló kiszenvedett, elveszik az égő gyertyát tőle, kimennek a szobából, és háromszor megkerülik vele a házat azért, hogy a halott lelkét az épületből elkísérjék.*”<sup>285</sup> Ez a szokás talán az esti imák szokott – fentebb említett – „*három angyal a fejem felett*” sorára is rímel. A hárompataki csángók közül is sokan mindmáig égő gyertyával – a Nap járásával megegyező irányban, tehát ahogyan a templomot szokás „kikerülni”<sup>286</sup> – kerülik meg a házat, segítvén az elhunyt lelkének távozását a portáról.<sup>287</sup> Hasonlóan cselekszenek a moldvai magyarok is.<sup>288</sup> A jó erők általi, megtisztító birtokbavételt jelképező „megkerítés” rítusának szövegbeni kifejeződését fellelhetjük a ráolvasókban is.<sup>289</sup> Mindez, amint láthatjuk, ismét csak az isteni erőket közvetítő angyalok cselekedetének „imitációja”.

A haldoklót, halottat megkerítő, oltalmazó anyagi tettet imitáló szokás nyomai népünknel másutt is fellelhetőek.<sup>290</sup> Hasonló hiedelmecselekedetek a románságnál ugyancsak ismeretesekek,<sup>291</sup> archaikus imáikban is megjelennek.<sup>292</sup> A fensőbb oltalmat kérő, nagy erejű szövegek és az őket kísérő rítusok segítségével a haldoklót megkerítők „birtokba veszik” a lelket és segítenek eljutnia az „angyalok kezébe”, az üdvözültet váró – más szövegeinkben „*fellobogó csillag*” jelképezte, „*aranyas ház*”-ként aposztrofált – mennyországba, tevékenységük tehát az egyházi szentségekhez kötődő papi funkció paraliturgikus kiegészítője. A megkerített beteg – amint arra csíki, kászoni, gyergyói adatok utalnak – megkönnyebbül, megcsendesedik. A hosszasan haldoklót éppen ezért, a csendes, könnyű halál reményében szokás megkeríteni.

<sup>284</sup> Pl. „*Szent Mihály arkangyal, / Védelmjz munköt a küzelemben...*” (Csíkjénőfalva); „*Indulj, keresztényi lélek a világbol / A mindenható Atyának nevében...*” (Csíkmadaras)

<sup>285</sup> Balogh Ödön: *Néprajzi jegyzetek a csügési magyarokról*. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület kiadása, Kvár 1942. 35.

<sup>286</sup> Ide illik egy felcsíki ima részlete: „*Kerüld, keresztény, kápolnádot, / Ott sir vala zokogva Szüzanyám Mária, / Térgyig vérbe, könnyökig könnybe...*” (Csíkszentdomokos).

<sup>287</sup> „*S olyan a szokás, hogyha meghal a halott, osztá' égő gyertyával megkerülik a házat, hogy elkísérjék a lelket. S hogyha megfigyeled, mondják, hogy egy része még meg es lássa, vaj galamb képbe', vagy valamilyen madár képbe' a lelket a ház körül. Akinek szerencséje van.*” (Kostelek)

<sup>288</sup> Bosnyák: *A moldvai magyarok... 1809–1810. sz.*; Virt István: *A halottkultusz hagyományozódásának szociálpszichológiai vizsgálata a moldvai csángó közösségekben. = Lélek, halál, túlvilág. Tanulmányok a transzcendensről II*. Szerk. Pócs Éva. Balassi, Bp. 2001. 313; Halász: *i.m.* 1403–1406. sz..

<sup>289</sup> Takács: *i.m.* 422: „*Vegye el a szent oltárról a szentelt gyújtott gyertyát, / Keritse meg vele háromszor, / Megtisztul és meggyógyul vele.*” (Kostelek) A szentelt gyertya – kivált a csángóság körében – máig fontos szerepet játszik más gyógyító-gonoszűző cselekedetekben is, a „nagy üdö” elintésében, a Szent Antal tüze, a kígyómarás és marhatályog gyógyításában, az állatok tejhasznát, szaporulatát elvevő boszorkányok rontásának visszacsinálásában.

<sup>290</sup> Kunt Ernő: *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe*. Gondolat, Bp. 1987. 126–127; Virt István: *Halállal kapcsolatos szokások és hiedelmek Zoboralján*. Folklor Archivum XVII (1987). 39.

<sup>291</sup> Balázs: *i.m.* 344; Gazda Klára: *A román halotti rítusok tárgyi kellékei és a lélek túlvilági útja. = Lélek, halál, túlvilág. Tanulmányok a transzcendensről II*. Szerk. Pócs Éva. Balassi, Bp. 2001. 308–309.

<sup>292</sup> Erdélyi: *Közös sorsok...* 95; Uő: *Aki ezt az...* 243.

A megkerítés ezen a ponton kapcsolódik szorosan a jó halálért mondott – hasonló hatásúnak tartott – imádságokhoz.

### „Nyiccs kaput, angyal!” Angyalok a lélek mennybemenetelénél

Egy gyimesi ima szerint Krisztus sírjáról a köveket – mint az Evangéliumban, de a *Makula nélkül való tükörben* is<sup>293</sup> – Isten angyala vette le.<sup>294</sup> A követ más gyimesi, hárompataki csángó szövegekben „negyven pár bihalval”, „ötven pár bihalval” húztatják a sírra.<sup>295</sup> Hárompataki mondákban az ördög bivalybőrrel jelenik meg a templomban,<sup>296</sup> a román néphit pedig a hegyekben, bivaly képében bolyongó ördögről tud.<sup>297</sup> Az angyal tehát az ördögi erők rontását megtörve Krisztus mennybemenetelét, vagyis üdvözülésünket segíti.

A székely és csángó archaikus népi imádságok egyik – az üdvözültek mennybe jutását megjelenítő – szövegegységében<sup>298</sup> a földi honát elhagyó lélek a *mennyei kapuk* megnyitására kéri az angyalokat, segítő kezének nyújtására Máriát: „Nyiss kaput, angyal, / Nyujcs kezét, Mária, / Mer elkészítették az arannyos házat. / Küjjel arannyos, belől irgalmas, / Négy szegébe' négy angyal, / Közepébe' szent szék, / Asszonyunk Szűzmária abban ül vala...” (Madéfalva)<sup>299</sup> Az *arannyos ház* elkészítésének archetipikus képe az üdvözülés szinonimája, ezért is szerepel imáinkban ez a szövegegység gyakran a lélek mennybe menetelére utaló „Nyiss kaput, angyal, / Nyujcs kezét, Mária...” sorok után. Az *arannyos ház* ugyanis – amint már láthattuk – nem más, mint a *mennyek országa*. A *Cantionale Catholicum* egyik középkori eredetű éneke szerint az üdvözülés feltételül szolgáló lelki kincsek gyűjtése sem más, mint a *szív házának ékesítése*.<sup>300</sup> Az ének szerepel a minden bizonnyal Csíkhöz köthető *Mihál Farkas-kódexben* (1677–87) és a gyergyóditrói *Pálffy Márton-Énekeskönyvben* (1694 k.) is.<sup>301</sup> Kájoni János első, 1650 körül írt és 1680-ban Csíksomlyón ki is nyomtatott, a nép számára írt énekeket és imákat tartalmazó

<sup>293</sup> Mt 28,2; Vö. Mk 16,4–6; Lk 24,2–8; Jn 20,1.12–13!; *MNVT*, 441–442.

<sup>294</sup> Salamon: *i. m.* 220: „A sírjára nagy köveket tettek, / A nagy köveket az Isten angyala levette, / S az Úr Jézus feltámadott, / Felment az égbe...” (Gyimesközéplak, Jávárdi-pataka)

<sup>295</sup> Tánczos: *Gyöngyökkel...* 96: „...ötven pár bihalval húzatnak egy követ, / s rámtetik...”; Takács: *i. m.* 170: „Sirba tetetének, / Negyven pár bihalval egy követ rámtetének...”; Daczó: *i. m.* 96: „...sirba tététenek negyve / n pár bihalval egy köv / et rejám tététenek...”

<sup>296</sup> Takács György: *Kantéros, lüderc, rekegő. Hárompataki csángó hiedelemmondák*. Magyar Napló, Bp. 2004. 94, 385.

<sup>297</sup> Herrmann: *i. m.* 51–52.

<sup>298</sup> Tánczos: *Nyiss kaput...* 145.

<sup>299</sup> „Nyiccs ajtót, angyal, / Nyujcs kezét, Mária, / Hadd mehessek bátran boldog mennyországba, / Krisztus Urunknak színe látogatására...” (Csíkszentmiklós); „Nyujcs kezét, Mária, / Nyiccs kaput, angyal, / Hogy mehessek a kerek ég alatt / A lobogó csillag felett / Az örök életre...” (Gyimesközéplak, Boros-pataka); „Angyal, nyiss kaput, / Mária, nyujcs kezét, / Hogy mehessek az örök dicsőségbe...” (Bükkloka); „Mária, nyiccs kaput, / Angyal, nyujcs kezét, / Hogy mehessek fel / Az örökös dicsőség házába...” (Magyarcsügés); „Nyiccs kaput, arkangyal, / Nyujcs kezét, Mária, / Hogy mehessek be a te szent országodba. / Négy szegibe' négy kereszt, / Közepiben egy aranszék, / Ott üle Mária...” (Csatószeg); „Nyiccs kaput, angyal, / S nyujts kezét, Mária, / Mehessünk az örök dicséretre, / Mer elkészült az aranyház, / Aki küjjel arannyos, belől irgalmas, / Négy szegibe' négy aranykereszt, / Közepibe' szent ótár, / Szent ótáron ezer angyal...” (Gyimesfelsőlak, Komját).

<sup>300</sup> Domokos: *i. m.* 589: „Jesust mikor így szerettük, / Lelki kincsünket nevellyük: / Szívünk házat ékesítettük, / Vont-aranyba öltöztettük...”

<sup>301</sup> Holl (szerk.): *i. m.* 288, 629–630.

könyvének címe is *Aranyos ház* volt.<sup>302</sup> A mű nem maradt ránk, bár talán annak fordítása a horvát ferences, Laurentius Bogovich *Hisa Zlata* (Sopron 1754) című énekeskönyve.<sup>303</sup> Az *aranyos ház*hoz hasonló megváltástani jelentést hordoznak az archaikus népi imákban igen gyakori *korona*, *angyali zengés* és *orgonaszó* képzetei vagy éppen a kinyitott *kapu* képe is.<sup>304</sup>

Az archaikus népi imádságokban szereplő *kapunyitó angyal* motívum ősképe Krisztus mennybemenetele. Arra, hogy az angyalok jelen vannak a Megváltó ascenziójánál, már az *Apostolok cselekedetei* utal,<sup>305</sup> de erről ír jó néhány egyházatya és egyes apokrifek is.<sup>306</sup> Minderre már a *Péter apokalipszisz* (120–150 k.) alkalmazza a Zsoltárok egyik helyét,<sup>307</sup> de később Euszébiosz is erre, valamint egy újabb zsoltárhelyre<sup>308</sup> hivatkozik: „... a mennyei erők látják fölemelkedni, körülveszik, hogy kísérjék. Kihirdetik mennybemenetelét, mondván: Emelkedjetek föl örök kapuk, és belép a dicsőség Királya.”<sup>309</sup> Krisztust felmenetelében tehát angyalok kísérik, előtte a mennyek kapuit is angyalok tárják szélesre. A romlandó testbe öltözött, meghalt és feltámadott Krisztus fölemeltetésének valódi misztériuma az *emberi természet* angyalvilág fölé való magasztosulása, az „assumpta humanitas”. A patrisztikus hagyomány szerint az égi kapukat őrző angyalok nem ismerik fel az emberi természettel egyesülten megjelenő, szenvedésének jeleit hordozó Megváltót. Ennek előképe a Zsoltárokon kívül Izajásnál lelhető fel.<sup>310</sup> A kapuőrző és a fölemelkedést kísérő angyalok – Krisztus kilétét tisztázó – párbeszéde ugyancsak már az ókeresztény irodalomban előjön.<sup>311</sup> A „Nyissátok föl a kapukat” felszólítás elhangzik Ambrosiusnál („*Tollite portas*”) és Nüsszai Gergelynél is („*Arate pülasz*”).<sup>312</sup> A fentieket mintegy az üdvösségre vágyó emberek számára aktualizálva így szól Nazianzoszi Szt. Gergely: „És ha a mennybe megy, menj vele, légy az őt kísérő vagy fogadó angyalok társa. Parancs szól a kapuszárnyak felnyitására és magasabbra tárására, hogy fogadják azt, aki a szenvedésből még dicsőségesebben került ki.”<sup>313</sup>

A Krisztus előtt a mennyei kaput kitaró angyalok alakja az archaikus népi imádságok képi világát jócskán meghatározó barokk vallásos irodalomban, így Hajnal Mátyásnál (1578–1644), a *Cantus Catholiciben* (1651), de a jórészt Csikszentkirályon, 1630–31-ben írt *Petri András-Énekeskönyvben* és a *Cantionale Catholicumban* is jelen van.<sup>314</sup> A székely és csángó imákban

<sup>302</sup> Domokos: *i.m.* 105; Pap Leonárd: *A Kájoni János alapította könyvsajtó működése Csíksomlyón (1675–1900)*. = Benedek Fidél: *Csíksomlyó. (Tanulmányok)*. Kvár 2000. 540.

<sup>303</sup> Erdélyi Zsuzsanna: *Theophilus – Tenfilius (VI–XX. század)*. Vigilia XL (1975). 2. sz. 105.; Domokos: *i.m.* (1979) 105; Pap: *i.m.* 540.

<sup>304</sup> Jel 4,1; 21,12–13,15,21,25

<sup>305</sup> ApCsel 1,9–11

<sup>306</sup> Ványó (szerk.): *Jeruzsálemi Szent Kírillousz...* 47: Kat. IV,13.; *PG-L*. 449: Serm. in Ascens. 4.; Ványó: *Az ókeresztény egyház...* 194; Adamik: *i.m.* 113–114; Daniélou: *i.m.* 42–45.

<sup>307</sup> Zsolt 24,7,9: „Ti kapuk emeljétek fel a ti fejetekeket, és emelkedjetek fel ti örökkévaló ajtóik, hogy menjen bé a dicsőségnek Királya.”

<sup>308</sup> Zsolt 47,6

<sup>309</sup> *PG-XXIII*. 171–172: Comm. In Psalm. XVII,11–13; Daniélou: *i.m.* 42.

<sup>310</sup> Zsolt 24,7–10; 118,19–20; Iz 63,1

<sup>311</sup> *PG-VI*. 553–554: Dial. cum Tryph. Jud. 36.; *A II. századi görög apologeták*. Szerk. Ványó László. Szent István Társulat, Bp. 1984. (Ókeresztény írók VIII). 622.; *PG-XXVII*. 141–142: Exp. In Psalm. XXIII,7–8.; Daniélou: *i.m.* 44–46.

<sup>312</sup> *PL-XVI*. 400: De Myst. Cap. VII,36.; Kúhár Flóris: *Az ősegyház szentségi élete*. Szent István Társulat. Bp. 1944. 151; valamint *PG-XLVI*. 693: Or. in Asc. Chr.

<sup>313</sup> Ványó: *A kappadókiai...* 440.

<sup>314</sup> Holl (szerk.): *i.m.* 82; Vajthó (szerk.): *i.m.* I. 135; Domokos: *i.m.* 590.



szereplő *kapunyitó angyalok* alakja a paraszti misztikát tápláló biblikus forrásokon túl tehát az említett helyekről is eredhet. Imáink, fenti előzményeken alapuló, „*Nyiss kaput, angyal...*” szövegrészében az imádkozó, „egeket zendítő” lelkű ember a mennyekbe emelkedő Krisztust kísérő angyalok szavát idézvén önnön üdvözülését készíti elő, saját lelke számára kér bebocsátást a tizedik mennyei karba, a „mennyei sergekbe”, az „angyalok kezikbe”, imáink mindennapos elmondása tehát ugyancsak a régi Csík kiterjedt vidékének hajdan volt s itt-ott még ma is élő imakincsét – üdvözítő belső kényszerként – éltető *Krisztus-követés* része.

### **The Angels Were Going That Way... Figures, Groups and Orders of Angels in the Archaic Folk Prayers of Former Csík County**

*Keywords: figures, groups, orders of angels, archaic folk prayer, Csík County*

The folk prayers of the former Csík county show the ethereal figures, groups and orders of Angels. Their field of function in the prayers – just like in the traditional dogmatic comprehension of the Church – is twofold, first they're the army and the household of God (*angeli assistentes*), on the other hand they mediate between God and the human beings, as deputies or ministers (*angeli ministrantes*). In the latter case, their mission is to defend the humans and their houses, the temple and the altar, to teach the believers and prepare them for eternal life, to mitigate the sufferings of those about to die, to lead the blessed souls to the eternal homeland. From the seven or nine habitual orders of the Angels (*ordines angelorum*), in the Szekler and Csángó archaic folk prayers the angels and archangels are mostly mentioned in the role of angels, while the other orders (cherubim, seraphim etc.) appear only by implication. Maybe it all results from the early genesis of the archaic folk prayers and their personal – basically soteriological – point of view. At the same time, in these prayers there is – even today as well – a vivid concept of the tenth order of Angels, which consists of people. After all, we could think, the desire of final “counting” into this tenth angelic order is the aim of every praying and its traditional “*imitatio Christi*”.

Peti Lehel

## Az álmok szerepe a halál kulturális kezelésében a moldvai csángó falvakban

Tanulmányomban azt vizsgálom, hogy milyen szerepet tölt be a transzcendens kommunikáció a halál kulturális kezelésében a moldvai csángó falvakban.<sup>1</sup> Az elemzésre kerülő etnográfiai anyagot különböző moldvai csángó településeken gyűjtött álomszövegek képezik. Úgy vélem, hogy az álomelbeszéléseken keresztül a moldvai csángók vallásos világtérképének egyik fontos szeletét ismerhetjük meg. A halottak túlvilági létezésének elképzelése, a velük való kommunikáció terének megteremtése, a kommunikáció rituális létrehozásának technikái, túlvilági sorsuk, helyzetük megtudakolásának kísérletei ugyanis ugyanannak a vallásos világtérképnek a részét képezik.

A halál pszichológiai lezáratlanságát követő tudatállapotban a túlvilággal és a halottakkal folyó kommunikáció nem csak az álmok révén történik.<sup>2</sup> A halál gazdag kulturális rendszerének (szokáscselekvések, hiedelmek, a halott megjelenésének tulajdonított különféle jelzések – például hang és fényhatások – előjelek, amelyek a „látomásos tapasztalatoktól” szintén nem különíthetők el élesen), elemei közül a következőkben csak az álmokban megjelenő tartalmak elemzésére teszek kísérletet, és csak az álmok vallásos funkciójával kapcsolatos kérdéseket tárgyalok. A hiedelemkör szerkezetével és funkciójával kapcsolatban számomra az a fontos, amely ebből az álmok révén valósul meg.

Az álomelbeszélések, álomemlékek (*dream memories*)<sup>3</sup> kutatása révén az emberek egyéni, belső vallási életének, gondolkodásának a hivatalos vallási intézmények által nem ellenőrzött szeletére láthatunk rá. Az álmokban megjelenő kulturálisan meghatározott szimbólumok és képzetek felfedik, megjelenítik az ezeket álmoló emberek vágyait, kívánságait, az őket foglalkoztató problémákat, aggodalmaikat, életkörülményeiket.<sup>4</sup> Az álomelbeszélések gyűjtése

<sup>1</sup> A halotti álmok és általában az álmok létrehozásának rituális körülményeivel, az álmok elbeszélésében jelen lévő genderkülönbségekkel, az álom megosztásának kontextusaival doktori disszertációmban foglalkoztam. Jelen tanulmányban, amely a disszertációm egyik alfejezetének jelentősen lerövidített, némileg átdolgozott változata (Peti Lehel: *A transzcendens kommunikáció látomásos formái a moldvai csángó falvakban*. Doktori disszertáció. Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék. Kvár 2010), ezeket a kérdéseket csak utalásszerűen tárgyalom.

<sup>2</sup> Harangozó Imre érdekes észrevételeket tett a halottakra bízott üzenetek és a „nem hétköznapi tudatállapotban” zajló siratás, siratózás közötti kapcsolatról egy északi csángó településen: „... megérkezve a halottas házhoz, a halott – 40 év körüli nő – édesanyja, a ház padlójára kiterített lánya teteme mellett hasalt, s a füle mellett halkán siratózott. A jelenlévők egybehangzó véleménye az volt, hogy üzen, az épp 40 napja elhunyt férjének, a halott lány édesapjának szóló üzenetet súgja lánya fülebe.” Harangozó Imre: *Mászvilágra nem kell menjenek át a vizeken? A halottak körüli szokások kapcsolata a túlvilágról alkotott felfogással az észak-moldvai magyarok hagyományában*. = „Ott hul éltek vala a magyarok...” *Válogatás az észak-moldvai magyarság népi emlékezetének kincses-tárából*. Szerk. Harangozó Imre. Ipolyi Arnold Népfőiskola, Újkígyós 2001. 153–180.

A szerző tereptapasztalatai nyomán arra a következtetésre jutott, hogy „a siratás, siratózás nem a hétköznapi tudatállapotban lejárásodó folyamat. A sirató személy egyfajta révült, emelkedett tudatállapotba kerül. [...] Mindemellett még két-három konkrét segítő személy is jelen van, aki mintegy koreográfiaszerűen, a normál tudatállapotba való visszatérésben nyújt segítséget.” Uo. 170.

<sup>3</sup> Lohmann, Roger Ivar: *Supernatural Encounters of the Asabano in two Traditions and Three States of Consciousness*. = *Dream Travelers: Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific*. Ed. Roger Ivan Lohmann. New York: Palgrave Macmillan, 2003. 11.

<sup>4</sup> Hollan, Douglas: *The Cultural and Intersubjective Context of Dream Remembrance and Reporting: Dreams, Ageing, and the Anthropological Encounter in Toraja, Indonesia*. = *Dream Travelers...* 169–188. 169; Crawford,

révén ugyanakkor a vallásos világkép olyan összetevőire is fény derülhet, amelyekkel a vallásos világkép struktúrájára, működésére irányuló más módszertani alapelveket érvényesítő kutatások során nem biztos, hogy ráirányul a figyelem. Például a halálkultusz fontos elemei, túlvilágképzetek, a Mária-kultusz aspektusai stb. mind-mind tükröződhetnek az álmokban, vagy csak az álmokban jelennek meg és válnak az álomelbeszélések révén a vallásos képzetrendszer részévé. Sylvie Poirier úgy véli, hogy az álmok a vallásantropológia számára „királyi utat” képeznek: nem a tudattalan megközelítéséhez, ahogy Freud gondolta, hanem a kulturális ontológia és episztemológia megismeréséhez.<sup>5</sup>

Az álmok és látomások révén szerzett élmények egy a kulturális minták által befolyásolt, ám az individuális kreativitásnak is teret engedő, nyitott interpretáció révén válnak jelentést hordozó tapasztalatokká. A vallásos élmény és elbeszélése egyaránt kulturális konstrukció, amelyet minden ember egyéni hiedelmei és szimbolikus magyarázórendszere segítségével épít fel. A Michele Stephen által vizsgált új-guineai mekeo népcsoport „látomásos álmai” (*visionary dreams*) a szimbolikus képzeletbeli világok meglepő gazdagságáról és változatoságáról tanúskodtak. A túlvilágról mindenki egyéni módon álmodott, amely teljes mértékben sosem egyezett meg a misszionáriusok tanításaival vagy a tradicionális vallás képzeletével, sem pedig mások álmaival. Michele Stephen szerint ezek az álmok az sugallják, hogy a vallásos képzetek nem megkérdőjelezhetetlen lenyomatokként funkcionálnak, hanem minden ember egyéni álmainak kreatív folyamatán keresztül egy sajátos szimbolikus univerzumot épít fel, amely kulturális és fizikai környezetére jellemző vallásos képzetek és motívumok idioszinkretikus kombinációjából áll.<sup>6</sup>

Az életvitel és az érzelmi élet, a hitélet hasonló szituációi a szakrális kommunikáció hasonló élményeit és élményelbeszéléseit hozhatják létre, mégis az egyéni, szubjektív álom- és látomáselbeszélések igen változatosak.<sup>7</sup> Az egyén élethelyzetének sajátosságai, az individuális kreativitás, a mentális képzelőerőt foglalkoztató problémák, a helyi vallásosság képzetrendszere és az erre hatással lévő vizuális, olykor globalizált vallásos reprezentációk, az egyházi megerősítés mind-mind szerepet játszanak e hangsúlyozottan egyéni élmények létrejöttében és elbeszélésében.

Patricia: *Women's Dreams in Early Modern England. = Dreams and History: The Interpretation of Dreams from Ancient Greece to Modern Psychoanalysis.* Eds. Daniel Pick–Lyndal Roper. London–New York: Routledge. 2004. 91–103. 92.

<sup>5</sup> Poirier, Sylvie: "This is Good Country. We are Good Dreamers". *Dreams and Dreaming in the Australian Western Desert. = Dream Travelers... i. m.* 107–125. 108.

<sup>6</sup> Az álomkutatás magyar néprajzi irodalmának áttekintéséhez lásd Gryneus Tamás: „Látomások” – túlvilági élmények a mai magyar szájhagyományban. = *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Szerk. Erdélyi Zsuzsanna. Szent István Társulat. Bp. 1991. 143–180; Szacsavay Éva: *A látomások természetéről. = A megfoghatatlan idő.* Tabula Könyvek. Szerk. Granasztói Péter–Szeljak György–Tasnádi Zsuzsanna. Néprajzi Múzeum. Bp. 2008. 197–215. Az erre vonatkozó antropológiai irodalom bemutatását lásd Pócs Éva: *Transz és látomás Európa népi kultúráiban. = Eksztázis, álom, látomás. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Szerk. Pócs Éva. Balassi–University Press. Budapest–Pécs. 2008a. 15–56; Keszeg Vilmos–Peti Lehel–Pócs Éva: *Előszó. = Álmok és látomások a 20–21. századból.* Szöveggyűjtemény I. Szerk. Keszeg Vilmos–Peti Lehel–Pócs Éva. L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék. Bp. 2009. 7–49; Peti Lehel: *i. m.* 2009, 2010; Stephen, Michele: "Dreaming is another Power!". *The Social Significance of dreams among the Mekeo of Papua New Guinea.* Oceania, Vol. 53., No. 2., 1982. 106–122. 120.

<sup>7</sup> Pócs Éva: „Rajtunk is történt nagy csoda.” *Beszélgetések és elbeszélések a természetfeletről. = Vannak csodák, csak észre kell venni. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben I.* Szerk. Pócs Éva. L'Harmattan, PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék. Bp. 2008b. 279–351. 305.

Az elemzett néhány etnográfiai elbeszélés esetében időnként nehéz eldönteni, hogy egy bizonyos vallásos élményre látomásban vagy álomban került-e sor. Az arra irányuló kísérlet, hogy a külső megfigyelő megkülönböztesse őket, a kutatott kultúra tagjainak szemszögét illetően akár értelmetlennek is tűnik.<sup>8</sup> Az álmok és látomások nem mindig különülnek el az élmény megtapasztalásának fenomenológiai jelentőségét illetően sem.<sup>9</sup> Ez a megállapítás a moldvai csángók vallásos tapasztalatára vonatkoztatva is igaz. Az álom és a látomás egyaránt a természetfölötti világról való tájékozódás, a túlvilági lényekkel való kommunikálás eszköze. A bennük előforduló kulturális tartalom és szimbolika, az élmények kultúraspecifikus és egyetemesen előforduló, archetipikus vonása is hasonló, vagy akár azonos is lehet. Technikai jelentkezésük feltételeinek különbözősége ellenére a két kategóriába sorolt élménytípus szociokulturális szempontból gyakran azonos funkciót tölt be. Megtapasztalásuk fenomenológiai jelentősége nemcsak hogy nem mindig válik külön az adatközlők számára, de episztemológiai státusuk is gyakran azonos.

Az álmok a világ legtöbb kultúrájában a halottakkal való kommunikáció terét teremtik meg. Kultúrájuknak, hitüknek, korszakuknak megfelelően az emberek túlvilági létezését tulajdonítanak a halottaknak, leírják tartózkodási helyüket, ily módon elképzelik sorsukat, amelyet maguknak remélnek, vagy amelytől félnek. Ezért a halál képze, a halottak visszatérése a túlvilágról egyetemes módon a társadalmak vallásos elképzéléseinek fontos részét képezi.<sup>10</sup>

A halál kulturális kezelése a halál lehetőségének felmerülésével elkezdődik, amely a halál bekövetkezése után sem zárul le.<sup>11</sup> Ahogy az élők befolyásolhatják a halottak túlvilági sorsát, úgy a halottak is beavatkozhatnak az élők világába. Mi több, az élők felelősek a halott túlvilági sorsáért is. María Cátedra egy észak-spanyolországi katolikus népcsoport (vaqueiros) halálkultúráját vizsgálva ír arról, hogy az élők kötelezettsége a halottal szemben nem zárul le a temetéssel. Az élőknek meg kell oldaniuk a halottak problémáit is.<sup>12</sup> A halottak és az élők egy közösséget alkotnak, a köztük lévő kommunikáció pedig áldozathozatalok, a halottaknak tulajdonított jelek és álmok révén történik.<sup>13</sup>

A hosszan tartó, súlyos betegségek idején a halál fenyegetése közeli realitássá válik. A moldvai csángó folklórban a meghalás és Szent Mihály arkangyal között kapcsolat van, a meghalást Szent Mihály megjelenéséhez kötik. Moldva-szerte elterjedt hiedelem, hogy az ember nyakát halálakor Szent Mihály arkangyal kaszával vágja el.<sup>14</sup> A csángók szerint a haldokló látja Szent Mihályt. Ez a motívum a haldoklások szemtanúivá váló személyek beszámolóiban is jelen van, amikor a haldokló viselkedéséből vagy szavaiból arra következtetnek, hogy látja Szent Mihályt, mint például a következő, lészpedi elbeszélésben.

<sup>8</sup> Stephen, Michele: *Dreams of Change: The Innovative Role of Altered States of Consciousness in Traditional Melanesian Religion*. Oceania, Vol. 50., No. 1. 1979. 3–22. 5.

<sup>9</sup> Bourguignon, Erika: *Dream and Altered States of Consciousness in Anthropological Research*. = *Psychological Anthropology*. Ed. F. Hsu. Cambridge, Mass: Schenkman. 1972. 427.

<sup>10</sup> Schmitt, Jean-Claude: *Vii și morții în societatea medievală*. Editura Meridiane. Buc. 1998. 9.

<sup>11</sup> Cátedra, María: *This World, Other Worlds*. Sickness, Suicide, Death, and the Afterlife among the Vaqueiros de Alzada of Spain. Chicago–London: The University of Chicago Press. 1992. 255.

<sup>12</sup> Uo. 261.

<sup>13</sup> Stewart, Pamela J.–Strathern, Andrew J.: *Dreaming and Ghosts among the Hagen and Duna of the Southern Highlands, Papua New Guinea*. = *Dream Travelers...* 43–59. 55.

<sup>14</sup> Táncoz Vilmos: „Ezer level ezer angyal közepibe” *Angyalkultusz a moldvai csángó folklórban*. = *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben*. Tanulmányok a transzcendensről VI. Szerk. Pócs Éva. Balassi Kiadó. Bp. 2008. 147–180. 172; Harangozó Imre: *i. m.* 157.

*Aszondják, hogy a hót le van feküve, s ő vigyázkodik. S mondják, hogy: „Hova néz maga?” „Mit láatsz?” Nem mondja meg, mer ő lássa Szent Mihályt, hogy jár körülle, hogy el akarja venni. Egy ember vót, hogy nyútotta a kezit, hogy fogja meg. „Mit keres?” „Há, né, hogy jár mellettem! Né, né, né!” [...] Láttá Szent Mihályt.<sup>15</sup>*

A motívum az északi csángó falvakban is előfordul:

*Az én apámat kérdték [halála előtt], lát valamit? Mondta: „Van egy nagy ember mellettem, sz nincsen vojém (nem szabad) mondjak szemmit.” Há. Így mondta.<sup>16</sup>*

Szent Mihály megjelenése a halál pillanatában nemcsak sztereotip szövegmotívumként, hiedelemmondaként, de a közvetlen tapasztalatokon nyugvó halálközeli élményekről (*near death experience=NDE*) szóló látomáselbeszélésekben is előfordul.

Egy lészpedi asszony kislány korában súlyos balesetet szenvedett. Játék közben testvére véletlenül leforrázta. Súlyos betegen egyszer azt látta, hogy megjelent Szent Mihály kaszával a kezében. Ijedtségében anyjáért kiáltott, aki „megragadta és visszahozta”.

*Mi játszottunk, hatéves voltam, játszottunk, s nálunk főtt az izé, az ótott, a kocsonya, na, s mi játszottunk a húgommal. S ez a húgom, néném, melyik odajártak héjza, ez tette a tüzet. Akkor alatt voltak azok a konyháink, miféléink, plitjeink. S én, hogy rossz voltam, ugye, rossz leányka voltam, mert ugye játszottunk, futkostunk, budukáltunk, keresztülbuktam így mellette, s akkor ő csudájában engem realökött a fazékra, amibe főzte mámá az ótotot. S engem realökött, s akkor az a forró víz, miféle, húslé reám ömlött. S akkor én olyan beteg vótam, hogy megláttam Szent Mihályt. S akkor kezdtem rikojtozni, így ahogy voltam, így az ágyba, há így a falon megláttam, jött a kaszával, s akkor én fogtam rikojtozni: „Mámé, mámé, ne hagyjanak, mámé, jön az ember, egy csúfember.” [...] Csúf volt, csak a csontok voltak, s egy nagy kasza a kezibe. S én akkor fogtam jajgatni, s mámám reám szökött, s így visszavett, visszahúzott. Immá jött, hogy vigyen el, s akkor visszahúzott. [...] Aszondta, hogy ő viszi az embereket, ő a Mihály, ő Szent Mihály. [Mondta az ember?] Igen. S akkor én fogtam kiáltani, rikojtozni, s akkor mámám megragadott s visszahozott.<sup>17</sup>*

Egy másik lészpedi asszony azt álmodta, hogy Szent Mihály egy alkalommal a fejénél állt. Álmat úgy értelmezte, hogy ha Szent Mihály a lábához állt volna, biztosan magával viszi, azaz meghalt volna.

*Ha a lábához állott, akkor nincs miért bízzál, mert meghalsz. Nekem a fejemenél volt, hogy én még helyrejtöttem ennyire. [Szent Mihály volt?] Gondolom, ő kellett legyen. Ha nem vitt el, akkor ott volt a fejemenél.<sup>18</sup>*

E halálközeli élmények kulturálisan mintázott vonásai több lészpedi asszony álmelbeszélésében is előfordulnak, amelyekben arról számolnak be, hogy betegségük idején Szent Mihály arkangyallal álmodtak.<sup>19</sup>

Szép fiatal legényként álmodta meg Szent Mihályt többször is az az asszony, akit betegsége miatt a halál gondolata intenzíven foglalkoztatott. Miután álmat másokkal is megosztotta,

<sup>15</sup> Mititel Mária (1931), Lészped, 2007. augusztus 5.

<sup>16</sup> Sescu Maria (1934), Szabófalva, 2001. július 10. Vajda András és Szabó Csilla gyűjtése.

<sup>17</sup> Puskás Anna (1936), Lészped, 2001. július 8. Papp Éva, Sebestyén Emese gyűjtése.

<sup>18</sup> Fazakas (Colonel) Katalin (1936), Lészped, 2001. július 9. Papp Éva, Sebestyén Emese gyűjtése.

<sup>19</sup> A halálközeli élmények, látomások és álmok pszichobiológiai feltételei lehetnek azonosak vagy hasonlóak. A halálközeli élmények, látomások és álmok pszichobiológiai feltételei lehetnek azonosak vagy hasonlóak. A halálközeli élmények, látomások és álmok pszichobiológiai feltételei lehetnek azonosak vagy hasonlóak. A halálközeli élmények, látomások és álmok pszichobiológiai feltételei lehetnek azonosak vagy hasonlóak. A halálközeli élmények, látomások és álmok pszichobiológiai feltételei lehetnek azonosak vagy hasonlóak.



azt a magyarázatot kapta, hogy vélhetően az őrzőangyalát látta. Álmat azonban később úgy értelmezte, hogy mégiscsak Szent Mihály látogatta meg, aki arra figyelmeztette, hogy „mindjárt jön a kaszával”, azaz közeleg a halála. A halál eufemizálódott azáltal, hogy Szent Mihály arkangyalt szép férfiként álmolta meg, aki álmában férjhez akarta vinni. Elmondta, hogy Szent Mihály olyan volt, mint ahogy egy könyvbeli fényképen látható. Szent Mihály alakjának ábrázolása és az álombeli kép hasonlósága között tehát okozati összefüggés van, mint ahogy azt más kultúrákban végzett antropológiai kutatások is kimutatták például a hallott prédikációk képeinek álomban való megjelenésekor.<sup>20</sup> Az esküvő és a halál képzete között a moldvai folklórban is kapcsolat van, amely más álomelbeszélésekben is előfordul.

*Én álmodtam, tudja, mit láttam én: már kétszer láttam én. Szép, szép, szép legény, hogy annak párja nincs a földön. Olyan szép legényt láttam. Ketszer. [Hogy nézett ki?] Szép, szép. Szép kannakék ingbe. Tudja, mi a kannakék? Világoskék. S akkor abba az ingbe, s akkor azt mondja nekem: „Én eljöttem, hogy vigyelek el.”*

*Mondom: „Há hogyhogy?” Engem vigyen férjhez? Mondom: „Én nem tudok férjhez menni, nekem férjem van.” „Nem baj az, mert attól én mindcsak elviszlek.” Na, megébredtem úgy, na elvesz, elvesz. Akkor még valamennyi időre hát esmént álmodom. Akkor azt mondja: „Ne gondold, hogy itt maradsz, én téged mindcsak elviszlek.” Mikor viszen el, nem tudom. S akkor aszondták, akiknek még mondtam, hogy az őrzőangyalom kellett legyen. Hogy olyan igazán elvisz, tudja, hogy férjem van, mégis engemet vegyen el, hát miért vegyen el? S há kell legyen, az őrzőangyal. De nagyon szép, szép, szép, szép. [...] Szép kék szemei, szép balán, szép fehér orcájú. Szép volt erőst. Nem tudom kimondani azt a szépséget, amit én láttam. [Mostanában tetszett ezt álmodni?] Hát mostanában, mióta beteg vagyok. [S akkor ezt hogy tetszik értelmezni, ez mit jelent?] Hát az azt jelenti, hogy mindcsak a lesz a vége, hogy meg kell halj. S akkor ő figyelmeztet, hogy mindjárt jövök a kaszával. Lehet, lehetett Szent Mihály es. Igen, ő es lehetett. Ő is szépen mutatkozik, mikor úgy van, hogy szépen mutatkozzék. [...] Ő is szép, szép, szép. Szép a könyvbe es. Fényképen.<sup>21</sup>*

Betegen, magára maradva, kórházba szállítása előtt álmodott egy másik lészpedi asszony is Szent Mihállal. Az asszony elkeseredését csak fokozta annak a tudata, hogy halála esetén gyermekei árván maradnak.

Az asszony elmondása szerint Szent Mihály botot tartott a kezében, megjelenésében egy püspökre hasonlított.

*S azan az éjjen megálmadtam, míg el nem mentem az ispatájba, hogy ottan fekittem, há né... Szenmihály van egy ablakacskán künn. Alatt van, egészen az ágyba látsz bé belőle. Jaj, há né Szenmihály... cerzsa (pásztorbot) a kezibe... S aszangya nekem onnét az ablakból, aszandja: „Mit csinálsz?” Én nem üsmertem... Há láttam Szentmihályt vajeccé? Hogy üsmerjem kicsada? [...] Az a izé, bot vót itt a kezibe, s a jobb keze vót így [mutatja.] Aszangya: „Micsinyálsz?” „Micsinyála – mandam –, erőst baj van – mandam –, félek, hogy a gyermekeim elmaradnak tőlem is. S nicsen sem apik, sem anyik nem lesz.” „Ne féjji semmitől! [...] Ne féjji semmitől” – aszandja. De nem vót csúf, olyan szép vót, mint egy püspök. [...] Olyan szépen vót. Aszandja,*

<sup>20</sup> Tuzin, Donald: *Visions, Prophecies, and the Rise of Christian Consciousness. = The Religious Imagination in New Guinea*. Eds. Michele Stephen – Gilbert Herdt. New Brunswick: Rutgers University Press. 1989. 187–208. 196.

<sup>21</sup> Fazakas (Colonel) Katalin (1936), Lészped, 2001. július 8. Papp Éva, Sebestyén Emese gyűjtése

hagy: „Hallad-e, asszan, én Szenmihály vagyak!” „Jajj! – mandam. [...] Így, csak így, s mandta, hogy ne féjjen, mert a gyermekeim nem maradnak el.”<sup>22</sup>

A halottkultusz fontos rituális eleme, hogy a temetést követően kitaraktják és újrameszelik a házat. A Szent Mihály kaszája által „összevezett” falak lemeszelésére és a ház kitaraktására, évszaktól függetlenül, még akkor is sor kerül, ha a halott kórházban halt meg.<sup>23</sup>

A temetése utáni rituális előírás be nem tartására figyelmeztette álma egy 65 éves lészpedi asszonyt. Elmondása szerint anyósa halálát követően azért nem meszelt, mivel nem sokkal előtte meszelte ki az egész házat, és a testvérei nem engedték, hogy újra megtegye. Ezt követően azt álmodta, hogy a szoba falai véresek. Álmat követően ezért újból kimeszelte a szobákat. Férje halála után pedig már dilemmák nélkül tett eleget a rituális követelménynek.

*A lelket, hogy mondjam, ő kaszával levágja, mert akkor, hogy mondjam én, minden véres, aszongyák, mikor a holt így meghal. [...] A lepedő, mindenféle véres, az az odáj [szoba], ahol ő meghal. Álmodtam azt es. [...] Mikor meghalt az anyósom, hogy na, akkor régi házunk volt, s nem hagyták ezek a testvéreim, hogy meszeljek, mert na, hót után, aszondják, meszelnek örökké. Ez volt karácsonyba, na meszeltem vót. Akkor mindenki meszel, meszeltünk húsvétra, karácsonyra, újítottunk. Mer nem még, aszondták, hogy ne māj, ne māj meszelj, mert most meszeltél doar (csak) karácsonyra. Igen, de hát aztán én megálmodtam. Ő várta egy hónapig, hogy én meszeljek. [A halott?] Ő várta. Én nem vettem a grizsát (gondot), na ne māj, ne māj ugye, né ugye meszeltem volt karácsonyra, nem még meszelek. S én megálmodtam: a falak mind véresek voltak, egy olyan csúf volt, hogy többet nem lehetett. S én másnap – én azon az éjjen megálmodtam – elmentem, s megmondtam māmámnak, s mikor mondtam, aszondta: „Fiam, látod-é, mondtam, meszelj, me nem jó, a hót után mindenkinek kell meszelni.” [...] Hogy az a rossz lemenjen, kifehéritsd a rosszat. Mindenfélét, ami van abban az odájban, mindenfélét ki kell mosni s lemeszelni az odájt. Igen. A vót, ennyi, lehúzzuk vagy díszesebb ízé, fejből meszeltük le, s jó volt. S aztán most mikor az emberem megholt, immá tudtuk, hogy mikor mindent újból meszeltünk, mindent kimostunk, mindenfélét.”<sup>24</sup>*

A moldvai csángók halottas szokásait és hiedelmeit Virt István részletesen leírta monográfiájában.<sup>25</sup> Bemutatta, hogy a moldvai csángók hite szerint a lélek túlvilági nyugalma nem azonnal nyeri el, ennek biztosítása érdekében a hozzátartozók segítségére szorul. A halál bekövetkezte utáni időszakban a hozzátartozók fokozott rituális aktivitással gondoskodnak a lélek végső nyugalma biztosításáról. Ebben az időszakban (amely általában az egyéves gyászt foglalja magában) a hozzátartozók számára lehetőség nyílik a halottal szembeni mulasztások pótlására.<sup>26</sup> E mulasztásokra a „hazajáró lélek” a csángók hite szerint különböző jelzésekkel (például különféle zörejekkel, a halott tevékenységének tulajdonított meghökkenítő eseményekkel stb.), valamint az álmok révén hívják fel a figyelmet. A halott „gyakran üzen álom útján közvetlenül a rokonoknak vagy közvetve, mások által látott álmon keresztül, amit elmondanak a halott hozzátartozóinak”.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Muntyán Lézi (1930), Lészped, 2008. szeptember 28.

<sup>23</sup> Tánzos Vilmos: *i. m.* 172.

<sup>24</sup> Puskás Anna (1936), Lészped, 2001. július 8. Papp Éva, Sebestyén Emese gyűjtése.

<sup>25</sup> Virt István: „Elszakasztottad a testemtől én lelkemet.” *A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei.* Kriza János Néprajzi Társaság. Kvár 2001.

<sup>26</sup> Uo. 79–89.

<sup>27</sup> Uo. 100.

A halott nyugalmat az élők már a temetést megelőzően rítusértékű cselekvésekkel, a halottkultusz előírásainak betartásával próbálják biztosítani.<sup>28</sup>

A halott nyugalmanak előkészítésével kapcsolatos társadalmi elvárásokat az élők nem teljesítették egy lujzikalagori halálesetet követően. Hozzátartozói az elhunyt javai fölött kezdtek osztozkodni, ahelyett hogy a temetésre való rituális felkészítéssel törődtek volna. Ezt követően szomszédja azt álmodta, hogy a túlvilágon magára hagyott halott megjelent neki, és azt mondta, ha visszatérhetne az élők közé, elindulna az úton, s minden vele szembejövőnek legalább egy szem tökmagot ajándékozna, mivel az önzetlen adakozásért kapott „Isten fizesse” (köszönet) túlvilági sorsán könnyítene, ahogy a szenteltvízzel történő kereszttetés is.

*Volt egy asszony, megvolt az ura halva hamarabb, volt vagy hat gyereke. [...] Az olyan nagyon kőszívű volt, hogy nem adott Istennébe. Örökké csíált katrincákat, kovturákat (terítőt), mikor meghalt ő, leen a gyermekek mit osszanak. Meghalt az öreg. De még meghalt az öreg, nem hogy fereszék meg, akkor szoktak verekedni, osztozodni. Bétakarták az öreget egy paturával, pokroccal, osztották a izét. Meddig nem osztották el, nem feresztették fel az öreget. Eljő egy szomszédnak álmába, azt a szomszédot Annának hitták. Szondja: „Anna, visszamenek, egy punga (zacskó) bosztánmagot, tökmag, mindnek az utcákon, mezőken, mindenkinek egy szemet adnék. Met egy isten fizesse tíz évet vesz ki a szenvedő tűzből, vagy ha vetsz kereszttet szenteltvízzel, ha kellene szenvedj egy száz nap a purgatóriumba, akkor száz nap nem szenvedsz, ha szenteltvíz nélkül, ötven nap. Dicsértessék Jézusnak a szent neve esmén száz nap.”<sup>29</sup>*

A temetést követően a halott lelke mindaddig nem nyugodhat, ameddig az életében eldugott vagy nem megfelelő helyre tett dolgokat meg nem találja.<sup>30</sup> Ez a motívum gyakran megjelenik a halottakkal kapcsolatos egyéni álmokban is, mint például a következő lujzikalagori álomlebeszélésben is.

*Hallottam én es másoktól, de a pap nem prédikálta, hogy ő eltett valamicskét valahova, vagy elvett valakitől valamicskét, s neki ott a purgatóriumba neki nehez volt. S akkor eljött valakinek az álmába, hogy ne: ilyen s ilyen dolgot ilyen s ilyen helyt van, vagy ilyen s ilyen dolgot adjál csak vissza.*

*Egy fehérnép itt erre valamerre vett az ilyen ruhákat, három ruhát. S hogy a leánykák ne hordozzák el, mert a leányka reáhúzza a fejire, amikor kicsike – húzta fel, mert most már nem húzzák, ennek hajafelül (hajadonfött) – akkor bétette egy vászonba. Azt nem tudta senki. Ő meghalt. És neki az nehez volt a purgatóriumba. Eljött valakinek az álmába: Mondjátok meg, né ilyen s ilyen helyen a tulpántok, itt, itt s itt.*

*S akkor emezek az ő tanácsára csálták az a vásznat, s három ruhát megkaptak benne. Ez akkor a purgatóriumból jel. Mert a pokolból nem jönnek el, nincs, hogy eljöjjenek, mert az vešnică, în veci [örök, örökké] ott ülnek.<sup>31</sup>*

<sup>28</sup> A moldvai csángók halottkultuszához lásd még Mohay Tamás: *Temetés a moldvai Frumószában*. = *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5. Szerk. Pozsony Ferenc. Kvár 1997. 96–105.

<sup>29</sup> Csernik Antalné Marica (1945), Lujzikalagor, 2001. július 9. Ilyés Sándor, Miklós Zoltán gyűjtése.

<sup>30</sup> A hozzátartozók a keresett tárgy helyéről való elmozdításával segíthetnek a visszajáró léleknek, mert ebben az esetben a lélek már nem keresi tovább. (Virt István: *i.m.* 81.)

<sup>31</sup> Szentés Andriskáné Ilona (1929), Lujzikalagor, 2001. július. 10. Ilyés Sándor, Miklós Zoltán gyűjtése.

Az álomelbeszélésben előforduló másik motívum, miszerint a lelkek a purgatóriumban tisztulnak meg, a katolikus egyház álláspontját tükrözi. Eszerint a lélek csak azután juthat az Isten színe elé, miután a purgatóriumban megtisztul bűneitől.<sup>32</sup>

A csángók úgy hiszik, hogy a legtöbb halott azért tér vissza a halál után, hogy az élők segítségét kérje.<sup>33</sup> Ezekről a halottokról legtöbbször azt mondják, hogy szükségük van valamire, legtöbbször imádságra, misére. Az álmok többnyire valamilyen hiányra hívják fel a figyelmet: „éhes”, „szomjas”, „fázik” a halott.<sup>34</sup>

A moldvai csángók gyászának fontos rituális elemei közé tartozik egyebek mellett a „pománába”<sup>35</sup> adott étel és ital, a túlvilágon a halottnak szánt ruhák Isten nevében történő osztogatása a rászorulóknak, valamint a halott nyugalmaért fizetett mise.<sup>36</sup> A csángók hite szerint ha élelmet, italt, ruhát ajándékoznak Isten nevében, azt a halott a túlvilágon megkapja. Egy hatvanéves pusztinai asszony például azután ajándékozott Isten nevében anyósának ruhákat, miután vele álmodva anyósát rongyos ruhákban látta a túlvilágon.

*Álmodtam, hogy az anyósom visszajött, s csinált galuskát ilyen szálkimfa lapiból [akácfa leveléből]. Azt mondta nekem: „Ennyim van a mássvilágon.” Úgy gondoltam, az számít, hogy amit adtunk Isten nevében, nem esett Isten nevébe. S mind csak álmodtam, mind csak őt, hogy a gúnyái olyan rosszak voltak. S mondom, hogy minék jár abba. S azt mondta, hogy ennyi van neki a túlvilágon. Aztán adtunk Isten nevében még gúnyát neki.*

*Ha itt szegény vagy, de imádkozol, s jó vagy, akkor túl mindened lesz. De ha szegény a lelked, nem imádkoztál, nincs amivel a Jóisten elejibe menj, ami jót csináltál, avval mész túl. De itt ha a szegénységedet elkinlódod úgy a Jóistennek a hírvél, amennyi van adva a Jóistentől, annyival kell hallgass.<sup>37</sup>*

Az álom nemcsak a halott túlvilági helyzetének javítását célzó rituális cselekvések végrehajtására ösztönöz, de a rituális adományozás eredményének ellenőrzésére is alkalmas. Gyakran álmodják meg halottaikat abban a ruhában, amit Isten nevében adományoznak a falubelieknek. Egy lészpedi asszony például álmában meglátta, hogy az Isten nevében adományozott ruhákat a túlvilágon megkapta a férje, aki egy építkezésen történt szerencsétlenségben halt meg.

*Mind csak még véle álmodtam, miután hogy meghött. Odaadtam, így, minhogy adunk a hótért valami ruhákat. Felötezőt, valamit, hogy... úgy mondják a másvilágra való. „Ne menjen*

<sup>32</sup> Le Goff, Jacques: *The Birth of Purgatory*. Cambridge: University. 1984; Uő: *Your Money or Your Life: Economy and Religion in the Middle Ages*. New York: Zone Books, 1990.

<sup>33</sup> Több magyar, illetve európai vonatkozású elemzés is foglalkozik az álmokban visszajáró halott hiedelemkörének a gyászmnakában betöltött szerepével. Vö. Jankus Kinga: *A halotti hiedelmek szerepe egy csiki közösségben. = Múlt és jelen*. Szerk. Pócs Éva. L'Harmattan – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék. Bp. 2004. 125–150; Hesz Ágnes: *Néphit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilág-képzetek Hidegségen. = Vannak csodák, csak észre kell venni.. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1*. Szerk. Pócs Éva. L'Harmattan–PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék. Bp. 2008b. 15–75. Moldvai vonatkozásban adatokat közöl Csoma Gergely: *Egy csángó legenda nyomában. = „Mégfog vala apóm szokor kezemtül...” Tanulmányok Domokos Pál Péter emlékére*. Szerk. Halász Péter. Bp. 1993. 101–109. 74.

<sup>34</sup> Az idézőjel is tőle – P. L.; Virt István *i.m.* 100.

<sup>35</sup> Azokat az alkalmakat jelenti, amikor eseményhez köthetően (gyászidő, évforduló, halottak napja) a halottért valakinek Isten nevében ételt és italt adnak (Virt István: *i.m.* 85.). Az alamizsnaosztásnak a katolikus vallásban dogmatikai alapja van.

<sup>36</sup> Virt István: *i.m.* 85–89.

<sup>37</sup> Pusztináné Nyisztor Katalin (1941), Pusztina, július 7–15. Bálint Sarolta gyűjtése.

csórén.”<sup>38</sup> *S minha elmentem oda, mer ő ilyen, hogy mondjam, értik-e, sántiéron (építkezé-  
sen), Cernavodán, ott halt meg az én emberem. S én jártam es oda. S mikor odaadtam én neki  
istennében, minha elmentem... ott voltak kimosva, kiterítve, kötőre. Mondom: „Há, hogy értek  
ezek a ruhák ide? S aszondja: „Há nem magadtól adtad ide?” [...] Mondom: „Há én nem  
neked adtam oda, hanem másnak adtam.” Aszondja: „Há idehozták nekem!” S ezt is így meg-  
álmodtam! S ma máig is látom, amifélet én odaadtam, így né, ki voltak téve a kötőre.”<sup>39</sup>*

A katolikus egyház liturgiájában szerepel a halottak lelkéért történő közbenjárás érdekében  
fizetett mise.<sup>40</sup> A moldvai álmelbeszélésekben is megjelenik, hogy a halott túlvilági szenvedé-  
sének megszüntetése az érte fizetett misék révén is lehetséges. A mise megfizetése érdekében  
igen nagy anyagi áldozatot is vállalnak. Miután egy külsőrekecsini asszonynak álmában a test-  
vére arról panaszkodott, hogy a túlvilágon „nehéz hely” van, az asszony egy eladott borjú ár-  
ból harminc misét mondatott érte. A halottért fizetett mise mellett az asszony fogadalmat tett:  
annak érdekében, hogy a testvére a purgatórium szenvedéseitől megszabaduljon, el fog menni  
száz egymást követő misére. Miután a miséket kifizette, és fogadalmát megtartotta, szintén  
az álom révén szerzett tudomást arról, hogy testvére, aki elmondása szerint „tűzben lehetett”,  
megszabadult a szenvedéstől, álma ezért örömmel töltötte el:

*Én álmodtam a testvéremet. [...] Osztán fizettem utána miséket. Kifizettem-e, mondom az  
édesapámnak, mondom, béadtam egy tehen bornyút húsnak... mondom, pénzt kaptam, mon-  
dom, fizessem ki Antalnak számára a harminc misét. [...] Purgatóriomba ha van, kiszabadul  
harminc misével. [Igen?] Ki, harminc, csak a pokolból nem szabadul, de purgatóriomból ki  
harminc misével. Osztán nem engedett édesapám. És én úgyis kifizettem dugva. Négy eszten-  
dőre, négy év múlva álmodom, hogy mennem itt ki zódalon, mondom: „Antal, hol vagy, Antal,  
állj csak meg.” Oda tekintett, még ment elé, én es mentem utána, hogy kiérjem dombra ide,  
ki zódalon. Mondom, mán elértem: „Mit csánsz Antal, hogy vagy?” „Nehéz helyt vagyok,  
Merika.” Mondom: „Aput nem láttad-e, édesapánkot?” Ő es meghalt vót három évre. Utána.  
„Ej, api jó helyt van” – aszondja.*

*Mondom: „Te pokolba vagy-e?” „Nem, Merika.” „Há akko neked mi kell?” „Száz mise.”  
[...] Oszt kiszerezem, fogom én, menek misére, menek minden nap. Kitelik-e eccer a száz mise.  
Szettember huszonötödikén elkezdtem, minden délben mentem a misére, január nyócadikán  
kitőt az én számításom után. [...] Mikor, miután négy misét kihallgattam, akkor eccer haza-  
értem innét e miséről, eccer itt benn van a második szoba... Mondom: „Hazajöttél, Antal.”  
„Haza, Merika.” „Há kikaptál-e [kiszabadultál-e]?” „Ki, Merika” – aszondja. Olyan jó szív-  
ből... Mondom mi... kezét adott velem. Én huzokodtam, féltem, mert jutott eszembe, hogy meg  
van halva. Mondom: „Mit ennél?” „Egy tojást.” Még elszakadt az álmom. De örvendtem, hogy  
megmondta-e, hogy kiszabadult. [...] Örvendtem, hogy kileltem, hogy ű es kitalált, tudtam,  
hogy kikapott kénokból. Mük nem húztunk el kénokat, csak ekkora ként húzunk, a betegséget,  
valamit. De ű ki tudja, mibe vótak. Tűzbe lehetett.”<sup>41</sup>*

Forrófalva egyik utcájában halálra gázolt egy tizennégy éves gyermeket egy autó. A sze-  
rencsétlenséget követő második napon az utcában lakó Antal Luca azt álmodta: a halálra gá-  
zolt gyermek arra kéri, hogy keljen fel, és mondjon el három Üdvözlégyet érte. Elmondása

<sup>38</sup> Közbeszól Imre Györgyné Gyöngyös Mária (1942).

<sup>39</sup> Jánó Ágnes (1939), Lészped, 2008. augusztus 8.

<sup>40</sup> A Katolikus Egyház Katekizmusa 1030–1032. rész.

<sup>41</sup> Farkas (Pecek) Merika (1926), Külsőrekecsin, 2001. július 10. Szabó Róbert, Szöcs Levente gyűjtése.



szerint ezt követően felébredt, felkelt az ágyból, letérdelt, keresztet vetett és elmondott három Üdvözlégyet, majd visszafeküdt, és elaludt újból. Újból a kisfiúval álmodott, aki elmondta, hogy Szűz Mária kivette a purgatóriumból, megszűntek szenvedései. Ezt követően Szűz Máriával és Jézussal álmodott, amint a gyermeket nézve mosolyognak. Elmondta, hogy Szűz Máriát deréktől felfelé, szoborszerűnek látta, mellette egy asztalon pedig Jézus szobra volt.

*Egyszer álmodtam. Két napval előtte, elütte volt egy mesiny (autó) [egy fiatal] ide bé a șoseauán (úton), itt volt. S egyszer megálmodtam Szűz Máriát, hogy azt mondta az a gyermek, amelik megholt [tizennégy éves volt], hogy: „Néne Luca, keljen, mert ha nekem elmond három Üdvözlégyet, akkor én megmentődöm.” Mondom: „Augustin, hát te hol vagy? Jó helt vagy-e?” „Jó helt vagyok, de kell még mondjon el nekem három Üdvözlégyet. Én akkor megébredtem, s mikor megébredtem leszálltam az ágyból, letérdeltem vettem keresztet s elmondtam a három Üdvözlégyet. S visszafeküdtem. S még elaludtam, s még álmodtam, azt az álmot álmodtam. Aszonta: „Szűz Mária kivett engem a Purgatóriomból, s többet nem vagyok kinba, most már boldogságos vagyok.” S láttam így a Szűz Máriának innet felfelé mintha itt lenne az asztalon s egy Jézus sztátuja (szobor) is volt. Csak néztek odafelé, s mosolyogtak mind a ketten.<sup>42</sup>*

A halottak a legtöbb kultúrában a halál után továbbra is részt vesznek az élők világában, beavatkozhatnak hozzátartozóik életébe, aminek a hatása egyaránt lehet pozitív vagy negatív az élőkre nézve.

A moldvai csángó álomelbeszélésekben is gyakori, hogy a halottak felelősséget mutatnak az élők iránt. Az egyik lészpedi asszony, akinek a férje balesetben halt meg egy építkezés során, fia lakodalmára készülődve azt álmodta, hogy férje hazament segíteni.

*Na én es amit elbeszéltem a gyerekemvel, hogy kellene segítség, az apjuk nem él, mer nekem meg van halva hús évé az emberem. S azan az éjen megálmodtam, hogy aszondja: „Hazajöttem, hogy segítsek”. [...] Kelltt lakadalmat csinálni a fiúnak, s nincsen segítség, mer na, magamra, magamra vótam. S akkor így elmondtuk mű. S akkor én éjjel azt álmodtam, hogy hazajött az emberem. Én kiálltam az ajtóba, s ő jött bé a kapun, s hozott egy olyan nagy darab deszkát. Miből lehet csinálni ilyen asztalt belőle. S én, eszembe jutott, hogy meg van halva, s mondom: „Há hogy jöttél magad haza?” S aszongya: „Há nem te mondtad, jöjjen haza, me nincsen segítséged a lakadalamra?” S én megébredtem, mer többet nem tudom, mit csináltunk. Mit beszélgettünk. Másnap mondom a komámasszonyomnak: „Te komámasszony, né, mit álmodtam, mondom, megálmodtam a komáját, mit beszélteünk.” Aszondja: „Menjen hallgasson.” Én, mit álmodok, hiszek az álomnak, mer minden megjelenik, s bévalósodik.<sup>43</sup>*

Egy másik alkalommal azt álmodta, hogy a férje megjavította a dűledező kerítést, míg más esetben ételt vitt a családnak.

*Álmodtam az éjjel az emberemet, hogy bėjött két embervel a kapun, s mentek így. Azt mondja nekem, Marika, né, ezeket a kerteket meg kell csinyálni. Mit akartam én a nyáron csinyálni, azt megálmodtam, hogy az emberem azokat mondja. [...] Álmodtam, mikor megholt, s osztán hazajött egy olyan szákos (zsák) megtöltve tele ételekvel, s jött bé a kapun, s jött bé a kicsi burdijba (szoba), a kicsi szobámba kinn. S azt mondja nekem: „Né, Marika, oda letettem, né, hoztam ételeket, ne sirjatok, nincs mit egyetek.” Mikor regvel felköttem, két leánkával voltam elmaradva,*

<sup>42</sup> Antal Luca (1932), Forrófalva, 2006. október 31.

<sup>43</sup> János Marika (1939), Lészped, 2008. augusztus 8.

az egyik férjhez ment, s akkor reggel felkeltem, kezdtem sírni. Azt mondják a leánkák: „Mi a baj, miért sír, mámikám?” „Azért, hogy tátikátok az éjjel hozott ételt, s most nincsen.”<sup>44</sup>

Egy másik lészpedi asszonynak a fia spanyolországi munkabalesetben, építkezésen halt meg fiatalon. A vendégmunkára való kiutazáshoz szükséges költségeket az asszony megtakarított pénzéből fedezte. Az asszonynak álmában a fia azt ígérte, hogy vissza fogja fizetni, amit ráköltött.

*Álmodtam a fiamat es. Örökké mondta, hogy „hagyja el, mámikám, mer hazameek, mer sokat kötöttem vele, míg odaért. Hagyja el, mámikám, mer hazameek, s én kendnek mind visszaadam, mit kötött. Igen, de mikor haza kellett lenne jöjjön, akkor hazahozták meghalva. Immá bétött vót esztendő s hét hónap. Kellott vona jöjjön haza, hogy aztán vissza tudjan menni. [...]Há aszandta, hogy ő hazajő. „Én haza fogok jönni, s én kendnek mind visszaadam, amit kötött réám.” [Dolgozott ő a konsztrukcién (építkezésen)?] A konsztrukcién, igen, igen. Fenn. Fennünné esett le. A nagy melegekbe, vaj ki tudja.*<sup>45</sup>

Az élők a halottak bosszújának tulajdoníthatnak végzetes kimenetelű (betegség, halál, kár-okozás) történéseket,<sup>46</sup> ugyanígy az álmokban megjelenő halottak is bizonyos agresszivitással viseltethetnek az élők irányába, amennyiben igényeik kielégítetlenül maradnak.<sup>47</sup> Az álmokban agresszíven viselkedő halottak fizikai fájdalmat okozhatnak, de a halotti érintés testen maradó nyomának a felfedezéséről is szólnak álomelbeszélések. A következő lészpedi álomelbeszélés esetében a falubelijét a túlvilágon meztelennek megálmódó asszony nem továbbította a halott lányának az üzenetet. Ezt követően újból álmodott vele, s mivel kívánságát nem teljesítették, őt kérte számon.

*Hát úgy álmodtam sokat én es, hogy mondta, inge nincsen, s mondta, hogy kicsoda ő, me há nem ismertem, s mondta, hogy Katona Gyurka, nem tudom mifélék. S akkor egy nőt, azt ismertem jól, meghalt, eljött héjzám álmomba. S lássa itten [az arcára mutat] az ujsa helyit? [Az az ujsa helye?] Az ujsa helye a hótnak. A hót szenvedésbe van, szenvedésbe. S akkor a helye itt maradt. [Mégfogta az arcát?] Igen, igen, megmondom azt is, hogy minek. „Állj meg!” Akkor aszonta nekem, hogy mondjam meg a leányának, úgy, ahogy láttam. Az asszonyt úgy láttam tiszta csupasz csórén, olyan fejt, hogy megszületett. Egy bokorba ült, s akkor aszonta nekem: „Na, ahogy látsz ingemet, úgy mondd meg a leányomnak.” De én nem mondtam meg. [Miért?] Mert szégyelltem. Mert nálunk ha mondsz valamit, akkor aszongyák, hogy azért mondsz, hogy adjanak neked valamit. S akkor nem mondtam meg. Harmadnapra jött esmént, harmadik éjen. S akkor így tett (megérintette az arcát): „Mért nem mondtad meg, amit mondtam?” S akkor én reggel felköttem, akkor nekem a jegy megvolt.”<sup>48</sup>*

Ugyanez az asszony anyja halálát követő gyászában tudatosan készült arra, hogy anyjával álmodjon, megtudakolja annak túlvilági sorsát. Egy alkalommal úgy érezte, hogy egy kéz

<sup>44</sup> Jánó Marika (1939), Lészped, 2008. augusztus 8.

<sup>45</sup> Imre Erzsi (1934), Lészped, 2008. augusztus 8.

<sup>46</sup> Lásd Virt István: *i.m.* 80–81.

<sup>47</sup> Pócs Éva szerint a halottak emberek elleni agressziójának, azaz a *halotti megszállottság* lényege, hogy elfoglalják az emberi világ egy részét, és azt befolyásuk alá vonják. Lásd Pócs Éva: *Megszálló halottak – halotti megszállottság. = Lélek, halál, túlvilág.* Tanulmányok a transzcendensről II. Szerk. Pócs Éva. Balassi Kiadó, Bp. 2001. 124. A szerző szerint a halotti megszállottság archaikus jelenségeinek helyét a szervezettebbnek, fejlettebbnek látszó ördögi megszállottság (és ördögüzés) keresztény technikái vették át. Pócs Éva: *i.m.* 2001. 132.

<sup>48</sup> Fazakas (Colonel) Katalin (1936), Lészped, 2001. július 8. Papp Éva, Sebestyén Emese gyűjtése.

hordozza meg. Álmat követően természetellenes fáradtságról, bénuláshoz hasonló érzésről számolt be, amely csak azután múlt el, hogy keresztet vetett és imádkozott.

*Mikor édesanyám meghött, hát én akkor erőst búsultam. Ha hazajöttem, akkor jött, hogy menjek vissza, mert édesanyám egyedül lakott. S akkor örökké, hogy: Istenem, hol tudnám meglátni, édes Istenem, hogy tudnám meglátni, mit tudjak csinálni, hogy. Állítottam le a világot, hogy legyen sötétség, hogy lássam meg. S csak egy éjjel hát ingemet visznek egy karó hegyibe. [Almodta ezt?] Álmomba, igen. Fel a falakra, le a falakra, s föl a falakról s le, s engemet úgy hordozott az a kéz, érti-e? Nem tudtam, annyira megébredtem, s nem volt annyi erőm, hogy keresztet vessek. [Akkor eltűnik?] Nem volt, s akkor mégis annyira meg tudtam emelni a kezeimet, hogy keresztet tudtam vetni. S akkor azzal felültem, s elmondtam a Miatyánkot, Üdvözlégy Máriát kétszer. S akkor elmondtam, legyen meg az Isten akarátja, többet nem mondom, hogy tudjam, hol van, hogy van, s mint van.<sup>49</sup>*

Egy pusztinai asszony nem tett eleget szándékának, hogy apja halálának évfordulóján Isten nevében megvendégelje a rokonait. Ezt követően azt álmodta, hogy apja meglátogatja, rendkívül barátságatlanul viselkedett, ellökte magától, aminek következtében különös fájdalmat érzett, „megnyomta a halott”.

*[Az édesapjával álmodott-e?] Álmodtam, de rég, négy-öt éve. S szándékoltuk volt, mikor néném élt, hogy tegyünk egy kicsi asztalt. S aztán maradt mától holnapig, s elmaradt, s nem tettünk. S egyszer jött halattnap. S álmodom egy éjjel, jó bé a kapun, ahogy vót: fehér ingbe, s a haja hátra hajtva, s a mejjes bundájába. Régebb az öregek mejjes bundát hordtak. S ő jó bé az ajtón a bundával. S én az ajtóba voltam, s mondom: „Jaj, né, jó tátám – mondom –, menjek, csókoljam meg.” Mikor odamentem, hogy szökjek a nyakába, úgy elnyomott, úgy megnyomta a mejjemet: „Menj el – azt mondta –, mert azt mondtad, adsz egy tál ételt, s nem adtál semmit” – azt mondta. S olyan sunyorán megtért, s kiment, s többet nem hagyta, se hogy megcsókoljam, se hogy beszéljek vele.<sup>50</sup>*

A hozzátartozóját megtámadó, ütlegelő halottakról is szólnak álomelbeszélések. A következő elbeszélés a halottól való félelemtől s az ezáltal kiváltott rituális cselekvések soráról szól.

*Az ember (férj) cserkált ingemet [itt: megjelent], hogy meghött. [Cserkálta?] Há igen. Én nem voltam még elaludva, s egyszer hallom. Oda van egy harangecska, fel van téve a gerendára. Még nem vótam elaludva, s egyszer hallam, hogy azt a csengőt rázza valaki. Telenk, telenk, telenk... Háromszor ütötte a telenkát (csengőt). Úgy ijedtem vót meg, hogy nem bírtam felkelni az ágyból. Utána kitörtem magamat, gondolam magamban, édes Krisztusam, segélj meg, hogy innét emelődjem fel, s nézzek ki a pergyilén (függöny), hogy lám, kicsoda rázza azt a telenkát. Én tudtam, az oda fel van téve, dar (de) nem volt senki se, csak én voltam itt a házban. Felköttem, sz odamenek a pergyiléhez, felbólintottam (félrehúztam) a pergyilét, kicsántam túl a békét (felkapcsoltam túl a villanyt), lám, mit látak? Szemmit láttam. Nem láttam szemmit. Há. Azta gondoltam azután, hogy ő kellett legyen. [S hogy többet ne háborgassa, mit lehet csinálni?] Azta, imádkoztam érte, hogy ne máj háborgasson többet. [...] Misét is fizettem, há, immár most kell kimondja, pe 30 noiembrie (november 30-án), akkor mondja ki, hogy bétötötte a hét esztendőit, hogy meg van halva. [...] Szentelt gyartyát meggyújtottam, régvélég égett. [Mikor gyújtotta meg?] Eszte. Vaj mikor álmodtam. Mikor álmodtam, akkor gyújtottam meg. Há. [S*

<sup>49</sup> Fazakas (Colonel) Katalin (1936), Lészped, 2001. július 8. Papp Éva, Sebestyén Emese gyűjtése.

<sup>50</sup> Erős Juliánna (1948), Pusztina, 2001. július 7–15. Bálint Sarolta gyűjtése.

segített?] Igen, aztán nem álmodtam. Azután még megálmodtam, azután egy hétre, hogy hazajött, s ugyan haragos vót, mikor egyet ütött ide hátul a csugulyámra (csigolya), akkor én eléstem. Pedig nem ütett vót saha, saha életibe. "Váléo, váléo (jaj, jaj) mondom, megütte. Minek tuda ütni? – mondom. Váléo, mint sérík!" [Jaj, hogy fáj!] S mikor még felemelitte a kezit, még egyet üssön, akkor így maradt. Aszangya: „Aszandtam neked, ne mind bögj! Ne mind bögj! Minek mind bögsz?” „Hogyne bögjek, ha magamra maradtam!”<sup>51</sup>

A halottak nemritkán a túlvilágra hívják azt, aki megálmodja őket. Gyakran előforduló motívum, hogy az álmodó egyezkedik a halottal, halaszthatatlan teendőire hivatkozik, amelyek elvégzése előtt nem távozhat a túlvilágra. Például abban a lészpedi álomelbeszélésben, amelyben egy özvegyasszonyt férje hívta a túlvilágra:

*Soha nem álmodom csúful, soha nem álmodom kacagva, egyebet nem mond, hogy menjek vele. „Jere el, Marika, velem!” „Elmeek, bré, de sok a dolgom. El kell lássam a dolgomat, s aztán elmeek.” „Háj, na, nem jöcc?” „Most nem, mikor a dolgom elfogy csak [nevet]. [S milyen az a túlvilág?] Nem tudom. [Az embere sem mondta?] Nem. Csak aszonta, jere el, me házat készítettem. S ketten ülünk benne. „De most nem meek, mondom, mer itt nekem van hol üljek, s kell dógozzam még [nevet].”<sup>52</sup>*

A halottak emellett a közelgő halálra figyelmeztetnek.

*Most álmodoztam az eltött héten tátámat, hogy bé vót esve a putinába (pincébe). S bé vót esve. S aszongya: „János, vigyázz magadra, mert el kell jöjj hezzám!” [Ezt álmodta mostanában?] Most, az eltött héten. [S ez mit jelent, hogy ezt álmodta?] Elvisz, lehet.”<sup>53</sup>*

Az álmok a vallásos világné és a társadalmi normák érvényességének a megerősítésére is alkalmasak.<sup>54</sup> A fennálló normák, értékek visszaigazolására az álmok a halott túlvilági sorsába, helyzetébe való „belelátás” révén képesek.

A normák, tabuk megsértése visszavonhatatlan következményekkel jár a majdani túlvilágon. A csángók életvezetésének fontos imperatívusza, hogy a túlvilágon érdekem szerint alakul a halottak sorsa. Ez az elképzelés jelenik meg egy nyolcvanegy éves lészpedi asszony elbeszélésében is, aki álmában egy falubeli halott öregemberrel találkozott, s tőle a pokol felől érdeklődött.

*A pokolról megkérdeztem vót egy öregembert. Ki vót halva. S eszembe jutott, meg van halva. [Na, az hogy volt?] S eszembe jutott, meg van halva. S akkor aszondtam neki: „Apóka, kendtek ott ugyan mi csinálnak?” „Apókámé, ha jól csinálsz, jól kapod. S ha rosszul csinálsz, rosszul kapod.” Ezt mondotta nekem az ember. [S hogy tudott vele beszélgetni?] Há úgy, hogy megtaláltam velle az úton. S eszembe jutott, meg van halva. Há álom vót, álom vót nem es élette. Há élette látod meg őket?”<sup>55</sup>*

Az áldozati értékű cselekvéseknek, az *Imitatio Christine*nek ezért különös értékük van, hitük szerint a túlvilági lét könnyebbségéhez járulhat hozzá. Ugyanez az asszony egy másik alkalommal a halott férjével álmodott, aki a szenvedésre szólította fel.

<sup>51</sup> Anonim nő, 75 év körüli, Nagypatak, 2001. november.

<sup>52</sup> Mititel Mária (1931), Lészped, 2007. augusztus 5.

<sup>53</sup> Bordás János (1926), Trunk, 2001.

<sup>54</sup> Lohmann, Roger Ivan: *The Role of Dreams in Religious Enculturation among the Asabano of Papua New Guinea*. Ethos, Vol. 28., No. 1. 2000. 75–102; Uő: *Supernatural Encounters of the Asabano in two Traditions and Three States of Consciousness. = Dream Travelers...* 189–210.

<sup>55</sup> Ónodi Kati (1926), Lészped, 2007. augusztus 5.

*Az emberemet, mikor álmodtam így. Aszondta: „Kati, szenvedj, mer Jézus is szenvedett értünk!” De az álom vót, én nem láttam őt. [Megálmodta az emberit maga.] Igen. Aszondta, kell szenvedni, mert Jézus is szenvedett. Na. S akkor micsináljunk. Mikor túlmegyünk, mind meglássuk. Hogy hogy van ott. Maguk es, én es. Földön való ember, nem hiszem, tudja.<sup>56</sup>*

A halottak a róluk szóló álmokban megbánást tanúsíthatnak életükben elkövetett cselekedeteik miatt. A nem vallásos normák szerint élők, a társadalmi elvárásokat súlyosan megsértők a róluk szóló álmok szerint megtérhetnek haláluk után. A túlvilági életük nehézségei miatt ezek a halottak álomban a normák betartására figyelmeztetnek, belátják földi életükben elkövetett cselekedeteik súlyosságát, mint például a következő álomelbeszélésben, amelyben az életében részegeskedő, templomkerülő apa fiát a templomba járás fontosságára figyelmezteti:

*[Anna néni nem álmodta a férjét?] Én es álmodtam az enyimet, én is álmodtam. [Mit?] Há mit? Néz úgy, megáll a kertbe, megáll az ográdába [az udvaron], néz, de nem szól nekem, csak úgy ül, úgy. [...] Az élő fiamnak mondta, hogy ne igyék, menjen a templomba, s ne máj kárímkodjék. [Miért kell, miért jó imádkozni?] Há azért, hogy túl osztán primilják el [kapják meg], amit ittenyen csinyálunk. Ha jót csinyálunk, jót kapunk, ha nem, nem kapunk jót. Me nem szerette [a halott férj] se imádkozni, nem szerette, se templomba menjen. [A férje?] A férjem, igen. Innyani erőst iutt, erőst iutt, igen, s most immá örökké álmodjak, hogy tanyit mást es, tanyit: ne csinyáljanak úgy, ne csinyáljanak úgy, mint ő csinyált.<sup>57</sup>*

Az álmok tanúsága szerint életükben megoldatlan problémáik túlvilági életükben is terhelik a halottakat. Bár megbánják ezeket, következményeik végzetesek lehetnek: a túlvilági sorsuk megkönnyebbülését jelentő isteni megbocsátás elmaradását okozhatják. Egy 60 éves pusztinai asszony anyja halálát követően azt álmodta, hogy egy alkalommal, mialatt hazafelé tartott a miséről, édesanyját látta, amint testvérével összeölelkezve hangosan sírtak. Az anyja nyakába egy földig érő hatalmas rózsafüzér volt akasztva. Elmondta, hogy álmában szégyellte, hogy az arra járók kacagják az anyját, amiért megszólította őt, és arra kérte, hogy hagyja abba a sírást. Az anyja erre azt válaszolta, hogy mivel életében testvérével haragot tartott, a túlvilágon az Isten nem akar nekik megbocsátani.

*Álmodtam édesanyámat, meg van halva. Ő, hát egy testvérével sokat nem beszélgettek. Őszve voltak veszve. S mikor én jöttem fel a templomból így felfele, álmodtam, s ő avval a tesvérevel őszve volt ölelkezve, s sírtak. S én hát meghallattam messzünnet, hogy ők sírnak, s én szégyelltem volna, hogy ők úgy sírnak. S én mentem bátran hézik, hogy mondjam, hogy ne sírjanak, mert az emberek kacagják. S akkora olvasó volt édesanyámnak a nyakába akasztva, hogy leért a földig. S mikor odaértem, mondom: „Mit sírnak, mámé? Itten, nézze meg, hogy hallgassák az emberek!” Azt mondta, hogy: „Hogyne sírnunk, Anna, mikor a testvéremmel nem beszélgettünk, s az Isten nekünk nem akar megbocsátani.”<sup>58</sup>*

A halott túlvilági sorsának megtapasztalásával kapcsolatos álmokban gyakran előforduló motívum, hogy a halott jócselekedetei hiányában képtelen sanyarú helyzetén javítani. Az „Isten nevében”, keresztényi indíttatásból történő adakozásért járó hála („Isten fizesse”) ezekben az álmokban a csángó vallásos értékrend fontos imperatívuszaként jelenik meg.

<sup>56</sup> Ónodi Kati (1926), Lészped, 2007. augusztus 5.

<sup>57</sup> Puskás Anna (1936), Lészped, 2001. július 8. Papp Éva, Sebestyén Emese gyűjtése.

<sup>58</sup> Lászlóné Kánya Anna (1941), Pusztina, 2001. július 7–15. Bálint Sarolta gyűjtése.



A következő álomelbeszélésben is feltűnik a moldvai csángók vallásos mentalitásában jelen lévő meggyőződés, miszerint a földi életben csak azoknak a cselekvéseknek van valóságos értékük, amelyek vallásos indítatásból születnek. Egy 53 éves pusztinai asszony ebben azt meséli el, hogy egyszer azt álmodta, egy falubeli férfi, aki életében rendkívül fősvény ember volt, egy sűrű fenyves erdőből nem tudott kiszabadulni, azután sem, hogy ő álmában segítséget nyújtott neki. A férfi azt válaszolta, hogy míg nem talál egy egykori jócselekedetéért kapott hálát, az erdőben kell maradnia.

*[Halottal szokott álmodni?] Álmodoztam én, de nem jutnak eszembe. Jánosbával is álmodtam: egyszer ment egy erdő szájába, valami fenyves közt. S hajtagatta azokat a fenyőágakat, ahogy ment a fenyőágak közt, azok erőst sűrűk voltak. A fenyős verte ki a szemeit, s nem tudott kibolondulni közülük. Mondom: „Jöjjön ki, János bá! Jöjjön ki, né itt az út, s ne kínlódjék azok a fák közt, s né, verik ki a szemeit.” „Nem tudok – azt mondja – kimenni, mert keresem az Isten fizessét, mert nekem egy csepp sincs, s itt kell üljek, amíg kapak vaegy Isten fizessét.” Azok a fenyőágak úgy szürkáltak. Azt mondják, mikor mentek savóé, hogy csináljanak ételt, mert náluk olyan szokás, hogy csinálnak ételt. Mikor mentek bé az erdő alatt, haladtak bé, öntötte bé a kutyáknak, hogy ne kelljen adjon. Ő kám (eléggé) fősvény volt. Lehetett volna, hogy adjon, mert aki meg volt szorulva, vagy akinek jólesett. „Nem tudok kimenni – azt mondta –, amíg egy Isten fizessét nem kapak, itt kell üljek.”<sup>59</sup>*

A csángók hagyományos normái szerint a terhesség megszakítása a lélek túlvilági üdvösségét veszélyeztető súlyos bűn. Egy csángó hiedelem szerint a magzatelhajtáshoz folyamodó anyának a túlvilágon meg kell ennie magzatát. A világra nem hozott gyermekek kísértő halottként jelenhetnek meg az álomban. A következő, Lészpeden gyűjtött elbeszélésben az „eltett gyermek” álmában arra figyelmezteti anyját, hogy életében kísérteni fogja, a túlvilágon pedig végig mellette kell maradnia.

*Álmában az megjelent neki. Azt mondta: „Eltettél, nem kellettem, de amíg élsz, nem maradok el tőled, míg élsz a világon, én örökké megkísértlek. Életedbe és haláloedba es megleszek neked.”<sup>60</sup>*

Az álmokban gyakran előforduló motívum, hogy a túlvilágon a vétkesnek az elkövetett bűnnel kapcsolatos cselekvéseket kell vég nélkül ismételtetnie. Egy 68 éves lészpedi asszony például elmesélte, hogy szomszédja egy alkalommal ellopott a kertjébe megőrzésre lerakott deszkáiból. Az asszony szomszédja halála után azt álmodta, hogy a túlvilágon vég nélkül raskogtatja az ellopott deszkákat.

*Én álmodtam egy embert, hogy izé, én megvettem az utcán lévő deszkát, vasárnap reggel volt. S mondom, ne még hozzam haza, bétettem ennél az embernél, hogy érjek el a misére. Ő befogadta az ográdájába. Mikor hetfűn reggel megyek, hogy hozzam haza a kudikát, mikor megolvastam, tíz deszkám lipsa volt (hiányzott). Elvett tíz deszkát. Mondom neki: Demeter bácsi, tíz szál deszkám nincsen meg. Akkor csak intett.*

*S meg van halva immá, s álmodtam, hogy hánta a deszkákat így zölddel, mit amikor meg van festve zöld festékkal. S álmodtam, hogy a deszkákat hánta. Dobigálta, vette, s dobigálta. Aki lop mástól, másvilágon oldódik csak. [A másvilágon azt csinálta?] Azt, há.<sup>61</sup>*

<sup>59</sup> Erős Juliánna (1948), Pusztina, 2001. július 7–15. Bálint Sarolta gyűjtése.

<sup>60</sup> Báló Erzsébet (1931), Lészped, 2001. július 8. Papp Éva, Sebestyén Emese gyűjtése.

<sup>61</sup> János Marika (1939), Lészped, 2007. augusztus 5.

Adott esetben az álmok üzenete csak nehezen vagy egyáltalán nem értelmezhető az álmodó számára. De mivel az álmokat potenciálisan komoly, egyenesen privilégizált információforrásnak tartják, az emberek szellemi erőfeszítéseket tesznek az álmok titkos jelentéseinek a megértésére, mint ahogy arra a következő elbeszélés is utal:

*Feleségem (férjem) meg van halva. Álmodtam sok rendjén vele. Nem mondja, hogy hol van, nem mondja, hogy mit csán. [Mikor megálmodja, akkor mit szokott álmodni?] Hát hogy volt az életbe. Most korán (nemrég) álmodtam, párké (mintha) nem tudtam, hogy meg van halva. Volt egy nagy marék parája, péndz. Mondta: „Né, ebből neked nem adok, nem adok neked ebből!” „Ha nem adsz – mondom –, akkor csánok én es, amit tudok.” Nem tudom, mit jelent. Nem lehet azt megtudni, csak a Jóisten, aki fenn van, hogy minek álmodjuk, hogy álmodjuk.<sup>62</sup>*

Az álomelbeszélések gyakran szólnak arról, hogy valakinek a hozzátartozóját nem közeli családtag, rokon, hanem a szociális hálóban a halotthoz közel álló személy, például szomszéd, koma álmodja meg. Ebben az esetben az álom elbeszélése a társadalmi kapcsolatok fenntartásának az eszközeül szolgál.

A társadalmi normák megsértésére is figyelmeztethetnek azok az álmok, amelyben a halott nem családtagnak jelenik meg. Ezeket az álmokat általában mások tapasztalatának tulajdonítják.

A közösség életében megdöbbentő történések a kollektív értelem- és normarendszert veszélyeztetik, amelynek újratermelésében, megerősítésében az álmok is szerepet játszhatnak. Egy narratívum szerint egy pusztinai lányt Brassóban meg akartak erőszakolni, ami elől az öngyilkosságba menekült. Halála után egy falubeli asszony azt álmodta, hogy az égen hosszú sorban nagy szárnyú angyalok repülnek. Ezt követően azt látta, hogy egy asztalon fekete ruhára egy emberi fej van fektetve. A fej megszólította őt, és azt mondta, hogy nézzen fel, ahol az öngyilkos lányt látta menyasszonyi ruhában. Az asszony elmesélte különös álmát szomszédasszonyainak. A közösen kialakított értelmezés szerint a fej az ördög volt, az égen repülő angyalok pedig a mennybe vitték az öngyilkos leányt.

*Mikor meg volt halva Magda, erős szépen álmodtam akkor. Egy leány, egy 24 éves leány, megölték ott. S akkor álmodtam, chiar [pontosan] azon az éjjel, még nem volt hazahozva. Az égen olyan szép angyalok mentek. Hogy volt az ég, mekkora hosszú vót, szép tarkák, s nagy szárnyuk. Olyan szépen repültek. S egy asztalra egy fej le vót téve, oszt feteke ruha vót kötve neki, s az a fej csak mozgott az asztalon ott. [...] S én néztem azt a fejet, s mondom, ott mi van vele, mé csak fej van, teste nincs, csak feje. S én néztem, s hát az is nézett ingemet. S azt mondja nekem, hogy: „Ne engem nézz, nézd felül a menyasszonyt, ott van az a leány, amelyik meg van halva.” S akkor én felnéztem volt, tudtam, hogy meg van halva. Én néztem fel, addig kerestem azt a leányt, mikor keltem fel, vízbe voltam borulva, nem láttam. Csak mondta. S aztán kérdeztem én az öregasszonyokat, hogy mit jelent, mért álmodtam ezt. Azt mondták azok: a fej az ördög volt, s leány, lehet leány vót ő, lehet nem vót olyan nagy vétke, lehet kiszabadult a bűnből, a mennybe vót az égen. [Hogy halt meg az a leány?] Azt úgy megölték. Munkált ott egy városba, Brassóba, s ott egy familiánál (családnál), amelyiknél ült, az az ember ölte meg khiár (éppen). Úgy akarta, hogy megcsókolja, s a leány nem állott meg, s a kiszökött párké (talán) az ablakon. Úgy volt.<sup>63</sup>*

<sup>62</sup> Zsigmond Veronika (1919), Lujzikalagor, 2001. július 12. Ilyés Sándor, Miklós Zoltán gyűjtése.

<sup>63</sup> Erős Juliánna (1948), Pusztina, 2001. július 7–15. Bálint Sarolta gyűjtése.

Egyes álmelbeszéléseket példázatként mesélnek el. Általában a helyes életvezetés, a szociális és morális értékrend betartása képezi a beszélgetés kontextusát, amelyben az ilyen, általában nem egyes szám első személyben elmondott álmelbeszélések elhangzanak. Az álmelbeszélés példázatértékét növeli, ha az álom a lokális történelem ismert, valamilyen nagy jelentőségű epizódjához kapcsolódik (például gyilkosságokhoz, tragédiákhoz). Az ilyen álmok elbeszélése alkalmas hasonló történetek, álmelbeszélések felidézésére, ily módon a kommunikatív emlékezet<sup>64</sup> részét képezik.

Példázatszereppel rendelkezik például egy forrófalvi tragédiát követő álmelbeszélés. A történet szerint egy fiatal lány nem a helyi morális értékrend szerint élt. Férjhezmenetelét követően egy autóbalesetben lelta a halálát. Halála után barátnője vele álmodott. A halott arra kérte, hogy szüleinek mondja meg, ne imádkozzanak érte, mivel elkárhozott, és a pokolba került.

*Nagy szó, kedvesem, mert mindig előttem van, hogy mi történt egy olyan fiatalkával, mint maga. Mindig mondta a társa, hogy egy kicsit legyen szedetteb, menjenek a templomba, s imádkozzanak. S aztán elment ez férjhez, s talált egy olyan férjet, amelyik mind csak kicsapongó volt, s egyszer csak egy kocsi előtötte úgy, hogy abba a pillanatban meghalt. S azonnal megjelent a barátnőjének, melikkel volt az iskolában, melik jó komoly leánka volt, s mondta, hogy: „Mondd meg édesanyáméknak, ne is imádkozzanak értem, mert én már el vagyok kárhozva. Mikor megítélt a bíró, nem talált semmi jót nálam, és akkor egyszerre bészuhantam a pokolba.”*

*Mindig mondtam a fiataloknak, hogy egy kicsit szedettebbek legyenek, hogy egy kicsit többször a Jóistent, őt ismételjük, ne a világot. Reggel, délbe, este az Úrangyalát.*<sup>65</sup>

Aaron J. Gurevich és Ann Shukman a túlvilágról való elképzelések kutatását azért tartja fontosnak, mivel igen eredeti módon tükrözik azt, hogy a középkori ember hogyan gondolkodott az ember halál utáni sorsáról, a büntetés és a jutalmazás kérdéseiről, a túlvilági élet rendjéről. A szerzők ugyanakkor kihangsúlyozzák, hogy az ezekről szóló narratívoknak a kutatása a középkori világkép fontos aspektusainak megvilágítása mellett a korunkbeli ember személyiségének jobb megértését is eredményezheti.<sup>66</sup>

A középkori látomásirodalom kutatói<sup>67</sup> rámutattak arra, hogy a keresztény túlvilágnak létezett egy kettős felosztása.<sup>68</sup> Jacques Le Goff a túlvilág-topográfiával kapcsolatos kutatásai szerint a purgatóriumtanak késő középkori fejlődésével jelenik meg a másvilág hármass felosztása.<sup>69</sup> Jacques Le Goff arra a következtetésre jutott, hogy a purgatórium képzete mint „harmadik hely” a 11. és a 13. század „között” jelenik meg, ahol a középkori képzetvilág szerint az élők

<sup>64</sup> Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Könyvkiadó, Bp. 1999. 166–167.

<sup>65</sup> Cacel Róza (1930), Forrófalva, 2001. július 12. Vetési Júlia gyűjtése.

<sup>66</sup> Gurevich, Aaron J.–Shukman, Ann: *Oral and Written Culture of the Middle Ages: Two "Peasant Visions" of the Late Twelfth–Early Thirteenth Centuries*. *New Literary History*. Vol. 16., No. 1. 1984. 51–66. 52.

<sup>67</sup> Peterson, J. E.: *The Life of Lady Johanna Eleonora Petersen, Written by Herself*. Pietism and Women's Autobiography in Seventeenth-Century Germany. Chicago–London: University of Chicago Press. 2005; Dinzlacher, Peter: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart: Hiersemann. 1981; Clark, Anne L.: *Elisabeth of Schönau. A Twelfth-Century Visionary*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1996; Newman, Barbara: *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1995; Patch, Howard Rollin: *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature*. Massachusetts: Cambridge. 1950; Gurevich–Shukman *i.m.*

<sup>68</sup> Le Goff, Jacques: *i.m.* 1984. 2–3.

<sup>69</sup> Uo.

közbenjárása nyomán (felajánlások és imádságok) a halott lelke megszabadulhatott a pokoltól, vagy legalábbis jobb elbánásban részesülhetett, mielőtt végső ítéletére sor került volna.<sup>70</sup>

A halott túlvilági sorsának álmokban való meglátása is visszatükrözi e hármass felosztású túlvilág-topográfiát. A halottak földi életükben elkövetett cselekedeteik szerint a mennyországba, a purgatóriumba vagy a pokolba jutnak.

A lélek purgatóriumból a mennyországba való távozásának a motívuma jelenik meg egy 75 éves asszony álomelbeszélésében. Az asszony egyik társának halála után azt álmodta, hogy koporsóban fekszik, majd galambbá változva felrepült az égbe. Az asszony álmát másokkal is megosztotta, és úgy értelmezte, hogy asszonytársának (aki életében hívő asszony volt) a lelke a purgatóriumból a mennybe távozott.

*Volt egy fehérrép, olyan jó asszony volt, templomos asszony volt. Meghótt. Na, ha meghótt, meghótt. S én aztán sok idővel megálmodtam, hogy az az asszony ki volt téve a gödör martjára (szélére), a koporsóba, s abból az asszonyból lett egy galamb. S az akkor kezdett repülni fel, fel, fel, s addig néztem, míg az a galamb felment az égbe. Többet vissza nem jött. Az koporsó ott maradt üresen. [A galamb mit jelent?] Hát akkor azt mondták, hogy a lelke az asszonynak felment a mennybe. Elhagyta a purgatóriumot, elment a mennybe. Otthagytta a koporsót üresen.<sup>71</sup>*

A purgatórium olyan köztes térként jelenik meg egy lészpedi asszony álmában, ahol a bűnös lelkek időszakosan szenvednek bűneikért. Minden egyes bűnért külön büntetés jár, egy-egy bűn „elszenvedése” után a lélek csupán időszakosan, de nem végleg szabadul meg a purgatóriumtól. Az asszony álmában rég meghalt édesanyjával beszélgetett, aki a purgatórium tüzében szenvedett.

*Az a purgatórium tüze es olyan, hogy a bünt, amelyiket megcsinyáltad, azt elszenveded. Ameddig eljő a másik bűnnek az ideje, addig szabad vagy. Örökké nem égsz a purgatórium tüzibe. Most elvégeztem a bünt, leszenvedtem, meddig jó a másik bűn, amit elkövettem, akkor esment mensz be oda. S édesanyámat is álmodtam, édesanyámat is álmodtam, hogy a purgatórium tüziben – mondta, hogy neki nagy szenvedése van, hogy nagy meleg van erőst. Egyéb szenvedése nincs, csak melegben van.<sup>72</sup>*

Egy 74 éves lészpedi asszony halott férjével álmodva egy szép, nagy, pázsittal borított, fás udvarként látta a túlvilágot.

*Na, azt én es megálmodam. A hótat. Megálmodam az emberemet, megálmodam a fiamat, a leányomat. Hát azt igaz, az. Megálmodam. [S azt el tudja maga mondani, hogy vót, mikor megálmodta?] Hát, hogy volt? Jól volt. Szép helyt volt. Láttam az emberemet egy szép, szép nagy idvarban, szép füves, fás izére. S szóltam neki, s azt mondta, hogy „Nem most, később! Most nincs mikor.” Aszonta, kell menjen. Ébrettem meg, nem láttam. [S az mi volt, az a füves rész, ahol vót ő?] Hát egy olyan szép helyt vót ő. Egy olyan szép füves udvar vót. S ő ott volt közte.<sup>73</sup>*

A túlvilág azonban a legtöbbször veszélyes, szenvedésekkel teli helyként jelenik meg az álomelbeszélésekben, főként abban az esetben, ha nem tesznek különbséget a „túlvilág föld-

<sup>70</sup> Le Goff, Jacques: *i.m.* 1990. 65–83. Feltételezését számos jelentős, a középkor mentalitástörténetével foglalkozó kutató megkérdőjelezi, például Barbara Newman (*i.m.* 109).

<sup>71</sup> Fazakas (Colonel) Katalin (1936), Lészped, 2001. július 11. Papp Éva, Sebestyén Emese gyűjtése.

<sup>72</sup> Fazakas (Colonel) Katalin (1936), Lészped, 2001. július 8. Papp Éva, Sebestyén Emese gyűjtése.

<sup>73</sup> Imre Erzs (1934), Lészped, 2008. augusztus 8.

rajzának<sup>74</sup> helyei között. A túlvilág gyakran amorf, rendezetlen térként jelenik meg, ahol a halottak erdőben, bozótban, vízben szenvednek.

Az álmokban a halott gyakran arra kéri szeretteit, hogy ne sirassák többet, mert a túlvilágon minden érte hullatott újabb könny vízzé változik, fuldoklik tőle. Ez a motívum a moldvai csángók túlvilágképének igen fontos eleme, amely a moldvai halottlátók tapasztalatairól szóló elbeszélésekben is gyakran előfordul. Ha a hozzátartozók nem teljesítik ezt a kívánságát, szenvedést okoznak a halottnak, gátolják mozgásában, ami arra készíti, hogy visszajárjon.

Egy nagypataki asszonynak a vele való beszélgetést megelőzően három hónappal halt meg a fia autóbalesetben. Halálát követően az asszony azt álmodta, hogy a halott meglátogatja. Az asszony elbeszélése szerint az érte hullatott könnyek miatt a halott nem tud a túlvilágon búcsúba menni.

*Eljütt vót a fiam, nem sok üdeje. Vagyan vagy három hónapja, lehet legyen. Ő dalgazatt, gyetot (nagyon) dolgos ember vót. Fiam eljött, megjárt (meglátogatott). Eccer hallam, hogy megállt egy mesin (autó) itt az útan. Gondolom magamban, hát, itt járnak a masinak (autók) elé s vissza, gandalam magamban, ott üljön a masin, nem menek én ki éjen. Éjen há. Ecce hallam decka kaput. Eléjött ide, né, sofériverel (sofőrrel), avval. Megveri az ajtót: „Mámikám!” Mondom: „Mi van?” „Benn van-e?” „Benn.” Hájtam bé (hívtam be). Jött. „Mit csán kend?” – aszangya. „Mit csánjak, mandam, né, magam vagyok.” „Látam én, aszangya, mit csán kied” – aszangya. Mondom: „Jani, há te vagy-e?” Aszangya: „Én, ha ked nem üsmer meg, aszangya. În carne și oase. (Hús-vér formában.)” „Hogy, hát te meg vagy halva!” „Én? – aszangya. „Há, mondom, meg vagy halva fiam.” [...] „Ingemet nem temettek e” – aszangya. Le voltam oda ülve. Csak felszököm onnat, megölelem, hogy vót. Ő es. Megölelem, s ő ingemet. Összecsókalkasztunk, megcsókaltuk egymást. Mondom: „Te vagy, s te meg vagy halva!” „Nem vagyok meghalva – aszangya. Ki mandta, hogy meg vagyok halva, kiednek?” Mondom: „Melyik hagy hazahazatt, még nem es lehetett, hogy megnézzünk abba az izébe, hogy te vagy, kicsoda.” „Há ki tudja kit temettek el, aszangya.” [...] Tudam precis (biztosan), hogy ő vót. Aszongya: „Látom, kied mit csánt. De kied ne tegyen úgy, hogy teszen!” S akkor bögni fogtam. [...] Bögtem gyetot, gyetot. Azt álmodtam meg. Gondoltam magamban, milyen rasszat csántam én nekije. Nem jó bögetni, de há... Ha rivád jönnek a bögések, kell bögi. [Mér nem jó a bögetés?] Nem jó, mert nekije nehéz. [Nehezebb lesz?] Neki nehezebb, mikor bögetik. [Mit kell csinálni, hogy neki könnyebb legyen?] Csak imádkozni. A bögés, aszangyák, gyetot nehéz nekije, mert akkor ő csak vízben van. Nem bír menni búcsúba. Nem bír menni búcsúba, s azért nem lehet bögetni. De nem bírod megállni, hogy ne máj bögi.<sup>75</sup>*

Egy 65 éves léspedi asszony anyja halála után álmában egy frissen meszelt fehér falat látott, amelyen sárcseppek voltak. Valaki arra figyelmeztette, hogy a falon lévő sárcseppek könnyeiből lettek, amelyek anyja elejébe hullnak, és mozgásában gátolják, ha tovább siratja őt.

*S akkor visszaaludtam, s azt álmodtam, hogy aszonta valakicsoda, hogy ne máj sírjak, mert a fal meg volt meszelve, szépen a fal, na, volt meszelve, s akkor mind sárcseppek voltak azon a falon. S aszonták, hogy azok a cseppek könnyek (könnyek) a holtért, s aszonták, azt nem lehet*

<sup>74</sup> Le Goff, Jacques: *i.m.* 1984. 2.

<sup>75</sup> Anonim nő, 75 év körüli, Nagypatak, 2001. november.



*többet tenni. [Nem szabad sírni?] Ha síratsz, az a sok könnyű esik elejibe, s akkor ő nem tud menni.<sup>76</sup>*

Egy 78 éves lészpedi asszonynak fiatalkorában munkabalesetben halt meg a férje. Két kisgyermeke maradt árván, a legkisebbik csupán háromhónapos volt. A balesetet követően az asszonynak álmában megjelent a férje, és megfeddte, hogy többet ne sírjon, mivel a másvilágon nem tud menni a vízzé változó könnyektől.

*Csak egykor az emberem az álmomba eljött... Aszangya micsinyálsz? Mandam, jaj mit kerecc, mandam, úgy félek... Mandam mi csinyálsz, mé jötté ide, hogy félek! Aszangya minek félsz? Tudod-e mi? S én örökké sirtam, búsultam őt... há hogyan búsuljam... avval a két makula gyermekvel... s akkor mandam, hogy aszangya, nézz csak ide, ha még sírsz sokat utánam, hallad-e aszangya, aszangya egy éjje megütlek... aszangya, me én aszangya olyan nehéz nekem, hogy magad sírsz, aszangya, hogy én attan a másik világon nem tudak menni a könnyektől... Nem tudak lépni... A sok víztől, aszangya, könnyektől... S akkor felvett valamit, hogy üssen héjzám... de én futni kénlődtam, futni... ő futni utánam, vaj, csak megbérettem, jaj, édes Máriám, jaj, soha többet nem sírak.<sup>77</sup>*

A meghalástól való félelem, a halál fölött érzet bánat jelenik meg a túlvilágon tehetetlenül, támogatás nélkül lévő halottakról szóló álmokban. Ezeknek az álmoknak a közös archetipális jelentésrétege a halál szomorú, visszafordíthatatlan tényét fejezi ki. Normatív funkcióval is rendelkeznek, a halott túlzott gyászolását, siratását tiltják, a halálhoz való helyes viszonyulás mintáit erősítik meg.

## Összegzés

Az álom a moldvai csángó falvakban a privát vallásosság részét képezi, és főként az egyház által teljes mértékben nem intézményesíthető területeken játszik kiemelt szerepet, mint a halottkultusz. A moldvai falvakban a túlvilággal és a halottakkal történő kommunikáció, a halottak kéréseiről való álmok gyakorisága a népi vallásosságnak a normák megerősítését szolgáló, a Natalie Zemon Davis által is hangsúlyozott aspektusára világít rá.<sup>78</sup> A halott kéréseivel való álmok és az ezeknek való megfelelés érdekében tett rituális erőfeszítések a társadalmi normák, ezen belül család, a rokonság és a szomszédság intézményének a csángó társadalom intenzív modernizációjának kontextusában meglepően ható fontosságára vallanak. A halottak nyugalmat biztosító halotti rítusok előírásainak betartása, a halott túlvilági sorsáról álomban történő tudomásszerzés, a halott kéréseinek teljesítésére tett rituális erőfeszítések, e kérések visszautasíthatatlansága a társadalmi normák és a hagyományos falusi intézmények működőképességére, az individualizálódásnak a vártnál alacsonyabb fokára utal. Az ismertetett etnográfiai anyag arra enged következtetni, hogy az álmok a moldvai falvakban fontos szerepet töltenek be a normák legitimizálásában, a falusi társadalom hagyományos intézményeinek működtetésében, a kapcsolatok fenntartásában.

A halotti álmok társadalmi viszonyokat állandósítanak, egyének vagy családok a közösség szimbolikus viszonyrendszerében kialakult megítélését, pozícióját termelik újra. Az álmok

<sup>76</sup> Fazakas (Colonel) Katalin (1936), Lészped, 2001. július 8. Papp Éva, Sebestyén Emese gyűjtése.

<sup>77</sup> Muntján Lézi (1930), Lészped, 2008. szeptember 28.

<sup>78</sup> Davis, Natalie Zemon: *Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion. = The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion.* Eds. Charles Trinkaus–Heiko A. Oberman. Leiden: Brill. 1974. 307–336. 312.

ugyanakkor a közösség életében nagy jelentőségű, a kollektív értelemrendszert próbára tevő történések értelmezéséhez járulhatnak hozzá. Vallásos cselekvéseket, rituális magatartásokat válthatnak ki (imádkozás, keresztvetés, gyertyagyújtás, misefizetés, fogadalom, böjtölés, adományozás). Felidézésük, a jelentésük értelmezésére tett kísérletek az egész életet körülölelő metafizikai lényeg személyes átélését segítik elő.

### **The Role of Dreams in Dealing with Death in Moldavian Csángó Villages**

*Keywords: dream, death, Moldavian Csángó*

In Moldavian *Csángó* villages dreams are elements of private religiousness, and they have an outstanding role especially in fields that cannot be fully institutionalized by the church, such as the cult of the dead. In these Moldavian villages the communication with the otherworld and the dead, the frequency of dreams about the supplications of the dead highlight a norm-enforcing aspect of popular religion emphasized as well by Natalie Zemon Davis. The ritual efforts made for the sake of dreams on the supplications of the dead and the need to conform to them stand as evidence for the importance of social norms and within them, the institution of the family, the relatives, and the neighbours, seemingly surprising in the context of the intense modernization of the *Csángó* society. Observing the death rites which ensure the quietude of the dead, familiarizing with the dead person's otherworldly fate via dreams, the ritual efforts to carry out the requests of the dead and the impossibility to refuse these requests all prove an operational standard of social norms and traditional village institutions, as well as a level of individualization lower than expected. The ethnographic material presented yields the conclusion that dreams have an important role in the legitimation of norms, the operation of traditional institutions of rural society, and the sustenance of relationships.

The dreams about the dead generalize social relationships, reproduce the assessment and position of individuals or families in the symbolic network of the community. At the same time, dreams contribute to the interpretation of significant events in community life, putting the collective system of meanings to the test. They can induce religious actions and ritual behaviours (praying, crossing oneself, candle lighting, mass payment, vows, fasting, donations). Their invocation and the attempts to understand their meaning may assist one in his personal experience of the metaphysical essence surrounding the entire life.

Balatonyi Judit

## Gyűrűváltás a csíksomlyói Szűz Mária-kegyszobor lába előtt

### Egy gyimesi csángó eljegyzési rítus társadalmi karrierje és funkcióváltozásai

Dolgozatomban<sup>1</sup> a hetvenes-nyolcvanas évektől gyakorlatban lévő, de a 2000-es évek közepétől funkcióváltáson átment csíksomlyói gyűrűhúzás rítusáról kívánok szólni, újabb adalékot kínálva a Mária-tisztelet lehetséges formáihoz, a búcsújárás motivációihoz és a társadalmi kontroll kérdésköréhez. 2007-es gyimesközéploki nyári gyűjtésem során figyeltem fel az eljegyzés e sajátos helyi változatára, inkább mozzanatára, amikor is a gyimesi csángó fiatalok a csíksomlyói Szűz Mária-szobor lába előtt húzzák fel egymás ujjára a gyűrűket, rövid fogadalom, ígérettétel és mindenekelőtt a Szűz Máriához címzett imádságok kíséretében. Bár szórva nyosan több példát is találhatunk a más kegyhelyeken, templomokban, kápolnáknak megrendezett eljegyzési szertartásokra, a 2008-as nyári terepmunkáim során rögzített mintegy huszonnégy vonatkozó beszélgetés és két megfigyelés is azt támasztotta alá, hogy a gyimesiek esetében egy általánosan elterjedt és ismert jelenséggel van dolgunk, egyfajta stratégiáról is beszélhetünk. Ezt a sajátos kulturális stratégiát szeretném megvizsgálni a gyimesi társadalom kontextusában.

A kutatás és az elemzés során a következő kutatói kérdéseket fogalmaztam meg. Elsősorban arra voltam kíváncsi, hogy a gyimesi csángó fiatalok hogyan szervezik meg a csíksomlyói eljegyzésüket. Tehát: milyen motivációk alapján választották/választják ki ezt a rítust a többi helyi eljegyzési modell közül, illetve miért éppen a csíksomlyói helyszínre esett a választás? Milyen minták állhatnak a fiatalok rendelkezésére a rítusszervezés során? Ismernek-e valamilyen előzménynek tekinthető modellt, példát Gyimesben az effajta eljegyzésekre? Ha igen, milyen narratívák kapcsolódnak hozzá, beszélhetünk-e valamilyen kulturális folytonosságról, esetleg újraértelmezésről? Az előbb megfogalmazott kérdések megválaszolása előtt elsőként meg kell ismernünk a csíksomlyói eljegyzések forгатókönyvét. Majd a megismert modellt el kell helyeznünk a többi gyimesi eljegyzési rítus sorában. Ezek után megpróbálok rámutatni a rítusszervezés során adaptált lehetséges mintákra. Ahhoz, hogy megfelelően tudjuk értelmezni a rítusszervezés folyamatát, meg kell vizsgálnunk azt a társadalmi, kulturális és vallási kontextust is, amelyben megfogalmazódott a csíksomlyói eljegyzés ideológiája, és létrejött a rítus „kitalált hagyománya”.

### A csíksomlyói gyűrűváltás forгатókönyve

A következőkben több gyimesi példa segítségével röviden bemutatom a rítus forгатókönyvét. Állandó elemei a következők: misehallgatás (Gyimesben vagy Csíksomlyón), gyűrűváltás Mária lába előtt térdelve, ima-könyörgés a csíksomlyói Szűzanyához. Járulékos elemként az egymásnak tett ígélet, fogadalom jelenik meg, néhányan megcsókolják Mária lábát, a gyűrűket,

<sup>1</sup> A tanulmány a PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék (OTKA T49175 számú) *Néphit, vallás és vallásos folklór Gyimesben* című kutatási programja keretében készült.

illetve jegygyűrűjüket a szoborhoz érintik, előfordul az is, hogy pénzt helyeznek a szobor alatti perselynyílásba. A rítus létrejöhet csak a fiatalok vagy a szűkebb család jelenlétében, kísérheti vacsora a menyasszonynál, a vőlegénynél vagy egy étteremben. Általában valamilyen jeles napon, kalendáris ünnepeken tartják előszeretettel (Mária-ünnepek, általában pünkösöd az utolsó alkalom, amikor még eljegyzést tartanak, utána inkább esküvők következnek), de ha sürgős a dolog, *nagy terhes* a lány, más napokon is megvalósulhat. Nem egységes az átmeneti rítus helyi megnevezése: *gyűrűhúzásként*, *gyűrűváltásként* és újabban *eljegyzésként* is hivatkoznak rá.

Néhány konkrét példát mutatok a csíksomlyói Mária-szobor lába előtt megvalósult gyűrűváltásokra. Egy huszonhárom éves asszony a szülei házáat nevezte az eljegyzés színhelyének, míg a gyűrűket a „csíksomlyói Máriánál” húzták fel 2006-ban. A gyűrűváltás után este vacsora következett, a szülők, testvérek, nagyszülők jelenlétében. A fiatalok közösen döntöttek arról, hogy ilyen eljegyzést szeretnének, mert mint mondták, máskor is sokat járnak Csíksomlyóra, hogy kérjék „Mária segítségét”. A rítus a következőképpen zajlott: Gyimesközépleken a megálló templomban reggel misét hallgattak, mert nem tudták, hogy Csíkban hogyan van a misék rendje. A fiatalok busszal utaztak Csíksomlyóra, ahol a kegytemplom Mária-szobra előtt térden állva gyűrűt váltottak. A gyűrűváltás során „mondtak valami szöveget egymásnak, valami apróságot, ígéretet: Isten engem úgy segéljen, Nagyasszonyunk, a boldogságos Szűz Mária, hogy téged X szeretlek, szeretetből veszek feleségül...” (Az eskü alatt a kegyzsobor lábát érintették.) Azért is döntöttek a somlyói eljegyzés mellett, hogy a násznagyoknak ne kelljen sokat költeniük.

Negyvenkét éves beszélgetőtársam lánya csíksomlyói eljegyzésén volt jelen 2008. február 14-én, leánya az eljegyzés előtt együtt lakott a vőlegényével Csíkszeredában. A fiatalok a kegyzsobor előtt térdelve, „mondóka kíséretében” húzták fel a gyűrűket, a gyűrűváltás előtt megcsókolták a gyűrűket: „Akarsz-e a feleségem lenni, elfogadod-e ezt a gyűrűt?” „Viseld ezt a gyűrűt szeretetem és hűségem jeléül: az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében.” Szülők és a kisebb, még nem házas testvérek voltak jelen, majd a gyűrűhúzást vacsora követte a vőlegény családjánál. A fiatalok kívánsága volt, hogy a szerelmesek napján, Csíksomlyón jegyezzék el egymást.

Végül egy olyan csíksomlyói gyűrűhúzás ismertetésére vállalkozom, amely bár gyakorlatilag nem valósult meg a búcsúban, a családtagok, szomszédok mégis csíksomlyói eljegyzésként utalnak rá. Két lényeges momentumra hívnám fel a figyelmet: egyrészt a rítusról való beszéd inkább a tervezett, mint a megvalósult (jelen esetben megvalósulatlan) rítusra korlátozódik. Azok a rokonok, akiknek tudomása volt a meghíúsult eljegyzésről, fontosabbnak tartották a fiatalok szándékát. A választott helyszínen történő gyűrűhúzás sikertelensége ellenére csíksomlyói gyűrűhúzásként utalnak rá, mivel a fiatalok jártak a szent helyen, szent időben, és az eljegyzés röviddel a csíksomlyói tartózkodásuk után végbement (a lány otthonában „kettesben”):

*S hallott arról, hogy mostanában a csíksomlyói Máriánál jegyzik el egymást a fiatalok?*

N kb. 30 (sógornő): Igen, nekik is ott volt, csak nem tudtak felmenni Máriához, mert nagyon sokan voltak, de pünkösöd napján voltak.<sup>2</sup>

Másrészt mivel csak a fiatalok voltak jelen a magányosra tervezett rítuson, az eljegyzésükkel kapcsolatos reprezentációt is ők hozták létre. A fiatalok nem mindenkinek számoltak be

<sup>2</sup> Barackospataka, Gyimesközéplek, 2008.

részletesen az eljegyzés valós körülményiről. A menyasszony elmondása szerint vőlegényével csíksomlyói eljegyzést terveztek, de az meghiúsult a pünkösdi tömeg miatt, nem akartak semmi nagyot, hogy ne kelljen készülni, „így egyszerűbb”. Az egyszerű eljegyzés mellett szólt továbbá az is, hogy a menyasszony nővérének is kisebb eljegyzése volt. Egy nemrég férjhez ment bükkhavasi lány tudomása szerint is Csíksomlyón húztak gyűrűt a fiatalok. A menyasszony édesanyja is csíksomlyói eljegyzésről számol be, nem tudott arról, hogy a fiatalok otthon húzták fel a gyűrűket.

### A csíksomlyói gyűrűváltás helye a gyimesiek eljegyzési rítusai között

A megismert csíksomlyói eljegyzést el kell helyeznünk a többi helyi eljegyzési rítus sorában. Az eljegyzések két nagyobb csoportját különböztethetjük meg Gyimesben: a nagyobb, násznagyok jelenlétében végbemenő, illetve a kisebb ceremóniákat. A *radinát*<sup>3</sup> is e két csoportba sorolják, annak függvényében, hogy fogadnak-e zenészt, vagy sem, illetve háznál rendezik, vagy valamilyen kultúrotthon, esetleg étterem a színtere a rendezvénynek. A kisebb eljegyzéseknek további két típusát különböztethetjük meg aszerint, hogy kik a rítus résztvevői: így beszélhetünk családi vagy magános eljegyzésekről. A csíksomlyói gyűrűváltás az utóbbi két alcsoportba sorolható. Az eljegyzés körülményeinek megválasztása több tényező függvénye: együtt élnek-e a fiatalok, terhes-e a lány, milyen a család gazdasági helyzete, a már házas testvéreknek milyen volt az eljegyzése, spontán döntés-e az eljegyzés, vagy tervezett. A lány terhessége, a szöktetés, az élettársi kapcsolat esetén nem illik nagyobb eljegyzést tartani, a rossz anyagi helyzet is indokolhatja a nagy költséget nem igénylő eljegyzés rendezését. A magános eljegyzések háttérében továbbá a titoktartás, a tiltott kapcsolat elmélyítése is szerepelhet. Ha nagyobb eljegyzést kívánnak tartani, leggyakrabban a lány családjának otthonában vagy étteremben rendezik meg. A lakodalom kelléktárához hasonlóan a vendégek szórakoztatása miatt előfordul, hogy álmenyasszonyt adnak ki, többfogásos vacsorát kínálnak, zenészt is fogadhatnak. A fiatalok szűkebb rokonsága és a már felkért násznagyok vesznek részt ezeken az alkalmakon.

Az eljegyzések kapcsán szót kell ejtenünk arról is, hogy Gyimesben az eljegyzéssel egybekötött gyűrűhúzás a hetvenes-nyolcvanas években jött gyakorlatba. Ezüst-, réz- vagy *banikból* hajlított alkalmi gyűrűt váltottak, módosabb családok arany-rézműves cigányoktól vásároltak aranygyűrűket. A nyolcvanas évekig elsősorban a leánykérés, kikérés rituális alkalmát említik a vonatkozó néprajzi jegyzetek,<sup>4</sup> és a beszélgetőtársaim is elsősorban a kikérést hangsúlyozták, amelyet néhány héttel a házasságkötés előtt tartottak. A gyűrűváltás csak járulékos eleme volt ezeknek az alkalmaknak, a gyűrűviseléssel együtt csupán az utóbbi tíz évben vált általánossá. Továbbá a házasságkötés előtti gyűrűviselés egészen a közelmúltig nem volt összeegyeztethető a vonatkozó közösségi normákkal, miszerint a gyűrűt, a szentelt gyűrűt csak az új házasok viselhetik, akik a pap közbenjárásával már kiszolgáltatták egymásnak a házasság szentségét. Korábban csupán a kikérés, a közös étkezés, a beszélgetés és az esküvő időpontjának kitűzése tartozott szervesen az alkalomhoz. Jegyajándékok cseréjéről az ötvenes évekig tudunk, a

<sup>3</sup> Keresztelői ebéd. Két típusa van: a háznál rendezett *kisradina* és az étteremben vagy kultúrotthonban tartott *nagyradina*. Lásd Csonka-Takács Eszter: *Keresztelő Gyimesközéplekon*. = „Vannak még csodák...” *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben*. I. Szerk. Pócs Éva. Bp. 2008. 151.

<sup>4</sup> Lásd Antal Imre: *Udvarlás és leánykérés Gyimesben*. = *Népismereti Dolgozatok*. Buk. 1983. 146–147.



menyasszony gyakran öt rend ágyneműt is kapott, de leginkább a lakodalom során, ritkán a lakodalom előtt adták át a „ruhanemű” ajándékaikat egymásnak, illetve a rokonoknak, násznagyoknak. Vicki Howard *A 'Real Man's Ring': Gender and the Invention of Tradition* című munkájában a „duplagyűrűs egyházi szertartást” kitalált hagyományként mutatja be.<sup>5</sup> Megállapította, hogy az Egyesült Államokban az 1940-es és 1950-es években vált népszerűvé, amikor az ékszerészek „kitalálták” a vőlegény jegygyűrűjének hagyományát, amely nemcsak a személyes esküvői gyakorlatot befolyásolta. Bárth Dániel kutatásaiból ismeretes, hogy Magyarországon már a 15. századi szertartásleírásban egyértelműen több gyűrű megáldásáról tesznek említést.<sup>6</sup> Ez természetesen a helyi vallási hagyományok és gazdasági viszonyok függvényében területenként változott. Gyimesben például csak az elmúlt ötven évben lett a gyűrűváltás- és áldás az egyházi szertartás szerves része, és sokáig kölcsönként gyűrűvel hajtották végre a gyűrűk megáldását, a gyűrűket a lakodalom végén vissza kellett szolgáltatni a kölcsönadóknak. Vicki Howard szerint az esküvői ipar átalakított egy a 20. század közepéig érvényben lévő szokást úgy, hogy az árucikkeket és a kísérő rítusaikat a fogyasztói igényekhez és a korabeli ideológiához igazította. A vőlegény gyűrűje akkor vált hagyománnyá, amikor az esküvő és a házasság, a „megszelídített férfi” a jólét és a nemzeti stabilitás szimbólumává vált. A vőlegény gyűrűje az újfajta kötelezettségeket is jelképezte. A nők másként értelmezték a duplagyűrűs szolgáltatást: pl. sok hajdon azért is viselt jegygyűrűt, mert az egyfajta elvárt szociális státust reprezentált.<sup>7</sup> Gyimesben is nagy szerepe volt a javakhoz való hozzáférés változásának, illetve az ékszerészek által kínált jegygyűrűszettek és kísérőgyűrűk helyi elfogadásának. Napjaink gyimesi eljegyzési gyakorlata a fiatalok elmondása szerint már elképzelhetetlen az arany karikagyűrűk cseréje, illetve a menyasszony kötelező ajándékaként számon tartott arany pecsétgyűrű, esetleg nyaklánc átadása nélkül, a gyűrűket eljegyzés után is viselik, ami korábban szintén nem volt jellemző. Dolgozatomban amellet kívánok érvelni, hogy Gyimesben a jegygyűrűviselés általánossá válásához nagyban hozzájárult a csíksomlyói gyűrűváltás aktusa és ideológiája. Vicki Howard példájához hasonlóan Gyimesben is társadalmi nemenként eltérő jelentést társítottak a gyűrűviseléshez: pl. a megesett, *bitangos* leányok társadalmi státusát módosította, kiemelte őket egy deviánsként megbélyegzett szerepkörből, míg a férfiak, *bitangos* legények esetében a felelősségvállalást, a „pateri” szerep elvállalását szimbolizálta. A jegygyűrű a legitím, közösség által is elismert kapcsolatot hivatott reprezentálni, jelzi az elkövetkező házasságkötést.

### A lehetséges minták feltérképezése

A következőkben a csíksomlyói gyűrűváltás rítusszervezése során felhasznált minták lokalizálására törekszem. Ha számba vesszük a gyűrűváltás legfontosabb rítuselemeit (misehallgatás; „ösi magyar szokás szerinti” eskü néhány sorának, illetve a házassági szándék kinyilvánításának parafrázisai; gyűrűváltás Mária lába előtt térdelve; ima-könyörgés a csíksomlyói Szűzanyához; pénz, esetleg virágfelajánlások a Szűzanyának), és összevetjük a gyimesi egyházi esküvők liturgiájával, szembetűnő hasonlóságot fedezhetünk fel. A gyimesi nászmisék liturgiájának legfontosabb jellegzetességeit egy 2007-es példán szemléltetem. A gyimesközéploki,

<sup>5</sup> Howard, Vicki: *A 'Real Man's Ring': Gender and the Invention of Tradition*. Journal of Social History XXXVI(2003). Vol. 4. 837–856.

<sup>6</sup> Bárth Dániel: *Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon*. Bp. 2005. 127.

<sup>7</sup> Howard, Vicki: *i.m.* 837.

Mária Magdolna tiszteletére felszentelt római katolikus templomban megfigyelt szertartás csupán abban tért el az általános helyi gyakorlattól, hogy az esküvőn kívül egy keresztelezésre is sor került, de nem egy liturgia keretén belül, hanem egymást követően zajlottak (ezért egy kicsit rövidebb volt a nászmise). Elsőként az esküvői szertartást vezette le a pap. A bevonulást (a vőlegény és a menyasszony együtt vonult be)<sup>8</sup> követően a hívek köszöntésére és a könyörgésre került sor, a szentmisén nem hangzott el prédikáció (ez sem általános), egy nagyon rövid fejezetet olvasott fel a lelkiatya az evangéliumból. Ezt követte a szentség kiszolgáltatása, a jegyesek házassági szándékának kinyilvánítása, és „ősi magyar szokás szerint” esküvel erősítették meg az ígértüket. A pap ezután megáldotta a gyűrűket, amiket a férj és a feleség „a szeretet és a hűség jeléül” egymás ujjára húzott. A nászáldás után az új házaspárok fehér virágot vittek a templom Mária-oltárához, majd az oltárnál imádkoztak a boldog házasságukért, kérték Mária segítségét. Itt jegyzem meg, hogy a gyimesi menyasszonyok a cipőjükbe elrejtett *szerecssehozó pénzt* is gyakran valamilyen Mária-ábrázolás mögé rejtik: ez lehet valamilyen közösségi tér kegyesobrára, vagy akár a magánszférán belül, egy fali Mária-kegykép is betöltheti a szerepét. A virágfelajánlást és a Máriához intézett imákat követően közös könyörgés következett, majd a pap nászáldást kért az új házaspárokra. Az utolsó áldás elhangzása után a pap nem vezette ki kézen fogva a fiatalokat, csak kikísérte őket. A vőlegény édesanyja megjegyezte: „Ezt gondoltuk, hogy így lesz.” Nyolchónapos terhes volt a menyasszony.

A csíksomlyói gyűrűváltás során elsősorban az imént bemutatott nászmisetípus legfontosabbnak tartott elemeit használták fel és helyezték egy új kontextusba. De nemcsak egy komplex gyimesi egyházi esküvőmodell adaptációjáról és újraértelmezéséről beszélhetünk, hanem a Mária-tisztelet gyimesi rituális jellegzetességei is megjelennek az eljegyzés foratókönyvében: az imák, az áldás, a segítség és feloldozáskérés gesztusa, a különböző Máriának címzett felajánlások az ünnepi és a mindennapi vallási gyakorlatban mind jelen vannak.<sup>9</sup> Külön hangsúlyozom a csíksomlyói kegyesobor alakjához köthető sajátosságokat: a szobor különleges tiszteletét a gyimesiek körében, ide sorolható a szándék a Máriával való találkozásra, a szobor megérintésére, a felajánlások és a segítségkérés aktusa, valamint a szobornak tulajdonított csodatévő, gyógyító erő. A csíksomlyói eljegyzés járulékos elemei között említést tettem a jegygyűrű szoborhoz érintésének mozzanatáról, amely párhuzamba hozható a gyimesi csángók által is gyakorolt más, a szoborhoz kapcsolódó mágikus-vallásos mozzanatokkal is: például azzal, hogy a csíksomlyói kegytemplomba érkezők megpróbálják zsebkendőjükkel vagy valamilyen ruhadarabjukkal megtörölgetni a szobrot (nemcsak a búcsú alkalmával). Az elmúlt évek csíksomlyói búcsúinak alkalmával, a szobor kímélése miatt, már két „székelyruhás” lány feladata az érintés. A szoborhoz érintett kendőt megőrzik, kímélik, és szükség esetén gyógyító funkcióval használják. A szoborhoz érintett gyűrűnek is különleges erőt tulajdonítanak, amelyet az egyházi szentelés csak tovább erősít. A jegygyűrű védelmezi a jegyeseket, házaspárokat, illetve a kapcsolatukat, de rontáselejtés során is alkalmazható.

<sup>8</sup> Egyre több fiatal a médiából is ismert nyugati típusú egyházi esküvők néhány momentumának gyimesi bevezetését szorgalmazza: pl. a templom feldíszítését vagy azt, hogy a menyasszonyt édesapja kísérelje az oltár elé. Ezt az egyházi aktust pillanatnyilag a helyi papok kívánják visszaszorítani.

<sup>9</sup> Erről lásd Kajári Gabriella: *Az imaéletbe való belenevelődés Gyimesközéplekon*. = „Vannak csodák, csak észre kell venni.” *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben I.* Szerk. Pócs Éva. Bp. 2008. 97–237; Pócs Éva: „Rajtunk is történt csoda.” *Beszélgések és elbeszélések a természetfeletről*. = *Uo.* 299–374.

Mintaként szolgálhattak még a gyimesiek részvételével lebonyolított csíksomlyói egyházi esküvők is (barát, ismerős vagy rokon esküvője), amelyeknek gyakran központi eleme a Szűz Mária-szobor (ima, áldáskérés, pénz- és virágfelajánlások). Illetve alapvetően a csíksomlyói búcsú egy vallásos mozzanatának kibővítéséről is beszélhetünk, a Szűzanya-szobor felkeresésének egy újabb motivációjáról. A Mária-tisztelet és a csíksomlyói búcsú kapcsán csak utalok a legfontosabb összefoglaló munkákra: elsőként Mohay Tamás *A csíksomlyói búcsújárás* című munkáját<sup>10</sup> szeretném kiemelni, amely a kérdéses témák kutatástörténetét kellő igényességgel foglalja össze, Bálint Sándort a szeged-alsóvárosi Mária-kegyhellyel kapcsolatos kutatásai<sup>11</sup> miatt említem, utalnék a Barna Gábor szervezésében zajlott Mária-tisztelettel foglalkozó konferenciára és a konferencia tanulmánykötetére,<sup>12</sup> Székely László *Csiki áhitat* című írásának<sup>13</sup> vonatkozó fejezeteire. Külön kiemelném Frauhammer Krisztina 1999-es *Levelek Máriához* című könyvét,<sup>14</sup> illetve 2009-es doktori disszertációját,<sup>15</sup> amelyben a magyar kegyhelyek vendégkönyveinek összehasonlító elemzésére vállalkozott. A jelen témám szempontjából különösen érdekes volt a *Szerelem, párkapcsolat* tematikával kapcsolatban írt fohászok elemzése, amelyben a Máriához címzett kéréseket, fohászokat foglalja össze. A csíksomlyói eljegyzés esetében írásbeli szakrális kommunikációs aktusokról: írott fohászokról, hálalevelekről nem tudok; ellenben a rítus lényegében egy szóbeli fohász és áldás, segítségkérés egy konkrét cél miatt. A búcsújárással kapcsolatban most csak Vörös Gabriella,<sup>16</sup> Barna Gábor,<sup>17</sup> Tánzos Vilmos<sup>18</sup> kutatásait említem.

A dolgozat elején már utaltam arra, hogy a rítus párhuzamba hozható a más kegyhelyeken, templomokban, kápolnáknak megrendezett eljegyzési szertartásokkal is, erre néhány példát említek. Van adatom például egy 2010 augusztusában, az esztergomi bazilika mellékoltáránál megvalósult lánykérésről és eljegyzésről, illetve egy 2007-es máriabesenyői kegyeszobor előtt megvalósult leánykérésről és eljegyzésről is. Az ilyen eljegyzéseknek minden esetben vallásos a motivációja.<sup>19</sup> Itt utalnék egy 2008-as egyházi kezdeményezésre is: a *Szerelmes párok, a jegyesek és a fiatal családok búcsújára*, Mátraverebély-Szentkúton Sárlos Boldogasszony ünnepén, amellyel a helyi ferences testvérek próbáltak hagyományt teremteni. Az ünnep sajátos vallásos jelentését alapul véve,<sup>20</sup> a búcsú elsődleges célja a gyermekáldás elősegítése, áldás-

<sup>10</sup> Mohay Tamás: *A csíksomlyói pünkösdi búcsújárás. Történet, eredet, hagyomány*. Bp. 2009.

<sup>11</sup> Bálint Sándor: *Szeged-Alsóváros. Templom és társadalom*. Bp. 1983.

<sup>12</sup> *Mária tisztelete a népi vallásosságban*. II. Vallási Néprajzi Konferencia. Szeged, 1994. október 6–8.; „Mária megsegített.”

<sup>13</sup> Székely László: *Csiki áhitat. A csiki székelyek vallási néprajza*. Bp. 1995.

<sup>14</sup> Frauhammer Krisztina: *Levelek Máriához. A máriakálnoki kegyhely vendégkönyve*. Szeged 1999.

<sup>15</sup> Uő: *Szemben a feledéssel. Magyar kegyhelyek vendégkönyveinek összehasonlító elemzése*. Doktori (PhD) értekezés. Kézirat. 2009.

<sup>16</sup> Vörös Gabriella: *A szakrális, a nemzeti közösség és az egzotikum élménye. A magyarországiak részvételének motivációjáról a csíksomlyói búcsúban*. = *Erdély-(de)konstrukciók*. Szerk. Feischmidt Margit. Bp.–Pécs 2005. 69–83;

<sup>17</sup> Barna Gábor: *Moldvai magyarok a csíksomlyói búcsún*. = Halász Péter (szerk.): „Mégfog vala apóm, szokor kezemtül...” *Tanulmányok Domokos Pál Péter emlékére*. Bp. 1993. 45–61.

<sup>18</sup> Tánzos Vilmos: *A csíksomlyói kegyhely története*. Sepsiszentgyörgy 1990; Uő: *Adatok a csíksomlyói kegyhely búcsújáró hagyományainak ismeretéhez*. = *Népi vallásosság a Kárpát-medencében I. Szerk. S. Lackovits Emőke. Veszprém 1991. 136–158*.

<sup>19</sup> Saját gyűjtés.

<sup>20</sup> Sárlos Boldogasszony ünnepén a római katolikus egyház arról az eseményről emlékezik meg, amikor Szűz Mária (méhében Jézussal) meglátogatta unokatestvérét, az ugyancsak gyermeket váró Erzsébetet – liturgikus neve ezért: „Szűz Mária látogatása Erzsébetnél”, az örvendetes rózsafüzér második titkának ünnepé. Lásd erről pl. Bálint

kérés a párok kapcsolatára és a hálaadás a már megfogant gyermekekért.<sup>21</sup> Végül egy újvidéki esperes atya által is bevezetett egyházi szertartásról: a jegyesek egyházi megáldásáról szölok röviden, amelynek ötlete *A házasságkötés szertartásának rendje* 2006-os magyar kiadásából származik. A „jegyesmegáldás” szertartásának levezetésével kapcsolatban Káposztás Béla váci egyházmegyes pap úgy fogalmazott, azt úgy kell levezetni, hogy világos legyen: nem házasságkötési szertartásról vagy annak valamiféle elővételezéséről van szó: „hiszen nem kelthetjük azt a látszatot, mintha az Egyház megáldaná a házasságkötés előtti együttéléseket. Emiatt az előírások szerint például sohasem történhet szentmise keretében.”<sup>22</sup> Gyimesben még nem volt hasonló helyi egyházi kezdeményezés, csupán misét kér(het)nek a fiatalok az eljegyzésük után. A helyi egyház is elítéli a házasság előtti együttéléseket, közösségi szinten viszont egyre elfogadottabbak. Itt jegyezném meg, hogy a csíksomlyói rítusok funkciója ezzel az egyházi jegyesmegáldási rítussal feleltethető meg a leginkább, azzal a különbséggel, hogy Gyimesben, pontosan a helyi egyház megkerülésével történik. A gyimesiek logikája szerint egy a mindennapi vallási életük során is kiemelt fontosságú szenttől, Szűz Máriától, közvetlenül csíksomlyói kegyszobráról várják az áldást, a jegyesség megáldását, amelyre egyházi keretek között (még) nincs lehetőségük.

### A csíksomlyói gyűrűhúzás a gyimesi társadalom kontextusában

A következőkben elsősorban a gyimesiek házasság előtti szexuális életével kapcsolatos társadalmi, egyházi normákra és a konkrét társadalmi gyakorlatokra figyelek, azért, hogy bemutassam a rítus értelmezéséhez szükséges társadalmi kontextust. Érintem a gyermekvállalás, guzsalyos szokások, vadházasság, szöktetés és ezek kapcsán a társadalmi kontroll intézményesített (pl. egyházi szankciók, prédikációk) és informális jellegű (pl. közvélemény, pletyka, mágia, önbíráskodás)<sup>23</sup> fellépését. Praktikus okokból, két időszakot különíték el: a saját jelenkutatásom (2005–2008) időintervallumát és az 1900–1950 közötti időszakot, amellyel kapcsolatban számos korabeli néprajzi jegyzet,<sup>24</sup> illetve recens tanulmány<sup>25</sup> született. Magam is készítettem strukturált és félig strukturált interjúkat, igaz csak a 1950–2000 közötti időszak társadalmi változásaival kapcsolatban.

Sándor: *Boldogasszony vendégségében*. Bp. 1944; Bálint Sándor: *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok a hazai és közép-európai hagyományvilágból*. I–II. Bp. 1977.

<sup>21</sup> Forrás: <http://www.hirporta.hu/?hir=18787&sid=KjgyvNzIIMDQ3MTIxMTM5OTYwMzcyNTgzMjQ49603> 2010-11-29

<sup>22</sup> Káposztás Béla: *Készület és ünneplés. A jegyeskurzus mint a házasságkötés ünneplésének minőségét alapozó és elmélyítő lelkipásztori alkalom*. Præconia III(2008). 64.

<sup>23</sup> Kinda Istvánnak a társadalmi kontroll típusaira vonatkozó kategóriáit használom. Lásd Kinda István: *A társadalmi kontroll és intézményei a Bákó környéki csángó falvakban*. Doktori (PhD) értekezés. Kézirat. 2009. 101–135.

<sup>24</sup> Orbán Balázs: *A Székelyföld leírása. Történelmi, régészeti, természetrajzi s népismei szempontból*. II. Pest 1869. 80; Vámszer Géza: *A gyimesi csángók eredete, települési és gazdasági viszonyai*. Látóhatár VIII(1940). 1. sz. 76; Gunda Béla: *Gyimesi csángó rokonsági elnevezések*. Magyar Nyelvőr LXXIII(1949). 4. sz. 233.

<sup>25</sup> Bódán Zsolt: *A megeseit lány Gyimesben*. Néprajzi Látóhatár X(2001). 1–4. 333–343; Uő: *A bitangos legény és a bitang. A törvénytelen gyermek apjának megítélése és a gyermek helyzete a gyimesi csángók körében*. = *Mi leszünk a jövő kultúrákatatói? Öndefiníció az új évezred küszöbén*. Szerk. Schobolcher Judit. Bp–Pécs. 13–27; Uő: *Gyimesi guzsalyas. Adatok és gondolatok a próbáhozasság kérdéséhez*. Ethnographia CXIV(2003). 3–4. sz. 285–304; Uő: *Erkölc, szerelem, szexualitás. A megeseit lány a régi falusi társadalmakban*. = *Határtalan nők. Kizártak és befogadottak a női társadalomban*. Bp. 2008. 316–337; Ilyés Sándor: *A megeseit leány büntetőritusai a moldvai csángóknál*. = *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kvár 2005. 57–91.

A 2005–2008 közötti időszak során jól dokumentálható volt az a társadalmi jelenség, hogy évről évre egyre több gyimesi csángó lány néhány hónapos terhesen vagy közvetlenül szülés előtt ment férjhez, és gyakran már a házasságkötésük előtt is együtt éltek a fiatalok. Ez a fajta tendencia a vonatkozó társadalmi diskurzusokban is tetten érhető volt. Az említett jelenséget minden generáció tagjai másként szemlélték. Az idősek (elsősorban az idős asszonyok) az atomizációt és a hagyományok fellazulását látták, amellel érveltek, hogy az ő fiatalkorukban nem volt „ennyi terhes lány”, „vadházasság”, és a házasságok is tartósabbak voltak, bár azt elismerik, hogy akkoriban a szökés egyfajta stratégiának számított. Számos olyan helyzetet is dokumentáltam, amikor a beszélgetőtársaim arról számoltak be, hogy közeli rokonuk vagy ismerősük már világra hozott egy, esetleg több gyermeket, s bár a szülők jegyesek voltak, de az esküvő időpontjáról még nem döntöttek. Illetőleg többen úgy látták, hogy a fiatalok körében csak akkor kerül sor eljegyzésre, majd házasságra, ha kiderül, hogy a lány áldott állapotba került:

*S eljegyzés után költözött oda?*

N 60: Nem, azelőtt, mondom, egy éve odaköltözött, s most húsvétkor, most a tavasszal volt az eljegyzése, aztán felhúzták a gyűrűket

*Az esküvőt kitűzték már?*

Esküvőt még nem tűzték, mert most építnek. (*S akkor ott is marad a fia náluk?*) Igen. (*Ez gyakori?*) Hát gyakori, mondjuk, hogy nálunk elegen vagyunk az udvaron, nem. (*Inkább a fiúhoz költözik különben?*) Há a fiúnál, de nem engedték el a leánykát, egyedül való, s nekem még itthon van három gyerek, itthon két fiú, az külön van az egyik.<sup>26</sup>

A középkorúak a szükségszerű *modernizációt, változást*, a házasság előtti szexuális kapcsolatra gyakorolt társadalmi és egyházi kontroll enyhülését, feloldását érzékelték:

*Miért lehet az, hogy sok leány mostanában terhesen megy férjhez?*

N 45: Aztán most már az nagyon ritka, hogy nincs kicsi baba, vagy nem terhes. Vagy azért kell a lakodalmat hamar csinálni, hogy most már egy hónap, egy hét. Olyan is volt, hogy három hete volt, és megszült a lakodalomban... Ez a fiatal generációtól van valamire, hogy ilyen tényleg gyakori, én már tizenöt éve itt vagyok, akkor se volt ez.

*S mióta van ez így?*

Hát úgy hiszem, hogy évről évre még gyakoribb.

*S hányan lehetnek, milyen az arány, akik terhesen mennek?*

N 50: Évente nagyon ritka, hogy évente legyen egy kettő, aki majd úgy megy férjhez egyéb egyszerűségből, hogy nem az, hogy terhes legyen, a legtöbb amúgy igen.<sup>27</sup>

F 50: Most, éppen hogy koszorút nem tesznek a fejikre, de általában, mondom, nemigen járok az esküvőkre, de így szok lenni, hogy ha éppen nem vesznek tiszta fehér ruhát, mondjuk, akinek gyereke van na, vagy állapotos, akkor olyan rózsaszín ruhát vagy olyan hosszú

<sup>26</sup> Hidegségpataka (Valea Rece), Gyimesközéplek (Lunca de Jos), Hargita megye, Románia, 2007.

<sup>27</sup> Hidegségpataka, Gyimesközéplek, 2007.



ruhát, mint a menyasszonyi ruha, vagy esetleg égszínké. De felveszik a fehérét is, úgyhogy csak nem teszen fátyolt a fejére, így van ejsze most.

*S ezt mióta engedi a pap?*

Régebbtől, hogy megengedi. (*Miért teszi?*) Nem tudom, hát az egyházi törvények is változnak, s biztosan meg van ez engedve, mert régebb nem, na.<sup>28</sup>

A fiatalok a mostani gyermekvállalási szokásokat a saját kultúrájukon belül értelmezték, *hagyományos* distinkcióval illették. A késleltetett házasságkötések háttérében a különböző élethelyzetekből (pl. nem megfelelő gazdasági helyzet) adódó kényszerhelyzetet nevezték meg a fiatalok. Ugyanúgy az idősek által kvázi próbaházasságnak tekintett folyamatot sem tekintették stratégiának, hanem olyan egyéni helyzetekről beszéltek, amikor a véletlen, nem tervezett terhességet gyorsan követik a kapcsolat legitimizációs folyamatai: az eljegyzés, illetve a házasságkötés:

*De most nagyon sokan mennek terhesen férjhez?*

N 50: Többen, többen.

*S mi az oka ennek?*

N 20: Az az oka nálunk, a csángóknál az a divat, hogy a legény a leánynál hál, s ez, s akkor megtörténik a kellemetlenség.

F 24: Az nem kellemetlen.

N 50: De elég kellemetlen a szülőknek, gondolod, hogy vagy elveszik, vagy se, vagy itthon marad, vagy elveszi a férfi. Volt olyan is, akit nem vitt el, itthon maradt.

*Most is van ilyen?*

Hát hogyne volna, s hogyha elvitte is, elváltak, mert főnnállott, hogy eszébe jutott, hogy nem az övé a gyermek. Például én, amikor a miénk a nagylány úgy maradt, én megmondtam a szülőknek, ne, ha tudják, hogy az övék, s ha nem, akkor, mert mi a cirkuszt nem szeressük, s aztán nem is mondtak semmit.<sup>29</sup>

Ha számba vesszük az előbb említett, az idősebb generáció által megfogalmazott panaszokat és a társadalmi változásokra adott reflexiókat, majd összevetjük a szakirodalomban fellelhető „guzsalyos”, „próbaházasság”, „társadalmi kontroll” kérdéskörével, a megfigyelt jelenségek beleilleszthetőek az 1950-es évek Gunda Béla<sup>30</sup> és Vámszer Géza<sup>31</sup> által megrajzolt etnográfiai valóságába, vagy legalábbis egyfajta kontinuitás érzékelhető. Még egyszer hangsúlyozom, hogy most nem a konkrét társadalmi gyakorlatokról, hanem az azokkal kapcsolatban megfogalmazott panaszokról beszélek. A korai szakirodalomban ugyanis a gyimesi csángók „guzsalyosságának” próbaházasság jellege, a házasság előtti nemi élet szabályozatlansága kerül előtérbe, szemben a moldvai csángók szigorú társadalmi kontrolljával.<sup>32</sup> Az újabb kutatások, különösen Bódán Zsolt írásai az elődök által bemutatott etnográfiai „múlt” adatokkal alátámasztott felülírására, inkább

<sup>28</sup> Hidegspataka, Gyimesközéplak, 2006.

<sup>29</sup> Hidegspataka, Gyimesközéplak, 2008.

<sup>30</sup> Gunda Béla: *i.m.* 1949: 233.

<sup>31</sup> Vámszer Géza: *i.m.* 76.

<sup>32</sup> Ilyés Sándor: *A megesett leány büntetőrítusai a moldvai csángóknál*. Kvár 2003; Kinda István: *A társadalmi kontroll és intézményei a Bákó környéki csángó falvakban*. Normák, normaszegők és szankciók. (Doktori disszertáció.)

árnyalására vállalkoznak: „A recens anyagban nyoma sincsen mindannak, amit Vámszer Géza rövid leírásában olvashatunk. Az adatközlők egyike sem tudott hasonló esetekről.”<sup>33</sup> Bódán Zsolt elsősorban idős asszonyokkal beszélgetett, jelenkutatást nem végzett. Jómagam is Bódán Zsolthoz hasonló eredményekre jutottam az idősebb generáció körében. Ezen a ponton azt gondolom, hogy érdemes párhuzamot vonni Amy Kaler *Many Divorces and Many Spinsters* című írásának eredményeivel és a (többek között) Margaret Mead és Derek Freeman nevéhez köthető *Nature vs. Nurture*-vitával.<sup>34</sup> Az előbb említett vitából csak néhány, a kutatásom szempontjából releváns kérdést szeretnék kiemelni: így például azt, hogy Orans levéltári vizsgálataiból tudjuk, hogy Mead a szexuális szokásokat érintő leghosszabb interjút férfi adatközlővel készítette, bár könyvében ezt nem is jelezte. Ez elvezet a társadalmi nem és szexualitás reprezentációjának problémaköréhez. Másrészt idetartozik az is, hogy Mead védelmezői szerint a kutatónőnek egy „korábbi” állapotot sikerült eltűnése előtt leírnia – a *Social Organisation of Manu'a* 1969-es kiadásának utószavában Mead is a lehetséges kulturális változásokra hivatkozva utasítja el az őt ért kritikákat.<sup>35</sup> Amy Kaler Dél-Malawi térségében vette számba a modern házasságokkal kapcsolatban megfogalmazott panaszokat és a házasság eltűnt „aranykora” utáni vágyódást, amelyek az elmúlt ötven évben fontos beszédtemának számítottak (1999-es és 1940-es interjút vetett össze). Azok generációkon keresztül folytatódnak, másrészt a panaszokkal kapcsolatos részletek generációról generációra változnak. A szerző mellett érvel, hogy ez összefüggésben van a malawi házasságok gazdasági és kulturális körülményeinek változásával. Az 1940-es években a házassággal kapcsolatos panaszok oka elsősorban a gazdasági javak elosztásában keresendő, míg napjainkban sokkal inkább az „erkölcstelen szexuális viselkedéssel” magyarázhatóak. A jelennel kapcsolatos panaszok és az „idilli múlt”-ra való utalások Kaler szerint nem egy szociális valóság leírásai, hanem példák a család személyes szféráján belül megvalósuló kitalált hagyományokra. Ezek a kitalált hagyományok reflexiók a változásra, és egyben olyan retorikai alkalmak is, amelyek során lehetőség nyílik a társadalmi változással vagy a generációk közötti feszültségekkel kapcsolatos általános rosszallás kifejezésére.<sup>36</sup>

Gyimesben Amy Kaler példájához hasonlóan az idősebb generáció beszámolóiban a múlt, a saját fiatalságuk ideje, a fiatalok által képviselt jelen ellenpólusaként artikulálódik: az „egykori” guzsalyoskodás intézményéről és a megesettek társadalmi helyzetéről beszélgetve egy egészen más válaszadási stratégia figyelhető meg. Így hangsúlyozzák az alkalom titkosságát („szülők tudta nélkül”, „sötétben jön”, „ablakon át” stb.), az együtt hálás nem „elhálás jellegét” s azt, hogy kevés/jóval kevesebb törvénytelen gyermek született:

2009; Uő: *Normasértés és deviancia. Gyakoribb vétségek és bűnök a moldvai csángó közösségekben*. Acta Siculica 2009. 671–694.

<sup>33</sup> Bódán Zsolt: *Gyimesi guzsalyos. Adatok és gondolatok a próbaházasság kérdéséhez*. Ethnographia CXIV(2003). 3–4. sz. 300.

<sup>34</sup> Benedict, Ruth: *Patterns of Culture*. Boston 1934; Freeman, Derek: *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge–Ma. 1983; Orans, Martin: *Not Even Wrong. Margaret Mead, Derek Freeman, and the Samoans*. Novato–Ca. 1996; Szántó R. Tibor: *Margaret Mead, Derek Freeman, Szamoa és az igazság*. = Magyar tudomány XL(1995). 10. sz. 1245–1251.

<sup>35</sup> Utasi Krisztina: *A megvezetés dialektikája: Mead, Freeman és Szamoa*. (Válasz Huszár Ágnes cikkére – Margaret Mead megvezetése). BUKSZ 2003. 207–208.

<sup>36</sup> Kaler, Amy: *„Many Divorces and Many Spinsters”: Marriage as an Invented Tradition in Southern Malawi, 1946–1999*. Journal of Family History XXVI(2001). Vol. 4. 529–556.

F 74: [...] De tisztességgel voltak, úgyhogy most több a törvénytelen gyermek, mint akkor. De a legény, csak az mehetett, ahhoz a lányhoz, ha meghívta a lány, ha nem hívta a lány, akkor nem volt mit keressen. S ezek a guzsalyasba járó esték, a vizita esték voltak, vasárnap este, kedd este, csütörtök és szombat, ezeken az estéken mentek a legények guzsalyasba, ha hívták, s ha nem hívták, maradott odahaza.

*S a legtöbb szeretőből házasság lett?*

Hát legtöbb házasság lett az ilyen szeretkezésből.<sup>37</sup>

Megkockáztatom azt a feltételezést, hogy Gyimes esetében is egy megkonstruált, a jelenre, a változásra, a generációs feszültségekre reflektáló szóbeli kitalált hagyománnyal van dolgunk, és talán erről lehetett szó már ötven évvel ezelőtt is. Ezzel az érveléssel nem a korai szakirodalmi adatokat kívánom védeni, mert azok etnográfiai tévedései bizonyíthatóak, már csak a vizsgálatok felszínes jellege miatt is. Hanem arra próbálok rámutatni, hogy nagyon fontos a generációs és genderkülönbségek figyelembevétele, emellett a társadalmi változásra adott helyi reflexiókkal is tisztában kell lennünk. Továbbá, amint azt M. Halbwachs és J. Assmann kimutatta: a múlt az emlékezés és felejtés folyamata által, a jelen nézőpontjából konstruálódik meg és szerveződik.<sup>38</sup>

Saját megfigyeléseim szerint (2005–2008) a fiatalok álláspontjához nagyban hasonló társadalmi gyakorlat rajzolódott ki: tehát az, hogy a törvényes kapcsolat nélküli gyermekvállalás egyáltalán nem tudatos döntés eredménye, nincsen szó próbaházasságról és a házasságkötés megkerüléséről sem, hanem a már említett gazdasági kényszerhelyzetekről.<sup>39</sup> Ezekről a következőkben bővebben szólok. A moldvai terminológiához hasonlóan Gyimesben is (Csíkbán úgyszintén) *bitangnak* nevezték s nevezik ma is a törvénytelen gyermeket, *bitangos* jelzővel illetik a leányanyát és a biológiai apát is. Napjainkban az anya és gyermeke kímélése érdekében a frontális helyzetekben már kerülik a használatát. A férfi esetében, baráti társaságban, ugratás formájában jelentkezhet. Állapotjelző, ideiglenes kategória, konkrétan arra a rövidebb-hosszabb átmeneti időszakra vonatkozik, míg a gyermek nem rendelkezik törvényes apával, továbbá házasságkötés nem legitimizálja a szülők kapcsolatát.

Az 1950-es évekig a megesett lány alakja a gyimesiek interpretációiban a szöktetett lányhoz hasonlóan részleges társadalmi státusváltozáson áthaladt deviáns személyként artikulálódott. Ugyanez érvényes a vadházasságban élő *hitetlen*<sup>40</sup> párokra is. A fiatalok átmeneti státusához

<sup>37</sup> Sötétpatak (Valea Întunecosă), Gyimesközéplak (Lunca de Jos), Hargita megye, Románia, 2005.

<sup>38</sup> Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet*. Bp. 1999. 35–43.

<sup>39</sup> Kathryn Edin és Maria Kefalas *Promises I Can Keep* című munkájukban 1995–2000 között Philadelphia (Pennsylvania) legszegényebb területein pontosan azon társadalmi erők feltárására és újraértelmezésére törekedtek, amely hatóerők megakadályozzák a házasságkötést. Munkájukban megállapították, hogy a házasságkötések száma egyre csökken a szegényebb társadalmi rétegek körében, különösen igaz ez az első gyermek születése előtt megkötött házasságok számára. Az általános középosztálybeli társadalmi diskurzus szerint ez a fajta csökkenés együtt jár a házasság jelentőségének csökkenésével is a kis jövedelműek körében. De ezzel a sztereotípiával szemben nagyon sok már gyermeket vállaló fiatal pár tervezi a házasságkötést, csupán addig várnak a házasságkötéssel, amíg a gyimesi példához hasonlóan megfelelő összeget tudnak félretenni egy „megfelelő” lakodalom lebonyolítására. A megkérdezett nők egyaránt értéket tulajdonítottak az anyaságnak és a házasságnak is, csupán a sorrendiség tér el a felső és a középosztály által követett társadalmi mintáktól, és a megfogalmazott elvárt társadalmi normáktól. (Kathryn Edin–Maria Kefalas: *Promises I Can Keep: Why Poor Women Put Motherhood Before Marriage*. Berkeley 2005. 104–122.)

<sup>40</sup> A *hitelenség* kategória alá sorolják a vadházasságban élő – szöktetett, együtt élő, a házasság szentsége nélkül gyermeket vállaló fiatalokat. A szent gyónásban sem részesülhetnek:

vagy éppen a magára hagyott szerető lényéhez gyakran a tisztátalanság, rontani akarás, illetve a rontani tudás képzetét is társították és társítják ma is. Továbbá az is előfordul, hogy a szeretők kapcsolatának hirtelen felbomlását (*szeretőség*, jegyesség, házasság is felbomolhat, a megesett lányt is otthagynak szeretője) vagy akár a kapcsolat létrejöttének lehetetlenségét (vénlégények, -leányok helyzete) valamilyen *elmagányosítási eljárásnak* tulajdonítják. Ezáltal az érintett fiatalok lényegében „morális értelemben” felmentést nyernek, bár ugyanúgy vonatkoznak rájuk az érvényes szankciók. Tehát a deviáns állapotot nem alapvetően két vagy egy személy választása, döntése eredményeként értelmezik. Most nem térek ki részletesen a különböző elmagányosítási eljárásokra (házasság elkötése), de szeretném hangsúlyozni, hogy a felbomlott kapcsolatok s az egyedülállóság különböző formáinak magyarázatában, elfogadásában fontos szempontot jelentenek napjainkban is, mert a folyamatot visszafordíthatatlannak, illetve nagyon nehezen visszafordíthatónak tartják. Mindenesetre a hitetlenség állapota, pl. a megesett lányok esetében a gyermek világrajtja után az anya és gyermeke marginális helyzete, státus nélküli állapota továbbrepegződik. A gyermekágyas időszak hat hete „normális körülmények között” is liminális periódusként kontextualizálódik. Az anya templomi *kiavatásáig*, a *szülői áldásig* tisztátalannak számít, veszélyt jelent a közösségre nézve – ezért tevékenységét tiltások korlátozzák<sup>41</sup> –, míg gyermeke a keresztség felvételéig kiszolgáltatott a démonikus és emberi erőkkkel szemben. Különböző prevenciós eljárásokkal próbálják megakadályozni a gyermek lehetséges megrontását, és gyógyító rítusok sora ismert a rontások megszüntetésére (pl. jegygyűrűt helyeznek a babára). Peti Lehel közlése szerint Moldvában él az az elképzelés, hogy egy deviáns személy, „a bűnös káros hatással van a közösségre”, a tiltott szexuális kapcsolat titokban tartása aszályt okoz. S ebből kifolyólag a bűn elrejtése „offenzív démoni erők energiaforrásává” válhat. „Ennek megakadályozására Moldvában egy olyan büntetőrendszer aktivizálódik, amely mágikus (szimbolikus), illetve jogszokásbeli elemeket ötvöz a papok által működtetett büntetőmetódusokkal.”<sup>42</sup> Gyimes esetében is érvényesek a fenti állítások, azzal a különbséggel, hogy a deviáns személy abban az esetben káros a közösségre, ha nem tartja be, nem tartatják be vele a marginális helyzetére vonatkozó korlátozásokat. Tehát akkor, ha a társadalmi kontroll informális szférája nem működik tökéletesen. Így például az avatatlan gyermekágyasokra és alapvetően a hitetlenekre vonatkozó tisztasági tabuk megsértése okozhat „elemi csapásokat: zivatart, jégverést, árvizet, a víz kiapadását, elférgesedését, [...] visszasüllyedését egy kultúra előtti állapotba”<sup>43</sup> Gyimesben éppen ezért nem a deviáns személy büntetésén van a hangsúly, hanem a különböző tiltások betartásának a felügyeletén, illetve a szankciók érvényesítésén abban az esetben, ha valamilyen tiltást, korlátozást nem tartott be az adott deviáns személy.

A gyermekágyas anyára vonatkozó korlátozások enyhülését, illetve kontextusfüggőségét egy 2008-as lakodalmi kalákában figyelhettem meg. Az örömanya (fiatalabb fia házasodott néhány napon belül) idősebbik fiának felesége gyermekágyas volt (negyedik hét). Bár mint

N 38: Nem, ha egyszer együtt él, s nincs megesküve, az nem gyónik addig, míg meg nem eküszik.

<sup>41</sup> „Nem haladhat át a vízen”, „vízhúzás tilalma”, „a gyermekágyas idő alatt nem járnak templomba”, a gyermek keresztelője alatt a „kiavatásáig csupán a templom sekrestyéjében tartózkodhat”. Lásd Csonka-Takács Eszter: *Gyermekágy és asszonyavatás Gyimesközéplokon. = Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Szerk. Pócs Éva. Bp. 2007. 104–110.

<sup>42</sup> Peti Lehel: *Offenzív mágikus rítusok a moldvai csángó falvakban. = Népi vallásosság a Kárpát-medencében* Sepsiszentgyörgy–Veszprém 2007. 291.

<sup>43</sup> Pócs Éva: „*Rajtunk is történt csoda.*” *Beszélgések és elbeszélések a természetfeletről.* = „Vannak még csodák...” *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben.* I. Szerk. uő. Bp. 2008. 330.

az előbb utaltam rá, a kiavatatlan anyák számos tevékenységére tiltások sora vonatkozik, a fiatalasszony mégis felajánlotta segítségét a lakodalmi kalákában. Nem bíztak rá különösebben nehéz vagy megterhelő munkát, hanem pl. azt, hogy ügyeljen a süteményekre, amíg azok sültek a gáztűzhelyben, majd amikor elkészültek, vegye ki őket a sütőből. A gyimesközéploki pap is megjelent a kalákában, elsősorban azért, mert az örömanya a közelgő esküvő alkalmából oltárterítőket készített. A pap hosszasan dicsérte a kaláka tagjainak szorgalmát. Az örömanya és a pap megbeszélték azt is, hogy a gyermekágyas asszony elmehet a szentmisére. A pap arra hivatkozott, hogy a család mélyen vallásos, és úgymint hamarosan megrendezésre kerül a keresztelő illetve azt is mondta, hogy az asszony már biztosan megtisztult. Megemlítendő továbbá, hogy az említett család nagyon jó kapcsolatot ápol a pappal. Az örömanya a lelkiatya beleegyezésére utalva próbálta elfogadtatni a kalákában jelen lévőekkel, hogy a menyé kiavatatlanul is elmehet majd a lakodalomba. Az anyós többször is hangoztatta, hogy a pap ősi babonának tartja a gyermekágyas anyára vonatkozó tiltásokat:

N 50: Én megkérdeztem a pap bácsit is, hogy, lelkiatyám, Y elmehet-e a templomba, hogy nincs a baba? Azt mondja, ki mondta, hogy nem mehet el? Ki mondta, ki mondta, hogy nem mehet el? Hát mondom, tudja, milyen nálunk a szokás. Az régebbi, már meg van tisztulva nyugodtan, azt mondja. A gyermeket nem viheti, mer az pogány, s nem keresztelés után viszi. De azt mondja, nyugodtan elmehet a templomba, nyugodtan.

N 60: A gyermeket nem viheti.

*S akkor ezt nem a pap nem engedte eddig?*

Nem.

N 50: Ez a faluba volt itt nálunk.

N 60: Volt nálunk egy ősi szokás, mit tudom, azt is mondta, hogy...

N 45: Régebb még a kútból vizet se meríthettek, akinek nem kereszteltek... Most már nincs.<sup>44</sup>

Csonka-Takács Eszter a templomi *kiavatás* rítusát Gyimesben a megesett lányok esetében „a normális esetekhez hasonlóan nevezte”, amelyet a társadalmi elfogadás jeleként értelmezett – ugyanannyi keresztszülője lehet, látogatják az anyát és gyermekét a gyermekágyas időszak alatt. De a narratívák alapján azt is kimutatta, hogy ez nem volt mindig így. A kiavatás egykoron nem egyházi rítusként ment végbe, nem a pap végezte el, hanem az anya magános rítus útján nyerte el a feloldást, általában valamilyen szent objektum (templom, esetleg keresz) megkerülése által, az egyházi kiavatás oltárkerülésének analógiájára, ideiglenes szentelt vízzel való mosakodással is elérhette a kívánt hatást.<sup>45</sup>

A megesett lánnyal szemben a közösség tagjai kevésbé alkalmaznak szatirikus *szankciókat*, nem vetik meg, nem gúnyolják ki nyilvánosan – inkább szánják<sup>46</sup> –, de a házasságkötéséig vagy

<sup>44</sup> Hídegségpataka, Gyimesközéplok, 2008.

<sup>45</sup> Csonka-Takács Eszter: *Gyermekágy és asszonyavatás Gyimesközéplokon. = Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Szerk. Pócs Éva. Bp. 2007. 125–126.

<sup>46</sup> Azért is, mert gyakran a szeretők kapcsolatának hirtelen felbomlását valamilyen *elmagányosítási eljárásnak* tulajdonítják. Így például az egyedülállóság különböző formáinak magyarázatában, elfogadásában fotos szempontot jelentenek a különböző elmagányosítási eljárások, pl. a házasság elkötése, mert a folyamatot visszafordíthatatlannak, illetve nagyon nehezen visszafordíthatónak tartják.



helyzete rendezéséig marginális szerepkörbe kényszerítik. Radcliffe-Brown kategóriája szerint a társadalmi életből és annak privilégiumaiból részlegesen, átmenetileg kizárják,<sup>47</sup> nem tartozik már a lányok korcsoportjába (nem lehet nyoszolyó sem), és a *tisztességes házasasszonyok* csoportjába sem. Ezt az átmeneti, perifériális helyzetét különféle szimbolikus eljárásokkal tették nyilvánvalóvá: pl. a hatvanas évek végéig az „anyósa” felkontyolta a megesett lányt, kvázi asszonnyá avatták (olyan asszonnyá vált, aki nem vette fel a házasság szentségét), kendőt hordott:

*Mi történik, ha megesik a lány, de nem veszi el a legény?*

N 40: A falu lehet, nem veti meg, de a fiatalság igen, mert akkor már se nem lány, se nem asszony.

*Hogy mutatkozott meg az, hogy a lányok és az asszonyok közé sem tartozik?*

Azon már látszik, hogy egyszer már gyereke volt, nem mehet akkor már diszkóba, már nem áll be a fiatalok közé a sorba, ha egyszer gyereke van. Régebb be kellett kötni a fejét, befoták és kontyot csináltak, de most a legtöbbnek rövid haja is van, s ha véletlenül hosszú haja is van, de úgy sem kontyolják fel, ha gyereke lesz sem. Ha férjhez van menve is, ha hosszú haja van, leengedi, ha lány vagy asszony nem úgy van, mint rég.<sup>48</sup>

Gyimesben a szomszédos Csikhoz hasonlóan a megesett lány esetében a helyi egyház nem alkalmazott/alkalmaz nyilvános büntetőritusokat, ellenben ha sor került a házasságkötésre, a szertartás magán viselte/viseli az erkölcsi kihágás szankcióit.

A helyi papok az egyszerű *együthálások*, guzsalyoskodás<sup>49</sup> miatt gyermeket váró fiatalokat nem ítélik el olyan mértékben, mint a vadházasságban élöket, a *szöktetetteket* és a már szülői státusban lévő házasulatlanokat. Ez a vonatkozó egyházi szankciókban is tetten érhető. A vadházasságban élöket gyakran nem esketi meg a pap a templom oltáránál, csupán a sekrestyében, hétköznapi, *kicsi misén*. Az ötvenes években még előfordult, hogy emiatt kimondottan bűjtben tartották az esküvőt. A legtöbb esetben a szöktetettekhez hasonlóan lakodalmat se rendezhettek, csak egyfajta kalákát, ajándéktáncot – amellyel az alkalom gazdasági vonatkozása volt csak biztosítva (elsősorban talás ajándékok kerültek átadásra), napjainkban ilyen szankciót jelent a lakodalom kisebb, családias jellege. A szankciók a menyasszony viseletére is vonatkoztak/vonatkoznak: amíg *csángós ruhában* lakodalmaztak, nem lehetett „pántlikás rakott hazai”, „nem viselhetett hófehér hazai ruhát”, hanem „sima fejjel”, egyszerű vasárnapi viseletben járult az oltár elé. A hatvanas évektől a modern egybevarrott fehér esküvői ruha, fátyolviselés korlátozása jelentett szankciót, helyette valamilyen kosztyimöt vagy estélyi ruhát viselnek – ez a szankció egyre kevésbé érvényesül.

Szintén ide sorolható a kontyolás, illetve a leváltozás elmaradása is. A szankciók körébe sorolható még az oltár elől való kivezetés elmaradása. Ritkán fordul elő, hogy a pap kivezeti a fiatalokat a templomból. Ez a szankció egykoron nagy szégyenérzetet keltett a fiatalok és

<sup>47</sup> Radcliffe-Brown, Alfred Reginald: *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Debrecen 2004. 178–179.

<sup>48</sup> Hidegsgéppataka, Gyimesközéplak, 2006.

<sup>49</sup> Napjainkban a guzsalyoskodást az együtt hálás – együtt alvás színönimájaként használják a fiatalok, amely szerintük különbözik a nyolcvanas évekig intézményjellegű változattól. Mindkettő funkcióját egymás kölcsönös megismerésében határozzák meg az idősebb és a fiatalabb generáció tagjai is: a szülők engedélyével, tudomásával történik. A guzsalyos az együtt hálás helyét és idejét jelölte és jelöli most is: alkalmi jellegű, nem jelent élettársi kapcsolatot, nem a vadházasság egy helyi variációja, de gyakran szexualitást is kötnék a fogalmához.

hozzátartozók körében, ezért a gyimesközéploki papok napjainkban egyáltalán nem vezetnek ki, csupán kikísérik a fiatalokat. Gyimesfelsőlokon ellenben még napjainkban is kivezeti a pap „az arra érdemeseket” a templomból, majd megcsókolja őket, kifejezve azon örömét, hogy két hithű életet élő fiatal fogadott egymásnak örök hűséget. A közelmúltig a helyi papok a szülők törvényes házasságkötéséig nem keresztelték meg a gyermeket, ezzel próbálták elérni az esküvő létrejöttét. Napjainkban a gyermeket vállaló *hitetlen* fiatalok első gyermekét még megkereszteli, de a második gyermek csak akkor részesülhet az első szentségben, ha a szülők összeházasodnak:

*S ha megszületik a gyermek, nem szokta javasolni vagy kérni a pap, hogy házasodjanak össze?*

N 60: Hát mondja a pap, persze, hogy mondja, hogy meg kell esküdni, nem szabad hitetlenül élni, de hát még olyan es van, hogy egyáltalán se esküd meg, már a második gyermeke is megvan, de az elsőt megkereszteli, s a másodikat má nem kereszteli meg, ha nem esküsznek. Akkor meg kell esküdjének, kész kötelessége, hogy ha akarja, hogy a gyermeket megkeresztelje. Olyan is történt a tavasszal itt e, nem a tavasszal, már régecskébb, a XY-né, amikor elsőáldozó volt a gyermek, a szülők nem voltak papilag megesküve, úgylehet polgárilag se, s addig, azt mondta, nem engedi el első áldozásra, pedig a gyermek ministrált, minden, amíg meg nem esküsznek. Azelőtt való héten meg kellett esküdjének.<sup>50</sup>

A gyermeket várók esküvője ellenben szinte semmiben sem tér el a *tiszta* fiatalok egyházi rituáléjától, esetleg fátylat nem tehet fejére a lány:

N 25: De hogyha már együtt élnek, nyilvánosan, akkor egy kicsi különbséget még jobban tett ez idáig, most már azért annyira nem. Ilyenkor nem vesznek fehér ruhát. (*S ha babát vár, inkább megengedi?*) Inkább megengedi, csak a fejére nem tesz koszorút. Kinek így sikerül, sose lehet tudni...<sup>51</sup>

N 50: (*fehér ruhát, slájert*) ...De megengedi a pap, a lelkiatya annak, akinek gyermeke lesz is, jobban megengedi, mint aki elmegy, szóval nálunk úgy mondják, elszökik, ahogy a lány elszök, csak úgy összeállnak, s elmegy na. Na az olyannak nem tesznek, tetszik-e tudni, azt a slájert. Régebb az divat volt.<sup>52</sup>

Tehát a papok lényegében próbálják elősegíteni azt, hogy a gyermekek katolikus családban nőhessenek fel, és azt, hogy az édesanyák szégyenérzet és szankciók nélkül megtarthassák a nem tervezett gyermeküket, s emellett részesülhessenek az esküvő és lakodalom mentális, társadalmi és gazdasági jelentőségében is. A szankciók betartását elsősorban az idősebb generáció asszonyai, kiemelten a vőlegény édesanyja ellenőrzi, illetve ha a lelkiatyának is tudomása van az adott normaszegésről, bizonyos esetekben felhívja a figyelmet esetleges szankciók betartására: mind a prédikációiban, illetve személyesen, a „jegyesoktatás” során is. A papok szintén a prédikációk és személyes konzultációk útján próbálják elérni azt is, hogy a hitetlen fiatalok

<sup>50</sup> Hídegségpataka, Gyimesközéplok, 2008.

<sup>51</sup> Hídegségpataka, Gyimesközéplok, 2007.

<sup>52</sup> Hídegségpataka, Gyimesközéplok, 2008.

minél előbb megesküdjének, s az esküvő ebben az esetben „a bűnösségük” alól is felmentse őket. Hiszen a gyimesiek szerint a házasság szentsége, illetve az azt megelőző szentgyónás, a bűnbánat szentsége feloldozást ad. A megesett leány enyhe büntetéséhez az is hozzájárul, hogy a papok ezzel is próbálták/próbálják elősegíteni, hogy minél többen vállalják a már megfogant gyermeküket, megelőzzék a különböző *gyermekeltevéseket*<sup>53</sup> vagy akár a modern művi abortuszt, amelyet a házasság előtti nemi életnél is súlyosabb bűnként, égbekiáltó bűnként tartanak számon.

*S a pap, hogy vélekedik erről (hogy terhesen mennek férjhez a leányok)?*

N 35: Inkább megeskíti, mint hogy abortusz legyen, vagy na. Úgyhogy ezért így nem.<sup>54</sup>

Gyimesben a halálos bűn egyházi feloldozása, a kegyelmi állapot elnyerésének lehetősége szinte kizárólagosan az erkölcsi kihágások területén érvényesül. Hesz Ágnes gyimesi kutatásai alapján ismeretes, hogy például az öngyilkosság esetében a helyi egyház sajátosan lép fel.<sup>55</sup> Sőt az általam vizsgált időszakban az is megfigyelhető volt, hogy az egykori erkölcsi normasértésekre vonatkozó szankciók szinte a változások katalizátoraiként funkcionálnak: az egyház, illetve az informális szféra által megfogalmazott és ellenőrzött szankciók egy része lassan új ideológiával telítődött normává minősül. Néhány példát említek: pl. ide sorolható, hogy az elmúlt években a papok már csak nagyon ritkán kísérik ki az új házasságokat az oltár elől, ez korábban egyértelműen szankciónak számított, ma egyfajta normaként, divatként utalnak rá. De számos egykori szankció számít divatosnak az informális kontroll területén is: pl. a kontyolás, újabban *leváltozás* (átöltözés) elmaradását a mostani lakodalomban elsősorban gazdasági okokkal magyarázzák. Nem kell két ruhára költeni, illetőleg úgy fogalmaznak, hogy az a szép és elvárt, ha a menyasszony a lakodalom reggeléig menyasszonyi ruhában van, „addig menyasszony” (tehát nem a kontyolásig), „mert majd egész életében lehet asszony”. A fátyolviselés, amelynek elmaradása korábban szintén szankciónak számított, lassan kikerül a gyimesiek kulturális repertoárjából, helyette inkább az apróbb koszorúkat preferálják. Megfigyelhető viszont a menyasszonyok ragaszkodása a hófehér esküvői ruhához, még a legapróbb eltérés, pl. a vajszerű és egyéb árnyalatú ruhák is a szankciók megvalósulását jelölik. A következő példa jól szemlélteti a társadalmi kontrollmechanizmusok és a normaként, divatként meghatározott trendek átmeneti egymásmellettségét és azt, hogy azok egymásból építkeznek:

*S a ruhádat, azt te választottad különben?*

<sup>53</sup> F 74: [...] Voltak olyanok, hogy a kénköves vattát feltették a méhikbe, megfertőzte, kivették a méhit.

*Tudja esetleg, hogy milyen burját lehetett erre használni?*

A papsajt gyökerit, megmosták, s felszúrták, orsó hegyivel felnyúltak, méhikben a vérzést megindították. Olyanál is beszéltem, aki azt mondta, hogy ezt a villanydrótot megpucolta, s felszúrta magának oda, s készen is volt, azt hordozta. Lehetett kérni a Ceau-rendszerben is, én hoztam, lehetett kérni ilyen szülőport, s az kivetette, ha nem volt régiebb kéthónapos, másfél hónapos magzat, azt kivette. (Jávárdipataka, Gyimesközéplak, 2007.)

N 60: Hát mondjuk nálunk is történt olyan, hogy elszökött, vagy valahova elvette, de ritkán. Általában az ilyen leányok csinálták, akik sokfelé keféltek, s végén nem tudta, hogy ki volt az apja, aztán eltette. (Hidegségpataka, Gyimesközéplak, 2007.)

<sup>54</sup> Hidegségpataka, Gyimesközéplak, 2008.

<sup>55</sup> Hesz Ágnes: *Néphit vagy helyi vallás: lélek és túlvilágképzetek Hidegségen. = Vannak csodák, csak észre kell venni”. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben* I. Szerk. Pócs Éva. Bp. (Studia Ethnologica Hungarica VIII). 2008. 23.

N 21: Anyósommal választottuk.

*Szép lett?*

Vajszíne van, úgy nyakba akasztós, a háta egy kicsire csoré, vannak ilyen virágocskák rajta, van egy ilyen kicsike kabátkája.

*Szerintem a vajszínű szebb is, mint a fehér. Neked is jobban tetszett?*

Hát én fehéret szerettem volna, anyósom ezt választotta. (*A kicsi baba miatt, vagy ez tetszett neki jobban?*) Jobban tetszett neki a fehér, csak a baba mián is, nem mondta, de szerintem azért is. S a fejemre csak egy kicsike koszorú.

*Nem szerettél volna fátlyat?*

Nem.

*Nem is divat ez most annyira?*

Nem divat, s akkor ilyenkor nem szokás.<sup>56</sup>

A megesett leány és gyermekének sorsa, elkövetkező társadalmi karrierje attól is függött s függ ma is, hogy a leány szülei hogyan reagálnak az adott helyzetre, és „kap-e még férjet magának”. Az is lényeges szempontot jelentett, jelent, hogy a biológiai apa elismeri-e gyermekét, s kényszeríthető-e gyermektartás rendszeres fizetésére. Napjainkra a moldvai csángóknál is átvették a gyermektartási perek a nyilvános megszegényítési eljárások helyét, illeszkedve ahhoz a tendenciához, amely a magyar nyelvterület más vidékein a 18. századtól dokumentálható. A társadalmi kontroll kivonult a magánszféra területéről.<sup>57</sup> Gyimesben is többen beszámoltak arról, hogy jogi procedúrák által próbálják azt biztosítani, hogy a *bitang* viszonylagos anyagi biztonságban nőhessen fel. Ha a családja nem fogadja el a leány megváltozott helyzetét (és erre Hidegségben több példa is akad), nem kap férjet magának, előfordulhat, hogy gyermekével egyetemben tartósan a társadalom perifériájára szorul, sajátos viselkedési mintát alakítva ki, s a környezete is deviánsként viszonyul hozzá – mint *bitangos leányhoz*. A legény helyzete szintén azon múlik, hogy talál-e párt magának, támogatják-e a szülei. Kialakíthat deviáns viselkedési formákat is, pl. az alkoholizmust:

*S csúfolják őket valamiként?*

F 68: Nem csúfolják annál jobban, hanem aztán kiút nincsen, sehol se találja fel a boldogságát, csak a bodegába. Akárhogy kerülgeti, oda békerül, ott a bodegába még kerül egy cimbora, s ott megvigasztalja, s azt mondja:

– Vegyél még egy fél litret! Aztán a jövő héten kapok én es, aztán visszaveszem, ne törődj. Azt is megigyak, és maradnak estig. Egymásnak hazudoznak, aztán valahogy hazamásznak.

Tehát a kilépési lehetőség lényegében biztosított ebből a deviáns, átmeneti állapotból például a házasságkötés által, de sok esetben a *bitang*, *bitangos* jelző ragadványnévként *rajtuk maradhat*. Ha a megesett leány a későbbiek során házasságot köt a biológiai apával, mindhárom érintett személy mentesülhet a pejoratív terminus viselésétől:

<sup>56</sup> Barackospataka, Gyimesközéplek, 2008

<sup>57</sup> Ilyés Sándor: *A megesett leány büntetőritusai a moldvai csángóknál*. Kvár 2003. 83.

F 62: [...] Közbe jött a gyerek, az már meg volt előlegezve, s meg is lett azelőtt, amíg meg nem esküdtünk. S aztán elvitték a pap bácsihoz, hogy keresztelje meg, igen, de nem keresztelte meg, merthogy nem voltunk megesküdve, s mondta, míg nem esküdünk meg, addig a gyereket nem kereszteli meg. Én nem voltam felmenve a keresztelőre, visszahozták a leányomat. Fel kellett menjek és megmondjam neki, hogy ekkor ő megmondta, hogy ekkor ő tart esküvőt, csak ekkor kereszteltem. S aztán mentünk esküdni, s aztán ő áltulírta a nevemre, mert ha nem, bitang lett volna, mert nem az én nevemre keresztelték, hanem az anyja nevére. Aztán így mentünk, megesküdtünk.<sup>58</sup>

Az anya és gyermeke akkor is kiléphet ebből az állapotból, ha a lány egy másik férfivel törvényes házasságra lép – ez nagyon ritkán fordul elő, alapvetően csak deviáns személy: vénlegény, elvált személy, *félkettyű* közeledésére számíthat. A biológiai apa az utóbbi esetben továbbra is *bitangos* marad. Ám bizonyos esetekben, ahogy már arra utaltam, előfordul, hogy elsősorban a család kedvezőtlen anyagi helyzete vagy bármilyen külső korlátozó körülmény miatt egy ideig nem kerülhet sor a lakodalmaszra, és ilyen esetekben a fiatalok egy deviáns, marginális élethelyzetbe kényszerülnek, amely sem a közösség, sem a fiatalok szűkebb családjá, sem maguk a fiatalok számára nem megnyugtató állapot.

### A társadalmi kontroll és a csíksomlyói rítus viszonya – kilépés a társadalmi kontroll alól

Mindezekkel összefüggésben a csíksomlyói gyűrűváltás aktusa több szempontból is megragadható. Egyrészt a hitetlenekre vonatkozó szankciók felől, hiszen a vadházasságban élők és a megeseettek eljegyzési gyakorlatát is szankciók korlátozzák: pl. nem rendezhetnek nagy eljegyzési ceremóniát. A csíksomlyói gyűrűváltás rítusa ilyen vetületében a társadalmi normasértés szankcióinak megfelelő, egyszerű eljegyzés. De nem értelmezhetjük a jelenséget pusztán a vonatkozó szankcióként, hanem inkább a szankciókra megfogalmazott kulturális válaszként. Egy olyan, a közösség által is elfogadott stratégiaként, amely lehetőséget kínál a marginális élethelyzetből való kilépésre. Mint ahogy azt Csonka-Takács Eszter gyermekágyas asszonyok *kiavatásával* kapcsolatos példáján láthattuk: a megeseett leány magános rítus útján, egy szent objektum megkerülésével is elnyerhette a feloldást, a *megtisztulást*, illetve új társadalmi státusba léphetett. Bárh Dániel több példát is említ a hivatalos egyházi szertarást pótló asszonyavatásokra, és ezeknek a „paraliturgikus szokásoknak” a létezését és közösségi elfogadását szintén a tisztátalansági tabukkal, illetve a tabuk feloldásának egyéni és közösségi érdekeivel magyarázza.<sup>59</sup> Ilyen hivatalos egyházi szertarást pótló rítusként megemlíthető még a szükségkeresztelés is, amely a mai napig működő gyakorlat Gyimesben. A gyimesközéploki plébános is hangoztatja a minden körülmények között való megkeresztelés szükségességét, elsősorban azért, hogy ha haláleset történik, minden újszülött keresztényként távozhasson, és keresztény temetésben is részesülhessen. A rítust minden keresztény ember elvégezheti, alapvető kellékei: a leöntéshez használt víz (szenteltvíz vagy

<sup>58</sup> Hidegségpataka, Gyimesközéplok, 2007.

<sup>59</sup> Bárh Dániel: *Avatottak és avatatlanok. Szempontok az asszonyi tisztátalanság mentalitástörténeti kérdéseinek vizsgálatához*. = *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Szerk. Pócs Éva. Bp. 2007. 91.



közönséges víz, esetleg nyál), illetve a szöveges keresztelői formula.<sup>60</sup> A csíksomlyói eljegyzés esetében is a kiavatóshoz hasonlóan egy szent tér (általában szent időben való) felkereséséről van szó, ahol lényegében az egyházi esküvő analógiájára hajtottak végre a fiatalok egy nagyjából meghatározott rítusorozatát – kvázi a pap és a tanúk jelenléte nélkül szolgáltatották ki egymásnak a házasság szentségét, ez a két fenti példához hasonlóan szintén egyfajta szükségmegoldást jelentett. Egészen a kilencvenes évek közepéig a csíksomlyói gyűrűváltás elsődleges funkciója az volt, hogy általa az érintettek kiléphessenek a vadházasság, esetleg a szöktetés vagy a házasság előtti gyermekvállalás által generált, bűnösnek tekintett, tisztátalan állapotból, és mindezt közvetíteniük is kellett a közösségük, Szűz Mária és saját maguk felé is. Mindhárom kommunikációs formának rendkívül fontos szerepe volt/van a rítus értelmezésében: a szakrális kommunikációs aktus lényegében a fiatalok szimbolikus és mentális tisztaságát hivatott biztosítani, amelynek reprezentációja a párok közötti kommunikációs folyamatokban is tetten érhető, s amelyet majd a közösség felé is közvetítenek. Thomas B. Holman *Premarital Prediction of Marital Quality or Breakup* című munkájában amellett érvel, hogy a házasságok sikeressége vagy kudarca összefüggést mutat a házaspárok közötti kommunikáció pozitív vagy negatív jellegével. Rámutat arra is, hogy a párok házasság előtti kommunikációjának minősége előrevetíti a házasság sikerességét. Robert N. Bellah 1985-ös kutatására hivatkozva a kortárs házasságokat a kommunikáció metaforájának tekinti.<sup>61</sup> Gyimesben a párok közötti kommunikációs folyamatok szempontjából azért is volt lényeges a somlyói gyűrűváltás, mert az egyfajta „párterápiának” is számított és számít ma is. Hiszen a fiatalok rituális körülmények között tisztázzák a kapcsolatuk helyzetét és további kilátásait, éppen ezért a rítus konfliktuskezelő-megoldó funkciójáról sem feledkezhetünk meg, fontos szerepe van a felek közötti kommunikáció minőségi javításában. De nemcsak a párkapcsolatban élők személyközi kommunikációs aktsaival kell foglalkoznunk, Gyimes esetében a házasság sikeressége nagyban összefügg a Hoppál Mihály által is megkülönböztetett elsődleges (család intézménye) és a másodlagos kommunikáló csoportok (rokonok és szomszédok) közötti megfelelő kommunikációval is.<sup>62</sup> Kódon egy szignifikáns, a kommunikációs közösség tagjainak *kollektív tudását* értve, a csíksomlyói gyűrűhúzás kapcsán megkülönböztettek vizuális, azon belül tárgyi (jeggyűrű), illetve verbális kommunikációs kódokat is,<sup>63</sup> hiszen létrehozák a somlyói eljegyzés narratív reprezentációját. A csíksomlyói eljegyzések legfontosabb motivációja tehát a párkapcsolat törvényes és áldott jellegének biztosítása, illetve személyes és közösségi elfogadtatása volt. Ide tartozik az is, hogy a csíksomlyói rítusok kilencvenes évekig gyakorolt változatát nem „normális” eljegyzésként tartották számon, hanem legitimációs-kompenzációs rítusként értelmezték:

N 35: Neki eljegyzése nem volt, mert szerelemgyerek volt. Akkor ők elmentek, a csíksomlyói Szűzanyánál felhúzták a gyűrűket, a kisbaba itthon megszületett.

A következőkben egy 1995-ös csíksomlyói gyűrűváltás példáján próbálom meg szemléltetni a fent említett funkciók és motivációk érvényesülését. Egy harmincöt éves asszony számolt

<sup>60</sup> Lásd erről Csonka-Takács Eszter: *i.m.* 2008. 140–141.

<sup>61</sup> Jason S. Carroll–Thomas B. Holman: *Premarital Couple Interactional Processes and Later Marital Quality. = Premarital Prediction of Marital Quality or Breakup: Research, Theory, and Practice.* Ed. Thomas B. Holman. New York 2001. 142.

<sup>62</sup> Hoppál Mihály: *Egy falu kommunikációs rendszere.* Bp. 1970. 14–34.

<sup>63</sup> Hoppál Mihály: *i.m.* 41.

be részletesen a saját csíksomlyói gyűrűváltásának legfontosabb mozzanatairól. Ahogy látni fogjuk, a csíksomlyói gyűrűváltást a házasságkötéssel szinonim fogalomként azonosítja, legalábbis az a „férjhez menés” jelentéstartományába illeszkedik:

N 35: Elmentünk kilencvenötben Somlyóra, akkor jöttem volt férjhez. Elmentünk a somlyói búcsúra, s akkor kijötték, vége lett a misének, minden.

A rítus legfontosabb jellegzetessége a hivatalos egyházi szertartás néhány kiválasztott momentuma leutánozásában, újraértelmezésében összegeezhető, amellyel amint már említettem, a házassághoz hasonló szentséget próbáltak egymás számára kiszolgáltatni a fiatalok. A kiválasztott elemek a következők voltak: gyónás, áldozás, misehallgatás, házassági eskü és áldáskérés (némán) – Szűz Mária a tanú és kvázi a pap is, „Mária lábainak” megcsókolása, illetve maga a térden állva végrehajtott gyűrűváltás aktusa, szentelt gyűrűt váltottak. A gyűrű megszentelését közvetve végezte el a pap: vízkeresztkor „házszenelést” tartott a „völegény” otthonában, és a család karácsonyfáját is megszentelte. A fiatalok a fa ágai közé rejtették el a gyűrűket, tehát a pap azokat is megszentelte. A gyűrű, különösen a szentelt gyűrű azért is volt fontos és speciális tartozéka a csíksomlyói rítusnak, mert mint már utaltam rá, a másfajta eljegyzésekre egészen a kilencvenes évek végéig csak ritkán volt jellemző a gyűrűváltás, és a gyűrűviselés is csak az egyházi esküvőt követően volt engedélyezett. A szentelt gyűrűt hivatalosan csak az egyházi esküvő során szentelte meg a pap.

*És meg is hallgatták a misét különben?*

N 35: Igen, igen. Felmentünk, megcsókoltuk Mária lábát, és X-el ott húztuk fel a gyűrűket.

*S mondtak valamit egymásnak akkor; vagy inkább csöndben voltak?*

Csendbe voltunk, nem mondtunk semmit, annyian voltunk.

*S magukban imádkoztak?*

Igen.

*Szűzanyához imádkoztak?*

Igen, letérdeltünk s.

*Akkor nagyon szép lehetett.*

Tényleg! Akkor húztuk volt fel kilencvenötbe, akkor voltam előre így Csíksomlyón.

Mondták na, hogy nem szabad eskü előtt felhúzni a gyűrűket, s minden, s úgy is volt, hogy karácsonyfára feltettük, amikor jött a pap bácsi, a fa tetejére a gyűrűket, s a rózsafüzért es, mert nem tudtam elmenni a templomba, hogy a pap bácsi szentelje meg.

N 40: Há szokás így karácsonykor.

N 35: Amikor jött házszenelni, akkor megszentelte.

*Akkor a gyűrűt is be szokták vinni megszentelni?*

Nem, hát akkor szenteli meg, amikor esküszünk.

*S akkor már előre meg volt szentelve?*

Igen, felraktuk a karácsonyfára, de nem mondtuk meg a pap bácsinak, ő nem tudta, nem tudta.

N 40: Há igen, mer későbbre esküdtek ők, azér volt ilyen.

A gyűrűváltás nem egy titkos magános rítus volt, hanem a mostani eljegyzésekhez hasonlóan létrehozták annak a szóbeli reprezentációját is, és amúgy a gyűrűviselés (amely más esetekben tiltott volt) hitelesítette, igazolta a rítus létrejöttét:

*S titokba ment az eljegyzés, vagy a szülők is tudtak róla?*

N 35: Nem, ez nem titok.

N 40: Nem titok, ez lehetett.

*Akkor a búcsúba mentek, s akkor a mise után húzták fel a gyűrűt?*

N 35: Igen-igen. *(Akkor jó sokan voltak...)* Igen, igen voltak, kijöttek. Azér nem mondtunk semmit egyik a másnak, mer még voltak, kijöttek a templomból, vége lett a misének, igen, de még voltak ilyen idősebbek.

N 40: Pünkösdkor annyian vannak.<sup>64</sup>

Szeretném hangsúlyozni, hogy az ilyen gyűrűváltások nem helyettesítették az egyházi esküvőt, csupán ideiglenesen, gyakran hosszabb ideig is betöltötték annak a szerepét. Tehát a rítus, egészen a kilencvenes évek közepéig, lényegében az egyén döntése volt arról is, hogy kilép az informális társadalmi kontroll, illetve ezen informális jellegű kontrollmechanizmusok által ellenőrzött egyházi szankciók alól. A gyermeket váró, vadházasságban élő párok a rítus által próbálták legitimálni a törvénytelennek, hitetlennek számító kapcsolatukat. Az eljegyzés szociális reprezentációval (beszélnek róla, pletyka) és alapvetően a jegygyűrű viselésével jelezték a közösség felé azt is, hogy ha majd a gazdasági helyzetük vagy a családi problémáik rendbe jönnek, házasságot kötnek. Mivel ezek a gyűrűváltások a helyi egyház megkerülésével történtek, könnyen belátható az is, hogy egyházi feloldásra nem törekedtek. Az egyház szemében a csíksomlyói gyűrűváltás által kvázi megszentelt párkapcsolat továbbra is vadházasságnak számított, hiszen a házasság előtti együttélés hitetlen kapcsolatnak számított és számít ma is.

### Az elmúlt évek csíksomlyói rítusainak tendenciái – devianciából norma

Már foglalkoztunk azzal is, hogy napjainkban a szankciók újfajta relációba kerültek, a változás felé mutatnak. Ezzel összefüggésben az egykori szankciókkal, társadalmi kontrollal szemben megfogalmazott csíksomlyói gyűrűváltás gyakorlata napjainkra szintén norma lett. A közelmúltban, néhány éve elterjedtté váló csíksomlyói gyűrűhúzás rítusa napjainkban az eljegyzési gyakorlat szerves részévé vált, már elfogadott, egyfajta normát jelent, divat lett: szépnek, szerencsésnek és mindenekelőtt kisebb anyagi ráfordítással járónak tekintik a fiatalok. Már nemcsak a „hitetlenek” (vadházasságban élők, terhesek) által választott legitimációs rítus, és ami szintén változás a korábbi formához képest, rövid jegyességet jelöl. A csíksomlyói gyűrűváltások után egy éven belül sor kerül a házasságkötésre is. De az idősebb korosztály tagjai és a középkorúak ritkább esetben még mindig ellenérzéssel tekintenek rá, míg korábban a rítust „nem normális”-nak tartották, és a rítusra jellemző vadházasságot ítélték el, napjainkban a rítussal kapcsolatos rosszallásuk ekképp összegezhető: azt sérelmezik, hogy a rítus kellékei közül az általuk legfontosabbnak vélt szereplők hiányoznak: a család, a rokonok, násznagyok, akik tanúk, és egyben áldásukat adják az eljegyzésre. A rítusszervezés motivációi rendkívül változatos képet mutatnak. Mint már utaltam

<sup>64</sup> Hidegségpataka, Gyimesközéplak, 2008.

rá, a házasság előtti együttélésekkel kapcsolatos helyi vélemények megváltoztak, bár az egyház továbbra is sürgetné a mielőbbi házasságkötést, a közösség nem ítéli el a vadházasságban élőket, a terhes lányokat is támogatja mind az egyház, mind a közösség, bár egyaránt szorgalmazza az eljegyzésüket és a házasságkötésüket is. Tehát a *hitetlen* élet, deviáns állapot megszüntetésére, a közösségi elfogadtatásra való törekvés lassan kiszorul a motivációk közül. Bár a csíksomlyói rítus még mindig felülreprezentáltabb azok körében, akik valamilyen módon megsértették a közösségi normákat: pl. terhes lányok. Megfigyelhető az a retorikai stratégia is, hogy a napjaink somlyói eljegyzéseit a fiatalok elkülönítik annak korábbi változataitól, a mostani eljegyzéseket újabbnak, modernnek tekintik. De arra is találtam példát, hogy a saját somlyói eljegyzésükre hagyományos csángós eljegyzésként utaltak, egyfajta kulturális folytonosságot feltételezve: „megőriztem a régi csángó hagyományokat.” Tehát a rítus egyfajta identifikációs szerepet is betölthet. Az elmúlt évek somlyói eljegyzései esetén a rítusok gazdasági és vallási inspirációja a leggyakoribb: a költségek kímélése és az áldáskérés a jegyes életre: „most már inkább odamennek a fiatalok, mert így szűk körbe befér.” Amellett érvelnek, hogy a csíksomlyói eljegyzés választása esetén „nem kell nagy felhajtás”, így próbálják a költségeket csökkenteni, emellett „biznak a csíksomlyói Szűzanyában”. Egy 50 éves férfi a sikeres házasság reményével magyarázza ezt a fajta rítust, szerinte azért mennek a fiatalok a Szűzanyához, hogy a segítségét kérjék.

#### **Ring Ceremony of the Csángós at the Statue of the Virgin Mary in Csíksomlyó (Șumuleu Ciuc, Romania)**

*Keywords: ring, ceremony, Csángó, statue of Virgin Mary, Csíksomlyó*

In the present paper I examine the organization of a special wedding ring ceremony of the Csángós, held at the statue of the Virgin Mary in Csíksomlyó. The rite has been in practice since the 1970's, but in the mid-2000s its function has changed significantly. 10-20 years ago the Csángós considered this rite as an abnormal strategy of deviant people – for instance of those living together without being married. In a sense, this ceremony was analogous to “official” church weddings, that is, the young couple exchanged rings and vows, but – as it has always been a kind of “makeshift” – without the presence of any priests or witnesses. Until the middle of the '90s the main/most important/basic function of the practice was to enable deviant people to emerge from their marginal position and get a new social status. Nowadays this ceremony is usually referred to as a kind of traditional betrothal; moreover the Csángós attribute important religious meanings and an improver-modernizing function to it – not to mention its economic aspects.

Czegényi Dóra

## Szokrális textusok – profán kontextusok

A 21. századi szerelmi mágia szöveg- és cselekvéskörnyezetének egy példája

Tanulmányomban<sup>1</sup> egy személy (a továbbiakban: A<sup>0</sup>) vallásos és mágikus tárgyú szövegekből álló, sajátágosan kialakított és használt iratpopulációjának vizsgálatára vállalkozom. Célom a szerelmi mágiában<sup>2</sup> alkalmazásra kerülő szövegek által érvényesülő magatartásoknak, viselkedésmódoknak és az ezeket meghatározó gondolkodásmódnak láthatóvá tétele és értelmezése. Az esetelemzés<sup>3</sup> a beszélgetőtárs által hozzáférhetővé tett írott szövegek mellett egy 2009. január 2-án rögzített interjú<sup>4</sup> vesz alapul. Az értelmezés során két módszert alkalmazok: a kontextuselemzést<sup>5</sup> és a beszélés néprajzának<sup>6</sup> pragmatikai vonatkozású összetevőit.

### (Re)kontextualizált textusok

2007 nyarán a szilágysági B. város vonzásköréhez tartozó falvakban végzett terepmunka során a személygépkocsival ingázó A<sup>0</sup>-val naponta találkoztam. A közös utazásaink alatt kialakult beszédhelyzetek során szándékolt<sup>7</sup> nélkül megfogalmazást nyertek magánéleti gondoljai is.

A<sup>0</sup> 46 éves, magyar, református, közalkalmazott nő. Iskoláit szülővárosában, a szilágysági A-ban végezte. Érettségét követően, egy sikertelen egyetemi felvételi után, először az Állami

<sup>1</sup> A tanulmány megírásának ideje alatt a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Hungarológiai Doktori Iskolájának hallgatójaként, az Európai Szociális Alap által transzfinanszírozott POSDRU 2007–2013 projekt keretein belül, a teljes doktori képzésre szóló „Értékünk az ember!” doktorandusi ösztöndíjban részesültem.

<sup>2</sup> A szerelmi mágia az egyéni boldogulás mágikus eljárása, amely a szeretőként kívánt személy megszerzését célozza. N. Gavriluță írja: „A szerelmi mágia minden mágia mulladik foka. Miért? Mert az érozsz, egyik vagy másik formában, fényes (a szerelem) vagy sötét alakban (a gyűlölet), mindig jelen van a társadalmi szereplők viszonyaiban. [...] Maga a társadalom nem más, »mint folyamatban lévő mágia.«” Gavriluță, Nicu: *Mentalitáti și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacralului*. Ed. Polirom, Iași 1998. 189. Lásd erről Fónagy Iván: *A mágia és a titkos tudományok története*. Harmadik kiadás. Pallas Antikvárium Kiadó, Bp. 1999. 383–388; Pócs Éva: *Szerelmi varázslás. = Folklor 3. Népszokás, néphit, népi vallásosság*. (Magyar Néprajz, VII.) Főszerk. Dömötör Tekla. Szerk. Hoppál Mihály. Akadémiai Kiadó, Bp. 1990. 681–682.

<sup>3</sup> Jelenleg is tartó eseménysorról, illetve gyűjtésről van szó, amely 2007 augusztusában kezdődött. A kutatás nem állapot, hanem folyamatjellegű életvalóság feltárását célozza meg. Az eddigi gyűjtés részeredményeként körülhatárolható korpusz feldolgozása, illetve publikálása A<sup>0</sup> tudtával és jóváhagyásával történik.

<sup>4</sup> Lásd *Függelék*.

<sup>5</sup> „A kontextuselemzés feltételezése szerint az objektumok (személyek, szövegek) nem autonóm módon, hanem környezetekben, kontextusokban élnek, s az objektum és környezete kölcsönösen meghatározza egymást. A szövegek jelentésükre és funkciójukra mindig adott kontextusban tesznek szert, ezért a kontextus maga is részét képezi a szöveg jelentésének.” Keszeg Vilmos: *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség*. Egyetemi jegyzet. (Néprajzi egyetemi jegyzetek, 3.) KJNT – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kvár 2008. 17.

<sup>6</sup> „a beszélés néprajza módszere a kommunikáció kultúrájának, a kommunikáció során alkalmazott, a kommunikáció helyzetére, módjára, finalitására vonatkozó tudás feltárására szolgál. [...] A beszélés pragmatikai vizsgálatának nívuma a beszélés módjának, formáinak, kontextusainak az üzenet megfogalmazásába való bevonása.” Keszeg Vilmos: *i.m.* 17. A kutatási irány módszerének és terminológiájának magyar nyelvű összefoglalásáról lásd Hymes, Dell: *A nyelv a társadalomban. = A nyelvtudomány ma*. Szerk. Szépe György. Gondolat Kiadó, Bp. 1973. 485–505; Uő: *A beszélés néprajza. = Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások*. Szerk., vál. Pap Mária–Szépe György. Gondolat Kiadó, Bp. 1975. 91–146; Uő: *A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata. Alapvető fogalmak. = Beszédaktus – Kommunikáció – Interakció*. Szerk. Pléh Csaba. Tömegkommunikációs Központ, Bp. 1979. 213–263.

<sup>7</sup> „Az etnográfiai interjú és a terepmunka-beszélgetés olyan szándékosan létrehozott alkalmak, melyek lehetőséget teremtenek a történetmondásra.” Blos-Jáni Melinda: *Ki kicsoda a hiedelemszövegekben? Egy moldvai vallásos narratíva gyűjtésének kommunikációelméleti és társadalomtudományi megközelítése*. *Tabula* 8(2005). 1. sz. 65. Az A<sup>0</sup>-val 2007 nyarán folytatott dialogizálást nem tekintettem terepmunka-beszélgetéseknek, annak ellenére, hogy „A beszélőhelyzet [...] alakító komponense mind a kérdezett, mind a kérdező.” Blos-Jáni Melinda: *i.m.* 50. A magánjellegű beszélgetéseink során megkonstruált történetek egyikét sem rögzítettem. Lásd még 15. jegyzet.



Biztosítóhivatalnál, 1985-től az akkori Takarékszövetkezet egyik fiókindezményében helyezkedett el, majd különböző intézményátszervezési intézkedések miatt a B-ben működő fiókindezményhez került. Az ingázás kényelmetlenségeit az először munkanélkülivé, majd beteggé vált férje<sup>8</sup> és az időközben egyetemistaként Kolozsvárra beköltözött egyetlen fiúgyermeke<sup>9</sup> miatt vállalva, családfenntartóként beszél magáról.

Az anyagi és érzelmi gondokkal évek óta egyedül szembesülő nő életében egy 2004-ben kialakult, házasságon kívüli viszony<sup>10</sup> hozott változást, majd amikor a másik fél 2007 kora nyarán a viszony felszámolását kezdeményezte,<sup>11</sup> beindult az a folyamat, amelynek során többször is diagnosztizáló, elhárító és gyógyító személyeket, azaz jósokat, rontókat és román papokat keresett fel, hogy segítséget kérjen. Ismételt visszaemlékezései<sup>12</sup> során felfedte a számára sorseseeményként<sup>13</sup> tételeződő találkozást B<sup>0</sup>-val és annak egész következményláncolatát.

## Szóbeli korpusz

A<sup>0</sup>, megkárosított személyként,<sup>14</sup> a hiútlenség ellenére számára továbbra is fontosnak minősülő személyt (B<sup>0</sup>-t) a szerelmi mágia eszköztárához nyúlva igyekezett visszaszerezni. A környezetében élők által fellelhetőnek, igényelhetőnek, illetve tanulhatónak és alkalmazhatóknak vélt mágikus tudás birtokosaiként számon tartottak köréből először jósnőket, majd ortodox lelkészeket keresett meg a kialakult helyzet ellensúlyozása, illetve felszámolása végett.

Az interjúhelyzet<sup>15</sup> A<sup>0</sup>-nak három női mágikus specialistával (C,<sup>16</sup> N,<sup>17</sup> T<sup>18</sup>) kialakított és fenntartott viszonyáról, illetve két (a magyarláposi<sup>19</sup> és a bősházi<sup>20</sup>) ortodox lelkész ismételt

<sup>8</sup> A továbbiakban: A<sup>1</sup>. (Házasságkötésük éve 1986.)

<sup>9</sup> A továbbiakban: A<sup>2</sup>. (1987-ben született.)

<sup>10</sup> Egy 46 éves, román, ortodox, közalkalmazott férfival. A továbbiakban B<sup>0</sup>.

<sup>11</sup> Házasságon kívüli új társa, egy 36 éves, román, ortodox nő miatt. A továbbiakban X.

<sup>12</sup> Az A<sup>0</sup> esetében beazonosítható, kulturálisan meghatározott gesztusról Tengelyi László írja, hogy: „*Elbeszéléseink vissza-visszatérnek a már elmondottakra, és ismét előlről kezdik: így próbálják körülvenni és befogni az elszökő történéseket.*” Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz Kiadó, Bp. 1998. – A szövegek nem fedik le a rekonstruált életútszakaszt, mivel az interjú során elhangzó, hiedelemtartalmakban gazdag élettörténeti vonatkozású élménybeszámolók nem örökít(h)ettek meg minden eseményt, ahogyan a töredékeiben beazonosítható írott szövegtörzsek elemei sem körvonalazzák A<sup>0</sup> teljes cselekvéskörét.

<sup>13</sup> A fogalmat Tengelyi László használja. Meghatározásában a fogalom „... olyan magától meginduló, uralhatatlan módon lejátszódó, föld alatti értelemképződésre utal, amely az élettörténetben új kezdetet teremt”. Tengelyi László: *i.m.* 199.

<sup>14</sup> Carbonnier alapján Nicu Gavriluță tárgyalja a *nondrept* (igazságtalanság, jogtalanság) fogalmát, amelynek értelmezések példaként említi az elvást/szakítást is. Lásd Gavriluță, Nicu: *Magia – expresie a situației de nondrept*. = *i.m.* 176. A fogalom az emberi viszonyokban beazonosítható 'igazságtalan, jogtalan' tartalmakra, jelenségekre vonatkozik. Ennek függvényében, a két fél (ti. A<sup>0</sup>–B<sup>0</sup>) nem egyidőben kihülő érzelmeinek margóján megszűnő kötődés miatt, az A<sup>0</sup> által egyoldalúan megszenvedett szakítás a mágia alkalmazását a jogtalan helyzet jogos elleneljárásaként tételezi.

<sup>15</sup> Mivel az írott források a szóban elhangzott szövegek perspektívájából egészítődtek ki és értelmeződtek újra, a kötetlen magánjellegű beszélgetések alkalmával elhangzottakra az elemzés során annyiban és oly módon hivatkozom, amennyiben a hivatkozott adatok, részletek nem sértik egykori úti- és beszélgetőtársam intimitását. Lásd még 7. jegyzet.

<sup>16</sup> C. Tihón élő, 39 éves, ortodox román nő, aki kártyajóslással is foglalkozik. Tihó (románul Tihău) Szilágy megyében, az Almás-patak mellett, egy hegy lábánál fekszik, a Zsibóra vezető országút mellett.

<sup>17</sup> N. kávéból jósló, ilobai, román specialista, aki A<sup>0</sup> tapasztalata szerint a szerelmi varázslás oldó-kötő praktikáit is gyakorolja. Iloba (románul Ilba) Szatmár megyei település, Nagybányától mintegy 20 km-re északnyugatra található.

<sup>18</sup> T. máramarosi származású, jelenleg a szilágysági B-ben élő, hetvenes éveiben járó román, ortodox nő. Egykor rontó hírében állt, jelenleg rendszeres templomlátogató, liturgiiahallgató, A<sup>0</sup>-ért imádkozó asszony.

<sup>19</sup> Magyarlápos (románul Târgu Lăpuș, korábban Lăpuș Ungurec) erdélyi város Máramaros megyében. Nagybányától 47 km-re délkeletre, a Lápos folyó partján fekszik. A magyarláposi pap a továbbiakban: M. p.

<sup>20</sup> Bősháza (románul Buișă) a Bükk-hegység alatt, Szilágycsehtől északkeletre, Szilágycseh, Benedekfalva, Szamosardó, Vicsa, Völcsök között fekvő Szilágy megyei település. A bősházi pap a továbbiakban: B. p.

felkereséséről, szolgáltatásaik igénybevételéről beszámoló szöveget eredményezett. Az interjú-szöveg, a specialistákba vetett hit legközvetlenebb kifejezőjeként, A<sup>0</sup> szemszögéből tapasztalati élményeket (elhárító és megelőző cselekményeket, rítusokat) közvetít.

A témaorientált, koncentrikusan szerveződő mondanivaló a felkeresett specialisták tulajdonságait<sup>21</sup> és tevékenységét<sup>22</sup> adatozza.

## Írott korpusz

A kézzel írott négy szövegből három ima- és böjtrendre vonatkozó papi utasításokat tartalmaz, egy pedig a szerelmi mágiában alkalmazható, a szerető *megítatásának* sikerességét célzó ráolvasás.<sup>23</sup>

típus	műfaj	tartalom		megjegyzések
		román eredeti	magyar fordítás	
kézzel írott	ima- és böjtrendre vonatkozó papi előírások	90 zile 3 T. N.	90 nap 3 Miatyánk	M. p. utasításai A <sup>0</sup> kézírásával
		40 zile Rug. Ac. Sf. Ciprian Ps 37, 7 Tatăl nostru	40 nap Szt. Ciprián litániája 37. zsoltár, 7 Miatyánk	M. p. utasításai A <sup>0</sup> kézírásával
		Psalmii 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58 Luni Marți Miercuri Joi Vineri Sâmbătă	Zsoltárok 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58. Hétfő Kedd Szerda Csütörtök Péntek Szombat	B. p. utasításai saját kezűleg
	ima/ ráolvasás	Măicuța Sfântă mă rog / plin de încredere către tine / tu vezi soarta mea cât / sufăr știu că-i păcat și / recunosc, că il iau pe bărbatul / alteia dar tu vezi cât de / mult țin la el și eu nu vreau / între ei ceartă... dar audemă <sup>24</sup> măicuța sfântă că din tot sufletul // meu îl iubesc te rog fă-mio <sup>25</sup> / asa dacă fac ritualul ăsta / să nu vadă mai frumoasă și / mai deșteaptă mai tânără și mai bătrână / și mai bună numai pe / mine și numai atunci să / mă lase pe mine [B <sup>0</sup> ] când / mă lasă pe mine ciclul.	Szüzanya, hozzád könyörgök teljes bizalommal, te látod az én sorsom, mennyit szenvedek, tudom, hogy bűn, és bevallom, hogy más emberét veszem el, de te látod, mennyire ragaszkodom hozzá, és én nem akarok közöttük veszekedést... de hallgass meg, Szüzanya, mert teljes szívemből szeretem, kérek, tedd akként, hogy ahogy elvégzem ezt a rítust, ne lászon szebbet és okosabbat, fiatalabbat és öregebbet és jobbat, csak engem, és csak akkor hagyjon el engem [B <sup>0</sup> ], amikor a ciklusom elhagy.	T tollbamondása alapján A <sup>0</sup> által leírt szöveg

<sup>21</sup> Fiatal, hozzáértő kártyajós; idős, kiterjedt klientúrával rendelkező, elhíresedett kávéjós; empatikus, bajban lévő-kért imádkozó koros nő; bölcs és vidám, illetve türelmes, meghallgató, megértő pap.

<sup>22</sup> Pl. a kártyából és kávéból való jóslást, személyi tárggyal való kvázi titkos varázslást, az imádkozást, a böjtölést és a misetartást.

<sup>23</sup> „A ráolvasó-szerepben – a mágia eszközeként – használt ima, áldás és átok egyaránt ráolvasásnak minősíthető; természetesen csak akkor, amikor egyénileg, nem hivatalos egyházi rítus részeként és »mágikus célra«, tehát egyéni szükséghelyzetben használják.” Pócs Éva: *Utószó*. = *Szem meglátott, szív megvert. Magyar ráolvasások*. (Prométheusz Könyvek 11.) Szerk. Uő. Helikon Kiadó, Bp. 1986. 243. Pavelescu, az Erdélyi-Szigethegységben gyűjtött román anyag alapján hasonló nézetet vall, illetve példáz. Lásd Pavelescu, Gheorghe: *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*. Ed. Minerva, Buc. 1998. 89–100, 107–179.

<sup>24</sup> A román helyesírás szerint: *aude-mă*.

<sup>25</sup> A román helyesírás szerint: *fă mi-o*.

A *mennyi ideig és mit, mikor; hányszor kell imádkozni* algoritmikusságáról (is) tanúskodó iratok rítusszabályozó és emlékeztető funkcióját igazolja az a tény, hogy az adatok sebészen előkapott, esetleges méretű papírfecniken szerepelnek. A B. p. zsoltszóval kapcsolatos vonatkozó saját kezű feljegyzése mellett, három másik iraton, A<sup>0</sup> kézírása azonosítható.

A nyomtatott korpuszhoz hat kiadvány tartozik: egy imádságoskönyv, három litánia,<sup>26</sup> valamint két mágikus jellegű *könyvecske*.<sup>27</sup> Ez utóbbiak közül az egyik a Megváltó sírja alatt 1585-ben megtalált imaszöveget tartalmazza, amelyet rontást feloldó talizmánként<sup>28</sup> forgalmazznak, a másik rontóvarázslatokat feloldó szövegeket tesz hozzáférhetővé.

típus	műfaj	cím, kiadó neve, kiadás helye, éve		megjegyzések
		románul	magyar fordítása	
nyomtatott	könyv	<i>Carte de rugăciune</i> . Oradea, 1971.	<i>Imakönyv</i> . Nagyvárad, 1971.	F-től <sup>29</sup> kölcsönözve 311 oldal
	vallásos jellegű kiadvány (litánia)	<i>Acatistul Sfântului Sfințitului Mucenic Ciprian</i> . Ed. Bunavestire, Bacău, 2002.	<i>Szent Ciprián vértanú litániája</i> . Bunavestire Kiadó, Bákó 2002.	M. p.-től kapta 64 oldal
		<i>Acatistul Sfântului Ierarh Vasile cel Mare</i> . Ed. Hrana Sufletului	<i>Nagy Szent Vazul egyházatya litániája</i> . Hrana Sufletului Kiadó	F-től kapta 48 oldal
		<i>Acatistul Maicii Domnului</i> . Ed. Hrana Sufletului	<i>Szűzanya litániája</i> . Hrana Sufletului Kiadó	A <sup>0</sup> vásárolta 32 oldal
	vallásos-mágikus jellegű kiadvány	<i>Talismanul</i>	<i>Talizmán</i>	A zilahi Szt. Péntek- katedrálisban A <sup>0</sup> vásárolta <sup>30</sup> 16 oldal
		<i>Dezlegare de farmece și vrăji</i> . Ed. Hrana Sufletului	<i>Rontások és varázslatok feloldása</i> . Hrana Sufletului Kiadó	A <sup>0</sup> vásárolta 48 oldal

Az imakönyv szerkezete és tartalma nem mutat eltérést az általánosan ismerttől. Olvasható benne további két litánia, illetőleg a 203. oldal jobb felső sarka be van tűrve, feltételezhetően az éppen ott kezdődő ima<sup>31</sup> megjelölése végett.

<sup>26</sup> A román *acatist* magyar megfelelője a *litánia* kifejezés, amely a görög eredetű *litaneuó* (könyörgők) szóból származtatott. Felsősorolásokból álló, párbeszéd formájú hosszú könyörgő ima megnevezésére használt, de jelent mindenféle kérés imát, amelyet akár a templomban végezhető nyilvánosan (népiesen: *vecsernye*), akár otthon magánosan. Vö. Bakos Ferenc: *Idegen szavak és kifejezések kéziszótára*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1994. 459.

<sup>27</sup> A kiadványokban szereplő megnevezés: *cărticică*. Ezt *belső terminusként* értelmezem.

<sup>28</sup> A talizmán eredetileg a görög nyelvből (*to telesmo*) arab nyelvre átültetett szó, természetfeletti óvőszerszám értelmében. Viselőjét bajtól, szerencsétlenségtől megóvó, szerencsehozó tárgy. Vö. Bakos Ferenc: *i.m.* 765. Lásd erről bővebben Fónagy Iván: *i.m.* 268–270, illetve Keszeg Vilmos: *i.m.* 117–119.

<sup>29</sup> F., A<sup>0</sup> egykori osztálytársnője, jelenleg a szomszédságában lakó, magyarul is beszélő, román, ortodox nő.

<sup>30</sup> Korábban birtokában volt egy teljesebb változat fénymásolata is. A munkahelyén zajló legutóbbi felújítás alkalmával nyoma veszett, így nem állt módjában megmutatni, de elmondta, hogy egyik barátjától, J-től, T. valamikori szomszédjától kapta, aki 37 éves elvált nőként édesanyjával közös háztartásban neveli elemista lánygyerekeit. Válását, egykori férje közös gyerekük iránti közömbösségét, a gyerek betegségét, a férfi szüleitől, illetve annak jelenlegi társától eredeztetett rontással magyarázza. Ezeket ellensúlyozandó ortodox lelkészek által előírt ima- és böjtrendet tart be.

<sup>31</sup> *Cinstitul paraclis. Canonul către Prea Sfînta Născătoare de Dumnezeu* [Fohász a Szűzanyához]. A román *paraclis* [1. kápolna; 2. (a Szűzanya, Jézus vagy a szentek segítségét kérlemző vagy nekik ajánlott hálaadó) mise; 3. (a

A másik öt, színes fedőlapú, kevés lapszámú, igénytelen kivitelezésű<sup>32</sup> vallásos jellegű nyomtatott kiadványhoz könnyen hozzá lehet jutni, a legtöbb templomban, kolostorban, csekély összegért<sup>33</sup> megvásárolható. A belső címdoldalon, népszerűsítésüket célzóan, gyakran szerepel a több, általában hét példány megvásárlására, illetve a keresztényi értékrendet tükröző ingyenes továbbadományozásra buzdító rövid felhívás.<sup>34</sup>

Az A<sup>0</sup>-nál fénymásolatban fellelhető vallásos nyomtatványrészletek egy harmadik szöveg-típust is körvonalaznak.

típus	műfaj	cím		megjegyzések
		románul	magyarul	
fénymásolt	vallásos nyomtatványrészletek	Rugăciune către Maica Îndurerată în toate necazurile vieții	Ima a Fájdalmas Szűzanyához az élet minden bajában	M. p.-től kapta (3 lap/1 ima)
		Rugăciune	Ima/Könyörgés	T-től származó, J-től fénymásolt 17 lap (11 ima és 22 tanács) homogén
		Rugăciuni de eliberare, vindecare și mângâiere	Oldó/szabadító, gyógyító és vigasztaló imák	T-től kapta 13 A4-es lap (11 ima és egy kilenced) heterogén

A származási helyét illetően beazonosíthatatlan a Szűz Máriához szóló, a tördelés alapján két, de figyelmes olvasást követően egy imaszöveg is.<sup>35</sup> A műfaj tartalmi és formai ismérveinek figyelembevételével valószínűsíthető, hogy imakönyvből származik. A megrongálódott lapsz-

Szűzanyának, Jézusnak, ill. más közbenjáró szenteknek ajánlott) fohász vagy fohászgyűjtemény] ebben az esetben olyan, élőkért mondott imát jelöl, amelyben a Szűzanya közbenjárásával bármilyen baj elhárítása kérelmezhető. Vö. *Dicționarul explicativ al limbii române* (DEX). Coord. Coteanu, Ion-Seche, Luiza-Seche, Mircea. Ed. Academiei Republicii Socialiste România, Buc. 1975. 651.

<sup>32</sup> A hat nyomtatott kiadvány közül három (a Szűzanya és Nagy Szent Vazul litániája, valamint a varázslatok feloldását célzó kiadvány) a Hrana Sufletului, egy (Szent Ciprián litániája) a Bunavestire kiadónál jelent meg, míg a *Talizmán* 16 oldala megjelenési év és kiadó feltüntetése nélkül került árusításra, illetve forgalomba. A kiadványok hátoldalán olvasható kínálat alapján rekonstruálható a megjelent és forgalomba lévő kiadványok köre is. Mindegyiket ismert ortodox egyházi eljáróság hagyja jóvá, ugyanakkor anyag tördelés, következetlen adatolás, olykor olvashatatlaná vágott lapszélék, egyenetlen nyomtatási kép jellemzi őket. A szakrális nyomtatványok kutatásáról és jellemző jegyeiről lásd Lengyel Ágnes: *A szakrális nyomtatványok kutatásáról és jellemző jegyeiről. = Írás, írott kultúra, folklór.* (Krizsa János Néprajzi Társaság Évkönyve, 7.) Szerk. Keszeg Vilmos. Krizsa János Néprajzi Társaság, Kvár 1999. 160–182, Foszto László: *Nyomtatott folklór. Mass media és a népi kultúra. = Uo.* 300–309.

<sup>33</sup> A pénzszeg 1–20 RON közötti. Az árat illetően a kiadvány mérete, illetve tartalma egyaránt meghatározó. A három litánia szövege könnyen elérhető bárki számára, különböző kiadásai a világháló reklámfelületén is megtalálhatók helyüket. Lásd például: <http://www.librarie.net/carti/68892/Viata-si-acatistul-Sfantului-Ierarh-Vasile-cel-Mare>, vagy a [www.crestinortodox.ro](http://www.crestinortodox.ro) és [www.credo.ro](http://www.credo.ro) honlapon. (2010-12-15)

<sup>34</sup> Az A<sup>0</sup> tulajdonában lévő kiadványok közül kettőben is olvasható ugyanazon népszerűsítő szöveg: „*De ești în mare necaz cumpără în număr de 7 bucăți și dă-le de pomană în numele Maicii Domnului – Ocrotitoarea celor năpăstuiți, poartă cu tine această cărticică, iar în miez de noapte citește timp de 40 de zile. Așa îți va ajuta Dumnezeu!*” [Ha nagy bajban vagy, vásárolj 7 darabot, és adományozd alamizsnaként az igaztalanul üldözötteket védelmező Szűzanya nevében. Hordozd magadnál ezt a könyvecskét, és éjszaka közepén olvasd 40 napig. Így segít meg majd az Isten!]

<sup>35</sup> A közbenjáró Szűz Máriához való odafordulást, esdeklést a konkrét könyörgés követi.

leken még azonosíthatók a valamikori fűzés nyomai, illetve a lapok kézzel való beszámozása is ezt a feltételezést erősíti meg.<sup>36</sup> Az A<sup>0</sup> birtokában lévő, a munkahelyének hivatalos, sárga formanyomtatványában tárolt kiadványlapokat egy fénymásolt cím egészíti ki, amely ugyancsak imaként tételezi a háromoldalnyi szöveget.

A következő, 17 lapból álló fénymásolt szövegegység egy eredetileg 31 oldalas imakönyvecske anyagát tartalmazza.<sup>37</sup> A fénymásolat fedőlapján olvasható ima, amely feltételezhetően az eredeti kiadvány első oldalán szerepelt, valamint az azt követő kilenc ima és a kötetzáróként szerepeltetett huszonnégy tanács tudatosan szerkesztett egységet alkot.

Az óvásra, védelemre szorulóknak számára összeválogatott szövegek az imádkozás időtartamára és mikéntjére vonatkozó előírásokat is tartalmazzák. Így például az eredeti nyomtatvány 9. oldalán, a fénymásolat 6. lapján az imacím<sup>38</sup> alatt közvetlenül zárójelbe tett szövegrész: „(se rostește timp de patruzeci de zile; cu patruzeci de lumânări sfințite)” (negyven napon át kell mondani, negyven szentelt gyertyával) nyilvánvalóan az imádkozó személy eligazítását, a helyes imarend betartását segíti.

Ezen imaszöveg mellett több gyertyanyom is arról tanúskodik, hogy a gyertyaégetésre vonatkozó előírásokat az imádkozó személy betartotta. Az imaszöveg alatt a 29.10.2008-as keltezés azonosítható, valamint az eredeti oldalon két sorba behúzott 20-20 függőleges rovátka – az első hét keresztáthúzásos – fénymásolata, amely az előző tulajdonos<sup>39</sup> hasonlóan fénymásolat alapján kivitelezett és negyven napig tartó imádkozására enged következtetni. Alatta, kék színű golyóstollal, 05.11.2008-as datálással, ugyancsak két sorba bejelölt negyven rovátka számolható meg.<sup>40</sup> Az első sor huszonnégy rovátkájából huszonhat keresztáthúzással szerepel, a huszonhatodik felett pedig egy kiemelő jelzés is látható.<sup>41</sup> Ez A<sup>0</sup> imarendjét tükrözi.

A T-től eleve fénymásolatként kapott *Rugăciuni de eliberare, vindecare și mângâiere* (Oldó/szabadító, gyógyító és vigasztaló imák) című részkorpusz tizenhárom A4-es méretű lapjából az utolsó hetet sikerült beazonosítani. Ez egy először 1992-ben kiadott könyv 1997-es második kiadásából származó néhány oldal fénymásolata, amely egy 1988-ban elhunyt, kolozsvári születésű, román nemzetiségű, görög katolikus felekezetű kisfiú, Corvin Anton látomások útján közvetített üzeneteinek lejegyzett változatát tartalmazza.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> A gyakori használatról tanúskodó oldalak eredeti lapszámozása nem látható, de az imaszöveg egy nyomtatott szöveggörnyezetből lett elkülönítve kitépés (?) által.

<sup>37</sup> A *Rugăciunile începătoare* [Kezdőimák] és a *Simbolul credinței* [A hit szimbóluma, itt: 'hitvallás'] szövegét a *Rugăciunea lumânărilor aprinse* [Égő gyertyák imája], a varázslatok (*Rugăciune împotriva farmecelor*), majd a mindenféle ártó, általánosan rossz/gonosz elleni két szöveg (*Rugăciune împotriva tuturor relelor*), a belső gyógyulást (*Rugăciune pentru vindecare lăuntrică*), valamint a feloldást célzó (*Rugăciune de eliberare*) és a Szent Mihály arkangyalhoz szóló fohász (*Rugăciune către Sfântul Arhanghel Mihail*), illetve a keresztény életre vonatkozó tanácsor (*Sfaturi pentru o viață creștină*) követi.

<sup>38</sup> *Rugăciunea lumânărilor aprinse* (Égő gyertyák imája).

<sup>39</sup> Lásd 30. jegyzet.

<sup>40</sup> Az egyazon imakönyvecske két fénymásolata, amely A<sup>0</sup> tárgy- és cselekvéskörében közvetett módon azonosítható, a hasonló vallásos jellegű nyomtatványok terjedési, használati módjának kérdését is felveti, mivel a két különböző tulajdonostól/használatól származó keltezés az imakönyvecske sokszorosításáról és kétszeri használatáról tanúskodik.

<sup>41</sup> A<sup>0</sup> szóbeli közlése alapján a rovátkák áthúzásának emlékeztető funkciója volt, így az utolsó, könnyebben számmon tartható imaalkalmak rovátkái már nem igényeltek különösebb jelzést.

<sup>42</sup> Lásd Corvin Anton: „*O floare deschisă la marea iubire a inimii lui Isus*”. *Extrase din mesajele transmise de Corvin Anton*. Második hasonló kiadás. „Recomfinas – Fapta Transilvăneană” R. F. T, Cluj 1997. 66–71.



év	hónap/nap/óra	Corvin Anton közzétett üzenetei	üzenetek tartalma
1988	—	NOVENĂ TRANSMISĂ DE CORVIN ANTON Prin care Fiul a vrut să-l preamăresacă pe Tatăl	kilenced <sup>43</sup>
	május 14.	RUGĂCIUNE	ima
	május 16. [09:00]	RUGĂCIUNE	ima
	május 31.	DEVOȚIUNE LA INIMA LUI ISUS Se spune înainte de Consacrare, la Sfânta Liturghie	(hálaadó) imafelajánlás
	július 12. [10:00]	RUGĂCIUNE LA SPIRITUL SFÂNT	ima (a Szentlélekhez)
	—	RUGĂCIUNE PENTRU BOLNAVI	ima (a betegekért)
	november 21.	RUGĂCIUNE	könyörgés (imafüzér)
1992	—	INVOCARE LA SFÂNTA FECIOARA MARIA ÎN CAZ DE ISPITE	könyörgés Szűz Máriához kísértés idején
1995	december 6.	RUGĂCIUNE	ima

Amint a táblázat<sup>44</sup> is mutatja, a Corvin Anton által előírt kilenced 1988-ban közvetítődött. Az 1997-es kolozsvári kiadást követően, az elmúlt évtizedben, közkézen forgott, illetve forog.<sup>45</sup> Két szerkezeti egysége<sup>46</sup> a felajánlásra vonatkozókat, illetve a kilenced ismertetését tartalmazza. Az imádkozó személy Krisztus, Szűz Mária és maga Corvin Anton közvetítésével ajánlja fel mintegy felsorolásszerűen gyarló mindennapjait Istennek. Ezt követően, zárójelben, a kilenced célzatosságának megfogalmazására vonatkozó előírás szerepel: „(Aici se poate spune și cererea celui care face novena pentru scopul dorit.)” (Itt el lehet mondani a kilenced végzőjének kérését is a kívánt célt illetően.)<sup>47</sup>

A kilenced megtartására vonatkozó előírások az esti 5-10 perces ájtatosságot taglaló szövegrész után következnek. Kezdeti időpontjául a kedd jelölődik meg, amely napon a gyónás kötelezőként tételeződik. A kilenced teljes időtartamára vonatkozó előírások a liturgiahallgatásra, az úrvacsoravételre, a rózsafüzér templomban, azaz hitközösségi keretben vagy családban való olvasására, valamint a *misztériumokon*<sup>48</sup> való elmélkedésre vonatkoznak. Felsorolódnak a bőjti előírások, tilalmak, illetve a betegek, idősek és gyerekek vonatkozó eltérő formák és tartalmak. Ismételten és tagadó formulával hangsúlyos megfogalmazást nyer a kilenced cél-

<sup>43</sup> Jamborsági gyakorlat, a szokásosnál intenzívebb imádságban töltött kilencnapos időintervallum. Olyan várakozást fejez ki, amely kérést nyomatékosít. Mintája a Jézus mennybemenetele és a pünkösöd közötti kilenc nap, amikor Szűz Mária és az apostolok Jeruzsálemben visszavonulva, imádkozva és bőjtölve várták a Szentlélek eljövetelét. Lásd erről Gecse Gusztáv: *Vallástörténeti kislexikon*. Kossuth Kiadó, Bp. 1971.

<sup>44</sup> A táblázat, a Corvin Anton esetét ismertető és értelmező Szabó Krisztina rendszerét pontosítva és kiegészítve, az A<sup>0</sup> által fénymásolt részlet (ti. az imádkozásra használt kilenc szöveg) adatait rendszerezi. Vö. Szabó Krisztina: *Esemény és reprezentáció. Corvin Anton a kolozsvári csodatevő halott esete*. (Szakdolgozat.) BBTE BTK Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kvár 2008.

<sup>45</sup> A szilágysági A<sup>0</sup> és T. fénymásolatai ezt látszanak visszaigazolni.

<sup>46</sup> A szövegegységen belül mind formailag, mind tartalmilag jól elkülönítetten az *Oferta zilei* (Napi felajánlás), illetve a *Novena* (Kilenced) rész szerepel. Vö. Szabó Krisztina: *i.m.* 36.

<sup>47</sup> Vö. Corvin Anton: *i.m.* 66.

<sup>48</sup> A hét *misztérium*, ahogyan a keleti egyház nevezi a szentségeket (sákramentumokat) az ortodox egyházban a következő: a *kereszttség*, a *miron-kenet* (bérmálás), az *eucharisztia*, a *bűnbánat* és a *gyónás*, a *szent kenet*, a *házasság*, valamint a *hirotonia* (felszentelés diakonusi, papi és püspöki hivatalra). Lásd erről bővebben Ohme, Heinz: *A szentségek. = Bevezetés az ortodoxia világába*. Szerk. Thöle, Reinhard. (Eredeti kiadás: *Zugänge zur Orthodoxie mit 41 Abbildungen*. 3. neubearbeitete Auflage. Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1998.) Kálvin János Kiadó, Bp. 2001. 66–88.

zatossága: „În această novenă *nu e voie* să se ceară nimic împotriva aproapelui, nici împotriva poruncilor lui Dumnezeu sau a poruncilor Sfintei Biserici.” (Ebben a kilencedben *nem szabad* semmit felebarátunk ellen kérni, sem az isteni parancsolatokkal vagy az Anyaszentegyház parancsolataival ellenkezőt.)<sup>49</sup>

### (Re)textualizált kontextusok

A 2007 nyarától 2009 teléig megélt és elbeszélte időintervallum, az ez idő alatt felvállalt utak és az utazások alkalmával felkeresett specialisták tanácsára kivitelezett cselekedetek olyan mobilitásról<sup>50</sup> árulkodnak, amely A<sup>0</sup> intencionáltságának és motiváltságának ismeretében értelmezhető.<sup>51</sup>

Idő-, energia- és pénzáldozata a mihamarabbi rendteremtés szándékára enged következtetni.<sup>52</sup> Ennek függvényében egyes személyeket (X-et) távolítani igyekezett, másokat viszont (pl. C-t, N-t, T-t) beemelni, illetve (B<sup>0</sup>-t) visszahozni mikrovilágába. Ennek érdekében attitűdszerkezetének kognitív és affektív összetevői közelítő és távolító mechanizmusokat eredményeztek.

Az őt először zavarba ejtő, idővel pedig kétségbeejtően átstrukturálódott, rendezetlen valóságot a mikrokozmoszában ismert és elfogadott értékek szerint rendezte.<sup>53</sup> Az *annyira ki voltam borulva* állapotban lévő, több szegmensében is leterhelt életútszakasz krízishelyzeteit fizikailag és pszichikailag egyaránt megsínylő nő szerint: *ő* (T.) látta rajtam eztet, illetve a pap (B. p.) látta, hogy mi van. A T., N., M. p. és B. p. esetében rekonstruált meghallgatott mozzanatot követően, szövegszinten az *ő* mondta *nekem*, illetve *akkor éjjel* imádkozott értem (T.), adta *nekem* (M. p.), azt javasolta *nekem* (N.), mindkét fél – mind a kérelmező, mind a kérelmezett – által segítségnek minősített gesztus és cselekedet. Ennek szövegszintű megnyilvánulása például a B. p. esetében használt többes szám: *mi fel kell készüljünk [...] kell imádkozunk (...) muszáj, hogy harcoljunk.*<sup>54</sup>

A rekonstruálható viszonyháló – amelyben T. *átlát rajtad*, M. p. *furcsa természetű*, és *kacag*, a *szemedbe néz*, B. p. pedig másfél órát szán egy magánbeszélgetésre – befolyásolta, sőt meghatározta A<sup>0</sup> nyelvi és cselekvéssémáit, mindennapjait átstrukturálta. A felkeresett specialisták, illetve az azokhoz őt eljuttató és/vagy kísérő személyek, a javasoltak kivitelezésében

<sup>49</sup> Vö. Corvin Anton: *i.m.* 67. (Kiemelés tőlem: Cz. D.) A kilenc szövegből az 1998. május 16-i, 31-i, július 12-i, illetve az 1995. december 6-i imaszöveget tartalmazó lapokon sárga viaszgyertyanyomok azonosíthatók, ahogyan a kilenced szövegekörnyezetéhez tartozó másik hat lapon olvasható tizenegy imából hat másik ima esetében úgyszintén.

<sup>50</sup> A januári személyes találkozásunkat követően visszalátogatott a magyarláposi paphoz, aki február 25-ig terjedő ima- és böjttrendet írt elő neki, valamint a Beszterce-Naszód megyében tevékenykedő mezőörményesi (Urmeniş) lelkeszt is felkereste. Ugyanakkor említette a Szatmár megyében tevékenykedő érhatvani (Hotoan), a Hunyad megyében tevékenykedő mesztákoni (Mesteacăn) és a Kolozs megyében tevékenykedő horgospataki (Strâmbu) lelkész felkeresésének lehetőségét is.

<sup>51</sup> [K.]: – *Az imát, amit kezdted, aztán meg a böjtöt, mire? Arra, hogy térjen vissza hozzád B<sup>0</sup>? / [A<sup>0</sup>]: – Igen. Arra, arra tartottam. Igen. Erre tartottam.*

<sup>52</sup> „...a helyzet, melyben egy-egy konkrét viselkedés megnyilvánul, mindig sokkal bonyolultabb, összetettebb, mint az attitűd tudati tartományában rejlő séma.” Csepeli György: *Szociálpszichológia*. (Osiris Tankönyvek.) Második kiadás, változatlan utánnyomás. Osiris Kiadó, Bp. 2006. 226.

<sup>53</sup> „A kulturális antropológiai értékkutatások tapasztalata szerint a tradicionális társadalmakban az egyéneknek nincs mérlegelési lehetőségük a kultúra által szabott értékek követésekor.” Csepeli György: *i.m.* 235. A<sup>0</sup> tudatossága szövegszinten is kinyilvánítható: [A<sup>0</sup>]: – [...] *én conștient (tudatos) vótam abba, hogy én mit csinálók, és miket, még álmomba is.*

<sup>54</sup> Kiemelés tőlem.

aktívan közreműködő személyek, valamint a minderről valamilyen formában értesült, passzív hallgatók köre az interetnikus viszonyok vetületének hordozói.<sup>55</sup>

viszonyok		tartalmak	
közvetlen	közvetett	közvetlen	közvetett
A <sup>0</sup> –A <sup>1</sup>		Nem tud A <sup>0</sup> és B <sup>0</sup> egykori viszonyáról, annak következményláncolatáról sem.	
A <sup>0</sup> –B <sup>0</sup>		Zsebkendő átadása-átvétele	Telefonbeszélgetések, elektronikus levelezés.
A <sup>0</sup> –C		Jóslás	B <sup>0</sup> -ról, A <sup>1</sup> -ről, X-ről kommunikálnak.
A <sup>0</sup> –N	A <sup>0</sup> –(N)–B <sup>0</sup>	Jóslás és kötés	B <sup>0</sup> -ról, A <sup>1</sup> -ről, X-ről kommunikálnak.
A <sup>0</sup> –T	A <sup>0</sup> –(J)–T A <sup>0</sup> –(T)–B <sup>0</sup> A <sup>0</sup> –(T)–P	Imádkozás, álomfejtés, ráolvasás szövegének tollbamondása, imaszövegek kölcsönzése	B <sup>0</sup> -ról, A <sup>1</sup> -ről, X-ről, M. p.-ről és az A <sup>0</sup> gyónása végett felkeresendő b-i P. lelkészről kommunikálnak.
A <sup>0</sup> –M. p.	A <sup>0</sup> –(M. p.)–B <sup>0</sup> A <sup>0</sup> –(M. p.)–X.	Ima, böjt, mise	B <sup>0</sup> -ról, A <sup>1</sup> -ről, X-ről kommunikálnak.
A <sup>0</sup> –B. p.	A <sup>0</sup> –(B. p.)–A <sup>1</sup> A <sup>0</sup> –(B. p.)–B <sup>0</sup>	Találkozás és együttműködés megbeszélése	B <sup>0</sup> -ról, A <sup>1</sup> -ről, M. p.-ről kommunikálnak.
A <sup>0</sup> –J		Barátnők. Együtt keresik fel a specialistákat. Előtte, utána mindent megbeszélnek.	
A <sup>0</sup> –J–D		M. p.-hez együtt mennek.	M. p.-ről D. <sup>56</sup> szolgáltat információt.
A <sup>0</sup> –F	F–(A <sup>0</sup> )–N	F-től imakönyv kölcsönzése. F. az N. által előírtak kivitelezésében is segítőtárs	B <sup>0</sup> -ról, A <sup>1</sup> -ről, X-ről, a felkeresett specialistákról kommunikálnak.
B <sup>0</sup> –X	A <sup>0</sup> –(B <sup>0</sup> )–X	X. beazonosítódik B <sup>0</sup> -t közvetlenül megrontó személyként.	X. beazonosítódik A <sup>0</sup> -t közvetve megrontó személyként.

A szóbeli és írott szövegrepertoár, a „religio és superstitio”<sup>57</sup> összefüggéseit is szemléltetve, a sperberi kultúramagyarázat naturalista megközelítését látszik visszaigazolni.<sup>58</sup> Például A<sup>0</sup> T-vel megbeszéli az M. p. által mondottakat, C., N. és B. p. jövődőlését (B<sup>0</sup> visszatérését, A<sup>1</sup> közeli halálát), valamint M. p. és N. helyzetdiagnózisát (ti., hogy B<sup>0</sup>-t megrontották) egymásra vonatkoztathatóságuk mentén értelmezi.

A (közel)múltra való szándékolt, de egyértelműen szelektív emlékezése olyan szöveget eredményezett, amely egy időben építette a téma tartalmi és asszociációs mezejét. T.

<sup>55</sup> Barna Gábor magyarbódi kutatásai során arra a kérdésre kereste a választ, hogy „a magyar vallásnak tartott református vallás és egyház” milyen szerepet játszik az asszimilációs (értsd: szlovákosodási) folyamatban. Vö. Barna Gábor: *Vallás – identitás – asszimiláció. = Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei.* Szerk. Katona Judit–Viga Gyula. Hermann Ottó Múzeum, Miskolc 1996. 210. Sokkal korábban Marót Károly, hasonló – az „ösmagyar karakter” és „idegen kínálat” átdadó, illetve átvevő kapcsolata(i) – kérdéssel foglalkozva azt a nézetet képviselte, miszerint „Vallási és rítus-jelenségeknél a kiválasztó és determináló elvet sohasem külső erőszak-tételben, hanem első-sorban a jelenben és a nép (egyén) jellegzetes alkati adottságaiban, illetve e két momentum találkozásaiban kell megpillantanunk, tehát: ezek pontos, elfogulatlan megfigyelésére kell a kutatásnak is irányulnia.” Marót Károly: *Mágia és vallás.* Ethnographia XLIV(1939). 1. sz. 11.

<sup>56</sup> 30 éves, szilágysági, román, ortodox férfi.

<sup>57</sup> A ’vallás’ jelentésű *religio* és a ’babona’ jelentésű *superstitio* összefüggéseiről lásd bővebben Voigt Vilmos: *A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba.* Timp Kft, Bp. 2004. 65–69. A „hogyan nyilvánul meg a vallás?” kérdésköréről lásd Uő: *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba.* Timp Kft, Bp. 2006. 9–21.

<sup>58</sup> Sperber kulturális reprezentációelméletéről, amely megkülönböztet *belső* vagy *mentális*, illetve *külső* vagy *nyilvános reprezentációt*, illetve ez utóbbiak epidemiológiájának nézetéről lásd Sperber, Dan: *A hiedelmek epidemiológiája. = A kultúra magyarázata. Naturalista megközelítés.* Osiris Kiadó, Bp. 2001. 109–137.

unokájának szerelmi története, más (pl. O.) férjének B<sup>0</sup>-hoz hasonló megrontása, J. és D. problémahelyzete így épült be saját bizonytalan élethelyzetének hiedelemtartalmú igaz történetként való elbeszélésében.

A *nem hiszek* állítása ellenére A<sup>0</sup> attitűdváltásai jól beazonosíthatók: először jóslatot, majd fokozatosan kivitelezi az érintkezéssel mágia mozzanatait (pl. az ortodox temetőben a fejfát a helyéből kimozdítja, a ráolvasásszöveget lejegyz, később pedig az előírt imákat, zsoltárokat, litániaszövegeket olvassa, mondja, és az ezekhez társuló gesztusokat [térdelést], cselekedeteket [gyertyagyújtást, imádkozást, *titánikus* bűjtöt] elvégzi).

A személyre szabott fájdalom intimitását megbontva a privát szférából egy sajtósági nyilvánosság irányába mozdul el. Ennek során személyközi kapcsolataiban, illetve csoportfolyamatokban született és ható viselkedésmóddal<sup>59</sup> vállal fel, amelyet saját konkrét viszonyrendszerében érvényesít.

A rontó(nak lenni) – megrontott(nak lenni) állapot és szerep felcserélhetőségére azon hiedelemtartalmak utalnak, amelyek mind az ő tudatában, mind az azokat kitermelő, használó és hagyományozó közösségében magyarázat-alternatívaként élnek: B<sup>0</sup> azért hagyta el, mert X. megrontotta/megkötötte; a testváladékkal megvalósított rontás nem vagy csak igen nehezen el-  
lensúlyozható; mindezt A<sup>0</sup> maga is kivitelezheti, ahogyan B<sup>0</sup> halottal való megkötését is; valamint az, hogy jósek, rontók és román papok segítségét kérve a fennálló helyzet befolyásolható, megváltoztatható.<sup>60</sup>

Az először 2008. szeptember 18-án felkeresett M. p. által javasoltak fokozatossága arra enged következtetni, hogy az *ügy* fontossága, komolysága az előírt tennivalók mennyiségében és minőségében is lemérhető: először napi 3 *Miatyánk* 90 napig, majd 7 *Miatyánk*, 1 zsoltár 40 napig, a későbbiekben 7 másik zsoltár, legvégül *Szt. Ciprián imája* és 40 napig tartó mágikus bűjt.<sup>61</sup> Ezt igazolja vissza az *aszondta* (ti. B. p.), *hogy ezen az ügyön, ami nekem van, azon kell dolgozni* kijelentés is.

A vallásos szövegek mágikus célú alkalmazása során A<sup>0</sup> megszegte az előírásokat. A rémálmaid, félelmeit értelmezve a magyarázatot szövegolvasási gyakorlatának inadekvátságában kereste és találta meg. A számára hozzáférhető, ám nem egyéni olvasásra kijelölt szövegrésszel kapcsolatban felidézett fizikai rosszullet és rémálmok az írott és a kimondott szónak tulajdonított erőről tanúskodnak. Paradox módon önállósága, saját értelmezési horizontja felől indokoltak tűnő kihágása a rémálmokat követően újra felbukkanó motívum: a B. p. lelkész által javallottaktól is eltekintett. Ez utóbbi a több síkon több személyt célzó mágikus tevékenységének egyféle hierarchizálását sejteti: legfontosabbként B<sup>0</sup> visszaszerzése (és X. eltávolítása), azaz saját szerelmi viszonyának rendezése tételeződik. Ennek viszonylatában a férj (A<sup>1</sup>) betegsége, többször is megjósolt halála, saját anyagi jólétének veszélyeztetettsége kevésbé centrális kérdés.

<sup>59</sup> A rontás szociálpszichológiáját tárgyaló egyik írás a vizsgált jelenséget három főbb gondolat köré csoportosítja: konfliktuselméletek, előítéletek és az egyéni viselkedést befolyásoló csoporthatás. Ezek A<sup>0</sup> esetében is kimutathatók. Vö. Györgydeák Anita: *A rontás szociálpszichológiája. = Két csiki falu néphite a századvégen*. Szerk. Pócs Éva. EFI – Osiris Kiadó, Bp. 2001. 373.

<sup>60</sup> A karcfalvi és jenőfalvi anyag alapján a *vallásos boszorkányság* bemutatásakor és értelmezésekor Pócs Éva is „szentséggel megerősített, divinációval összefonódó, vallásos mágiá”-t azonosít. Lásd erről bővebben Pócs Éva: *Átok, rontás, divináció: boszorkányság a vallás és mágia határán*. = *Uo.* 438–455.

<sup>61</sup> Mindez az algoritmikus cselekvések számmágiáját is tükrözi. Lásd Bibó István: *A számok jelentése és a gondolkodás alaplformáinak története*. Második kiadás. (Régi Magyarország.) Metrum Kiadó, Bp. 1989.

Az általa szóban rekonstruáltak és írásban rögzítettek alapján két különböző nyelvet használó közeg különül el.<sup>62</sup> A református egyén – ortodox klérustag interperszonális kapcsolat, a magyar református nő – román ortodox egyház viszonyrendszerében az egyén és az intézmény nyelvi is elkülönülő médiumát körvonalazza. A különböző megyékben fellelhető kolostorok, templomok fizikai környezetéből származó nyomtatványok A<sup>0</sup> magánlakásának terében való használata az ezekhez hozzárendelhető szociális világokat – a klérust, illetve az abba idegenként belépő laikust – korrelatív módon közelíti.<sup>63</sup>

Az ortodox lelkészek (rá)olvasó, jósló, (rá)imádkozó tevékenységét illetően<sup>64</sup> A<sup>0</sup> beszámolója a kérelmező és a célszemély(ek) nevét egy füzetben feljegyző pap említésére szorítkozik.<sup>65</sup> A kártyavetést és a kávéjóslást – az emberi idő speciális olvasataként<sup>66</sup> – a ráolvasással együtt kizárólag C., N. és T. cselekvésköréhez rendeli hozzá. A kézírásos, nyomtatott és fénymásolt szövegek használatának rituális gesztusai, cselekvései, amelyeknek A<sup>0</sup> a kivitelezője, egymás hatását fokozzák: imádkozni égő gyertya mellett hatásosabb, és [...] *te meg kell gyónjad azt a bűnödöt, ami volt. Szóval te meg kell váljal attól a bűntől,*<sup>67</sup> mivel *így jobban van fogadva a te imádságod.*

<sup>62</sup> „A feszültség nem az oralitás és az írásbeliség között jelenik meg, hanem a nyelvet használó közegek között. A használt nyelv megválasztásával az egyén ezekhez a közegekhez való kapcsolódását fejezi ki.” Keszeg Vilmos: *i.m.* 168.

<sup>63</sup> A szövegek tágan értelmezett tárgyi kontextusához ilyen értelemben az ortodox egyház mint intézmény liturgikus eszközei és könyvei is hozzátartoznak. Ezek ismertetését lásd Ohme, Heinz: *Liturgikus eszközök. Liturgikus könyvek.* = *i.m.* 61–65.

<sup>64</sup> Az ortodox lelkész alakját centralizáló hiedelemkörrel lásd Keszeg Vilmos: *A román mitológia hatása a mezőségi magyar hiedelemrendszerre.* = *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei.* (Az 1995-ben megrendezett konferencia anyaga.) Szerk. Katona Judit–Viga Gyula. Hermann Ottó Múzeum, Miskolc 1996a. 145–153; Uő: *A román pap és hiedelemköre a mezőségi folklórban.* Ethnographia CVII(1996b) 1–2. sz. 335–369; Uő: *Román pap.* = *Mezőségi hiedelmek.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely 1999. 56–67, 241–263; Komáromi Tünde: *Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap.* Néprajzi Látóhatár V(1996). 1–2. sz. 87–98; Uő: *Rontás és társadalom Aranyosszéken.* (Krizsa Könyvek, 34.) BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék – KJNT, Kvár 2009; Balázs Lajos: *A fekete mágia interetnikus vonatkozásai Csíkszentdomokoson.* Művelődés L(1997). 4. sz. 38–39; Pócs Éva: *Átok, rontás, divináció: boszorkányság a vallás és mágia határán.* = *Két csíki falu néphite a századvégen.* Szerk. Uő. EFI – Osiris Kiadó, Bp. 2001. 419–459; Uő: *Boszorkányság a vallás és mágia határán.* = *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* Válogatott tanulmányok I. (Szóhagyomány.) L’Harmattan Kiadó, Bp. 2002. 239–264; Gagy József: „Az egy szent testület...” = *A kalugerek társadalmi szerepe egy székelyföldi faluban.* = *Démonok, látók, szentek. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről, VI.) Szerk. Pócs Éva. Balassi Kiadó, Bp. 2008. 380–394. A liturgikus eszközök és könyvek mellett fontos szereppel bíró szövegtárgyakról, illetve azok használatáról lásd a Prahova megyei Lipănești község *Zamfira* nevű kolostora szerzetesének beszámolóját: Stoica, Gavriil Arhim.: *Despre deschisul pravilei.* Lumea creștinească II(2004). 8. sz. 13.

<sup>65</sup> Viszont az ortodox közegben létrehozott, majd a református asszonyhoz kerülő nyomtatványok és a kézzel írott feljegyzések használatakor szükségessé váltak bizonyos cselekvésmozzanatok (pl. a gyertyaégetés, a böjt, illetve a gyónás).

<sup>66</sup> „Kritikus helyzetekben (kár, betegség; a háború alatt a katonák sorsa iránt érdeklődők; hűtlen szeretőről, férjről tudakozódók) kizárólag specialistákhoz fordultak. Ebben az esetben egy fennálló negatív situáció megszüntetése a cél. [...] Ezek a kritikus helyzetek nem csupán a jövőhöz kapcsolódnak, e jósló, kijelölő eljárások mindhárom idősíkra kiterjednek.” Derjanecz Anita: *Jóslások és előjelek.* = *Két csíki falu néphite a századvégen.* Szerk. Pócs Éva. EFI – Osiris Kiadó, Bp. 2001. 335.

<sup>67</sup> A gyónás, amely a katolikus és a görögkeleti egyház negyedik szentsége (bűnbánat szentsége), e vallások tanítása szerint bűneltörő hatású. Lásd Gece Gusztáv: *i.m.* 137–138. A<sup>0</sup>, a helyszín (munkahely) ellenére, a B. p. kérdését ([A<sup>0</sup>]: – *S akkor azt kérdezte tőlem, hogy mondjam meg, hogy kiért csinálom ezt a bötöt?! Mer nem a férjemér) követően gyóntatásra jogosult felszentelt pap előtt mondja ki, vállalja fel előző cselekedeteit. Vallomása tartalmilag és funkcionálisan hasonlóságot mutat a gyónásával. Delumeau Szent Károlyt idézve írja: „A pap, gyónáskor, az ítélőbíró és az orvos szerepét egy időben játssza.” (Delumeau, Jean: *Márturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele**

Ahogy az önmagában eredménytelennek vélt imádkozást<sup>68</sup> követően M. p.-nek maga A<sup>0</sup> fogalmazta meg bõjtölésre való igényét, hajlandóságát, rákérdezve annak szükségességére, az eredetileg T.-tõl származó gondolat a *bõsházainak mondtam, hogy meg akarok gyõnni* mozanatot eredményezte. A B<sup>0</sup> visszaszerzéséhez, *megkötéséhez*<sup>69</sup> használt tárgyak (zsebkendõ, kereszt, tû, fejfa) és helyszínek (temetõ, sírhant), valamint az N. és saját maga által végzett vallásos-mágikus gesztusok és cselekvések a gyónást szükségszerûségként tételezték.<sup>70</sup>

Ugyanakkor A<sup>0</sup>, az X. B<sup>0</sup> elleni rontásának feloldását célozva meg, *Szent Ciprián*<sup>71</sup> imájának román nyelvû szövegét naponta, térdepelve olvasta, és elõírás szerûen 40 napig mágikus bõjtöt tartott. Az *Égõ gyertyák imájának* azonos idõszakot felölelõ olvasási rítusa a szakrális kommunikáció<sup>72</sup> egyik sajátos formáját példázza. Ennek során az emberi kommunikáció verbális és nem verbális csatornáit egyaránt mûködtek, az oralitás és írásbeliség együttes jelenléte egymást erõsítette és egészítette ki.<sup>73</sup>

### Következtetések

Az emlékeit diskurzívan is megalkotó A<sup>0</sup> – a személyes emlékezet attitűdszerûségét példázva – nézõpont és szövegvilág kölcsönös meghatározottságában mozog. Beleélõ típusú felidézését veszteségérzése határozza meg. Makrostrukturáként a történetet konvencionizált tervek, illetve forgatókönyvek alakítják, amelyek szövegszinten is azonosíthatóvá teszik a cselekvésorientált társadalmi én viszonyrendszerét, kontextusait.

A bevezetésben körvonalazott kérdéskörhöz visszacsatolva mindenekelõtt azt hangsúlyoznám, hogy jelen írás a téma kutatásának részeredményeként tételezõdik. A vizsgált szövegek alapján egyelõre az általa rekonstruálhatóvá, hogy az aktív szociális térben maguk a szövegek milyen eseményhez kapcsolódtak, milyen cselekvéssort indítottak el, és milyen tudást aktivi-

XIII-XVIII. [Eredeti: *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIII-XVIII siècle*. Librairie Arthème Fayard, 1990.] Ed. Polirom, Iași 1998. 41.)

<sup>68</sup> „...valamit mondani annyi, mint tenni valamit, vagy az, hogy valaminek a kimondásakor végrehajtunk bizonyos cselekedeteket, s hogy a kimondás révén egyben teszünk is valamit.” (Austin, John Langshaw: *Tetten ért szavak. A Harvard Egyetemen 1955-ben tartott William James elõadások*. [Eredeti: *How to do things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Ed. Urmson, J. O. Oxford University Press, Oxford 1973; Second edition: Clarendon Press, 1975] (Hermész Könyvek.) Akadémiai Kiadó, Bp. 1997. 34.

<sup>69</sup> [A<sup>0</sup>]: – *Mert akkor õ meg van kötve, mint az a halott, hogy ottan, meg van kötve, ahhoz, hogy ne tudjon mást csinálni, más lépést csinálni, semmi mást.*

<sup>70</sup> „*Confesiunea a vrut sã liniștească [...] dar tot ea a dat naștere la maladia scrupulului.*” (A gyónás nyugtatni akart [...] de õ eredményezte a lelkiismeret megbetegedését is.) Delumeau, Jean: *i.m.* 8.

<sup>71</sup> „(Izbãvitor de farmece, vrãji, deochiuri și alte lucrãri diavolești) *Cel ce mai înainte a fost vrãjitor, apoi s-a arãtat Arhiereu cinstit, prin cinstita fecioarã Iustina*” [(Rontásoktól, varázslatoktól, igézésektõl és egyéb ördögi tevékenykedésektõl megszabadító) Aki azelõtt varázsló volt, majd becsületes fõpapak mutatkozott a boldogságos Szûz Jusztina által] – áll a nyomtatott könyvecske elsõ oldalán.

<sup>72</sup> „A szakrális kommunikációs akciót végzõ személy a profán világból a szent világba való átjutást kísérli meg minden egyes alkalommal. Ekkor õ maga is átváltozik. A szent és profán közötti szimbolikus határ olyan erõs, hogy »csak úgy«, következmény nélkül nem lehet azt átlépni. Ez a szimbolikus határ csak rituális és erõteljes eszközökkel hágható át. [...] a szakrális kommunikatív cselekvések, inkluzíve beszédakusok elsõdleges feltétele a hit.” Lovász Irén: *Szakrális kommunikáció*. EFI, Bp. 2002. 51–52.

<sup>73</sup> Az ebben a kommunikációs rendszerben mediálõ specialisták társadalmi és kulturális szereposztása: segítõ nõ és/vagy férfi. Lásd errõl a kérdésrõl bővebben Põcs Éva: *Varázslók és mediátorok. = Szócikkek egy mágiaenciklopédiához*. Ethnographia CXV(2004). 1. sz. 10–11.



záltak. A hasonló élethelyzeteket megélők köre ugyanakkor a hétköznapi tudás oktulajdonító sémáinak, az információk gyors feldolgozásában és terjedésében játszott szerepét is tükrözi.

A népi boszorkányság és a félhivatalos vallásos rítusok viszonyrendszerében létrehozott szóbeli és írott szövegekörpusz tükrében az ártó és a gyógyító szavak és tettek célszemélynek élete permanens szükségállapotként tételeződik. A szóbeli és írott (egyéni) szövegvilág elemzett része kognitív sémaként és szociális tevékenységként egyaránt értelmezhető: A<sup>0</sup> veszteségfeldolgozó stratégiájának szövegek köré épített életgyakorlata mindennapi tapasztalatról, köznapi észlelési kategóriákról és erkölcsi értékekről vall.

## Függelék

Jelen formában egy helyszínen, egy időpontban, egy személlyel folytatott párbeszéd került lejegyzésre. Szövegközi beszúrásként szerepeltetem az adatközlő jelentéssel bíró reakcióit (pl. /suttog/, /közbevág/ stb.) Mellékjelezéssel a szilágysági nyelvjárást, illetve a román–magyar nyelvi interferenciát tükröző betűk, szavak és szintagmák szerepelnek. Az utóbbiak magyarázata lábjegyzetben szerepel. A szövegben előforduló román szavak, szövegrészek fordítását [], az egyértelműsítő szövegkiegészítéseket () zárójelben közlöm.

Gyűjtés helyszíne: A. város (Szilágy megye, Románia)

Gyűjtés időpontja: 2009. január 2.

Adatközlő: A<sup>0</sup>

Születési éve: 1964.

Születés helye: A. város (Szilágy megye)

Lakhelye: A. város (Szilágy megye)

Felekezeti hovatartozása: református vallású

Foglalkozása: közalkalmazott (B. város, Szilágy megye)

Gyűjtő: Czégényi Dóra [K.]

[K.]: – *Mesélted T. nénit. Tehát, hogy tőle kaptad azt a két fénymásolatot.*

[A<sup>0</sup>]: – Igen.

[K.]: – *Igazából T. néni mivel foglalkozik?*

[A<sup>0</sup>]: – Rontásokkal foglalkozott.

[K.]: – *Foglalkozott?*

[A<sup>0</sup>]: – Igen.

[K.]: – *Most már nem foglalkozik?*

[A<sup>0</sup>]: – Most már nem foglalkozik, most már áttért a vallására, tartja a vallását, imádkozik, templomba jár, me ök eddig nem jártak templomba.

[K.]: – *De ő ortodox?*

[A<sup>0</sup>]: – Ő ortodox máskülönben, de egy református férfihez vót férhez menve. S ő magyarázta, me ő magyarázta el akkor, hogy ő is nagyon rosszul vót a férjivel, má ugyanolyan sztádiumba [szakaszba, állapotba] vótak, hogy ő imádkozott arra, hogy vagy megjön az esze, vagy /szünet/ meghal.

[K.]: – *A saját férjére imádkozott?*

[A<sup>0</sup>]: – Igen. De osztán meg is halt, azt mondta, a férje.

[K.]: – *T. néni tanulta ezeket a dolgokat?*

[A<sup>0</sup>]: – Igen. Ezeket a dógokat, ők, a családba volt. Itten, ezekbe a falukba, C-on,<sup>74</sup> mindenki foglalkozott rontásokkal. S mai napig is léteznek. Az unokatestvére, amelyiket pontosan nem tom, hogy hova valósi, de azt mondta, hogy megtudja azt is, hogy szóval meg fogja mondani azt is, hogy hova valósi, aki tényleg még mai napig is avval foglalkozik.

[K.]: – *Hány éves ez a T. néni?*

[A<sup>0</sup>]: – Ez van olyan hetvennégy-hetvenöt éves körülbelül, olyasmi. De jól bírja ő magát. Például minden istentiszteletet a tévébe, mindent, abszolút meghallgat, nagyon sokat imádkozik.

[K.]: – *S mióta tért át? Nem tudod, nem mondta?*

[A<sup>0</sup>]: – Azért, me aszondta, hogy ő már nemigen foglalkozik ilyesmivel, mert ez drasztikus probléma, mer ördögök meg satöbbi meg satöbbi.

[K.]: – *Így, ebben a korban, már nem foglalkozik?*

[A<sup>0</sup>]: – Nem még, aszondta, hogy lemondott, kész, jár templomba, s ő mondta nekem akkor, mikor a Târgu Lăpuș-i [magyarlápósi] pap adta, hogy milyen imádságokat meg bötöt tartsak, ő mondta nekem, hogy akkor jó lenne, mielőtt be nem fejezném a, a bötömet, hogy menjek el, hogy /szünet/ să mă spovedesc [gyónjak meg].<sup>75</sup> Mert így jobban van fogadva a te imádságod.

[K.]: – *Ez a să mă spovedesc [gyónjak meg]... ez?*

[A<sup>0</sup>]: – Gyónni. Gyónni.

[K.]: – *Ha te református vagy, akkor...?*

[A<sup>0</sup>]: – /közbevág/ Nem számít, nem számít, me aki megcsinálja ezeket a bötöket, amit ők adnak mint ortodoxok, te meg kell gyónjad azt a bünödet, ami volt. Szóval te meg kell váljal attól a bünötől.

[K.]: – *Te ugyanúgy meggyónod a bünödet az ortodox papnál ortodox templomban, mint ha ortodox lennél?*

[A<sup>0</sup>]: – Igen, de nem nagyon vállalják az ortodox papok. Me például én a bösházinak mondtam, hogy meg akarok gyónni, és hogy hogyishíják, de nem, szóval se igent, se nemet nem mondtott réá. Kezdte nélkülözni [kerülni, mellőzni]<sup>76</sup> ezt a hogyishíjakot, me nem, azt mondják, hogy csak azt tud meggyóni, aki abba a vallásba van. Úgy mondják ők, osztán nem tudom, hogy tényleg igaz, vagy nem.

[K.]: – *Szóval T. néni ezt a két könyvet hozta fénymásolásra.*

[A<sup>0</sup>]: – Igen.

[K.]: – *És T. néni szomszédja J-nek?*

[A<sup>0</sup>]: – Volt. Volt.

[K.]: – *J. innen ismeri.*

[A<sup>0</sup>]: – Igen.

[K.]: – *S mivel J. veled jóban van, hozzád küldte, hogy te fénymásold ezeket a könyveket.*

[A<sup>0</sup>]: – Igen, igen.

[K.]: – *Te, igazából T. néni nem foglalkozik ezekkel a dolgokkal. Akkor ezeket ő azért fénymásolta, hogy jó, tehát hogy imádkozzon belőlük?*

<sup>74</sup> Máramarosi település, T. születési helye.

<sup>75</sup> Vö. rom. *spovedanie* 'vallomás, gyónás'.

<sup>76</sup> A román *a neglija* ige megfelelőjeként használja.

[A<sup>0</sup>]: – Imádkozni imádkozik mindenkiért, szóval aki rokona, de például van egy, azt mondta, van egy unokája, aki beszél egy fiúval, nem tom, most má jó módú vagy nem jó módú fiú, vagy milyen, de ő imádkozik érte, hogy meg tudja tartani azt a fiút. Úgyhogy a vériben csak benne van az öregasszonynak az, hogy ő imádkozzon, s hogy csinálja meg, amit akarnak ők végbevenni, me ezek nem felejtik el azt, amibe vótak, énszerintem.

[K.]: – *S amikor bement hozzád fénymásolni, akkor neked nem mondott semmit?*

[A<sup>0</sup>]: – Nem. Leült velem szembe a székre, de úgy képzeld el, hogy égy olyan öregasszony, hetven és valahány éves a kora, de törökös mintás hogyishíják, de van egy arca, az arcán van egy olyan /szünet/, bizonyos az a /szünet/, hogy át..., az az érzésed, hogy átlát rajtad. Hogy annyira figyel, hogy átlát rajtad. S ő látta rajtam eztet, hogy énnekem problémám van.

[K.]: – *Ő nem neked szólt, hanem először szólt J-nek?*

[A<sup>0</sup>]: – J-nek, igen, hogy: mi van velem? Mivelhogy nagyon fekete vagyok, és nagyon el vagyok teljesen veszlődve. S akkor felhívatott másik délután, s felmentem hozzá, és azt mondta, hogy mondjam meg neki, hogy miről van szó. /köszörüli a torkát/ S elmondtam neki, s akkor éjjel imádkozott értem, tizenkettőtől egészen három óráig. S akkor másik nap adott telefont (telefonált) J-nek, hogy kell kapjak attól a személytől, akire imádkozott, egy telefont (fel fog hívni), vagy meg fog jelenni (ti. B<sup>0</sup>). S tényleg, megkaptam a telefont.

[K.]: – *Az volt az a telefon, amikor úgy ki volt térve a hitéből, és úgy ordított veled?*

[A<sup>0</sup>]: – Az. S aszondta (ti. T.), hogy nagyon megkavarta (ti. B<sup>0</sup>-t) a hogyishíják, ez az imádság ötet, me tényleg, hogy valami cél van, me nem hívott addig, nem tom mennyi ideje. De igaz, hogy én is kitörtem a hitemből, ez a valóság, és /szünet/ s akkor kaptam aztat a levelet is, hogy ha doamna [úriasszony] vagyok, akkor hogy másképpen viselkedek, meg mindenfélét, tudod. Há, de azután észrevevődött rajta, hogy tényleg bánja azt, amit írt (ti. B<sup>0</sup>).

[K.]: – *T. néninek kellett fizessél?*

[A<sup>0</sup>]: – Nem. Abszolút, aszondta, hogy abszolút tiszta ingyen csinálja. Ő soha nem vesz semmit. Régebben, aszondja, amikor csinálta ezeket a rontásokat, akkor igen, most senkitől semmit nem vesz el.

[K.]: – *Az emberek tudják, hogy ő rontással foglalkozott?*

[A<sup>0</sup>]: – B-be nem ismerik ötet. /csöngettek az ajtón, megszakitottuk a beszélgetést/

[K.]: – *T. néni régen csinálta, az egész családja csinálta, de most nem vesz el pénzt.*

[A<sup>0</sup>]: – Igen.

[K.]: – *S mesélted, hogy az urára is rá...*

[A<sup>0</sup>]: – Igen, rá.

[K.]: – *Az, amit ő csinál, annak azt mondják, hogy...*

[A<sup>0</sup>]: – ... rontás.

[K.]: – *Rontás. És az románul?*

[A<sup>0</sup>]: – Făcătura.

[K.]: – *Făcătura.*

[A<sup>0</sup>]: – Igen.

[K.]: – *Egy konkrét esetet tudsz róla, amit meséltek, valahonnan hallottál, J. esetleg, hogy mit csinál?*

[A<sup>0</sup>]: – J-ért nagyon sokat imádkozott, mivelhogy J. ott lakott a szomszédba nála, és látta (T.), hogy mi mejen végbe, akkor mikor ő (J.) az első férjével volt. És ő sokat ügyelt a gyerekekre is.

[K.]: – *Tehát ők jobban voltak akkor?*

[A<sup>0</sup>]: – Igen. Mer ajtó ajtóba van, tudod, náluk. A lépcsőházba, valahogy.

[K.]: – *T. néni paphoz küldött-e?*

[A<sup>0</sup>]: – Igen.

[K.]: – *Ő javasolta?*

[A<sup>0</sup>]: – Ő javasolta akkor, hogy, szóval ő tudta, hogy mi voltunk Târgu Lăpușon [Magyarlăpușon] annál a papnál. És ő meg... átve... ő /szünet/ szóval meghallgatta, hogy mit kaptam én ottan, és mit kell csináljak, s ő azt mondta nekem, hogy még be nem fejeződik ez a bört, hogy én meg kéne gyónjak. Hogy én /szünet/, a bűnjeim letörlődjenek. Mert aszondják, hogy attól az embertől, aki legyónja a bűnit, annak jobban van fogadva az imádsága, mint annak, aki a bűnival megy tovább. S akkor aszondta, hogy menjek el, ő megbeszéli a b.-i román ortodox pappal, hogy menjek el hozzá, hogy meg, hogy gyónjak. Na, de én nem tudtam elmenni, me hogy nálam, me nem szabad odamenni, mikor ciklusba vagy. Nem szabad menni. Többféle, megvan a módja, hogy mikor lehet odamenni. Akkor nem mehetsz. Bizonyos ünnepekkor sem mehetsz, igen, s közbe beérkezett a karácsonyi böjt, és akkor megint nem mehettél, mert általában ezeket úgy is szokták adni, hogy ne menjen reá egy olyan böjtre, egy nagy ünnepre a böjtjire. Me aszondta, hogy nem tudja, hogy hogy fogom tudni végig én is eztet a böjtöt, mivelhogy a karácsonyi böjtje kezdődött.

[K.]: – *Ezt a böjtöt tartod?*

[A<sup>0</sup>]: – Negyven napot. Negyvennapos. Ez a legkeményebb böjt.

[K.]: – *Ezt a Târgu Lăpuș-i pap adta?*

[A<sup>0</sup>]: – Igen.

[K.]: – *Hozzá mikor mentél el?*

[A<sup>0</sup>]: – Nála legelőször szeptember 18-án voltunk, legeslegelőször. Meghallgatott, s megmondta, hogy mi van evvel a személlyel (B<sup>0</sup>-vel), akiért mentem én. Szóval, hogy îi spurcat [(ő) meg van rontva].<sup>77</sup> Magyarul azt jelenti, hogy az a nő (X.), aki ötet akarja, az megította a ciklusával. S eztet nehezen lehet feloldani. Szóval ez a nő /kuncog/, ez a nő valamit /szünet/ akar tőle. S ő (B<sup>0</sup>) ezért akarja (X-et), hogyishíják, ezt a pap mondta. Azt mondta, hogy, nekem azt mondta, hogy nem tudja, hogy mit fogunk tudni csinálni, megpróbálunk mindent abszolút, hogy feloldani. Nagyon nehezen lehet az ilyesmit feloldani, mivelhogy ő (B<sup>0</sup>) megitta már ezt. S ez más a szervezetibe van, s most már ez a nő (X.) ötet úgy irányítja, ahogy éppenséggel ő akarja. Szóval az ő hatalma alatt van.

[K.]: – *És ezt nem lehet ellensúlyozni?*

[A<sup>0</sup>]: – Nem lehet. Én beszéltem, itt van, O-val is, a P-től.

[K.]: – *Ki ez a O.?*

[A<sup>0</sup>]: – Ez az O., ez a /szünet/ T. É. Amikor neki a férje anyukáéknál taximéteres volt, és mindig megállt itten a Lottóba,<sup>78</sup> hogy ott volt az a nő, aki árult, na, az a nő itatta meg eztez a hogyishívjakot, eztet a férfit. O-nak a férjít is pont így megittatták. Pont így megittatták. És ő is (O.) sorra járt minden papot. Annyit elért, hogy hazaköltözött (ti. a saját férje), de még min-

<sup>77</sup> Ti. női test váladékával. Vö. rom. *spurcat* 'mocskos, tisztátalan, undok'.

<sup>78</sup> A szerencsejáték-szelvények árusítására létesített állami kezelésű intézmény fiókszervezete. (olasz *lotto* 'sors, nyeremény'). Az intézmény jelenlegi román hivatalos megnevezése: *Compania Natională „Loteria Română” S.A.*

dig tartja a kapcsolatot avval a nővel. Szóval ezt nem lehet, miután megitta, kész. Szóval ez egyetlenbenegy rontás, ami tényleg nagyon kemény, ez.

[K.]: – *Az O. esetéről honnan tudtál?*

[A<sup>0</sup>]: – Az O. esetéről nekem F. mesélt, hogy... /szünet/ elmesélte, szóval nekem is végül is elmesélte (O.), me kérdeztem tőle, hogy: „– Hogy vagy most a férjeddél?”, meg mindenféle, s aszondta, hogy: „– Amit elértem – aszondja, hazaköltözött, mivelhogy meg volt rontva.” Szóval ezt egyetlenbenegyvet, amit nem lehet, hogyha... /elhallgat/

[K.]: – *Akkor te voltál szeptemberben a Târgu Lăpuș-i papnál.*

[A<sup>0</sup>]: – Szeptember 18-án vótam.

[K.]: – *Ő mondta, hogy kezdjed ezt a böjtöt?*

[A<sup>0</sup>]: – Nem, akkor, akkor még azt mondta nekem, hogy kell imádkozni. Szóval nem mondta a böjtöt, semmit abszolút. Kell imádkozni. Adta nekem, hogy hétszer, minden áldott nap a Miatyánkot mondjam el.

[K.]: – *Hét nap egymásután, tehát egy héten keresztül?*

[A<sup>0</sup>]: – Ezt nem egy héten, me ezt minden áldott nap kellett mondjam. Ahhoz, hogy nem láttam semmi eredményt. S visszamentünk hozzá.

[K.]: – *A Târgu Lăpuș-i pap, amikor az imát adta, hét napot adott, vagy hét hetet?*

[A<sup>0</sup>]: – A pap nem, nem függesztette fel (határozta meg, jelölte ki), hogy mennyi ideig. Csak annyit, hogy mindennap. Nekem le is van írva, az az első papír megvan nekem otthon, aszondta, hogy: „– De șapte ori Tatăl Nostru” [Hétszer a Miatyánk] és „psalmul treizeșisepete” [a 37. zsoltár]. /suttog/ Na, de én mostmár hogyha nem láttam semmi eredményt, én mikor visszamentem hozzá, én még megkérdeztem tőle: böjtöt nem kell tartani? Azt mondta, hogy ha akarom, akkor ezt lehet csak. /az utolsó szót nyomatékosan ejtette/

[K.]: – *Az imát, amit kezdtl, aztán meg a böjtöt, mire? Arra, hogy térjen vissza hozzád B<sup>0</sup>?*

[A<sup>0</sup>]: – Igen. Arra, arra tartottam. Igen. Erre tartottam. S akkor nem láttam semmi eredményt, akkor eleinte, de aztán, azután kezdtem látni, hogy nem pont úgy a kapcsolat (ti. B<sup>0</sup> és X kapcsolata), mint ahogy volt. Mivelhogy én láttam az interneten, hogy hogy hogyishívjakolnak. Na, de mikor már kezdtem ezt a negyvennapos böjtöt, na, akkor kezdtem már látni /suttog/, hogy már egyik a másik futkorásznak, egyik a másik elől, meg satöbbi, meg satöbbi, nem volt pont az a szoros megegyezett pontos óra, amikor mennek fel (ti. mikor lépnek be a világhálón elérhető csevegőprogramba), mikor hogyishívják. S akkor én ezt vissza, de ez, ez nagyon titánikus [nehéz] böjt. Me például én, ahogy cigarettázok, nekem negyven napig, hétfő, szerda és pénteken 12 óráig még vizet se szabad tegyek a, szabad vót, s még cigarettát se tudtam meggyújtani. Mikor 12-kor húzták a harangot a templomba, akkor gyújtottam reá, s akkor ittam kávé. Ez negyven napig tartott. December tizen..., december 9, vagy 10-én járt le, a negyven nap. Na most már, akkor, mikor nekem ideadta eztet a böjtöt, azt kérdeztem tőle, hogy mikor kell visszamenjek. Azt mondta, hogy most egyelőre nem tudunk visszamenni, nem tok visszamenni, mivelhogy ő se tud foglalkozni, hogy másegyébbel, mivelhogy beállt a karácsonyi böjt. S aszondta, hogy bobotyáza [vízkereszt]<sup>79</sup> után menjek vissza. Most mán ez bekövetkezik, hogy lássuk, hogy...

[K.]: – *Bobotyáza, az január 6-a?*

<sup>79</sup> Az egyházi év egyik legnagyobb ünnepe január 6-án, emlékezés Krisztus megkeresztelésére, amelyben kinyilvánul istenfűsága és a Szentháromság. Lásd erről bővebben: Thöle, Reinhard: *i.m.* 90.

[A<sup>0</sup>]: – 6-án van, 7-én van a másik ünnep,<sup>80</sup> az a Intrarea Sfântului Ion în [Szent János bemenetele a...], nem tudom, valami olyasmi, în biserică [a templomba], valami olyasmi.<sup>81</sup>

[K.]: – *De te nem kell magaddal vidd ezeket az imádságoskönyveket ugye? Tehát ha elviszem fénymásolni, az nem gond?*

[A<sup>0</sup>]: – Nem, nem. Ő nem is adott nekem csak annyit, mondta, most, mikor megkezdtem a negyvennapos böjtöt is, azt is, azt mondta, rugăciunea Sfântului Ciprian (Szent Ciprián imája), psalmul treizeșisepete (37. zsoltár), ezt minden áldott nap el kellett mondjam.

[K.]: – *S Ciprian? Miért pont Ciprian? Nem magyarázta el neked?*

[A<sup>0</sup>]: – Hát az az, aki dezlegare de farmece [varázs-, bájfeloldás]. Szóval, ottan a könyvbe leírja, hogy ő, mivelhogy hogyishíják, ezeket a ...

[K.]: – *A Târgu Lăpuș-i pap az körülbelül hány éves?*

[A<sup>0</sup>]: – Az is megvan vagy hetven, körülbelül olyasmi.

[K.]: – *S milyen embernek látod? Megbízható?*

[A<sup>0</sup>]: – Te, nagyon, nagyon hogyishíják, egy olyan furcsa természetű. Mert, például, mikor bementél hozzá, kacag, szemedbe néz, s például azt is mondta, hogy próbáljak meg /kacag/ me, tényleg ezt mondta, azt mondta, hogy: „– Tudom, mit jelent az, hogy përvërsz [perverz(nek), fajtalan(nak)] lenni?” /kacag/ Mondom: „– Nem.” /kacag/ Éreztem, hogy ottan összeemejek, mikor hallottam az ilyesmiről. Azt mondta: „– Ez a személy (X.), aki B<sup>0</sup>-val ezt megcsinálta, az përvërsz. Az a nő, përvërsz!” – aszondja. Abszolút minden vágyát megcsinálja neki. Ahhoz, hogy a kezibe tartsa. S aszondta (M. p.), próbáljak meg én is az lenni. De há hogy tudjak én olyasmit, hogyishíják?! Mondd meg nekem?! Me soha életembe nem vótam (perverz)!

[K.]: – *Tehát a pap még ezt is látja?*

[A<sup>0</sup>]: – Igen.

[K.]: – *A pap valamilyen könyvet használt addig, amíg te ott voltál? Vagy csak ezeket adta neked?*

[A<sup>0</sup>]: – Nem. Csak ezeket adta le, és például felírta egy könyvbe, van egy könyv, füzete, s oda felírta a nevedet, a másik személynek a nevit (B<sup>0</sup>), akkor a másik, a nőnek a nevit (X.), az, aki tartott réá, s aki megkötötte ütet (B<sup>0</sup>-t), s ő (M. p.) azután kér, körülbelül imádkozik. De például van olyan eset, hogy minket ez a D. vitt el, a Ț. D. vitt el minket a kocsival, me ő már volt ottan, s ő magyarázta, vót olyan eset, hogy teli volt ottan a váróterembe, ahol vártál, hogy bemenni a paphoz, hogy ha volt olyan eset, hogy kiment, otthagya a népet, és felment a templomba. Mert ez a templom, ez a Târgu Lăpuș-i, ahogy lakik most a pap, a rohiái templom<sup>82</sup> van a legközelebb, s ottan ő pap. És ez (M. p.) ottan otthagya a népet, és felment a templomba, és imádkozott. Szóval volt olyan eset is.

[K.]: – *A.-ból mennek még oda?*

<sup>80</sup> Január 7-én az ortodox egyház ünneprendje szerint: „Soborul Sfântului Ioan Botezătorul” tartódik számon. A rom. *sobor* ’adunare, slujbă religioasă ortodoxă oficială de mai mulți preoți’ jelentésben használt, azaz: több felszentelt pap által celebrált ünnepi liturgia.

<sup>81</sup> A református A<sup>0</sup> számára, aki az ortodox ünneprendben járatlan személyként csupán a saját ima- és böjtrendje szempontjából fontos napot jegyezte meg, Keresztelő Szent János alakja, román megnevezése és ünnepe töredékesen, pontatlanul rögzült.

<sup>82</sup> Rohi (románul: Rohia) erdélyi falu Máramaros megyében, a Lápos-vidéken. Magyarlápostól öt km-re délre fekszik. A híres (ortodox) *Szent Anna kolostora* 1923 és 1927 között a hegytetőn húzóó erdőben épült. Az 1960-as évekig, amíg el nem készült a hozzá vezető út, kis remetekolostor maradt. 1989 óta jelentősen bővítették. További információért lásd a kolostor hivatalos honlapját: <http://www.manastirea-rohia.ro/>



[A<sup>0</sup>]: – Nagyon sokan járnak oda. Nagyon sokan.

[K.]: – *Milyen problémával mennek az emberek ehhez a paphoz?*

[A<sup>0</sup>]: – Mindenféle. Szóval ilyen nagyon súlyos problémák.

[K.]: – *S van, akin segített?*

[A<sup>0</sup>]: – Igen. Szóval ez a D. azt mondta, hogy miután kijöttünk onnat, ő azt mondta nekünk, hogy ne gondoljuk azt, hogy mától holnapra fog bejelentkezni az, amit végig akarunk vinni mi is. Ez időbe telik. De ő má nagyon régóta jár hozzá. És csodálkoztam, abból a szempontból, hogy férfi létire, mert, mert általában a nők. A nők fordulnak ilyesmihez, égy férfit nagyon ritkán hallottam, szóval nem is hallottam addig. De ő, mint férfi, vót, hogy megjelentkezett, és szóval, az ügyet nem tudjuk, hogy miért, de férfi. Ő is bement, ő is, hogyishíják. Na, aztán megkérdeztük tőle, me ugye, mi reformátusok vagyunk,<sup>83</sup> nem tudjuk, hogy mennyi a taxa [fizetnivaló pénzüsszeg] ottan. Na, de most már a pap, mikor megkérdeztük a paptól, hogy mennyit kell fizessünk, aszondta, hogy amennyit akarunk. Mert az, az a pénz nem az övé, hanem ő egy öregek házát támogat. Avval a pénzzel. Szóval nem a saját pénze. Nem magáért, abszolút.

[K.]: – *Általában ilyenkor nagyobb összeget tesznek?*

[A<sup>0</sup>]: – Nem. Például ő (D.) aszondta, hogy ő több mint kétszáz-, háromszázezer lejt nem ad. S aszondta, hogy észrevette azt, hogy mikor kerek összeget adsz, akkor nem használ az egész mindenség. Kicsi, keveset, és ne legyen kerek az összeg.

[K.]: – *Például legyen 22 lej, ne három vagy kettőt?*

[A<sup>0</sup>]: – Igen, vagy adsz neki kétszázötvenezer lejt, vagy adsz háromszázötvenezer lejt. Hogy ne legyen kerek az összeg.

[K.]: – *Mennyi idős ez a D.?*

[A<sup>0</sup>]: – D. nyolcvanba született. Fiatal. Énszerintem azér az orvosnőér, mert az orvosnő, akivel ő dolgozik, az most válik a férjétől. S a gyerek, az utolsó, a kisebbik gyerek, az azt mondják, az övé (ti. a D.-é), s ő azért járt, énszerintem. Me most is J.-vel tárgyalt, me J.-vel is, hogy együtt vótunk, ű (D.) muszáj visszamenjen, minél hamar, úgy hogy mégis van valami problémája megint. Karácsonyba a nő (ti. a D. partnereként említett orvosnő) nem engedte, hogy megnézze a gyereket.

[K.]: – *Mielőtt mentél volna novemberbe T. nénihez meg szeptemberbe a Târgu Lăpuș-i paphoz, más papnál voltál még?*

[A<sup>0</sup>]: – Nem, nem voltam. Csak égy, ilyen jóslóknál voltam. Voltam Ilbán.

[K.]: – *Az merre van?*

[A<sup>0</sup>]: – Az Ilba? Máramaros megyében van, a szatmári úton. Annál voltam.

[K.]: – *Az nő vagy férfi?*

[A<sup>0</sup>]: – Nő. Nő. De nem tom, hogy hogy hívják pontosan.

[K.]: – *Az is idős?*

[A<sup>0</sup>]: – Az is idős.

[K.]: – *S az kártyából?*

[A<sup>0</sup>]: – Nem, az kávéből.

[K.]: – *Kávéből?*

<sup>83</sup> Ti. J, A<sup>0</sup> barátnője is református. A<sup>0</sup>, J. és az említett fiatal ortodox férfi, D. a magyarláposi lelkészhez együtt jártak.

[A<sup>0</sup>]: – Kávéből. S na, ő is, például, majdnem azt mondta, amit mondott C.<sup>84</sup> Hogy A<sup>85</sup> meghal, hogy problémám lesz otthon, hogy, szóval ezeket. Majdnem azt mondta.

[K.]: – *C. is ezeket mondta?*

[A<sup>0</sup>]: – Ezeket. Igen.

[K.]: – *C. ő kártyából jósol?*

[A<sup>0</sup>]: – Igen.

[K.]: – *De ő fiatal, nem?*

[A<sup>0</sup>]: – Ő fiatalabb, mint én, mondjuk...

[K.]: – *Harmincnyolc, negyvenkettő?*

[A<sup>0</sup>]: – Olyasmi.

[K.]: – *Kettőnk között van valahol?*

[A<sup>0</sup>]: – Igen.

[K.]: – *Visszajött ő Olaszországból?*

[A<sup>0</sup>]: – Kerestem, de nem volt visszajöve, amikor kerestem. Karácsony előtt voltam.

[K.]: – *Voltál az ilbainál, voltál C.-nél, valakinél még voltál-e, aki visszaigazolja ugyanazt a dolgot?*

[A<sup>0</sup>]: – Nem. Ez. Csak ennyinél voltam. S akkor mostan karácsony előtt, hogy annyira ki voltam borulva, én má, hogy mondjam neked, amikor nekifogtam ennek az imádságnak, akkor beszéltem a bősházi pappal, s most következik, hogy menjek el hozzá megint. És például ez az ilbai nő (N.), hogy, ő is például, azt mondta, hogy meg van kötve valamivel B<sup>0</sup>. S azt javasolta nekem, hogy egy gyapotzsebkendővel, máshogy kellett volna legyen valamilyen személyes dolog B<sup>0</sup>-nak nálam, de nekem nem volt semmim tőle, s akkor aszondta nekem (N.), hogy ő mond egy ajánlatot, hogy mit lehet megcsinálni. Egy bumbac [pamut], az gyapot, égy gyapot zsebkendővel töröljem meg a homlokát, valahogy. S én el is mentem, s vettem zsebkendőt. Képzeld el, zsebkendő, a mai nap, a mai világba má nem csinálnak gyapot zsebkendőt, me van, teli van szintétikusokkal [vegyi úton előállítottakkal, műanyaggal]. Ez a valóság. S akkor aszondta nekem (N.), hogy töröljem meg a (B<sup>0</sup>) homlokát. S pont úgy adta a Jóisten, hogy eljött hozzánk (B<sup>0</sup>), rēá nem tom, mennyi időre, és volt valami problémája a kocsinál. S én aszondtam, hogy a homloka mocskos. S odaadtam neki a zsebkendőt, hogy törülje meg. Aszondja, igen, aszondja, me a kocsi alatt feküdtem, aszondja, de én, halvány lila gőzöm nem volt, hogy mi volt, s megtörülte így /utánozza a mozdulatot/, a verejtéke, körülbelül az kellett rajta legyen. S mikor visszamentem hozzá (ti. N.-hez) avval a zsebkendővel, az öregasszony /suttog/ körbevágta a szélit. A zsebkendőnek. S akkor rēá, rēátekerte égy keresztre. S a, a, míg rēá nem tekerte vóna, azt mind összevissza szúrta gombostüvel.

[K.]: – *Azt a részt, amit levágott?*

[A<sup>0</sup>]: – Azt a szélet. De nem tom, hogy hányszor, me aztán nem maradt meg, csak a közepin maradt egy kicsi darab. Kilencszer, vagy nem tom hányszor vágta körbe. Olyan kicsi, vékony sávok, tudod? S aztat mindegyiket, mindegyik tűszúrásnál mindig mondott valamit. Nem tudom, mit mondott. S összevissza teli volt gombostükkal az a hogyishíjják, a zsebkendő. S akkor azt rēátekerte égy keresztre, s úgy kellett tekerje, hogy a vége kimaradt, és nem tudom, háromszor rēátekerte a keresztre, körbe, és hogyha a zsebkendőnek a végibül majdnem annyi

<sup>84</sup> C., a tihói kártyajós.

<sup>85</sup> A<sup>0</sup> beteg férje.

anyag maradt meg, mint amivel elindult, amit hagyott közbe, akkor azt jelenti, hogy visszajön. Na, de ez pont úgy maradt. S ezt a zsebkendőt összefogta nekem, és betette egy megmaradt darab zsebkendőbe. S azt mondta nekem, hogy ezt az egészet, amit ő csinált, el kell vigyem egy sírhoz. De annak a sír, abba a sírba, csak egy férfi szabad legyen, senki más. És húzzam meg a keresztfát /suttog, miközben utánozza a mozdulatot/, és a keresztfa mellé dugjam be a zsebkendőt. És azt le kell nyomni, mer az el kell rothadjon ottan. Mert akkor ő meg van kötve, mint az a halott, hogy ottan, meg van kötve, ahhoz, hogy ne tudjon mást csinálni, más lépést csinálni, semmi mást. Érted?

[K.]: – *Igen. Ezeket mind megcsináltad?*

[A<sup>0</sup>]: – Mind, abszolút. Képzeld el! Kimentem a temetőbe.

[K.]: – *Mikor mentél ki a temetőbe?*

[A<sup>0</sup>]: – F.-fel ketten mentünk ki, és összekerestük az egész ortodoxot (ti. temetőt), muszáj vót, hogy egy román sírhoz menjél, mivel azoknak van keresztjük. És kimentünk a temetőbe, összejártuk az egész temetőt, hogy csak egy férfit, szóval nem volt szabad senki annál a sírnál legyen, csak a férfi. S azelőtt volt eltemetve nemrég, nem volt megcsinálva keret a sírnál, tudod, valami M. fiú, akit leütött az autó, s egyedül volt. S akkor mondta F., hogy: „– Na, ez egyedül van.” Me, ismerte őket. Na, aztán megfogtam a sírt, nem is engedtem hozzányúljon, me gondoltam, hogy nem szabad hozzányúljon más személy, megfogtam aztat a keresztfát, aztat a keresztet, meghúztam /utánozza a mozdulatot/, s akkor megmozdult, s akkor ottan lent nyomtam, lenyomtam a kezemmel aztat a zsebkendődarabot.

[K.]: – *S ezt végigcsináltad.*

[A<sup>0</sup>]: – Végigcsináltam ezt is.

[K.]: – *Ezt mikor csináltad?*

[A<sup>0</sup>]: – Ez, nyolc /elgondolkodik/, tudom, hogy áprilisba voltam, asszem, legelőször ennél az asszonynál.

[K.]: – *Féltél?*

[A<sup>0</sup>]: – Abszolút semmi nem volt. Nem. Akkor. Addig, ameddig ennek a rugăciunea Sfântului Cipriannak [Szent Ciprián imájának] neki nem fogtam, nekem semmi rémálmom nem volt. Abszolút semmi. Olyan higgadt voltam!

[K.]: – *Ezek a rémálmok hogy kezdődtek?*

[A<sup>0</sup>]: – Ezek a rémálmok úgy kezdődtek, hogy /suttog/ miután én nekifogtam ennek a Sfântu Cipriannak, nem, nem lett vóna, szóval, nemhogy nem lett vóna szabad beleolvassak ebbe a könyvbe, nekem csak kategorikusan [határozott(an), azaz: kizárólag] a rugăciunea Sfântului Cipriant kellett vóna csináljam. De én beleolvastam a könyvbe. S akkor, amikor beleolvastam a könyvbe, eljutottam a harmincharmadik oldalig. Na, de mikor eljutottam a harmincharmadik oldalon, nem kívánom senkinek. Verejték, rosszsullét, le vótam térgyepelve a fotel mellé, elibe, és ki vót nyitva a könyv. Éreztem, hogy ájulás környékez, nem tudtam, hogy mi a bajom van.

[K.]: – *Csak úgy hirtelen, a semmiből?*

[A<sup>0</sup>]: – Hirtelen. Hirtelen, hirtelen jött réám minden. Annyi erőm nem volt, hogy felálljak a fotel mellől. És az az érzésem volt, hogy állandóan egy rossz ember a hátomnál van. Hogy állandóan figyelve vagyok. Ez volt az első. A második ottan ahol van a rugăciunea Sfântului Ciprian, ott írja nume [név]. Na, most már, ott, ahol írja nume [név], ottan ki kell monddad annak a személynek a nevit, akiért imádkozol. Na, én kimondtam az ő (B<sup>0</sup>) nevit, de én réá vagy két-három napra, odatettem az én nevemet is. S akkor megkezdődtek a rémálmok. Álmodtam

aztat, hogy egy házba voltam, ahol soha nem jártam. Me nem tudom, nem emlékszek, hogy legyen egy olyan ház, hogy középen legyen az ajtó, és két ablak ódalt legyen. /a kezével mutatja a megnevezett irányt/ S este volt. S én avval a gondolattal, hogy este be kell zárni az ajtót meg az ablakot, elindultam az ablakok fele, hogy zárjam be. Az ablakokat sikerült, hogy bezárjam, de mán az ajtót nem. Mikor az ajtóhoz értem, hirtelen meghúzta valaki a kabátomnak az ujját /leteszi a gyújtót, utánozza a mozdulatot/, és húzott kifele. S az árnyéka, mer égett a villany az ajtó felett, az árnyéka látszott, hogy tiszta feketébe ötözött ember, az arcát nem láttam egyáltalán, a fekete ruha, és a fekete sapkája volt. Ennyit láttam. De ő erőteljesen húzta ki a kabátomat. Én meg akartam vóna visszahúzódní. Mert én constient [tudatos] vótam, hogy, hogy mi van ottan. Hogy az ördög van kint. Én álmomba tudtam, hogy ez az ördög. S akkor hirtelen A<sup>1</sup> megfogott az ágyba, mer körülbelül vergődtem, s megfogott, és meghúzott /utánozza a mozdulatot/, vagy mit csinált, nem tudom, de nekem az az érzésem vót, hogy valaki hátulrunnan visszahúzott.

[K.]: – *Akkor felébredtél?*

[A<sup>0</sup>]: – Felébredtem. S akkor egy másik alkalomkor pedig, a másik alkalomkor pedig, az volt, hogy a CEC-be<sup>86</sup> [Takarék- és Letéti Pénztárba] voltam, s hogy fehérre van meszelve a CEC-nek a fala, B<sup>0</sup> megjelent ottan. S B<sup>0</sup> a fényképezőgépjéről a fehér falra réávetítette a képet. Na, most már ez a kép, arról vót szó, hogy templom és festmények, ilyen szent festmények. Én hirtelen azt a kérdést tettem fel neki, hogy ő urmarált [követett] engemet? Szóval én constient [tudatos] vótam abba, hogy én mit csinállok, és miket, még álmomba is. És hogy ő, meg vótam szentül győződve, hogy ő urmarált [követett] engemet. Azt mondta, hogy: nem. De aszondja, mit jelentenek ezek, ce-nseamnă astea? [mit jelentenek ezek?] Ő ült egy fotelbe. A nő, ez az X.-ke /a román nő nevét kicsinyítő képzővel mondja/ a kaloriferre [fűtőtestre] réá vót fektetve. Két férfi állt mellette. Mikor én láttam, hogy az a nő ott van, én hozzámentem a nőhöz. A nő, ahogy le vót fektetve a kaloriferre, keresztülnizett a fejin. S mikor meglátott engemet, elájult. S akkor az a két férfi meg felemelte a nőt, és kivitte. S B<sup>0</sup> elment utánuk. Beszéltem T. nénivel, hogy mit álmodtam. Azt mondta, hogy: „– Az, hogy te ikanákkal [szentképekkel, ikonokkal] álmodsz, meg templommal, vagy valami, ez nagyon jó.” Szóval evvel problémát ne csináljak, mivelhogy fehér vót a fal, festmények, ilyen szent festmények vótak levetítve, meg minden, s hogy ő vetítette. B<sup>0</sup>. Szóval így közvetlen.

[K.]: – *De ez nem volt rémálom.*

[A<sup>0</sup>]: – Ez már nem volt rémálom. Nem. De még álmodtam valamit, de most már hirtelen tényleg nem jut eszembe, most már hirtelen nem jut eszembe. Valami még volt itten.

[K.]: – *Ezt többször álmodtad, az ablakosat?*

[A<sup>0</sup>]: – Igen. Igen. S én, aki nem féltem soha, féltem kimenni az udvarra, annyira féltem. A házba, úgy próbáltam, hogy ne legyek egyedül. Annyira féltem.

[K.]: – *Most már véget érték?*

[A<sup>0</sup>]: – Most már kész. Gátá [kész, vége]. De azért még van bennem a féltés. Még mai napig is van bennem féltés.

[K.]: – *Tehát volt egy időszak, amikor folyamatosan így álmodtad ezeket. Volt olyan, hogy egy éjszaka többször is?*

[A<sup>0</sup>]: – Nem. Szóval, egyszer. Ha megébredtem, akkor nem még. Nem.

[K.]: – *S te csak azzal magyarázod, hogy mikor mondtad a saját nevedet, azóta?*

<sup>1</sup> A Casa de Economii și Consemnatuni (CEC) nevű intézmény.

[A<sup>0</sup>]: – Igen.

[K.]: – *S utána nem mondtad a nevedet?*

[A<sup>0</sup>]: – Nem, me egész végig kimondtam osztán, osztán végigvittem. A negyven napon keresztül végigvittem. Úgyhogy azt jelenti, hogy vagy ő (B<sup>0</sup>), vagy én, valami itt, itten, vagy ötöt van meg, ötöt biztos, száz százalék, hogy meg van rontva, úgyhogy azt jelenti, hogy mi is, körülbelül.

[K.]: – *T. nénihez még visszamentél?*

[A<sup>0</sup>]: – Azóta nem vótam vissza, mer akkor karácsony jött, meg mindenféle, de most már vissza fogok menni, most má, meglátom.

[K.]: – *S a bõsházi pappal mesélted, hogy az hogy volt?*

[A<sup>0</sup>]: – Az úgy volt, hogy Z-nek, a kolleganómnek elmeséltem, hogy miről van szó, s akkor azt mondta Z., hogy az ő kollegája ez a bõsházai pap volt. Iskolai kolléga. S akkor azt mondta, hogy így is, úgy is el kell jöjjön, hogy a CEC-nek újra, modernizálták a CEC-et, hogy festániát [szentelést]<sup>87</sup> csináljon, ilyen szentelést, és hogy el kell jönni, s akkor jöjjön be, és beszéljem meg ezeket a dógokat. Vele, a pappal. Ezeket a rémálmokat, mivel ezeket muszáj megbeszéljem, hogy én nem voltam vissza ennél a másiknál, mert ahhoz kellett vóna menjek, hogy mondjam el, hogy mi történt. Vissza. Igen. S akkor bejött a pap, s leültünk az asztalhoz. Másfél órán keresztül beszélgettünk. A pap látta, hogy mi van. De szóba soha nem álltam vele. Nem tudott semmit rólam. S akkor azt kérdezte tőlem, hogy mondjam meg, hogy kiért csinálom ezt a bõttöt?! Mer nem a férjemér. S mondtam, hogy: nem. S akkor... /kazettafordítás/

[K.]: – *A bõsházi pap azt mondta, hogy vidd végbé a bõjtöt?*

[A<sup>0</sup>]: – Igen. Ő azt mondta, hogy nem mondja, hogy szakítsam meg, vigyem végig, mert mivelhogy megvolt, tehát volt még egy-két hét, vagy olyasmi, még annyi sem vót, még két hét se vót. Vigyem vissza, végig a hogyishíjakot, miután végigvittem, akkor menjek el egész hozzá. Mert aszondta, hogy ezen az ügyön, ami nekem van, azon kell dolgozni. Mivelhogy a férjem, /sóhajt/ azt elgondolom én is, me aszondta nekem, hogy elgondolod aztat, hogy mit jelent az, mikor egy nőnek itt kell maradni. Aszondja: „– A te férjed ichterbe [sárgaságba] van most már.” Aszondja: „– Mi fel kell készüljünk a legnehezebb problémára, ami következik. Ami bekövetkezik rövidesen.” /szünet/ Na, de most már, aszondja, hogy: „– Nem elég ez, hanem még az is meglehet, hogy te ház, ház nélkül maradsz. Fără acoperiș deasupra capului. [Fedél/háztető nélkül a fejed felett.]”

[K.]: – *Magától? Semmit...?*

[A<sup>0</sup>]: – /közbevág/ Tiszta magától. Nem, abszolút semmit. S azt mondta, hogy a férjemen nem lehet segíteni. Mert a férjem egy átéu [istentagadó, ateista]. Mivelhogy ő nem is hisz az Istenbe.

[K.]: – *A<sup>1</sup> nem hisz?*

[A<sup>0</sup>]: – Nem. Semmi. És nem lehet rajta segíteni, de megpróbáljuk, s akkor ő adta nekem, hogy a psalmul cincizešidoi [52-es zsolnárt], ötvenkettõtől egész az ötvennyolcasig, de felváltva. Egyik héten kellett hétfõn, szerdán és pénteken, másik héten, kedden, csütörtökön és szombaton. Eztet kell mondjam, egész ameddig visszamejek hozzá. S akkor azér kell imádkozunk, hogy ne legyen az, hogy ház nélkül maradjak. Mivelhogy ez is meglehet, és hogy, igen,

<sup>87</sup> A román *sfeștanie* (luminare) vagy *feștanie* (slujba luminării) 'szentelés' mellett használatos az *Aghiazma mică* megnevezés is.

ő aszondta nekem, hogy én mindig egy családfenntartó vótam, úgyhogy tudok harcolni,<sup>88</sup> és muszáj, hogy harcoljunk.

[K.]: – *Ezzel a bősházival mikor beszéltél?*

[A<sup>0</sup>]: – December elejin?! Most, most vót.

[K.]: – *S ezt betartod így akkor, hogy hétfőn, szerdán, pénteken?*

[A<sup>0</sup>]: – Nem.

[K.]: – *Nem olvasod a zsoltárokat?*

[A<sup>0</sup>]: – Nem, ezt nem. Nem vót, nem vót semmi értelme mostan, hogy olvassam. Nem, nem tartottam be. /A beszélgetés, egy harmadik személy érkezése miatt, félbeszakadt./

#### **Sacred Texts – Profane Contexts. Love Magic – An Example of Verbal and Action Context**

*Keywords: sacred text, love magic, verbal and action context*

When, where and why does a Hungarian Calvinist pray, kneeling down, in Romanian? – through this question I describe and analyze a contemporary example of love magic. I discuss here the activity of all the persons involved in diagnosing, averting and healing (seers, fortune tellers, healers, Romanian priests) visited by A<sup>0</sup> (1964/Calvinist/female) and I reconstruct this network of relationships and analyze the religious and magical aspect of praying ('on' someone), fasting ('on' someone), and serving a mass ('on' someone). In analyzing the various experiences accumulated in the social and cultural space and interpreting the world of human relationship representations, I reflect on the dimension of linguistic behaviour where the content of rules are as determining as the conditions amongst which they function.

<sup>88</sup> Itt a *harcolni* ige a rom. *a lupta* ige '(meg)birkózni (a nehézségekkel)' megfelelőjeként használt.



Balássy Enikő

## Az öngyilkos ördöge Székelyhodos község hiedelemvilágában

Tanulmányomban egy Felső-Nyárad menti község, Székelyhodos hiedelemvilágának egyik természetfeletti lényét, az ördög hiedelemkörét mutatom be. Előre kell bocsátanom, hogy a magyar néprajzi irodalomból ismert ördög hiedelemkör nem egyezik azzal az ördögalkalakkal, amellyel székelyhodosi terepmunkám során találkoztam. E községben ugyanis az ördög megjelenése, akciói szinte mindig az ember által elkövetett öngyilkossághoz vagy az öngyilkossági kísérlethez kapcsolódnak. A hiedelemkör bemutatása mellett tanulmányom célja a hiedelmek társadalmi jelenségeket értelmező szerepének vizsgálata is.

Székelyhodos község falvai Maros megyében a Felső-Nyárad mentén helyezkednek el Szovátától, Marosvásárhelytől és Szászrégentől egyenlő távolságra, mintegy harminc kilométerre e három várostól. A községhez négy falu tartozik: a községközpont Székelyhodos, továbbá Jobbágytelke, Ehed és Iszló.

Székelyhodos mindig a Nyárad menti katolikus „Szentföld” központjának számított, ugyanis – akárcsak a Szentföld többi települése – ellenállt előbb a reformáció hitújító mozgalmának, majd a különböző szekták és neoprotestáns egyházak térítési kísérleteinek. „...a reformatio fénykorában Marosvásárhelytől egész Szovátáig ami katolikus népség volt, az mind a hodosi egyházközséghez tartozott, ez lévén az egyetlen kath. egyházközség az egész területen” – írja róla Orbán Balázs.<sup>1</sup> A községközpont lakóinak lélekszáma drasztikusan csökkent: 1850-ben 552 fő, 1910-ben 582 fő, 1941-ben 470 fő, 1992-ben 227 fő, 2002-ben pedig 228 fő.

Jobbágytelke a község legnagyobb és legszegényebb faluja volt mindig. Magyar, katolikus közösség, erősen hagyományörző. 1990 előtt azért volt viszonylag viruló közösség, mert gyenge minőségű, kevés földje miatt elkerülte a kollektivizálás. A rendszerváltás óta a lélekszám rohamosan csökken, félő hogy az V–VIII. osztályos iskolai tagozat is megszűnik, hiszen a fiatalok több mint kétharmada ma külföldön él és dolgozik. A falunak 1992-ben 861, 2002-ben már csak 722 lakosa van.

Iszló út menti település, tulajdonképpen nem része az ún. „Szentföldnek”. Felekezeti és etnikailag vegyes lakosságú, ugyanis a katolikusok, reformátusok és unitáriusok mellett néhány ortodox vallású személy, valamint romák is élnek a faluban. Iszló lélekszáma 1992-ben 375 fő, 2002-ben pedig 349 fő.

Ehed a község legkisebb és legarchaikusabb közössége, magyar katolikus falu. Lakóinak száma 1992-ben 141 fő, 2002-ben 121 fő.<sup>2</sup>

Székelyhodos község négy falujában 1995-től napjainkig 40 személytől mintegy ezeröttszáz hiedelemszöveget<sup>3</sup> gyűjtöttem. Adattáramban 26 ördöggel kapcsolatos szöveg szerepel, ebből négyet Jobbágytelkén, hármat Iszlóban, kettőt Ehedén, tizenhetet Székelyhodoson gyűjtöttem 22 adatközlőtől. Adatközlőimet úgy választottam ki, hogy lehetőleg egyenlő arányban képvi-

<sup>1</sup> Orbán Balázs: *A Székelyföld leírása*. Negyedik kötet, Pest 1870. 86.

<sup>2</sup> A közölt népszámlálási adatok forrása Varga E. Árpád *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája* című munkája: <http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002/msetn02.pdf> 2010-12-27

<sup>3</sup> Szövegnek nevezem az egymondatos dite-típusú kijelentéseket, a memoratszerű szövegeket és az élménytörténeteket, fabulatokat egyaránt.

seljék mindkét nemet, minden korosztályt és (Iszló esetében) a más felekezetűeket is. A szövegadatbázis alapján megállapítható, hogy az ördög hiedelemköre a teljes községben egységes.

### Az öngyilkosságok számadatai, körülményei

A községben a 20. században az öngyilkosságok száma növekvő tendenciát mutat. A polgármesteri hivatal elhalálozási anyakönyvének vizsgálatával, valamint néprajzi terepmunka segítségével megpróbáltam nyomon követni azt, hogy az 1940-es évektől hogyan alakult az öngyilkosságok statisztikája a vizsgált településeken.

Székelyhodoson az 1930-as évektől napjainkig 12 személy lett öngyilkos: 1. F. E., leány Kolozsváron szolgált. Az 1930-as években ott mérgezte meg magát. Tettét állítólag szerelmi csalódás miatt követte el. 2. O. E. 1893-ban született Deményházán. Székelyhodosra jött férjhez. 1944-ben felakasztotta magát. Halálának okáról még feltételezéseket sem őrzött meg az emlékezet. 3. T. A. 1906-ban született, jómódú gazda volt. 1957-ben vízbe fojtotta magát, beugrott a Marosba. Alkoholista volt. Tettét állítólag sok adóssága miatt követte el. 4. F. J. 1899-ben született, közepes gazda volt. Alkoholista lévén agresszíven, kötekedően viselkedett, összeférhetetlen természete volt. 1965-ben felakasztotta magát. 5. B. Á. Jobbágytelkén született 1909-ben, Székelyhodosra nősült. Alkoholista volt. 1984-ben felakasztotta magát. 6. B. L. 1920-ban született, jómódú gazda volt, alkoholista. 1984-ben halt meg, hivatalos álláspont szerint természetes úton, a falu véleménye szerint viszont felakasztotta magát. 7. T. G. Székelyhodoson született 1957-ben, de Marosvásárhelyen élt és dolgozott. Közepes szinten élt családjával. Alkoholista volt. 1988-ban felvágta az ereit. 8. T. I. 1938-ban született, közepes gazda volt, alkoholista. Állítólag rosszindulatú daganatos megbetegedése miatt vetett véget önkézevel életének. Felakasztotta magát 1990-ben. 9. H. J. 1953-ban született, egyszerű, szegényebb családban élt, nem nősült meg soha. Idegrendszeri problémákkal küszködött, gyógyszeres kezelés alatt állott, amikor 1993-ban felakasztotta magát. Halálának oka talán családi probléma: özvegy anyja férjhez menni készült. 10. B. B. 1939-ben született Jobbágytelkén. Székelyhodosra nősült. Szegény családban élt. Bár asztalos volt, családja nélkülözött, mert B.B. keresetét itálra költötte. 1993-ban felakasztotta magát. 11. B. A. 1931-ben született szegény családban. A falu leggazdagabb emberévé vált a kollektívizmus ideje alatt. Sokat kesergett gyermekei miatt, akiknek sorsa nem úgy alakult, ahogyan ő szerette volna. Inni kezdett. 1999-ben felakasztotta magát. 12. T. A. 1957-ben született. Nagyon későre nősült. Családját alkoholizmusa miatt rossz körülmények között tartotta. Miután öreg édesapja, egyetlen biztos pénzforrása meghalt, 2010-ben felakasztotta magát.

Nyolcvan év alatt tehát a faluban tizenkét személy vetett véget életének öngyilkossággal. Megfigyelhetjük, hogy az öngyilkosságok száma növekvő tendenciát mutat. 1980 előtt ötven év alatt mindössze négyen lettek öngyilkosok, az 1980-as években hárman, az 1990-es években pedig négyen.

Az évek során az öngyilkosság leggyakoribb módja az önakasztás. Három olyan eset volt, amikor az öngyilkos más módszerrel vetett véget életének: mérge bevétele, önmaga vízbe fojtása, illetve a felső végtagok vénás ereinek felvágása által.

Az öngyilkosságok okait kideríteni nagyon bonyolult feladat lenne, jelen tanulmánynak nem is lehet célja ennek vizsgálata. Az viszont szembetűnő, hogy a székelyhodosi öngyilkosok nagy hányada szenvedélybeteg, alkoholista volt. Az alkoholizmus nagymértékben hozzájárul

a családi jellegű, magánéleti problémák kialakulásához, vagy fordítva: az ilyen jellegű problémák is lehetnek az italozás előzményei. A következmény gyakran öngyilkosság. Az 1980-as években az elszegényedés, a kilátástalanság egyre inkább fokozódik. Az öngyilkosság okait azonban keresnünk kell az 1990 után állandóan változó és átalakuló világban, a már megszokott életmód és életforma megszűnésében a kollektív gazdaságok idején, az állandó létbizonytalanságban is.

Jobbágytelkéről öngyilkossággal kapcsolatos adataim csak az 1970-es évektől vannak. Itt a hetvenes évektől napjainkig 19-en vetettek véget önkezüikkel életüknek. Az 1970-es években öt férfi akasztotta fel magát. Mindenik közepes vagy jó gazda volt. Tettük okáról adatközlőim nem mertek biztosan nyilatkozni. Közülük három alkoholista, egy felesége gyógyíthatatlannak vélt betegsége, egy pedig saját súlyos betegsége miatt vetett véget életének. Az 1980-as években szintén öt személy akasztotta fel magát: egy idős, egyedül élő nő és négy férfi, mind a négy férfi alkoholista volt. Az 1990-es években négy férfi lett öngyilkos, közülük kettő alkoholista volt, kettő családi okok miatt választotta a meghívott halált. Mindannyian felakasztották magukat. 2000-től napjainkig hat személy követett el öngyilkosságot a faluban. Hárman kútba ugrottak (ugyanannak a családnak a tagjai), hárman felakasztották magukat. Mind férfiak, akik alkoholizmusban szenvedtek, magánéletük összeomlott, családjuk tönkrement.

A székelyhodosinál kevésbé részletes jobbágytelki adatok értékelésére, értelmezésére nem vállalkozhatom. Az viszont tény, hogy Jobbágytelkén az alkoholizmus szinte általános jelenség a férfiak körében, akik különösen a hatvanas-hetvenes évektől pálinkafőzéssel (emeltett szalmafonással, borjúvágással, lókupeckedéssel) keresték a család bevételének jó részét. Jobbágytelkén ugyanis nem volt kollektív gazdaság, a kevés és gyenge minőségű föld tette a kollektivizálásra alkalmatlanná a falut. Az alkoholizmus, amelyből elszegényedés, elmagányosodás, betegségek, gyengülő idegrendszer származik, mindenképpen oka – legalábbis áttételesen – a nagyszámú öngyilkosságnak.

Iszlóban a kollektív emlékezet az utóbbi évtizedekből hét öngyilkost tart számon: 1969-től napjainkig hat férfi és egy nő akasztotta fel magát a faluban.

Eheden az elmúlt száz évben nem történt öngyilkosság. Az adatot meglepőnek találtam, ezért nemcsak az anyakönyvet lapoztam fel, de több ehedi személyt is megkérdeztem e témával kapcsolatosan. Miután többen is állították, hogy Eheden nem történt öngyilkosság az utóbbi száz évben, felmerült a kérdés, vajon mi lehet ennek a magyarázata. Idős ehedi adatközlőm azt vallotta falujáról, hogy ott az emberek virradat előtt már a mezőn vannak, és a sötét még a földeken dolgozva találja őket. Az embereket kicsi gyermekként már kemény munkára, szorgalomra nevelik. A munka az egészséges gondolkodásmód, a lélek egészségének őrzője. Aki dolgozik, és van elfoglaltsága, nincs ideje arra, hogy az öngyilkosság gondolatával foglalkozék. Tény az, hogy a község többi falvaiban is elismerően, néha gúnyolódva nyilatkoznak az ehedi „baglyok” szorgalmáról.

## Az ördög mint az öngyilkos cimborája

Pócs Éva a *Magyar néprajz* VII. kötetének néphittel (természetfeletti lényekkel) foglalkozó fejezetében<sup>4</sup> az ördögöt a *segítőszellemek* között is számon tartja, ugyanakkor besorolja az ördögszerető: *ludvérc*, *lüdérc* kategóriába is. Feltételezhetőnek tartja az ember testétől elszakadó lélektől való eredeztetést is. A segítőszellem-alakok legismertebb magyar változata a *lidérc-csirke*, melynek elnevezése változatos a magyar nyelvterületen: *lidérc* (az Alföld és a Felföld középső részén), *mitmitke* (az Alföld néhány településén és Kelet-Dunántúlon), *lüdérc* vagy *piritus* (Dél-Dunántúlon), *iglic*, *ihlic* (Csallóközben), ördög (több helyen).

Az *ördögszerető* kategóriába is besorolt ördög, a magyar néphit „tüzes” ördögszeretője szintén természetfeletti lény. Jellemzője, hogy tüzes alakban, fényjelenség formájában jelenik meg, szexuális kapcsolatot tart fenn az ellenkező nemű emberrel (általában hímmeművé változó lény). Az ördögszerető elnevezése is változatos magyar nyelvterületen: *lüdérc*, *lidérc*, néha *ördög* (Erdélyben és Bukovinában), *ludvérc*, *lucfir* (Nyugat-Dunántúlon).

A *Magyar néprajzi lexikon* ördög szócikkében<sup>5</sup> szintén Pócs Éva emeli ki az ördöghöz fűződő képzetek heterogén jellegét. A magyar nép körében ismert volt az az ördögalkak, melynek bizonyos vonásai a keresztény egyház tanításaiból váltak közismertté, például alakja is (pata, vasvilla, kénköves búz stb.). A papok hittek az ördögben, harcoltak is ellene. A keresztény egyház általánosítása szerint minden rossz az ördög műve, tőle származik. Az egyház a néphitet, minden mágikus cselekedetet ördöginek tartott, a különböző mágikus képességekkel rendelkező hiedelemlényeket pedig az ördög szövetségeseinek. Pócs Éva végső következtetése, hogy „bár az ördög fogalma minden bizonnyal régóta intenzíven él a magyar paraszti hitvilágban, nincs sajátos és egységes magyar ördög hiedelemkör”.<sup>6</sup> Az európai és ezen belül a magyar ördögfogalom igen sokrétű.

A *Magyar hiedelemmonda katalógus* is két hiedelemlény alakváltozatoként sorolja be az ördögöt,<sup>7</sup> vagyis nem oldja fel az ördögalkak leírására jellemző kettősséget. Az ördögöt külön kategóriaként kezeli, nem sorolja be más hiedelemlények csoportjába, és az embert segítő vagy bántalmazó ördög, földi ördög mellett ördögszerető kategóriát is megnevez.

Áttekintve a magyar nyelvterület különböző tájegységeinek vagy településeinek néphitét bemutató monográfiákat<sup>8</sup> és azokban az ördöggel foglalkozó fejezeteket, arra a következtetésre jutottam, hogy a Székelyhodoson ismert ördögalkak nem rokonítható a fent említett tájegységek, települések ördög alakjával.

<sup>4</sup> Pócs Éva: *Néphit. = Magyar Néprajz* VII. Főszerk. Dömötör Tekla. Bp. 1990. 527–692.

<sup>5</sup> Pócs Éva: *Ördög. = Magyar néprajzi lexikon.* (A továbbiakban Mnl) 4. Főszerk. Ortutay Gyula. Bp. 1987. 127–128.

<sup>6</sup> Uő: *Ördög.* = Mnl 128.

<sup>7</sup> Bihari Anna: *Magyar hiedelemmonda katalógus.* Bp. 1980. (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6.) 47–52.

<sup>8</sup> Bosnyák Sándor: *A gyimesvölgyi magyarok hitvilága.* Bp. 1982. (Folklór Archívum 14.); Uő: *A bukovinai magyarok hitvilága.* Bp. 1977. (Folklór Archívum 6.); Uő: *A moldvai magyarok hitvilága.* Bp. 1980. (Folklór Archívum 12.); Barna Gábor: *Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén.* Bp. 1979; Fejős Zoltán: *Mitikus lények Karancseszki hiedelemrendszerében.* Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 9. (1981); Jung Károly: *Hiedelemmondák és hiedelmek. Adatok Gombos népi hiedelemvilágához.* Újvidék 1990; Pócs Éva: *Zagyvarékas néphite.* Néprajzi közlemények IX. 3–4. (1964); Keszeg Vilmos: *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely 1999.

A székelyhodosihoz hasonló adatokat csak nagyon szórványosan találtam a szakirodalomban. Csögör Enikő *Tordatúr hiedelemvilága* című néphit-monográfiájában<sup>9</sup> szintén e többarcú ördöggépet ismerteti, amikor a keresztény mitológia ördöggépet és a néphit ördöggépet külön alfejezetekben tárgyalja, mutatja be általa gyűjtött szövegekkel. A 103. oldalon találjuk az egyetlen adatot (250. szöveg) az öngyilkost segítő ördögről: „*Azt mondják, hogy az ördög az ember. Úgy jelentkezik, ha rosszat csinál például valaki másnak. Az az ördög. Benne van az ördög. Azt mondják, így hallottam, aztán hogy igaz, nem igaz. Például mikor egy családba nem tudnak egyezni, már akkor az ördög!... Ott az ördög dolgozik. Ezt szokták mondani. Aki verekedik, vagy megöli a másikat, erre mondják, hogy az ördög. Igyekszik az embert hatalmába keríteni, s ha sikerül, az ember gonosztevő lesz: öngyilkos lesz, az is mind az ördög: felakassza magát, vagy beugrik ide... vagy nem tudom én, mit csinál. Isten őrizt attól...*” (N. B. E., 48)

Keszeg Vilmos detrethemtelepi gyűjtésének egyetlen szövege tartalmaz az öngyilkost segítő ördögre vonatkozó adatot: „*Azt mondja egy sógorom, itt laktak, itt vót két Tanya, a ménasági és a Gönczié, Dódié. Felakasztatta egy fiú vasárnap magát. Ebédelnek, s mondja az egyik, te, egy fiú felakasztatta magát. Azt mondja a sógorom, te, hogy akassza fe magát. Vótak vagy négyen-hatan. Én felakasztam magam egy csontorgára. Na, ezek nézik, hogy mit csinál. Merész vót, vagy vót valami bogara. Beléteszi a hurkat a nyakába, s megkötötte, vótak olyan csontorgák. Erős vót. Így hasan, hogy ettek. S megkötötte úgy. S azt mondja, hogy jött egy tüzes villával, szúrta a szemit. Ő hasan mind curikkolt. Hogy ne szúrja meg. Ezek csak mind nézték. Azt gondolták, hogy jádzik. Me aztán mondta, miko helyrejött, s élt, hogy mé csinálto ezt a dógat. Me meghalt vóna ott a földén. S miután látták, hogy má kinyútatta a nyelvit, s nem jádzik, hama levették a nyakáról. S te, Józsi, mi van, te mi csinálsz, te? Ott má, még kellett vóna néhány perc, s elveszíti a lélegzetit, s gátá van. Te mér csináltad, hogy haljá meg? Te, azt mondja, jött egy, tüzes villáva, s mind szúrta a szememet, azt mondja. S én kellett húzódjak. S aztán ő még tudatt magaró. Nem még kapta a lélegzetet.*” (K. J. 1932/2003)<sup>10</sup> Ez a szövegközlés egy olyan motívumot is tartalmaz, mely nem lelhető fel a székelyhodosi anyagban: az ördög, akit egyébként nem nevez néven az adatközlő, tüzes villával szúrja áldozatát, akit így hátrálásra kényszerít. A hátrálás következményeként pedig a hurok egyre jobban szorul az illető nyakára.

Mezőségi néphit-monográfiájában Keszeg Vilmos a természetfeletti lények kategóriájában elkülönít egy *tisztátalannak* nevezett lényt.<sup>11</sup> A tisztátalan tulajdonképpen a rossz összerosódó változata, gyűjtőfogalom, több természetfeletti lény negatív vonásainak összesítése. Ördög, ördögi szellem, kísértet, sátán a lény leggyakoribb elnevezése. A tisztátalan vonásai között fellelhetjük a keresztényt megkísértő, őt bukásra vagy hitének megerősítésére szolgáló próbatételekben megnyilvánuló ördögöt is.

Balázs Lajos csíkszentdomokosi gyűjtésére alapozva tanulmányt szentel az öngyilkost segítő, ösztökélő ördög témájának.<sup>12</sup> A tanulmány ördöghiedelemmel kapcsolatos adatai többkevesebb eltéréssel megegyeznek az általunk felvázolt székelyhodosi ördög-hiedelemkör elemeivel. Balázs Lajos három narratívából kiindulva mutatja be a halál-ördög kapcsolaton

<sup>9</sup> Csögör Enikő: *Tordatúr hiedelemvilága*. Kvár 1998. 103.

<sup>10</sup> Kézirat, publikálatlan gyűjtés.

<sup>11</sup> Keszeg Vilmos: *Mezőségi hiedelmek*. Marosvásárhely 1999. 90–96.

<sup>12</sup> Balázs Lajos: „*Az öngyilkos az ördög cimborája*” (*Az öngyilkosság mint feltételezett archetipikus cselekvés*). = *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Szerk. Pócs Éva. Bp. 2008. 181–190.

keresztül az ördögcimboraság, ördöglátás jelenséget. Az ördög megjelenésének helyére és idejére vonatkozó adatai megegyeznek az én adataimmal. Az ördög alakja, vizuális képe viszont a székelyhodosítól eltérő: kétszarvú, csúf, fekete ördög vasvillával. Ez az ördögalak a keresztény egyház konvencionális tanításainak az ördöggépe.

Az ördög akcióira, egész szerepkörére az állandó készenléti állapot, a „segítőkészség” jellemző. A mi adatainktól eltérően Csíkszentdomokoson az ördög két léthelyzetben jelentkezik. Krisztus mellett várakozik (résen van) minden haldokló ágyánál, hogy azok lelkét azonnal elragadhassa, ha a halál pillanatában a lélek nem vágyik elég határozottan és hangsúlyozottan Istenhez.

Az ördög gyakran jelenik meg az öngyilkos körül, mert az öngyilkos lelke Jézus és az angyalok nélkül indul útjára. Itt az ördög szabadon arathat, és megnyilvánulhat agresszív segíteni akarása, buzgalma (segítenek, „kapnak rajta”, tuszkolják az áldozatot, biztatják). Akárcsak a detrehemtelepi adatban, az ördög itt is vasvillával szurkálja az ember szemét, hogy az hátrálás, védekezés közben megfulladjon a nyakára szoruló hurok miatt. Csíkszentdomokoson a természetes halállal meghalt lelkét imádkozó hozzátartozói, a megkerítő asszony támogatja, a magára maradt öngyilkost maga az ördög segíti. Balázs Lajos az öngyilkos és ördög cimboraságát vizsgálva a cimboraság szó két ellentétes jelentéséből indul ki. A cimboraság nemcsak barátot, hanem valakivel titkos, bűnös szövetséget fenntartó, paktáló cinkostársat is jelent. Érdekes számomra Balázs Lajosnak az a megállapítása, miszerint „az ördög látása nem vizuális álomkép, hanem ébrenléti vízió”.<sup>13</sup> Az irreális világnak ez a víziója találkozhat a reális világgal, amikor egy természetfeletti lény megtámad egy valós emberi lényt.

A közösség negatívan viszonyul az öngyilkos személyéhez, az elkövetőt elítéli, tettét erkölcsstelennek tartja. Bár elvben a közösség egységesen ítélkezik az öngyilkos felett, az öngyilkos személyétől, addigi életmódjától, viselkedésétől függően ez az álláspont árnyalttá válik, a közösségi megítélés differenciálódik. Ez a fajta megítélés merőben eltér a katolikus egyház öngyilkossal szembeni egyoldalú álláspontjától. A csíkszentdomokosiak az egyház álláspontját azzal magyarázzák, hogy az egyház elzárkózásával az embereket akarja elriasztani, elijeszteni ettől a halálnemtől. Elképzelésük szerint a lélek mégis Istenhez kerülhet, ha az öngyilkos életében Istennek tetszően élt. Nem ez az utolsó döntése fogja lelkének sorsát megszabni: „*Úgy es odamenyen, amit megérdemel.*”

### Az ördög-hiedelemkör szemantikai elemei

A gyűjtésben található 26 szövegből 21-ben konkretizálódik az ördög megjelenésének helye. Öt adatból csak arról szerzünk tudomást, hogy az ördög az öngyilkosságra készülődő közvetlen közelében ölt alakot. Ez a hely nagyon gyakran az erdő, ritkábban a falun kívül eső gyümölcsös. Mindkettő az emberi térfélen kívül eső elhagyatottabb hely, ahol az egyén zavartalanul követhet el öngyilkossági kísérletet: „*Vót ez az SZ. L. bátya, az SZ. Z. apja. Annak vót egy testvére, SZ. B. bá vót az ura. S azt mondja édesapám, hogy elment az erdőbe, hogy akassza fel magát. Hát azt mondja, tényleg ott megjelent... a piros sapkások, hogy erre az ágra, erre, erre...*” (Székelyhodos/nő) Az ördög csupán egyetlen esetben környékezi meg a

<sup>13</sup> Balázs Lajos: *i.m.* 185.



Marosvásárhely felé vezető úton, utazás közben a szekéren ülő Sz. L.-t, a kuláknak frissen megtett embert.

Az ördög az emberi térfélen, az öngyilkosság gondolatával foglalkozó, az önpusztításra készülődő egyén életterében vagy a pogánysága miatt védtelen gyermek közvetlen környezetében is megjelenik: keresztleetlen gyermek szobájában, a lakóházban, a pajtahiján stb.

Az ördög megjelenésének *ideje* sem specifikus, ugyanis nem napszakhoz köthetően jelenik meg, hanem ott és akkor, ahol és amikor az öngyilkosság gondolata megszületik az egyénben, amikor az élet önkézzel való befejezésének lehetősége még csak felöltik az elkeseredett emberben: „*Itt a szomszédba az ember felakasztotta magát. Már nagyon rég vót. S akkor édesapám látta álmába, hogy: Te P., te P., te mér csináltál ilyent? Hát a térgyed még a földet se érte. Hogy tudtál meghalni? J. sógor, úgy réakucorodtak a vállomra, hogy úgy nyomtak le a földbe, hogy muszáj vót meghaljak.*” (Jobbágytelke/nő) Az ördög abban az időszakban is megjelenik az egyén körül, amikor az már az öngyilkossággal konkrétan kísérletezik. A tett elkövetése után ott van a halott körül: „*Az enyém gyermekek jártak Iszlóba. L. J. felakasztotta magát. Lógott a fán, me nem szabadott levágni, ameddig ki nem jó valaki. S hát a gyermekek mondták, lássa, anyu, milyen zord idő van? Ott lóg a bácsi a fán. Ezt is annak tartasuk. Olyankor ilyen ördögök járnak.*” (Ehed/nő)

Az ördög a keresztleetlen gyermeket is megkörményekezi általában éjszaka, vagy nappal is, amikor a gyermek alszik.

Az ördög megjelenésének módjáról, azaz az ördög *alakjáról* az öngyilkossággal kísérletező és az öngyilkos környezetének perspektívájából beszélhetünk. Az öngyilkosjelölt hurokkal a nyakán, az emberi világ és másvilág küszöbén különös lelkiállapotba kerül, látomása van, ébrenléti vízióban részesül.<sup>14</sup> A látomás szubjektív élmény a személyes találkozásról a természetfeletti: természetfeletti kommunikáció létrejöttékor az én a transz pszichobiológiai technikája révén lép ki a fizikai létből, kerül át a természetfeletti.<sup>15</sup> Habár az öngyilkos nem az előbb említett technika segítségével él, élet és halál küszöbén tudatállapota mégis módosul. Ekkor vizuálisan megtapasztalhatja a másik világból jövő ördögöt.

Az ördög nem a más természetfeletti lényekre jellemző módon változtatja alakját, formáját, méretét. Az esetek többségében az élménybeszámoló alapján kicsi piros sapkás (esetleg fekete ruhás) emberek képében jelenik meg, csupán egy adatom van arról, hogy egyetlen alak tűnik fel az öngyilkosságra készülődő körül. De itt is egy piros ruhás gyermek biztatja a főszereplőt.

Az ördög néha nem is ölt alakot, hanem láthatatlanul működik. Jelenlétéről csupán a pogány gyermek nyugtalan magatartásából lehet következtetni.

Megjelenhet ismeretlen emberek képében vagy akár a keresztény tanításokból ismert ördögalakra emlékeztető formában, itt világos, hogy a történet főhősére hatottak gyermekkori hittanórai emlékei.

Az öngyilkos környezetének perspektívájából is beszélhetünk az ördög megjelenésének módozatairól. A kívülálló az ördögöt soha nem érzékeli vizuálisan, ellenben hallhatják jelenlétét.

<sup>14</sup> Balázs Lajos: *i.m.*

<sup>15</sup> Keszeg Vilmos: *Az álmokról való beszélés. = Álmok és látomások a 20–21. századból.* Szöveggyűjtemény. Szerk. Keszeg Vilmos–Peti Lehel–Pócs Éva. L'Harmattan Kiadó – PTE 2009. 30–36.

Az alakatlanul, láthatatlanul működő ördög néha hangjelenség formájában jelez, az akasztott körül futásra emlékeztető hangok, lábdobogás, sikoltozás hallatszik. A láthatatlan ördög emberi hangon beszélve is biztathatja az elkeseredett embert: „SZ. L. bátyámat, amikor megtették kuláknak, ment Vásárhelyre. Azt mondta, hogy őt szabályosan megtámadta az ördög, ment a szekér előtt: *pusztítsd el magadot! Hangot hallott, nem érdemes élni, há minek élsz, nem érdemes így élni. Azt mondja, hogy nézett erre-arra, de sehol senki nem vót. S eccer elkezdte magába, hogy jaj Istenem, há mi van velem? S azt mondja, hogy akkor vége lett mindennek, eltűnt minden úgy, hogy az Istent emlegette.*” (Székelyhodos/nő)

Egyetlen adatomban az ördög elhunyt hozzátartozó (édesapa) képében jelenik meg, hogy öngyilkosságra csábítsa a történet főhősét.

Egy ehedi adatban az ördög természeti jelenség formájában ölt alakot, szél, szeles, rossz idő jelzi, hogy valaki felakasztotta magát.

Szintén az ördög jelenlétére utaló adat, hogy az erdőben járkáló, öngyilkosságra készülő ember előtt az ágak biztatóan meghajolnak, mintegy helyet mutatva a kötél számára.

Az ördög tehát az öngyilkos számára jelenik meg csupán vizuálisan, de láthatatlanul is akcióba lendülhet. Ilyenkor kiszemelt áldozata auditív úton, hallás érzetének segítségével szerezhethet tudomást a gonosz jelenlétéről. Gesztusok, mozgás formájában, a csalogatóan lehajló faágakban is testet ölthet az ördög.

A környezet a keresztleletlen gyermek viselkedéséből következtethet az ördög jelenlétére. De megtapasztalhatja e jelenléte hanghatások formájában is a már halott öngyilkos közvetlen környezetében, vagy természeti jelenségként, szeles, viharos idő formájában.

Az ördögről *akciói, viselkedése* kapcsán egyértelműen kijelenthető, hogy csakis emberközelen, az emberrel interakcióban jelenik meg. Láttuk, hogy az öngyilkosság helyszínén, időszakában tűnik fel elsősorban, és megjelenésével öngyilkosságra kényszeríti vagy biztatja áldozatát.

Az esetek többségében viselkedése erőszakos, agresszív, kárörvendő. Az ördögök táncolnak, zenélnek, rittyegtetnek az öngyilkossággal kísérletezők körül: „*Azt mondják, hogy az akasztott ember körül először az ördögök táncolnak. Azután akasztja fel az illető magát.*” (Jobbágytelke/nő) Groteszk, hátorzongató és tragikomikus jelenet ez. Az ördög számára nyilvánvalóan öröm az, ha egy lélek elkarhózik. Segítik, biztatják, hívogatják az embert, hengerőznek az áldozat előtt, „*incselegnek vele*”: „*...Osztán hogy eccer mi bíjt bele, mi nem, mejen az erdőbe, s megöli magát. Hát azt mondja, ahogy kiment Nagyerdőbe, Nagyhegy felé ment, hát eccer csak két fekete megjelent, elmagyarázta, mind ahogy a képen, hogy farokkal, azt mondja, hogy azok ahogy neki ott incselegtek, táncoltak előtte, csalták, hengerőztek előtte a földön, ide gyere, oda gyere, hogy megijedett. Észhez tért, de alig tudott tőlök megmenekülni, azt mondja. Úgy nem hagytak neki békét, úgy hitták, csalták.*” (Székelyhodos/nő)

A tett elkövetésére kényszerítik az embert, gyötrik, „*incitálják*”, „*rákucorodnak a vállára*”, és kötéllel a nyakába nyomják a földre, hogy megfulladjon, fogják a kötelet, beleköltöznek az öngyilkossággal még csak gondolatban foglalkozóba, leveszik a szereplő nadrágszíját saját kezükkel és a fára kötik, mutatják az akasztáshoz megfelelő fát, fel is másznak arra nagy gyorsasággal.

Egyetlen székelyhodosi adatom van arról, hogy az ördög kicseréli a még pogány gyermek lelkét, elviszi az álmát, és a kis áldozat torz lesz, nyugtalan, ordít még szoptatás után is.

Az *ördög/ember kapcsolat* részben az ördög emberre gyakorolt, halálba csalogató, öngyilkosságra hajszó, arra akár agresszíven is kényszerítő hatásában nyilvánul meg, részben pedig az ember védekezésében, az ördögtől való menekülésre tett kísérleteiben. Olyan adattári

szövegem is van, melyben a történet főhősét anélkül menti meg vallásossága, hogy konkrét védekező cselekedetre szánná el magát. Meneküléséhez már az is elegendő, hogy a piros ruhás gyermekben felismeri az ördögöt, és ellent tud állni neki.

Pogány gyermek esetében a leghatásosabb és végleges megoldást nyújtó védekezés a gyermek megkeresztelése. Átmeneti megoldásnak számít csupán a küszöb alá helyezett fakanál és piros rongy, valamint a gyermek párnája alá rejtett tollseprű. A keresztleletlen gyermekre rózsafüzért helyeztek, szoptatás után és lefekvés előtt keresztet vetettek rá. Ezek a védekezési stratégiák hatásosak voltak az ördöggel szemben.

Az ördöggel szembeni védekező magatartás az egyén vallásosságát tükrözi. A védekezés sikere vagy kudarca az ember vallásosságának fokától erősségétől függ. Az Isten még idejében való emlegetése is elegendő arra, hogy az ördög eltűnjön. Kilenc szentmise elvégzése évekre eltávolította az ördögöt egyik általam gyűjtött történet főhősétől, aki – és ezt már a szövegen kívüli valóságból tudjuk meg – évtizedek múlva mégis önkezével vetett véget életének. Erről az utóbbi élményről azonban már nem született a gyűjtőnek is elmondható narratíva.

Szenteltvízzel kell meghinteni a falakat és az áldozat ágát, az ágának az alját, hogy az ördögök kiköltözzenek onnan. Az ima emlegetésére, keresztvetésre azonnal eltűnnek az ördögök. De arra is van néhány adatunk, hogy a kiszemelt áldozat elfut, elmenekül ijedtében az ördög elől minden különösebb védekező akció véghezvitele nélkül.

A fenti adatokból azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az ördög reagál az emberi cselekvésre. De van eset arra is, hogy az ördög erősebbnek bizonyul áldozatánál, és hosszas kísértő munkájának gyümölcseként az mégis öngyilkosságot követ el, meghal.

## Az ördöghiedelem beszédben való megjelenítése

Az ördögre vonatkozó információimat hiedelemszövegekből szereztem. Ezek a szövegek azonban soha nem saját élményből fakadnak. Ennek két oka is van: egyrészt az, hogy aki sikeresen követett el öngyilkosságot, már nem beszélhet tapasztalatairól, másrészt nem állt módomban olyan adatközlővel beszélni, aki maga is öngyilkossági kísérletet követett volna el.

Az öngyilkossági kísérletet elkövetők neve nagyon gyakran titokban marad. Aki megpróbálta, és megmenekült, sokszor szégyelli saját esendőségét, gyengeségét a nagyközönség előtt, ismerve a közösség véleményét, ítéletét a mindenkori öngyilkosról. Másrészt a majdnem-áldozat azért is megőrizheti tapasztalatát, élményét csak a maga számára, hogy titka megmaradjon, e halálnemhez bármikor hozzányúlhasson, anélkül hogy a közösség tagjai éberren figyelnék, lesnék minden gyanús mozdulatát. A család sem szívesen teregeti ki hozzátartozója súlyos botlását, félve a közösség verbális szankciójától.

Adataink mégis több kategóriába sorolhatók. Két keresztleletlen gyermekről szóló szöveg „majdnem” személyes élmény, hiszen egyik szövegben a történet elmondója ad tanácsot az ördög miatt szenvedő kisbaba nagymamájának, a másik szöveg adatközlője pedig maga a keresztleletlen gyermek édesanyja.

Néhány esetben közeli hozzátartozó számol be férje, testvére, nagypapja, nagybátyja öngyilkossági kísérletéről és az ördöggel kapcsolatos élményeiről hitelesen. Más esetekben falubeli ismerős, szomszéd ördöggel való találkozásáról beszélnek az adatközlők. Ezekben a történetekben igen fontos a hitelesség szempontjából, hogy konkrét nevek hangzanak el, és itt nemcsak a főhős nevére gondolok, hanem a helyszín pontos megnevezésére is.

Más szövegekre viszont a személytelenség, a szentenciaszerűség jellemző: a történet főhőse névtelen, ismeretlen, rég elhunyt személy, a vele történetek példázatszerűek, tanító-, nevelőjelle-  
gük van: az adatközlő és a gyűjtő által is ismeretlen személy öngyilkosságot kísérel meg, az ördög megjelenik, biztatja, segíti vagy akár erőszakosan kényszeríti is áldozatát a tett elkövetésére. A történet kétféleképpen végződhet: a főhős megszabadul az ördögtől, avagy a halált választja.

Tulajdonképpen ez a sémája néhány kivételtől eltekintve az ördög narratív megjelenítésének. Ez a séma módosulhat úgy is, hogy az egyén többször követ el öngyilkossági kísérletet, míg végül meghal.

Ettől a narratív vázától tér el a két keresztesetlen gyermekről szóló előbb említett történet és három az ördögről szóló szöveg: 1. Az első ilyen szövegben az adatközlő férjét az ördög a régen elhunyt édesapa képében kísérti meg, csábítja öngyilkosságra. Szombaton alkonyatkor jelenik meg látomás formában, hiszen a történet hőse ébrenléti állapotban, ágya szélén üldögélve hangosan beszélget édesapjával, majd a találkák végén kikíséri az ajtón is a mások számára láthatatlan alakot. Egy szúrós dróttal körülvevett tavat emleget a megkísértett, mely a közeli Deményházán van, és azt, hogy őt oda hívják. 2. A második ilyen szöveg szerkezete szintén eltér a megszokottól. Itt az öngyilkos jelenik meg egy ismert személynek álmában, és a halott megjósolja, hogy ki lesz a következő három öngyilkos a faluban, a neveket is felsorolja. Az álom színhelye a valóságban is létező erdő, ahol hatalmas üstben főnek az emberek. Az üst itt valószínűleg a pokol motívuma. 3. A harmadik ilyen szöveg abban tér el az összes többitől, hogy a sikertelenül végződő öngyilkossági kísérlet után az életben maradó arról számol be, hogy szép élményekben volt része, nagy vígságban, és hogy hívták őt, de hogy kik, arról nem történik említés, az ördögről sem esik szó.

Az ember ördöggel való találkozása öt esetben végzetes. Egyik hiedelemszöveg főhőse ugyan pillanatnyilag megmenekül az ördögi kísértéstől a kilenc szentmise hatására, de élete mégis öngyilkossággal ér véget jóval az első megkísértések után.

Ahogy az álmokról való beszélésnek is két releváns kontextusa különíthető el, ugyanez a látomásban, vízióban megjelenő ördöggel történő találkozásról való beszélésre is érvényes.<sup>16</sup> Az egyik releváns kontextus az egyén élete, a mindennapi élet, a személyes sors, „a másik az általános emberi életről, a kollektív sorsról való beszélés ritualizált kontextusa”.<sup>17</sup> A perszonalizált ördögtörténetekben tulajdonképpen a személyes sorsról, az egyén életéről van szó, az egyén életének befejezésére tett kísérletéről és annak élményeiről. Bár egyetlen olyan élménybeszámoló sincs birtokunkban, melyben az öngyilkos személyesen számol be víziójáról, megtapasztalásairól, a hozzátartozók emlékezetében megőrzött, tárolt ilyen jellegű információk mégis személyesek. Egyik történet elmondója, az özvegy maga is részese, fültanúja volt férje ördöggel való többszöri beszélgetésének. Hitelesen számol be tehát férje és jómaga e téren szerzett tapasztalatairól. Egy másik szöveg öngyilkosságot megkísérelő főhősének élményeiről maga a leánytestvér számol be hitelesen, hiszen ő maga hozza haza a bátyja által a fa alatt felejtett nadrágszíjat, az öngyilkossági kísérlet tárgyi bizonyítékát. K. J. adatközlőm személyesen lép kapcsolatba az öngyilkossági kísérletet elkövetővel, az idős rokon bácsival, közvetlenül tőle hallja halálközeli megtapasztalásait. A már öregasszonynak számító O. E. nagyapja ördögélményeit oszthatja meg velünk, miután unokaként végighallgatta annak élménybeszámolóját.

<sup>16</sup> Keszeg Vilmos: *i.m.*

<sup>17</sup> Keszeg Vilmos: *i.m.* 30.

Más szövegek megfogalmazója a szomszéd, a falubeli, a távolabbi ismerős. Ők is az ördöggel való találkozás élményéről szolgáltatnak információt számunkra, bár a történetek csak „másodkézből”, közvetve jutottak el hozzájuk. Tehát az öngyilkosság is a személyes sors, az egyén életének része lehet.

Fent említett szövegeim valójában élménytörténetek. A lokális történelembe épülnek be mint a faluban megesett, megtörtént dolgok.

Az általam összegyűjtött szövegek másik típusa, melyek az általános emberi életről, a kollektív sorsról való beszélés ritualizált kontextusainak felelnek meg, tulajdonképpen a fabulat. Az ilyen szövegek személytelenek, hőseiket nem ismerjük, nevük nincs, az öngyilkosságra tett kísérletet sem időben, sem térben nem tudjuk elhelyezni pontosan. Mégis fontosak ezek a történetek, mert általánosítva, szentenciaszerűen fogalmazzák meg az általános emberi élet egyik nagy problémájával, az öngyilkossággal kapcsolatos tudnivalókat. Ezen információk elretentő példa, figyelmeztetés, intés formájában öltenek testet. A közösség minden tagja azonos információkkal rendelkezik a témával kapcsolatban: „*Olyanok mesélték, akik próbálták felakasztani magukat, hogy piros sapkás kicsi emberek fekete ruhában táncoltak körülötte. Zenéltek is, rittyegtettek is. De emlegették az Istent, s az Isten emlegetésére a piros sapkások eltűntek nagy suhogással.*” (Székelyhodos/férfi)

Az ördöglátomások élménybeszámolóik alapján történő értelmezése, az ördöglélményről való beszélés (különösen újabb öngyilkosság hatására) a szociális kohézió létrehozásának egyik formája a közösségen belül.<sup>18</sup> Érdekes megfigyelnünk azt, hogy az egyén a közösségen belül kivel osztja meg öngyilkossági kísérletének élményét, mikor beszél a közösségről a témáról, milyen hangnemben, mi a beszélgetés célja. Megfigyeléseim alapján elmondhatom, hogy öngyilkosságról a közösség tagjai általában újabb ilyen típusú haláleset bekövetkezése után beszélnek, felidézve a régmúlt ilyen jellegű történéseit. Az emlékezés nevelő célzatú: az öngyilkosságot mint egyház- és Isten-ellenes magatartást el kell ítélni, attól óvakodni kell az egész közösség által ismert módszerekkel. Az öngyilkosságról való vélekedés azonos módja közösségformáló erő. Stanley Fish az interpretív közösség fogalmával nevezi meg azt a társadalmat, mely adott időben és helyzetben egy szituációt, egy szöveget azonos módon értelmez. E mögött az azonos értelmezés mögött a társadalom tagjainak azonos tudása, tapasztalata, értelmezési hagyománya és gyakorlata mint interpretív tőkéje jelenik meg.<sup>19</sup>

Az öngyilkosság mint beszédtéma leginkább akkor kerül terítékre a közösségen belül, amikor öngyilkos lesz valaki, vagy ha a közösség egy tagja sikertelen öngyilkossági kísérletet tesz, és az véletlenül kitudódik.

Az öngyilkosság ténye mindig megbolygatja az emberek lelki nyugalmát, mindenkit elborzaszt, ha úgy tetszik, meg is botránkoztat. Az emberek találgatásokba kezdenek, hogy vajon mi is lehetett az öngyilkosság oka, és csak ritkán elnézőek a halott irányában. Az elhunyt iránt megvetést és szálnalmat éreznek. A hozzátartozókkal nem érzetik valós érzéseiket, részvétellel és segítő szándékkal állnak a család mellett. Az 1980-as évek közepéig már az is elég tortúra volt a család számára, hogy halottjuk miatt megbélyegzetté válnak az egész közösség előtt: a pap nem köteles részt venni a temetésen, s ha megjelenik is, a szertartás rövid és „dísztelen”, a halott beszenteltlenül, be nem szentelt sírba, régebben elhunyt hozzátartozóitól távol, a temető sarkában nyugszik majd. Harangszó nem

<sup>18</sup> Keszeg Vilmos: *i.m.*

<sup>19</sup> Keszeg Vilmos: *i.m.* 35. (Idézi Stanley Fish-t.)

jelzi három napon át a közösségből való távozását, nem kíséri utolsó útján csak a déli harangszó, ha a temetési menet indulását mesterségesen így időzítik, a halott lelke ráadásul örök kárhozatra jut.

Az 1980-as évek közepétől, de még inkább az 1990-es évektől az egyház megenyhül az öngyilkosok irányában, mert felismeri, hogy családjukat is elveszíti, ha nem áll jobban a tragédiát megelőzők mellé. Ma már a pap sok minden felett szemet huny. A halott családtagjaival közös sírba kerülhet, a pap a temetési szertartás egyszerűbb, kevésbé ünnepélyes változatával, de kikíséri a halottat a déli harangszó ideje alatt a temetőbe. Bár igehirdetésében megragadja az alkalmat a hallgatóság nevelésére, szavaiból egyre inkább hiányzik a dorgálás, fenyegetés.

A hozzátartozók még így is szégyenként élik meg a temetés ilyen formáját. A közösség pedig a szörnyű tettről beszélve felidézti régmúlt öngyilkosságok emlékét, példákat hoz fel a múltból, hogy azokkal is elrettentse a fiatalabbakat a halál illetén módjától. A közösségi beszélgetésekben rejlő nevelő szándék kétségtelen. Álljanak itt példának a nyárádremetei származású, de életét Székelyhodoson leélő L. G. adatközlő szavai: „*Hát ugyi a felnőt elhüeti a gyermekkel, hogy nehogy valamikor ő is mepróbálja, hogy azt mondja, segítnek, azok akasszák fel, már akkor nem ő akassza fel magát, aki akarta, hanem azok akasszák a hurkot a nyakába, s még húzzák a lábát is, hogy biztos legyen, hogy meghal. Kicsi piros sapkás ördögök, ezt Remetén is így mondták.*”

Bár az ördög viszi végbe az öngyilkos áldozat szándékát, a közösség mégsem bocsát meg az áldozatnak, mondván, hogy aki vallásos, meg sem kísérel ilyesmit, hanem imádkozik, fohászkodik. Tehát a községben még mindig a vallásos életmódnak van a legnagyobb tekintélye. Bár az általános életvezetési stratégiában az öngyilkosság az életből való kilépés egyik lehetséges módozatoként szerepel, az emberek éppen mély vallásosságukra hivatkozva minden alkalommal elítélik azt.

A közösségnek az öngyilkos személyét marginalizáló, elítélő magatartása a hozzátartozóból kiválthatja az öngyilkosság tényének eltitkolására tett kísérletet, az öngyilkosság letagadását. Öngyilkosságról beszélni olyan családban, ahol az megtörtént, nem illő, tabutéma. A közösség tagjai tudják, hogy a témáról való beszélést egyedül a hozzátartozó kezdeményezheti, ha jónak látja. Az amúgy is sérült családtag, rokon általában mepróbálja megmagyarázni halottja tettét, mentő körülményeket keres és talál a számára. A hozzátartozó másik jellemző attitűdje, amikor saját ártatlanságát bizonygatja, tiszta lelkiismeretét férje, apja vagy testvére halála után. Nem ritka magatartásforma a hozzátartozó önostorozó, önmagát hibáztató magatartása sem, amikor az öngyilkosság elkövetésének okozóját látja önmagában. Ezek a megnyilvánulások azonban mindig szubjektívek. A közösség és a hozzátartozók vélekedése az egyes öngyilkosságok okáról nem mindig cseng egybe.

### **The Devil of Suicide in Popular Beliefs of Székelyhodos (Hodoșa, Romania)**

*Keywords: devil of Suicide, popular belief, Székelyhodos*

The study presents the beliefs associated with the devil in Székelyhodos, a village in the Upper Niraj region. The appearance and deeds of this supernatural being are almost always associated with suicide attempts or suicides.

In the second half of the 20<sup>th</sup> century the number of suicides increased in Székelyhodos. The causes of this phenomenon are not explicable exclusively on the basis of changing lifestyle due to the collectivization of agriculture, as this never took place in Jobbágytelke (Sâmbriaș), the village having the highest suicide rate. Individual and family problems, mental and physical illnesses, economic decline and alcoholism very frequently contributed to the amplification of this social phenomenon.

Belief in the devil, discussing about the devil as mythical being is one of the possible explanations of this phenomenon.



Salánki-Fazekas Éva

## Egy berettyószéplaki cigány asszony hiedelmei

A tudományos meghatározás a hiedelmet hamis állításként tartja számon, amely nem létező dolgot létezőként tételez. Az azonban, hogy egy kor tudományában vagy egy adott földrajzi területen mit tekintettek reálisnak, és mit tartottak hiedelemnek, változó. Egy adott ismeret hiedelemként való észlelése nem a hiedelmet használó személy, hanem egy külső perspektíva által jön létre. Tény, hogy hiedelmek ma is élnek, mindennapi életünk szerves részei.

Dolgozatomban egy berettyószéplaki cigány asszony, V.A. hiedelemtudását mutatom be, rávilágítva a hiedelmek reprezentatív voltára az asszony életvezetésében és a hiedelmek funkcióira is. Az egyes hiedelemlényeket egy-egy felsőbb kategóriába sorolom, csoportosítom megjelenési formájuk, tulajdonságaik, megjelenésük helye és ideje alapján. Elemzem a hiedelemtudás megszerzésének és használatának alkalmait, vizsgálom a hiedelem és életvezetési stratégia közötti kapcsolatot. Alkalmazott módszereim a beszélés néprajza és a tartalomelemzés módszere.

Berettyószéplak (Suplacu de Barcău) a Réz-hegység lábánál, a Berettyó bal partján terül el, Bihar megye északkeleti részén, Bihar és Szilágy megye határán. A 2002-es népszámlálás szerint a község hat falujának állandó össznépesége 4605 fő, amelyből magyar 34,35%, román 34,31%, szlovák 20,28%, cigány 10,96% volt.<sup>1</sup> A felekezeti megoszlás is az etnikai sokszínűséget tükrözi. A 2002-es népszámlálás adatai szerint a község 4605 fős lakosságából 1696 ortodox, 1490 római katolikus, 1062 református, 147 görög katolikus, 113 baptista, 65 pünkösdistá és 32 más vallású. A széplaki cigányok római katolikusok, viszont nyolc évvel ezelőtt e közösség tagjainak mintegy egyötöde neoprotestáns vallást vett fel, és istentiszteletekre a Tanyában működő ún. „cigány iskola” egyik tantermében gyűlnek össze vasárnaponként.

Adatközlőm, V. A. a falu nyugati szélén, az erdő melletti Rózsás falurészben született 1949. április 7-én, itt nőtt fel, és második házasságát (1974) követően itt él. Édesapja korán elhagyta családját, édesanyja egyedül nevelte fiát és öt lányát, akik közül V. A. a legkisebb volt. Édesanyja vályogvetéssel, fahordással, alkalmi munkákkal kereste meg a család mindennapi kenyerét, amihez már nagyon korán hozzá kellett járulniuk a gyerekeknek is.

Gyerekkorából emlékezetes maradt számára az a téli éjszaka, amikor a család az erdőből fát lopott. A nagy hideg s a szegényes öltözet miatt nemhogy a neki vágott faadagot nem bírta elhozni, ő maga is alig tudott hazajönni, ugyanis megfagyott a lába. Fiatalon hozzászokott a házi és a ház körüli munkákhoz. Később, férjes asszonyként sem számíthatott részeges, majd beteges férje segítségére. Többször hangsúlyozza, hogy kilenc gyermekét nehéz, kemény munkával ő nevelte fel: alkalmi munkákat vállalt a faluban, fát hordott, ételmelet lopott a termelőszövetkezetből.

Nemcsak otthon vették igénybe fizikai erejét, hanem az iskolában is. Akkori tanítójuk, a cigányok körében sokat emlegetett néhai Bálint István fiatal tanítóként házról házra járt a Rózsásban, hogy valamelyik háznál összegyűjthesse és taníthassa a cigány gyermekeket. Pontos adat nincs sem az iskolánál, sem a polgármesteri hivatalnál, de adatközlőm elmondása szerint körülbelül az 1960-as években kezdték építeni a most is működő *cigány iskolát*. Ehhez

<sup>1</sup> A berettyószéplaki polgármesteri hivatal adatai.

az állami segítségen kívül szükség volt a cigányok hozzájárulására is. V.A. kilenc-tíz éves lehetett, amikor minden nap délelőttjén az iskolások is vetették a vályogot, majd délután tanultak. Két tanterem, egy óvoda, egy folyosó és faskamra épült akkor, amely kisebb-nagyobb újításokkal ma is megőrizte eredeti formáját.

V.A. szeretett iskolába járni, tanulni. Ma is büszkén meséli, hogy az egész iskolában ő szavalt a legszebben, s amikor a bukaresti újságírók meghallgatták előadását, annyira tetszett nekik, hogy jutalomként ruhákat küldtek neki azután. Ötödik osztálytól a falu központi iskolájába járt, amely körülbelül 2 km-re volt otthonától. Bár ruhája alig volt, tél idején is járt az iskolába, elvégezte a nyolc osztályt.

Az életéről szóló narratívájában megfigyelhető attitűd minden történetében tetten érhető: mindig legyőzi a nehézségeket, bátor, bármilyen körülmények között helytáll. Az iskolában ő a legügyesebb, fiatal lányként dolgos és becsületos, ugyanakkor fiatal asszonyként, bármennyire is szereti, elhagyja urát, mert az megverte. Férje tettét egy másik nő rontásával magyarázza, de ez sem lehet mentség számára, így kisfiával hazaköltözik. Második férje, V.S. – V.A. elmondása szerint – már kevésbé tetszetős az elsőhöz képest (igen alacsony termetű, csendes férfi), mégis hozzámegy feleségül, mert *jó ember*. Még nyolc gyermekük született, négy fiú és négy lány. V.S. sohasem ütötte vagy sértette meg, V.A. szerint nemcsak azért, mert szerette, hanem mert félt is a feleségétől. V.A. nemegyszer verte meg férjét, mikor az részeg volt. Nem félt megverni – s ezt büszkén meséli – az őt vádoló sógornőjét sem, hogy becsületét a közösségben megvédje. „*Bízam az erőmben*” kijelentése jellemzi egész életvitelét.

V.A. nem vallásos. Templomban csak keresztelők alkalmával volt, egyetlen könyvét, a Bibliát pedig ritkán, abból is csak a nagybetűs részeket olvassa. Hogy a mágia hatalmasabb Istennél V.A. hiedelmeiben, az is bizonyítja, hogy sógornője épp a neki ajándékozott Bibliával, vagyis Isten könyvével rontotta meg. Hisz Istenben, de élete fő irányítója a szerencse. Ha a szerencse mellé áll, egészsége és pénze, vagyis mindene megvan. Hiedelmeinek nagy része is a szerencsehozáshoz vagy annak elvételéhez kapcsolódik. Wilhelm Gábor állapítja meg az oláh-cigányokról: „Ha általános értékekre terelődött a szó, az oláh-cigányok két dolgot hangsúlyoztak leginkább: a szerencsét (baxt) és az egészséget (sastype).”<sup>2</sup> Daróczy Ágnes azt a szerepet tulajdonítja a cigányok életében a szerencsének, amit a földművelő népeknél a termékenység istene tölt be.<sup>3</sup> Adatközlőm szerencséjét mágikus eljárások segítik, növelik, a rontás első jele pedig az, hogy elveszti a szerencséjét és ezzel együtt az egészségét és a pénzét is. Mikor a szerencse mellette áll, házat, kerítést építtet, pénze mindig van, családja jól él. Elveszti a szerencséjét, mikor sógornője megrontja: férjét elüti az autó, és ezt követően ő maga is beteg lesz, kávé, alkoholt fogyaszt, elkezd dohányozni, gyerekeiről nem gondoskodik. Sok tudós emberhez, román paphoz jár, míg leveszik róla a rontást – ekkor egészsége helyreáll.

Gyermekeit rendre, tisztaságra, becsületességre nevelte. Lopni nem engedte őket sohasem. Az, hogy a helyi termelőszövetkezetből hazavitték a zöldségeket, nem számított lopásnak, „*nem vót abbul semmi baj*”. Lányai tisztességesen mentek férjhez, húszéves koruk után.

Ma három fiával és egyik unokájával él együtt. Két fia születéstől fogva fogyatékos, legkisebb fia huszonhét éves, még nem nősült meg. Fiúgyermekeinek nemcsak házról, de

<sup>2</sup> Wilhelm Gábor: *Kultúra, társadalom, etnicitás az oláh cigányoknál*. = *Cigány néprajzi tanulmányok*. Szerk. Barna Gábor. Magyar Néprajzi Társaság, Salgótarján 1993. 32.

<sup>3</sup> Daróczy Ágnes: *A cigány közösségek értékrendje*. = *Cigány néprajzi tanulmányok*. Szerk. Barna Gábor. Magyar Néprajzi Társaság, Salgótarján 1993. 16.

iskoláztatásukról is gondoskodott. Legnagyobb fia autószerelő szakiskolába járt, a másik kettő is elvégezte a nyolc osztályt. Unokái a cigány tanulók között elsők, jó képességű gyerekek. Napközben sok időt töltenek nagyanyjuknál, és nemegyszer fordulnak hozzá házi feladattal, leckével.

V.A. és családja katolikus. A Tanyában működő neoprotestáns vallási közösséghez nem akar tartozni, megveti, képmutatóknak tarja őket. Nem okozott konfliktust a családban, amikor két lánya is *megettért*, ugyanis ők komolyan veszik új vallásukat, betartják annak követelményeit, aszerint élnek.

Adatközlőm nemcsak templomban hívőként, de kórházban betegként sem járt soha. Gyermekei vagy otthon, vagy *szüldőben* jöttek világra, viszont itt sem maradt egy napnál többet. Beteg csak akkor volt, amikor megrontották, a különben mindig egészséges, erős asszonyt most, idősebb korában gyengítette le az asztma és a cukorbetegség. Pénzt egészségére nem áldozott, ehelyett családjára, házára költötte. Takarékos asszonyként halála esetén lakhelyről gondoskodott fogyatékos fiainak. Mostani házukat magyar családtól vásárolták 1973-ban. A szoba-konyhás, gyékénnyel és szalmával fedett házat még két szobával bővítették, tetejét cseréppel fedték le. A ház rendbetétele után a régi, düledező deszkakerítés helyett vaskerítés készítettett, amely még ma is ritka a Tanyában, mert sok esetben egyáltalán nincs kerítés.

V.A. a háztartást már nem bírja egyedül vezetni, a mosásban, főzésben, takarításban segítenek lányai is. Betegsége miatt a házból ritkán, nehezen mozdul ki. Nem jár a szomszédokhoz beszélgetni, s ők is ritkán mennek hozzá, így kerülve el a pletykákból adódó konfliktusokat. Nyáron, mikor jó az idő, néha kiül a kapuba „*bámulni*”. Betegsége, ágyhoz kötöttsége miatt gyakran néz televíziót, olvasni a Biblián kívül mást nem szokott. Spórolt pénzén idén plazmatelevíziót vásárolt, valószínűleg elsőként a Rózsásban. Mobiltelefonja csak fiainak és unokájának van, de szükség esetén ő is szokta használni. Személygépkocsija még egyik gyermekének sincs, viszont a legidősebb leányunokája (20 éves) már rendelkezik jogosítvánnyal.

A Rózsás-béli cigányokhoz viszonyítva V.A. háza, anyagi helyzete alapján a módosabbak közé sorolható.

### Emberfeletti erejű személyek

V.A. hiedelemvilágának kis részét képezik a természetfeletti erejű személyek. Ebbe a kategóriába soroltam az általa ismert boszorkányt, tudós embert és román papot. Pócs Éva meghatározása alapján olyan „szakemberek” ezek, akik környezetükhöz viszonyítva a természetfeletti világból származó „többlettudással” rendelkeznek.<sup>4</sup> Az adatközlőm által ismert emberfeletti erejű személyek közös vonása: értenek a rontáshoz és gyógyításhoz, vagyis a fekete és fehér mágiához, ismerik, látják a jövőt és a múltat, kapcsolatot tudnak teremteni a halottakkal.

#### Boszorkány

A magyar néphit legelterjedtebb hiedelemlénye, ismert Mezőség, Moldva, Bukovina, Gyimes, Karancseszki, Hortobágy, Vajdaság területén.<sup>5</sup> A szakirodalomban a boszorkány egyik

<sup>4</sup> Pócs Éva: *Néphit. = Magyar Néprajz. VII.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1990. 579.

<sup>5</sup> Keszeg Vilmos: *Mezőségi hiedelmek.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely 1999.123.

jellegetes vonása a rontás képessége.<sup>6</sup> A V.A. narrációjában megjelenő boszorkány alakja eltér mind a magyar néphit, mind a Rostás-Farkas György által leírt cigány hiedelmek boszorkányaitól.<sup>7</sup> A szakirodalom boszorkányalakja általában nő, leginkább öregasszony, aki képes alakot változtatni. A gyűjtésben szereplő boszorkány ellenben mindig férfi, a róla szóló szöveg kevés információt tartalmaz tudásáról, ismertetőjegyeiről. Mikor rákérdeztem a boszorkányra vonatkozó tudására, V.A. a lidércszerető alakját idézte fel, azzal indokolva az elhunyt férj éjszakai látogatásait, hogy életében boszorkány volt. Két boszorkányt is említ, akik haláluk után hazajártak feleségeikhez: egyik, a cigányember a Rózsásban, a másik, a magyareMBER a faluban élt. A harmadik V.A. által ismert boszorkány szintén magyar volt, de a *Tanyában* lakott, és halálát követően nem járt vissza. A róla szóló memorat részletesebb, gazdagabb, a boszorkány tudása ebben bővebben ki van fejtve.

Adatközlőm megnevezi a rontás tudományáról híres férfit, akit gyermekkorától ismert ugyan, de csak fiatalasszonyként szerzett tudomást mágikus képességéről, amikor tőle tejet vásárolt. Bivalytartással foglalkozott, és olyan alkalmakkor, amikor kevés volt a tej, felesége rejtelmesen célzott arra, hogy hamarosan mindenkinek bőven jut tej. V.A. szerint a férfi – a boszorkány – mások állatának a megsimogatásával, érintésével képes volt elvinni a tejet, hogy az ő bivalyában több tej legyen. Nemcsak a tejhaszon elvételéhez értett, bosszúból az állatokat is képes volt megrontani úgy, hogy azok megdöglöttek. Adatközlőm malacát is így rontotta meg, amikor nem adta oda a boszorkánynak. Amikor V.A. elpanaszolja a férfinak a kárt, az nyíltan a szemébe mondja: „*Nem adtad? Annak vegyél hasznát!*” Ettől kezdve V.A. másképp viszonyul a boszorkánynak tartott férfihoz: az udvarára ugyan beengedi, de az állatokat nem simogathatja meg.

Az adatközlőm által ismert boszorkány viszonylag szűk akciószférával rendelkezik, ténykedése malefikus jellegű, csupán állatokra terjed ki. A felismerését lehetővé tevő testi jeggyel nem rendelkezik, V.A.-nak nincs tudomása alakváltó képességéről. Tudása vele született képesség, a rokonság más férfi tagja is bírt hasonló tudással.

### Román pap, tudós

A magyar hiedelemvilágban megjelenő román pap „a romániai magyar népi kultúra egyik, a román kultúra részéről érkező hatásnak tulajdonítható legjellemzőbb sajátossága”.<sup>8</sup> Alakja a mezőségi, bukovinai és gyimesi hiedelmekben fordul elő.<sup>9</sup> Pócs Éva szerint a román pap a mediátor szerepét tölti be egy „vallásos boszorkányság” rendszerén belül.<sup>10</sup>

Mint említettem, Berettyószéplakra az 1960-as évektől, vagyis adatközlőm gyermekkorától folyamatosan telepítettek be román nemzetiségű lakosokat. Mivel a cigányok állandó munkaviszonyban voltak a faluban élő emberekkel, mind magyarokkal, mind románokkal, így mindkét kultúra elemei megtalálhatóak V.A. hiedelemvilágában is. Memoratjában a román pap hie-

<sup>6</sup> Dömötör Tekla: *A magyar nép hiedelemvilága*. Corvina, Bp. 1981. 124.

<sup>7</sup> Rostás-Farkas György–Karsai Ervin: *A cigányok hiedelemvilága*. Cigány Tudományos és Művészeti Társaság, Bp. 1992. 103.

<sup>8</sup> Keszeg Vilmos: *A román pap és hiedelmekora a mezőségi folklórban*. Ethnographia. CVII. (1996). 1–2. 335.

<sup>9</sup> Uő: *Mezőségi hiedelmek*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely 1999. 123.

<sup>10</sup> Pócs Éva: *Boszorkányság a vallás és mágia határán*. = Uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán*. L'Harmattan, Bp. 2002. 239.

delme a népi specialista, a tudós ember (néző) hiedelemkörét funkciómegoszlással integrálja: mindkettő vallásos-mágikus szolgáltatást nyújt megfelelő fizetség ellenében. Rivalizálás nincs köztük, V.A.-t a tudós küldi a román paphoz. Akkor fordul tudós emberhez, román paphoz, amikor egyéni, családi és gazdasági élete megváltozik, megbetegszik, elhagyja a szerencséje, anyagi kár éri. A rontás jele az is, hogy betegsége a hétnek két napján, kedden és pénteken jelentkezik. Érkezésének célját nem kell említenie, a specialisták ránézésre vagy könyvből megmondják. Bár tudomásukra jutott, hogy a helybéli román pap is végez hasonló szolgáltatásokat, első alkalommal Margittára jártak a tudós emberhez, majd Szatmár megyébe román paphoz. Az, hogy a rontást nem sikerült levenniük, nem a specialisták tudásán múlott, hanem V.A. anyagi helyzetén, aki nem tudta megfelelően kifizetni a szolgáltatást: „*Ha nem fizet az ember egy... nem keni meg jól a kereket, nincs semmi.*”

Kellő fizetség hiányában a távoli faluban szolgáló román pap nem segített, bár könyvében V.A. érkezésekor megjelent a rontást és halált jelző gödör és fa. Nagyobbik fiával végül a helybéli paphoz fordultak, akinél korábban adatközlőm fia alkalmi munkákat vállalt. A széplaki román pap vállalta a szolgálatot, és bár csak a gyertya árát kérte, V.A. bőségesen fizetett neki. A megrontott személy egyetlen alkalommal sem vett részt a misén. A szolgálat hat hetet vett igénybe, hat vasárnapi mise, égő, fehér gyertya mellett minden este elmondott Miatyánk és tömjén égetése után V.A. családját és házát megszabadította a rontástól. A szakirodalomban<sup>11</sup> előforduló bőjt ez esetben nem volt szükséges. A megrontó kilétét nem fedte fel a román pap, de figyelmeztette, hogy álmában meg fog jelenni, és bár az arcát nem láthatta, megismerte őt alakjáról. A szolgálat következményeként a rontó személy megbetegedett.

A tudós V.A. hiedelemrendszerében nemcsak vallásos-mágikus szolgáltatást nyújt, hanem képes olyan rontásra is, amely állattá változtatja az embert. Adatközlőm ismerőse néhány hónapja a lányát ért sérelmek megtorlása végett fordult tudóshoz. A lányát rossz hírbe hozó asszony bőrén, arcán foltok jelentek meg, arca, szeme elváltozott, kígyószerű vonások jelentek meg rajta. A teljes kígyóvá változástól fia mentette meg, aki román paphoz vitte anyját. V.A. közléséből nem derül ki, hogyan történt a gyógyítás, csupán annyit tud, hogy a pap bevitte a megrontott személyt a templomba, imádkozott érte, és másnap már teljesen eltűntek az asszonyról a rontás jelei. A rontást végeztető személy egyik meggondolatlan kijelentésével maga árulta el tettét, és újabb rontással fenyegette áldozatát. V.A. szerint a cigányok félnek, kerülnek a konfliktust ezzel a családdal, ugyanis régóta tudják, hogy gyakran járnak egy tudóshoz, akinek sem kilétét, sem lakhelyét nem árulják el. Akkor fordultak először hozzá, amikor kisebbik lányuk megbetegedett, száján, az egész szájüregében fájdalmas sebek keletkeztek. A család rontást gyanított, és ez be is igazolódott, amikor a tudósnál tett látogatást követően a lány egészségi állapota helyreállt.

Adatközlőm templomba nem jár, nem vallásos, mikor paphoz, tudóshoz fordul, nem anynyira az isteni segítségben, mint inkább saját pénzében bízik, amellyel a pap tudását megvásárolhatja. Az esténként elmondott imádság és elégetett tömjén is eszközként szolgál a rontástól való szabaduláshoz. Keszeg Vilmos megállapítása szerint olyan hiedelemcselekvések ezek,

<sup>11</sup> Keszeg Vilmos: *A román mitológia hatása a mezőségi magyar hiedelemrendszerre.* = *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei.* Szerk. Katona J.–Viga Gyula. Miskolc 1996. 148–149.

„amelyek a román mitológia alapján motiválhatók... annyira kultúrában gyökereznek, hogy nem vehetők át”.<sup>12</sup>

## Természetfeletti lények

V.A. hiedelemtudásának a természetfeletti lények képezik a leggazdagabb részét. Ilyen vonatkozású közléseinek többsége memorat.

### Kincsőrző kígyó és sárkány

A kincsőrző hiedelemköre ismert a Mezőség és Vajdaság területén.<sup>13</sup> Megjelenési formája fehér vagy öregember. V.A. több hiedelemszövege utal kincsre, aranyra, ennek őrzője azonban egyik memoratban kígyó, a másokban tarajos kígyó. Ez utóbbi esetben a kígyó alakja összeemosódik a sárkányéval, amint arra adatközlőm megnevezése is utal: hol kígyónak, hol pedig sárkánynak említi.

A kígyó hiedelemkörét vizsgálva Erdész Sándor rámutat, hogy a magyar néphitben alakja az idők folyamán metamorfózison ment át. Az idegen kultúrából gonosz démonként ismert sárkányképzetek hatást gyakoroltak a magyar kígyóhiedelmekre. Korábban a víz uraként tisztelt kígyó alakjához benefikus vonások kapcsolódtak, elkülönült a sárkánytól, a „tűz rosszindulatú démonától”.<sup>14</sup> Később a sárkánykígyó alakjában egyesültek e lények vonásai. A mesék sárkányaitól külső jegyeiben is különbözik, ugyanis csak egy feje van.

Pócs Éva az ókori keleti, görög és ógermán kultúrából eredezteti a kincsőrző sárkánykígyó hiedelmét.<sup>15</sup> A magyar néphitben a sárkánykígyó kincsőrző funkciója a sárréti hiedelmekben jelenik meg.<sup>16</sup> Erdész Sándor a „mitikus kígyó” három alcsoportját különbözteti meg: a házikígyót, a fehér kígyót és a kígyókirályt.<sup>17</sup>

A magyar hitvilágban a kígyókirály általában a korona helyett tarajt visel. Adatközlőm kincsőrző tarajos kígyója piros taraja alapján átmenetet képez a kígyókirály és a sárkány között – óriási méreteinek köszönhetően. A kincset őrző tarajos kígyó hiedelmét Erdész Göcsej vidékéről említi.<sup>18</sup> V.A. még gyermekkorában találkozott mindkét lényvel, a róluk szóló tudását édesanyjától és egy idős magyar embertől szerezte. Kislányként gyakran járt az anyjával fáért az erdőbe. Egy odvas cserfa mellé ült le uzsonnázni, amikor hirtelen egy óriás méretű tarajos kígyó bújti ki a fa odvából. A kígyó, amelyet később sárkánynak nevez, a szakirodalomban előfordulóhoz hasonlóan<sup>19</sup> V.A. hiedelmében is kapcsolatban van a vízzel: a fa odvában, mélyen, a vízben él. Egyetlen funkciója a kincsőrzés. Negatív szerepe van: ha a lakhelyéhez közelítenek, megeszi az embert. V.A. édesanyja kiabálással hártotta el. A szöveg gyűjtése közben álhie-

<sup>12</sup> Uo. 148.

<sup>13</sup> Keszeg Vilmos: *Mezőségi hiedelmek*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely 1999. 124.

<sup>14</sup> Erdész Sándor: *Kígyókultusz a magyar néphagyományban*. Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, Debrecen 1984. 10–12.

<sup>15</sup> Pócs Éva: *Néphit. = Magyar Néprajz. VII.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1990. 557.

<sup>16</sup> Bihari Anna: *Magyar hiedelemmonda katalógus*. Előmunkálatok a Magyarság néprajzához 3(1980). MTA Néprajzi Kutatócsoport, Bp. 122.

<sup>17</sup> Erdész Sándor: *i.m.* 20–21.

<sup>18</sup> Uo. 90.

<sup>19</sup> Pócs Éva: *i.m.* 555.



delmet gyanítottam akkor, amikor adatközlőm azzal folytatta a történetet, hogy anyja fiúkat küldött, hogy a kincset rejtő fát kivágják, de alatta semmit, még kígyót sem találtak. Ezt követte V.A. hiedelmet megerősítő magyarázata: *Há, nincs az olyan fent, hát az lent van!*

V.A. kincsszűrő kígyóval vízholdás közben is találkozott. Ennek funkciója az előbbihez hasonló, de megjelenési formája, lakhelye és ténykedése különbözik attól. Kisebb méretű, de a valóságosnál nagyobb, nincs taraja, a ház sarkában lakik a fiaival, ahol a kincset őrzik. Nem támad emberekre, annak ellenére, hogy azok megpróbálják megölni. Természetfeletti tulajdonsága, hogy nem lehet megölni. *Páncélos katonák jöttek ki, hogy öljk meg a kígyót, de nem ment át, keresztül a golyó rajta.*

Adatközlőm hiedelemkorpusza nem tartalmazza a magyar nyelvterület nagy részén (Mezőség, Moldva, Bukovina, Gyimes<sup>20</sup>) ismert időjárásdémon-sárkány alakját. Kincsszűrő funkciójának fennmaradása valószínűleg összefüggésben van a cigány kultúrában központi helyen álló szerencsével. V.A. bármilyen kontextusban említette a szerencsét, ennek szinte szinonimájaként mindig megjelent a pénz, a legnagyobb szerencse pedig a kincs, az arany megtalálása.

### Lidérc

Hoppál Mihály a lidérc négy megjelenési formáját különbözteti meg: állat, ember, szellem és fényjelenség.<sup>21</sup> Legfontosabb vonásai a fényjelenség formájában való megjelenés és a szexuális kapcsolat fenntartása ellenkező nemű emberrel.<sup>22</sup>

V.A. hiedelmeiben a lidérc fent említett tulajdonságai közül az utóbbi van jelen. Nem használja a lidérc megnevezést, a lidércszerető *boszorkány*, aki életében nagyon rossz ember volt, verte a feleségét, rosszul bánt vele. A lidércszerető az elhunyt férj alakjában minden éjjel hazajárt a feleségéhez (V.A. ismerősehez), és szexuális kapcsolatot tartott fenn vele. Adatközlőm szerint a férj életében boszorkány volt, tudott rontani. Mikor az özvegyasszony elpanaszolta asszony ismerőseinek az esetet, azok kinevették, nem hittek neki, annak ellenére, hogy az asszony beteg lett, és látványosan sorvadott. Egyik ismerőse tanácsára végül román paphoz fordult, aki megszentelte a házat, de segíteni ő sem tudott. Mikor Temesváron élő gyermekei észrevették anyjuk egészségi állapotának romlását, magukkal vitték, viszont a lidércről ott sem szabadult. V.A. szerint körülbelül öt évig járt az asszonyhoz ez a lény, míg végül halálra kínozza. V.A. nem közölt további adatokat a hiedelemlény tartózkodási helyéről, sem a lidérc-hiedelemkörre jellemzőes ló- vagy lúdlábról. Az ő hiedelemlényének nincs tüzes alakja, éjjelenként a falon keresztül – tehát nem a kéményen vagy kulcslyukon át – jut a házba. Nem lehet elhárítani, halálra kínozza áldozatát.

Hasonló vonásokkal rendelkezik az a lidércszerető is, aki életében szintén boszorkány volt, halála után pedig minden éjjel hazajárt feleségéhez. Adatközlőm ezt a történetet a falu lakosaitól ismeri, ugyanis ebben az esetben magyar emberről van szó, aki rokonságban állt a Rózsásban élő magyar boszorkánnyal. Míg az előző lidérc halálra kínozza áldozatát, ez utóbbi elhárítható volt: éjjel az emberek elfogták, és tüzes vasat döftek szívébe. A lidérc megölése itt azon a hiten

<sup>20</sup> Keszeg Vilmos: *i.m.* 124.

<sup>21</sup> Hoppál Mihály: *A magyar lidérc-hiedelemkör szemantikai modellje*. Ethnographia LXXX. 3.(1969). 412.

<sup>22</sup> Pócs Éva: *i.m.* 566.

alapul, amely szerint a vasnak gonoszelhárító szerepe van. A szakirodalom Mezőség, Moldva, Bukovina és Gyimes térségét jelöli a lidércszerető hiedelemkörének elterjedési területeként, mindenhol a lidérc vagy lüderc megnevezést használják.<sup>23</sup>

Arra a kérdésre, hogy adatközlőm hiedelmében miért szerepel a boszorkány megnevezés a lidércszerető vonásaival, két szakirodalmi tételt idézek válaszként. 1. Az éjszakai nyomás – a köznyelvben „lidércnyomás” – általában a boszorkányoknak tulajdonítható, viszont az egész nyelvterületen ismert nyomó szellemlény szörványos adatok szerint a lidérc alakjához is köthető. Az áldozatával együtt háló lidércszerető funkcióját egyes szakírók szerint a boszorkány is betöltheti.<sup>24</sup> Valószínű, hogy a szláv vagy a román kultúra hatására V.A. boszorkánya a mora démonokhoz (nyomó démon) hasonló, akik „életükben varázslók, boszorkányok, törvénytelen születésűek, keresztleetlenül meghaltak lelkei”.<sup>25</sup> 2. A mezőségi hiedelemkorpuszban érvényesülő terminológiát vizsgálva Keszeg Vilmos rámutat a szinonimák nagyszámú használatára. Az egyes hiedelemlények megnevezése összefügg a hiedelem aktív, produktív voltával.<sup>26</sup> A lidérc hiedelemkörébe kerülő boszorkány megnevezés magyarázható ezzel is. V.A. környezetében rontásokat még ma is végeznek, így a boszorkány – funkciója révén – a közelmúltban is aktív hiedelemlény volt, viszont nőhöz járó, vele szexuális kapcsolatot létesítő természetfeletti lényre csak a fent említett két példát ismeri.

### Természeti démonok

A természeti démonok tartózkodása, tevékenysége egy bizonyos természeti helyhez vagy jelenséghez kapcsolódik. A magyar hiedelemmonda katalógus a természeti démonok kategóriájában megkülönbözteti a vízi lényeket és az erdei démonokat. Ez utóbbira egyetlen, kalotaszegi adat vonatkozik.<sup>27</sup> A magyar néphitben kevés nyomuk van ezeknek a lényeknek, amelyek egész Európa területén ismertek.<sup>28</sup>

Adatközlőm hiedelemvilágában két, funkciójukban azonos erdei lény él: az *erdőember* és a *menyasszony*.

Az *erdőember* szerepköre azonos a *menyasszonyéval*, csupán nemükben különböznek. Mindkettő tartózkodási helye az erdő, feladatuk – a magyar néphit erdei lényeihez hasonlóan – az erdő őrzése. Csak az emberi térfél átlépésével, az erdőben lehet velük találkozni. Váratlanul, bármikor megjelenhetnek az erdőben lévő embereknek, nem beszélnek, de hívják, csalogatják őket. Ha az ember odamegy, szól hozzájuk, „elnyerik” őt. Az „elnyerni” kifejezés – adatközlőm szerint általában – halált jelent, de esetünkben más értelme is van: „*elnyeri magát, és maga marad a helyibe, ű meg feloldódik.*” Eszerint mind az erdőember, mind a menyasszony elátkozott lény, s csak akkor szabadulnak, ha egy élő ember átveszi a helyüket.

<sup>23</sup> Keszeg Vilmos: *i.m.* 125.

<sup>24</sup> Dömötör Tekla: *i.m.* 79.

<sup>25</sup> Pócs Éva: *i.m.* 566.

<sup>26</sup> Keszeg Vilmos: *A mitikus lényekkel kapcsolatos terminológia klasszifikációs elvei az erdélyi mezőségen. = Kultúrák találkozása – Kultúrák konfliktusai.* Szerk. Krupa A.–Eperjessy E.–Barna G. Békéscsaba–Budapest 1995. 387.

<sup>27</sup> Bihari Anna: *i.m.* 39.

<sup>28</sup> Pócs Éva: *i.m.* 553.

A magyar néphit természeti szellemei állatias külsővel rendelkeznek. V.A. két memoratja és egy fabulatja szerint ezek a lények szépek, a hétköznaptól eltérő, ünneplőruhát viselnek, ezzel is felhívva az emberek figyelmét magukra. Releváns az öltözetük, annak színei, amelyek a szépasszony, kísértet alakjához közelítik ezeket a lényeket: míg a menyasszony ruhája fehér, az erdőember fekete öltözetet visel. Az erdőember annyiban különbözik a menyasszonytól, hogy míg ez utóbbi gyönyörű ruhájával, szépségével vonzza az embereket, az előbbi sírásával csalogat. A fekete ruhás, kalapos, síró férfi termete az átlagosnál jóval nagyobb, ami a szakirodalomban a tisztátalan egyik megjelenési formája.<sup>29</sup> A tartózkodási hely és funkció alapján azonban mindkettőt az erdei lények kategóriájába sorolom. A gyűjtött szövegekben mindkét lény rendelkezik azzal a képességgel, hogy pálcájával utat vág a sűrű bozótban, és általában azon távozik.

Adatközlőm gyermekkorában találkozott először ezekkel a lényekkel, a róluk szóló hiedelemtudását anyjától szerezte, és tavaly nyáron unokáinak adta át, amikor velük együtt – gombaszedés közben – ismét látta az erdei embert.

V.A. erdőhöz, állatokhoz (főként a kigyóhoz) fűződő hiedelmei a berettyószéplaki cigányok természetközeli életmódjával, lakhelyével vannak összefüggésben. Az erdő és vadak felett őrködő vadöreg, vadember, valamint vadleány alakja főként erdélyi területen ismert. Szintén Erdélyben gyakori, de a román néphithez kapcsolható az erdők anyja hiedelemlény.<sup>30</sup> Az erdőben élő fehér asszonyt a hiedelemmonda katalógus is említi – egyetlen helyen – a Fekete-Körös völgyében, szerepe viszont más: aranyat kínálgat.<sup>31</sup>

## 2.4. Tisztátalan

A tisztátalan gyűjtőfogalma több természetfeletti lény negatív vonásait összesíti.<sup>32</sup> Több általános megnevezése ismert – pl. gonosz, rossz, ördög, szellem –, a szakirodalom kísértet néven tarja számon. Pócs Éva meghatározása alapján a kísértet szűk értelemben „a meghaltak sírjukban nyugodni nem tudó vagy a túlvilágra még el nem jutott lelke”.<sup>33</sup> E hiedelemlény jellemző vonásai: repülés, alakváltoztatás (állat, ember, tárgy, fényjelenség), láthatatlanság, hirtelen eltűnés, majd megjelenés. Ténykedése negatív hatással van az emberre: megjelenik, megijeszt, önkívületi állapotban meghurcolja az embert.

A gyűjtésem szövegekpuszában két memorat és egy fabulat hiedelemlényre sorolható ebbe a kategóriába olyan megnevezésekkel, mint: *láng* (lidércfény), *szellem*. Ezeket a következőkben külön-külön mutatom be.

a) A tisztátalan egyik általános vonása a láthatatlanság. V.A. többször hallotta a *szellem* hangját. Élményei alapján ez olyan váratlanul, főleg sötétedés után – de nappal is – hívogató láthatatlan lény, amelynek funkciója – a rossz nyomhoz hasonlóan – a téves útra vezetés, meghurcolás. Adatközlőm nemegyszer halotta, mostanában is, hogy valaki a kapuban kiáltja, kéri, hogy engedje be. Természetfeletti képességeihez tartozik, hogy gyakran valamelyik ismerős hangján szólal meg, így csalogatva ki az embert. Védekezni ellene csak úgy lehet, ha

<sup>29</sup> Keszeg Vilmos: *Mezőségi hiedelmek*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely 1999. 92.

<sup>34</sup> Pócs Éva: *i.m.* 553.

<sup>35</sup> Bihari Anna: *i.m.* 150.

<sup>36</sup> Keszeg Vilmos: *i.m.* 90.

<sup>37</sup> Pócs Éva: *i.m.* 548.

nem nyitnak kaput előtte, az udvarra, lakásba nem hatol be. V.A. úgy győződik meg a hang valóságos voltáról, hogy előtte kinéz az ablakon, kiküldi a gyerekeket, akik, ha nem hallották a hívást, nem mennek ki. A tisztátalan vagy kísértet Mezőség, Moldva, Bukovina, Gyimes, Karancskeszi, Hortobágy vidékén elterjedt hiedelem.<sup>34</sup>

b) A lidérc fényjelenségként való megjelenése gyakori a magyar néphitben, viszont a lidércfényvel más összefüggése nincs. A Somogy megyei és gyöngyösi hiedelem ismeri a lidércfény kincsjelző, kincsőrző szerepét.<sup>35</sup> Az adatközlőm hiedelmében szereplő *láng* összefüggésben van a *Magyar hiedelemmonda katalógus*ban leírt elátkozott kincsel, amely szerint megtalálója vagy ennek hozzátartozója megbetegszik, meghal.<sup>36</sup> V.A. szerint a *láng* (lidércfény) bárkinék, bárhol, éjjel mutatkozhat meg. A zöld, kék vagy piros láng földön, fák közt vagy házon is megjelenhet, elátkozott, *elnyert* kincset jelezve. A kincs megszerzése feltételhez kötött: rá kell dobni egy ruhadarabot – ha nő, a kendőjét vagy kötényét, ha férfi, a kalapját –, és a neki legkedvesebb személyt kell cserébe ígérnie. A kincs fejében elcserélt, odaíért személy rövid időn belül meghal. A fabulat szerint az így meggazdagodott kárásztelki ember nemcsak szerettét vesztette el, hanem 10-15 év múlva maga is *betegnek esett*. E történetet V.A. kémeri sógornőjétől ismeri, vagyis fiatalasszony korában (a sógornőjével kialakult konfliktust megelőzően) még élő hiedelemként funkcionált. Adatközlőm gyermekkorában, édesanyjával együtt látta is a *lángot*, de – bármennyire szegények voltak, és jobb életre vágytak – családtagjaikat értékesebbnek vélték a kincseknél, aranynál.

Bár a lidércfényről szóló történetek régen, a távolban játszódnak, a közelítéssel – a hiedelemtörténetek sajátos szövegszerkesztési módjával<sup>37</sup> – adatközlőm a jelenbe hozza, aktualizálja hiedelmét: „...*de az van még most is!*”

### Visszajáró halott

A visszajáró halott és a tisztátalan, kísértet alakja közel áll egymáshoz a magyar hiedelemvilágban. A különbség közöttük az, hogy a visszajáró halott – a kísértettel ellentétben – családi kapcsolatokkal rendelkezik, nem személytelen, funkciója sem merül ki a természetfeletti világ reprezentálásában.<sup>38</sup>

A visszajáró halott képze Európa-szerte ismert: a halál beállta után a lélek nem távozik rögtön a túlvilágra, hanem bizonyos ideig a ház körül, szerettei, családjá közelében tartózkodik. Ez a „visszajárási” időszak változó: a halálesetet követő három nap, egy, két, hat vagy hét hét, harminc vagy negyven nap.<sup>39</sup> A halott visszajárásának oka lehet az életében rendezetlenül hagyott dolgok, ügyek intézése, szeretteitől való elbúcsúzás, családtagjainak a jövőben történő eseményekre való figyelmeztetése, az elhunyt erőszakos halála, a halottal, temetéssel kapcsolatos magatartási normák be nem tartása stb.

<sup>38</sup> Keszeg Vilmos: *i.m.* 125.

<sup>39</sup> Pócs Éva: *i.m.* 550.

<sup>40</sup> Bihari Anna: *i.m.* 126.

<sup>41</sup> Keszeg Vilmos: *Mitológia, vallás vagy hiedelemrendszer*. Ethnographia CX. (1999). 1. 130.

<sup>42</sup> Pócs Éva: *i.m.* 548.

<sup>43</sup> Uo. 637.

A szakirodalom a hazajáró halott hiedelmét Mezőség, Moldva, Bukovina, Gyimes és Vajdaság területén említi.<sup>40</sup> A cigány kultúrában a halottól való nagyfokú félelem és a halott iránt érzett tisztelet számos hiedelmet szült.

V.A. hiedelemvilágában jelentős részt a halottakhoz fűződő hiedelmei foglalnak el. Összesen 13 közlés szól a visszajáró halotról, amelyből 8 memorat, 4 fabulat és egy dite.

Adatközlőm szerint a halott hat hétig járhat haza, azután is nagyon ritkán, de engedélyt kell kérnie attól, aki vigyáz rájuk (*király*). Az elkérezkedés motívuma a kaposszentjakabi oláh-cigányok hiedelmeiben is megtalálható, ahol – a keresztény vallás hatására – az Úr Jézus ad engedélyt a hazalátogatásra.<sup>41</sup> A V.A. hiedelmeiben szereplő halottak visszajárásának célja nem az élők ijesztése, bántalmazása.

Lélekképzete archaikus, a szakirodalom szerint Európában már csökevényes formában fordul elő az a kettős lélekképzet, amely az oláh-cigányok körében még elevenen él.<sup>42</sup> V.A. – magyar cigányként – szintén hisz a lélek dualisztikus voltában. A halál után visszajáró lélek a gyűjtött szövegemben a *szeleme*, *árnyéka*, míg az Istenhez távozó a *lelke*, a *lehelete* az embernek. V.A. hiedelmében a *lélek* Istentől származik, ő lehelte belénk, ezért ez a halált követő hat hétig az eresz alatt maradhat, majd Istenhez tér vissza. Az *árnyék* vagy *szellem* az, ami hazajárhat. A kaposszentjakabi oláh-cigányok lélekképzete is hasonló: „Fölszáll a lelke. A teste – az nyugodtan a halottakkal marad. Aki visszajár, az mind szellem képiben jár onnan, a halottaktól.”<sup>43</sup>

Az 1950-es évek végén, Nyírségben és Szatmárban végzett gyűjtései alapján Erdész Sándor a lélekvándorlásra vonatkozó adatokat talált a cigány néphitben.<sup>44</sup> Adatközlőm erről szóló információval nem rendelkezik, viszont ami Erdész tanulmányának eredményeivel közös, az az, hogy a hazajáró halott szelleme esetünkben is a meghalt személlyel azonos külsővel rendelkezik.

A visszajáró halotról szóló élményeinek nagy része családtagokhoz kapcsolódik, ezek közül is a legaktívabb az édesanya szelleme, akihez, a többi családtaghoz képest, valószínűleg erősebb érzelmi kötelék fűzte. A visszajáró édesanya segíti, meggyógyítja lányát, egy alkalommal pedig körbevezeti ott, ahol a túlvilági életében tartózkodik.

Bár édesanyja éjszakánként álmában szokott megjelenni, adatközlőm állítja, hogy a túlvilágon tett látogatása valóságos volt, nem álmolta. Pócs Éva az „álmjelenés” kifejezést használja azoknak az álmoknak a megnevezésére, amelyek a „természetfeletti világ üzenetének, tehát... kommunikációnak tekinthető”.<sup>45</sup> A halotti látomásokat a halál következtében felborult egyensúly helyreállításának szükségletével hozza kapcsolatba.<sup>46</sup>

A beteg ember közelebb van a halálhoz, az ehhez kapcsolódó kérdésekhez. V.A. fiatalasszony korában vesztette el édesanyját, ezt követően ágyának esett, hetekig nagyon beteg volt,

<sup>44</sup> Keszeg Vilmos: *Mezőségi hiedelmek*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely 1999. 125.

<sup>45</sup> Szapu Magda: *Halotti szokások és hiedelmek a kaposszentjakabi oláh-cigányoknál*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Bp. 1984. 30.

<sup>46</sup> Uo. 27.

<sup>47</sup> Uo. 31.

<sup>48</sup> Erdész Sándor: *Lélekvándorlás a cigány néphitben*. = *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Szerk. Pócs Éva. Balassi Kiadó, Bp. 2001. 26–29.

<sup>49</sup> Pócs Éva: *Transz és látomás Európa népi kultúráiban*. = *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Szerk. Pócs Éva. Balassi–University Press, Bp.–Pécs 1998. 20.

<sup>50</sup> Uo. 27.

amikor anyja szelleme meglátogatta. Ez a látomászerű túlvilági élmény igen összetett szimbólumokra épül, amelyek részletes elemzését most nem áll szándékomban elvégezni.

V.A.-t édesanyja vezeti át a másik világba egy, a sírján levő cérnányi hasadékon keresztül. A sírba lépcsőkön jutnak le, ahol finom ételekkel megrakott asztal várja őket. Rajtuk kívül más nem tartózkodik itt, de élő csak akkor eheth ezekből, ha nem akar visszatérni világába. Adatközlőm édesanyja figyelmeztetésére nem nyúl az ételekhez, bár marcangolja az éhség. Az elhunyt szelleme virágos, zöld mezőre vezeti, amelyhez foghatót még életében nem látott. A szebbnél szebb virágokat fenyves (*karácsonfák*) követi, amelynek fái nagyon eltérnek egymástól: a kicsi, beteges fáktól a nagy, szépen zöldellőig mindenféle megtalálható itt. A különbségre édesanyja ad magyarázatot: a jó emberek fája szép, egészséges, a rosszaké beteg, kiszárad. A sík mezőn sétálva egy aranyként égő, csillogó hegyhez érnek, amelyet viszont nekik meg sem szabad közelíteniük, mert oda csak az mehet, aki „*nagyon-nagyon jó ember*”. A hegyet hét ör védi. A látomás végén V.A.-t édesanyja visszakiséri a sírhoz, de mielőtt elbúcsúzik, végigsimítja kezével lányát, aki másnapra teljesen meggyógyul.

A szakirodalom a magyar néphitben olyan archaikus túlvilágképzetet említ, amely az élők világának fordítottja.<sup>47</sup> Ez az ellentét jelen van adatközlőm hiedelmében is. Élettörténetében V.A. gyakran hangsúlyozta családja nehéz, küzdelmes életét, a nélkülözést, éhezést. Édesanyja túlvilági élete éppen ellentéte földi nyomorának: a sírban étellel rakott asztala van, nem kell dolgoznia, sétál. A földi életében szegényes életkörülmények, az erdő, ahonnan naponta a fát kellett hordania, a túlvilágon virágos, zöld mezőként jelenik meg. A földi élet napszakai is ellentétesek a túlvilággal: „*mikor alszol, én járok*.” A másvilágon is megmarad azonban egy bizonyos hierarchia, viszont itt ezt nem a pénz, a társadalom határozza meg. A halott szelleme itt sem juthat fel az aranyhegyre, mert nem volt elég jó ember, mint ahogy a földi életben is a társadalmi hierarchia alsó fokán élt, mert szegény volt.

V.A. álmában megjelenő túlvilági fenyőfákra – minden embernek van egy fája – a magyar néphitben nem találtam példát. Demény István Pál tanulmányában, ahol a lélek túlvilági útját vizsgálja a román rituális énekekben, említést tesz a „tündérek fenyőjéről”.<sup>48</sup> A román hiedelemben e fenyő funkciója – a túlvilágra való átkelést segíti – különbözik a korábban V.A. hiedelmeiben bemutatott fától.

Archaikus adatközlőm túlvilágképzete is, amely nem azonos a magyar paraszti világkép hármias beosztású világával, a menny-föld-pokol hármasságával.<sup>49</sup> Míg az Istentől kapott *lélek felmegy*, visszamegy teremtőjéhez, az elhunyt szelleme a sírban, vagyis lent, a föld alatt tartózkodik. Az alvilág itt nem azonos a keresztény pokollal, ez egy virágos mező, ahol szabadon sétálhatnak a lelkek. V.A.– a keresztény vallás hatására – utal ennek a világnak is a kettőségre: „*Mer van ott is pokol, meg van mit tudom én, hogy mondják mán... K: Mennysország? Mennysország, na*.” Az idegen, keresztény hatás érezhető a megnevezések használatán is: nem jut eszébe a mennysország szó, amelynek megfelelője az égő, fénylő aranyhegy.

Elhunyt édesanyja szelleme V.A.-nak három alkalommal, általában álmában, mindig éj-jel jelent meg. Először közvetlenül a temetés után ébresztette délutáni álmából, amikor a halotti torra került sor, arra kérve lányát, hogy maradjon ébren, „*mer még csak most az újjal*

<sup>1</sup> Dömötör Tekla: *i.m.* 36.

<sup>2</sup> Demény István Pál: *A lélek túlvilági útja a román rituális énekekben. = Lélek, halál, túlvilág. Vallásetimológiai fogalmak tudományos megközelítésben.* Szerk. Pócs Éva. Balassi Kiadó, Bp. 2001. 418.

<sup>3</sup> Pócs Éva: *i.m.* 530.



*leszek veletek*”. Ez a történet arra enged következtetni, hogy adatközlőm családjában is élt az a Délkelet-Európa ortodox területein ismert hiedelem, amely szerint a halotti toron részt vevők utoljára esznek együtt a halottal.<sup>50</sup>

A harmadik megjelenésekor, mikor éjszaka kezével megérintette leánya arcát, az hangosan felkiáltott, elárulta anyja jelenlétét. Ekkor a halott szelleme, maga mögött becsapva, a nyitott ablakon távozott, úgy, hogy annak üvege ép maradt. Azóta nem járt többé V.A.-hoz édesanyja, amit azzal indokolt, hogy: „*Nem kellett volna, hogy mondjad, hogy itt vagyok.*”

Édesanyjuk halála utáni visszatérését V.A. lánytestvérei is észlelték Temesváron. Tevékenysége azonban itt sem volt ártó: segített a konyhai munkákban, főzésben, mosogatásban. Bár alakja nem volt látható, különböző hangok, edények csörömpölése jelezte ottlétét. Ellentétben V.A.-val, lánytestvérei félték anyjuk szellemétől.

Két memorat szól V.A. testvérének és apjának visszatéréséről. Adatközlőm egyik lánytestvére nem természetes halállal halt meg: két gyermek édesanyja volt, amikor elütötte a vonat. Visszajárásának oka az árván maradt gyermekeiről való gondoskodás: síró gyermekét ölébe vette, ringatta, édesanyjának tanácsokat adott a gyermek sorsára vonatkozóan. Figyelmeztette anyját a jövőben bekövetkező szerencsétlenségre: hamarosan a gyerekek édesapja is meg fog halni, anyja megbetegszik, így az árván maradt gyermekeket kénytelen lesz gyermekotthonba adni. A túlvilágiak jövőbe látásának képessége már az antikvitásban ismert hiedelem volt.<sup>51</sup>

V.A. elhunyt családtagjainak visszajáró szellemei általában segítők, gyógyítók, nem ártó szándékkal térnek vissza, adatközlőm nem félt tőlük. Egyetlen esetet említ, amikor tartott attól, hogy a halott megbosszulja az ellene elkövetett tettet, de ez nem valósult meg. Korábban említettem, hogy a férjével történt autóbaleset után, elkeseredésében, V.A. elkezdett dohányozni, alkoholt fogyasztani. Alkoholfüggősége odáig vezetett, hogy apja nyugdíját is képes volt elloponi azért, hogy italt vehessen. Mikor édesapja rájött lánya tetteire, azzal fenyegette meg, hogy még halála után sem fogja békén hagyni – „*filtsíget hágy rajtam*” –, ha nem adja vissza pénzét. Mielőtt V.A. visszaadhatta volna apjának a tartozást, az meghalt. Adatközlőm szerint egyszer sem jött vissza apja, de még a temetés előtt olyan esemény történt, ami arra utalt, hogy megbocsátott neki. Mikor édesapja hideg, megdermedt holttestét megtalálták, az összegyűlt cigányok közül egy férfi sem tudta kiegyenesíteni és koporsóba helyezni. V.A. a férfiak küszködését figyelve ismeretlen hangot halott, amely arra készítette, hogy próbálja meg ő kinyújtóztatni apja holttestét. A harmadik felszólításra – bár rajta kívül senki sem halotta ezt a hangot – legyőzte félelmét, amelyet apja korábbi ígérete váltott ki, és odament a holttesthez. Nem fizikai erővel, hanem apja kérésével próbálta kiegyenesíteni, ami végül sikerült is neki. A körülötte álló cigányok ezt azzal magyarázták, hogy az elhunyt V.A.-t szerette a legjobban. Ezt követően adatközlőm megnyugodott, félelme elmúlt, de édesapja sem tért vissza hozzá soha, hogy bosszút álljon az ellopott pénzért. A halott legkedvesebb gyermekének való engedelmeskedése, élőként való viselkedése az élő holttest hiedelmére utal, amelyet az oláh cigányok körében is ismernek.<sup>52</sup>

Adatközlőm egyetlen példát ismer arra, hogy a visszajáró halott ijesztget, félelmet kelt. Az egyik cigány család legkisebb, öt éves gyermekét traktor ütötte el. Visszajárásának oka azon-

<sup>50</sup> Uo. 640.

<sup>51</sup> Szepes Erika: *Jóslás a túlvilágról – avagy a költői öntudat megszólalása. = Lélek, halál, túlvilág. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben.* Szerk. Pócs Éva. Balassi Kiadó, Bp. 2001. 140.

<sup>52</sup> Szapu Magda: *Halotti szokások és hiedelmek a kaposszentjakabi oláh cigányoknál.* MTA Néprajzi Kutató Csoport, Bp. 1984. 34.

ban nincs összefüggésben az erőszakos halállal, hanem azzal, hogy a koporsóját a temetőbe fordítva vitték, arccal a falu és nem a temető felé. A gyermek szelleme nappal is, de főként sötétedés után, éjjel mutatkozott, nemcsak a családtagoknak, hanem az utcán bárkinek. Ártó tevékenysége mellett – amely a félelemkeltésben merült ki – családtagjait védelmezi, figyelmezteti a tűzveszélyre. Míg az előbbi esetekben nem volt szükség a visszajáró halott elhárítására, nem keltett félelmet, ez utóbbi helyzetben a család tudóshoz, román paphoz fordult. V.A.-nak nincsenek arra vonatkozó információi, hogy milyen módon szabadultak meg a gyermek szellemétől, csupán annyit tud, hogy a román pap segítette.

A halott visszajárásának megelőzéséhez számos tiltás, viselkedési norma fűződik. Nemcsak a koporsó elhelyezésére kell figyelni – amint azt az előző példa is mutatta –, hanem arra is, hogy ne menjen kutya vagy macska a koporsó alá. Ha ez utóbbi mégis megtörténne, a halott visszajön, és magával visz valakit a családból.

Adatközlőm szerint visszajárhat a spontán vetéléssel meghalt gyermek is, ami annak a hitnek bizonyítéka, hogy már születés előtt is van lélek a gyermekben. Erdész Sándor gyűjtései alapján ezzel szemben azt állapította meg, hogy a cigány és a magyar néphit szerint is a gyermek születése pillanatában kapja lelkét.<sup>53</sup>

V.A. lánya négyhónapos korában veszítette el magzatát, aki álmában megjelent, és ruhát kért anyjától. A magyar néphitben is elterjedt hiedelem, hogy ha a halott által kért ruhadarabot a szegényeknek adják, alamizsnaként, akkor a lelke megnyugszik. V.A. lánya is e szerint cselekedett, s a gyermek szelleme nem jelent meg többé.

Adatközlőm kevés információt közöl arról a visszajáró halotról, aki a halált követő hat hét leteltével is járt haza, és a párna alá rejtett pénzzel segítette családját.

A halott segítő tevékenysége annak jelenléte nélkül is megnyilvánulhat. Adatközlőm – édesanyja temetéséről hazatérve – a nagyvárad vasútállomáson hatalmas táskát talált, amely tele volt jobbnál jobb ételekkel. Mikor férjével meggyőződtek arról, hogy a táska gazdátlan, kinyitották, férje evett a benne lévő ételekből, a többit pedig hazavitték. V.A. magyarázata alapján a táskát elhunyt anyja küldte nekik, mivel az tudta, hogy nem vettek részt a halotti toron, étlen indultak haza. Nemcsak a táska bőséges tartalma nyújtott segítséget a szegénységben élő családnak, hanem maga a táska is. V.A. eltette, s ekkortól kezdve adatközlőm és családja életében fordulat állt be: a szerencse melléjük szegődött, anyagi helyzete jelentősen javult. Azt a tényt, hogy V.A. erre vonatkozó hiedelemtudását nem adta át gyermekeinek, az is bizonyítja, hogy egyik építkezésük alkalmával, a többi hulladékkal együtt, fiai elégették a táskát is.

## Állatok

A magyar néphit állatokhoz fűződő hiedelmeinek alapja az állatok megfigyelt valóságos természete, valamint a feléjük irányuló „félő-tisztelő” magatartás.<sup>54</sup> A szakirodalom szerint a cigányok állatokkal kapcsolatos hiedelmeiben jelentős helyet foglal el a ló, a kígyó, a patkány, a sündisznó, teknősbéka, halált jelző madár és a vadgalamb.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Erdész Sándor: *i.m.* 26.

<sup>54</sup> Pócs Éva: *i.m.* 539.

<sup>55</sup> Rostás-Farkas György–Karsai Ervin: *i.m.* 80–81.

### Göte

A *Magyar hiedelemmonda katalógus a Mitikus állatok és növények* címszó alatt nem említi a götét (más néven: víziborjú, szalamandra). Keszeg Vilmos megállapítja, hogy e hiedelemkör archaikus és magyar elemekből tevődik össze. Archaikus, univerzális a testbe jutó állat képze- te, a magyar néphit sajátja a víziborjú képze- te, lenyelésének végzetes volta.<sup>56</sup>

V.A. gyermekkorában, román környezetben találkozott először e hiedelemmel. A berettyó- széplaki cigányok gyakran jártak más helységek cigányainak segíteni a vályogvetésben. A Széplaktól körülbelül 30 km-re fekvő román faluban készítettek vályogot, téglát, amikor egy cigány asszony – féltékeny feleség – férje szeretőjét próbálta megrontani. A rontási prak- tikát román férfitől tanulta: egy megölt, megszáritott göte porrá őrölt darabjai a szerető ételébe keverve halált okoznak. A rontás várt eredménye nem következett be, ugyanis a megrontandó személy elfelejtkezett az ételről. A rontó szándék így is kiderült, mert a szabadban felejtett ételből az eső és napsütés hatására a göte porából számos kicsi állat kelt ki.

A rontás eszközeként emberi szervezetbe juttatott víziborjú hiedelme a román mitológiában gyökerezik. A magyar néphit szerint véletlenül, ivás által kerül a szervezetbe.<sup>57</sup>

V.A. ez utóbbi esetre is ismert példát, viszont – állítása szerint – a götét véletlenül lenyelő asszony román cigány volt. Adatközlőm fiatalasszonyként halotta a történetet, és – elmondása szerint – meg is győződött annak valós voltáról. A göte valószínűleg vízivással került az akkor már idős asszony szervezetébe, aki – kora ellenére – várandósnak hitte magát.

Mind a rontás, mind a véletlenül lenyelt göte esetében ismert az a hit, hogy az ember szer- vezetébe kerülve kirágja annak hasát, belső szerveit, halált okoz. Az állapotosnak hitt öregasz- szony úgy kerülte el a halált, hogy a megszokottnál jóval többet evett – annak tudatában, hogy a hasában levő gyermeket táplálja –, így az állat nem annak belső szerveit, hanem az elfogyasz- tott eledelt ette. Miután az orvosok megállapították a valódi okot, megműtötték az asszonyt: a hasából kivett göte három-négy hónap alatt ötkilóssá fejlődött. Az elbeszélését adatközlőm legitimizálja: „*Há láttuk Margittán, há mentünk Margittára, hogy nézzük meg, igaz? Őt kiló, olyan göte vót benne, abba a cigány asszonyba.*”

V.A. mindkét bemutatott története román hatást tükröz, amint arra ő is utal narrációiban. A magyar nyelvterületen kevésbé ismert szalamandra (göte, víziborjú) hiedelme a Mezőségen és Vajdaságban elterjedt.<sup>58</sup>

### Kígyó

A kígyó mitikus alakja ismert mind a cigány, mind a magyar nép hitvilágában. Erdész Sándor rámutat, hogy az európai és ázsiai kígyóhisztelenben sok a közös vonás.<sup>59</sup> Ázsiában – a cigányok őshazájában –, ahol a nagy testű mérges kígyók honosak, a kígyó általában a gonosz szellemek megtestesítője volt. Európa kígyószellemei ambivalens vonásokkal bírnak: tevő- kenységük nemcsak ártó lehet, szerencsét hozhatnak, gyógyíthatnak is.

<sup>56</sup> Keszeg Vilmos: *Mezőségi hiedelmek*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely 1999.111.

<sup>57</sup> Uo. 111.

<sup>58</sup> Keszeg Vilmos: *i.m.* 126.

<sup>59</sup> Erdész Sándor: *Kígyókultusz a magyar néphagyományban*. Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, Debrecen 1984. 12.

A magyar néphit kígyóalakja szerencsehozó, házörző, gyógyító, kincsörző funkcióval rendelkezik, de ismert az alvó emberbe mászó, emberre támadó kígyó is.<sup>60</sup> A kígyóhoz fűződő hiedelmek Mezőség, Bukovina, és Karancseszi területén elterjedtek.<sup>61</sup> A cigány hiedelmekben mérges kígyó, óriáskígyó, hétfejű sárkány szerepel.<sup>62</sup>

Mivel a berettyószéplaki cigányok a falu szélén, az erdőhöz, patakhoz közeli völgyben élnek, nem meglepő a hiedelmeikben előforduló kígyó alakja. Adatközlőm házi kígyóra vonatkozó ismeretei valószínűleg a magyar hiedelemvilágban gyökereznek.

Erdész – a magyar néphagyomány kígyókultuszát vizsgálva – három kígyótípust különböztet meg: a közönséges kígyót, a fehér kígyót és a sárkánykígyót. A fehér kígyó kategóriájába sorolta a házi kígyót, amely a házban lakik, és szerencsét hoz a házra és lakóira.<sup>63</sup>

V.A. közléseiben egy memorat szól a házi kígyóról és egy dite a közönséges kígyóról. Adatközlőm a házi kígyóra vonatkozó hiedelemtudását nagylányként egy idős cigány férfitől szerezte. Fiatalkorában esténként összegyűltek a fiúk és a lányok, énekeltek, táncoltak. V.A. ételért indult haza, amikor a sötét házba érve – mezítláb lévén – valami nagyon hidegre lépett rá („*megfagyott a lábam*”). Csak a lámpagyújtást követően vették észre a kígyót, aminek láttán V.A. ijedten esett össze. A fehér színű kígyó nem támadta az embereket, akik viszont megütötték azt. Ekkor hirtelen rosszul lett az egyik fiatalasszony gyermeke. Egy idős cigány férfi figyelmeztette a fiatalokat arra, hogy a kígyó a gyermeké, s ha megölik, a kisfiú is meghal. Ekkor a kígyót szabadon engedték, s rövidesen a gyermek állapota is javulni kezdett. V.A. szerint minden embernek van fehér kígyója vagy békája, amely a ház sarkában vagy a küszöb alatt lakik. A házi kígyó funkciójával rendelkező béka alakjára nem találtam példát a szakirodalomban.

Az Erdész által közönséges kígyónak nevezett kategóriába tartozik a dite-ban szereplő állat. V.A. szerint a kígyó csak naplemente után hal meg, s ezt azzal indokolja, hogy ez elátkozott ember, azonban további információt nem fűzött ehhez. Ez a magyarázat összefüggésben lehet a keresztény vallás kígyóképével, amelyet Isten elátkozott a bűnbeesést követően.

## Tücsök

A tücsök mint szerencsét hozó állat nem szerepel a magyar néphitre vonatkozó szakirodalomban, és a cigányok hiedelemvilágát összegző műben sem. Hogy mégis a cigány hitvilágban gyökerezhet e hiedelem, az állat funkciója jelzi. A bevezetőben utaltam a szerencse cigány kultúrában betöltött szerepére, következtetésemet ez alapján vontam le.

V.A. szerint annak az embernek a házában, ahová beköltözik – legfeljebb két-három hétre –, és elkezd énekelni a tücsök, ott „*olyan szerencse van, nagysága, hogy nem létezik!*” Nem minden fajtája hozhat szerencsét, csupán a barna színű. Ténykedésére jellemző, hogy csak nagyon ritkán, kevés házba szokott bemenni.

**Összegzésként** elmondhatjuk, hogy V.A. itt bemutatott hiedelemvilága mind élő, mind kevésbé funkcionáló hiedelemelemeket tartalmaz, viszont az élő hiedelmek jóval nagyobb számban fordulnak elő benne. Az utóbbiakról sem állíthatjuk egyértelműen, hogy elhaló

<sup>60</sup> Bihari Anna: *i.m.* 120–121.

<sup>61</sup> Keszeg Vilmos: *i.m.* 126.

<sup>62</sup> Rostás-Farkas György–Karsai Ervin: *i.m.* 80.

<sup>63</sup> Erdész Sándor: *i.m.* 20.

hiedelemekről van szó, ugyanis a gyűjtés folyamán nem véletlenül kerülhettek felidézésre, azaz feltételezhető, hogy nemcsak a gyűjtés teremtette mesterséges környezet az oka ezen hiedelem-történetek felszínre kerülésének. Valószínű, hogy – bár a jelenkori cigány közösségben ezek a hiedelmek funkciójukat veszítették – adatközlőm életében valamilyen szerep betöltésére ma is alkalmasak. A kincsörző kígyó és a kincset rejtő domb funkciója például valószínűleg összefüggésben van V.A. pénz, jólét utáni sóvárgásával, a lidérc, boszorkány alakja pedig a visszajáró halott hiedelemkörébe olvadva él tovább.

Szembetűnő, hogy a gyűjtött hiedelmek nem vagy csak igen csekély mértékben kapcsolódnak a keresztény valláshoz, a mitikus lények vallásos terminológiával való megnevezése is hiányzik. Ez azzal magyarázható, hogy adatközlőm egyáltalán nem templomba járó, nem is élt/él vallásos életet. V.A. hiedelemtudása befolyásolja a világról alkotott képét, hatást gyakorol életvezetésére, megalapozza cselekedeteit, szociális kapcsolatait.

#### **The Structure and Functions of a Gipsy Woman's Beliefs from Berettyószéplak (Suplacu de Barcău, Romania)**

*Keywords: belief, Gipsy, Berettyószéplak*

In my thesis I present the beliefs of A. V., a Gipsy woman from Berettyószéplak, identifying the importance of these beliefs in her life and view of life, as well as the functions of these beliefs. Further on, I analyze the occasions related to the beliefs' acquiring and usage. I examine the relationship between the beliefs and the strategy of life view??? EZ MAGYARUL HOGY VAN?. Moreover, I focus on the livelier part of her beliefs and the reason of their liveliness, as well as on the categories that have lost their functions and are fading away in her life. Data collection was made with a dictaphone / I made data collection with a dictaphone on the basis of the questionnaire prepared in advance. A.V.'s system of beliefs can be divided into 4 well distinguishable parts: 1. Persons with superhuman power. 2. Supernatural beings. 3. Animals. 4. Other beliefs (Magic). My informant has beliefs that are alive and mainly operable. A. V.'s set of beliefs influences her world concept; it affects her conduct of life and it is reflected in her activities and social relationships.

Boldizsár Zeyk Zsuzsa

## A 19. századi iskola mint egyházi intézmény

### Egy egyházi dokumentumanyag vizsgálatának néhány tanulsága

Ez a tanulmány az 2010 júniusában megvédett szakdolgozatom<sup>1</sup> egyik rövid fejezetéből készült. A dolgozatban négy kalotaszegi település – Magyarléta, Tordaszentlászló, Magyarfenes és Magyarlóna – egyházi irattárainak feltárt anyagát, illetve a Kolozsvári Református Egyházkerület központi gyűjtőlevéltára ezen falvakra vonatkozó vizitációs adatait felhasználva vizsgáltam, diakrón szemléletmódot alkalmazva, azt az izgalmas kultúrtörténeti folyamatot, amely során az egyházak által működtetett iskolák fokozatosan községi-állami hatáskörbe kerültek. A kutatást a fellelhető adatok forrásértéke, illetve terjedelmi szempontok miatt az 1850–1909 közötti periódusra korlátoztam.

Jelen tanulmány keretei között nem áll módomban az iskola fogalmához kapcsolódó széles kérdéskör több aspektusával foglalkozni, így az elemzés az iskola egyházi intézményváltára koncentrálni, pontosabban éppen azon folyamatra, amely során néhány évtized alatt a vidéki kisiskolák az egyházközségekbe beágyazott létükből különálló intézménnyé alakultak át.

A források feltárása és felkutatása során elsősorban a történeti vizsgálódás néhány módszerét alkalmazom, de legalább ennyire fontosnak tartottam a kontextuson belüli alaposabb vizsgálódást, sűrűbb leírást. Az elemzés során szükségesnek láttam a vizsgált mikrostruktúrák felől nézve nagyon távolinak tűnő állami intézkedések felvázolását is, hiszen így érthető meg az események tágabb háttérében lezajló társadalomtörténeti folyamat, annál is inkább, mivel a magas szinten meghozott reformok kimondása és tényleges teljesülése között időbeli eltolódás van, és semmiképpen sem egy csapásra, inkább mozzanatosan, fokozatosan lesznek tapasztalhatók. A belső összefüggések elemzését úgy igyekszem megvalósítani, hogy közben kitekintek a társadalmi környezet folyamataira. Így jutok el Natalie Z. Davis *történeti lehetséges* fogalmához, azaz dolgozomban azt vizsgálom néhány konkrét példán, hogy *n* konkrét megvalósulásai vannak egy nagy társadalomtörténeti folyamatnak.

Munkamódszeremet befolyásolja a történeti anyagok újabb megközelítésmódja, a kulturális-társadalmi élű kérdésfelvetések irányába elmozduló hagyományos történeti szemlélet. Az antropológia által besugárzott történetírás a kultúraértelmezések tapasztalatait igyekszik történeti anyagok vizsgálatánál kamatoztatni.<sup>2</sup> Az újonnan alkalmazott szemlélet árnyalatait Gyáni Gábor vázolja a mindennapi élet kutatásának lehetőségeiről írott tanulmányában: „E történetírói irányzatok tárgya ugyanis többnyire és ismétlődően maga a mindennapi élet és annak szereplői, az átlagemberek, az ő tárgyi világuk, életgyakorlatuk és mentális univerzumuk: vagyis csupa banalitás, történelem alatti jelenség [...]”.<sup>3</sup> Gyáni Gábor szerint a történetész többszörös hátrányból indul, hiszen még kivételes forrásadottságok esetén is esetleges, az emlékezet által megszűrt anyaggal dolgozhat, és ráadásul legtöbb esetben a történeti források a „mindenkori hatalom pusztá öndoku-

<sup>1</sup> Boldizsár Zeyk Zsuzsa: *Felekezeti iskolák átalakulása a 19–20. század fordulóján. Négy kalotaszegi település iskoláinak átalakulása levéltári források tükrében*. Szakdolgozat. Kvár BBTE, Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, 2010.

<sup>2</sup> Sebők Marcell (szerk.): *Történeti antropológia. Módszertani esettanulmányok*. Replika Kör, Bp. 2000. 9.

<sup>3</sup> Gyáni Gábor: *A mindennapi élet mint kutatási probléma*. Aetas I. 1997. Forrás: [http://www.aetas.hu/1997\\_1/1997\\_t9.htm](http://www.aetas.hu/1997_1/1997_t9.htm) 2010-12-29



mentációi”<sup>4</sup>. Gyáni Gábor véleménye szerint a „múlt mint folyamat” fogalma nélkülözhetetlen a mikro-történet művelésében, még akkor is, ha „a mikrostruktúrákat közvetlenül többnyire nem hatja át a makrofolyamatok dinamikája”.

A témában született szakirodalom teljes áttekintését nem vállalhattam, a feldolgozás során így elsősorban olyan szerzők írásaira támaszkodtam, akik Kárpát-medencei magyar vonatkozású egyházi dokumentumok – főképpen néprajzi szemléletű – kutatásában értek el eredményeket. *A Népi vallásosság a Kárpát-medencében* és a *Vallási néprajz* kiadványsorozatai mellett hasznosnak bizonyultak olyan egyházi források elemzésével foglalkozó írások, mint Csáky Károly tanulmányai.<sup>5</sup> Historia domusok néprajzi érdeklődésű tanulmányozásával foglalkozott többek között Paál Zsuzsa<sup>6</sup> vagy Szikszai Mária, aki fontos dologra hívja fel a figyelmet: „A vizsgált szövegek elsősorban egyházi célt szolgáltak: a mindenkori plébános kötelessége volt bejegyzésekben rögzíteni a plébániai élet fontosabb mozzanatait. Látni kell azonban azt is, hogy az egyházi életben betöltött funkciójuk mellett ezek a szövegek a társadalomkutató számára is értéket képviselnek.”<sup>7</sup> Említenem kell még Kövy Zsolt tanulmányát,<sup>8</sup> illetve egy, a kutatási helyszínemhez kötődő, Hella Ferenc tollából származó írást.<sup>9</sup> Szintén kalotaszegi falu, Magyarvita református anyakönyveit dolgozta fel Ambrus Judit.<sup>10</sup> Az iskoláztatás kérdéseinek vizsgálata az egyházi forrásokban szintén termékenynek számít: említést kell tennem itt Illyés Géza először 1942-ben megjelent írásáról, a szerző már a két világháború között próbálkozott egyházi irattárak forrásainak feltárásával és ismertetésével, illetve szintén említeni kell Dankó Imre terjedelmes, monografikus tanulmányát Dicsőszentmárton egyházi iskolai kérdéseiről.<sup>11</sup> Hadd soroljam még ide Dimény Attila 2002-ben Oroszfaluban végzett kutatásai nyomán készült rövid írását, amely egyike a kevés, konkrétan egyház és iskola összefüggését vizsgáló kutatásoknak.<sup>12</sup> Végezetül pedig Karády Viktor véleményét említeném meg, aki szerint a modernizáció egyik alappilléreként felfogott iskolázás bőséges forrásanyaga még javarészt nincs közzétéve.<sup>13</sup>

Nincs itt mód a forrásokról és korlátaikról beszélni, de a vizsgálatok során mindig szem előtt kell tartani az egyházi dokumentumokkal szemben felhozott általános kritikát, mely szerint ezek

<sup>4</sup> i.m.

<sup>5</sup> Csáky Károly: *Egyházi dokumentumok néprajzi adatai*. = S. Laczkovits Emőke–Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 5*. Veszprém 2001. 297–316.

<sup>6</sup> Paál Zsuzsa: *Egy historia domus vallásnéprajzi tanulságai*. = S. Laczkovits Emőke–Szőcsné Gazda Enikő (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 7*. Sepsiszentgyörgy – Veszprém 2007. I. kötet, 175–195.

<sup>7</sup> Szikszai Mária: *Szakraális művészet és vallásos élet Kaplonyban*. = Uő: *Szövegek, képek, kultúrák*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely 2010. 7–100.

<sup>8</sup> Kövy Zsolt: *A református presbitériumok társadalmi, történelmi szerepe*. = S. Laczkovits Emőke–Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 5*. Veszprém 2001. 43–48.

<sup>9</sup> Hella Ferenc: *Papmarasztás az Erdélyi Református Egyházban*. = S. Laczkovits Emőke–Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 5*. Veszprém 2001. 57–63.

<sup>10</sup> Ambrus Judit: *Magyarvita református anyakönyveinek vizsgálata*. = Jakab Albert Zsolt–Szabó Árpád Tőhötöm (szerk.): *Lenyomatok 5. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kvár 2006. 237–266.

<sup>11</sup> Dankó Imre: *A Küküllői Református Egyházmegye oktatási-iskolai viszonyai a XX. századig – különös tekintettel Dicsőszentmártonra*. = *Vallási Néprajz 7. Gyülekezeti élet és vallási szokások a Küküllői Református Egyházmegyében*. Bp. 1995. 47–90.

<sup>12</sup> Dimény Attila: *Vallás és oktatás Oroszfaluban*. = Szabó Árpád Tőhötöm (szerk.): *Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kvár 2002. 181–188.

<sup>13</sup> Karády Viktor: *Az iskolai egyenlőtlenségek felekezeti és regionális összefüggései a 20. századi Magyarországon*. 1997 Karády Viktor honlapja, Tanulmányok. <http://karadyviktor.uni.hu/>

a mindenkori (egyházi) hatalom szemszögét képviselik, és ezzel számolni kell adataik értékelésekor. A jegyzőkönyvektől nem várhatjuk, hogy teljes képet nyújtsanak a vizsgált társadalomról, hiszen nem ezzel a céllal íródtak. A társadalomkutató gyakran csak halvány utalások alapján igyekezhet a vizsgált közösség viszonyainak, történeteinek rekonstrukciójára, a kevés adat következménye lehet a kockázat, hogy következtetései tévútra vezetnek.

A tanulmányban a közoktatás polgári átalakításának történeti lépcsőit röviden foglalom össze, ugyanakkor igyekszem minél életszerűbb képet festeni a vizsgált négy település korabeli iskolai állapotairól, olyan konkrét kérdéseket körüljárva tanulmányomban, mint az (egyház- és) iskola-fenntartás, a konfirmáció és vasárnapi iskola, illetve az éves közvizsga.

Nem vitatható az a hatás, amelyet az iskolaügy fejlődésére a reformáció megjelenése tett. „A reformáció, amelynek eszköztárában a templom mellett szinte azonos szerepet kapott az iskola és a könyv, megvetette a modern tömegoktatás teológiai-filozófiai alapjait.”<sup>14</sup> Az autonóm protestáns iskola a közösség saját tulajdona, ennél fogva működését, tevékenységét a közösség szabályozza – ez a típusú autonómia később is az iskolaügyi szabályozás sajátos alternatívájaként lép fel. A reformáció látványos terjedése iskoláik számának gyarapodásán is mérhető, ugyanakkor éppen a reformáció sikere miatt alulmaradt katolikus egyház vallásügyi reformja lesz a fejlődés újabb esemény sorának előmozdítója. Oláh Miklós esztergomi érseknek köszönhetően a katolikus népoktatás állami támogatással (és olykor települések áldozatvállalásával) indulhatott meg már a 16. század során. Hasonlóan jelentős volt a jezsuita majd piarista rendek iskolaműködető munkája, pontosan ez volt az a korszak, amelyben az iskola intézménye megkerülhetetlen társadalmi befolyásra tett szert.<sup>15</sup> A növekvő társadalmi befolyás pedig magától értetődően vonta maga után az állam figyelmét és érdeklődését az iskola és oktatás iránt. A 18. századra tehető a politikai szereplők aktívabb beavatkozása a nevelésügybe, az országgyűlésnek, illetve magának az uralkodónak az iskolafelügyelet megszerzésére tett kísérletei révén. Mária Terézia 1777-es közismert oktatásügyi reformjának egyik alapvető kijelentése, hogy közüggé – politikummá – kell nyilvánítani az iskolát. A Ratio Educationis minőségi jobbulást kívánt elérni azáltal, hogy differenciált, korszerű műveltséget közvetít, felkészült pedagógusokat állít az iskolák élére – és mindez átfogóan érvényesítette volna az állam iskolák feletti felügyeletét is,<sup>16</sup> de a Ratiót a több oldalról jövő kifogások és támadások végül is megbuktatták.

A 18. század második felétől lehet az iskoláról egyház és állam oppozíciójának kontextusában beszélni. Mária Terézia törekvéseit II. József reformjai nem csupán követni és folytatni akarták, intézkedései annyira szigorúak voltak, hogy nem egy csoport érezte érdekei és jogai durva megsértését: a szerzetesrendek iskoláinak bezárása egy volt csak a katolikus egyházat ért sérelmek közül, a protestáns egyház iskolai autonómiáját féltette, a nemesség pedig a nemzeti szempontokat háttérbe szorító lépések ellen tiltakozott. Ugyanakkor az 1806-os II. Ratio Educationis „átfogó és mégis célszerűen differenciált rendszerbe foglalta a magyar iskolákat, világos iskolaszervezési elveket fogalmazott meg, s ezáltal kitzúzte a rendszer fejlesztésének követhető irányait. Kinyilvánította minden gyermek elemi oktatásának szükségességét, ugyanakkor reálisan írta elő a tankötelezettséget (»lehetőség szerint minden szülő járassa gyermekét az elemi iskolába«). A vétkesen mulasztóknak büntetést helyezett kilátásba, és megkövetelte a 6-12

<sup>14</sup> Kelemen Elemér *Hagyomány és korszerűség. Oktatáspolitikai a 19–20. századi Magyarországon*. Oktatáskutató Intézet. Új Mandátum Kiadó, Bp. 2002. 9.

<sup>15</sup> Vö. *i.m.* 10.

<sup>16</sup> Vö. *i.m.* 22.

éves gyermekek folyamatosan vezetett nyilvántartását.” Hatása a katolikus iskolázatásra közvetlen, de – bár közvetetten – a protestáns iskolákon is lemérhető.<sup>17</sup> A 19. század úgy köszöntött Magyarországra, hogy a reformok iránt nyitott politizálás alapelvekként támaszkodott a „polgári haladás és nemzeti önállóság”<sup>18</sup> kettősségében megfogalmazott modernizációs törekvésekre – és hangsúlyozottan igaz ez a művelődés és iskolaügy kapcsán is. A reformkor érlelte ki aztán azt a nagyszabású művelődéspolitikai programot, melyhez elválaszthatatlanul kötődik Eötvös József alakja, és amely – igaz, csak bő két évtized múlva – visszafordíthatatlan változásokat hozott a korábbi berendezkedéshez képest. A magyar liberális elit által szorgalmazott új államépítkezés egyértelműen az egyházaktól függetlenített állami feladatként fogta fel az iskoláztatást és vele a műveltség terjesztését,<sup>19</sup> a korszak uralkodó tendenciája egyértelműen az „egységes nemzeti polgárosodás” ideája.<sup>20</sup>

A népoktatás sok szempontból – és sok forrásból közölt – rossz állapotának orvoslását először az 1840-es évek elején igyekeztek felkarolni, akkor az anyagi támogatás megreformálásában látták az egyik lehető megoldást. Az 1848 nyarán tartott tanügyi kongresszus mellett napvilágot látott egy meglehetősen radikális programterv is, amely egyenesen a minisztérium szétválasztásával (külön az oktatásügy és vallásügy) igyekezett volna foganatosítani a teljes laicizálást, az egyház és iskolaügy teljes elkülönítését tartalmazó javaslatait.<sup>21</sup> Kelemen Elemér szerint ugyanakkor 1848-ra „a magyar iskolaügyben is megérlelődött a nemzeti hagyományokra épülő polgári átalakulás igénye”, és a helyzet iróniája, hogy ez az átalakulás végül külső „modernizációs kényszer” formájában valósulhatott meg a forradalom bukása után.<sup>22</sup>

Az 1868-as népoktatási törvény közvetlen előzményének tekinthető még Ferenc József röviden *Entwurf*nak<sup>23</sup> nevezett oktatási dokumentuma, amely elsősorban Ausztriára vonatkozott, de az 1849. március 4-i alkotmány értelmében automatikusan Magyarországon is hatályba lépett. Kedvezőtlen fogadtatása Kelemen Elemér szerint nem csak a „benne megnyilvánuló neoabszolutista összbirodalmi szándéknak” tudható be, „ugyanilyen mértékben okolható azzal a társadalomlélektani hatással, amit a hazai iskolai viszonyoknak a kor művelődési követelményeivel történő szembesítés váltthatott ki”.<sup>24</sup>

Végül 1868-ra érlelődött ki az a népoktatási törvény, melynek társadalomtörténeti hatása óriási. Miközben sajátosan olvasztja magába a korábbi törekvéseket, egyúttal paradigmaváltást is képvisel, a modern közoktatásnak egy demokratikus és liberális elképzelését. A 38. törvény-cikkely alaptétele három kulcsfogalom körül bomlik ki: tankötelezettség, tanszabadság, tanítási szabadság.<sup>25</sup> A tanítás szabadságának jogából – melyet liberális alapon a lelkiismereti és szólás-szabadsággal állítottak párhuzamba – szervesen következett az iskolaállítás és fenntartás szabadsága, amely megfelelő szabályozás mellett egyaránt vonatkozott az államra, de a polgári vagy

<sup>17</sup> Vö. *i.m.* 23.

<sup>18</sup> *I.m.* 11.

<sup>19</sup> Sarnyai Csaba Máté: *Oktatás-laicizálási törekvések és a katolikus felsőoktatás 1848-ban*. Kósa László (szerk.): *Fiatal Egyháztörténészek Kollokviuma*. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Művelődéstörténeti Tanszék, Bp. 1999. 69.

<sup>20</sup> Kelemen Elemér *i.m.* 24.

<sup>21</sup> Sarnyai Csaba Máté *i.m.* 71.

<sup>22</sup> Kelemen Elemér *i.m.* 25.

<sup>23</sup> Teljes címe: *Entwurf der Organisation der Gymnasien und Realschulen in Oesterreich*. = Kelemen Elemér *i.m.* 25.

<sup>24</sup> Kelemen Elemér *i.m.* 25.

<sup>25</sup> *I.m.* 121.

egyházi közösségekre is. A tervezet parlamenti vitája már nem emlékeztetett a húsz évvel korábbi radikális megnyilvánulásokra, nem is volt különösebben jelentős a közös (felekezetektől független) népiskola kérdése, ennél hangsúlyosabb volt a hagyományos egyházak (főleg a katolikus klérus) részéről mutatkozó felháborodás évszázados kiváltságaik semmibevétele miatt.

A tanügyigazgatás érdekében a törvény – ugyancsak a liberális kormányzati egyensúly elvét követve – népiskolai hatóságot hozott létre még 1868-ban, mely hatékonyabb formáját 1876-ban nyerte el. Ennek lényege az önkontrollt is gyakorló polgári állam (garancia a népoktatás egységes fejlesztésére) és a különféle típusú önkormányzatok együttműködése. Ez az egyensúly valamilyen autonómiát, aktív beavatkozást engedett az iskolafenntartó polgári és felekezeti közösségeknek.<sup>26</sup> A század utolsó negyedére a tanügyigazgatás intézményrendszere teljes hierarchiává épült, a következőképpen: a hierarchikus rend csúcsát a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium jelentette, melynek munkáját az országgyűlés közoktatási bizottsága segítette. 1871-ben jött létre az OKT, az Országos Közoktatási Tanács. A törvény elismerte a „felekezeti iskolák egyházi igazgatásának kialakult rendjét”, így alacsonyabb szinten csak a községi és állami iskolák közvetlen vezetésére jelölt ki szerveket (előbbinek a község és a választott iskolai szék, utóbbinak a gondnokság), mindkettőt a tanfelügyelő hatásköre alá rendelve. A tanfelügyelőség intézményének válságában közrejátszott az is, hogy az egyházi hatóságokkal szemben csupán áttételes joga és pontosan nem körülírt szerepköre volt.<sup>27</sup>

A törvény formai és tartalmi szempontból egyaránt igyekezett az iskolarendszert következetes egységbe szervezni. Formailag egymásra épülő szervezeti egységeket jelölt ki: elemi és felső népiskola, polgári iskola, tanítóképezde, amelyekre később rátevéődött a középiskola, szakoktatás és felsőoktatás, illetve közben fokozatosan formát nyert a kiseddőzés is. Az oktatás tartalmát illetően a törvény minden korábbit meghaladva szabályozta a népiskolákban tanítandó tárgyakat, úgy, hogy a már meglevőket gazdagítani kívánta, emellett pedig számos új tantárgy jelent meg a palettán.<sup>28</sup> Az oktatás körülményeinek javítása érdekében törvényi előírás született a tanítás személyi és tárgyi feltételeit illetően. A tanítók munkakörülményeinek javítását is szolgálta többek között a tanulólétszám meghatározása, fizetési minimumok kijelölése vagy a nyugdíjazás rendszerének kialakítása.

Az iskolai körülmények talán az egyik legfájóbb pontja lehetnek a korabeli nevelésügynek. A törvény ezért szigorú feltételeket szab, melyekre a kis egyházközségek iskolafenntartói erőkön felül teljesítve sem tudnak érdemlegesen lépni. Az előírások kiterjednek az iskolaépülettel és annak berendezésével szemben támasztott új – az 1876-ban törvénybe foglalt közegészségügyi rendelkezéseket is figyelembe vevő – feltételekre, a tanításhoz szükséges felszerelésekre (atlaszok, földgömb, fali tábla stb) és a gyermekektől elvárt taneszközökre (elsősorban a tankönyvek jelentettek problémát).<sup>29</sup>

Kósa László úgy véli, hogy a 19. század folyamán felbomlott feudális kötelekekkel együtt az egyház hívei az egyházfenntartói kötelezettségek terhét is igyekeztek lerázni magukról. Az egyházfegyelem és egyházfenntartás szerinte „a vallásosságnak kifejezetten a feudális arculatát mutatták a hívek felé”.<sup>30</sup> Az egyházfenntartói járulékok fizetésének hanyagolása a köznép által már

<sup>26</sup> *I.m.* 123.

<sup>44</sup> *I.m.* 34–35.

<sup>45</sup> *I.m.* 123.

<sup>1</sup> *I.m.* 36., 123.

<sup>2</sup> Kósa László: *Egyház, társadalom, hagyomány*. Debrecen 1993. 121.

a 48-as forradalom idején problémaként jelentkezett, de a protestáns nemesi családok is „egyre soványabban patronálták az őseik által gondozásba vett egyházakat”.<sup>31</sup>

Annak ellenére, hogy az adakozás és egyházfenntartás a protestáns magatartás egyik lényeges eleme volt, a protestáns egyházak, amelyek korábban sem élvezhették az abszolutista hatalom semmiféle támogatását, a 19. század közepén komoly anyagi válsággal néztek szembe. Tény az is, hogy ezeknek soha nem voltak olyan kiterjedt birtokaik, amilyenekkel a katolikus egyház az ellenreformáció nyomán változatlanul rendelkezett. A helyzeten valamelyest javított az, hogy az 1850-es években a tagosítások révén önkormányzati földterületek kerültek át az egyházak kezébe, illetve a kiegyezés után többé-kevésbé stabil államsegély biztosított némi kiegészítést.<sup>32</sup>

Vizsgált anyagom alapján erre vonatkozóan igazat kell adnom az említett szerzőnek, ide kapcsolva azt a feltételezést is, hogy – legalábbis az általam ismert források szerint – az egyházi iskolák viszonylag könnyű községivé-államivá válásának, az egyház általi feladásuknak legnyomósabb oka lehetett az egyházközségek szegénysége, amely mindaddig, míg nem volt egységes, mércéket szabó törvénykezés, nem tűnhetett elő, azonban az életbe lépő törvény előírásainak, elsősorban anyagi korlátok miatt, a kis egyházközségek már képtelenek voltak eleget tenni.

A vizitáció kérdéseinek egyik alapvető vizsgálati felülete az egyházközségek anyagi helyzete. Olyan kérdéseket olvashatunk a vizsgálati jegyzőkönyvekben, mint „Az egyházi hivatalnokok fizetése kiszolgáltató-e? A hátralékok felszedésére minő intézkedés tétetett?” A beszámolók nagyon gyakran szólnak be nem fizetett bérekről, ilyenkor a bizottság a gondnokot bízta meg, illetve büntetéseket helyez kilátásba. 1850-ben Magyarlónáról jegyezték le, hogy „A Papi és Cántori Bérek fel nem hajtattak, a mik bé szolgáltattak Bérek, olyan gabona, melly még rosta allyánál is sokkal gyengébb, mit a Can. Visitatio szemeivel látott, mivel a mustra előmutattatott. A Can. Visitatio ez okból, rendelte, hogy mindenki jo gabonát adjon, és a T. Pap csakis jo gabonát vegyen el fizetés ízben. A restans Béreket pedig a Curator 15öd napok alatt fel hajtsa, ellen esetben a felelet terhe a Curator fogja nyomni.” Ugyanezen évből Magyarlétáról is azt jegyzi be a bizottság, hogy „Papi és Cántori Bérek nem hajtattak fel, e tekintetben meg parantsolta a Curatornak, a Can. Visit. hogy 3ad napok alatt bé szedje, és ennek utána Pap és Cántori bérek, a Vizsgálati időre mind bé szedessenek.” 1856-ban Tordaszentlászlón fenyítik meg a gondnokot: „A papi és Cantori bérek, mint hogy nincsenek mind bé fizetve, meg rendeltetett a D Curatornak: hogy minden restantiákat nyolcz napok alatt bé szolgáltassanak – akkor a Curator feleletre fog vonatni és a nem remélt esetben, mint engedetlen fog a világi törvény hatóságnak meg fenyítés végett át iratni.”

A kevés példa azt jelzi, hogy a hívek általánosságban befizetik a penzumot, és a bizottság sem fenyegetőzik, ha csak kisebb hiányt tapasztal, ahogyan ez 1861-ben Tordaszentlászlóról olvasható: „A papi és cantori bérek jobbára be vannak fizetve, van ugyan mej kevés restantia, de rövid időn az is beszolgáltatik.” Hasonló példa, emellett érdekes eset, amit Magyarléta 1859-es vizitációjakor vetettek papírra: „A papi és cantori bérek közzül nagyobb rész be van fizetve a kik még be nem fizették figyelmet érdemlő okból az illetőkkel kiegyeztek. Egy szabadságos Katona Kasza Márton makacsul ellent mondott a bérfizetésnek és kijelentette, hogy semmi módon bért nem fizet. – Át iratott a Cs. K. járási hivatalnak, még három özvegyet jelentett fel a Cantor kik külön kenyeren élők és örökséget külön tartók nem akarnak a Conventio iránt fizetni.” A példa jelzi, a makacsság volt itt a nem fizetés oka, és nem a fizetéseképtelenség.

<sup>3</sup> I.m. 111.

<sup>4</sup> I.m. 26–27.







csak a konfirmációi felkészítésben, illetve a nagyobb gyermekeket érintő vasárnapi iskolázásban összpontosult és élt tovább a falusi gyermekek vallásos nevelése.

Arról, hogy a már konfirmált ifjak sem kerültek ki a vallási közösség látóköréből, a vasárnapi iskolázás dokumentumai tanúskodnak. Azonban a vasárnapi iskolázás fogalma cseppet sem világos, és a forrásokban eleinte összerosódik az ismétlő iskolázással. A körülbelül hatvanesztendőnyi adat áttekintése után a következő megállapítás látszik helytállónak: az ismétlő és vasárnapi iskolázás közös vonása az, hogy a 12 évesnél idősebb gyermekekre terjed ki. Az évek során a megnevezés bizonytalansága jelzi az intézményi megszilárdulás, a tartalmi változás folyamatát. Arról, hogy a felváltva használt megnevezések ugyanarra a tevékenységre vonatkoznak, a válaszok ugyanazon szám alatt szereplése utal. Nagy vonalakban itt is a vallásoktatás visszaszorulását állapíthatjuk meg, a vasárnapi iskolázás megszűnését az ismétlő iskolázás intézményi megerősödésével egy időben.

Az *ifjak nyári vasárnap délutáni tanítása* 1853-tól jelenik meg a forrásokban. Korábbi gyakorlatát nem zárhatjuk ki, de ebben az évben a négyből két faluban (Tordaszentlászlón és Magyarlétán) rendben folyik, a másik kettőben „*hogy az ifjak vasárnap dél után taníttassanak meg rendeltetett*” (Magyarfenes, 1853), tehát a bizottság előírja a gyakorlatba vételét. Ebből a minta hiányára lehet következtetni. 1867-ig a jegyzőkönyvírók nem használják az ismétlő iskolázás megnevezést, ennek elterjedése is az 1868-as kérdőpontoknak köszönhető. Az 1868-as kérdőpontok 6. kérdése így hangzik: „*Nyári vasárnap ismétlő iskolázás Sz. György naptól Sz. Mihály napig foganatban van-e? Tanítatnak az ifjak a lelkész által vallásra, az iskolatanító által éneklésre?*” A kérdés ezen iskolázás tartalmát illetően ugyanazt várja el, amiről gyakorlatilag addig is szólt: vallás- és énektanítás a lelkész és kántor vezetésével.

1868-ig ez a fajta egyházi nevelőtevékenység, néhány kisebb-nagyobb incidenstől eltekintve, nagyjából rendszeresen működik. 1861-ben Magyarfenesen figyelmeztet a bizottság a rendszeresebb tanításra, Tordaszentlászlón pedig a lelkész gyengélkedése miatt nem tudja ezt a szolgálatot elvégezni. Korábban, 1858-ban a bizottság Szentlászló gondnokát dorgálja meg, kötelességévé téve, hogy „*minden eszközök fel használásával az ifjakat vallás tanításra fel rendelje*”, mivel „*nem csak a fiúk, sőt a nők is rendetlenül maradnak fent vallás tanításon*”. A legpikánsabb esetet 1856-ban jegyezték fel: Magyarfenesen folyik ugyan a vasárnap délutáni vallástanítás, „*de világosságra jövén az: hogy mikor tánczos mullattságok vagynak el maradnak gyakran a tanítások*”. A bizottság természetesen az erkölcsromboló mulatságok ellen felszólal, és ismét csak a kurátort mozgósítja, nem tűrvén semmi ürgyvet a tanítás kimaradásának okául.

A Magyarlétáról bejegyzett 1868-as válasz erősíti meg azt a feltételezésünket, hogy az ismétlő/vasárnapi iskola a nagyobbacska, már konfirmált fiatalokat hivatott magába foglalni. Korukon túl tehát a konfirmáció is feltétel, az egyház ily módon próbál valamiféle nevelést és kontrollt biztosítani azon fiatalok felett, akik az iskolai oktatás kereteiből már kikerültek. A vasárnapi iskolázásról forrásaim alapján azt gondolom, hogy az állami iskolarendszer megteremtése szempontjából olyan formának tűnhetett, amelyre alapozni lehetett a felsőbb évfolyamok létesítését, a tankötelezettség kiterjesztését a 13–15 éves korosztályra is. A fiatalok vasárnapi vallás- és énektanításon való rendszeres részvételét eleinte az egyházi tisztségviselők kérték számon a szülőktől és gyermekektől, később azonban, ahogy erre a formára ráépül a polgári mintát követő ismétlő iskolázás, már törvény írja elő az iskolalátogatás ellenőrzését. Sajátos hozadéka a helyzetnek, hogy a tizenévesekre kiterjesztett tankötelezettség csak helyi-közzel érvényesíthető, mivel az ilyen korú fiatalok a korabeli gyakorlat szerint családjuktól elkerülve szolgálatba álltak.

Természetesen nem képzelhetjük, hogy egy csapásra szűnt volna meg a vallásos vasárnapi foglalkozás. Azt sem gondolhatjuk, hogy a polgári tananyaggal fellépő ismétlő iskolázás teljesen átvette volna a vallásos nevelés helyét. Magyarlétán 1868-ban „nyári vasárnap délután a már konfirmált ifjak a vallásra tanítatnak a lelkész által”, Szentlászlón is „a mai konfirmáltak nyáron át vallás és énekekre tanítatnak”, Magyarfenesen 1871-ben a „nyári ismétlő iskolázás foganatba van véve, a már konfirmált mindkét nemű ifjakra nézve: a lelkész tanítja vallásra”. Formáját – a nyári vasárnapi ifjúsági vallásos nevelést értve ezen – tekintve ez a fajta nevelés lényegében töretlenül működik még sokáig, igaz, olykor mélypontok is vannak: 1872-ben a négyből három faluban a nyári vasárnapi iskola szünetel, Magyarlétán például „a nyári iskolázás nem igen gyarkoroltatik, az ifjak tanítása hanyagságuk miatt – pontosan nem mehet”, amiért a következő évben is figyelmeztetik a lelkészt a gyakorlatba vételre. Hasonlóan Szentlászlón sincs vasárnapi iskola 1872-ben, és egy év múlva is azt teszi szóvá a bizottság, hogy „az ifjak gyéren maradnak a templomban” (Tordaszentlászló, 1873).

A helyzet aztán többé-kevésbé normalizálódni látszik, közben pedig a bejegyzések az ismétlő iskola elnevezést használják mind gyakrabban. Formájára vonatkozóan már csak szórványosak az utalások (nyári, vasárnapi), de feltételezhetjük, hogy nem változik lényegesen. Az átmenet sajátos változatairól árulkodnak az olyan bejegyzések, mint 1885-ből, Magyarfenesről: „nyári ismétlő iskola nincs, de az ifjak a pap által tanítatnak vallásra vasárnaponként a templomban.” A valódi váltást 1887-től feltételezhetjük, ugyanis az ekkortól érvényes jegyzőkönyvezési forma már nem tudósít a nyári vasárnapi iskola meglétéről. A korábban az iskolaügytől függetlenül álló kérdésnek helye sincs az új vizsgálati szempontok között. Valamiféle továbbélése ugyanakkor az iskolai kérdések között található meg, a 23. kérdésre adott válasz mostantól így hangzik: „Az ország törvények által megszabott ismétlő iskolázás életbe léptetve és folyamatban van.”

Méltán feltételezhetjük a szigorú polgári törvények életbe lépésével együtt járó hanyatlást a vallásoktatás terén. A források többé nem számolnak be különálló ifjúsági vallásoktatásról, és igazolni látszik a feltételezést a Tordaszentlászlóról (ahol ekkor már állami iskola működik) évről évre ismétlődő, csak az óraszámbeli eltéréseket mutató válasz: „Állami iskola van melyben hetenkint négy órán vallást tanít a pap, egyházi éneket 2 órán az énekvezér – ugyszintén a tanítók is tanítják egyházunk énekeit.” (Tordaszentlászló, 1888) Magyarfenes visszatérő nehézsége a már említett szolgálat miatti kimaradás az ismétlő korúaknál. 1889-ben „az ismétlő oskolázás életbe van léptetve – de itteni szokás szerint a 12 éven felüli gyermekek nagyobb része – megyen bé szolgálni Kolozsvárt és így nagyon kevesen részesülnek a tanításba”.

A fentiekben igyekeztem példákkal is bizonyítani a polgári iskola kiépülésének következményeként a vallásoktatás időben nyomon követhető visszaszorulását. Következtetésem kettős. Egyrészt meg kell állapítanom azt, hogy a vallásoktatás az egyházi nevelés beszűkülésének következtében idővel a konfirmációi felkészítésre korlátozódik. Másrészt egyházi részről kikapintható egyfajta határozott törekvés, amely az új körülmények között próbálja a hiteles vallásoktatás meglétét garantálni és egyben bizonyítani. Az egyes települések iskoláinak államivá alakulása után a válaszok a következőképpen hangzanak: „Az állami iskolába járó tanulók vallás oktatását a pap vezeti minden héten négy órán, az ének tanítás minden héten egy ora van – Az iskolába a vallást tényleg a pap tanítja.” (Magyarfenes, 1902); „Az ev. ref. növendékek az állami iskolában tanulnak s a tanulók vallás oktatásáról a lelkész, az ének tanításról az ének vezér által van gondoskodva. – Az állami iskolában a lelkész teljesíti a vallás oktatást.” (Magyarlóna, 1903)

Az examen, a későbbi közvizsga példáján is nyomon követhető az iskolai oktatás laicizálódása, a vallásoktatás többi tantárgytól való elkülönítése, melyet egyik részről (állami iskola) kiszorításként, másik részről (egyházi intézkedések) önállósításként, megerősítésként értelmezhetünk.

Az examen a vizsgált korszak elejétől (1853-tól) a vizsgálatok szerves részét képező szempont, sőt kényes terület is. A vizsga megtartása vagy meg nem tartása olyan sarkalatos kérdés, amely kapcsán sokmindenre derül fény – akarva-akaratlanul – a tanító, tágabban pedig a közösség működését illetően.

Az examen 1853 előtti létéről, helyzetéről nem gyűjtöttem adatot. Ebben az évben rendelik el ugyanakkor a vizsgálatot vezetőket (mind a négy ismertett faluban), hogy az egzamen alkalmával jegyzőkönyvet vezessenek a lelkészek, és a kitűnő tanulókat feljegyezzék. Az említett prózai valóságról már 1856-ban képet kapunk: *„A múlt évben nem tartatott examen, mert a gyermekeket a szülők idején mind kivették az iskolából. A curátornak kemény rendelés tételét hogy a tavasszal tartandó examen előtt senki is a gyermekét az iskolából ki venni ne merészelje – és az examenről a T. pap vigyen jegyző könyvet, melybe a ki tűnő tanuló gyermekeket jegyezze.”* (Magyarléta, 1856) A vizsga elmaradásának visszatérő okaként megjelölt idő előtti iskolaelhagyás magyarázatával még az 1890-es években is többször szolgálnak a források: *„A törvény szabta tanítási időből 6 hó leend megtartható, mivel a tavaszi idő nyíllás által fel oszlik az iskola nagy része, a közvizsga fog tartani Mártius 22én.”* (Magyarléta, 1890); *„A törvényt szabta nyolcz hónap a tavaszi munka és őszi takarodás miatt csak hét hónapig tartathatik meg – Közvizsga volt közepes eredménnyel.”* (Magyarlóna 1890); *„A törny szabta tanítási időből – minden felsőbb helyre tett jelentés daczára az iskolázás a tavaszi munka bé következtével a falusi szegény népnek gyermekeire szükség lévén, minden sürgetés ellenére – 6 havi tanulással az iskola fel oszlott, és közvizsga sem tartathatott.”* (Magyarléta, 1893)

Végezetül, az iskolafenntartás és tőle elválaszthatatlan egyházfenntartás, a konfirmáció kapcsán gyűjtött vizitációs adatok, a vasárnapi iskolázás kérdésköre, illetve a közvizsga adatai alapján kirajzolódó valóság felvázolása végén engedjék meg egy, a forrásokból vett példákkal szemléltetett kitekintés a korabeli falusi iskoláztatás mindennapjainak hitelesebb láttatása végett. A polgári haladás magasztos eszméi olyan körülmények közé érkeztek a vidéki kisközösségek és az őket integráló egyházak és iskolák közvetítésével, amelyek nagyon messze álltak az áhított állapotoktól. A lakhatás, a ruházkodás tényleges gondoljaival néztek szembe az emberek, a lakosság a károkkal és betegségekkel szemben szinte védetlen, egy-egy tüzeset fél falvakat elpusztít, a gyermekhalandóság nagy, és nagy a szegénység is. A földművelésre alapozott életforma csupán a létminimumot képes biztosítani, a vidék földje nem igazán termékeny, az egyház- (és iskola-) fenntartói járulékok fizetését a termés minősége és mennyisége nagyban befolyásolja.

Az iskolába járást olyan gyakorlati tényezők hátráltatták, mint az iskolaház korlátolt befogadóképessége. A tanító sok esetben az iskolaházat lakásként is használni kényszerült, „saját” udvarán és kertjében gyakoroltatta a gyermekeket testnevelésből vagy éppen gyümölcsoltásból. A tanító általában pótolhatatlan volt: elhúzódó betegsége, halála, elköltözése okán olykor hónapokig szünetelt a tanítás.

A mezőgazdasági munkák által diktált életritmust nem boríthatta fel az iskolai év beosztása. Nemcsak a 8 hónapra előírt iskolázás megtartását tette lehetetlenné a gyermekek iskolából munkába szolítása, de – láttuk – gyakran még a közvizsga is elmaradt emiatt. A tanításra legtöbb idő nyilván télen adódott, a téli iskola azonban újabb problémát vetett fel: a források a gyermekek szó szerint vett *ruhátlanságát, gonyvátlanságát* hozzák fel az iskolamulasztás magyarázatával:

„iskolakötelesek fiu 48, leány 49. ebből jár iskolába fiu 44, leány 35. nem jár 18 még pedig 10 szegénység és ruhátlanság miatt 8 pedig szolgálatba van.” (Tordaszentlászló, 1868) A szolgálatba járás 12–13 éves kortól Magyarfenes és Magyarléta esetében gyakran visszatérő indoklása az iskolamulasztásnak. „Az ismétlő oskolázás életbe van léptetve – de itteni szokás szerént a 12 éven felüli gyermekek nagyobb része – megyen bé szolgálni Kolozsvárt és így nagyon kevesen részesülnek a tanításba.” (Magyarfenes, 1889)

Még szomorúbb a járványos betegségek elleni védtelenség, amely mindegyre megzavarta az iskolába járást, megtizedelve az iskoláskorú gyermekeket. Magyarlétán írják 1878-ban, hogy „közvizsga a mult évben a roncsoló toroklob miatt nem volt”. 1888–89-ben olyan járvány söpört végig, amelyet 3 faluban is feljegyeztek. „A törvény által megszabott 8 hónapi tanítás a járványos betegség miatt nem tartatott meg. Közvizsga a járványos betegség miatt nem tartatott.” (Magyarléta, 1889) Magyarfenesen 1888-ban megrázó adatokat vetnek papírra: a 118 főnyi 6–12 év közötti tankötelest képest a 13–15 évesek összesen 16-an vannak, „hogy ily kevesen vannak ismétlők annak az oka az hogy ezelőt egy néhány évvel kétévig uralkodott a községbe a »toroklob« és nagyobb része el holtak”. 1853-ban szenvtelenül írja a bejegyző Szentlászlón, hogy „az oskola most a sok halálozás és betegség miatt meg szüntetet”.

A fentiekben próbáltam a lezajló események folyamatosságát megmutatni, kidomborítani az állam optimista modernizációs törekvéseit és azt az áldatlan helyzetet egyaránt, amely a polgári fejlődés eszméje és a korabeli valóság találkozásánál jött létre. Szándékom szerint tanulmányom hozzásegít ahhoz, hogy realisabban értékeljük a 19. század végének változó állapotait, annak ellenére, hogy nem szólhattam itt bővebben az iskoláztatás olyan körülményeiről, mint az iskolaházak problémája vagy a változások középpontjában álló kántorok-tanítók helyzete. Következtetésképpen megállapítható, hogy a különféle egyházi források összevetése és a múltba tekintő kultúrákutató látásmódja izgalmas történeti adatokkal szolgálhat egy-egy adott időszak és folyamat valóságának megközelítéséhez, valamelyes megértéséhez és megmutatásához.

#### **Nineteenth-Century Village Schools as Ecclesiastical Institutions. A Research on Ecclesiastical Documents**

*Keywords: village school, ecclesiastical institution, ecclesiastical document, Kalotaszeg*

This writing approaches, through the methods of cultural studies, the huge differences between new ideas of modern civil development and the real state in which nineteenth-century village schools were to be found. The study leads us through the presentation of a long process during which the church-managed small schools became detached and civil. Working on ecclesiastical documents of four villages of the Kalotaszeg region (Magyarlóna – Luna de Sus, Magyarfenes – Vlaha, Tordaszentlászló – Savadisla, and Magyarléta – Liteni) dating from 1850 – 1909, the study discusses four specific questions related to the problems of schooling and of the process of detachment: sustenance of church and school by the inhabitants, confirmation, Sunday schooling and annual public examination.

Daniel Rita

## Tamási Áron farkaslaki kultusza

Tamási Áron neve ma mindannyiunk tudatában összeolvadt Farkaslakával. Ott született, ott van eltemetve, ezt ma már minden középiskolai végzettségű magyar embernek tudnia kell. Az író identitásának nagyon jelentős eleme volt származástudata, ezért életében sok helyen sokféleképpen mutatta fel. Az irodalmi és transzszilvanizmus-történeti kánonba való bekerülésével híres lett, és mivel számtalanszor tematizálta származását, híressé tette szülőfaluját is. Az író halála után megfordult a folyamat: a falu kezdte különböző módokon felmutatni az író, különböző célokkal előtérbe helyezni, fel(ki)használni nevét legitimálásra, önreprezentációra, gazdasági célokra.

Tanulmányom két fejezete egy diakrón és egy szinkron jellegű vizsgálatot foglal magában. Az elsőben Tamási Áron kultuszának a kialakulását történetileg végigkövetve szeretném megvizsgálni. Tamási írásai és politikai szereplése következtében kultusza nem pusztán irodalmi, hanem etnikai, nemzeti színezetet is kapott. Azzal, hogy Farkaslakára temettette el magát, hangsúlyozottabbá vált ottani szerepe, a helyi értelmiségieknek pedig lehetőséget jelentett az önreprezentációra és arra, hogy magukat mint értelmiségi csoportot tudják felmutatni. A kultusz helyi megjelenésével párhuzamosan kialakult Tamásinak a mítosza is, amelyet immár az értelmiségi csoport mellett az öregebb generáció emlékének is alakított. Így egy nagyon összetett, konfúz jellegű Tamási-kultusznak lehetünk a tanúi Farkaslakán, amely nagyon sok közegben forgalmazódik és mutatódik fel. Ezeket a közegeket médiumoknak nevezem, ám a szót sokkal tágabb értelmezésben használom, mint amit eredetileg lefed: médiumnak tekintek jelenségeket, folyamatokat, helyeket, tehát mindazt, ami kváziegységes közegként felmutatja valamilyen formában az író. A régi médiumokba bekerül Tamási Áron, átalakítva azokat, újak is létrejönnek (például a múzeum), ezáltal átalakítva azt a lakóteret, lokalitást, amelyet addig Farkaslaka jelentett.

A tanulmány második részében ezeket a médiumokat szeretném megvizsgálni, azt, hogy egy író miképpen „forgalmazható” egy falu társadalmában. Azzal, hogy olyan, mindenkinek elérhető közegekben is megjelent, mint az emlékház, turizmus, helyiek ünnepei, része lett a helyiek identitásának is. Az író különböző médiumokban különböző céllal jelenik meg, más-más tulajdonságai emelődnek ki, így egy (többé-kevésbé tudatos) *valahogyan való bemutatásra* példa mindenik médium.

A kutatás során nagyon sok vonatkozásban felmerült a valódiság, az autenticitás kérdése. Éppen ezért úgy gondoltam, a tanulmányban is helyet kell kapnia ennek a kérdésnek: melyek a valós és fesztív elemek, mi a farkaslaki valóság, és mi az, amit pusztán felmutatnak. A kérdés egyben önreflexió is: a kutatónak mennyire van joga „leleplezni” a fesztivitást, egyáltalán megtehető-e ez.

### Tamási Áron kultuszának a kialakulása

Az író mindannyian ismerjük, és ha mást nem is, azt biztosan tudjuk róla, hogy a szülőföld szeretetének és a nagy hazatérésnek vált a szimbólumává. Az, hogy miért pontosan ezt tudjuk róla, a kultuszteremtés eredménye. Ugyanis tudásunkat nagymértékben befolyásolja az, hogy milyen könyveket kell kötelezően elolvasnunk az iskolában, melyek azok, amelyeket mindenképp ismernünk kell (például a *Bölcső és bagolyt*, valamint az Ábel-trilógiát minden bizonnyal

mindenkünk ismeri, de a kevésbé népszerű mesejátékait már jóval kevesebben). Azért merek a mi tudásunkkal példálózni, mert a farkaslakiak tudásának alapját is ez képezi: a fiatalok az iskolában hallanak először Tamásiról, a tananyagból ismerkednek meg vele. A különbség anynyi, hogy ez a tudás a szülőfaluban gyakrabban aktivizálódik, bővül a különböző kultikus gyakorlatok révén. Fontosnak látom a kultusz kialakulásának folyamatát végigkövetni, hiszen ez a folyamat szelekció volt: kiválasztódtak a megjegyzésre érdemes és az elfelejtendő, kevésbé fontos(nak *vélt*) elemek.

### A kultusz megalapozása Tamási életében

Az író egy olyan irányt vállalt fel életében, amely megalapozta későbbi kultuszát. Indulása egybeesett Benedek Elek és Kós Károly Erdélybe való visszaköltözésével, mindkettő „szűkebb hazájának kívánt szolgálni”.<sup>1</sup> Jó barátja lett Balázs Ferencnek, és általa megismerkedett Benedek Elekkel is, levelezést folytatott vele, amelyben a hazáért való munkálkodás fontossága volt a legmeghatározóbb téma. „Balázs Ferenc a tizek mellé meghívta tizenegyediknek Tamási Áront, azt ajánlva, lépjenek fel együtt egy antológiában.”<sup>2</sup> Így 1923-ban megjelent a *Versék, elbeszélések, tanulmányok tizenegy fiatal erdélyi írótól erdélyi művészek rajzaival* című antológia, amely azért is fontos, mert – a teoretikus Balázs Ferenc elvárásainak megfelelően – hangsúlyos szerepet kap benne az erdélyiség, az erdélyi szellemben való írás. Tamási három novellával szerepelt a kötetben, „a frissen születő erdélyi magyar irodalom egyik nagy reménysége”-ként.<sup>3</sup>

1923-ban Benedek Elekhez írt levelében Tamási leszögezi, hogy bár ki szeretne menni New Yorkba, nagybátyjához, tíz év után vissza akar térni, hogy aztán „nagyobb felkészültséggel dolgozzék fajtája érdekében”.<sup>4</sup> Az amerikai út fontos elem, az idegenség megtapasztalása, a szülőföld még nagyobb értékelése mellett ezzel egy mintához kapcsolódott: Balázs Ferenc maga is világyáró útra indult 1923-ban. A magával vitt föld, a hazatérés öröme, az út később regényben való megírása (*Ábel Amerikában*) szintén bekerült az emberek tudatába olyan elemként, amit megjegyzésre méltónak tart még ma is a közvélemény.

1926-ra, mikorra Tamási hazaért, „»véglegesre« formálódott és nevet kapott a magyarságtudat helyi változata, a transzszilvanizmus, a magyar nemzettudat bővített-szűkített formája”.<sup>5</sup> Tamási ehhez kapcsolódott, sőt annyiban újat is hozott, hogy a gyakran csak heroikus pózt jelentő gyakorlatiatlan gondolkodással szemben egy intellektuális – polgári és politikai – közéleti szerepet is felvállalt, tehát az erkölcsiség imperatívusza mellett felvállalta a politikai szereplést is.<sup>6</sup> Hamarosan híres, elismert író lett, aki „az erdélyi gondolatot folyamatosan átélte és vállalta”,<sup>7</sup> az *Ábel a rengetegben* meghozta számára a teljes irodalmi elismertséget. Az Erdélyi Tanács még Kolozsvár polgármestere tisztségét is neki szánta egy alkalommal.<sup>8</sup> Éppen ezért volt nehezen értelmezhető a kortársak számára Tamási 1944-es Budapestre költözése. A kor-

<sup>5</sup> Sipos Lajos: *Tamási Áron. Élet és pályarajz*. Bp. 2006. 24.

<sup>6</sup> Uo.

<sup>7</sup> Uo. 25.

<sup>8</sup> Tamási Áron: *Ölelő szeretettel. Válogatott irodalmi levelek*. Vál., jegyz.: Nagy Pál. Bp. 2008. 8.

<sup>9</sup> Sipos Lajos: *i.m.* 41.

<sup>10</sup> Bővebben lásd Bertha Zoltán: *Transzilvánizmus és népiség. Tamási Áron társadalmi nézeteiről*. = Uő: *Gond és mű*. Bp. 1994. 40–44.

<sup>11</sup> Sipos Lajos: *i.m.* 94.

<sup>12</sup> Lásd uo. 141.



szak írói és költői közül sokan meghaltak (Reményik Sándor, Balázs Ferenc, Dsida Jenő), sokan elhagyták már az országot (Áprily Lajos, Makkai Sándor, Nyíró József, Wass Albert). Így valóban szükség lett volna a politikai és közéleti elismertséget élvező értelmiségi ott-maradására, ám a kialakult politikai helyzet miatt Tamási úgy gondolta, szülőföldjén már „nem szolgálhatja Erdély jövőjét”.<sup>9</sup> Ez a kiköltözés ma is kettős megítélésű: egyrészt a cserbenhagyás, másrészt az idegenben is az otthon szolgálatának attribútumait kötik hozzá.

Magyarországról támogatta szüleit és testvéreit, írásaiban továbbra is felvállalta azt az irányt, amit saját magának kijelölt, de a továbbiakban mégsem tudott olyan társadalmi szerepet betölteni, amelyet elutazása előtt. 1956-os erdélyi körútja ezért volt annyira fontos: tizenkét év után először szólalt meg nyilvánosan Erdélyben, az Igaz Szó szervezésében megrendezett marosvásárhelyi irodalmi esten. Ekkor „hitet tett korábbi eszméi és erdélyisége mellett. »Voltak esztendők – mondta –, amikor valóban a magyar irodalom Mikes Kelemenje voltam. Annyi különbséggel mégis, hogy az én fejedelmem nem egy új Rákóczi volt, hanem a lelkiismeret, melyet az emberi gondolkodás, Erdély nemes hagyományai és a mai idők vajúdó eszményei tápláltak.»<sup>10</sup> Az, hogy erdélyi körútjának alapja a Farkaslakán való tartózkodás volt, szintén a szülőfaluja iránti szeretetét példázhatta az akkori emberek megítélésében.

1956 után Tamási „a rendszer belső logikája szerint ellenségnek számított”.<sup>11</sup> Magyarországon az Állambiztonsági Szolgálatok Levéltárában 2006 nyaráig feldolgozott anyag szerint a tíz leggyakrabban szereplő személy egyike volt.<sup>12</sup> Írt és jelentek meg írásai továbbra is, de közéleti szereplési lehetősége jelentősen lecsökkent. 1964-ben megbetegedett, már nem vállalkozott az újabb hazai útra, inkább testvéreit hívta meg magához. Tervezgetett továbbra is, a szülőházat át akarta alakítani (vissza olyanra, amilyenre gyermekkorából emlékezett), és hűgát megkérte, tartsa fenn neki a szobát, amelyben lenni szokott otthon, hogy hazamehessen meghalni.<sup>13</sup>

Tamási úgy gondolta, mindenkinek megvan a viszonylag mereven meghatározott helye a világban, amiből ha kilép, felborul a világrend – ez egyrészt igazolja a társadalmi hierarchiát, másrészt kötelességet is jelent. Élete utolsó művében megfogalmazta, mi volt az ő feladata: „a székelység emberi követe lenni”.<sup>14</sup>

Láthatjuk tehát, hogy Tamási írásaival, politikai fellépésével is mindvégig felvállalta a magának kijelölt irányt. Ez az irány szorosan kötődött Farkaslakához és a székelységhez, a székelység problémáinak segítéséhez, így nem véletlen, hogy a székelység jelképévé tudott válni. A Magyarországon való tartózkodás miatt a székely–magyar kapcsolat, az idegenben is a hazáért munkálkodás, az egység jelképe lehetett.

### Az író temetése

Az életében felvállalt iránnyal megalapozta, halálával pedig mondhatni megpecsételte későbbi farkaslaki kultuszát. 1966. május 19-én Tamási megírta végrendeletét, amelyben hátrahagyta, hogy a farkasréti temetőben dr. Brezanóczy Pál egri püspök végezze a gyászszertartást,

<sup>13</sup> Uo. 142.

<sup>14</sup> Uo. 176.

<sup>15</sup> Uo. 190.

<sup>16</sup> Uo.

<sup>17</sup> Lásd uo. 206.

<sup>18</sup> Tamási Áron: *Vadrózsa ága*. 1966. Forrás: <http://mek.niif.hu/01000/01094/01094.htm> 2010-12-28

de mihelyt lehetőség adódik rá, vigyék haza holttestét Farkaslakára.<sup>15</sup> Május 26-án meghalt az író, miután megérkezett a hír, a farkaslaki templomban három napon át folyamatosan harangoztak.<sup>16</sup> Budapesten június 2-án tartották a szertartást a Farkasréti temetőben, és a Magyar Írószövetség jóvoltából a holttestet szállító vagon már június 7-én elindulhatott Budapestről. A hazahozatalról az értelmiségiek körében a mai napig zajlik a vita, pontosabban arról, hogy a holttestet elvitték-e a Zsil völgyében lévő, románul azonos nevű városba, ahogyan azt a közvélemény tudja, vagy sem.

Székelyudvarhelyről a koporsót egy „lenyitható oldalú autóra tették. Az autó platóján, a le-súrolt deszkákra a fej-részhez fekete bársony és fehér kalotaszegi varrottas került, a koporsó alatt a székely himnusz dallamát szerző Csanády György édesapja, Csanády Zalán által vakon csomózott perzsaszőnyeg volt, az oldalfalakon tarka székely szöttesek és kalotaszegi varrottasok látszottak.”<sup>17</sup> A határban feltűnő autót harangszó fogadta. A búcsúztató misén László Ignác tiszteletbeli főesperes volt a főcelebráns, tizenhárom pap és a székelyudvarhelyi vegyes kórus segédkezett a szertartásban, a falu papja, Birton István mondott búcsúbeszédet. A kortársak fehér harisnyában, székely ruhában álltak sorfalat. A hatóságok zendüléstől féltek, ezért a szertartáson titkosrendőrök, az állambiztonság emberei is részt vettek. Bár ott voltak a barátok, a kor művészei, beszédet senki nem tarthatott.

A temetésre tehát leginkább a grandiózusság volt jellemző, valamint ezzel párhuzamosan az a tudat, hogy figyelik a résztvevőket, a hatalom szemmel tartja az ünneplést. Negyvenhárom éve történt, tehát eléggé közel ahhoz, hogy éljenek azok, akik még részt vettek a temetésen, de elég régen ahhoz, hogy elfelejtődjenek, átalakuljanak, mitizálódjanak egyes elemek. Az interjúkból ezek nagyon jól láthatóak. Példák a nagyon eltérő visszaemlékezésekre: *Egyenösen a kocsiról levették, s olyan egyszerűen temették, hogy nálunk még a szegén embőrt es ügyesebben temetik.* (F. E., 72); *Nem voltak a falusiak a temetésen, mert még nem ismerték.* (K. M., 80) Ezekkel szemben egy másik visszaemlékezés: *...nagyon sokan voltunk az Áron bácsi temetésén [...] Magyarországiak is voltak, meg iteniek is voltak, akik nagyon szép beszédet tartottak. Úgyhogy nagyon olyan kiemelkedett, kihangult temetése volt.* (Sz. I., 73)<sup>18</sup> A sokféle elbeszélést a felejtésen kívül az is eredményezheti, hogy az adatközlők más életkorban, más társadalmi szférában vettek részt a temetésen. Ez abból a szempontból is döntő volt, hogy meghatározta a temetésen elfoglalt helyüket is (például a helyi tanároknak nem volt szabad részt venniük a szertartáson).

A hazaszállítás és a temetés éppen az ünnepélyessége miatt nagyon jelentős kultuszteremtő mozzanat. Az, hogy az értelmiségiek sem tudják pontosan a hazahozatal külső körülményeit, valamint az, hogy a visszaemlékezések által nyújtott sokszínű, sok esetben egymással ellentétes elbeszélések rejtélyességet eredményeznek, amelynek következtében a helyiek ködösen látják az eseményeket, furcsává, távolivá, egyszersmind érdekessé teszi a történeteket. A tény, hogy Tamási kifejezetten kérte, hogy hazahozzák a holttestét, szintén fontos mozzanat: megerősíti a szülőföldszeretet szimbólummá válását, ugyanakkor elősegíti azt, hogy a helyi irodalmi

<sup>15</sup> „Lehetőleg dr. Brezanóczy Pál egri püspöki helynök a Farkasréti temetőben végezze a temetési szertartást; de mihelyt lehetséges, vigyenek haza a farkaslaki temetőbe.” Vö. *Tamási Áron végrendelete*. Művelődés, L(1997). november. 18.

<sup>16</sup> A temetéssel kapcsolatos információim forrása Sipos Lajos: *i.m.* 211–213.

<sup>17</sup> Uo. 211.

<sup>18</sup> A beszélgetésekre 2007. május 19-én került sor.

és nemzeti vonatkozásban „szent térré” válhasson, ezáltal kultikus gyakorlatok színtere (megemlékezések, koszorúzások) lehessen.

### Az értelmiségiek próbálkozásai a hetvenes-nyolcvanas években

Az író temetése után a helyi értelmiségiek kezdtek szervezkedni, azzal a céllal, hogy a falu lakosai körében is megteremtsék Tamási kultuszát, velük is megismertessék műveit, elfogadtassák írói nagyságát emberi gyengeségei ellenében. A helyiek ugyanis azt tapasztalták, hogy más volt, mint ők: négy felesége volt, elhagyta szülőfaluját – ezek a helyiek normarendszerét sértő tulajdonságok.

A hetvenes években a magyar értelmiségnek Erdély-szinten volt lehetősége arra, hogy önmagát reprezentálhassa: kiadók alakultak, emlékházakat nyitottak meg. Az értelmiségnek ekkor kettős „feladata” volt: a hatalom számára azt kellett felmutatnia, hogy elfogadja az általa előírt szabályokat, „népüknek” pedig azt, hogy az ő értekeiket képviseli és mutatja fel. Az értelmiségi réteg egyszerre képviselő, tanító és követ „abban az értelemben, hogy az értelmiséghez és a régióhoz is tartozik, értelmiségi körökben a »népe« érdekeit érvényesíti, népe körében pedig az értelmiségi érdekeit”.<sup>19</sup> Ez remek lehetőség a számára ahhoz, hogy legitimé tegye magát a közösség és a hatalom előtt is, ezáltal monopolizálva a kulturális élet irányítását.

A farkaslaki értelmiségi réteg is ehhez kapcsolódott, Tamási Áron lehetőséget kínált ennek a megvalósulásához. 1972-ben történt az első, nagyméretű megmozdulás. Megalakult a Tamási Áron Kulturális Egyesület Farkaslakán, elnökül megválasztották az akkori állatorvost, Jakab Zsigmondot. Dr. Bakk Elekné, az író egykori barátja indítványozta az emlékház megnyitását, és támogatókra talált az Egylet részéről, valamint Bokor Ágota (Tamási utolsó felesége) személyében. A hivatalos papírok beszerzését a doktornő vállalta, a berendezést Bokor Ágota, Jakab Rozália és Fancsali István irányították. Az emlékház a székelyudvarhelyi Haáz Rezső Múzeum névleges irányítása alá került. Bokor Ágota összeszedte az iratokat, könyveket, leveleket, bútorokat a testvérektől, és kiállította a tárgyakat azzal a feltétellel, hogy lemondanak a tulajdonjogról. Ő is ugyanezt tette, minden irat, könyv, fénykép tulajdonjogáról lemondott a Petőfi Sándor Irodalmi Múzeum javára (tulajdonképpen a Nemzeti Múzeum javára kellett volna lemondania, ám a végrendeletben olyan követelések voltak, amelyeket a múzeum nem vállalt, de a Petőfi Irodalmi Múzeum igen). A tárgyak elrendezését Jakab Rozália vállalta, ő rendezte be a szobákat az eredeti bútorokkal, vetett ágyat készített, írottas szőnyeget helyezett el. Így 1972-ben megnyílt a Tamási Áron Emlékház három névleges alapítóval Fancsali István (az akkori kultúrígazgató), Jakab Zsigmond és Jakab Rozália személyében.

Az író relikviáinak múzeumban való kiállítása legitimálta és megkérdőjelezhetlenné tette a falusiak számára Tamási emberi és művészi értékét: „Ahogy az elmeegógyintézetek beviszik a társadalmi tudatba, hogy hol vannak a normális és nem normális viselkedés határai, a múzeumok kítűzik, merre tart a világ, mi az ember, mi a művészi érték.”<sup>20</sup>

Ugyanebben az évben elkészült és felavatták a Tamási-egylet megbízásából a Szervátiusz Jenő és Tibor által készített Tamási-emlékművet. Az emlékműnek minden eleme jelentős.

<sup>19</sup> Bodó Juliánna: *Jelképeink szerepváltása*. = Bíró Zoltán–Gagy József–Péntek János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Buk. 1987. 81.

<sup>20</sup> Hofer Tamás: *Kiállíthatóak-e a „magyar emlékezet helyei”? = Takáts József (szerk.): *Az irodalmi kultusz kutatás kézikönyve*. Bp. 2003. 72.*

A Hargitáról hozták a követ, a híres Szervátiuszokkal faragtatták meg, az emlékműhöz székely kapu vezet, rajta rovásírásos felirat köszönti a látogatót. Az emlékművön egy kopjafa látható, a székelyeket jelképező hold és csillag, valamint Tamási Áron írásaiban megjelenő figurák közül láthatunk párat. A hátsó oldalon felirat olvasható: „Tamási Áron, 1897–1966 / Törzsében székely volt / fia Hunniának / hűséges szolgája / bomlott századának.” A székely kapu, az emlékművön szereplő alakok és jelképek a székelységet, a másságot sugallják, míg a felirat a magyarsággal való egységet fejezi ki.

Az emlékház és emlékmű felavatása egy nagy ünnepségbe ágyazódott be, ez volt a tulajdonképpeni első megemlékezés. Részt vettek a kor nagy emberei, jelen volt Sütő András, Czine Mihály is. Az emlékház berendezésébe igyekeztek bevonni a helyi lakosokat is, a szötteket együtt készítették el. Az ünnepségen részt vettek a falusiak, a temetés után ekkor szembesültek ismét azzal, hogy mennyire fontosnak tartják mások falujuk szülöttét. Ezután a megemlékezést évente megszervezték, tehát folytonosan aktivizálódott és bővült a tudás. Az értelmiségiek törekvését segítette az is, hogy Tamási csakhamar bekerült a tantervbe, tehát mindenkinek ismernie kellett munkásságát. Ez azt is kifejezte, hogy Tamási életműve bekerült a kánonba, „tabuizálódott az életmű”,<sup>21</sup> tehát a helyiek nem vonhatták többé kétségbe annak értékét. A helyi tanárok különös figyelmet szenteltek ennek az anyagrésznek, elvitték a gyerekeket az emlékházba, Tamási-színarabokat tanultak. Egyik beszélgetőtársam visszaemlékszik, hogy minden évben előadtak egy színarabot, ezzel is népszerűsítve írásait.

A templom közelében lévő emlékmű környezetét, valamint a Tamási-emlékházat tehát a Tamásira való emlékezésnek szentelték, mintegy birtokba vették a „kultusz papjai”<sup>22</sup> (jelen esetben az értelmiségiek). De „egy tér szimbolikus birtokbavétele mindig (száz évvel ezelőtt is) elbirtoklás, jelentésének megváltoztatása, használoinak kulturális asszimilálódásra készítése, a »birtokos« önreprezentációja”.<sup>23</sup> Az értelmiségiek a kultusz megteremtésének szándékával nemcsak megismertették Tamásit a falu lakosaival, hanem ugyanakkor felmutatták önmagukat mint a társadalom egy sajátos, csoportba szerveződő részét. Ezáltal reprezentálták és legitimálták is egyben önmagukat, „ráéreztek az irodalmi kultuszban eredendően benne rejlő önkultusz lehetőségére, vagyis arra, hogy »az érték az ereklyéről átsiklik az ereklyetartóra«”.<sup>24</sup>

### A „nép kezébe került” Tamási

Az értelmiségi elit törekvéseinek, valamint az egyre sűrűben megjelenő turistáknak köszönhetően a helyiek tudatába egyre inkább bevésődött Tamási Áron neve. A rendszerváltás több változást is előidézett. Egyrészt megbontotta az elit rétegnek a viszonylag stabil státusát azáltal, hogy többé nem kellett a hatalom és a közösség közti mediátornak lennie, így az az elem, amivel addig legitimálták magukat, átkerülhetett másnak a kezébe is. Megnőtt a turizmus szerepe, és nagymértékben át is alakult a motivációja. A rendszerváltás előtti turizmus legfőbb mozgatórugója maga Tamási Áron volt, a fő attrakció az őt reprezentáló emlékszoza, ott Tamási Gáspár, majd az emlékmű és az író sírja. A rendszerváltás után a turizmus nagy

<sup>25</sup> Lakner Lajos: „... csodás színváltozás...” *Irodalom és múzeum*. = Takáts József (szerk.): *Az irodalmi kultusz-kutatás kézikönyve*. Bp. 2003. 312.

<sup>26</sup> A fogalmat Lakner Lajostól vettem át. Vö uo. 301–317.

<sup>27</sup> Takáts József: *A tér és az idő nemzetiesítése és az irodalmi kultuszok*. Regio XV(2004). 3. sz. 77.

<sup>28</sup> Lakner Lajos: *i.m.* 309.

méreteket öltött, egyre többen tudtak megélni belőle. A turizmus motivációja a kulturális turizmus mellett egy nagyon erőteljes etnikai vonatkozással is gazdagodott: Farkaslakát egyre inkább *erdélyi székely falu* (mindhárom elem egyformán fontos!) mivolta miatt látogatták. Az ünnepek, a látogatók, az iskolában az értelmiségiek, a faluban a kitüntetett terek előidéztek azt, hogy a helyiek életének része legyen Tamási Áron. Az értelmiségiek tehát végső soron elérték azt, hogy *az író bekerült a köztudatba*.

Azonban sokan máig nehezményezik azt, hogy a farkaslakiak Tamásinak nem az intellektuális oldalát ismerik, hanem a gazdasági vonzatok miatt tudnak róla, viszonylag keveset. Egy helybeli pedagógus szavaival: *Farkaslaka arról híres, hogy gazdag falu, és annyira megy a pénz után, hogy a szellemi értékek, azok elmaradnak, tehát nem annyira értékeli a szellemi kincseket. [...] Hát mondjuk évente a Tamási-évfordulókat megünnepeljük, meg iskolában, itt-ott próbáljuk éltetni, de úgy általában, tehát az átlag-farkaslaki, az Tamásiból annyit lát per pillanat, hogy Tamásiért jönnek ugye a külföldiek, Tamásiért működnek ott kint a sír mellett azok a bódék, ezek a népművészeti kirakodóvásárok, azzal jól lehet keresni, a faluturizmussal jól lehet keresni. Azt elismerik, hogy ez nagyrészt Tamásinak köszönhető, de hogy igazából, hogy a műveit olvassák, vagy hogy íróként érezzék a nagyságát, ez sajnos hogy nincs.*<sup>25</sup>

A kultuszoknál már nem a személy a fontos, hanem az, amit szimbolizál, a „jelképes szerepe”.<sup>26</sup> Az értelmiségi réteg azt szerette volna, hogy Tamásiról az általuk forgalmazott kép és ezáltal az általuk forgalmazott szimbolikus érték terjedjen el, viszont nem ez történt: a közösség számára a helyiek emlékei bizonyultak megjegyzésre érdemesnek (például az öregek visszaemlékezései a sok feleségre), a legfontosabbá viszont az a tény vált, hogy híressé tette a falut, és hogy miatta jönnek a vendégek.<sup>27</sup>

A Tamásihoz kapcsolódó tudás tehát átalakult, az értelmiségiek által irányítani kívánt kultusz irányítatlanná vált. Egyre inkább jelennek meg ideologikumok, valósnak hitt elemek, a valóság elferdítései. Egy példát hozok fel arra, hogy az idő függvényében hogyan változik meg egy Tamásihoz kapcsolódó tudáselem. Az öregebb generáció emlékezetében Tamási Áron apja, Tamási Dénes negatív figuraként jelenik meg: *Az apja egy részögös embőr volt.* (F. E., 72); *Gyarló embőr volt.* (K. M., 80); *Üldözte a családot.* (F. E., 72). Ezzel szemben a fiatal generáció számára már idealizálódott az alakja: *...nagy volt a család, és sokat dolgozott az édesapja, és olyan furfangos volt. Tamási tőle örökölte a jó humorát.* (L. E., 15)<sup>28</sup>

A helyiek tudatában valóban létezik egy többlettudás, de ez nem az adatok ismeretében nyilvánul meg. Nem a racionális igazság a fontos, hanem az „érzelmi ráhatás”,<sup>29</sup> Tamási nem adatok révén, hanem egy mélyebb rétegben épült be a helyiek tudatába, az identitásuk része lett – de ehhez nincs szükségük arra, hogy adatolva tudják az író életének minden apró mozzanatát.

<sup>29</sup> F. M., 51, tanítónő. A beszélgetés időpontja: 2007. február 15.

<sup>30</sup> Hofer Tamás: *i.m.* 69–70.

<sup>31</sup> Amikor Tamási kultuszára voltam kíváncsi, Tamási életére kérdeztem rá, hogy láthassam, mennyire ismerik, és mennyire ideologizálták személyét. Elvártam volna, hogy ismerjék, de meglepődtem, hogy milyen keveset tudnak róla. Rá kellett jönnöm, hogy nekik ez nem fontos. Én valószínűleg egy külső perspektívából fogalmaztam meg elvárásaimat (akárcsak a helyi értelmiségiek), viszont a helyiek nem látják fontosnak azt, hogy többet tudjanak az íróról, mint mások.

<sup>32</sup> Az interjúk 2007. május 19-én és 20-án készültek.

<sup>33</sup> Lakner Lajos: *Irodalmi kultusz és hagyomány.* = Wilhelm Gábor (szerk.): *Hagyomány és eredetiség.* Bp. 2007. 15.

Kiválasztottak pár elemet, amit meghatározónak tartanak, ezt forgalmazzák. A Tamásiról tudott általános tudás pár toposz köré szerveződik:

- Tamási, a deviáns (a sok felesége, valamint a megszokottól eltérő élete miatt);
- aki felülemelkedett a családján és a szegény emberek sorsán;
- becsületes és szerény volt, nem érezte felsőbbrendűségét (csak akik ismerték, azoknál jelenik meg ez az elem);

- nem értették meg, nem lehetett „próféta saját hazájában”;
- és ami a leggyakoribb: híres volt, és híressé tette Farkaslakát, a székelységet is.

Láthatjuk, a mitizálódás során rengeteg biografikus elem kiesett. Ez azért történhetett meg, mert „az emlékezet nem egy állandó formájú edény, melyben a múltat a jelenbe átvisszük; az emlékezés nem dolog, hanem folyamat, amely különböző időpontokban különbözőképpen jelentkezik”<sup>30</sup>.<sup>30</sup> Annak, hogy Tamási képe pontosan ilyen alakult, megvan az oka: valószínűleg ezek voltak azok az elemek, amelyeket a társadalom fenntartani és felmutatni kíván, megjegyezésre és továbbadásra méltónak tart.

A kultusz nem önmagától adott, hanem mindig formálódik és alakul, a bemutatott folyamat jól alátámasztja ezt: a már-már elítélt, nem a falu normái szerint élő író halála után hogyan válik egy csoport (az értelmiségiek csoportja) önreprezentációjának alapjává, majd a közösség tudásának részévé. Azáltal, hogy a mindennapok része lett, beépült életünkbe, megváltozott a hozzá kapcsolt szimbólumrendszer is: egy olyan halmaz ez, amely mindig az aktuális elvárásoknak felel meg, mindig olyan, amilyenre a közösségnek épp szüksége van.

### Tamásit „forgalmazó” médiumok – a kultusz fenntartása

A kultusz, mítosz csak akkor marad fenn, ha indokolt, ha szükség van rá. Nagyon sok esetben a mitikus alak hősképpé alakul, a hozzá való igazodás bekerül a helyiek norma rendszerébe.<sup>31</sup> Tamási Áron képe úgy tudott megszilárdulni, hogy szerepet kapott: különböző médiumokban jelent meg, elkezdtek felhasználni a nevét, a helyiek számára szinte megkerülhetlenné vált alakja. A turizmus, az emlékház, az ünnepek a legfontosabb médiumok, amelyek hordozzák Tamási Áron nevét. Farkaslaka lokalitásába tehát bekerült Tamási Áron, a helyhez kezdjük kötni az író nevét, a lokalitásnak mint médiumnak is részese lett. Ezeket a médiumokat szeretném megvizsgálni, arra fektetve a hangsúlyt, hogy milyen szerepet kap benne az író alakja, és hogyan jelenik meg, mely tulajdonságai kerülnek előtérbe.

#### A turizmus<sup>32</sup>

Idegenként azt gondolhatnánk, hogy a farkaslaki turizmus legmeghatározóbb eleme Tamási Áron, hiszen az emlékházat meglátogatni mennek a turisták. Miután többet foglalkoztam a témával, jöttem rá, hogy ez nem így van: bár nagyon jelentős elem, sok egyéb is részt vesz abban, hogy sikeresen működjön a turizmus rendszere.

<sup>34</sup> Jeffrey K. Olick–Joyce Robbins: *A társadalmi emlékezet tanulmányozása a „kollektív emlékezettől” a mnemonikus gyakorlat történeti szociológiai vizsgálatáig*. Replika (1999). 37. sz. 31.

<sup>35</sup> Keszeg Vilmos: *Egy modern mítosz értékintegráló ereje*. Helikon II(1991). 31. sz. 4–5. 5.

<sup>36</sup> A farkaslaki turizmus kialakulásáról, kínálatáról, elemeiről bővebben lásd Daniel Rita: *Jönnek elegen... Tamásiért es, másért es. A farkaslaki turizmus működése*. Acta Siculica (2009). 85–96.



„Az Erdélybe irányuló magyarországi turizmusnak” mindkét formáját azonosíthatjuk Farkaslakán: egyaránt jelen van az öko- vagy lágyturizmus (természetközelség), valamint a másik fajta, amely az örökségturizmus felé mutat, „látványosságként emlékműveket, szobrokat, templomokat, nevezetes események színhelyét, neves emberek lakhelyét szolgáló épületeket vagy sírhelyeiket tartják számon”. Ennek fő szempontja, hogy magyar vonatkozású hely legyen, „ilyenformán az örökségturizmus egy speciális esetével állunk szemben, az etnikai turizmussal, amelynek legfontosabb motivációja az etnikai és kulturális azonosság és az autentikus nemzeti létezés megtapasztalása utáni vágy”.<sup>33</sup>

Tamási Áron a turizmussal kapcsolatosan a helyiek tudatában mint annak elindítója van jelen, neki köszönhető a turizmus kialakulása, az odaérkező sok turista. Kérdésemre, hogy miért a legfontosabb Farkaslakának Tamási, ezekhez hasonló válaszokat kaptam: *...mivelhogy itt született, ide van eltemetve, hát ezek. Hogy író lett, a szülőfaluja, a múzeum, a sírja a cserefáknál, a faluturizmust, a sok vendégeket. A megélhetést, azt lehet mondani, egyrészt.* (M., 36); *...hát ettől lett híres Farkaslaka, Tamásitól. S Farkaslaka ennek köszönheti, hogy nagyon sokan idejönnek.* (B. I., 43)<sup>34</sup>

Érdekesnek tartom, hogy bár felhasználják csalogató elemként a táj szépségeit, az infrastruktúrális fejlettséget, azt, hogy könnyen megközelíthetőek a fontosabb turisztikai helyek Erdélyben, ezeket nem emelték ki a beszélgetések kapcsán, csak Tamási fontosságát hangsúlyozták. Ez fakadhat abból is, hogy én magam Tamásiról beszélgettem velük, így azt gondolhatták, ezt akarom hallani, viszont lehet azért is, mert valóban úgy gondolják, hogy ez a kulturális elem olyan pluszt ad a falunak, amely jelentősen segíti és előrelendíti a turizmust.

### Az emlékház

Az emlékházat majdnem mindenki látogató megnézi, a vendégeskedésnek egy fontos állomása. Mivel kitüntetett pont, „lieu de memoire”,<sup>35</sup> meghatározó pontja a falunak. Mint médium a leginkább hordozza Tamási Áront, hiszen az ő alakja köré épült, a rá való emlékezés szinte-reként van jelen.

Az emlékház megnyitására, eredeti berendezéséről már volt szó tanulmányom elején. Változatlanul, az eredeti berendezéssel működött 2006-ig. Ekkor az író halálának 40. évfordulójára egy új kiállítás készült el. Az eredeti iratokat, fényképeket, könyveket elvitte a Petőfi Sándor Irodalmi Múzeum, helyettük másolatokat hozott. Teljesen újrendezték a kiállítást: a bútorokból csak a vetett ágy és a bölcső maradt, vitrineket rendeztek be, előtérbe kerültek az iratok, fényképek. Modernizálták az épületet, áramot szereltek be a házba, auditív anyagot is biztosítottak. A kirakott, eredeti bútorokat megvásárolta a Haáz Rezső Múzeum, azok azóta is egy nem látogatható helyiségben vannak. 2006. május 6-án megnyitották a felújított kiállítást.

Most ez a 2006-os kiállítás látogatható, a bölcsőn, vetett ágyon és egy padon kívül semmi sem eredeti, vitrinek vannak berendezve, és inkább a fal kihasználhatóságára koncentráltak, fényképekre és levelekre, valamint Tamásitól és Tamásiról szóló szövegekre fektetve a hangsúlyt. Az emlék-

<sup>37</sup> A bekezdés idézett szövegeinek forrása Feischmidt Margit: *A magyar nacionalizmus autenticitás-diskurzusainak szimbolikus térfoglalása Erdélyben.* = Uő (szerk.): *Erdély-(de)konstrukciók.* Bp. 2005. 13–14.

<sup>38</sup> Az első interjú 2007. május 19-én készült, a második 2008. december 27-én.

<sup>35</sup> Pierre Nora: *Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája.* 1999. Forrás: [http://www.aetas.hu/1999\\_3/99-3-10.htm](http://www.aetas.hu/1999_3/99-3-10.htm) 2010-12-28

ház gondnokai eddig mindig a szűk családi körből kerültek ki,<sup>36</sup> akik nemcsak gondnokok, hanem egyben tárlatvezetők is voltak, megosztva a vendégekkel az íróhoz fűződő személyes emlékeiket.

Az emlékházat megtekintve feltűnhet, hogy nem nyújt túl sok információt a látogatónak. Arra a tudásra alapoz, amelyet valószínűleg mindenki ismer iskolai élményei alapján, például a tananyag részét képező szövegek részletei vannak elhelyezve a falakon. Ez természetes, hiszen az emlékház mint az irodalmi kultusz felmutatásának színtere elsősorban arra hivatott, hogy kialakítsa és fenntartsa a kultuszt. Ez nem történhet meg a művész, a bemutatott ember életéhez kötődő pusztán adatok tanításával, csakis úgy, ha ezeknek a szimbolikus értékét jelenítjük meg. A képek, kéziratok szerepelnek nagyobb arányban, de ez érthető is, ha elfogadjuk azt, hogy az emlékház elsődleges feladata, hogy „szélesebb közönség számára megszemléltethetővé, tapasztalhatóvá, átélhetővé, életük részévé tegyék a közös hagyományt, és megmutassák hatalmát”.<sup>37</sup> Azáltal, hogy kiállítják a Tamási-kéziratokat, megtapasztalhatóvá teszik, így *szentesítve* azokat.

Sok emberben él valamilyen közös tudás Tamási Áronról, ugyanazokat az idézeteket tudjuk és termeljük újra (például mindenki tudja azt, hogy „Azért vagyunk a világon, hogy valahol otthon legyünk benne”), az életének általában ugyanazokat az elemeit ismerjük (azt szinte mindenki tudja, hogyan került az író iskolába, de hogy milyen betegségben halt meg, sokkal kevesebben). Ezt a jelenséget Adorno félműveltségnek nevezi, amelyet mint a műveltség társadalmisított formáját tartja számon.<sup>38</sup> Az emlékház erre a tudásra alapoz, ezt hangsúlyozza, ezt termeli újra, kultikus színezetet adva neki. Nem feltétlenül az a kultuszkiallítás célja, hogy a látogatók *többet* tudjanak meg a kiállított személyről, hanem hogy megtanuljanak *másképp* viszonyulni hozzá.

Az irodalmi kultuszok színtereit nagyon sok kutató a templommal, tehát a szakralitással kapcsolja össze.<sup>39</sup> Ez azért történhet meg, mert itt is, akárcsak a templom esetében a hit felülírja a tudást, a hozzá kapcsolt szimbolikus érték és az általa kiváltott érzelem válik fontossá. A múzeum tehát nem annyira iskola, hanem inkább templom, nem a kiállított tárgyakról, hanem *általuk* tanít, „nem az értelemre, hanem az érzelmekre és a hitre hat”.<sup>40</sup> Az emlékházban el is várjuk ezt a tiszteletteljes, kultikus viselkedést, amely a csendes szemlélődésben nyilvánul meg.

Vannak olyan vendégek, akik az emlékmű és emlékház látogatását mondhatni ritualizálták, évente, szinte zárandoklatszerűen megismétlik a látogatást.<sup>41</sup> Mindenképp beszélhetünk a zárandoklat egy bizonyos formájáról,<sup>42</sup> hiszen „a turizmus lehetőséget nyújthat egy másfajta morális állapot megtapasztalására, melyben a résztvevő a nem mindennapit, az egyedit élheti meg, és átléphet a

<sup>36</sup> Az emlékház eddigi gondnokai: 1972–1987 Tamási Gáspár, az író öccse; 1987–1995 Sipos Ferenc, Tamási Erzsébet férje; 1995–2005 Tamási Erzsébet, az író legkisebbik húga; 2005-től napjainkig Sipos Mátvás, Sipos Ferenc fia.

<sup>37</sup> Lakner Lajos: *i.m.* 2007. 15.

<sup>38</sup> Lásd Theodor W. Adorno: *A félműveltség elmélete.* = Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája.* Bp. 1988. 96.

<sup>39</sup> Lásd Lakner Lajos: *i.m.* 2003.

<sup>40</sup> Uo. 307.

<sup>41</sup> Ezt leginkább a vendégkönyvek bejegyzéseiből láthatjuk.

<sup>42</sup> Igaz ugyan, hogy Korpics Márta élesen elkülöníti a zárandoklatot a turista szerepétől (lásd Korpics Márta: *Zárandok és turista. Gondolatok a szent helyekről a turizmus kontextusában.* = Fejős Zoltán–Sziájtó Zsolt (szerk.): *Turizmus és kommunikáció.* Bp.–Pécs 2000. 167–179. 173–176.), de úgy gondolom, hogy vannak olyan elemek, amelyek a zárandoklatra, a hely szakralizáltságára utalnak. Véleményem szerint a szerző túlságosan köti a zárandoklatot az isteni szentséghez, holott ha belegondolunk, egy ember életében rengeteg profán dolog a szent attribútumait veheti fel.

szakrális világba, ahol a lelki és kulturális vágyai kerülnek előtérbe”.<sup>43</sup> Ebben az értelmezésben a szent a mindennapok profanitása ellenében jelenik meg, a hétköznapiakban elszenvedett kötelességvállalás „fizetsége”.<sup>44</sup> Az emlékháznak tehát nem is annyira a materialitása a fontos, mint amennyire a *szimbólumértéke*, a tudás, amelyet aktivizál, a *szakralitás*, amelyet a látogató tulajdonít neki, valamint maga a tudat, hogy ő valami más, különleges, szokatlan élethelyzetben van.

A múzeumok tárgyai esetében nagyon fontos az eredetiség, autentikusság, ezáltal „a tárgyak a történelem auráját árasztják”,<sup>45</sup> és ez az, amely a tárgy szimbolikus értékét adja.<sup>46</sup> Az irodalmi vagy egyáltalán egy személyhez kapcsolódó kultusz esetében kiemelten fontos a tárgy eredetisége: a látogatók a beavatódás reményében jönnek, ezt „elsősorban azok a tárgyak teszik lehetővé, melyek magukon viselik a kultusz hőisének érintését, s így vele való közvetlen érintkezés lehetőségével biztatnak”.<sup>47</sup> Ezek a tárgyak ugyanis „aurájuknál fogva túllépnek a közönséges dolgok világán, mert rajtuk keresztül egy másik, szent hagyományként tisztelt világ válik láthatóvá”.<sup>48</sup> Ez érdekes annak a tudatában, hogy 2006-ban, az emlékház felújítása alkalmával minden eredeti tárgyat, kéziratot elvitt a Petőfi Sándor Irodalmi Múzeum, ezek helyett másolatokat hozott. Az, hogy az iratok nem eredetiek, nincs jelezve, de a laikusok számára is egyértelmű. Ezt tudva kérdéses az, hogy miért érdekesek, mi adja a szimbolikus értéküket. A vendégkönyvek reflexiói szerint nem is annyira a kifüggesztett tárgyak a fontosak, hanem inkább maga a ház, amelyben valamikor az író élt, és az, hogy az útbaigazító személy Tamási Áronnak a rokona (ez akkor volt hangsúlyosabb, amikor az írónak a testvérei voltak a gondnokok).<sup>49</sup> A személyes tárgyak, így a ház, környezet, diófa – tehát azok az elemek, amelyek Tamási Áronnal érintkeztek – megjelenítő erejüket azáltal hordozzák, hogy a „nagy emberhez kötődnek». E kötődés nem jelent egyebet, mint hogy a tárgyak képesek arra, hogy beszéljenek gazdájukról: megidézzék az életét, megidézzenek egy elmúlt, de mégiscsak jelen lévő életutat, s felidéznek azt az életformát, amely keretet adott mindennek.”<sup>50</sup> A vendégkönyvek reflexióira alapozva azt figyelhetjük meg, hogy a vendégeket egyáltalán nem zavarja a valódi „irodalmi ereklyék” hiánya, a tárgyak eredetiségét senki nem kéri számon. Úgy látszik, a tárgyak ebben a formában is elnyerik funkciójukat, a hely legitimizálja azokat, ezáltal szimbolikus értéket kapnak. Ugyanis a környezet: a ház, a diófa megteremtik azt a kontextust, amiben megkérdőjelezhetlenné válik az eredetiség.

### Az emlékház vendégkönyve

A vendégkönyvek vizsgálata Barna Gábor nevéhez fűződik, ő vizsgált különböző helyekről származó „emlékkönyveket”. A bejegyzésben mint cselekedetben az a legérdekesebb, hogy egyszerre rituális és rutinszerű, a bejegyzés egyszerre spontán és megszerkesztett, egyszerre hordozza

<sup>43</sup> Jedzinák Krisztina: *Kitüntetett pontok. A kultuszhelyektől a turisztikai látványosságig.* = Fejős Zoltán–Szijártó Zsolt (szerk.): *Egy tér alakváltozásai.* Bp. 2002. 72.

<sup>44</sup> Sebestyén Adrienne: „Erdélybe utazni más”. *A magyar turisztikai irodalom Erdély-képe.* = Feischmidt Margit (szerk.): *Erdély-(de)konstrukciók.* Bp.–Pécs 2005. 51.

<sup>45</sup> Wolfgang Kaschuba: *Anyagi kultúra: a tárgyak nyelve.* = Uő: *Bevezetés az európai etnológiába.* Debrecen 2004. 198.

<sup>46</sup> Fejős Zoltán: *Múzeum, turizmus. A kulturális találkozás és a reprezentáció rendszere.* = Fejős Zoltán–Szijártó Zsolt (szerk.): *Turizmus és kommunikáció.* Bp.–Pécs 2000. 236–252.

<sup>47</sup> Lakner Lajos: *i.m.* 2003. 302.

<sup>48</sup> Uo. 303.

<sup>49</sup> Jelenleg Sipos Ferenc, az író legkisebbik húgának unokája az emlékház gondozója.

<sup>50</sup> Lakner Lajos: *i.m.* 2007. 16.

magán a szakralitás és a profanizmus jeleit, elemeit. Így egy olyan szöveg-halmaz jön létre, amely önmagát termeli újra, alapjaiban ugyanaz, és mégis teret ad a személyes önkifejezésnek.<sup>51</sup>

Mivel a vendégkönyv olyan közeg, ahol a látogatók reagálhatnak a Tamási-kultuszra, és a farkaslaki lokalitás jelenik meg benne (amelynek részesei lehetnek/lesznek a látogatók is vendégeskedésük által<sup>52</sup>), fontosnak tartom ennek a vizsgálatát is elvégezni. Külön médiumként van jelen, de az emlékház médiumán belül tárgyalom, ugyanis megfigyelhetjük, hogy az emlékházhoz hasonló képet forgalmaz – ezen nem is lepődhetünk meg, hiszen a kiállításra reagál. A vizsgálódás alapjául két év anyagát választottam ki, az ott levő legrégebbi és a legújabb füzetet (1978, illetve 2007. 09.–2008. 09.), ugyanis egyrészt célszerűtlen lett volna az összeset vizsgálni, hiszen a hiányok miatt nem tudtam volna a fejlődést végigkövetni, másrészt a kettő remekül kimutatja az idő következtében beállt változásokat és a feltűnő hasonlóságokat is. A vizsgálat elvégzéséhez a tartalomelemzést láttam megfelelő módszernek, ennek az alapja, hogy a megnyilatkozásokat, közleményeket vizsgáljuk „meghatározott céllal. Pontosabban: abból a feltevésből indulunk ki, hogy e közlemények módszeres vizsgálata olyan információkat is feltár, amelyek a közleményekben nyíltan nincsenek kimondva, s amelyekről esetleg a közlemény forrása, szerzője maga sem tud, amelyek azonban valahol az üzenet, közlemény kódolásának a módjában el vannak rejtve.”<sup>53</sup> Két alapvető munkafázis van, a kódolás és az interpretációé, mindvégig fontos a módszeresség és objektivitás. A kódolás tulajdonképpen kategorizáció, a szövegeket előre meghatározott csoportokba soroljuk. Az interpretáció szakaszában az információkat értelmezzük, a rejtett tartalmakat keresve.<sup>54</sup>

A kódolás során a tartalmas bejegyzésekben a gyakran visszatérő motívumokat csoportosítottam:

- Tamási Áronra utaló,
- ház gondozójára irányuló,
- Farkaslakára, a falura irányuló,
- Erdély és a székelység dicséretét kifejező,
- a táj szépségére reflektáló,
- az „igaz magyarok” dicsérete,
- a kiállításra utalóak,
- a „ház varázsára” utalóak,
- amelyekben a visszatérés ígérete jelenik meg,
- szerencsekívánatok a gondozóknak,
- személyes élmény felidézése, valamint
- kritika (nemtetszés kifejezése).

Három alapvető egységet különítettem el a beírások között. Egyrészt megfigyelhetőek azok a rövid bejegyzések, amelyek egy sematizált (rendszerint pár szavas) formulát tartalmaznak,

<sup>51</sup> Vö. Barna Gábor: *Vendégkönyvek kegyhelyeken, kórházakban és szállodákban – a ritualizált viselkedésmódok új, írásos formái és forrásai.* = Kuti Klára–Rásky Béla (szerk.): *Azonosságok és különbségek. Mai néprajzi kutatások Ausztriában és Magyarországon.* Bp. 2000. 29–42.

<sup>52</sup> Ezt a későbbiekben, a lokalitás tárgyalása kapcsán kifejtem részletesebben.

<sup>53</sup> Antal László: *A tartalomelemzés alapjai.* Bp. 1976. 10.

<sup>54</sup> Bővebben lásd uo. 15–17.

dátumot, helyet és aláírást.<sup>55</sup> A második, a későbbi vendégkönyvben jelentős – csoport, bár személyességet fejez ki, sematizálódott. Ezekből néhány példa:

– Köszönet a csodákért, amit ettől a földtől kaptunk! 2 aláírás;

– Köszönöm a GONDVISELÉSNEK, hogy a hatvaniakkal – a Ratkó József Közművelődési Egyesület tagjaival – újra itt járhattunk. 1 aláírás.

A harmadik egységbe azokat a bejegyzéseket soroltam, amelyek valamilyen plusztartalommal rendelkeznek (nagyon gyakran ezeknek is a fentebb említett sémák az alapjai), megtalálható bennük valamelyik szüzsé is, a pusztai jelhagyáson kívül közölni is akarnak valamit (ebben a csoportban találhatóak a személyes jellegű bejegyzések is). A bejegyzések felépítése általában azonos: van a tulajdonképpeni tartalmi egység, a dátum, hely megjelölése, valamint az aláírás. Néhol hiányzik egyik vagy másik elem, de a legtöbb esetben mind a négy szerepel.

Az idő jelzése fontos mozzanat. Egyrészt megszokásból jelezzük ezt, másrészt egy mélyebb hatása és oka is van. „A datálás a történelmi érzékenységgel összefüggő viselkedési forma: a szöveget, az írásszerkesztést időbe, az egyén (szerző, tulajdonos) élettörténetébe helyezi.”<sup>56</sup> Ezáltal jelzi azt is, hogy a saját, személyes életidejéből melyik volt az az időpont, amikor „ütközött” az emlékház hosszabb idejével, saját életét ezáltal behelyezi az emlékházéba, köti annak az idejéhez. A származási hely jelölése által kapcsolatot teremt a faluval, és ha a lokalitást az appadurái értelemben használjuk, miszerint a „lokalitás mindenekelőtt kapcsolatokat és kontextusokat és nem fokozatokat vagy térbeliséget jelent”,<sup>57</sup> akkor az idő és hely jelzése értelmezhető a (másodlagos) lokalitás kialakításának mozzanataként is, amely során az egyén kötődik Farkaslakához, így kialakítja saját „plurális identitását”.<sup>58</sup>

A visszatérő tartalmakat (a mennyiségi mutatót) megvizsgálva megtalálhatjuk a fentebb említett latens tartalmat. Itt talán szerencsésebb, ha a két megfigyelt év anyagát külön vesszük szemügyre.

Az értelmezést a korábbi évvel kezdeném. Az ábra alapján kitűnik, hogy a legtöbb megjelenő szüzsé Tamási Áronra utal, jóval kevesebb fejezi ki a vendégek lenyűgözödését. Kevesebb, de jelentős számú bejegyzés utal a ház gondozójára,<sup>59</sup> valamint a „ház varázsára”. A 2007–2008-as vendégkönyvben megközelítőleg egy szinten van négy szüzsé előfordulási gyakorisága: a lenyűgöződés kifejezése, a ház gondozójára, a kiállításra, valamint a Tamási Áronra utalóak. A ház gondozójának jelen esetben nem annyira a *személye*, mint a *személyessége* a fontos, az a mód, ahogyan fogadja és elbeszélget a vendégekkel. Nagyon sok a kiállításra utaló pozitív megjegyzés, amely azért furcsa, mert ez szinte teljesen hiányzik az első vendégkönyvből. Ez utóbbi esetében sokkal több a (fél)szakértői vélemény, amit azzal magyaráznék, hogy ma már

<sup>55</sup> Ennek a négy alaptípusa:

– Köszönettel! 1978. III. 5. 25 aláírás;

– Hálával tartozunk! Debrecen, 1978. V. 21. 4 aláírás;

– Itt voltunk, 2008. 02. 02-án. Debrecen, 1 aláírás;

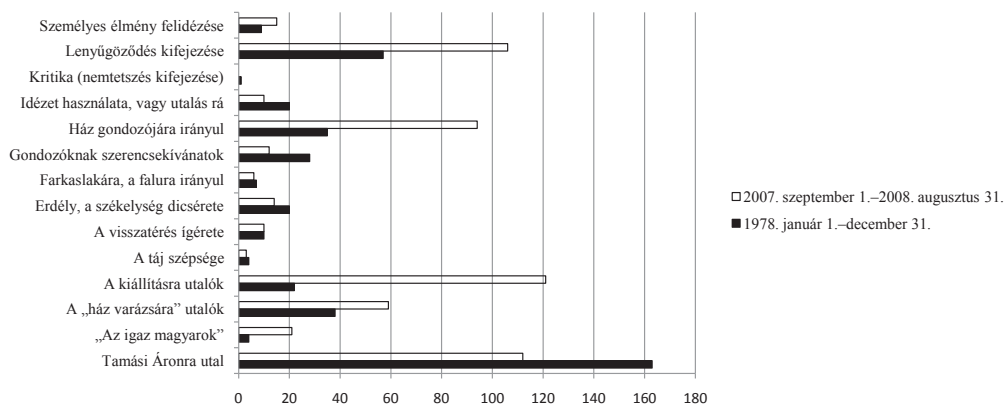
– Tisztelettel, X és Y család. 2008. 05. 02.

<sup>56</sup> Keszeg Vilmos: *Írásszokások*. = Uő: *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség*. Kvár 2008. 145.

<sup>57</sup> Appadurai, Arjun: *A lokalitás teremtése*. Regio XII(2001). 3. sz. 3–31. A negyedik médium tárgyalása során lesz szó erről bővebben.

<sup>58</sup> Niedermüller Péter: *Elavuló fogalmak*. Regio XIII(2002). 4. sz. 142.

<sup>59</sup> Ekkor Tamási Gáspár, az író testvére fogadta a vendégeket, maga is „látványosságnak” számított a *Vadon nőtt gyöngyvirág* megjelenése (1970) után.



A kiemelt két év bejegyzéseiben megjelenő szűzsék

bizonyára a látogatók nagy része több múzeumban, kiállításon is járt, így valószínűleg nagyobb az összehasonlítási alapja.

A vendégeknyvbe való írás egy sajátos viselkedésforma, amelyet mindenki megtanul és gyakorol. Mivel a vendégeknyv közössége mindig átalakul, egy élő szöveg-háló, amelyet használnak és alakítanak, egy közösség produktuma, ezáltal annak a közösségnek egy lenyomata. Mivel folytonosan újratermelődik, mindig élő és alakuló szövegtörzset, amely mélystruktúrájában nagyon szervesen összefügg, és hálót alkot.

Látszólag, az emlékházat és a bejegyzéseket megvizsgálva, Tamásinak leginkább az író-sága, a pusztán intellektuális oldala hangsúlyozódik. „Az irodalmi kultusz különösen alkalmas terep az ideológiai törekvések érvényesítése céljára”,<sup>60</sup> ezért meglepődünk, hogy miért nem jelenik meg a magyarság, a székelység, tehát az etnicitás erőteljesebben. Viszont ha jobban megfigyeljük, akkor rá kell jönnünk, hogy igencsak jelen van ez a vonatkozás is. Tamási Áron ugyanis önmagában hordoz már egy etnikus vonatkozású szimbolikus jelentést: az (Erdélybe való) hazatérés, valamint a magyarság egységének szimbólumát. Egyértelműen nincs ugyan ez leszögezve sehol, de a falon ott díszleg a felirat: „A madárnak szárnya van és szabadsága, az embernek egyetlen szülőföldje és sok-sok kötelessége.” Úgy látszik, ezt a másodlagos tartalmat, üzenetet sikeresen közvetíti az emlékház, hiszen vannak olyan bejegyzések, amelyek erre reflektálnak:

– Tamási Áron tanításait megszívelejük és igyekszünk az általa felállított normák szerint élni. Tisztelettel adózunk a rokonainak, Farkaslaka lakóinak, akik emlékét ápolják! Isten áldja a székely népet! Pécs, 2007. okt. 18. *1 aláírás.*

– Ilyenkor érzem igazán magyarnak magam! 2008. 01. 04. *10 aláírás.*

– Magyarországról érkezőt gyakorta gondolok arra: Székelyföldre téve a lábunkat első kötelességünk lenne meghajolni az itt élő székely magyar nép szelleme, tudása, tehetsége, szorgalma előtt! Magyarország, 2008. VII. 20. *3 aláírás* nevében az egész magyar csoport!

<sup>60</sup> Lakner Lajos: *i.m.* 2003. 302.



- Feltöltöttünk székelységgel! Csicsó, 2008. VII. 24. 4 aláírás.
- Minden magyar jöjjön el ide. Köszönjük. 7 aláírás.

### A Tamásihoz kapcsolódó ünnepek és az értelmiségi mint ellenmédiium

A Tamási-kultusz kialakulásáról szóló fejezetben láthattuk azt, hogy a temetéskor, a megemlékezés alkalmával az íróról való beszéd lehetőséget teremtett arra, hogy az értelmiségi elit csoportként szerveződhessen és reprezentálja magát. A minden év májusában megrendezett emlékünnepe ezt az önreprezentációt szolgálta. Kiemelhették, ezáltal meghatározhatták azokat az elemeket, amelyek megjegyezendők, ideológiájukat beépíthették a Tamásihoz fűződő beszédbe, így terjeszthették azokat.

A falu társadalmában azonban kezdett megjelenni és egyre nagyobb szerepet kapni egy gazdasági elit,<sup>61</sup> a *szenesek* csoportja. A gazdasági és értelmiségi elit közötti különbség Farkaslakán abban ragadható meg, hogy különböző kultúrát forgalmaznak, és ezek mentén reprezentálják magukat. Míg az értelmiségi elit a Tamási-kultuszt használja fel erre, a gazdasági elit képviselői egy új kultúrát forgalmaznak, amelynek a fő komponense a szén és a pénz.<sup>62</sup> Önmaguk reprezentálására a kulturális elitnek voltak bejárattott „intézményei”, a kulturális tőkében szegény gazdasági elitnek viszont nem, ezért megszervezték a Farkaslaki Szenes Napokat. Ahhoz, hogy ezt legitimé tegyék és beépítsék a farkaslaki lokalitásba, be kellett emelniük egy olyan elemet, amelyet addig az értelmiségi elit tekintett a sajátjának, és amely már megkérdőjelezhetetlenül fontos szerepet kapott a falu társadalmában. Így a Szenes Napok keretében helyet kapott a Tamási-ünnepség is.<sup>63</sup> Ez egyrészt legitímálta a gazdasági elitet, ugyanakkor kivette az értelmiségiek kezéből a legmarkánsabb önreprezentációs lehetőségüket, ezzel is megkérdőjelezve a faluban betöltött szerepüket.

Talán éppen azért, mert a gazdasági elit a pénz által forgalmazza önmagát, az értelmiségi elit kialakított egy nagyon egyértelmű, elítélő attitűdöt minden olyan vállalkozással szemben, amely Tamásit gazdasági forrásként használja (turizmus ipari mérete, az út mellett álló árusok). Azt nehezményezik, hogy nem ismerik az író életét, nem alkalmazkodnak a kultikus gyakorlatokhoz, csak a belőle származó gazdasági előnyöket élvezik.

A kevesek által felvállaltan is képviselt értelmiségi elit tehát a farkaslaki lakosság gondolkodása ellenében jelenik meg, egy másik fajta diskurzust hangoztatva. Az értelmiségi elit eddig a Tamási Áron Kulturális Egyesület fogta egybe, ám ez most már nem működik, mivel nem volt olyan személy, aki felvállalta volna ennek továbbvívését. A jelenlegi polgármester ugyan megígérte, hogy tenni fog az egyesület újraszervezése érdekében, ennek megvalósulására eddig nincs jel. Bár a rosszálló vélekedések megmaradtak, meg kell állapítanunk, hogy az

<sup>61</sup> Az eliteszociológus Bourdieu tőkefogalmai mentén meghatározható: azáltal válik valaki az elit részévé, hogy valamelyik tőkét átlagon felül birtokolja (a gazdaságit vagy a kulturálisat). Vö. Kiss Dénes István: *A falusi elit alakulása*. WEB (2004). 1. sz. Forrás: <http://kissd.adatbank.transindex.ro/belso.php?k=21&p=2593> 2010-12-28

<sup>62</sup> Kinda István–Peti Lehel: *Szenesek. A tradicionális erdőkiélés és a nyugati piacgazdaság között. Vállalkozói kultúrák Farkaslakán?* Erdélyi Társadalom. II(2004). 2. sz. 203–225.

<sup>63</sup> A témáról bővebben lásd Szabó Á. Töhötöm: *Van-e a gazdaságnak identitása? Az identitás megjelenítése és a (második) gazdaság.* = Bakó Boglárka–Szoták Szilvia (szerk.): *Magyarlakta kistérségek és kisebbségi identitások a Kárpát-medencében*. Bp. 2005. 66–77.

értelmiségiük által forgalmazott diskurzus nem tudta megváltoztatni a társadalmat, ahogyan eredetileg szerette volna.

Láthatjuk tehát, mennyi felhasználási módja lehet egy írónak és kultuszának: az ő nevében társadalmi csoportok reprezentálhatják magukat, esetleg más csoportokat zárhatnak ki, társadalmi diskurzusokat legitimálhat. A farkaslaki példa nagyon szemléletes: az író apropóján egy társadalmi csoport „megalkotta” önmagát, majd a már meglévő szimbolikus értéket egy másik csoport kivette az előbbiekből, és legitimálta saját magát, elfogadottá, támadhatatlanná tette saját társadalmi státusát.

### A farkaslaki lokalitás

Ha a lokalitást kapcsolatrendszerként értelmezzük, akkor egy nagyon bonyolult hálóként tudjuk elképzelni azt. Valamely közös teret használó közösség életében rengeteg kapcsolat alakulhat ki, nemcsak ember és ember, hanem ember és környezete, ember és táj, ember és a közösség kulturális öröksége között is (ez a kapcsolatháló alkotja tulajdonképpen a lakos helyi identitását).

Tamási Áron személye ténylegesen része lett Farkaslaka lokalitásának, így a helyiek identitásának is. Azzal, hogy nap mint nap szembesülnek a Tamási emlékezetére szentelt terekkel, a turistákkal (akiknek nagy része az emlékházat megy meglátogatni), kikerülhetlenné vált a Tamásiról való tudás. Mivel a falu egy összefüggő ember- és kapcsolatháló, nincs olyan személy, akit kikerülne ez a tudás.

„Az identitás, mint az emlékezet is, egyfajta *feladat*”,<sup>64</sup> a farkaslaki embernek kötelessége farkaslakivá válni (ami szükségszerűen jelenti a Tamásihoz való kapcsolódást is). Farkaslakivá viszont nemcsak a helyi lakosok válhatnak. Ugyanis a helyiek nemcsak saját közösségükkel állnak kapcsolatban, hanem a turizmus, az ünnepek által a vendégekkel is. Átadják nekik tudásukat, újabb kapcsolatokat alakítva ki a Tamásit tartalmazó szellemi örökség révén. A turisták magukkal viszik a fényképeiket, ajándéktárgyaikat, ezáltal ezeknek szimbolikus értéktöbbletét (azt, hogy kitüntetett, különleges helyről származnak). Ezáltal kitágítják a teret, mintegy magukkal viszik Farkaslakát mint imaginárius helyet, és mivel sajátjuknak érzik (hiszen ott jártak, és szimbolikus birtokba vették), kapcsolódhatnak Farkaslaka lokalitásához, farkaslakivá válhatnak ők maguk is.

A késő modern társadalmakra jellemző gyakorlat az, hogy szimbolikus jelentésekkel ruháznak fel különböző helyeket, „olyan kulturális reprezentációkat alkotva róluk, amelyek nemcsak befogadják, de legitimizálják és meg is erősítik”<sup>65</sup> azokat a diskurzusokat, amelyek alapján valamilyen szempontból olyan haza képét alkotják meg, amelybe az az ember is be tud kapcsolódni, aki más szempontból nem tartozik oda. Jelen esetben Magyarország felől van egy „olyan szimbolikus térfoglalás [...], amely által a nemzeti létezés autentikus formáit kötik Erdélyhez”.<sup>66</sup> A magyarországi vendég többszöri Farkaslakán tartózkodása után kapcsolatokat épít ki, elkezd érdekelní az ottaniak valósága (vagy valóságnak hitt élete), így elkezd kötődni ahhoz az imaginárius térhez is. Megtartja saját (valós) lokalitását, és valósnak érzi a

<sup>64</sup> Pierre Nora: *Emlékezetdömping. Az emlékezés hasznáról és káráról*. 2007. Forrás: [http://www.eurozine.com/articles/article\\_2007-10-08-nora-hu.html](http://www.eurozine.com/articles/article_2007-10-08-nora-hu.html) 2010-12-28

<sup>65</sup> Feischmidt Margit: *i.m.* 7.

<sup>66</sup> Uo.

Farkaslakához kötődöt is, így kialakul saját „plurális identitása”.<sup>67</sup> Ezt az érzését felerősítik a politikai, azonosságot hirdető diskurzusok, és valami egészen különös történik itt: a valaha még idegen turista egy közösségből valónak érezheti magát farkaslaki vendéglátójával. Ezáltal, úgy gondolom, hogy nemcsak imaginárius terek, közös lokalitások termelődnek, hanem imaginárius közösségek is létrejöhetnek.

Ha elfogadjuk ezt a feltételezést, akkor elképzelhető, hogy létezik egy olyan imaginárius farkaslaki közösség, amelyben együvé tarthatnak számos identitással és térbeli elhelyezkedéssel rendelkező emberek, akik valóságként tapasztalhatják meg a közösségi élményt. Ezeknek az embereknek pedig mindenképp közük van Tamási Áronhoz is.

### Összegző gondolatok

A tanulmányban Tamási Áron szimbólummá válásának folyamatát követtem nyomon, mitizálódását, majd ennek egy konkrét helyen való lecsapódásait. A tanulmány tehát egy diakrón és egy szinkrón vizsgálatot valósít meg: előbb a kultusszá válás folyamatának leírására, majd a kialakult kultusz farkaslaki médiumokban való felhasználásának bemutatására törekedtem.

A kérdés, hogy egy személy alakja hogyan mitizálódik, hogyan válik *egy* személy *az* íróvá, miért tekintünk rá hősként, önmagában is érdekes feladat, de számomra még érdekesebb volt az, hogy ez a tudás milyen médiumokat talál ahhoz, hogy tovább működhessen, és a közösségi tudás része lehessen. Legtanulságosabb talán az volt, hogy szimbolikus szerepe révén (amely mindig az igényeknek megfelelő módon alakul) képes volt arra, hogy a legkülönbözőbb társadalmi csoportok használhassák, ezért tudott élő elem maradni a helyiek identitásában.

A tanulmány során többször is felmerült az autenticitás, a valóság kérdése. Olykor beszélhetünk valóságról, miközben jelen van egy másik, mitikus elem is (például a turizmus kapcsán: a vendéglátónak egészen mást jelent a vendég ott-tartózkodása, mint a vendégnek). Az utolsó fejezetben, a plurális identitások kapcsán láthattuk, hogy egyetlen emberre érvényes lehet egyszerre több valóság is: valónak érezheti saját, valamint imaginárius lokalitását is. Ha tehát egyetlen embert is több „valóság” határozhat meg, akkor nem csodálkozhatunk, hogy az olyan komplex rendszerek, mint egy emlékház vagy a turizmus több „valóságot” mutatnak fel. Viszont ha minden szempontot valóságként fogadunk el, akkor a szó elveszti ’egyedüli igazság’ jelentését. Valóban, itt már nem beszélhetünk *az* Igazságról, csupán igazságokról, részigazságokról és (személyenként változó) valóságként megélt eseményekről. A kutató feladata itt már nem az, hogy „igazságot szolgáltatson”, hanem megpróbálja megérteni és megértetni az egyes személyeket meghatározó valóságokat.

<sup>67</sup> Niedermüller Péter: *i.m.* 142.

**Áron Tamási's Cult in Farkaslaka (Lupeni, Harghita County, Romania)**

*Keywords: Áron Tamási's cult, Farkaslaka*

Tamási's name is fused in our minds with the name of Farkaslaka. The consciousness of his own origin is an important part of his identity, which is proved in most of his writings. After his death the village began to present the author in different ways, pushing him into the foreground with various aims and exploiting his name for self-representation and economic reasons.

In my paper I have focused on two aspects: firstly, on the process during which Tamási's literary cult has been created and then on the way he has become one of the "elements" of our national symbols. The fact that he wished to be, and was indeed, buried in Farkaslaka, offered a good possibility of self-legitimation for the intellectual layer. After 1989 tourism has increased and one of the most important parts of this development was visiting Áron Tamási's memorial house. Due to the pursuits of the intellectual layer and to the improving tourism, Áron Tamási's figure has gained its place in the consciousness of local people and he has become part of their identity.

This part of the paper is then followed by the examination of the different "mediums" in which Áron Tamási appears, with a focus on the various means and fields used to exploit his name.

Lőrinczi Tünde

## Egyház? Szekta? Mozgalom?

### Vallásos jellegű kisközösségek kutatásának elméleti hátterei

Tanulmányomban azokat az elméleti kérdésfeltevéseket és a kutatói attitűd azon problematikus kérdéseit kívánom felvázolni, amelyek a vallási kisközösségeket vizsgáló kutatót többszörösen is elbizonytalaníthatják egyfelől a jelenség megfoghatóságát, értelmezhetőségét illetően, másfelől az értelmezés hogyanját illetően is.

Az első és a kutató számára legmeghatározóbb a nyelvhasználat kérdése. Textuálisan hogyan közelíthető meg a téma úgy, hogy az értelmezés megfeleljen a tudományosság elvárásainak, de a (vallástudományból származó) terminus technicusok ne utalják a jelentést az egyházas diskurzusok közé. A vallásos jelenségek társadalomtudományi vizsgálatának egyik legvitatottabb kérdése, hogy mennyire használhatóak azok a terminológiák, fogalmi rendszerek,<sup>1</sup> amelyeket az egyház intézményrendszerei dolgoztak ki, és amelyek meghatározzák nemcsak a vallástudomány és vallástörténet, de a vallásfenomenológia, illetve a vallásszociológia és vallásantropológia nyelvhasználatát is. Ezen kérdések hangsúlyossá válása maga után von egyfajta módszertani elbizonytalanodást is. Mivel a kutatásokban használt szakszókincs behatárolja a jelentést is, felvetődik egyfajta új alapokra helyezett terminológia megteremtésének, illetve az eddigiek kritikai felülgondolásának és árnyalásának az igénye, ami együtt jár az addig használt elméletek és kutatási módszerek reflexívvé tételével is. Ha az olyan fogalmak, mint vallás, egyház, vallásgyakorlás és hit kikerülnek az intézményes egyházi fogalmi apparátus keretei közül, és az individualizált vallásosság<sup>2</sup> jelentéstartományához csatoljuk őket, szükségessé válik ezen vallási jelenségek kutathatóságának, „mérhetőségének”<sup>3</sup> hogyanjára is rákérdezni. A problémára reflektál többek között Földvári Mónika és Rosta Gergely<sup>3</sup> *A modern vallásosság megközelítési lehetőségei* című tanulmányában, Tomka Miklós<sup>4</sup> több írásában, Franz-Xaver Kauffmann<sup>5</sup> és A. Gergely András<sup>6</sup> is.

Ha az újonnan megjelent vallásos jellegű kisközösségek gazdasági, társadalmi és kulturális beágyazottságát vizsgáljuk, elkerülhetetlen a vallásszociológia eredményeire, illetve kutatási módszereire támaszkodnunk, hisz a vallásosság történeti alakulásának, típusainak, a vallásgyakorlás formáinak, gyakorlatának vizsgálati eredményei nélkülözhetetlenek. Ugyanakkor A. Gergely András nyomán megkockáztatom kijelenteni, hogy „ezek az adekvátnek tetsző feleletek azonban számos esetben inkább afféle »hétköznapis katekizmusok«, amelyek nem nyújtanak valódi választ az emberek csoportjainak, nagy tömegeinek és rejtőzködő közösségeinek szakralitásigényére, ezen igény

<sup>1</sup>Lásd például: egyház, vallás, szekta, szekularizáció mint legvitatottabb fogalmak. Kaufmann, Franz-Xaver: *Vallás és modernitás*. Replika XXI–XXII(1996). 249–277; Tomka Miklós: *A vallásszociológia új útjai*. Replika XXI–XXII(1996). 163–171; Uő: *Vallásfilozófiák az ezredfordulón*. Forrás: [http://74.125.39.104/search?q=cache:zCSzspf4NGkJ:www.philinst.hu/projects/kecske.met/tomka\\_el.htm+Mezei+Bal%C3%A1zs:+Vall%C3%A1s+%C3%A9s+hagyom%C3%A1ny&hl=hu&ct=clnk&cd=19&gl=ro&lr=lang\\_hu&client=firefox-a](http://74.125.39.104/search?q=cache:zCSzspf4NGkJ:www.philinst.hu/projects/kecske.met/tomka_el.htm+Mezei+Bal%C3%A1zs:+Vall%C3%A1s+%C3%A9s+hagyom%C3%A1ny&hl=hu&ct=clnk&cd=19&gl=ro&lr=lang_hu&client=firefox-a) 2010-12-28

<sup>2</sup> A fogalmat Tomka Miklós alapján használom (uo.).

<sup>3</sup> Földvári Mónika–Rosta Gergely: *A modern vallásosság megközelítési lehetőségei*. Szociológiai Szemle (1998/1). 127–137.

<sup>4</sup> Tomka Miklós: *i.m.*

<sup>5</sup> Kaufmann, Franz-Xaver: *i.m.* 249 – 277.

<sup>6</sup> A. Gergely András: *Vallás, etnicitás, kisebbség kulturális antropológiai nézőpontból. = A szakralitás arcai. Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások*. Szerk. A. Gergely András–Papp Richard. Bp. 2007. 7–15.

jelentkezési formáira, megújuló és megerősödött alakzataira.”<sup>7</sup> Fontosnak tartom, hogy a vallásszociológia szélesebb perspektívájú, statisztikai alapú módszertanát kiegészítsük egy szűkített nézőponttal, egy lokális, illetve személyiségközpontú kutatással, amelyek segítségével árnyaltabbá válnak ezen jelenségek megjelenési formái, illetve értelmezhetőek, magyarázhatóak lesznek bizonyos individuális esetek is. Mindehhez a kulturális antropológia nyújthat fogódzókat.

Tanulmányom további részeiben a vallásos kisközösségek különböző diszciplinákban való kutatására reflektálok a teljesség igénye nélkül, elsősorban arra fektetve a hangsúlyt, hogy milyen elméleti kiindulópontok alapján közeledtek a témához, illetve hogy melyek azok az elméleti alapfeltevések, amelyek meghatározták és meghatározzák a társadalomtudományi kutatásokat.

### Egyházak, szekták vagy mozgalmak? Terminológia és elbizonytalanodás

A vallásszociológiai, vallásantropológiai és a vallástudományi kutatásokra egyaránt egyfajta terminológiai bizonytalanság jellemző arra nézve, hogy hogyan nevezhetőek meg úgy a különböző vallásos jellegű szervezetek, társulatok, mozgalmak, hogy különbözőségük ellenére egységbe foghatók legyenek.<sup>8</sup>

Malcolm B. Hamilton a használt fogalmak történeti alakulását, jelentésváltozásait, illetve az egyes vallásos közösségek megjelenésének és működésének elméleteit tekinti át a *Szekták, kultuszok, mozgalmak* című munkájában.<sup>9</sup> A vallásszociológia legkorábbi művelői<sup>10</sup> a szekták és egyházak kapcsolatának elemzésére fektették a hangsúlyt, a szektákat olyan önkéntes társulásoknak tekintve, amelyek valamely vezető személy vagy eszme köré csoportosulva leválnak az egyházzal.<sup>11</sup> Max Weber úgy vélte, hogy a szekták általában egyházakká fejlődnek, mert a generációk váltakozásával a karizmatikus tekintélyt a hagyomány tekintélye vagy a törvény racionális tekintélye váltja föl.<sup>12</sup> A szekták elszakadási tendenciáját az egyházak szükségszerű belső differenciáltságával magyarázták, és csak az erősebb rétegződést mutató társadalmakban tartották jelentősnek.<sup>13</sup>

A „szektakérdéssel”<sup>14</sup> elméleti szinten foglalkozó kutatók egy része a szekta szót a latin *secare* ’elszakadni’ szóból eredezteti, ezzel csatlakozva a történelmi egyházakról való leválás elméletéhez,<sup>15</sup> míg mások a *sequor* ’követni’ jelentésű szóból, ahol a szekta valamely tan vagy nézet képviselőinek csoportját jelenti.<sup>16</sup> E nézet szerint tehát nem szükségszerű az egyházzal való elszakadás. A fogalom csak később telt meg pejoratív vallási tartalommal. A reformációt követően a katolikus értelmezésben a történelmi protestáns egyházakat is „szektásnak” tekintették, amely az eretnek fogalommal volt szinonim, és csak a 18. század második felére tehető az a változás, amikor

<sup>7</sup> Uo. 9.

<sup>1</sup> Csákó Mihály: *Hitek és emberek. Horváth Zsuzsa tanulmányai kiségyházakról, vallásos mozgalmakról*. Bp. 1995. 340.

<sup>2</sup> Hamilton, Malcom B.: *Szekták, kultuszok, mozgalmak*. = Uő: *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Bp. 1998. 236–263.

<sup>3</sup> Max Weber, Ernst Troeltsch.

<sup>4</sup> Max Weibert és Ernst Troeltscht idézi Hamilton, uo. 237.

<sup>5</sup> Uo. 23.

<sup>6</sup> Uo. 244–245.

<sup>7</sup> Uo. 237.

<sup>8</sup> Például Szigeti Jenő: „És emlékezzél meg az útról...” *Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből*. Bp. 1981. 131.

<sup>9</sup> Fazekas Csaba: *Kiségyházak és szektakérdés a Horthy-korszakban*. Bp. 1996. Forrás: <http://mek.niif.hu/01100/01169/01169.htm> 2010-12-28



megváltozott a protestáns egyházak megítélése, és a szekta szót más vallásos közösségre kezdték használni. A 19. század végétől felgyorsuló vallási pluralizmus következtében a fogalmat kiterjesztették a nem keresztény eredetű vallásos csoportokra is.<sup>17</sup>

Malcolm B. Hamilton szektának a szakadár vallásos csoportosulásokat tekinti, és minden más vallásos jellegű közösséget vallásos mozgalomnak nevez, amelyek közt alkategóriát képeznek a mágikus jellemzőket körülírható kultuszok.<sup>18</sup> A második világháború után erőteljesen elterjedt, elsősorban az Amerikai Egyesült Államokból induló vallásos jellegű közösségeket az angol terminológia<sup>19</sup> alapján Új Vallási Mozgalmaknak nevezi.

Voigt Vilmos kortárs teológiai nézőpontból akkor beszél szektákról, ha ezeket egy vallás vagy egyház tévelygésnek és illegitimnek tekinti.<sup>20</sup> Ugyanakkor felhívja a figyelmet, hogy ez történetileg és kultúránként is nagyon változó. A Jehova tanúi közösség ebből a nézőpontból például Magyarországon és Romániában is szektának tekinthető, de nem így az Amerikai Egyesült Államokban.

A szakirodalom használja az újprotestáns egyházak, kiségyházak, szabadegyházak megnevezéseket is, de hogy valójában mely vallásos közösségek sorolhatók az egyes kategóriákba és melyek nem, az esetenként változó.<sup>21</sup> Ugyanakkor kérdésként tehető fel, hogy mi tekinthető egyháznak. Magyarországon például több mint száz egyház létezik, hisz száz ember aláírásával törvényesen legitimálható egy egyház, így több kisközösség egyházzá nyilváníttatja magát, például az egyházi adómentesség céljából. A fogalmi zűrzavart tovább árnyalja az a tény, hogy a közember számára a Jehova tanúinak ismert hitközösség például valójában két, egymástól élesen elhatárolódó hitközösséget fed le. Az 19. század közepén Amerikából Jehova Tanúi néven elinduló hitközösség 1962-ben, belső ellentétek következtében két ágra szakadt. A régi hitelveket és szervezeti formát követő csoport az Igazhitű Jehova Tanúi nevet vette fel, míg a haladás elvét követő, megújult csoport az Igazvallású Jehova Tanúi megnevezést. Noha a két csoport a társadalmi és kulturális változásokhoz való alkalmazkodás formáiban, belső, szervezeti és missziós módszerek tekintetében élesen elkülönül egymástól, az önmeghatározás és a másik meghatározása pontosan a nevükben megfogalmazott „hitű” és „vallású” szóban rejlik. Az Igazvallású Jehova Tanúi vallásként definiálják magukat, míg az Igazhitű Jehova Tanúi pontosan ettől szeretnék elhatárolódní, a vallás fogalmát pedig egyház jelentésben használják.<sup>22</sup>

<sup>10</sup> Uo.

<sup>11</sup> Hamilton, Malcom B.: *i.m.* 249.

<sup>12</sup> New Religious Movements (Uo. 252.) Történeti alakulásukhoz, illetve elméleteihez lásd bővebben Robbins, Thomas: *Új vallási mozgalmak és a társadalom: elméletek és magyarázatok*. Replika XXI–XXII(1996). 173 – 208.

<sup>13</sup> Voigt Vilmos: *A vallások változásai és önmozgásai. (Államilag elismert/hivatalos/befogadott vallások, hitújítás, szekták, „új vallások”, ateizmus)* = Uő: *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba*. Bp. 2006. 158.

<sup>21</sup> Szigeti Jenő például az újprotestáns és szabadegyházak fogalmakat szinonimaként használja, azokat a közösségeket értve rajtuk, amelyek a Szabad Egyházak Szövetségének a tagjai. (1987-ben a következők: Baptista, Metodista, Adventista, Ókatolikus, Keresztény Testvérgyülekezet, Üdvhadsereg, Krisztushívó Zsidók Gyülekezete, Szabad Keresztények, Isten Egyháza.) Szigeti Jenő: *A kisebb magyarországi egyházak. = A magyar protestantizmus. 1918–1948*. Szerk. Lendvai L. Ferenc. Bp. 1987. 251–252.)

<sup>22</sup> Az Igazhitű Jehova Tanúinak kiadványa, az Órtorony egyik száma pontosan a vallás fogalmát kívánja meghatározni, és élesen elhatárolódik attól. Példaként a következő gondolatot ragadtam ki: „*Aki magát Isten szolgájának állítja, de az istentisztelettel kapcsolatban egy teremtménynek vagy dolognak adózik félelemteljes tisztelettel, imádatlalt vagy magasztalással, az ily teremtmény vallást gyakorol.*” Órtorony III(1940), újrakiadás: Órtorony XVII(2005). Az éles elhatárolódásra példa az Igazhitű Jehova Tanúi 1992-es konferenciájának nyilatkozata is, amelyből a következő mondatot találtam példaértékűnek: „*Az »igaz vallás« nevet viselő, hamis »Jehova Tanúik« a Sátán céljainak beteljesítése felé rohannak, akinek az volt a szándéka, hogy a tiszta imádatot egy hamis imádati formával váltsa fel, hogy minél*

Itt talán érdemes lenne a vallás szónak a bevezetőben érintett referenciáit is figyelembe venni. Franz-Xaver Kaufmann *Vallás és modernitás* című tanulmányában e két fogalom történeti alakulását és jelentésváltozatait követi nyomon, reflektálva egymáshoz való viszonyukra. Gondolatmenetének végkövetkeztetése, hogy a vallás szó egy meghatározott történelmi helyzetből (kereszténység) nyeri jelentését és elsősorban intézményes, egyházas vallásosságot fed le. Ha ezt a történetileg kialakult terminust párbeszédbe állítjuk a modernitás fogalmával, a vallás jelentéstartalma bizonytalanná válik, hisz a 19. századi politikai, gazdasági, társadalmi és kulturális változások<sup>23</sup> új kihívások elé állították a vallást, az egyént a közösség elé helyezve.<sup>24</sup> Ezen a gondolatmeneten tovább haladva elfogadhatónak tartom Tomka Miklósnak azt a javaslatát, hogy vallás helyett több típusú vallásosságról beszéljünk, hisz a vallás egyre inkább elveszítette intézményes meghatározottságát. A vallás szót olyan más fogalmakkal látja körülírhatónak és árnyalhatónak, mint a vallási pluralizmus, egyházon kívüli vagy maga módján vallásosság, civil vallás, felekezetektől függetlenedő spiritualitás, ezoterizmus és transzcendencia.<sup>25</sup>

### Vallásos jellegű kisközösségek keletkezésének elméletei

A vallásszociológia meghatározó kérdése, hogy melyek azok a társadalmi erők, amelyek a vallásos kisközösségek létrejöttét és terjedését feltételezik. Az erre a kérdésre adott válaszok különböző elméleti irányokat jelölnek ki a kutatás számára. Az elkövetkezendőkben ezen irányzatok jellemzőit és kritikai reflexióit kívánom bemutatni.

Malcolm B. Hamilton a szekták és mozgalmak kutatásának történetét tekinti át, több elméleti iskolát is érintve.<sup>26</sup> Ernst Troeltsch (1865–1923) német evangélikus teológus teóriája szerint az egyház olyan konzervatív intézmény, amely elfogadta a fennálló társadalmi rendet, és a tömegek feletti dominanciára törekszik. Ezzel szemben a szekták a világ feletti dominancia mindenféle gondolatát elvetik, tagjai az alacsonyabb társadalmi osztályok köreiből kerülnek ki, akik úgy érzik, hogy elnyomja őket az állam vagy a társadalom.<sup>27</sup> Az általa szektáknak nevezett vallásos közösségeket Troeltsch tiltakozó mozgalmaknak tekinti. Elmélete a vallásszociológiai kutatásokat napjainkig meghatározza. Hamilton azonban felhívja a figyelmet, hogy „a kereszténységen belüli szektásodás egyes történelmi korokban összekapcsolódott az osztályok közötti feszültségekkel, így azokra adott reakcióként értelmezhető. A szektáknak az alacsonyabb osztályokkal és az egyháznak a középosztállyal, illetve az uralkodó osztályokkal való összekapcsolása azonban ma már, az utóbbi idők vallási mozgalmi esetében semmiképpen nem fenntartható.”<sup>28</sup>

Troeltsch elmélete gyakran összekapcsolódik egyfajta modernitáselmélettel, mely szerint a hitközösségek puritanizmusának következtében tagjaik jobb anyagi helyzetbe kerülnek,

*több embert megnyerjen a maga számára, e cél érdekében Jehova Tanúinak igaz hitét egy »igaz vallásra« változtatva.* Forrás: <http://the-true-jw.oltenia.ro/rez-mag-92.html> 2010-12-28

<sup>23</sup> Kaufmann a modernitás fogalmát olyan más fogalmakkal látja megközelíthetőnek és árnyalhatónak, mint haladás, változás, iparosítás, urbanizáció, individualizáció stb. Kaufman, Franz-Xaver: *i. m.* 249–277.

<sup>24</sup> Uo.

<sup>25</sup> Tomka Miklós: *Vallásfilozófiák az ezredfordulón*. Forrás: [http://74.125.39.104/search?q=cache:zCSzspf4NGkJ:www.philinst.hu/projects/kecske.met/tomka\\_el.htm+Mezei+Bal%C3%A1zs:+Vall%C3%A1s+%C3%A9s+hagyom%C3%A1ny&hl=hu&ct=clnk&cd=19&gl=ro&lr=lang\\_hu&client=firefox-a](http://74.125.39.104/search?q=cache:zCSzspf4NGkJ:www.philinst.hu/projects/kecske.met/tomka_el.htm+Mezei+Bal%C3%A1zs:+Vall%C3%A1s+%C3%A9s+hagyom%C3%A1ny&hl=hu&ct=clnk&cd=19&gl=ro&lr=lang_hu&client=firefox-a) 2010-12-28

<sup>26</sup> Hamilton, Malcolm B.: *i. m.* 236–263.

<sup>27</sup> Troeltscht idézi Hamilton uo. 238.

<sup>28</sup> Uo. 239.

amelynek eredményeképpen társadalmi mobilitás következik be.<sup>29</sup> Elméletének követői a társadalmi és gazdasági változásokban látják a hitközösségek kialakulásának és terjedésének feltételeit. A második világháború után elterjedt vallásos közösségek esetében azonban a Troeltsch-féle elmélet nem mindig használható. Az ezekre a közösségekre koncentráló kutatások többsége pontosan a modernitáselmélet ellenében fogalmazódnak meg, és a modern fogyasztói társadalom anyagiassága, haszonelvősége elleni lázadásként értelmezik azokat.<sup>30</sup> Egyes szerzők a kor kulturális pluralizmusából levezethető erkölcsi elbizonytalanodásra fektetik a hangsúlyt, míg mások a normatív erejű közösségek háttérbe szorulását emelik ki, és a hitközösségeknek a csoporthoz való tartozás erejére összpontosítanak.<sup>31</sup> Noha a felsorolt elméletek mind tudnak magyarázatot adni a vallásos jellegű kisközösségek keletkezésének és működésének mechanizmusaira, a megközelítések többsége csak a társadalom makroszociológiai eseményeiben keresi a jelenségek okait, és nem figyel az egyes emberekre, a közösségek tagjaira. A legújabb kutatások arra hívják fel a figyelmet, hogy a különböző vallásos jellegű kisközösségek tagjainak többsége olyan egyéni problémákkal küzd, mint betegség, anyagi gondok vagy személyes kapcsolataik nehézségei. Az egyénre koncentráló kutatások a vallásos kisközösségeket olyan integratív csoportnak tekintik, amelyek önmegvalósítást kínálnak fel tagjaik számára.<sup>32</sup>

A hitközösségek terjedésének meghatározó szociológiai elmélete a szekularizációs elmélet, amely az intézményesült vallás fogalmából indul ki, és azt hangsúlyozza, hogy a szekularizált világban az egyének elveszítik a vallással való kapcsolatukat, és a hitközösségekhez való csatlakozásuk a spirituális utáni vágyakozás kényszerére adott kompenzáció.<sup>33</sup> Thomas Robbins *Az új vallási mozgalmak és a társadalom: elméletek és magyarázatok* című munkájában elsősorban a hatvanas években elterjedt vallásos jellegű közösségek létrejöttére és működésére reflektáló elméletek összefoglalását adja. Véleménye szerint az egyes elméletek túlságosan ideologikusak, és a társadalmi jelenségek, mozgalmak megjelenésének magyarázatául „problémákat” vagy „válságot” emlegetnek. A szekularizációs elmélet is ilyen társadalmi válságként tekint kutatásának tárgyára, holott a különböző vallásos jellegű közösségekhez való csatlakozás nem hitetlenséget jelent, hanem a hit megjelenésének és működésének a társadalmi változásokhoz alkalmazkodó, átalakult formáját.<sup>34</sup>

A szekularizációs elmélet továbbgondolását magyar nyelvterületen többek között Tomka Miklós végezte el. Véleménye szerint a vallásszociológiának újra kell gondolnia a vallástudományból származtatható és a vallásszociológiában is elterjedt szekularizációs elméletet, hisz az újonnan megjelent és egyre nagyobb méreteket öltő vallásos jellegű közösségek pontosan a vallásosság erőteljes meglétére és újfajta dimenzióinak megjelenésére figyelmeztetnek.<sup>35</sup> A kortárs teológia egyes irányzatai pedig pontosan ezt a kisközösségi modellt tekintik a vallásosság jövőjének, és minden olyan társadalomban szükségszerűnek tartják, ahol az egyházi szervezetek dogmatizmusa erre alapot kínál.<sup>36</sup>

<sup>29</sup> Uo. 240.

<sup>30</sup> Uo. 252.

<sup>31</sup> Uo. 252–253.

<sup>32</sup> Uo. 259.

<sup>33</sup> Robbins, Thomas: *i. m.* 173–208.

<sup>34</sup> Uo.

<sup>35</sup> Tomka Miklós: *A vallásszociológia új útjai*. Replika XXI–XXII(1996). 163–164.

<sup>36</sup> Horváth Pál: *Vallásszociológia*. = *Uő: Vallásismeret*. Bp. 1996. 220.

Sorin Gog a szekularizációs elmélet védelmében írt tanulmányában<sup>37</sup> viszont arra hívja fel a figyelmet, hogy az elemzők többsége általánosságban használja az elméletet, holott különbséget kell tennünk a társadalmi és az individuális szekularizáció között, hisz a volt kommunista államok többségében az állampolitika által propagált szekularizációs tendenciák valójában csak társadalmi szinten éreztették hatásukat, egyéni szinten sokkal inkább a vallásosság megerősödése figyelhető meg.<sup>38</sup> Ebből a nézőpontból nem is beszélhetünk a vallásosság rendszerváltás utáni fellendüléséről mint ellenszekularizációról,<sup>39</sup> hisz az valójában sosem tűnt el.<sup>40</sup> Mindez azonban nem zárja ki azt, hogy vallásosságon csak a történelmi egyházakhoz kapcsolódó vallásosságot értsük, hisz nem lehet figyelmen kívül hagyni ezen egyházak megváltozott társadalmi szerepvállalását, illetve a különböző vallásos jellegű kisközösségek erőteljes terjedését.

A kutatónak ugyanakkor figyelnie kell arra a tömérdek írásműre is, amely a „társadalomellenes kultuszokkal”<sup>41</sup> szembeni védelem jegyében született, és az elutasítás, illetve az előítéletesség hangnemében íródott,<sup>42</sup> hisz ezek azok a propagandisztikus jellegű kiadványok, amelyek a társadalom tagjainak többségéhez eljutnak, és a hitközösségekről való gondolkodás alaphangulatát meghatározzák. Ezen koncepció vallásszociológiában való kritikai felülgondolásának szükségességére figyelmeztet Horváth Zsuzsa.<sup>43</sup>

## Vallásos kisközösségek kutatása Magyarországon és Erdélyben

A vallási jellegű kisközösségek vallásszociológiai és antropológia vizsgálata magyar nyelvterületen még a kezdeményezések szintjén áll. Ennek elsődleges okát Horváth Zsuzsa abban látja, hogy a hatalom évtizedeken keresztül politikai kérdésként tekintette a vallást, és elvárta a kutatótól, hogy marxista kritikával kezelje tárgyát. Ugyanakkor a kutatásokat nagymértékben megnehezítette, hogy a hitközösségek többsége nem volt elismert vallás, üldöztetéseknek voltak kitéve, és a hívek féltek

<sup>37</sup> Gog, Sorin: *Az ateizmus után. Románia a vallási újjászületés és szekularizáció között*. Erdélyi Társadalom V(2007) 1. szám. 51–63.

<sup>38</sup> A társadalmi és individuális szekularizáció meghatározása: „Társadalmi szekularizáción az intézményi differenciálódás azon folyamata értendő, amely a vallási alapú társadalmi legitimitációk megszűnéséhez vezetett, miközben a különböző alrendszer (oktatás, gazdaság, politika stb.) egymástól függetlenné és a vallási szabályozástól mentessé válnak. Az individuális szekularizáció ezzel szemben arra az általános tendenciára vonatkozik, miszerint az egyének a vallást egyre kevésbé tekintik a társadalmi valóságot értelmesen strukturálni képes eszköznek, és a vallási-mágikus világméretű empirikus-racionális világgéppel helyettesítik. (Gog: *i.m.* 54.)”

<sup>39</sup> Amellyel a szekularizációs elmélet bírálóinak többsége saját álláspontját védi.

<sup>40</sup> Ugyanezen nézőpont mellett érvel még Kiss Dénes István, amikor a posztkommunista román vallásszociológia főbb irányelveibe és kutatási eredményibe nyújt bepillantást (Kiss Dénes István: *Vallásszociológia a posztkommunista Romániában*. Erdélyi Társadalom V(2007). 1. sz. 195–206.), Szigeti Jenő (Szigeti Jenő: *A kisebb magyarországi egyházak. = A magyar protestantizmus. 1918–1948*. Szerk. Lendvai L. Ferenc. Bp. 1987.188–263; Uő.: *Az újprotestáns egyházak kialakulása a XIX. században Erdélyben és a Partiumban. = Népi vallásosság a Kárpát-medencében 7*. Szerk. S. Lackovits Emőke–Szöcsné Gazda Enikő. Sepsiszentgyörgy–Veszprém 2007. 301–310.) és Tomka Miklós is (lásd Tomka Miklós: *A vallásszociológia új útjai*. Replika XXI–XXII(1996). 163–171; Uő.: *Vallásfilozófiák az ezredfordulón*. Forrás: [http://74.125.39.104/search?q=cache:zCSzpf4NGkJ:www.philinst.hu/projects/kecske.met/tomka\\_el.htm+Mezei+Bal%C3%A1zs:+Vall%C3%A1s+%C3%A9s+hagyom%C3%A1ny&hl=hu&ct=clnk&cd=19&gl=ro&l=r=lang\\_hu&client=firefox-a](http://74.125.39.104/search?q=cache:zCSzpf4NGkJ:www.philinst.hu/projects/kecske.met/tomka_el.htm+Mezei+Bal%C3%A1zs:+Vall%C3%A1s+%C3%A9s+hagyom%C3%A1ny&hl=hu&ct=clnk&cd=19&gl=ro&l=r=lang_hu&client=firefox-a) 2010-12-28.)

<sup>41</sup> Lugosi Ágnes–Lugosi Győző: *Szekták. Új vallási jelenségek*. Bp. 1998. 5.

<sup>42</sup> Itt elsősorban a történelmi egyházak ilyen jellegű kiadványaira kell gondolnunk. Például: Vernette, Jean: *Szekták*. Bp. 2003., Gassmann, Lothar: *Jehova tanúi. Történetük, tanításuk, értékelésük*. Bp. 1998.

<sup>43</sup> Csákó Mihály: *Hitek és emberek. Horváth Zsuzsa tanulmányai kisegyházakról, vallásos mozgalmakról*. Bp. 1995. 347–362.

megnyilatkozni, így az alapvető kutatások hiányoznak.<sup>44</sup> Magyar nyelvterületen például a nazarénusok az egyetlen olyan vallásos jellegű kisközösség, amelynek monografikus igényű feldolgozása elkészült.<sup>45</sup>

Kardos László, Szigeti Jenő és Fehér Ágnes nevéhez köthetőek azok az alapvető kutatások, amelyek a Magyarországon megjelenő vallási kisközösségek történetét, meghatározó tanításait, egyházi és politikai hatalomhoz való viszonyát követik nyomon.<sup>46</sup>

Szigeti Jenő szerint a Magyarországon és Erdélyben elterjedt hitközösségek<sup>47</sup> története a 19. század második feléig vezethető vissza, amikor is a protestantizmus belső kohéziója meggyengült, az egyház társadalommal való kapcsolata megtört.<sup>48</sup> A vallásos kisközösségek erőteljes missziója elsősorban az Alföldön elterjedt protestáns paraszteccelesiolák meglétével hozható összefüggésbe, amely a nyugati testvéregyházaktól eltérő kegyességgyakorlási forma volt.<sup>49</sup> A hitközösségekre jellemző kegyességi formák (például közös bibliaolvasás, imádkozás, házi istentisztelet, régi, puritán szemléletű könyvek újrakiadása) a magyar protestantizmusban is éltek, a hivatalos egyházi keretektől függetlenül. Az első világháború előtti korszak hitközösségi missziójának tömegbázisát e közösségek tagjai alkották, amelyeket aztán a háború kitörésekor teljesen felszámoltak<sup>50</sup>

A Bach-korszakban a hitközösségek léte valláspolitikai kérdéssé vált, tagjait mint a kommunista tanok terjesztőit figyelték.<sup>51</sup> 1895-ben ugyan a vallás szabad gyakorlatáról hozott törvény biztosította a vallásszabadságot, de különbséget tett bevett vallások, elismert vallások és megtúrt vallások között, utóbbiak csak korlátozott jogokkal rendelkeztek. A vallásos jellegű kisközösségek többsége ebbe a kategóriába tartozott.<sup>52</sup>

<sup>44</sup> Uo. 310.

<sup>45</sup> Kardos László–Szigeti Jenő: *Boldog emberek közössége. A magyarországi nazarénusok*. Bp. 1988.

<sup>46</sup> Kardos László: *Egyház és vallásos élet egy mai faluban*. Bp. 1969; Szigeti Jenő: „És emlékezzél meg az útról...” *Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből*. Bp. 1981; Uő: *A kisebb magyarországi egyházak. = A magyar protestantizmus. 1918–1948*. Szerk. Lendvai L. Ferenc. Bp. 1987. 188–263; Uő: *Az újprotestáns egyházak kialakulása a XIX. században Erdélyben és a Partiumban*. = Népi vallásosság a Kárpát-medencében 7. Szerk. S. Lackovits Emőke–Szöcsné Gazda Enikő. Sepsiszentgyörgy–Veszprém 2007. 301–310; Fehér Ágnes: *A szabadegyházi közösségek vizsgálatának jelentősége, néhány szempontja*. = *Vallási néprajz* 3. Szerk. Dankó Imre–Küllös Imola. Bp. 1987. 139–156; Uő: *A szabadegyházak. = Egyházak és vallások a mai Magyarországon*. Szerk. Gesztelyi Tamás. Bp. 1991. 121–142.

<sup>47</sup> Fontos hangsúlyozni, hogy Szigeti Jenő a magyarországi és erdélyi szabadegyházak kutatásakor valójában csak a nazarénusok, baptisták és adventisták protestáns egyházzal való kapcsolatát vizsgálja. Lásd Szigeti Jenő: „És emlékezzél meg az útról...” *Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből*. Bp. 1981; Uő: *A kisebb magyarországi egyházak. = A magyar protestantizmus. 1918–1948*. Szerk. Lendvai L. Ferenc. Bp. 1987. 188–263; Uő: *Az újprotestáns egyházak kialakulása a XIX. században Erdélyben és a Partiumban*. = *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 7. Szerk. S. Lackovits Emőke–Szöcsné Gazda Enikő. Sepsiszentgyörgy–Veszprém 2007. 301–310.

<sup>48</sup> Szigeti Jenő: „És emlékezzél meg az útról...” *Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből*. Bp. 1981. 14.

<sup>49</sup> Uő: *A kisebb magyarországi egyházak. = A magyar protestantizmus. 1918–1948*. Szerk. Lendvai L. Ferenc. Bp. 1987. 191.

<sup>50</sup> Uő: „És emlékezzél meg az útról...” *Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből*. Bp. 1981. 15–18, 1987. 190.

<sup>51</sup> Uo. 19.

<sup>52</sup> Uo. 20–21.

Szigeti Jenő a következő öt pontban foglalja össze az általa szabadegyházaknak vagy újprotestáns egyházaknak nevezett közösségek általános jellemzőit:<sup>53</sup>

- Késő puritán, pietista vallásossági modell követése.
- A hivatalos egyház spontán belmissziós törekvéseinek erőteljes visszaszorítása, amelyre e kis-közösségek egyházépítő szolgálatukat építették.
- A 19. század népi műveltségében megnő az olvasás (elsősorban bibliaolvasás) szerepe. A hit-közösségi misszió sarkkövévé a könyvterjesztés válik.
- A keleti és nyugati kereszténység közötti felekezeti határ átlépése. A nyelvi és nemzetiségi egyenjogúság eszméjének terjesztése.
- „Anyagilag önfenntartó, demokratikus kisközösségeket alkottak, amelyekben egymást segítő közösségekben éltek a tagok.”<sup>54</sup>

Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a vallásos jellegű kisközösségekről szóló tanulmányok szinte mindegyike hangsúlyozza, hogy a misszió elsősorban az alsóbb társadalmi osztályokból nyeri tagjait. Ha e közösségeket történetileg kutatjuk, akkor keletkezéstörténetük lényeges pontját érinti, de a jelen kutatásai már nem tekinthetnek evidenciaként erre az állításra.<sup>55</sup>

Fehér Ágnes a Magyarországon megjelenő hitközösségek történetét a 19. századi, az Egyesült Államokból induló ébredési mozgalmakból vezeti le, és a külföldi missziós munka eredményeit tartja jelentősnek.<sup>56</sup> Szigeti Jenőhöz hasonlóan ő is a történelmi egyházak társadalmi szerepének, hívekhez való viszonyának meggyengülését említi mint a táptalajra lelt térítések háttérkontextusát, és a vallásos kisközösségek demokratikus (nem hierarchikus) berendezkedését emeli ki meghatározó vonzóerőként.<sup>57</sup> E közösségek közös jellemzőjét abban látja, hogy az evangéliumi tanítások alapján keletkeztek,<sup>58</sup> és ennek megfelelően az alapvető tanításokban, illetve az elvárt életvezetési mintákban hasonlítanak egymásra, csak bizonyos teológiai kérdések értelmezésében, illetve vallásgyakorlási formákban képviselnek eltérő álláspontot.<sup>59</sup>

Molnár Attila és Szilczl Dóra a hitközösségek működésének hátterét, társadalmi és individuális meghatározottságait tekintik át.<sup>60</sup> Molnár Attila a szekularizációs elmélet kritikáját végzi el, amikor azt hangsúlyozza, hogy a vallás több ponton visszatért (vagy nem is tűnt el) a társadalmi és személyes életben, de ez a visszatérés többnyire nem a hagyományos vallásokat és egyháza-

<sup>46</sup> Uő.: *Az újprotestáns egyházak kialakulása a XIX. században Erdélyben és a Partiumban.* = *Népi vallásosság a Kárpát medencében* 7. Szerk. S. Lackovits Emőke–Szöcsné Gazda Enikő. Sepsiszentgyörgy–Veszprém 2007. 307–308.

<sup>47</sup> Uo. 308.

<sup>48</sup> Erre figyelmeztet idézett művében Thomas Robbins is.

<sup>49</sup> Fehér Ágnes: *A szabadegyházak. = Egyházak és vallások a mai Magyarországon.* Szerk. Gesztelyi Tamás. Bp. 1991. 121–142.

<sup>50</sup> Itt talán érdemes megemlíteni, hogy egyes hitközösségek (például a Jehova tanúinak mindkét típusa) nagyon is hierarchizáltak, csak ez a hierarchia nem annyira reprezentatív, mint a történelmi egyházak esetében.

<sup>51</sup> Fehér Ágnes tanulmánya szerint a Magyarországon megtalálható „evangéliumi szabadegyházi közösségek” a következők: Baptista Egyház, Hetednapot Ünneplő Adventista Egyház, Metodista Egyház, Evangéliumi Pünkösd Közösség, Szabadkeresztény Gyülekezet, Keresztény Testvéri Gyülekezet, Isten Egyháza, Élő Isten Gyülekezete, Óskeresztény Apostoli Egyház, Krisztusban Hívó Nazarénus Gyülekezet, Evangéliumi testvérközösség, Új Apostoli Egyház, A Hit Gyülekezete, Jézus Krisztus Mai Szentjei Egyház, Jehova Tanúi és Salamon Gyülekezete

<sup>52</sup> Fehér Ágnes: *i. m.* 131.

<sup>53</sup> Molnár Attila: *Új vallási jelenségek. = Szekták. Új vallási jelenségek.* Szerk. Lugosi Ágnes–Lugosi Győző. Bp. 1998. 16–28; Szilczl Dóra: *Új vallási fundamentalizmus = Szekták. Új vallási jelenségek.* Szerk. Lugosi Ágnes – Lugosi Győző. Bp. 1998. 29–48.



kat erősíti, hisz az egyházak mellett már nem áll az állam kényszerítő ereje, és elvileg végtelen számú vallási újítás lehetséges, amelyek mind valamilyen társadalmi és individuális igényt elégitenek ki.<sup>61</sup> Véleménye szerint az újonnan megjelent vallásos jellegű kisközösségek<sup>62</sup> megismétlik a kereszténység vallási szerkezetét, hisz tanok, dogmák alakulnak ki, szent iratok születnek, elkülönülnek a szakértői és laikus szerepek, sőt többségük széttöredezett, módosult keresztény tanokat hirdet.<sup>63</sup> Ehhez kapcsolódik Szilczl Dóra (és nem csak) azon megállapítása, hogy a hitközösségek többsége fundamentalista tanokat vall, amely a „modernitás krízisére reflektáló szemlélet”.<sup>64</sup>

A vallásos jellegű kisközösségek kutatása Erdélyben az utóbbi években kezdett fellendülni,<sup>65</sup> és gyakran összekapcsolódik az erdélyi cigányság vallásos életének vizsgálatával. Különösen fontosnak tartom a romániai, illetve az erdélyi cigányság valamilyen hitközösséghez való egyre nagyobb méreteket öltő kapcsolódásának a kutatását, hiszen ma már nem lehet figyelmen kívül hagyni a romániai cigány közösségeknek ezt a felzárkózási kísérletét. Ebbe az irányba végzett kutatásokat a kolozsvári székhelyű Max Weber Szociológiai Szakkollégium néhány kutatója,<sup>66</sup> illetve Bakó Boglárka,<sup>67</sup> Fosztó László,<sup>68</sup> Kinda István,<sup>69</sup> Koncz Ákos,<sup>70</sup> Simon Zoltán,<sup>71</sup> Tesfay Sába,<sup>72</sup> Végh Anna<sup>73</sup> és Johannes Ries.<sup>74</sup>

<sup>64</sup> Molnár Attila: *i. m.* 17.

<sup>65</sup> Tanulmányában elsősorban az 1960-as években és azóta keletkezett szinkretista „új vallási mozgalmakat” érinti. Uo. 16–28.

<sup>66</sup> Uo. 23.

<sup>67</sup> Szilczl Dóra: *i. m.* 37.

<sup>68</sup> Jelzés értékű lehet, hogy a kolozsvári Szociológia Tanszék két kiadványa, a Web és az Erdélyi Társadalom is megjelentetett már egy-egy tematikus számot ebben a kérdéskörben. (Web Szociológiai Folyóirat VIII–IX(2001); Erdélyi Társadalom V (2007). 1. sz.)

<sup>69</sup> Csata Zsombor–Kiss Dénes–Kiss Tamás–Sólyom Andrea: *Vallás és modernizáció a Mezőségen*. Szociológiai Folyóirat VIII–IX(2001). 34–54; Kiss Dénes: *Egy hetednapos adventista közösség kialakulása. A vallási konverziót befolyásoló tényezők*. Web Szociológiai Folyóirat VIII–IX(2001). 54–66.

<sup>70</sup> Bakó Boglárka: *„Hallgassatok ide, minden fajta népnek meg kell legyen a maga temploma.” Az ürmösi pünkösdiista cigányok identitása egy beszélgetés tükrében. = Fehéren, feketén. Varsánytól Rititiig*. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére. Szerk. Borsos Balázs–Szarvas Zsuzsa–Vargyas Gábor. Bp. 2004. 39–55.

<sup>71</sup> Fosztó László: *Ki a cigány? Az etnikai identitásokról*. Keresztény Szó IV(1997). 26–29; Uő: *Szorongás és megbélyegzés: a cigány–magyar kapcsolat gazdasági, demográfiai és szociokulturális dimenziói. = Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. Bp. 2003. 83–107; Uő: *A megtérés kommunikációja: gondolatok a vallási változásról pünkösdiizmusra tért romák kapcsán*. Erdélyi Társadalom V (2007). 1. sz. 23–49.

<sup>72</sup> Kinda István: *„Vannak cigányok, akik finomak”*. Református egyház és Jehova Tanúi – kizáró és befogadó közösségek. Székelyföld IX(2005) 9. sz. 113–131; Uő: *„...az igazságot tanították, s azért tetszett, nem a pénzért!” Szektásodási tendenciák a háromszéki protestáns cigányoknál. = Népi vallásosság a Kárpát-medencében 7*. Szerk. S. Lackovits Emőke–Szöcsné Gazda Enikő. Sepsiszentgyörgy–Veszprém 2007a. 321–336; Uő: *Felekezeti és kulturális disszimiláció egy orbaiszéki falu cigányainál. = Lokalitások, határok, találkozások. Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről*. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 15. Kvár 2007b. 153–172.

<sup>73</sup> Koncz Ákos: *Az adventista vallás szerepe a gábor cigányok identitásmódozásában. = Kultúrák között. Hommage à Boglár Lajos*. Szerk. Gergely András–Papp Richard–Prónai Csaba. Bp. 2006. 256–261.

<sup>74</sup> Simon Zoltán: *„Szappan és víz” = Ünnepi Tanulmányok Szigeti Jenő 70. születésnapjára*. Szerk. Daniel Heinz–Fazekas Csaba–Rajki Zoltán. Miskolc 2006. 278–298; Uő: *Kisegyházak és más vallásfelekezetek szerepe Nyárádkarácson községben, a rendszerváltást követően. = A szakralitás arcai. Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások*. Szerk. A. Gergely András–Papp Richard. Bp. 2007. 361–382.

<sup>75</sup> Tesfay Sába: *Adventista gáborok. = A szakralitás arcai. Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások*. Szerk. A. Gergely András–Papp Richard. Bp. 2007. 404–428.

<sup>76</sup> Végh Anna: *„Ez itt élő egyház, nem halott” = Cigány világok Európában*. Szerk. Prónai Csaba. Bp. 2006. 269–315.

<sup>77</sup> Ries, Johannes: *A romák és Isten népe – a pünkösdiista misszió hatása a roma kultúrára. = Lokalitások, határok, találkozások. Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről*. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 15. Kvár 2007. 139–152.

## Összefoglalás

Tanulmányomban a vallásos jellegű kisközösségek kutatásának elméleti háttereit tekintetem át a teljesség igénye nélkül. Arra voltam kíváncsi, hogy milyen nemzetközi elméleti megközelítések születtek arra nézve, hogy milyen társadalmi és individuális meghatározottságai vannak az egyes hitközösségek létrejöttének és működésének, illetve, hogy mindez hogyan csapódik le a magyar szakirodalomban. Fontosnak tartottam kitérni a vallásszociológia és a vallásantropológia nyelvhasználatának kérdésére, az egyes elméletek egyházas meghatározottságára, amelyek folyamatosan reflexiókra készítetik a kutatót. Tanulmányom csak bepillantást nyújt a vallásos jellegű kisközösségek kutatásának háttérkontextusaiba, a katasok lehetséges értelmezési kereteinek szövevényébe, amelyek biztos vagyok benne, hogy konkrét kutatások esetében tovább rétegződnek, bogozódnak.

### **Church? Sect? Movement? Theories Regarding Research into Religious Communities**

*Keywords: church, sect, movement, religious community*

In the present study I have overviewed theories regarding religious communities without the claim of comprehensiveness. I have been interested in the international theoretical approaches concerning the social and individual factors contributing to the emergence and functioning of certain religious communities, and furthermore, in analyzing how these approaches appear in the Hungarian literature. I have found it significant to discuss the technical terms used by the sociology of religion and the anthropology of religion, the ecclesiastical character of some of the theories, which constantly inspire the researcher.

Keszeg Vilmos

## Gasztronómia és emlékezet

A táplálkozás 20. századi kutatásában gyakran művelődéstörténeti szempontok érvényesültek.<sup>1</sup> A néprajzi leírások a táplálkozási hagyományok, habitusok rendszerét állították össze.<sup>2</sup> Fél Edit és Hofer Tamás a gazdálkodás, a házvezetés és étkezés vizsgálatában az „arányok és mértékek” elvét követte.<sup>3</sup> Kisbán Eszter a magyar táplálkozáskultúra, az étkezési habitusok hosszú időtartamban való, a társadalom rendiségére, az ételek és ételegyüttesek tipológiájára tekintettel lévő vizsgálatát kezdeményezte.<sup>4</sup> Ennek keretében egy elemzés a gasztronómiai ízlés egy fordulópontját mutatja ki a 16. századi Marx Rumpolt szakácskönyve alapján.<sup>5</sup> Öröndetes módon az utóbbi években a táplálkozás kutatásában elterjedt a kéziratos és a nyomtatott szakácskönyvek forrásként való alkalmazása. Több leírás egy-egy receptgyűjtemény szerkezetét figyelve következtet családi és regionális ételkészítési és étkezési trendekre.<sup>6</sup>

Jelen tanulmány esetelemzés keretében mutatja be a gasztronómiai tudás és tapasztalat áthagyományozását, valamint az írásnak a gasztronómiai tudás szervezésében és közvetítésében játszott szerepét. Kutatásszemléleti hagyományként az „arányok és mértékek” és az egyéniségkutatás, forráshasználatában az *écriture ordinaire* eredményeit követi.<sup>7</sup>

<sup>68</sup> Radvánszky Béla: *Régi magyar szakácskönyvek*. Bp. 1893; Ballai Károly: *A magyar vendéglátóipar története*. Bp. 1943; Gundel Károly: *A konyha fejlődése és a magyar szakácskönyv-irodalom a XVIII. század végéig*. Bp. 1943.

<sup>69</sup> Kardos László: *Az Őrség népi táplálkozása*. Bp. 1943; Vajkai Aurél: *A magyar népi táplálkozás kutatása*. Bp. 1943; Morvay Judit: *Táplálkozás = Orosháza története és néprajza*. Szerk. Nagy Gyula. Orosháza. 1965. 400–427; Knézy Judit: *Babócsa és környéke népi táplálkozása*. Ethnographia XCII. (1981) 3. 459–470; T. Berecki Ibolya: *Népi táplálkozás Szolnok megyében*. Debrecen. 1986. (Studia Folkloristica et Ethnographica 19.); Schwalm Edit: *A palócok táplálkozása ünnepeken és hétköznapiokon = Palócok III*. Szerk. Bakó Ferenc. Eger 1989. 379–495; Ujváry Zoltán: *Népszokás és népköltészet. Válogatott tanulmányok*. Debrecen 1980. (Hajdú-Bihar Megyei Múzeumok Közleményei 35.)

<sup>70</sup> Fél Edit – Hofer Tamás: *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban*. Bp. 1997.

<sup>71</sup> Összefoglalás és irodalomjegyzék Kisbán Eszter: *Korszakok és fordulópontok a táplálkozási szokások történetében Európában*. Ethnographia XCV. (1984) 2. 384–399; *Táplálkozáskultúra = Magyar Néprajz IV. Anyagi kultúra 3*. Főszerk. Balassa Iván. Bp. 1997. 417–584.

<sup>72</sup> Kuti Klára: *Savanyú ételek egy XVI. századi közép-európai szakácskönyvben = Morzsák. Tanulmányok Kisbán Eszter tiszteletére*. Szerk. Kuti Klára. Bp. 1997. 21–36.

<sup>73</sup> Schram Ferenc: *Simai Kristóf kéziratos szakácskönyve*. Ethnographia LXXV. (1964) 4. 578–597; Fejér Anikó: *Egy háromszéki kéziratos receptkönyv 1828-ból. Aluta 1980–1981*. 1981. 139–155; Vékony Eszter: *Földi Julianna kéziratos szakácskönyve = Terítéken. Egyetemi dolgozatok Kisbán Eszter 60. születésnapja alkalmából*. Szerk. Barabás Máté–Terbócs Attila. Bp. 1998. 49–52; Geszti Zsófia: *Egy kéziratos süteményeskönyv nyomában. = Hálók. Egyetemi dolgozatok Szilágyi Miklós 60. születésnapja alkalmából*. Szerk. Ambrus Vilmos et alii. Bp. 1999. 13–22; Füreder Balázs: *Hamar Lajos kéziratos receptgyűjteménye. (1814–1864 között vezetett házi naplójából)*. Agrártörténeti Szemle XLVI. (2005) 1–4. 265–272.

<sup>74</sup> Az íráshabitusok vizsgálata az utóbbi évek kutatási területe: Sz. Bányai Irén: *A „parasztirtatórak” jelentősége az újkortörténeti muzeológiában*. Studia Comitatus 2. Szentendre 1973. 161–170; Ujváry Zoltán: *Népi táplálkozás három gömői völgyben*. Debrecen. 1991. (Gömör Néprajza XXIX.); Hoppál Mihály: *A mai folklór mint társadalmi kommunikáció (A szerencse láncclevele)*. = *Folklór és tradíció II. Az I. magyar–jugoszláv folklórkonferencia előadásai (Budapest, 1983. november 1–3.)*. Szerk. Niedermüller Péter. Bp. 1985. 13–31; Keszeg Vilmos: *Az írás a populáris kultúrában*. Néprajzi Látóhatár VI. (1997) (1–4) 45–52; *Írott szövegek egy égvén életterében*. Ethnographia 109. (1998) (2) 589–628; *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség*. K.vár. 2008; Barna Gábor: *Vendégkönyvek kegyhelyeken, kórházakban és szállodákban – a ritualizált viselkedésmódok új, írásos formái és forrásai = Azonosságok és különbségek. Mai néprajzi kutatások Ausztriában és Magyarországon*. Szerk. Kuti Klára–Rásky Béla. Bp. 2000. 29–42.

## Az alany és a miliő

A.A. 1910-ben született Tordán, iparoscsaládban. Édesapja kőműves, édesanyja háziasszony. A családban később három fiúgyermek következett, mindhárman édesapjuk mesterségét követték. Az apa hamarosan új házat épített, ide vitte a népessé vált családját. A.A. négy osztályt végzett a helyi református iskolában. Nagylány korában üzleti elárúsítóként dolgozott. 1929-ben ment férjhez. Férje, A.B. tizenkét gyermekes családból származó kőművesmester. Rövid ideig A.A. szülői házában maradtak, majd huzamos ideig, több helyen éltek albérletben. Egy gyermekük született 1930-ban, aki szintén a kőművesmesterséget választotta. 1950-ben férje és fia családi házat épített, nagy anyagi és fizikai erőfeszítések árán. A 160 m<sup>2</sup> területből 125 m<sup>2</sup>-t a ház foglalt el, a többi a kőművesszerszámok tárolására szolgáló szín és az udvar volt. A hely szűkössége a veteményezést nem tette lehetővé. A.B. 1967-ben, A.A. 1985-ben hunyt el.

Születésekor Torda mezőváros volt, jelentős polgári (iparos, kereskedő) és földműves elemmel. Gazdasági-kereskedelmi, közigazgatási és kulturális funkciója Kolozsvár, Marosludas, Abrudbánya közötti térségre, Aranyosszékre, a Mócvidékre, a Mezőségekre terjedt ki. Az 1950–1989 közötti időszakban ipari központtá duzzadt, kerámia-, üveg-, vegyi-, fém- és élelmiszeripari egységekkel. Ebben az időszakban sorvadt el a földművelés hagyománya, a város számára a mezőgazdasági szolgáltatásokat a környékbeli agrárregiók biztosították, Aranyosszék a zöldséget, a Mócvidék az állatokat és a faanyagot, a Mezőség a gabonát és az állatokat. A trianoni majd a bécsi döntést követően lakosságának etnikai összetétele alapvetően módosult. Lakosságának száma a következőképpen alakult: 1930-ban 21 428 (8332 román, 10 602 magyar, 532 német, 852 zsidó, 672 cigány, 149 szlovák), 1956-ban 35 606 (26 550 román, 7338 magyar, 148 német, 709 zsidó, 708 cigány), 1977-ben 55 294 (46 258 román, 7718 magyar, 135 német, 54 zsidó, 1053 cigány) személy.<sup>8</sup>

## Házvezetés és életpálya

A.A. életpályája és életvezetése több konjunktúra között bontakozott ki. Tizenkilenc évesen önálló háztartást kezdett el vezetni. Házasságkötés után úgy döntöttek, hogy elköltöznék a szülői házból. Albérlőként élettere korlátozott volt. Az önálló házvezetésre A.A. 1950-ben, a családi ház felépítése után tért át.

Apja, három öccse, férje, négy sógora és fia kőművesek voltak. A férfiak munkavégzése meghatározott életvitelt, kapcsolattartási habitust írt elő, valamint meghatározta a család anyagi körülményeit. A tordai kőművesek életét több alkalommal átrendezték a gazdasági konjunktúrák. Az 1930-as években az építkezési vállalkozók egzisztenciája bizonytalanná vált. Torda társadalmában, az iparosok rendjében azonban a kőművesek nem veszítették el sem anyagi, sem társadalmi státusukat. A civil építkezések száma átmenetileg megcsappant ugyan, de a trianoni döntést követően a magyar lakosság elszivárgása miatt a meglévő épületállomány új lakásigénylők igényeit tudta kielégíteni. A kőművesek középületek építésénél jutottak keresethez. Templomok, iskolák felépítését 25-50 kilométeres körzetben is felvállalták. Két kőműves sógora munkát keresni Bukarestbe ment, s ott telepedett meg. A trianoni, majd fokozottabban a bécsi döntést követően Torda és környéke lakosságszerkezetében hangsúlyosan

<sup>75</sup> Forrás: <http://varga.adatbank.transindex.ro/?pg=3&action=etnik&id=5301> 2010-12-28

megjelent a román etnikai elem, s ez az iparosok foglalkoztatottságában is érezte hatását. A kőművesek között megjelentek s a román adminisztrációs keretben privilégiumhoz jutottak a szakmai tapasztalat nélküli román vállalkozók. A második világháború ideje ismét kedvezőtlen körülményeket állandósított a kőművesek számára. A.A. és A.B. életének megpróbáltatása az 1945–1946 közötti időszak volt, amikor a férjet orosz munkaszolgálatra vitték. Megviselt egészséggel tért haza. A.A. férje és fia a gazdasági magánszektor felszámolása után (1948) építőtelepen dolgozott.

A.A. 1929-től előbb két, majd gyermeke születése után, fia házasságkötéséig (1960), illetve férje haláláig (1967) három személy háztartását vezette. Aktív éveiben A.A. folyamatosan szemmel tartotta a piac, a piaci árak alakulását, a családtagok étkezési igényeit, gondoskodott a jeles napok és a családi események speciális ételeiről.

Reggel előkészítette és feltálta a reggelit. Nyári időszakban munkanapokon erre korán került sor. Az étel nem volt konzisztens, alapját a tea vagy a kávé képezte. A táskába ételt csomagolt, amit a férfiak a délelőtti munkaszünetben fogyasztottak el. A délelőtt folyamán megjárta a piacot, beszerezte a zöldséget, a húst és az egyéb alapanyagokat, majd hozzálátott a főzéshez. Délben a kőművesasszonyok meleg ebédet vittek a férfi családtagoknak, akik ezután szürkületig dolgoztak. Estére meleg, főtt vacsora készült. Az iparosok szombaton egész nap dolgoztak, vasárnap viszont délben félbehagyták a munkát, s otthon ebédeltek. A vasárnapi vacsora a déli maradék volt. A fagy beállta után a tavaszi felmelegedésig a kőművesek felfüggesztették a munkát. Ebben az időszakban későbbben keltek. Ilyenkor a családi étkezésen minden családtag részt vett. Télen a háziasszony munkája leegyszerűsödött. Minden étkezéshez egyszer kellett tálni, a férfiaknak nem kellett hideg uzsonnát csomagolni, az ebédet nem kellett kihordani. A piacra járás szintén gyérebb volt. A télire beszerzett vetemény, krumpli, a befőzött lekvár és kompót, a savanyúság, a füstölt hús és szalonna, az ázalék ilyenkor kéznél volt. A privát szféra, az iparosok és a kisiparosok likvidálása, állami szövetkezetbe, gyárakba való kényszerítése jelentős mértékben megszüntette az étkezés szezonális jellegét. A férfiak évszaktól függetlenül hajnalban indultak munkába, munkahelyükön az otthonról hozott csomagból uzsonnáztak, késő délben és este otthon fogyasztották el a meleg ételt.<sup>9</sup>

A főzést és az étkeztetést A.A. hivatásszerűen, kiegyensúlyozva biztosította. Elve az volt, hogy az ételt frissen kell elkészíteni és melegen kell feltálalni. Ehhez tartotta magát akkor is, amikor neki kellett elvinnie az ebédet férje munkahelyére, s akkor is, amikor ebédre vagy vacsorára várta a férfiakat. A laskákat csak akkor főzte be, amikor már mindenki otthon volt. Ragaszkodott ahhoz, hogy reggelre mindenki meleg folyadékot, teát, tejet, kakaós vagy tejes kávéfogyasszon. Ebédre mindig kétfogásos ételt szolgált fel. A második fogás húst is tartalmazott. A heti étrendben a hús, a zöldség, a tejtermék és az édesség változatosan és arányosan szerepelt. A húsokat szintén megfontoltan szerezte be. Majorság, disznó, borjú, marha és hal húsa felváltva került az asztalra. Minden vasárnapra süteményt készített. A pénteki étkezés böjtös volt. Ilyenkor a hús helyett tejbegríz, palacsinta vagy szilvás gombóc volt.

Általában figyelemben tartotta családtagjai kívánságát, preferenciáit, s az étkezés kiegyensúlyozásával hozzájárult egészségük, munkaerejük és jó hangulatuk fenntartásához. A nehéz fizikai munkát végző férfiaknak kiadós ételmezt készített. Az év során mindig beszerezte és

<sup>9</sup> Az ételfőzésnek és étkezésnek az egy napi események kontextusába való integrálódásáról Keszeg Vilmos: *A „mai nap” mint rítus és mítosz*. Tabula 6. (2003) 2. 187–215, 190–191.

felszolgált a szezonális termékeket. Tavasszal a piacról megvásárolta a friss zöldségeket és veteményeket (retek, zöldhagyma, saláta, aranyversengő, vegyes vetemény). A paszulylevest tárkonyal ízesítette. Egy-két alkalommal martilapuba, lósóska vagy szőlő levelébe, karalébéba töltött töltelék. Rebarbara szárából friss kompótot főzött. Friss gombából paprikást készített. Nyáron néhány alkalommal görög- vagy sárgadinnyét vásároltak. Nyár végén néhány alkalommal csemegekukoricát főzött. A családtagok kedvenc gyümölcséből mindig vásárolt. A téli időszakban néhány napra céklából készített savanyúságot, olykor csemegeként sütőtököt (döblec) tálalt fel. A téli időszakra kompótokat, lekvárokat, szörpöket, paradicsomlevet, savanyúságokat, később zakuszkát főzött be. Októberben káposztát savanyított, amit töltelékhez használt karácsonykor és húsvétkor. Ősszel a kemencén gyümölcsöt aszalt, a tél folyamán 2-3 alkalommal levest főzött belőle. Téli délutánokon néhányszor kukoricát pattogatott. A sütőtök magját, a tökmagot és a naprafogómagot délutáni csemegeként pírítva szolgált fel. A beteg családtagnak zöldséglevest, főtt húst, teát, szörpöt készített.

Tavasszal korai bárányt, kecskegidát vásároltak, ezt mézsáros ölte le. A tavaszi időszakban egy-két alkalommal békacombot rántott ki. A hal a nyárvégi szezonban került a konyhára. Késő ősszel a kacsasültet dinsztelt vörös káposztával szolgált fel. Ősszel maga töltött egy vagy két kacsát vagy libát, ritkán pulykát. Mikulás napja előtt a férfiak a vásárból beszerezték, leölték és fogadott mézsáros segítségével feldolgozták a disznót. Az első hetekben az ázalék (véres- és májashurka, gömböc) és a friss hús fogyott. A két ünnep között sor került a hús, a szalonna, a kolbász, hájszéles, disznófőjsajt füstölésére. A háj sütemények alapanyagául szolgált.

Néhány jeles napra kész ételgyűttese voltak. Karácsonyra töltött káposztát, húslevest, sültet, kalácsot és süteményeket készített. Szilveszterkor kocsonya és disznófőjsajt került az asztalra. Húshagyókedden pánkót (fánkot) süttött. Húsvétra bárányfejjel főzött sóskalevest, a báránysültet krumplisalátával tálalta, töltött káposztát, kalácsot és süteményeket készített. A világítás estéjén, a temetőből való hazatéréskor gesztenyét süttött. Esetleg erre a napra is készült töltött káposzta. Névnapiján kürtöskalácsot, fia napján tepertyős pogácsát, menyecske születésnapján tortát süttött. Húsvét után a megmaradt festett tojásokból rakott krumpli készült.

Kenyeret a boltból vásárolt. Az 1960–70-es években lakásuk közelében pékség nyílt. Az asszonyok az otthon megdagasztott tésztát vitték ide, majd átvették a megsütött kenyeret.

A változást fia házasságkötése (1956) és férje halála (1967) hozta. Ettől kezdve A.A. konyhai foglalatossága leszűkült a maga ellátására és az alkalmi látogatók kiszolgálására.

Néhány esetben az étel a rokoni és szomszédi kapcsolattartásnak is részét képezte. A kisgyermekes anyákat meglátogatta, húséttel, süteménnyel és itallal. A kórházban vagy otthon betegeskedő közeli ismerősök számára a betegséghez javallott ételeket készítette. Disznóvágás után 4-5 családnak küldött kóstolót. Magyarországról érkezett vendégeinek erdélyi specialitásként kürtöskalácsot süttött.

## A beszerzés szempontjai

A.A. a nukleáris család kiszolgálására rendezkedett be. Sosem pazarolt, és a mostoha körülmények idején is előteremtette a szükséges ételmet. Sosem panaszkodott arra, hogy valamilyen bevásárlást nem engedhet meg magának. Amit a családtagok szerettek fogyasztani, s amit a család szempontjából jónak, egészségesnek és hasznosnak talált, azt megvásárolta. Véletlenül sem szorult a szomszédasszonyokra. Ha főzés közben kiderült, hogy valamelyik



fűszer hiányzott, nem a szomszédba, hanem a boltba, a piacra ment beszerezni. Az 1980-as évek élelmiszerkrízise idején a feketepiacon húst, felvágottat, tejterméket és kávékat szereztek be. A család tudatosan hangoztatta, hogy életük nem függött a gazdasági és a politikai konjunktúráktól. A munkáskézre és a szaktudásra mindig szükség volt, s bár vagyont nem gyűjthettek, a háborús idők, a vállalkozói korszakot, a népi hatalom éveit, a kommunizmus nincstelen időszakát radikális adaptáció nélkül élték meg.

Az élelmiszerek beszerzése mintegy a család bevételének felét vette igénybe. A konyhapézt A.A. önállóan osztotta be és költötte el.

Torda emberemlékezet óta gazdag piaccal rendelkezett. A környékbeli falvak lakói rendszeresen árusítottak zöldséget, állatokat, tejterméket, gyümölcsöt és gabonát.

Megfontoltan végezte a beszerzést, a főzést és a felszolgálat. Elítélte azokat, akik nem tudták biztosítani a beszerzéshez szükséges pénzt. Azt is, aki „üres kamrával várta a telet”, azaz nem gondoskodott idejében az alapanyagok beszerezéséről, tárolásáról. A kőművesek életformájában ez a veszély eleve benne rejlett. Késő ősztől tavaszig a család jövedelem nélkül maradt. Ilyenkor csupán a megtakarított jövedelem és az elraktározott élelem állt a háziasszony rendelkezésére. A télen éhező kőművescsaládokról adomák keringtek.<sup>10</sup>

A.A. a menüt egy étkezésre készítette elő, és frissen, melegen tálalta. Megszólta azokat az (immár munkába járó fiatal) asszonyokat, akik előre főztek, s az ételt étkezés előtt csupán felmelegítették. „Az nem jó, olyan állott ételeket enni” – indokolta meg az ítéletét. Az ételmaradékot nem dobta szemétkébe. Az ebéd maradékát este fogyasztották el. A piacon, a mészárszékben és a boltokban mindig egy napra szerezte be az élelmiszert. A szombati vásárlás során nagyobb mennyiségben vásárolt. Ilyenkor vásárolt krumplit, lisztet, káposztát, az eltevésekhez szükséges szezonzöldséget. A piacon férjének vagy fiának egy inasa vagy napszámosa kisserkébe gyűjtötte a terményeket és hazaszállította. Ősszel annyi káposztát savanyított, és annyi kompótot főzött be, amennyi a tél végére elfogyott. A lekvároknak a következő főzésig kellett kitarítaniuk. A padláson lisztet, cukrot és sót tárolt, előre nem látott helyzetekre.

Vásárláskor a választás egyedüli szempontja a minőség volt. A szép és egészséges zöldséget és gyümölcsöt választotta. Alkudni nem kényszerből, csupán a piacon kötelező mértékben alkudott. Általában a megszokott személyekhez tért vissza, akik a termények minőségét is garantálták.

Idegenkedett a boltokban árusított élelmiszerektől. A kommunista évtizedek alatt nem szívesen vásárolt felvágottat, üzleti hentesárut. Kompótot, savanyúságot, lekvárt, szörpöket sosem vásárolt a boltból. A cukrászdai süteményekkel szemben fenntartásai voltak.

## Gasztronómia és élettér

A.A. családja négy helyiségből (szoba, konyha, fürdőszoba, kamra) álló lakásban élt. A konyhát a fiú számára hálószobaként használták. Reggel A.A. itt készítette elő és szolgálta fel a reggelit. A délelőtt folyamán beszerezte és előkészítette az ebédhez szükséges alapanyagokat, majd megfőzött. Az 1950-es évektől az ebédet nem kellett kihordania. Hazavárta férjét és fiát, felszolgálta az ebédet. Az étel a kályhán várt felszolgálásra. A maradékot a kamrában helyezte

<sup>10</sup> A téma kőművesekkel folytatott beszélgetésben Keszeg Vilmos: *Ne képzeld egyiket sem úriembernek*. Székelyföld II. (1998) 9. 97–111.108.

hidegbe. Utána elmosogatott a konyhában lévő asztalon, ahol az ebédet fogyasztották. A konyha a vendégfogadó helyiség volt. Délutánonként a szomszédasszony, valamelyik testvére, a férfiak munkatársa gyakran látogatást tett. Ilyenkor a konyhában kifogástalan rendnek kellett lennie. Az asszonyokat süteménnyel, gyümölcscsel és szörppel, a férfiakat itallal kínálta. Este a konyhában zajlott le a vacsora. Ha étkezés idején érkezett látogató, a látogatás nem zavarta meg az étkezést.

A.A. a konyhában a konyhai kredencben tartotta az edényeket. A családból való kiválásakor a szülői ház háztartása teljesen az édesanya hatáskörébe került vissza. A.A. ettől kezdve maga alapozta meg konyhai eszközkészletét. Az edényeket és a konyhai eszközöket maga szerezte be, és ragaszkodott hozzájuk. Az évtizedek során az elhasználódott, a csorbult, elszínesedett edényeket lecserélte. Ám megőrizte és használta mindazt, ami ép és tiszta volt. Úgy tartotta, hogy „jól felszerelt konyhája” van. Étkezéskor mindig két rend tányérba tállalt. Gyümölcshöz, süteményhez külön tányért készített elő. Azt szerette, hogy mindene meglegyen, „ami a keze alá kell”. Nem szeretett kölcsönkérni edényt, konyhai eszközt. A vágódeszkát évente egyszer használta, disznóvágáskor. Nagy, 25 literes edényei is voltak, amelyeket a téli eltevések és a disznóvágás idején használt. A kürtöskalácsütőt plébából a férje készítette. A káposztagyálút és a gyúródeszkát szintén a férj készítette el. A tárgyak mindenikének története volt, s mindenik része volt A.A. személyes univerzumának.

A ritkán használt edényeket a padláson tartotta, használat előtt hozta le. A padlásra került disznóvágás után a füstölt hús, a szalonna, a sonka. Itt volt a liszt, itt tartották a diót és letakarva a hagymát.

A kamrában polcon sorakoztak a nagyobb edények, a konyhai eszközök. Egy-két hétre való liszt, cukor, só volt a polcokon, a savanyításhoz, levesekhez szükséges fűszernövények, a szárazpaszuly. Egy-két napig itt tárolta a veteményt, a szárított növényeket (kapor, csombord, ánizs, zeller), a teafüveket. A polcokra kerültek a savanyúságok, a lekvárok, a kompótok.

A pincében volt a bor, a savanyított káposzta, a télire beszerzett vetemény, a krumpli, az alma.

Az 1960–1970-es években A.A. a következő felszerelést használta: 15-20 darab különböző méretű mázas fazék és lábos, 3-4 darab öntöttvas lábos húсок és rántás készítésére, 5-6 darab pléh, porcelán, később műanyag „tálíró” a főzéshez, 8-10 darab különböző méretű, fából készült lapító (külön a hagyma- és zöldségvágáshoz, 2-3 nagyobb méretű a sütemények számára), gyúródeszka laskanyújtóval, nagy lapító disznóvágáshoz, teafőzésre használt mázas literes csupor, 3-4 pléhcsupor, 5-6 teás porceláncsésze mindennapi használatra, hatszemélyes teáskészlet, 2 palacsintásütő, 2 bádogtepsi süteménynek, 2 bádog püspökkenyérsütő, 3 mázas tepsi sültnek, 1 kerek jénai tál fedővel, 1 hosszúkás jénai tál fedővel, 1 levesnek való termosz, 1 kosztoscsésze, 2 darab 10 literes fazék, 1 darab 15 literes fazék, 1 darab 10 literes lábos, 1 darab 25 literes lábos, 3-4 darab, különböző méretű mázas, később műanyag vágódeszka dagasztáshoz, mosogatáshoz, 2 darab mázas laskaszűrő, 1 sűrű levestszűrő, 40-50 darab evőeszköz házi használatra, 1 hatszemélyes evőeszközkészlet alkalmi használatra, 1 hatszemélyes porcelán étkészlet alkalmi használatra, 20-25 darab, különböző méretű porcelántányér házi használatra, 2 kompótos készlet üvegből, 3-4 üveg tortástál, üveg téstástál, 1 hatszemélyes téstáskészlet üvegből (tányérok), 40-50 üvegpohár (pálinkás, boros, vízes), 2 likőröskészlet üveggel, 1 kétliteres mázas vizeskancsó, 1-1 húsdaráló, mákdaráló, diódaráló, kávédaráló, mozsár, nokkedliszaggató, derelyevágó, paradicsomprés, 1-1 darab piskótaszaggató, káposztagyalu, 3

kerámia kalácsforma, 2 húszliteres agyag töltöttkáposztás-fazék, 200-250 üvegkanna, 1 darab tíz-, 1 darab húszliteres zsírosbödön, 3 mázas és 2 műanyag veder, kosár a kenyértészta szállításhoz, dagasztóteknő (később a szalonna sózására), fátyolszita, szita.

### Tradíció A.A. háztartásában

A.A. gasztronómiai tudását édesanyja mellett 12-14 éves korától alapozta meg. Iskolai tanulmányainak elvégzése után édesanyja ekkor kezdte hasznosítani a hattagú család körüli házimunkákban. Édesanyja felügyeletével részt vett a beszerzésben, az ételkészítésben, a felszolgálásban és a konyha tisztán tartásában. A.A. visszaemlékezése szerint édesanyja nem nagy élvezettel, de kifogástalanul vezette a háztartást. Sütemények közül egyetlen pogácsát szeretett készíteni. A.A. a férje családjában életre szóló tapasztalatot szerzett. Anyósa 12 gyermekre és két felnőttre viselt gondot. Mikor a tíz fiú felnőtt, a két lánygyermek segítségével 11 személynek tarisznyált, és 14 személynek tálalt. Pénteken hét kenyeret sütött. A család este nem fogyasztott kenyeret, vacsorára mindig puliszkát főzött. Hétfőn mosott, szombaton takarított. A főzés mindössze vasárnap délután szünetelt, este a déli maradékot fogyasztották.

A családban szerzett tapasztalat az évek során kiegészült a környezetében élők tudásával. Albérlői korszakában a szomszédasszonyokkal, később a piaci bevásárlás idején, szomszédokkal, rokonokkal való találkozáskor megbeszélték a menüt, az étel elkészítését. Számon tartotta, ki hogyan készíti el az egyes ételféleségeket, ismerőseinek beszerzéssel, sütéssel és főzéssel kapcsolatos emlékezetes eseteit. A látogatókkal való beszélgetés gyakran a „mit ettetek?”, „mit sütöttél?” kérdésből indult ki. A látogatások, a családi és ünnepi együttléti alkalmak étkezéssel, kínálással jártak együtt. Az ételek fogyasztásakor A.A. mindig rekonstruálta elkészítésük módját. Esetleg a helyszínen kezdeményezett beszélgetést a receptről, vagy napokkal, hetekkel később, utólag tért vissza rá.

Szomszédságukban vendéglői szakácsnő lakott. A család tőle tanulta meg a vadas, különböző torták és egy kifli készítésének receptjét. Fiatal feleségként tapasztalatlanágából eredő kérdéseivel szomszédasszonyaihoz fordult. Saját konyhája, háztartása számára éveken keresztül gyűjtötte a környezetében használt recepteket és készítési módokat. Mindkét albérletük több-családos udvaron volt. A szomszédasszonyok rendszeresen megbeszélték főzési gondjaikat. Sokszor emlegette elismeréssel egyik ismerőse édesanyját, Tatár nénit, aki a két világháború között cukrászda tulajdonosa volt. A sütemények és a torták készítését tőle tanulta meg. Fiatalabb testvéreinek házasságkötéséből A.A. is profitált. Három sógornője más-más családi környezetből jött. A.A. mindeniküktől recepteket tanult, s a maga rendjén ő is szívesen adott tanácsot.

A házvezetésbe új színfoltot hozott be fia házassága. Anyatársa, B.A. tordai mészáros- és pecsenyesütő családból származott. A foglalkozást férjhezmenetele után is gyakorolta. A rokonság kezdetétől a B. család részt vett A.A.-ék disznóvágásán, a hús elosztásának, feldolgozásának rendjét és módját ( füstölés, zsírolvasztás, ázalékok típusai és receptjei) ők határozták meg. A.A. ugyanakkor B.A.-tól tanulta meg a házi pálinkafőzést. A szezongyümölcsökből, a leszáradt kompótokból és ízekből cefrét készített, s abból évente 1-2 alkalommal a kemencén (minimális, speciális eszközökkel) fél nap alatt 1-2 liter, 40 fokos pálinkát készített, amit a vendégek megkínálására használt.

A sütésben és a főzésben akkora tapasztalattal rendelkezett, hogy bátran és sikerrrel próbálta ki az újításokat. Ha finom süteményt kóstolt, recept nélkül is el tudta készíteni. Az 1960-as évektől ő is áttért a vineta (padlizsán) készítésére, a tejszínhab, a majonéz alkalmazására. Egy alkalommal vidéki ismerőse cukros pogácsával kínálta meg. Nehézség nélkül kezdte el a sütését.

Torda A.A. élete során vált román várossá. A környezetében megjelent román szomszédok háztartásából a leostyán alkalmazását vette át és állandósította levesek ízesítésére. A román szomszédoktól átvett másik elem a fokhagymakészítmény, a muzsdj volt, amit az üzletben forgalmazott félkésztermék, a miccs (mititei) ízesítésére alkalmaztak. Ezek készítésére és fogyasztására évente 5-6 alkalommal került sor.

Alapjában véve azonban kitartott a gasztronómiai rend mellett, amelybe szocializálódott.

Az 1970-es évektől kávé állandó jelleggel tartott a házban. Maga azonban nem fogyasztott kávé, s a felszolgáláshoz csészéket sem szerzett be. Habár hűtőszekrény vásárlását megengedhették volna maguknak, s a rokonságban sokan használták, A.A. kérésére a férje mégsem vásárolt. Felnőtt korában jelentek meg és terjedtek el a műanyag (nejlon), hőálló (üveg), fém (inox) edények. A.A. nem vásárolta őket, de amit ajándékba kapott, azt használatba fogta. Az új ételízesítőkről volt tudomása, maga azonban kismértékben használta őket. Az ételt továbbra is a hagyományos módon készítette el és ízesítette. Idegenkedett attól, hogy vendéglőben leüljön ételt, a cukrászdában süteményt fogyasztani. Fenntartásai voltak a vendéglői és cukrászdai készítményekkel szemben.

A.A. a következő ételféleségeket készítette: gulyás, köménymagleves, zöldpaszulyleves, szemespaszulyleves (füstölt hússal vagy kolbásszal, árván, friss szemből, paradicsomlével vagy ecetesen, tárkonyal savanyítva), sóskaleves (báránnyefejel vagy füstölt hússal), tárkonyos leves (báránnyefejel vagy füstölt hússal), reszeltleves, szabógallérleves, lucskos káposzta (disznóhússal), töltött lucskos, húseves (majorság- vagy marhahúsból), húsgombócleves, káposztaléleves friss disznóhússal, zöldségleves, zöldborsóleves, paradicsomleves, krumplileves (savanyítva vagy *édesen*), meggy-, egres- vagy almaleves, hagymaleves, karfiolleves; majorság- vagy disznósült körítéssel (krumplipüré, szalmakrumpli, hagymás és paprikás krumpli, főzelék borsóból, murokból, tökből, zöldpaszulyból), marha- vagy borjúhús fokhagymás fehér mártással, vadas (marhahússal vagy nyelvvel és makarónival), rucasült piroskáposztával, halhús lisztben kisütve vagy veteménynel lerben sütvé, fasírt, spenótfőzelék (fasírttal, tükörtojással vagy bundáskenyérrel), tokány (disznó- vagy marhahúsból, puliszkával vagy makarónival), bécsi szelet vagy prézlis szelet (disznó- vagy borjúhúsból), prézlis csirke, főtt marha- vagy disznóhús (szósszal és krumplival; a szósz: paradicsom-, alma-, hagyma-, meggy-, uborkaszósz), törtpaszuly (sült füstölt hússal, kolbásszal és puliszkával), túrós puliszka, szemespaszuly-főzelék kolbásszal, töltött káposzta savanyított vagy friss káposztából, kolozsvári káposzta, rakott káposzta, káposztafőzelék savanyított vagy édes káposztából, rakott karfiol, rakott krumpli, (griz-, kalács- vagy kifli-) tálbafőtt, csirkepaprikás puliszkával, nokedlivel vagy makarónival, báránnyepaprikás puliszkával, túrós, káposztás, lekváros, prézlis vagy tehéntúrós laska, túros nokedli, lekváros, tehéntúrós vagy rakott palacsinta, lángos, tehéntúrós vagy szilvás gombóc, gömbóc vagy főtt véreshurka tormával, sült májas- vagy véreshurka puliszkával; reggelihez tea, tejeskávé, kakaós kávé, száraz házikolbász, szalonna, rántotta, kemény- vagy hígtojás, tükörtojás, vaj, vajjas kifli, kalács, margarin, pirítóskenyér, zsíros kenyér, télen hideg füstölt kolbász vagy ázalék, tepertyű, disznófőszajt, üzleti felvágott, hideg sült, sajt vagy telemea, körözött, padlizsán,

lekvárok és dzsemek, húsvétkor drob; vacsorához lerben sült krumpli, szalmakrumpli, főtt kolbász, véreshurka, virsli, puliszka tokánnyal vagy túróval, pirítóskenyér, télen fagyos füstölt szalonna, kolbász, sonka sült hagymával, hal, néha az udvaron süített flekken vagy grillcsirke, kocsonya és füstölt disznófőcsajt, majonézes vineta vagy sajt, boeuf-saláta, tejbegríz vagy -rizs lekvárral vagy fahéjjal és kakóval; kalács, aranygaluska, kürtőskalács, tepertyús pogácsa, sós-rúd, sós kifli, vajas pogácsa, püspökkenyér, törökmézes tordai pogácsa, babapiskóta, darázs-fészek, pánkó, rétes, almás vagy meggyes poronyú, Kati-tészta, londoni szelet, krémes béles, hájas, tehéntúrós bukta, lekváros vagy rahátos kifli, diós-mákos kocka, kókuszos kocka, zserbó, non plus ultra, diós torta, grillástorta, fehér torta, csokoládétorta, csöröge, kekszszalámi.

A maga rendjén A.A. szintén időtálló emlékeket hagyott maga után. Két unokahúga rendszeresen eljárt hozzá megfigyelni egy-egy étel, sütemény készítését. Egyik keresztlánya számára barackkompótja maradt emlékezetes, amit fehér, áttetsző tálban szokott felszolgálni. Több rokona a születésnapokra készített tortákat tartja számon. A családban az ő receptje szerint sütik a krémesbélest, a darászfészket. Egy városban tanuló falusi rokon kislány többször ebédelt a családdal. A.E. menüjéből több ételt illesztett be saját konyhájába. Halála után konyhai eszközeinek egy részét rokonai szétosztották (poharak, tálcák, lapítók). Az örökölt tárgyak az A.A.-ra való emlékezés alapját képezik.

A vizsgált személy gasztronómiai tudása környezetéből származik. Ismereteit, tapasztalatait a közvetlen környezetében élő felnőttektől szerezte, s tudását maga is átadta a közvetlen környezetében élő fiataloknak (meny, unokahúg, szomszéd). A tudás kiterjedt a táplálkozás funkcióira (egészség, munkaerő biztosítása, hangulat teremtése, társadalmi kapcsolattartás), az alapanyagok természetére, beszerzési, tárolási és feldolgozási módjára és körülményeire, ételegyüttesek (egyszeri, napi, heti, éves, hétköznapi, ünnepi, alkalmi, böjtös menüsorok és rezsimek) előállítására és felszolgálására, a beszerzés, a főzés és a kiszolgálás idő-, tér-, tárgy- és kapcsolatstruktúrájára. A beszerzés, a főzés és a táplálkozás által érzelmi, társadalmi, gazdasági kapcsolatokat hozott létre és tartott fenn.

## Gasztronómia és írás

Szabadidejében a filmszínházban, később a tévében A.A. szívesen megnézte a magyar filmtermékeket. Szívesen olvasott újságokat és képes folyóiratokat. Az írást állandó jelleggel és huzamosan nem gyakorolta. Rokonoknak, családtagoknak több alkalommal írt levelet. A visszakereshetőség végett kis cédulákra írta a felbukkant új szavakat és kifejezéseket (személynevek, márkanevek, gyógyszerek, román kifejezések).

Életében az írás egyedül a gasztronómia területén vált funkcionálissá. Az évek folyamán folyamatosan feljegyezte az ismerősöktől, rokonoktól hallott recepteket. Csupán azokat az ételeket s különösen süteményeket tartotta érdemesnek megörökíteni, amelyek egyszerűségük, finomságuk miatt elnyerték tetszését. A feljegyzés tartalmazta a sütemény nevét, eredetét, a szükséges anyagokat és mennyiségeket. A.A. 70 sütemény, 2 előétel, valamint a szappanfőzés receptjét jegyezte fel. A receptek külön lapokra vannak írva. Négy esetben nevezik meg a recept eredetét.

Több alkalommal a tetszését elnyert étel receptjének lejegyzésére az étel készítőjét kérte meg. Egy-egy ismerőse hagyatékából elkérte a kéziratos szakácskönyveket. A.A. hagyatékában több kéziratos szakácskönyv maradt fenn. Az egyik, a 20. század elejéről származó füzet

ugyanazon bejegyzéssel készült, mintegy 180 receptet tartalmaz. A füzet tulajdonosa a környezetéből további 12 lapra jegyzett, különböző írással készült receptet gyűjtött össze. Egy második kéziratos füzet 16 lapján a bejegyző 88 édes sütemény receptjét gyűjtötte össze. A füzet utolsó lapjain háromféle írás további 4 receptet örökített meg. Egy harmadik füzetből származó 4 lapon 12 sütemény receptje található, 3 különféle írással. A hagyatékban különálló lapokon recept található egy orvosszomszéd (1 recept), két szomszédasszony (3, ill. 1), A.A. sógornője (1), 2 unokahúga (1-1), egy vidéki asszonyismerőse (1), valamint két azonosítatlan személy (1-1) bejegyzésében.

A.A. könyvet nem szokott vásárolni és nem gyűjtött. Az ajándékba kapott és örökölt könyvekből álló könyvtárában a fő szerepet dr. Szentpéteri Lajosné *Az én szakácskönyvem* című könyve töltötte be. A könyv „600 kipróbált recepttel, 60 mindennapi, 12 ünnepi, 12 vacsora, 10 thea, 6 villásreggeli, buffeé és betegségeknek való étlap célszerű összeállításával, valamint képekkel” van ellátva. A tordai szerző 232 lapos munkáját a helyi nyomdai vállalkozó, Füssy József jelentette meg 1911-ben. A könyv függeléke a budapesti Geittner és Rausch cég által forgalmazott konyhai berendezéseket (sütőformák, amerikai habverő szerkezet, kávé- és fűszerőrő, hús-, gyümölcs- és zöldségőrő, evőeszközök, szamovár), valamint a kolozsvári Burger Frigyes gyógyszerész italkészítményeit (likőr, rum, konyak) reklámozta. A könyvet A.A. úgy használta és népszerűsítette mint a tordai hagyományos és a megjelenése után hagyományossá vált ételek gyűjteményét.

A hagyatékban további mintegy 100, újságokból, lapokból és nyomtatott szakácskönyvekből kivágott recept is található.

## Következtetések

A fenti tanulmány a megírásához elvégzett forrásfeltáráson alapszik.<sup>11</sup> A kutatás két szerzői szempontot érvényesített. *a)* A néprajzi kutatási paradigma a kezdetektől számolt a populáris kultúra hagyományozás általi terjedésével és fennmaradásával. A hagyományozás körülményeinek és formáinak leírása többnyire felszínesen történt meg. A hagyomány generációról generációra való átszállása kutatásszemléleti alaptézis és közhely. Az átadás-átvétel mechanizmusának feszültségei (az átadás és -vétel kényszere, az elutasítás, az exogén hatások, az új helyzetek kihívása) problematizálatlanok maradtak. *b)* A történeti antropológia örvendetes módon felfedezte és módszeresen felhasználja az írott dokumentumokat. Anélkül azonban, hogy az írott dokumentumok használatát tágabb íráshabitusok vizsgálatával kapcsolta volna össze.

Zárásként e kérdésekkel kapcsolatosan foglaljuk össze az elemzésből adódó következtetéseket:

1. A.A. háztartásokkal való funkcionális kapcsolata révén tett szert gasztronómiai tudásra és tapasztalatra. Ezekben a háztartásokban huzamos ideig maga is részt vett (szülői ház, férje családja), vagy rálátása volt a háztartások működésére (szomszédai, anyatársa, sógornői és férje munkatársainak háztartása). Háztartásának önállósulásakor önálló életteret és tárgypopulációt épített ki, önálló háztartási programot léptetett érvénybe (napi, heti, éves, jeles napi étkezés), valamint a háztartással (különösen a beszerzéssel) kapcsolatos személyes kapcsolathálót

<sup>78</sup> Az A.A.-ra vonatkozó adatokat menyé és keresztleánya szolgáltatta, A.A. írásos hagyatékát menyé bocsájtotta rendelkezésünkre. A kutatásra 2009 nyarán került sor.



szervezett meg és kezdett el működtetni. Gasztronómiai tevékenységét a család táplálkozási és reprezentációs igénye, környezetének ünneplési hagyománya, a táplálkozásra fordítható pénz, környezetének áru kínálata határozta meg.

A lokális hagyomány átvétele a közvetlen környezetbe való integrálódást jelentette. A hagyomány átvétele a szüleivel, anyósáékkal, anyatársával, testvéreivel, rokonaival és szomszédaival való interakció során történt meg. Tartalmazta a hétköznapi és az ünnepnapra étkezés összeállításait, az ételkészítés receptjeit, gesztusait, tárgyait, az ételfogyasztás (a tálalás ideje, módja) habitusait. A saját konyha felállítása és működtetése elkezdett hagyományt termelni. Miközben az ifjabb generációk áttértek új ételkészítési és fogyasztási habitusokra, A.A. konyhája számukra a hagyományos tordai étkezéssel lett egyenértékű. Látogatások alkalmával A.A. konyhájában kóstolhatták meg a szülői házban az évtizedekkel korábban fogyasztott ételeket és süteményeket. A hagyományos receptek alapján készített szörpök, sütemények, ételek, a kiszolgálás módja és eszközei számukra a tordai hagyományt kezdték el jelenteni. A.A. hagyatékában mintegy 1000 recept maradt fenn. Közöttük 6 bejegyzésben található meg a tordai pogácsa készítésének módja.

A személyi szakácskönyv az ételkészítés, kisebb mértékben a házvezetés gyakorlati tudását foglalja össze. Ezen túl azonban jelentős mértékben a lokális társadalomról való tudás regisztere. A.A. gyűjteményében mintegy 30–40 háztartásból származó receptek maradtak fenn. Általuk A.A.-nak ugyanennyi háztartásba, közöttük iparos-, falusi földműves-, orvos-, tanítócsalád étkezésébe volt betekintése. Tudomása volt a felszolgált ételekről, a felszolgálás alkalmáról és módjáról, ismerősei kedvenc ételeiről. Ezt a tudást az ételek készítése és felszolgálása idején környezetében is megosztotta. A lokális társadalom egyedeire, étkezési habitusaira vonatkozó tudás több generáción továbbadódott. Ilyenképpen A.A., valamint rokonainak és ismerőseinek háztartása *lieu de mémoire*-ként, A.A. és szociális környezete emlékezetközösségeként funkcionált. A gasztronómiai tevékenység újratermelte, napirenden tartotta elhunyt és élő személyek emlékeit, másrészt pedig az emlékek A.A. gasztronómiai tevékenységének alapját képezték.

2. A.A. foglalkozása és életvitele révén alkalmi jelleggel használta az írást. A gasztronómiai tudás megörökítésére használt írás az *écriture ordinaire* (mindennapi írás). A terminus a francia írásantropológiai kutatások terminusa,<sup>12</sup> s az írásnak az értelmiségi íráshasználattól való elhajlását, a mindennapi életvilágba, a mindennapok struktúrájába való beépülését nevezi meg. A feljegyzések alkalmilag készülnek, az épp kéznél lévő füzetbe, lapokra, papírdarabokra, a kéznél lévő írószerszeggel. A feljegyző nem törekszik explicitnek lenni, a számára fontosnak tűnő adatokat örökíti meg (mennyiségek, mértékek, az ételkészítés menete, a felszolgálás módja, a recept eredete), a feljegyző helyesírási és szövegszerkesztési kompetenciájával. A kézirat szakácskönyv a *kevert szóbeliség* (*oralité mixte*) markáns példája, amelyben egy időben vannak az orális és az írott szöveg retorikai-stilisztikai sajátosságai.<sup>13</sup> Ugyanakkor az írásnak a gasztronómia területére való beépülése megváltoztatta a gasztronómiai tudás tárolásának és

<sup>79</sup> Fabre, Daniel (dir.): *Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes*. (Mission du patrimoine ethnologique. Collection Ethnologie de la France. Cahier 11.) Textes réunis par Martin de la Soudière et Claudie Voisenat. Paris 1997; Chartier, Roger: *Culture écrite et littérature à l'âge moderne*. Annales. Histoire, Sciences Sociales. 56. (2001) (4–5) 783–802.

<sup>80</sup> A *kevert szóbeliség* (*oralité mixte*) P. Zumthor terminusa. Zumthor, Paul: *La poésie et la voix dans la civilisation médiévale*. Paris. 1984.48–49

felhasználásnak habitusát.<sup>14</sup> A gasztronómiai tudás jelentős része a kihelyezett emlékezet, írott regiszter részévé vált, s szükség esetén előkereshető volt.

A szakácskönyv A.A. esetében a női írás jellegzetes formája.<sup>15</sup> Összefüggésben áll az aszszonynak a lokális társadalomról való tudásával, az étkezés lokális és általános gyakorlatával. Ugyanakkor a szakácskönyv olvasmányként a női irodalom jellegzetes területe, amely egy virtuális világot nyit meg, és gasztronómiai élményt, továbbá az olvasás élményét, a szöveg örömét biztosítja az olvasó számára.

### **Gastronomy and Memory**

*Keywords: gastronomy, memory, popular writing practice*

The present article is connected to the study of local memory and folk/popular writing practice, analyzing and interpreting closed down recipes of a family. The corpus, containing data from the 20<sup>th</sup> century, offers an insight into the gastronomic skills of a housewife belonging to a mason family, researching the source of this knowledge and its survival in the memory of those around her. .

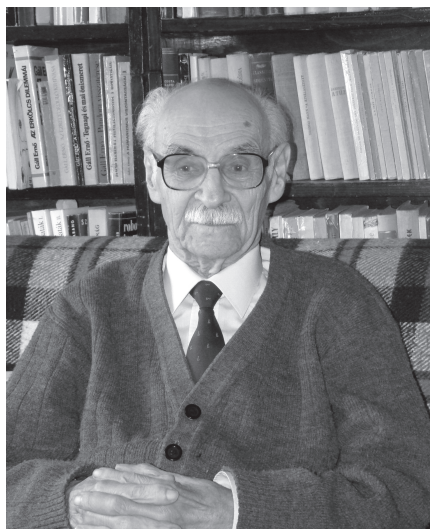
<sup>14</sup> Az írás, az írott szöveg megszerkesztett tudásarchitektúra. A tudás architektúráról Pléh Csaba: *A kognitív architektúra módosulásai és a mai információtechnológia. Mobil információs társadalom. = Társadalom.* Szerk. Nyíri Kristóf. Bp. 2001. 68, Keszeg Vilmos *i.m.* 2008. 92–94.

<sup>15</sup> A női írásról és a szakácskönyvekről: Keszeg Vilmos *i.m.* 2008. 168–170, 356–358.

## IN MEMORIAM

Antal Árpád emlékezete  
(1925–2010)

Antal Árpád a székelyföldi Nyujtódon született Antal Árpád földműves és Török Mária varrónő fiaként. Kézdivásárhelyen folytatott középiskolai tanulmányait 1944-ben fejezte be. A Bolyai Tudományegyetemen szerzett magyar nyelv és irodalom szakos tanári diplomát. Tudni kell, hogy magyar–francia–néprajz szakra iratkozott a kolozsvári egyetemre 1945-ben. Kedvenc tanárai (Gunda Béla, Zolnai Béla) távozásával aztán csak a magyar szakot folytatta, de az irodalmat mindvégig társadalmi összefüggéseiben kívánta szemlélni. Rövid középiskolai tanári munka után (Kézdivásárhely, Nagy Mózes Gimnázium) 1950-től 1987-ig, betegség miatti nyugdíjazásáig tanította a kolozsvári egyetemen a magyar irodalom történetét (főleg a 19. század első felének irodalmát), a bevezetést a filológiába, rövid ideig a magyar művelődéstörténetet is.



1946 nyarán a Magyar Népi Szövetség egyik munkacsoportjában a csángó magyarok iskolai oktatásának előkészítésén fáradozott. Ez a társadalomkutató érdeklődés figyelhető meg már első munkáiban. Még egyetemi hallgató volt, amikor első tanulmánya 1947-ben *A társadalmi szervezet befolyása egy székely falu betlehemes játékkára* címmel megjelent a kolozsvári Miscellanea Ethnographica I. kötetében.

Egy olyan korszakban, amelyben a hozzá hasonló helyzetű és meggyőződésű ember nem utazhatott külföldre (Magyarországra sem), magyar irodalmat tanított Romániában, s ennek az egyetemi katedra mellett olyan lehetőségeivel is élt, mint a kommentált szövegkiadás (Katona, Vörösmarty, Arany, Vajda, Jókai, Mikszáth, Gárdonyi művei), ez a könyvtípus iskolai segédkönyvként is felhasználható volt, és főleg a Tanulók Könyvtára sorozatnak köszönhetően a klasszikus magyar műveltség jelentős forrásának számított a magyarországi könyvkiadástól és könyvforgalomtól elzárt Románia magyar olvasói számára.

1955–1956 között a Tanártovábbképző Intézet, 1956–1960 között a bukaresti I.C. Parhon Egyetem alkalmazottja volt, de a tankönyvírásban meg kellett tapasztalnia a totalitárius rendszer alapvető kultúraellenességét: már kinyomtatott tankönyvét bezúzták, nem követhette használatát a középiskolai gyakorlatban. Egyetemi jegyzetét elkészíthette; 1979-ben jelent meg *A magyar irodalom a reformkorban és az 1848–49-es polgári demokratikus forradalom idején* című, 1959-es egyetemi jegyzetének átdolgozott kiadása (*A magyar irodalom a reformkorban és 1848–49-ben* címmel).

A nagy hagyományú középiskolai irodalomoktatást a tanárképzés iránti figyelemmel szolgáltatta, az egyre romló iskolaviszonyok idején az olvasáshoz való rendíthetetlen jó viszonyban látta a közművelődés sarkalatos kérdését. Nem rajta múlt, hogy a magyar nyelvű könyvkiadás az 1980-as évek végére minimálisra csökkent. Nem annyira falusi származása, mint inkább a népi írók iránti fiatalkori lelkesedése, a falukutató mozgalmak iránti érdeklődése, néprajzkutató hajlama és a György Lajostól tanult nevelői szerep felelős átélése magyarázza a falusi olvasókörök múltjára vonatkozó kutatásait (*A falusi lakosság olvasókörei a reformkorban*. Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények 12[1968]. 99–103; 13[1969]. 315–322). Néprajzos korszakához tartozik, hogy a történeti esemény folklorizálódásával és az egyetemes mondakincs erdélyi magyar jelenlétével foglalkozott *Balog Józsi balladája keletkezésének és változásának kérdéséhez* című (NyIrK 1962), a példastatuálás kora modern esetét tárgyaló tanulmányában. A halálból visszakönyörgött jegyes rémtörténetének jelenlétét a helyi szövegkincsben *Lenore-monda az erdélyi magyar folklórban* címmel mutatta ki (NyIrK 1977).

Éppen abban az évben, 1977-ben tanította nekünk a reformkori magyar irodalmat, és arra emlékszem, megállt az előadásban, és verset kezdett mondani. A kurzusillusztráció, *A magyar költő* című Vörösmarty-vers („Jár számkiüzötten az árva fiú...”) annyira váratlanul hatott ránk, akik a versmondásban kortársi szövegekhez vagy iskolai egyvelegekhez szoktunk, hogy nem túlzás talán, ha a szépség pillanatára ébredésnek nevezem azt a szerepből kiesést vagy éppen a személyesített tanítás lehetőségének megvillantását. Vörösmarty nyelvi varázslatához (annak közvetítéséhez, életre keltéséhez) az ő mosolygós lénye, tudós humora, halksága, áhítatos hangja kellett.

A magyar nyelv és irodalomtudományi szakot ellátó tanszéket felelősségtudattal vezette, a munkahelyi feszültségeket mint örökös békítő enyhíteni próbálta. Nem volt rebellis alkat, igényességét a meghittség köreiből személyes lelkesedéssel, azon túl is céltudatosan, tapintattal és következetesen képviselte. És hogyan viselkedjék a tanár a nagy katasztrófák idején? Sirasson? Lázadjon? Meneküljön? Helyén maradt, belső tusakodással bizonyára, de a jövő nemzedékének fenntartva és éltetve az oktatásnak a politikumtól ritkán függetleníthető intézményét. Nem volt könnyű dolga, a diáklétszám alacsony volta mellett a középiskolai személyzetpolitika a beolvasztás (ellehetetlenítés) jeleit mutatta. A reformkor irodalmi életének lelkesedése a mindennapi oktatási tárgya volt évtizedekig: a személyi kultusz Romániájában élve hogy is ne vezetett volna ez meghasonláshoz? Nála szívbetegséghez vezetett.

Határozott történelemérzékelését tapasztalhatjuk abban a döntésében, hogy idős korban, gyöngé egészségi állapotban is vállalta egy időre a tilalom évtizedei után 1990-ben újjáalakult Erdélyi Múzeum-Egyesület Bölcsészeti-, Nyelv- és Történettudományi Szakosztálya irányítását, azok közé tartozott, akik tudták, hogy több intézmény együttes, összehangolt működése nélkül a magyarságnak nincs jövője Erdélyben sem.

Érdemes megvizsgálunk, milyen személyiségeknek szentelt különös figyelmet. Élete nagy példaképét immár a 20. századba érve Márton Áron püspökben jelölte meg. Monográfiát készült írni a szent életű, szabadságától, hatásköre gyakorlásától a zarnoki hatalom által megfosztott püspökről, de néhány közlemény után kedvét szegték az ellentmondásos visszajelzések, a téma hirtelen „divatba jövele”. Egykori tanárai közül a már említett Gunda Béla, a nyelvész Gombocz Zoltán, Harkai Schiller Pál, György Lajos volt rá különös hatással. György Lajos irodalomtörténész, könyvtáros, tanár munkásságával külön is foglalkozott (*György Lajos*. 1992). Szentiváni Mihálynak, az unitárius kollégium egykori nagy reménységének, népdalgyűjtőnek monográfiát szentelt, amelyet elismerően fogadott a kritika (*Szentiváni Mihály*. *Monográfia*).

Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Bukarest 1958). Szentiváni eszmetársáról, kortársáról, a püspökké lett Kriza Jánosról Szabó T. Attilával és Faragó Józseffel együtt írt könyvet (*Kriza János*. Három tanulmány. Bukarest 1965, második, átdolgozott kiadása: Kolozsvár 1971). Saját kortársai közül Márton Áron püspök mellett Szabó T. Attiláról írt méltatást (*Emlékezés a kilencvenéves Szabó T. Attilára*, 1997), írt a fiatal Gyulai Pálról (irodalomtörténeti tükröt keresve?) *A fiatal Gyulai arcképehez: „Sorsunkat hordta, nem csupán a kardot...”* címmel (NyIrK 1986) s pedagóguspályákat vizsgálva Nagy Gézaról: *Nagy Géza: (1914–1981)* (NyIrK 1981).

Az művelődési és tudományos intézményeket mind úgy tekintette mint ideális terepet a különböző nemzedékek együttműködéséhez. Fiatal korában a Móricz-kollégium révén ismerte meg a társadalmi dialógus lehetőségeit (1945–48), ennek továbbvitelében reménykedve lett szervezője és vezetője a kolozsvári Szabó Dezső-kollégiumnak is (1946–47). A gyülekezési szabadságot korlátozó időben az irodalom szeretete révén kísérelte meg közvetlen környezetének, tanároknak, diákoknak, olvasóknak átadni tudását, egyszersmind az érzelmi intelligencia ajándékait.

A szaksajtóban munkálkodva a Román Akadémia magyar nyelvű lapját, a kolozsvári székhelyű Nyelv- és Irodalomtudományi Közleményeket szerkesztette (1970-től, 1986-tól főszerkesztő-helyettesként), rövid ideig (1998–1999) az Erdélyi Múzeum megbízott főszerkesztőjére háruló feladatokat is ellátta. Több száz általa irányított szakdolgozat jelzi lelkiismeretes egyetemi tanári munkáját, és 1990–2008 között több, sikeresen megvédett doktori disszertáció is (csak a témákat jelölve: Benedek Elek levelezése; Széchenyi István naplói; Barcsay Ábrahám költészete; Jósika Miklós műveinek fogadtatása; A felvilágosodás erdélyi ironói; Az érzékenység színháza; A katolikus népénekek forrásai; Shakespeare műveinek korai magyar recepciója, és a sort folytathatnók). Biztos értékrend, önképzés, a hétköznapi lelkiismeretes munkája: ez jellemezte témavezetői munkáját, és aki ismeri a tudományos kutatás természetét, tudja, hány elbizonytalanodás, visszatérés, tévedés árán lehet eljutni a legkisebb eredményig is. Ebben az egyénre szabott és láthatatlan munkában volt páratlan tehetségű tanárunk, Mesterünk.

Ebben a versenyre épülő és magát sokféle technikával kényeztető, gúzsba kötő világban a beszélgetések híve maradt. Valami réges-régi intézmény ez, semmivel nem pótolható. Nemcsak az információk cseréje: a sejtések megfogalmazása, a bizalom révén a vélemények békés szembebesítése, szellemi útkeresés, társkeresés.

Antal Árpád a történelem tanúja volt hosszú egyetemi pályáján, azután is, hogy betegsége miatt 1987-ben nyugdíjba kellett vonulnia. Fontosnak tartotta családfelelő szerepét, nagy türelemmel és szerető hűséggel ápolta hosszas betegségében feleségét, Jancsó Liát (tanítónőként dolgozott, tíz éve hunyt el). Gyermekük folytatják a szakmát: Ágnes (1951) tanár, Áron (1957) szerkesztő lett.

Élete utolsó évtizedében a verskedvelő professzor Tóth Árpád és Novalis költészetében jelölte meg a szépség otthonos teljesítményeit. Naponta sétált; korábban ilyen sétákon ő próbálta feleségét depressziójából visszabüvölni, immár őt, a fizikailag egyre erőtlenedőt kísérte valamelyik családtagja, ismerőse. Nem érthette meg 85. születésnapját. (1925. július 24-én született, jaj, a sírkő 1924-et jelző felirata korrigálandó!...)

Immár más útra hívtak, drága Tanárunk. Hitedet, mint energiádat is, szétosztottad, hogy biztos értéket örököljünk Tőled. Ennek a gazdagságnak a tudatában maradunk áldott ösvényeden.

## In memoriam Szakács József (1931–2010)

Szakács Józsefet búcsúztatjuk. Öt évvel ezelőtt engem ért az a megtiszteltetés, hogy laudálhattam őt az Erdélyi Múzeum-Egyesület tiszteleti tagjává választása alkalmából. Akkor így kezdtem írásomat: „Most, az EME kutatóintézetének megalakulása küszöbén átértékelődik bennem az, mit jelent kutatónak lenni és tudományos munkát végezni egy ilyen intézetben. A kutatóintézet megalakulása és a tiszteleti tagság laudációja véletlen egybeesés. Ám a sors kezemre játszik: lényegesnek tartom, hogy a tiszteleti tagságban olyan ember részesül, aki nem egyetemi oktatóként, hanem egy kutatóintézetben belül fejtetten ki tudományos tevékenységét.”

Ma, amikor szomorúan búcsúzzunk Szakács Józseftől, már az EME intézményesült kutatói bázisának első sikereit éljük meg. Talán az is jelképes egybeesés, hogy eközben egymásután távoznak el közülünk mentoraink, mert azt sugallja, hogy átadták a stafétabotot, tudásuk javát, s rajtunk a sor: a cselekvés, a felelősség és az igazi értékek megtartása, a tudás fejlesztése és továbbvitele.

Szakács József Válaszúton született 1931. augusztus 17-én. Középfokú tanulmányait Bukarestben kezdte, majd Kolozsváron folytatta, s itt szerzett érettségi diplomát 1950-ben. A kolozsvári Politechnikai Intézet gépészeti karán kitüntetéssel fejezte be a gépészmérnöki szakot 1954-ben.

A brüli Progresul Gépgyárban mérnökként kezdte pályafutását 1955-ben. 1957–75 között a kolozsvári Tehnofrig Gépgyárban dolgozott különböző vezető beosztásokban, majd 1974-től 1991-ig a kolozsvári Élelmiszer- és Hűtőipari Géptervező- és Kutatóintézet főtervezője, illetve a 100 személyt foglalkoztató tervezőosztály vezetője.

Számos ipari szabvány szerzője (14 állami, 5 szakági), saját tervei alapján több élelmiszeripari gépet üzemeltettek, köztük a DIBUMAR-4 típusú térszaosztó gépet, amelyet hazánkon kívül Európa számos országában (Magyarországon, Olaszországban s az egykori Német Szövetségi Köztársaságban, illetve Csehszlovákiában) és Iránban is szabadalmaztak. Mindezek elismeréséül 1972. június 2-án az Országos Szabadalmi Hivatal feltalálói okirattal és jelvény-nyel tüntette ki.

Szakács Józsefnek szívügye volt a magyar műszaki nyelv ápolása, társszerzője volt a *Magyar-román műszaki szótárnak*, melynek újabb kiadásán munkálkodott, munkatársakat gyűjtve maga köré.



Elhangzott 2010. augusztus 3-án a Házsongárdi temetőben, a ravatálnál.



Kötetben megjelent legfontosabb munkái: *Vitorlázó- és sárkányrepülés* (Bartha Bélával, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1981; illetve ennek saját fordítású román változata: *Planorism și deltaplanorism*. Editura Sport și Turism, București 1983); *Műszaki rajz és modern rajz-technika* (Péter Loránd és Nagy János társszerzőkkel, Műszaki Könyvkiadó, Bukarest 1986); *Technikatörténeti kronológia* (társszerző, Stúdium Könyvkiadó, Kolozsvár 1997); *Román–magyar műszaki szótár* (társszerző, Kolozsvár 2005); *A műszaki kutatások és fejlesztések kialakulása Erdélyben, a Bánságban és a Partiumban a kezdettől a XX. századig* (társszerző, EME, Kolozsvár 2006). *A fémmegmunkálás technológiája, szerszámai és munkagépei c.* tankönyv társfordítója (Nagy Ákossal és Péter Loránddal közösen, Didaktikai és Pedagógiai Kiadó, Bukarest 1980).

Nemcsak műszaki tervezőként volt számára fontos a bátorság, a kihívás a mindenkori új dolgok iránt, a kitarás, a tudatos építkezés s az eredmények hasznosítása. Mérnöki pályájával egészséges párhuzamban épült sportpályafutása is. Mindkét területen a tökéletességre törekedett, s tudását ilyen módon fejlesztette. A sportban is művelte, oktatta s bírálta a szakmát: a Román Repülőszövetség (FAR) leigazolt vitorlázórepülő, motoros sportrepülő, sárkányrepülő szakoktatójaként és versenybíróként.

Az EME Műszaki Tudományok Szakosztályának is alapítója és választmányi tagja volt. Tudományos munkássága elismerésül 2005-ben tiszteleti taggá választotta a közgyűlés.

Búcsúzunk tőle. Búcsúzunk Szakács Józseftől, a mérnöktől, a műszaki írótól, az élsportolótól, a munkatárstól, a kutatásvezetőtől s a magánembertől.

S nemcsak az EME elnöksége, nemcsak a Műszaki Szakosztály nevében, hanem „tanítványaiként” is. Élénken emlékszem arra az időszakra, amikor mint kezdő tervezőmérnökök rendszeresen értékes tanácsokért jártunk kutatóműhelyébe, egyetemen nem oktatót „szakmai titkokért” kerestük fel, s mindezek mellett mást is tanulhattunk, elleshettünk tőle: a munkához való viszonyt, a precizitást, a kitartást, a kutatásban való alaposítást, a kivitelezésben való felelősségérzetet és az új iránti folytonos érdeklődést. Igen, talán ilyen lehet az igazi mérnök s kutató egy személyben. S utolsó éveiben ráadásul emberséget is tanított nekünk, hogyan lehet valaki igazi társ a nehézségek közepette. Az úgyszintén kiváló szakembert, vegyészt, feleségét ápolta több éven keresztül, akit szintén nagy tisztelettel ezeltől tíz nappal kísértünk utolsó útjára.

Lehet-e ennél szebb értékkel búcsúzni? A stafétabotot időben átnyújtotta, így emléke mindannyiunkban megmarad.

Pihenése társa mellett legyen csendes itt a házsongárdi panteonban!

**Bitay Enikő**

## In memoriam Benkő Loránd (1921–2011)

2011. január 17-én, életének 90. évében elhunyt Benkő Loránd akadémikus, a magyar nyelv kiváló tudósa.

Benkő Loránd 1921. december 19-én született Nagyváradon. Tudományos pályája a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetemen indult, ahol tanára, Szabó T. Attila már diákkorában a nyelvtudomány felé irányította érdeklődését.

Gazdag, sokszínű életművet hagyott ránk. Önmagát nyelvtörténésznek tekintette, leginkább a történeti névtan volt kedves kutatási területe. Szabó T. Attila hatása e diszciplína művelésében korán megmutatkozik, első közleményei is lapunkban, az Erdélyi Múzeum hasábjain jelentek meg e tárgykörben. 1944-ből származik első publikációja *Üver* címmel (EM, XLIX. 1–2. 133–134.), de ugyanebben a számban jelenik meg ismertetője az Árvay József által közzétett *A barcasági Hétfalu helyneveiről* (148–149.).



Benkő Loránd életének jelentős részét Magyarországon töltötte, hiszen tanulmányait 1944-től a Pázmány Péter Tudományegyetemen folytatta, majd diplomázás után pályája töretlenül ívelt fölfelé: 1959-től az ELTE Nyelvtörténeti és Dialektológiai Tanszékének vezetője, az MTA-nak 1965-től tagja, számos bizottság elnökeként, az MTA Nyelvtudományi Intézetének vezetőjeként, a Magyar Nyelvtudományi Társaság elnökeként, az ELTE rektorhelyetteseként, a Magyar Nyelv című folyóirat szerkesztőjeként gazdag közéleti és tudományos tevékenységet fejtett ki, minden erejét a magyar nyelv tanulmányozásának és művelésének a szolgálatába állítva.

Bármilyen magasságokban is járt tudományos pályájának csillaga, szülőföldjéhez mindig hű maradt. Tudományos munkák egész sora készült, amely jelzi a kettős kötődést: a szülőföld és a nyelvtudomány, a névtan szeretetét: *A nyáradmente földrajzi nevei* (MNyTK 73. sz. Bp., 1947. 51 oldal), *A székelyföldi szláv eredetű víznevek kérdéséhez* (MNy XLIV, 95–101.), *A bukovinai székelyek nyelvéről* (Nyr LXXXV, 273–277.), *Adalékok a mezőszéki a-zás irodalmi nyelvi jelentkezéséhez* (MNy LI, 130–134.), *Adalékok a székelyek korai történetéhez* (Honismeret 1985/5. 22–29.), *A csángók eredete és települése a nyelvtudomány szemszögéből* (MNy LXXXV, 271–287, 385–405.). Szinte természetes, hogy a magyar nyelvátlasz kérdőíve I. részének az anyagát huszonkét erdélyi kutatóponton munkatársai segítségével ő gyűjtötte össze.

Jelen volt, ahol segíteni kellett. 1990-ben Benkő Loránd a Magyar Nyelvtudományi Társaság részéről, Balassa Iván pedig a Magyar Néprajztudományi Társaság részéről kiadták eredeti formájában az Erdélyi Múzeum 1947-ben meg nem jelentetett LII. kötetének 1–4.

számát, melyet majdnem ötven évvel korábban Szabó T. Attila szerkesztett, s amelyet Kelemen Lajos 70. születésnapjára ajánlottak. Támogatója volt nemcsak elviekben, hanem ténylegesen is az *Erdélyi magyar szótörténeti tár* soron lévő kötetei megjelentetésének, mindig arra bízott, hogy a művet be kell fejezni, nem szabad torzóban hagyni.

Az EME és az MTA ösztöndíjasaként volt szerencsém a Nyelvtudományi Intézetben a keze alatt gyakornokoskodni, valamint lebilincselő nyelvtörténeti és névtani előadásait hallgatni az ELTE-n. Személyében nemcsak hatalmas tudású tanárt, illetve kutatót ismerhettem meg, hanem kedves, meleg tekintetű embert is, a szó igazi értelmében.

Professzor Úr, nyugodjék békében!

**Tamásné Szabó Csilla**

## F. Csanak Dóra (1930–2010) Megemlékezés

Nemzedéktársként és barátomként gyászolom Fülöpné Csanak Dórát, de hogy e sorokat ennek a folyóiratnak a hasábjain teszem közzé, annak különleges oka az a bensőséges kapcsolat, mely őt és tizenkét évvel korábban elhunyt férjét, Fülöp Gézát (1928–1998) az Erdélyi Múzeum-Egyesülethez fűzte.

A magyar könyves múltat kutatva jött először Kolozsvárra, és egészen természetesen első útja a Farkas utcába, az Erdélyi Múzeum-Egyesület román állami tulajdonba vett levéltárába vezetett. A Román Akadémia Kolozsvári Fiókjának a vendége volt, kísérőjéül Egyes Ákost, a Történettudományi Intézet kutatóját jelölte ki az akadémiai vezetőség. A Történeti Intézet igazgatója protokolláris szokás szerint fogadta a budapesti vendéget. Csanak Dóra még élete alkonyán is nagy kacagással emlegette látogatását Constantin Daicoviciumál, aki világlétében tisztelő hódolója volt a hölgyeknek, különösen a csinos fiataloknak. A budapesti könyvtárosnő láttán fiatal éveit juthattak eszébe, az az idő, amikor az első világháborúban főhadnagyként szolgálta Ferenc Józsefet; nyomban katonanótákra zendített, köztük az „Árpád apánk, ne féltsd ősi nemzedet...” kezdetűre.



Megismerkedésünk Csanak Dórával ugyancsak Egyed Ákosnak köszönhető, ugyanis ő közvetítette a vendég kérését, hogy feleségemmel, B. Nagy Margittal tegyünk vele hosszabb sétát a Házsongárdi temetőben. Szívesen vállalkoztunk rá, és kívánsága hallatán az is bizonyossá vált, hogy mi járatban van nálunk. Kért, hogy mindenekelőtt a Teleki család kriptáját, Misztótfalusi Kis Miklós és Dsida Jenő sírját keressük fel. A Telekiek nyugvóhelyének említése már akadémiai kiküldetése célját jelezte: monográfiát ír a család sok művelt tagjának egyikéről, az 1738–1796 között élt és megkülönböztetésül az azonos nevűektől „koronaőr”-nek nevezett Teleki Józsefről, aki harmincezer kötetes könyvgyűjteményével megalapozója lett a későbbi Akadémiai Könyvtárnak.

Az 1983-ban megjelent *Két korszak határán* című, *Teleki József a hagyományörző és a felvilágosult gondolkodó* alcímet viselő testes monográfia alapműve lett a 18. századi magyar múltat bemutató tudományos irodalomnak. Csanak Dóra, aki pályájára jeles műhelyekben készült fel, ebben a monográfiában teljes felszereltségű filológusként jelentkezik.

Jó iskolái voltak. Az 1930. március 7-én, Debrecenben, értelmiségi családban született leány szülővárosában végzett elemi és gimnáziumi tanulmányai során alapos műveltségre, nyelvismeretre tett szert. Az 1948-as centenáriumi országos tanulmányi versenyeken francia és angol nyelvből nyert díjak pályaválasztásának az irányát is meghatározták. A debreceni Kossuth

Lajos Tudományegyetemen bölcsészként, angol–francia szakon elkezdett tanulmányait a tanügyi reform után Budapesten, az Eötvös Loránd Tudományegyetemen, könyvtáros–francia szakon folytatta. Életre szólóan megszabta szellemi feltarisznyálását, hogy Debrecenben Hankiss János, Budapesten pedig Eckhardt Sándor személyében olyan professzorai voltak, akik a szülővárosban családi körben elsajátított kálvinista világlátását a latinításban összeurópai távlatúvá szélesítették. A pesti diáklány az Országos Széchényi Könyvtárban alakult akadémiai munkacsoport önkéntes tagjaként kapcsolódott be a kézírattár hungarica szakja nyomtatott katalógusa előkészítésének a munkálataiba. Szakdolgozatának témája a magyarországi francia nyelvű időszaki sajtó bibliográfiája. Tanulmányai befejezésétől nyugdíjba vonulásáig egyetlen munkahelye volt, mégpedig a Magyar Tudományos Akadémia könyvtára. Itt a Kézírattárban és a Régi Könyvek Gyűjteményében dolgozott, 1976-tól osztályvezetőként. Részt vett több irodalmi és tudóshagyaték beszerzésében és feldolgozásában (Ady Endre, Balázs Béla, Ágoston Péter, Hatvany Lajos, Szilády Áron, Dutka Ákos, Veres Péter, Forbáth Imre, Szabó Lőrinc), és több kötete jelent meg a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára Kézírattárának Katalógusai című sorozatban. A magyar műveltség kézíratos hagyatékának őrzése, feldolgozása tárgykörében olyan mesterei voltak, mint Gergely Pál, Berlász Jenő, Csapodi Csaba.

F. Csanak Dóra szellemi arculata alakulására mély hatással volt az a bensőséges kapcsolat, amely őt és férjét a Fülep Lajos művészettörténész köré az ötvenes években csoportosuló, fiatal értelmiségiekből álló baráti körhöz kötötte, melynek nemzedékformáló szerepéről a költő Fodor András egy kétkötetes könyvben számolt be. Ebben az *Ezer este Fülep Lajossal* című naplóban gyakran esik szó a sárga ruhás Csanak Dóráról. A Fülep Lajos körül nyüzsgő fiatalok Budán, a Széher utca környékén késő délutáni, kora esti órákban tett sétákon számoltak be legújabb olvasmányaikról, élményeikről, külföldi útjaikról. Ezek hangulatának érzékeltetésére idézem Fodor András 1966. IX. 2-án keltezett naplóbéli feljegyzését a vilájáró házaspár franciaországi és olaszországi úti élményeiről: „...Hja, naponta húsz kilométert gyalogoltak. Dóra mondja el később a részletes úti programot: Párizs, Chantilly, Loire menti kastélyok, Versailles, Chartres, Milánó, Bologna, Ravenna, Firenze, Velence. – Fülöpnek csak egy-egy varázsszót kellett kimondania, Dórától ömlik az élmény. Úgy idézi föl a Quartier Latin színes, nyüzsgő sokadalmát, a Trianon-kastély fehér és lila márványait, a bolognai város régi stílusegységét, szépséges kertjeit, a chartres-i katedrális négy égtáj felé fölragyogó üvegablakait, hogy pillanatra se vall szegényt szakszerűség és esztétikai érzék dolgában.” S naplóbejegyzését Fodor András így összegezi: „Dórának igazán érdemes utaznia – állapítjuk meg egymás közt.”

Nyugat-európai élményekkel gazdagon jött a Fülöp házaspár Erdélybe, és alakult ki közöttünk baráti szövetség. Miután megmutattuk nekik Kolozsvár műemlékeit, lengyel kiskocsijukba szállva látogattunk el Marosvásárhelyre, Gernyeszegre, Segesvárra, Gyulafehérvárra, Magyarigenbe. A későbbi években Dóra a legszívesebben közös gyalogútjainkra emlékezett, ezek közül is a kalotaszegire. Vonattal mentünk Méréig, onnan, vasárnap délelőtt lévén, istentiszteletre a vistai református templomba tértünk be. Maga a templom és ékítményei, a gótikus harangok, a „pompás magyarok” láttán a világot látott pesti látogatók azt hajtogatták, hogy Kalotaszeg Európa közepén van.

Befejezésül F. Csanak Dóra életműve utolsó nagy teljesítményéről, a hétkötetes *Fülep Lajos levelezése* című munkáról ejtenék néhány szót. Erről a 3333 (!) levelet tartalmazó forráskiadványról Vekerdi László ezt írta: „Van egy foka a tökéletességnek, amikor még a legtisztább szándékú dicséret is már szinte sértő.” Vekerdi megjelenésük rendjében (1990–2007) minden

kötetről terjedelmes recenziót ír az Új Forrás című folyóiratban; ezeket egybegyűjtve önálló kötetben tette közzé 2009-ben a folyóirat főszerkesztője, Monostori Imre.

Amikor 1995-ben az Erdélyi Múzeum hasábjain a *Fülep Lajos levelezése* című nagy értékű forráskiadvány első három kötetéről ismertetést írtam, elsősorban a fiatal művészettörténész, majd teológiát végző református lelképásztor Fülep Lajos levelezésének erdélyi vonatkozásait firtattam. Többek között azt, hogy még a főhatalom változása után is, 1927-ben legszívesebben a szovátai református gyülekezet lelkésze lett volna. Idéztem Kuncz Aladárnak azt a Fülephez intézett levelét, melyben a kolozsvári szerkesztő az Erdélyi Helikon munkatársává invitálja a zengővárkonyi parókia magányában éldegélő tudós prédikátort.

Most búcsúzóul a Nyárad menti parókiákra (Székelyvajába, Nyárádszeredába, Szovátára) ellátogató kéziratgondozót idézem meg, aki a hét kötetet szerkesztette, a jegyzeteket és a mutatókat összeállította, mégpedig úgy, hogy egy-egy levél keletkezési körülményeinek tisztázása érdekében felkereste a helyszíneket. Jegyzetei fogalmazásakor nem hagyatkozott térképekre, névtárakra vagy lexikonokra, hanem a saját élményei alapján fejtette meg például azt a rejtélyt, hogy a fiatal Fülepnek miért éppen a maroszéki táj tetszett meg annyira, hogy oda szándékozott letelepedni. A kutató filológusnak is lehetnek, sőt jó, ha vannak élményei.

A kéziratok múltunk feltárásában serénykedő szöveggondozóknak illő lesz az örökkévalóságba átköltözött F. Csanak Dórának, az EME alapító tagjának a lába nyomába szegődniük.

**Benkő Samu**



## SZEMLE

## A magyar népi kultúrára vonatkozó tudás mint oktatási segédanyag

*Magyar népi kultúra. Alapfogalmak. Folklor. Anyagi kultúra. Szerk. Keszeg Vilmos. Tankönyv. Második, javított kiadás. Ábel Kiadó, Kolozsvár 2008. 352 lap*

*Szöveggyűjtemény a Magyar népi kultúra című tankönyvhöz. Összeállította Gazda Klára–Keszeg Vilmos–Pozsony Ferenc–Tánczos Vilmos. Ábel Kiadó, Kolozsvár 2008. 410 lap*

Közel tizenegy éve, a bukaresti Romániai Magyar Szó 1999. november 24-i számában *Néprajz szakra felvételizők figyelmébe* címmel a következő hír látott napvilágot: „Az Erdélyi Tankönyvtanács kiadásában 300 példányban megjelent a Magyar népi kultúra című tankönyv (Kolozsvár, 1999), mely mindenekelőtt a középiskolai oktatás számára készült. A tankönyv szerzői a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Nyelv és Kultúra Tanszékének tanárai. Mivel a jövő egyetemi tanévtől kezdődően a néprajz szakra felvételizők számára ez a tankönyv előreláthatóan kötelező vizsgaanyag lesz, kívánatos volna, ha a magyar nyelvű iskolák könyvtárai beszereznék a kézikönyvet.” Az, hogy 2000-ben az Erdélyi Tankönyvtanács sokszorosító műhelyéből újabb 600 példány került forgalomba, a szűk szakmai közösség számára bírt hírértékkel. Magát a tankönyv megjelenését, illetve azt, hogy 2001-ben egy a tankönyvet szervesen kiegészítő *Szöveggyűjtemény* is kikerült a nyomdából, Szabó Árpád Töhötöm fiatal erdélyi néprajzkutató vélte említésre méltónak. (Szabó Á. Töhötöm: *A magyar nyelvű néprajzi felsőoktatás, kutatás és muzeológia Romániában*. = Néprajzi Látóhatár. XII. évf. 1–2. Szerk. Keményfi Róbert. Debrecen, Györffy István Néprajzi Egyesület, 2003. 83–115.)

Az Erdélyi Tankönyvtanács egyik kezdeményezőjeként is számon tartott Péntek János véleménye szerint: „A tankönyv az a műfaj, amelyet nem elég megírni, meg is kell csinálni: meg kell szerkeszteni, ki is kell adni. Alapvető az igényes szaklektorálás, amelynek föltétlenül szaknyelvi lektorálásnak is kell lennie, továbbá a szakszerkesztés, az igényes technikai kivitelezés. (P. J.: *A tankönyvírás csapdái és dilemmái*. Korunk III. folyam IX/9. 1998. szeptember) E két összetartozó néprajzi kiadványt ugyancsak ő lektorálta.

A középiskolai tankönyvformátumról lemondó és a szélesebb olvasóközönséget megcélzó újabb kiadás bemutatásának nem célja az elmúlt esztendő „recenzióhiányát” pótolni, ahogyan a tankönyvértékelés kötött kérdéscsoportjait sem mereven követni. A tudományos-szakmai, a pedagógiai és pszichológiai, a tankönyvet használó tanulókra vonatkozó, a nyelvi-kommunikációs, valamint a könyvkötészeti-kivitelezési szempontsor és kérdéscsoport mindegyikének megválaszolása megbontaná a recenzió műfaji kereteit. Az, hogy a tudományos-szakmai szempontsor érvényesítése jelen esetben meghatározó(bb), nem jelenti azt, hogy egy tankönyvismertetés a többit nélkülözheti, de Pléh Csabát idézve, „a tudni, mit és a tudni, hogyan viszonya a könyvhöz [...] igazán feszítő intellektuális kérdés”.

A két kötet anyagát összeállító munkacsoport tagjai az erdélyi tudományosság és a kolozsvári egyetemi oktatás szervezésében egyaránt fontos munkát vállaló néprajzkutatók. Demény István Pál a Román Akadémia kolozsvári Folklor Intézetének főállású kutatójaként, a Babeş–Bolyai Tudományegyetem akkori Magyar Nyelv és Kultúra Tanszékének óraadó tanáraként 1990-től a finnugor népek folklórjáról tartott összehasonlító jellegű népköltészeti előadásorozatot. A *Tankönyv* társszerzőjeként széles körű tájékozottsággal, a középkori krónikákkal és népballadákkal való szövegegyezéseket is tárgyalva, szigorú módszerességgel összpontosított a szóbeli hősi epikára, valamint a népdalokra, amelyeknek rendszerezésére, értelmezésére, példázására is sort kerített. Gazda Klára, a tárgyi néprajz, a díszítőművészet, a népi ornamentika, a népviselet és a gazdálkodás erdélyi kutatójaként a *Tankönyv* anyagi kultúra

fejezetének s a gyermekkor legszakavatottabb kutatójaként – esztelneki monográfiája (*Gyermekvilág Esztelneken*. Bukarest, Kriterion, 1980) magyar nyelvterületen mind a mai napig egyedül áll a kisgyermeket s a felnövekvő fiatalokat összes tevékenységeikkel tárgyál választó néprajzi kutatásban – a gyermekfolklor alfejezet szerzője. Keszeg Vilmos, akinek kutatási területe a narratológia, a világképek, valamint az írás- és olvasásszokások, a *Tankönyv* szerkesztőjeként az erdélyi magyar folklorisztika elméleti, fogalmi, módszertani megújítását is tükröző bevezető fejezet, valamint a műfajiság kérdéskörét, az egyes folklorműfajokat és a hiedelmeket tárgyaló részek szerzője. Pozsony Ferenc több tíz éves tereptapasztalattal, kutatómunkája nyomán árnyalt szintézissel járult hozzá a *Tankönyv* megírásához és a *Szöveggyűjtemény* összeállításához. Kutatási területeként van számon tartva a moldvai csángók népköltészete, társadalma és identitása, az erdélyi szászok társadalomszerkezete és népszokásai, az erdélyi magyar szórványközösségek családszerkezete, az interetnikus kapcsolatok és a cigány közösségek. Annak ellenére, hogy a tudományág szakértőjeként a *Tankönyv*ben nem tér ki a társadalomnéprajz kérdéseire, az utóbbi években végbemenő kulturális és társadalmi átalakulások jellemzőit is bemutató és értelmező *Népszokások* fejezet szerzőjeként érinti az identitásbeli sajátosságokat, valamint a társadalomszerveződésben bekövetkezett változásokat. Tánzos Vilmost, a népi vallásosságot tárgyaló fejezet szerzőjét, kutatóként a hagyományos népi kultúra szimbólumvilága és ennek elméleti megközelítési lehetőségei foglalkoztatják. Fő kutatási területe a népi vallásosság, mindenekelőtt a moldvai csángók szakrális kultúrájának vizsgálata. Legbővebben a moldvai csángó folklor szakrális műfajaival, azon belül pedig az archaikus apokrif népi imádságok gyűjtésével és értelmezésével foglalkozik.

„A szerzők mindenike kutatója is a népi kultúrának”, olvasható az *Ajánlás* soraiban. A *Tankönyv*nek a fentebb felsoroltakból (is) származtatható két szembetűnő sajátosságát, hogy kutató és oktató szakemberek állították össze, a

szerkesztő Keszeg Vilmos is hangsúlyozza: „... olykor egyéni reflexiók, tapasztalatok is beépültek a szövegbe, illetve az egyes fejezetek terjedelme olykor aránytalanul eltérő.” Lévén a társszerzők mindegyike saját kutatási területeinek, témáinak szakavatott ismerője, az egyéni reflexiók és tapasztalatok beépítése a kötet vitathatatlan érdeme. Ez a tényszerűség, illetve az, hogy a *Tankönyv*be szerkesztett mondanivaló egy része előadásokból, a hallgatókkal való interakciókból szűrődött le az oktatási munka során, a terjedelmi eltérések magyarázatát is felkínálja. Így konfrontálódik folyamatosan a tudományos szempont, még a legelméletibb alfejezetekben is, a hétköznapi, gyakorlatiasabb ember- és kultúraismerettel. Ugyanakkor, a Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék munkatársainak az elmúlt két évben megjelent egyetemi jegyzetei mind a közvetlenül érintettek, mind az érdeklődők számára lehetővé teszik a további szakirányú tájékozódást. (A *Néprajzi egyetemi jegyzetek* sorozatban a Kriza János Néprajzi Társaság és a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékének közös kiadásaként a néprajz szakos egyetemi hallgatónak készült tankönyvek közül ez idáig hat jelent meg: Pozsony Ferenc: *Erdélyi népszokások*. Néprajzi egyetemi jegyzetek 1. KJNT–BBTE. Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék. Kolozsvár 2006; Tánzos Vilmos: *Folklor-szimbólumok*. Néprajzi egyetemi jegyzetek 2. KJNT–BBTE. Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék. Kolozsvár 2006; Keszeg Vilmos: *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség*. Néprajzi egyetemi jegyzetek 3. KJNT–BBTE. Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék. Kolozsvár 2008; Gazda Klára: *Közösségi tárgykultúra – művészeti hagyomány*. Néprajzi egyetemi jegyzetek 4. KJNT–BBTE. Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék. Kolozsvár 2008; Szikszai Mária: *A művészet antropológiája*. Egyetemi jegyzet. Néprajzi egyetemi jegyzetek 5. KJNT – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár 2009; Pozsony Ferenc: *Erdély népei. Szászok, örmények, székely szombatosok, cigányok*. Egyetemi jegyzet. Néprajzi egyetemi

jegyzetek 6. KJNT – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár 2009.)

Az *Ajánlásban* megválaszolásra kerülnek a legfontosabb kérdések, amelyek egy néprajzi tankönyv kapcsán felvethetők: *mi a tárgya, kihez szól, illetve melyek a hiányosságai?* A népi kultúrával kapcsolatos tudás első hazai magyar nyelvű összefoglalásaként, az általános érdeklődésen túl, a néprajz szakra készülő középiskolás tanulókhoz és a bölcsészkar elsőéves hallgatóihoz szól, de „*segédeszköz azok számára is, akik valamilyen szinten és céllal oktatják a népi kultúrát*”.

A szerkesztő kihangsúlyozza, hogy: „*Kötetünk jelenlegi formájában az anyagi műveltségnek csak egyes aspektusait tárgyalja és nem tér ki a társadalomnéprajz kérdéseire*”, de a négy fejezetből álló *Tankönyv*, az alcímében megjelöltek – *Alapfogalmak. Folklor. Anyagi kultúra* – tiszteletben tartásával úgy fedi le a folklor és az anyagi kultúra területét, hogy az alapfogalmakat taglaló első fejezet és a kötetzáró *Könyvészet* hozzásegíti az olvasót egy teljesebb, általános tájékozódáshoz.

Az első fejezet – *Alapfogalmak. A kutatás története és tárgya* (5–21.) – a kultúra, a nép és a népi kultúra árnyalt, jól követhető szempontokat érvényesítő és gazdagon példázott fogalomértelmezésére vállalkozik, majd ok-okozatiság beágyazottságban ismerteti a népi kultúra felfedezéseként számon tartott folyamatot. További alfejezet keretében a magyar folklor kutatás – terjedelmi okoknál fogva – vázlatos története olvasható, majd áttekinthetőséget célzóan, a bevallottan hagyományos tagolódást követve, a néprajztudomány ágai, kutatási tárgya és céljai kerülnek tárgyalásra. A fejezetzáró *Gondolatok a folklorgyűjtésről* című olvasmány a múltba forduló, partikuláris kutatási témákat kedvelő hagyományos néprajztudomány kritikájaként is olvasható, amelyben Keszeg Vilmos a „*szemléleti fordulat következett be*”-aspektust hangsúlyozza. Konkrét példaanyaggal szemlélteti mindazt, amiről így vall: „*...a folkloort nem kell megmenteni az őt létrehozó, életető, használó társadalomtól. Miközben használják, az élő folklor nincs veszélyben. A változás, az alakulás természetes*

*életformája a folkloralkotásoknak. [...] A használatától »megmentett«, »megtisztított« kultúra egy tudós kreációja.*” (19.) A köztudatban, a médiában élő, forgalmazódó előítéletek és tévedések dekonstrukciójára törekedve a terep, a kutatás és a téma kérdéskörét járja körül, mintegy előkészítve a második fejezet mondanivalóját is.

A *folklor* című második fejezet (37–185.) három általános, tájékoztató jellegű alfejezetét (*A folklor jellemzői, A folklor tagolódása, A folklor változása*) és két olvasmányát (*Írásszakások, az írás motivációi és funkciói, A változatképződés egy esete*) öt jól elkülönített témakör követi: *Műfajiság a folklorban, Gyermekfolklor, Népi vallásosság, A hiedelmek és A népszokások*.

A műfajiságot „*nyelvi viselkedési szokásként*” meghatározó és tárgyaló alfejezet a folklor általános pragmatikai, tartalmi, formai, stilisztikai lehetőségeinek áttekintését követően a rendszerezhetőség és a változás alternatív lehetőségeit is vizsgálja. Külön alfejezet tárgyalja a szóbeli hősi epikát, a népballadát, a népmesét, az élettörténetet és ön-életírást, az igaztörténetet, a népdalokat, az archaikus népi imát, a ráolvasást, az emlékverset és a feliratokat, következetesen szemléltetve azt, hogy: „*A műfajok nem állnak ellen az élő kultúra átalakító törekvéseinek.*” (43.) A műfajok közötti, illetve a műfajon belüli koronkénti eltérések szemléltetésére kiválóan alkalmas táblázatok a műfajelemzés során érvényesíthető elemzési szempontokat is jól láttatják.

A *Gyermekfolklor* alfejezet (87–102.) hármas tagoltsága – *A csecsemő- és kisgyermekkor folklorja, A kiépülőben lévő gyermekközösség folklorja, A kiépült (gyermek)közösségek folklorja* – a gyermeki életkorhoz, nemekhez és játszócsoportokhoz igazodó játékféleségek sokszínűségét mutatja be, azok szinkretikusságát hangsúlyozva. A könnyen áttekinthető, jól strukturált, kiváló elméleti megalapozottságú mondanivalót gazdag és szemléletes példaanyag egészíti ki.

A *Népi vallásosság* alfejezetben (103–137.) a vallás fogalom meghatározását követően a funkcióik árnyalt értelmezésére és példázására, a nemzetközi

szakirodalom beépítésével pedig az öt világvallás ismertetésére és értelmezésére kerül sor. A néprajz részterületeként értelmezett vallási néprajzot és annak kutatási tárgyát, a népi vallásosságot ismertető alfejezet a hivatalos és a népi vallásosság viszonyát taglalja, majd *A szakrális világkép* alfejezetben az idő- és térszerkezet egységeiről, azok sajátosság használatáról, jellegzetességeiről olvasható részletes ismertetés. *A népi vallásosság folklórműfajai* alfejezetben az ima, a ráolvasás, az átok, a kimondott szó megvalósulásába vetett hit megnyilvánulásaként definiálódik, és ismételten kihangsúlyozódik az, hogy a vallásos népénekkel, ponyvanyomtatványokkal és legendákkal együtt „*A népi vallásos tudat [...] számára a népi vallásosság cselekményei a hozzájuk társuló vallásos folklórkalkításokkal együtt egy funkcionális egységet alkotnak és egy rendszerben működnek.*” (137.)

Analog jelenséget, illetve nézetet hangsúlyoz a következő alfejezet is, *A hiedelmek* (138–158.), amely a tudomány és a hiedelem közötti merev határt kérdőjelezi meg: „*A gyakorlatban azonban ez az elhatárolás nem érvényesül. A vélekedés, a tudás és a hiedelem együttesen teszik lehetővé a világhértelmezést.*” (138.) A világkép és a hiedelem fogalomértelmezését követően a hiedelmek létrejöttének, valamint alkalmazásuk lélektani és gondolkodástörténeti okai sorolódnak fel, s mivel termelődésüket és fennmaradásukat funkciójuk motiválja, tárgyalásra kerülnek a hiedelmek funkciói is. A hiedelmek összefüggő rendszerét meghatározó mitikus és mágikus szemlélet értelmezése és példázása során Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss mitikus gondolkodásról vallott nézetei, majd a mágia alkalmazásának két módja, illetve két nagy ága is bemutatásra kerül. Mintegy ezt egészíti ki a mágiára vonatkozó olvasmány, amelyben egy Mezőség-szerte elterjedt szokáskör, a cseberbe nézés releváns elemei és párhuzamai is értelmeződnek, valamint a jóslás alfejezet. *A hiedelemlények hiedelmei* című olvasmány, amely az egész alfejezethez hasonlóan, több szemléletes népi szövegrészlet idézésére is sort kerít, a hiedelemrendszer

szerkezetén, a hiedelemkörök taglalásán és a hiedelemlények rövid ismertetésén túl a magyar hiedelemrendszer, valamint a közel két évszázad óta folyó hiedelemkutatás történetiségét is hozzáférhetővé teszi az olvasó számára.

*A népszokások* (159–185.) című folklóralfejezet keretében a népszokások meghatározását és rövid kutatástörténetét a mítosz, rítus és ünnep fogalomtisztázása, majd a szokások osztályozása követi. Az emberi élet fordulópontjain élő szokások, a hétköznapok szokásai, a naptári év ünnepei, illetve a krízishelyzetekben élő szokások rendszerszerűen, funkcionálisan és gazdagon példázva kerülnek bemutatásra. A szokások rendszerszerűségét hangsúlyozó alfejezet a szokásban részt vevő szubjektumokra, a szokásszövegekre, a kódokra, a tér- és időhasználati szabályokra, valamint a szokások pragmatikai megközelítésére reflektál, majd fejezetzáró olvasmányként egy erdélyi népszokás, az oltszakadati kakaslövés elemzése olvasható, mintegy azt bizonyítva, hogy „*Egy néprajzi elemzés voltaképpen nem állhat csak az elemek pusztá felsorolásából, hanem azokat a struktúrákat is fel kell tárnia, amelyekben működnek, funkcionálnak.*” (173.)

*Anyagi kultúra* cím alatt a *Tankönyv* harmadik fejezete az anyagi műveltségről, az anyagi kultúra alakulásáról, majd a javak megszerzésére irányuló tevékenységről, a gazdálkodásról, a fogyasztási javak kultúrájáról, a táplálkozás- és öltözködéskultúráról, majd legvégül a népművészetéről kínál átfogó képet. A három alfejezet a tárgyi néprajz központi kérdései közül a felsoroltakkal foglalkozik részletesen. A *Tankönyv* leginkább szemléltetett, azaz a leggazdagabb képanyagot tartalmazó fejezetében Gazda Klára ismételten kihangsúlyozza, hogy: „*Az ember komplex lény: anyagi, szellemi és társadalmi kultúrája szerves egészet alkot.*” Példaértékűen szemlélteti e nézet alkalmazhatóságát, amikor az anyagi kultúra történeti vázlatát követően a gazdálkodás formáit, az étkezési kultúra társadalmi beágyazottságát és a viseletet a maga komplex funkciórendszerével együtt mutatja be. A szerző külön kitér arra is,

hogy milyen többletjelentéssel, szimbolikus tartalommal látja el a kultúra a tárgyelemeket.

A *Tankönyv* fejezenkénti, alfejezetenkénti tagolását követi a negyedik szerkezeti egységként szerepeltetett *Könyvészet*. A témaorientáltan tömbösített hazai és nemzetközi szakirodalmi tételek a korábbi fejezetek elméleti háttéréül is szolgálva az azokban megfogalmazott tudástartalmakat egészítik ki. „...*kötetünk kérdésfelvetésével és bibliográfiái vonatkozásaival a bölcsészkar elsőéves hallgatóihoz is szól*”, írja Keszeg Vilmos még az *Ajánlásban*. A *Tankönyvben* mindvégig következetesen szerepeltetett kérdések és feladatok kettős célt szolgálnak: „*a fogalmakkal való operálásra ösztönöznek, valamint az olvasó környezetének kultúrájára irányítják a figyelmet.*” Valóban, általuk az új értelmezésű tankönyv a diák mindennapos, az ő gondolatvilágát, megélt társadalmi tapasztalát figyelembe vevő, hasznos, a társadalomba való beilleszkedését, az abban való sikeres közlekedését szolgáló információhordozó is.

Mint ilyen a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán az 1990–1991-es tanévtől újrainduló néprajz szakos képzés oktatási segédkönyveként tételeződik. Ugyanakkor arra tett kísérlet, hogy az ön- és a honismereti mozgalom mellett a néprajzot szaktudományként építse be a köztudatba. Amellett, hogy a magyar néprajz első kézikönyv formátumú összefoglalásának, a négykötetes *A magyarság néprajzának*, a *Magyar néprajzi lexikonnak*, majd az arra alapozó későbbi, nyolckötetes *Magyar néprajznak* az eredményeivel is szinkronban áll, a *Tankönyv* használhatóságát az is növeli, hogy minden jelenséget erdélyi szöveg-, szokás-, illusztrációpéldával szemléltet. A kötet rendszerszerűségével, a következetes fogalmi nyelv alkalmazásával az első olyan erdélyi eredmény, amely az eddig tankönyvként használt kiadványok (pl. az *Apáról fiúra*, *Ágas-bogas fa*, *A magyar folklór*) sorát eredetien gyarapítja, illetve egészíti ki, hiszen a népi kultúrára vonatkozó tudás ilyesfajta típusú leírására viszonylag ritkán kerül sor.

Nyilvánvaló, nemcsak a diákok forgathatják haszonnal, hanem bárki, aki érdeklődik a téma

iránt. Ehhez nem is szükséges az egész könyvet elolvasni, csak a kívánt fejezeteket, mivel a könyv felépítése moduláris, azaz az egyes témakörök önmagukban is megállják a helyüket, kerek egészet alkotnak. Kötetzáró, többnyire a székelyföldi, illetve gyimesi tájat és embert illusztráló képmel-lékletként Aladics Zoltán és Josef Fischer által az 1930–40-es években készített tíz fekete-fehér fénykép került közlésre.

A *Tankönyvet* a két részre tagolódo *Szövegyűjtemény* egészíti ki. Az első rész *Népköltészet* cím alatt műfajok szerint csoportosított folklórszövegeket tesz hozzáférhetővé. A tizenkét népballada és a kilenc népmese teljes szövege mellett Györi Klára és Kocsis Rózi népi önéletírásából szerepelnek szemelvények, de olvashatók archaikus imádságok, ráolvasások, emlékkersek, sírfeliratok, valamint a szokásköltészet gazdag repertoárjából újévi énekek, mondókák, aratóénekek és aprószentek napi vers is. A szövegközlések, illetve azok pontos adatolása mellett külön figyelmet érdemel, hogy – a *Szövegyűjtemény* összeállításában közreműködő négy szakember koncepcióját is tükrözve – a román, szász, cigány népköltészet egy-egy darabja együtt szerepel a magyar folklórszövegekkel.

*Írások a népi kultúráról* cím alatt a népi alkotások tömbjét követő második részben harminc szakirodalmi szemelvény szerepel, amelyek élé Kriza János 19. századi népköltési gyűjteményének, a *Vadrózsáknak* az 1862. december 27-én, Kolozsváron keltezett „*Előszó*”-ja szerkesztődött be. A népi kultúra különböző vonatkozásait taglaló írásokból felkinált izelítő, az együvé válogatás révén, egyrészt azok „*viszonylag nehezen hozzáférhető*” aspektusát számolja fel, másrészt a magyar és nemzetközi szerzők (Balassa Iván, Balogh Jolán, Pjotr Grigorjevics Bogatirjov, Csupor István, Edward Shils, Elman R. Service, Fél Edit, Földes László, Gunda Béla, Györfly György, Hajdú Péter, Hofer Tamás, Hoppál Mihály, K. Csilléry Klára, Kisbán Eszter, Kós Károly, Kósa László, Lükő Gábor, Mohay Tamás, Németh Imre, Niedermüller Péter, Ortutay Gyula, Salamon Anikó, Szemerkényi



Ágnes) tanulmányai, kötet szerkezetileg is a *Tan-könyvben* megfogalmazottakhoz társítva, tájékoztató, illetve továbbgondolási lehetőséget kínálnak.

A *Szöveggyűjtemény* képmelléklete a képi hagyományörzés „tudni, mit” és „tudni, hogyan”-ját szemlélteti. A kötet záró tizenhat néprajzi tárgyú fénykép a kolozsvári származású Korniss Péter fotóriporter munkái. A hagyományos népi életforma és kultúra megörökítéseként és az átalakulás folyamatának dokumentumaként egyaránt értelmezhető képek, a sztereotípiáktól mentes tényrögzítés szemléletes példái.

Mivel a szerzők úgy tudnak világos elemzők, új értékek felmutatói lenni, hogy a két szakkiadvány konkrét anyagon mutatja be, mit is jelent az értelmesen alkalmazott tudás a népi kultúra természetének és az ebből fakadó működésének megértésében, reméljük, a *Magyar népi kultúra* tankönyv és szöveggyűjtemény eljut, megtalálja a népi kultúra iránt érdeklődő népelesebb olvasóközönségét is.

Czigényi Dóra

## Álom, látomás, szakrális kommunikáció

*Álmok és látomások a 20–21. századból. Szerk. Keszeg Vilmos – Peti Lehel – Pócs Éva. L'Harmattan Kiadó. Fontes Ethnologiae Hungaricae VI. 2009. I. kötet 559. lap*

Az elmúlt évtizedekben napvilágot látott, a modern kori *látók*, *halottlátók*, *parasztróféták* látomásélményeit elemző néprajzi munkák merően eltérő nézőpontok szerint közelítettek a nehezen megfogható jelenséghez. A leírások színkálaja az objektivitásra törekvő esettanulmányokon, komparatív hatásvizsgálatokon túl olykor a „csodaközlésig” vagy a vizsgált látó neurotikus betegségeinek taglalásáig terjedt. Az egyre nagyobb számban megjelenő interdiszciplináris esettanulmányok már jó érzékkel vonják be a társadalomtudományok, a valláspszichológia, teológia és olykor az orvosi neurológia eredményeit, ám korántsem adnak átfogó képet a modern kori szent víziók természetéről, jellegéről, a magyar látó „profiljáról”. A Kárpát-medencében élő magyar ajkú szentasszonyok és szentemberek látomásélményeinek összevetésére, párhuzamba állítására – kellő források híján – ez idáig nem történtek kísérletek.

Keszeg Vilmos, Peti Lehel és Pócs Éva vállalkozása joggal nevezhető hiánypótlónak. A L'Harmattan kiadó gondozásában 2009-ben megjelentetett szöveggyűjtemény első kötetébe a néprajztudomány számára már jól, illetve kevésbé ismert *látókról*, látomás által elhíresült vagy annak helyszínéül szolgáló *kegyhelyekről* szóló szövegközlések, leíró

tanulmányok, napló- és interjúrészletek kerültek. A mai országhatárokon túllépve izgalmas közléseket olvashatunk az erdélyi, moldvai és felvidéki látók tapasztalatairól.

Pócs Éva felvezető tanulmányában a *látomás* definícióit járja körbe, miközben érveket hoz fel a módosult tudatállapotban (ASC) jelentkező szent élmények, az álomban és éberben megélt látomások közös értelmezésének létjogosultsága mellett. A keresztény látomások európai történetének összefoglalása után röviden kitér a visszajáró halottak, démonikus hiedelemleányok, boszorkányok és az örző-kísérő szellemek kérdésére. Nagy problémaérzékenységgel hívja fel a figyelmet a szentasszonyok és szentemberek egy-egy közösség vallási életében betöltött, hiánypótló szerepére, utal a látók lehetséges típusaira. Pócs Éva a spontán módon bekövetkező vagy rituális eksztázisteknikák alkalmazásával előidézett látomásélmények archetipikus motívumait, jellegzetes szereplőit erősen kultúrafüggőnek értékeli. A látomást a látó környezetébe ágyazott sajátos jelenséggé szemléli, mely sem témájában, sem üzenetében nem mentesül a történelmi, társadalmi, kulturális, biblikus hatásoktól és előképektől.

Keszeg Vilmos írásában az átélt tapasztalatok „közölhető” formába öntésének problémájára hívja



fel a figyelmet. Rámutat arra, hogy az adott kulturális keretek között nehezen értelmezhető elemek miként szelektálódnak ki a narratív sémák segítségével annak érdekében, hogy a létrejött szöveg koherenssé, értelmezhetővé, a közösség számára is értékelhető üzenetté váljék. Pócs Évához hasonlóan Keszeg is igen nagy hangsúlyt helyez az álmok és látomások kulturális meghatározottságára, a szűkebb közösség és a hagyomány determináló erejére.

A bevezető fejezet utolsó nagyobb egységében Peti Lehel összefoglalását olvashatjuk az álmok és látomások kutatásának modern, nemzetközi eredményeiről, az aktuális megközelítésekről, tendenciákról. A 20–21. század legjelentősebb valásantropológusainak elméleteiből kitűnik a téma erős „durkheimi” kezelése, mely a társadalmi interakciók kontextusára és a látók orvosi-pszichológiai profiljára, az ok-okozat vizsgálatokra fordított fokozott figyelemből szűrhető le. A valláskutatók számolnak a látók társadalmi környezetével, a politikai és természeti katasztrófák feltételezett hatásával, mely a szakrális kommunikáció megvalósulási formáira, jellegére, üzenetére is rányomja bélyegét.

A forráskiadvány, amellettt hogy összegyűjti és jelentősen megkönnyíti az újkori álmok és látomások összehasonlító elemzését, szélesebb

közönség számára is könnyen átlátható rendszerben teszi közzé a szövegeket. A szerkesztők törekedtek arra, hogy a látomás narratív formái változatos források és szövegtípusok felvonultatásával kerüljenek bemutatásra, így a műfaji sokszínűség a vizsgált jelenség színességére, gazdagságára hívja fel a figyelmet. A szöveggyűjteményben közölt fényképek jelzik a téma illusztratív kiegészítésének lehetőségeit, fontosságát. A megélt látomások képi formában való rögzítése, a látók által készített rajzok, grafikák bevonása tovább bővíthetné a látomás mint szakrális kommunikáció lehetséges csatornáinak körét (lásd a csongrádi látóasszony, K.M. példáját). A szerkesztők a rendelkezésre álló anyag mennyiségi egyenetlenségeit és a földrajzi lefedettség hiányosságait a minőségi elv hangsúlyozásával oldják fel.

Az álmok és látomások mostohán kezelt témájának felkarolása, az adattárakban porosodó, hangszalagokon rejlő elbeszélések, látomásnaplók közlése hosszú ideje váratott magára. A szöveggyűjtemény megjelenésével a téma némi kompenzációt nyert, és a folytatásban remélhetjük, hogy a társadalomtudományok, a szövegfolklorisztika és a vallási néprajzi kutatások termékenyen profitálnak a kezdeményezéséből.

**Gyöngyössi Orsolya**

## Új paradigma a népi gyógyászat kutatásában

*A beteg ember. Betegségek, betegek és gyógyítók. Sajtó alá rendezte Czégényi Dóra és Keszeg Vilmos. Mentor Kiadó, Marosvásárhely 2010. 458 lap (Emberek és kontextusok 4.)*

Spielmann József a népi orvoslás és az orvostudomány viszonyáról írt tanulmányában írja, hogy Vajkai Aurél (1903–1987) etnográfus már 1943-ban a népi gyógyászat *mozaikszerűségéről* beszélt (S. J.: *Történelmi reflexiók a népi orvoslás és az orvostudomány viszonyáról*. Orvostörténeti közlemények XI–XII[1979]. 47.). Ez a felvetés jól rimel magának a néprajztudománynak arra a paradoxonjára, hogy már a 19. századi értelmiség figyelme is csak akkor terelődött a paraszti

társadalmakra, amikor azok már felbomlóban voltak, tehát a népi gyógyászatra vonatkozó paraszti tudás sem alkotott egységes rendszert. Ma, a 21. század elején ezt a még mindig jelentős mértékben irracionálisra épülő, gondolkodásbeli és kulturális másságot még inkább *a ma kontextusában* kell elhelyeznünk, ha kísérletet akarunk tenni leírására és interpretálására.

*A beteg ember* című kötet kérdésfeltevései is igazolják ezt a reflexivitást: a népi gyógyászat mai

kutatói már a kérdésfelvetések módjával is ráirányítják figyelmüket a gyógyítók és hiedelmek közösségben elfoglalt helyére/szerepére és megítélésére. A kötet főszerzője négy fiatal kutató (Kocsis Mónika, Kosz Zsófia, Soós Párhonyi Tímea és Bajkó Árpád) népi gyógyászat és hiedelemvilág témakörében végzett gyűjtéseit tartalmazza. A tematizáltan összeállított szövegeket a szerkesztők által írt tudománytörténeti és elméleti összefoglaló zárja. A kötet célja témaorientált folklorisztikai tudásanyag közreadása, ezért a közölt gazdag adattár kiindulópont lehet a szakterület további kutatói számára is.

A kötet első része Kocsis Mónika Bákó megyében gyűjtött néprajzi adatait adja közre. A kutató megkísérelti feltérképezni a népi gyógyászati ismeretek jelenlegi állapotát a kutatott közösségekben. Megtudjuk, hogy az irracionális és vallásos-mágikus hittel erősen összefonódó tudások már általában nem jelennek élő hagyományt, hanem jobbra csak a passzív emlékezetben élnek. A második egység, Kosz Zsófia gyűjtése felsikói terepmunka eredményét adja közre, különös tekintettel az egyetlen ma működő gyógyítóasszony tevékenységére, akinek bemutatására a kutató vállalkozik. Adatai számos mágikus eljárásról és ezek körülményeiről adnak számot (például rontás, igézés, ráolvasás, rábőjtölés, tejelvivés stb.). Habár a kutatásról és adattárrol adott összefoglalójában a kutató megállapítja, hogy anyagrendszerzése (saját kiegészítéseivel) a Vajkai-féle (1943) modellt követi, de ez a csoportosítás végül is számos átfedést és ismétlődést eredményez, amit egy másfajta rendszerrel bizonyára el lehetett volna kerülni. A harmadik törzsanyag, Soós Párhonyi Tímea gyűjtése szilágysági közösségektől származik. A gyűjtő a hiedelemvilág körvonalazására is törekszik, figyelmet szentelve a hiedelemtudás reprezentálhatóságának kérdésére és a reprezentációk különbségeit meghatározó egyéb tényezőkre. A beszélgetéseket olvasva megtudjuk, hogy a papi és (állat)orvosi tiltások ellenére a gyógyító/rontó javasasszonyokkal kapcsolatos hiedelemvilág még nem kopott ki teljesen a kommunikatív emlékezetből, és a mai emberek mindennapi életét is meghatározhatja.

A kötet negyedik adatbázisa, Bajkó Árpád gyűjtése Kolozsváron és kalotaszegi falvakban rögzített beszélgetések szövegjegyzéseit tartalmazza. A kutató kérdései ebben az esetben egy újtátlóságnak nevezett revival mozgalom jelenségére irányulnak. A közreadott szöveganyagból egy gyógyító specialista (csontkovács-természetgyógyász-látó-táltos) identitásépítő stratégiáira, valamint a gyógyító szerep reprezentálásának mikéntjére derül fény.

A kötetben közölt interjúk (olykor: interjúrészletek), valamint az ezek mellékleteként közreadott adatok a beszélgetőpartnerekről, a fejezetenként összeállított szövegjegyzékek és helynévmutatók nemcsak az olvasót segítik, hanem a kötet elméleti keretéhez is jól illeszkednek.

Hogy *A beteg ember* gyűjteményes kötet tudománytörténeti jelentőségét megértsük, szükséges röviden felvázolni az előzményeket.

A magyar etnomedicina tudománytörténetének kezdete a 19. század első felére, a néprajzi érdeklődés korai szakaszára esik. Az első, korában még igazából visszhangtalanul maradt, népi orvoslás kutatására buzdító felhívást Bugát Pál tette az Orvosi Tár 1838-as évfolyamában. Az abszolutista Bach-korszakban (1849–1865), ebben a „saját múltunkba való tekintésre” generáló időszakban Ipolyi Arnold (1823–1886) szintézise, a *Magyar mythologia* (1854) jelentett határkövet. Később az 1867-től megindult Századok folyóirat közölt alkalmanként ráolvasásokat, az 1872-től datálható Magyar Nyelvőr az orvoslás témájához tartozó népnyelvi textusokat, majd az 1890-től megjelentetett Ethnographia egyre bővülő terjedelemben adott közre népgyógyászati adatokat, leírásokat. Az első összefoglaló monográfia a népgyógyászat témakörében Temesváry Rezső munkája volt: *Előítéletek, népszokások és babonák a szülészeti körében Magyarországon* (1889). A századforduló környékén – a kor közhangulatával és tudományos irányultságával összhangban – az érdeklődés homlokterébe a (feltételezett) rokonnépek hitvilága, elsősorban a sámánizmus került. Mészáros Gyula (1883–1957) a Volga vidéki csuvasok, tatárok és baskírok között kutatott, Munkácsi Bernát

(1860–1937) a Káma folyó vidékén a votjákoknál (udmurtok), valamint a szibírszki csuvasoknál Nyugat-Szibériában, a voguloknál (mansik), sőt az I. világháború alatti fogolytáborokban udmurt és oszét foglyok között is végzett ilyen természetű gyűjtéseket. A két világháború közötti időszak az etnomedicína-kutatás első magyarországi csúcspontjaként aposztrofálható. Ebben kiemelkedő szerep jut a népi írók életműveinek és mozgalmának. E korban írja meg Vajkai Aurél is főművét *Népi orvoslás a Borsavölgyében* (1943) címmel. A népi orvoslás tekintetében is egyedülálló munka Magyary-Kossa Gyula (1865–1944) polihistor négykötetes összegzése *Magyar orvosi emlékek* (I–IV. kötet, 1929–1940) címmel. Korának megjelentetett szakkönyvei közül értelmezésének elmélyültségével is kiválik Berde Károly (1891–1971) *A magyar nép dermatológiája (a bőr és betegségei népünk nyelvében, hiedelmeiben és szokásaiban)* című monográfiája. A fennálló politikai rendszerek és ideológiai viszonyok miatt a 20. század második felében méltatlanul negligált/kirekesztett kutatók lettek a rendkívül széles tudással bíró etnológus Róheim Géza (1891–1955) és a magyar kultúra keleti gyökereit kutató Lükő Gábor (1909–2001). A korábbi gyűjtések és leírások egy csokorba gyűjtésére Szendrey Zsigmond (1879–1943) és Szendrey Ákos (1902–1965) tettek kísérletet *A magyarság néprajza* (I–IV. kötet, 1933–1937) *Betegség, gyógyítás* című fejezetében. A nagylélegzetű szintézisben a népi orvoslás még meglehetősen elhanyagolt területként tűnik fel. A szibériai sámánizmust hosszú ott-tartózkodással kutató, Ázsiát öt alkalommal megjárta Diószegi Vilmos (1923–1972) rövidre szabott életpályája ellenére is alapvető tudományos szintézissel alapozta meg a magyarországi sámánizmus-kutatást (*A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. 1958). A Diószegi utódjának tekinthető Hoppál Mihály a sámánizmus- és mítosz-kutatás mellett a népi orvoslást teszi munkásságának központi tárgyává. Grynaeus Tamás pszichiáter, orvosetnológus kitűnik a népi gyógyászat iránti megértő figyelmével és széles látókörűségével. Az Erdélyi Zsuzsanna

által publikált archaikus népi imádságok (*Hegyet hágék, lőtőt lépék*. 1974/1976/1978/1999) és a bennük vizsgált középkori motívumok új horizontot emeltek be a folklórkutatásba, amelyet Oláh Andor is érvényesít az „*Újhold, új király!*” *A magyar népi orvoslás életrajza* című etnomedicinai szintézisében (1986. 31–40). Az 1970-es évektől kezdve a magyar néprajzkutatók jelentékeny figyelemmel fordultak az erdélyi, felvidéki, délvidéki, burgerlandi kisebbségben élő magyarság népi orvoslása felé is.

*A beteg ember* című kötet szerepe és jelentősége – elhelyezve a kutatástörténet itt félévölt, mérföldköveknek tekinthető munkái és egyáltalán a néprajztudomány keretei között – elsősorban a kérdés szemléleti megközelítésében, mégpedig az *ember- és egyénpontú* megközelítésben van. A kutatók nem elégszenek meg az ember által létrehozott szövegek, hiedelemképzetek, rítusok és tárgyak vizsgálatával, hanem a betegséghez való emberi viszonyulásokat is vizsgálják. Ilyen tekintetben az alkalmazott módszer jól felismerhetően antropológiai jellegűvé válik. A kötetnek van egy másik szemléleti nívója is: ráirányítja a figyelmet arra, hogy a betegségről és a betegséghez való viszonyulásról kialakított képzetek *kulturális meghatározottságúak*, így maga a népi gyógyászat sem egyéb mint a kommunikatív emlékezet egyik megnyilvánulási formája. „A családi emlékezet azokra a betegségekre és gyógymódokra terjed ki, amelyek a család történetében előfordultak. Ezzel magyarázhatóan a különböző betegségekről való tudás erősen affektív természetű” – írják a szerkesztők az utószóban (430). A betegség ebben az értelmezési keretben tehát voltaképpen kulturális viselkedés, következésképpen a kutatás során nem hagyható figyelmen kívül az, hogy a betegségről és gyógyításról kialakított kulturális tudás narratív reprezentációkban él.

Összegzésképpen elmondható, hogy e kötet irányadó és példaértékű szemléletmódjával szélesebb horizontú és inkább emberközpontú kutatások perspektíváját vetíti az erdélyi néprajztudomány elé. Dr. Keszeg Vilmos egyetemi professzor a 2000

őszén megtartott vándorgyűlésen, a népi gyógyászat témával szervezett homoródszentmártoni tanácskozás kezdetén is hangoztatta: „...*talán fokozottabb mértékben kellene ráfigyelni a beteg emberre, mert amit róla tudunk, az legtöbb esetben*

*személytelen általánosítás, előítélet. Tudni kellene, milyen az életvitele, lelkiállapota, milyenek a gondolatai, hogyan tud együtt élni az ünnep- és hétköznapokon a betegséggel.*” (13.)

**Győri Tamás**

## Mindennapi mágiánk

*Gagy József: Amire vágyunk, amitől félünk, amit remélünk. Mentor Kiadó, Marosvásárhely 2010, 272 lap*

Gagy József misztikus hatást keltő címmel 2010-ben megjelent könyve a szerző több évtizedes terepmunkájának eredményeit összegzi. A cím kelthet misztikus hatást, de bizonyosan nem hatásadás: a kutató a feltártak alapján mindig arra keres választ, hogy az ember a kulturális és történelmi folyamatok sodrában hogyan száll szembe félelmeivel, hogyan, milyen formában őrzi hitét, illetve hogy hitének megőrzése hogyan válik a harc eszközévé, majd a kulturális rendszer alapjává. Az 1975-től végzett terepmunka során olyan folklórszövegeket gyűjtött, amelyekeken keresztül a népi vallásosságban és a népi hiedelmekben megmutatózó jelenségeket vizsgálja, értelmezi. Ezen gyűjtés helyszíne a székellyföldi, falusi környezet, Székelyudvarhely és Székelykeresztúr környéke, itt leginkább Máréfalva.

Mint a bevezetőből megtudjuk, az inkább antropológiai, mint etnográfiai vizsgálat azt igyekszik feltárni, hogy az aktuálisan megtapasztalt kulturális változások honnan indultak, milyen egyéni és közösségi problémákra kerestek megoldást. A kötet időszerűségét az adja, hogy a jelent meghatározó fordulópontok ilyen jellegű szempontrendszerrel, módszerrel végzett felkutatásáról, értelmezéséről szóló munkák sora nagyon hiányos, s bár az itt tárgyalt jelenségek a korábbi kutatások során is feltűntek, említésük a publikációkban pusztán megjegyzésszerű. A szerző munkamódszere is ezt a hiánypótló magatartást, munkaéletet követi, azaz a terepmunka során tapasztaltakat értelmezi, és azokra keres szakirodalmi magyarázatokat, mintsem hogy egyes elméleti elveket keresne vissza a kutatómunka eredményein.

A magyar nyelvű, kifejezetten erre vonatkozó szakirodalom ebből kiindulva nem túl nagy, de az egyes részkérdések, problémafelvetések vizsgálatában a szerző ütközteti, alapul veszi a már megjelent kutatási eredményeket. Ebben a vonatkozásban említi többek közt Czégényi Dóra, Pócs Éva munkásságát, illetve Keszeg Vilmos és Bárbth János kutatásait. Az idegen nyelvű szakirodalom ennél jóval szélesebb körű, hiszen ezekből a művekből az általános elméleti részeket tárgyalja, veszi át, vagy éppen cáfolja. A kultúra mibenlétének és ezen túl a kultúra jelentéseinek szerveződéséhez például Clifford Geertz és Anthony Wallace meghatározásait idézi fel. Egy másik fontos elméleti része a kötetnek a kultúrában leképződő csodajelenségek tárgyalása, ezeknek a próba-nyomozás-vizsgálat struktúrába való szerveződése.

A külföldi szakirodalmi munkák mellett a kötetnek még a szerző 2001-ben, a Babeş–Bolyai Tudományegyetem néprajz szakán megvédett szakdolgozata, illetve az ebből készült, 2004-ben megjelentetett könyv is keretet nyújtott.

Gagy József szakdolgozatában az 1949-es Máréfalva és környékén megfigyelhető millenarista mozgalommal foglalkozik Az *Amire vágyunk, amitől félünk, amit remélünk* című kötetben is nagy hangsúly kerül a millenarista mozgalmakra, mivel az 1949-ből adatolt székellyföldi mozgalom fontos állomása a fentiekben vázlatosan leírt kutatásnak. A szerzői ismertetőből kiderül, hogy csak az első és a nyolcadik, azaz az *Értelmezési keretek* és a *Vallási mozgalmak. Áttekintés* című fejezetek foglalkoznak jellemzően elméleti leírással. A könyv szerkezetének aprólékosabb áttekintésekor azt láthatjuk, hogy a bevezető fejezet

nem pusztán a kutatás elsődleges céljait sorolja, de egy általánosabb elméleti keretbe is helyezi a tudományos munka eredményét, és a legfontosabb terminológiai kérdéseket is meghatározza, illetve a válaszok lehetséges irányára is rámutat. Az ezt követő, elmélettel foglalkozónak ígért első fejezet viszont nemcsak elméleti kérdéseket tárgyal, hanem egy olyan jellegű helyzetet vázol fel, amelyet a terepmunka során talált szövegekkel is alátámaszt. A felvázolt kulturális és történelmi szituáció pedig nem más, mint a magyar közösségekben megjelenő ortodox vallású papok és szerzetesek okozta változások. Ennek a helyzetnek a bemutatása a könyv szerkesztésmódjára általánosan jellemző, tehát a továbbiakban is megfigyelhető, amint egy általánosan felvezetett helyzetet konkrét példákkal mutat be, és ebből von le következtetéseket, kiemelve a már meglévő elmélettel szemben megszülető sajátosságokat. Ez a tükörszerű ismétlődés azért tűnik hasznosnak, mert egyfajta lehetséges folyamatosságot vázol fel, anélkül hogy az ok-okozati összefüggéseket erőltettként érzékelnénk. A forrásul használt szövegek alapján ugyanis megfigyelhető egyfajta mentális változás, ami éppúgy érinti az egyén gondolkodását, mint a közösségét. Az ortodox papok vagy szerzetesek (kalugerek) változtató hatása a székelyföldi közösségekben ugyanis nem pusztán egy lehetőség vagy egy új lehetőség volt arra, hogy az egyén sorsának kovácsa és ezáltal az isteni igazságszolgáltatás elindítója legyen, de olyan helyzetben mutatott erre új lehetőséget, amely a közösségek társadalombeli helyzetét is igencsak megváltoztatta. Ennek külső kiváltó okai az 1918-as és az 1940-es politikai változások voltak. A megváltozott életfeltételek arra irányították az embereket, hogy azt tegyék, amit különböző korokban, különböző kultúrákban az ember általában tenni szokott: visszaszerezni az irányítást. Az elsődleges megoldás erre nem volt más, mint átalakítani a meglévő világképet, mivel az már nem volt teljes mértékben a fennálló valósághoz illeszthető. A bevezető fejezetben Gagy József az emberi hitvilág létét, a hit célját azon keresztül magyarázza, hogy az ember és az emberi közösségek nem káoszban, hanem kozmoszban, azaz célszerű világrendben akarnak élni. Az ebben való hit hozza

létre a vallások rituális formáit, majd ezeken is túl a rítusok szimbolikus formáival a kultúrárendszert. Ha a kulturális szokások már nem alkalmazhatóak, azaz nem magyarázzák teljes mértékben a fennálló valóság rendszerének szabályait, akkor ezeknek a rítusoknak a szerveződését át kell alakítani, ki kell egészíteni. A kalugerek ténykedése ebben az esetben azt példázta, hogy két kultúra hitvilágának érintkezése milyen alternatívát mutathat arra, ahogyan az emberi sors menetét, az isteni igazságszolgáltatást befolyásolni lehet.

Ez azonban nemcsak tipikusan ebben a szituációban, hasonló jellegű politikai vagy kulturális változások esetében figyelhető meg. Gagy József itt elemzett könyvében arra mutat rá, hogy a vallásosság, ez esetben a keresztény vallásgyakorlat nem vegytisztán, azaz mindenféle szinkretizmus nélkül létezik. A későbbiekben ugyanis olyan eseteket sorol, ahol a boszorkányság formái mutatkoznak meg. Ennek a résznek a bevezetésében értelmezi gyakorlatban a próba-nyomozás-vizsgálat rítusát is, ami egy csodának hivatott hitelt adni, így gyakorlatilag „teszteli” a kulturális rendszert, ami az élet eseményeit törvényszerűségekként jeleníti meg. A boszorkánysággal kapcsolatban a szerző határozott álláspontja, hogy mindmáig fellelhető a különböző közösségekben, pusztán a megnyilatkozás módja más. Ezen állítás mentén példázza a rejtezés, a jóslás, a gicsálás jelenségeit. A boszorkányságnak ilyen jellegű megnyilvánulásai mentén azt is kihangsúlyozza, hogy nem pusztán az egyes események, például a rontások számítanak, hanem az is, ahogyan ezeket az eseményeket az egyén és a közösség értelmezi. A boszorkányságot tehát a szerző úgy értelmezi mint a hitnek egy kifejeződési formáját, így az kulturális képződménnyé válik, ami meghatározhatja a közösség tagjainak társadalmi viszonyait, szerepeit. Az átok, a rontás, a bosszúállás és így a tulajdonképpen isteni igazságszolgáltatás is esetlegessé válik, nagy részben fog attól függni, hogy a közösség hogyan értelmezi. A társadalmi pozícióra itt az van befolyással, hogy a lezajlott rítusok, események szereplői mennyire tűnnek szavahihetőnek, tehát tulajdonképpen az egyén múltja éppúgy számít, mint a lezajlott mágikus esemény. És itt nem pusztán

arról beszélhetünk, hogy a boszorkányokat átkaik miatt a közösség többi tagja elutasítja, elítéli, hanem arról is, hogy egy lehetséges boszorkánnyal szemben a vádló társadalmi helyzete is kérdésessé válhat. Mint már a kalugerek kapcsán is felhozódott, ezek a vallásos-mágikus szereplők az élet irányítását tették lehetővé. Ezt azáltal teheték, hogy közvetlen kapcsolatot teremtettek egy transzcendenssel, így tudásukat egy felsőbb tudásformaként érzékelték, bár szerepük nem minden helyzetben volt elfogadott, sőt néha kifejezetten marginális, mégis kiváltságos értékkel bírt.

A boszorkánysággal kapcsolatos kulturális formulák különböző hiedelmek mentén összpontosulnak, ezek közül az „ezer telik–ezer nem” típusú hiedelmekből származó millenarista mozgalmakat létrehozó formákra tevődik nagyobb hangsúly ebben a gondolatvitelben. Az „ezer telik–ezer nem” hiedelmek legjellemzőbb vonása, hogy a múltra mint a jelenbe vezető eseményekre, beteljesedett jóslatokra tekint. Ennek a jelenségnek a székelyföldi megnyilvánulására a szerző terepmunkája kimerítő forrásul szolgált, mivel a Pál Lajosné Ilonka Ágnessel folytatott beszélgetések és gyűjtőmunka arra a következtetésre vezetett, hogy a máréfalvi asszony alakja köré egy ilyen millenarista mozgalom épült. Az életút vizsgálata nemcsak azt igazolta, hogy ezeknek a mozgalmaknak a központi alakja általában jós, gyógyító, csodás módon isteni üzenetet közvetítő szereplőként jelenik meg, hanem azt is, hogy ezek a szerepkörök az által is formálódnak, aki felveszi őket. Ahogyan egy-egy rontás áldozata újraalkothatta társadalmi státusát, úgy a jóslás tudományával kitűnő személy is formálhatta, építhette szerepét. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a szerepek ilyenén formálódása nem történhet pusztán a mágikus aktor vagy a rítus másik szereplőjének akarata alapján. Mint már fennebb is említettem, ehhez nagyban hozzájárul az egyén előélete, de legalább ilyen fontos tényező az is, hogy hogyan használja fel és ki a lehetőségeit. Bármilyen szerepkörbe kerül is a közösség egy tagja, ha az a szerepkör a kultúra olyan rítusaihoz tartozik, amelyek a jövőt hivatottak irányítani, a jelennek adnak értelmet, addig az egyén helyzetére a közösség is éppolyan nagy nyomással van, mint ő maga. A természetesen

kialakuló közösségek ilyen ereje egyfajta öntudatlan konszenzusként hat, ám a politikai hatalmak hasonló jellegű ereje sokkal erőltetettebben, erőszakosabban mutatkozik meg. Ezt igazolja azon sajtótermékek összegzése, amelyeket a szerző a Pál Lajosné Ilonka Ágnes alakja körül kialakuló millenarista mozgalomról szóló beszámolókból felkutatott. Ehhez a forráshoz számos akkori román és magyar újságot megvizsgált, ezzel a hatalmi erővonalakat is felvázolva.

A jelenség kibontakozását mind a szűkebb, mind tágabb környezetében megvizsgálva a szerző továbblép, hogy az elemzés szempontjainak bővítéséhez, az események mélyebb megértéséhez újabb forrásokat találjon, és a külföldi antropológiai kutatások eredményeivel veti össze vizsgálatait. Az új szempont tehát már nem a vallásos-mágikus keretben láttatja a lezajlott eseményeket, hanem egy szélesebb társadalmi képbe vetíti ki azokat. Ez a távlat már nem választja külön a vallásos szerepeket a végbevitt csodák alapján, hanem leegyszerűsített alakként, a közösség megmentőjeként, azaz messianisztikus figuraként tünteti fel.

Ez az elhatárolódó társadalomtudományi nézőpont vezet majd az olvasót tovább a következő fejezethez, melyben a keresztény valláson belül felbukkanó vallásos mozgalmakat tárgyalja. A fejezet alapjául olyan beszámolók szolgáltak, amelyeket egyházi személyek, laikusok és az új vallásos mozgalmak belső emberei készítettek. Ez a fejezet egyszerre írja le az 1989 körül kialakuló időbeni és formai, elvi változások nyomán elkülönülő vagy újonnan kialakuló csoportokat.

Az 1989-es változások azonban nemcsak az egyházak belső tagolódására voltak meghatározóak. Jelentős fordulat állt be azoknak a rítusoknak a szerveződésében is, amelyek ugyan nem álltak közvetlen kapcsolatban a vallásos élettel, de az egyének a közösségben elfoglalt helyzetét nagymértékben előírták. Ezeknek a rítusoknak az átalakulását olyan tényezők hatásának tudhatjuk be, mint a változások a politikai életben, a tanügyi rendszerben, az iparban. Ezen tényezőknek a működését a szerző szintén a máréfalvi közösségben lejátszódó eseményeken mutatja be. Megfigyelései alapján azt a következtetést vonhatjuk



le, hogy a társadalmi szerkezet fentiek alapján történő változása a kultúra egy olyan formáját hozza létre, amelyben az első alkalmak rítusai dominálnak. A szocializálódás folyamán ugyanis a közösségek tagjai egyre több olyan helyzetben találhatják magukat, ahol valami újjal kerülnek kapcsolatba. Ezekben a helyzetekben a találkozás a meghatározó, a második alkalom már pusztán ismétlése az elsőnek.

A kötet zárásaként a szerző Bárány János *Havasalja havasa* című kötete egyik tanulmányának adatait dolgozza fel annak érdekében, hogy megmutassa, milyen „világteremtési” kísérletek fordulnak elő az előzőekben bemutatott átalakulások mellett, azok alternatívájaként. Alternatívák mondhatók, mivel a szerző szerint a falvaktól, városoktól elkülönülő tanyák kialakítása az egyén azon igyekeztét mutatja meg, hogy az egyre idegenebbé váló társadalomból kilépjen.

A következőzések zárásaként egy kérdést találok, amely arra indít, hogy megfigyeljük, a bemutatott változások melyik irányba vezetnek tovább: az elidegenedés, az egyre gyorsuló kulturális változások irányába, vagy az ezeknek hátat fordító elszigetelő életformák nyernek majd nagyobb teret. A könyv gondolatstruktúrájának és nyelvezetének ez igen jellemző formája, ahogyan a munkamódszer leírásánál

is megjelent: a szerző nem egy elméletet dolgoz ki, hanem a konkrét eseményeket igyekszik minél mélyebben értelmezni. Így az egyes értelmezések végén sem csak lezárt gondolatokat találunk, gyakran jelennek meg továbbgondolásra buzdító ötletfelvetések. A gondolatiságnak e személyes jellege megkönnyíti a megértést, a témában való elmélyülést, viszont hátránnyal is jár. Ilyen hátrányként nevezném meg azt, hogy a gondolati struktúra lazasága megtöri a kötet egészének egységét, főleg azért, mert a forrásszövegek is igen sokfélék. Ezt viszont semmiképpen nem nevezném hibának, mulasztásnak, tekintve, hogy a téma feldolgozásában a szerző munkája úttörő jelentőséggel bír, ami magyarázatul szolgálhat a szövegek és szempontok eklektikusságára.

Összegzőképpen azt hangsúlyoznám, hogy Gagyai József *Amire vágyunk, amitől félünk, amit remélünk* című könyve figyelemre méltó olvasmány, antropológiai és vallásantropológiai kutatásain keresztül egy olyan világba vezet el bennünket, amelyben talán mindennap megfordulunk, de amelyet nem biztos, hogy eddig valóban láttunk. A kötet így nemcsak szakmailag nyújt újdonságot, de a laikus olvasót is arra készteti, hogy saját környezetét másként tekintsen.

**Máthé Miklós Mónika**

## Je sense, donc je suis. Egy interdiszciplináris tudományos vállalkozás a vallási néprajzban

*Érzékek és vallás. Szerk. Barna Gábor. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged 2009. 278 lap, 22 kép*

A Barna Gábor által szerkesztett *Érzékek és vallás* című, 2009-ben megjelent konferenciakötet egy úttörő vállalkozás dokumentuma. A 8. Szegedi Vallási Néprajzi Konferencia célja az volt, hogy az érzékek és a vallás kapcsolatát vizsgálja, de nem csupán néprajzi szempontból. A konferencia résztvevői pszichológusok, teológusok, antropológusok, zenekutatók, néprajzosok voltak, akik az interdiszciplinaritás jegyében a téma lehető legtöbb szempontú áttekintésére vállalkoztak.

Amint azt a szerkesztő bevezető írásában kifejti, a vallás gyakorlásában az érzékek szerepe egyáltalán nem elhanyagolható. Ez olyan tényező azonban, amely nemcsak térben, kultúránként mutat eltérést, hanem időben is együtt változik a civilizációval. Bár az érzékek kultúráját nemzetközi viszonylatban az utóbbi időben felfedezték (Barna Gábor holland kutatásokat, a SIEF munkáját és egy amerikai munkacsoportot említ), Magyarországon nem készült el a vallás és érzékek kapcsolatának

áttekintése. A konferencia és a tanulmánykötet célja, hogy produktív tudományközi párbeszédet indítson el, és alapot teremtsen a magyarországi, ezen témához kötődő kutatások megkezdéséhez.

Az interdiszciplinaritásban rejlő gazdag lehetőségek felismerése nem újdonság. Az interdiszciplináris módszer magában foglalja a tévedés lehetőségét, de az együttműködés, az átjárás biztosítása gyümölcsöző. A 2004-es Bálint Sándor-emlékévben szervezett egyik vallási néprajzi konferencia 2008-ban kiadott kötetének (*Köztéri szakrális kisépítmények*. Szeged–Budapest, 2008) előszavában a szerkesztő, Grynaeus Tamás arra hívja fel a figyelmet, hogy a szakterületek mesterséges konstrukciók, az eredmény szempontjából „jövendelőbb” egy ökumenikus szemléletet követni.

Nem véletlenül merült fel a probléma éppen a Bálint Sándorról való megemlékezés alkalmával, hiszen ő volt az, aki nemcsak megalapozta a magyar vallási néprajzi kutatásokat, hanem a komplex kultúrakutatást magas fokra fejlesztette, ezáltal is hirdette az interdiszciplinaritást. Ez a „hitvallás” megfigyelhető a Barna Gábor nevével fémjelvezhető új szegedi vallási néprajzi kutatásokban, például az 1999-es Nemzetközi Néprajzi Diákszeminarium terepmunkáját összesítő *Egy szent raktár* című kötetben vagy a *Kép, képmás, kultusz* című tanulmánykötetben.

A szorosan a vallásgyakorláshoz tartozó vizuális, auditív elemekről folytak korábban is kutatások. A tárgyak a vallásban sajátos szakrális kommunikációt képviselnek az istenség és az ember között. A kommunikációnak nyelve, sőt „nyelvjárása” van, amelyet ha megismerünk, betekintést nyerünk egy olyan narratívába a vallási életről, melyet az artefactumok mint vizuális elemek beszélnek el. A tárgy üzenetének nyelvjárását az objektív valósága határozza meg: a kivitelezése, az elhelyezése, értékét pedig a hozzá fűződő személyes viszony. Ám Istenhez szólni nemcsak a tárgyakkal lehet. Eddig különálló vizsgálatok foglalkoztak a liturgia hangzó-, látványelemeivel, az érintéshez, ízleléshez, illetve szagláshoz kapcsolódó részeivel (lásd a tanulmányokhoz kapcsolt

szakirodalmi jegyzéket). Az elvlasztás megszüntetésére vállalkozik az *Érzékek és vallás* kötet azáltal, hogy együtt tárgyalja az összes érzékszervhez kapcsolódó rítusokat, hagyományokat, eljárásokat. A kötet szerzői megpróbálják megérteni a szent és profán közötti kommunikáció nyelvét, jelentőséget tulajdonítva a „nyelvjárásoknak”.

A könyv öt nagy fejezetben tárgyalja a témát. Külön-külön fejezeteket szentel az egyes érzékszerveknek, ezenkívül tartalmaz egy általános problémafelvető fejezetet, amely a szerkesztői bevezetés mellett olyan tanulmányokat hoz, melyek nem fókuszálnak egy bizonyos érzékszervre, hanem együttesen vizsgálják az emberi érzékelés viszonyát a valláshoz. A kötet tanulmányainak érzékterületek szerinti csoportosítása egyfelől jól strukturált, világos szerkezetet biztosít, másfelől ez a szerkesztői megoldás óhatatlanul széttagol egy egységes egészet. Az azonos téma különböző vetületeit tárgyaló tanulmányok mégis összefüggő narrációt hoznak létre, nem annyira egymással párbeszédben, hanem inkább ugyanarról a töről elágazva.

A bevezető, integratív fejezetben Barna Gábor írása mellett Voigt Vilmos értekezését olvashatjuk, mely Kant értekeket érintő antropológiai szemléletének alkalmazását javasolja vallási vonatkozásban. Szabó Ferenc Loyolai Szent Ignác egy elmékedését elemzi ugyanitt. Arra hívja fel a figyelmet, a meditáció képes arra, hogy interiorizálja a külső értekeket (a lelkiyakorlatot átéli a belső dolgok „ízét”), majd az élményt exteriorizálja, azaz tettekre sarkall. Cselényi István a keleti egyház liturgiája felé nyit, amely sokkal inkább igénybe veszi mind az öt érzékszervet, mint a nyugati egyházé. Ennek oka, hogy a „*Kelet egész emberben gondolkodik*”. Ez a gondolat más szerzőknél is visszatér. Jároli József építészeti jellegű leírását a gyulai esperesi kerület katolikus templomairól Kakuk Mátyás ismertetője követi a nartok (a Kaukázus vidékén élő, az egykori jászokkal rokon oszét népcsoport) meséiről. Ez utóbbi írás nyelvészeti jellegű problémákat is felvet, melyek megfejtésére a szerző vállalkozik. Néhány etimológiai magyarázata azonban nem meggyőző (pl. ugyanazt az utótagot feltételezi a *kovács*,

*szarvas, javas* szavakban, melyet az ószét nyelvből eredeztet).

Az *Érintés és szaglás* fejezetet Fényes Balázs és Gleszer Norbert tanulmánya nyitja a cádikok (a kelet-európai zsidó haszidizmus igaz emberei) érintéséről magyarországi vonatkozásban. A szerzők arra következtetnek, hogy a szent ember érintése kétirányú kommunikációt eredményez: egyrészt a transzcendens, másrészt a materiális felé nyit. Török József tanulmányában a tömjén szerepéről ír a keresztény liturgiában: a tömjén a szaglás által segít megragadni a vallásos élményt, ezért nemcsak a kortárs nyugati keresztény liturgiában van jelen, hanem más vallásos gyakorlatokban is, így például a keleti egyház és a buddhizmus liturgikus szertartásaiban. A fejezet utolsó tanulmányában a kéz gesztusainak szerepét vizsgálja a Biblia kontextusában Szigeti Jenő.

A hallásról szóló egység tartalmaz zene- és szövegelemzést, campanológiai vizsgálatot, valamint egy szociológiai jelentőségű esettanulmányt egy magyarországi kisegyházzal. Illés Mária a hit zenei megragadására mutat rá Liszt és Brahms egy-egy művével, amelyek bizonyítják, hogy a vallásos érzés a liturgián kívül, a közösségekben is megnyilvánulhat – például az oratóriumban. Kámán Erzsébet egy orosz siratóének szövegének elemzésére vállalkozik. Írásának érdekes következtetése, hogy a hangzás, noha az evilági léthez kötődik, az ember természetes funkciója a túlvilági léttel szemben, ahol nincs hangzás, emberi hangon történő megnyilatkozás, de a hang mint szimbólum mégis képes különböző transzcendens funkciókat teljesíteni. Silling István a kupuszinai harangok vokálisan kodifikált szerepét prezentálja. Felhívja azonban a figyelmet arra, hogy a harangok hangja által mégiscsak az ember üzen, mert ő szólaltatja meg. Bodosi-Kocsis Nóra egy magyar vainsava (Krisna-hívő) közösség bemutatásával bizonyítja, hogy a gyülekezet életében milyen fontos szerepet játszik a hangzás, nemcsak a kirtana, a vallásos énekek, hanem a különböző hangvibrációk is. A vallásos énekek az istenséggel való szoros kapcsolat kialakításához szükségesek, ezért a bhakták (hívők) nem pusztán *énekl*ik, de *zeng*ik azokat.

Az ízeles mint vallásos élmény működésében nemcsak az ételnek, de az étel hiányának is jelentősége van. Az erre vonatkozó nagy fejezetben az étkezési szokások mellett a különböző böjtökről is értekeznek. Gáspár Dorottya a halottkultuszhoz kötődő fogyasztási szokásokról ír a római korban. Említést tesz a történelmi vonatkozásokon kívül arról is, hogyan nyilvánult meg a hagyomány a nyelvben. Oláh János a zsidóság böjtjeit sorolja fel és mutatja be. Ezt követi Janka György írása a keresztény böjtölési gyakorlatról a bibliai időkben és napjainkban. A tanulmány röviden kitér a görög katolikus és ortodox gyakorlatra is. Puskás Katalin terepmunkája eredményeit foglalja össze a magyarországi szerb ünnepeken gyakorolt étkezési szokásokról. Akárcsak Cselényi István, Puskás Katalin is fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy az ortodox egyház liturgiája az összes érzékszervet megszólítja.

A konferenciakötet legtestesebb fejezete a látás vallási vetületeit vizsgálja. Hét tanulmány foglalkozik a vizuális elemekkel, azoknak széles skálájával az ikonosztázionoktól a gyertyákig. Szilárdfy Zoltán írása a húsvéti gyertyák használatát mutatja be, Iancu Laura esettanulmánya egy kisebb térhez, Magyarfaluhoz kötődik. Így nemcsak a keresztények makroközösségében, hanem a moldvai csángók mikroközösségében is láthatjuk a gyertya vallási élmény megélésében betöltött szerepét. Hetény János tanulmányában a Bibliából kiemelt passzusokkal bizonyítja, hogy Isten *látása* mindig közvetlen találkozás az istenséggel. Prokopp Mária a Lőcse központjában található 14. századi gótikus templom tanítását elemzi abból kiindulva, hogy a látvány a hívőt elkíséri a templomon kívülre is, így az okul belőle (ilyen célból készült a hét főbűnt és az irgalmasság hét testi cselekedetét ábrázoló fal-festmény is). Újvári Edit a verduni oltár ikonográfiai rendszerét mutatja be, amely a tipologikus kompozíciós elvet követő műalkotások iskolapéldája. Puskás Bernadett a sátoraljaújrhelyi görög katolikus képfal (ikonosztázion) részletes leírását nyújtja. Szőke Anna három interjú alapján a személyes vallási áhitatról ír, a hangsúlyt az egyéni

értelmezési eljárásokra fektetve. A kötet függelékében megtaláljuk a konferencia programjához tartozó egyházzenei áhítat műsorfüzetét, valamint a tanulmányokhoz tartozó képeket.

Amint a fenti tartalmi ismertetésből is kitűnik, a kötet egyik nagy erőssége a széles körű, ökumenikus kitekintés és ebből adódóan a példaanyag tárgassága. Az egyes tanulmányokban szinte minden magyarországi „nagyegyház” liturgikus gyakorlata képviselve van. Kevés szó esik azonban az ún. „kisegyházakról”, amelyek vizsgálata további kutatások tárgyát képezheti.

A célkitűzést, hogy alapot szolgáltatson a további kutatásokhoz, és elindítson egy az érzékek szerepét együttesen vizsgáló narratívát, a kötet maradéktalanul teljesíti, mert minden tanulmány a folytatás felé nyit, összefüggések keresésére buzdít.

A kötet eklektikus jellegéből adódóan az egyes tanulmányok tudományos nyelvezete különböző, mindig igazodik a szerző által képviselt diszciplína beszédmódjához. Pozitívumként említhető, hogy a szakszerűség nem megy a közérthetőség rovására. A különböző tudományterületek találkozási pontja olyan nyelvet hívott életre, mely megengedi az átjárást.

Egyik-másik tanulmány bőven sorakoztat fel művelődéstörténeti vagy egyenesen történelmi adatokat, és – valljuk meg – ezek a leírások helyenként

rendkívül szárazak. Ezt enyhítik és a vizualizálást segítik elő a képek. Minden íráshoz angol nyelvű rezümé tartozik. Ezek az összefoglalók hasznosságuk mellett sajnos helyenként zavaróan helytelenek. Néhol a kötet helyesírása sem elég igényes, a korrektori munka nem volt tökéletes.

Egy ilyen téma tárgyalásakor érdemes lenne talán inkább befogadó-központú szemléletet (is) alkalmazni. Ezt talán külön kötetben lehetne majd megvalósítani. Egyedül Szőke Anna tanulmánya foglalkozik kifejezetten azzal, hogyan éli meg az egyén a vallási áhítatot. Tanulmányából kiderül, hogy bár távolról szemlélve az egyházi zene az egyik legmagasztosabb élmény a liturgiában, mégis akad olyan személy, aki a templom csendjében találja meg a megnyugvást. (Lásd a Németh László festőművésszel készült interjút.)

Az *Érzékek és vallás* című kötetben egy aktuális, interdiszciplináris kutatást igénylő témát feldolgozása valósult meg. Az olvasó történeti vonatkozásban is széles körű betekintést nyer az érzékek és a vallás sokrétű kapcsolatába. Nem elhanyagolható, hogy a kötet stílusa megengedi a laikus olvasó belépését is a tudományos diskurzusba, így a könyv nemcsak a kutatók számára lehet gondolatébresztő.

**Bilibók Renáta**

## Bálint Sándor nyomán

*Rítus és ünnep. Rite and feast. Szerk. Barna Gábor – Gyöngyössi Orsolya. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 25. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged 2010. 434 lap*

Barna Gábor és Gyöngyössi Orsolya szerkesztésében 2010-ben jelent meg a Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár legújabb, 25. kötete, amelynek témáját, apropóját több szempontból a címben is szereplő rítus és az ünnep fogalmai határozzák meg. A kötet gyökerei valójában hat évvel korábbra nyúlnak vissza, a szegedi Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszéken ugyanis 2004-ben kettes jubileumot ünnepeltek: az akkor még Ferencz József Tudományegyetemen 1929-ben alapított,

első magyarországi néprajzi tanszék fennállásának 75. évfordulóját, valamint a „legszőgedibb szőgedi” professzor, Bálint Sándor (1904–1980) születésének centenáriumát. Minderre több kiadvánnyal (*A néprajz szegedi műhelye 1929–2004, The Szeged School of Ethnology, Acta Ethnographica Hungarica Vol. 49.*, „...szolgálatra ítéltél...” *Bálint Sándor emlékkönyv*) és a 2004. október 4–8. között megrendezett nagyszabású konferenciával emlékeztek a szegedi tanszék munkatársai,

hallgatói, valamint a néprajztudomány számos hazai és európai művelője. Ez utóbbi tudományos ülésszak tematikájában Bálint Sándor munkásságának fő irányvonalait, vagyis a népi vallásosság és a szegedi nagytáj néprajzának kutatását követte. Ennek fényében „Rítus és ünnep”, „Táj és kultúra”, valamint „Ethnology of Religion in Europe” címmel három szekcióban folyt a tanácskozás.

Jelen kötet ezek közül az első, a Rítus és ünnep szekcióban elhangzott előadások tanulmányokká alakított változatait tartalmazza (kivétel ez alól az az öt írás – nevezetesen Bárth Dániel, Janka György, Szőke Anna, Lukács László és Szabó Irén tollából –, amely az elhúzódo kiadói munkálatok miatt már más kiadványokban megjelent). Az igen impozánsra sikerült munka így öt fejezetben, mintegy 360 oldalon 27, angol nyelvű rezümével ellátott dolgozatot tartalmaz, melyeket 60 lapon színes és fekete-fehér képek (például képzőművészeti alkotások, ábrák, szentképek, a vallási szertartások eszközeit vagy különféle vallási eseményeket megörökítő fényképek) illusztrálnak. A szerzők közül többen az 1992 óta hagyományosan két-évente megrendezésre kerülő szegedi vallásantropológiai konferenciák azóta is visszatérő előadói; az etnográfusok, folkloristák mellett muzeológusok, régészek, művészettörténészek, teológusok, nyelvészek is szerepelnek közöttük, és ennek fényében a legkülönbözőbb kutatói megközelítések érvényesülnek. A kötet koherenciáját az biztosítja, hogy a tanulmányok mindegyike Bálint Sándor kutatásainak irányvonalához, munkásságához vagy személyéhez kapcsolódik.

Talán senki nem veszi zokon, ha a terjedelmi korlátok miatt nem ismertetem részletesen a kötet összes, szám szerint 27 dolgozatát, és úgy hiszem, ez szükségtelen is volna. Ehelyett arra törekszem, hogy a fejezetek bemutatásával, esetenként egy-egy tanulmány kiemelésével felhívjam a figyelmet azok hangsúlyos, meghatározó elemeire, és bemutassam a fő kutatási irányvonalakat.

A *Bálint Sándor és a rítuskutatás elméleti kérdései* címet viselő első fejezetet Verebélyi Kincső tanulmánya nyitja, amely az ünnep ontológiai

lényegét szem előtt tartva ad új és hasznos szempontokat a témához kapcsolódó terminológiai kérdésekhez, a rítusok osztályozásához, a rítus- és szokáselemek közötti különbségek és azonosságok meghatározásához, valamint felhívja a figyelmet a magyar és az újabb, külföldi szokáskutatások eredményeinek együttes használatára. Verebélyi Kincső a rítus, a rituális cselekvés és a ritualizált tevékenység megkülönböztetését javasolja, hiszen ezen terminusok használata nemcsak árnyaltabb képhez vezetne, hanem segítségükkel, konzekvens használatukkal elkerülhetőek volnának a fogalmi zűrzavarok is.

Bálint Sándor nemcsak a népi vallásosság – ahogy ő maga fogalmazott, az „áldások” és az „ördögüzések” néprajzának – kiváló ismerője volt, hanem írásaiban több alkalommal felhívta a figyelmet a vallási néprajz teológiai karokon történő oktatásának fontosságára. Ehhez kapcsolódik Hetényi János tanulmánya, amelyben a szerző a népi és a hivatalos vallásosság, ez esetben a katolikus Egyházi Tanítóhivatallal való kapcsolatának történetét vizsgálja, s gyakorlati javaslatokkal is él a vallási néprajz teológiai oktatásának érdekében. E fejezetben még Barna Gábor Bálint Sándor vallás- és szokáskutató munkásságáról ad alapos áttekintést, illetve Lanczendorfer Zsuzsanna a „legszőgedibb szőgedi” professzor emlékéét rajzolja meg az egykori segítőársak, személy szerint Nagy József és Jáki Sándor Teodóz kislélföldi papok, valamint a barát, Timaffy László (felesége által elmesélt) személyes történetei, visszaemlékezései alapján.

A második, szintén négy tanulmányt tartalmazó fejezet a rítus és művészet kérdéskörével foglalkozik. Paksa Katalin zenefolklorista a Bálint Sándor 1973-ban megjelent *Karácsony, húsvét, pünkösd* című könyvében foglaltak zenei oldalát mutatja be az általa szerkesztett, 2004-ben, a születés centenáriumára kiadott CD lemez példáján, amely voltképp annak mellékletének tekinthető, ugyanakkor önállóan is használható. Puskás Bernadett a görög katolikus körmeneti tárgyakat (kereszt, ikonok, zászlóképek, sírlepel) veszi sorra, kiemelve az ehhez kapcsolódó ikonográfiai kérdéseket; Ridovics

Anna pedig a betlehemállítás hagyományait, részletesebben a nápolyi betlehemek és azoknak a magyar művelődéstörténetben fellelhető nyomait tárgyalja. A fejezet záró tanulmánya Szilárdffy Zoltán tollából származik, amelyben saját szentképgyűjteménye darabjain keresztül mutatja be, hogy ezek nem pusztán sokszorosított kisgrafikai alkotások, hanem egyúttal az emlékezet letéteményesei; fontos és beszédes kortörténeti dokumentumként is értelmezhetőek. A tanulmány értékét emeli a bőséges, szám szerint 59 szentképet tartalmazó mellékelt képanyag.

A kötet harmadik fejezete történeti kérdéseket tárgyal. Így Gáspár Dorottya február 2-ának, vagyis Gyertyaszentelő Boldogasszony ünnepének ókeresztény és pogány előzményeit vizsgálja, és gazdagon illusztrálja ezt a felhasznált latin nyelvű forrásokkal. Újvári Edit az állami rítus és az egyházi liturgia kapcsolatát veszi górcső alá az i. sz. 4. századi Római Birodalomban. Ez az az időszak ugyanis, amikor a kereszténység államvallássá és az egyház a hatalom birokosává is vált. Ezen folyamatok során kialakultak azok az új rítusok, amelyek a korábbiak szimbolikus formáit felhasználva kifejezték az égi és a földi hatalom üzenetét, ugyanakkor gazdagságukkal, pompájukkal már távol álltak a krisztusi szegénységtől. Dienes Erzsébet az *Érdy-kódex* (1526) alapján vázolja fel a temetés, a gyász mozzanatait, míg Kerny Terézia a 18. századi győri Szent László-tiszteletet mutatja be. Voigt Vilmos a nagyváradi káptalan jegyzőkönyve, a *Váradai Regestrum* fontosságára és folklorisztikai szempontú forrásértékére hívja fel a figyelmet; Kakuk Mátyás pedig néhány név magyarozatával (Ádám, János, Borbála, Orbán, Bonifác, Bende, Gábor, Dániel) a név és viselőjéhez kapcsolódó rítusokat, hiedelmeket tárgyalja.

A negyedik fejezet három tanulmánya a zsidó ünnepek és rítusok témakörét öleli fel. Oláh János és Gleszer Norbert az emberélet fordulói közül a halállal kapcsolatos rítusokat, szokásokat tárgyalja, az előbbi szerző a magyarországi askenázi zsidóság temetéssel és gyászolással kapcsolatos tradícióiról nyújt részletes leírást, míg az utóbbi az írott

szakrális kommunikáció egy példáját mutatja be. Gleszer Norbert tanulmánya ugyanis a kéréscedulák (kvitli) cádiksiroknál történő elhelyezésével foglalkozik, azt mind történeti síkon, mind pedig a rítus mozzanatai mentén igyekszik megragadni, valamint kitér mindezek napjainkban betöltött szerepére is – és így a jelenség sok szempontból megközelített vallásnéprajzi olvasatát adja. Forrai Márta pedig a széder este és az utolsó vacsora közt szeretne párhuzamot vonni, bár jobbra csak az előbbit és a pészah ünnepének eseményeit írja le.

Számomra a legizgalmasabbnak az eddigiekhez képest terjedelmesebb, tíz írást tartalmazó *Ünnep és identitás. Kitalált hagyományok* címet viselő ötödik fejezet tűnt. Ezen tanulmányok ugyanis a modern társadalmak közösségteremtő és -megőrző ünnepeiről szólnak, arról, hogyan élnek bennük a régi, hagyományos rítusok, hogy mik indítják el a változásokat, hogyan kapnak helyet újabb elemek. Az írások többsége az ünnep és identitás tárgykörébe tartozik. Ilyen például Ilyés Zoltán a szlovákiai német (mecenéfi) közösségnek a magyarországi Rátkán megrendezésre kerülő nemzetiségi fesztiválon történő szereplését bemutató és Jároli József a Bihar megyei Mácsa német és magyar lakosságának vallásos életét leíró tanulmánya. Mód László arra világít rá, hogy egy bánági telepés község, Újszentes lakói szimbolikusán, az ünnepek által hogyan is szerkesztik meg és veszik birtokba környezetüket, s építik fel lokális identitásukat. Vass Erika tanulmánya részben szintén a Bánáshoz kötődik. A szerző ugyanis a szeged-alsóvárosiak máriaradni búcsújárásában végbement változásokat mutatja be. Az első világháború után létrejött új országhatár miatt a mai Magyarországon élők nem tudtak részt venni a megszokott Kisboldogasszony-napi zarándoklaton, ezért ennek kompenzálásként 1924 és 1942 között Szegeden (ahol egyébként augusztus 5., Havi Boldogasszony napja a legjelentősebb búcsú) is megrendezték a radnai búcsút. L. Imre Mária a Bátaszék feletti szőlőhegyhez tartozó, Szent Orbán tiszteletére felszentelt kápolna búcsúján megfigyelhető szent és profán rítusokról számol be, míg Magyarai Márta a nyíraczádi görög



katolikus rózsafüzér társulat tagfelvételét, beavatását vizsgálja. Wild Katalin a második világháborút követő dél-dunántúli halotti szokásokat mutatja be, pontról pontra veszi annak elemeit, és ezek alapján írja le az ott élő népcsoportok (magyarok, svábok, bukovinai székelyek, felvidékiek) találkozásából adódó akkulturációs és asszimilációs folyamatokat. S. Laczkovits Emőke terjedelmes és alapos tanulmányában a veszprémi egyházmegyében található szentkutakat veszi sorra és csoportosítja. Ezek egy része (például Csatka, Andocs) a mai napig fontos kegyhely, míg másik részük a második világháborút követően elvesztette korábbi szent funkcióját, s ezek többnyire csak az emlékezetben és a földrajzi nevekben őrződtek meg. Józsa László a kunszentmártoni ministráns hagyományokat dolgozta fel. A tanulmányok sorát Polner Zoltán írása zárja, ő Szeged környéki gyűjtései alapján a keresztelő szokásrendjéhez és az ehhez kapcsolódó hiedelmekhez közöl adatokat.

Összességében elmondható, hogy a kötet egy szélesebb merítésű, tudománytörténeti szempontból is fontos, interdiszciplináris konferenciáról

számol be; tanulmányai nemcsak hagyományos néprajzi, antropológiai értelemben közelítik meg a rítus- és szokáskutatást, hanem elméleti, művészeti, történeti szempontból is, illetve szó esik a hagyományos rítusok továbbéléséről, a 20–21. század változásaira válaszoló társadalmak vallási ünnepeiről, kiemelve azok közösségi, identitásformáló szerepét. A megjelent írárok mondanivalójukat tekintve, tartalmilag és minőségükben is igen vegyesek. Véleményem szerint a kötet legnagyobb értékét a komplexitása adja, az, hogy más-más gondolati rendszerben mutatja be a szokásokat, ünnepeket.

Minden ünnep egyben emlékezés is. A most megjelent könyv és a 2004-ben megrendezett konferencia szép és méltó emlékezés Bálint Sándor egyéniségére, munkásságára. Ugyanakkor ez a kötet nemcsak az ünnep egy kézzelfogható terméke, hanem felhívja a figyelmet és emlékeztet arra, hogy a „legszögedibb szögedi” alakja 2010-ben is emberileg és szakmailag egyaránt példaként szolgálhat számunkra.

**Gatti Beáta**

## Új könyv a gyimesi népi vallásosságról

*„Vannak csodák, csak észre kell venni.” Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1. Szerk. Pócs Éva. L'Harmattan – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest 2008. 377. lap (Studia Ethnologica Hungarica VIII.)*

A Studia Ethnologica Hungarica nyolcadik köteteként a L'Harmattan könyvkiadó gondozásában 2008-ban jelent meg Pócs Éva által szerkesztett tanulmánykötet, melyben a Pécsi Tudományegyetem Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék tanárai, hallgatói és meghívott témaspecifikus kutatók (Csonka-Takács Eszter, Czégényi Dóra) írnak a címben előre jelzett témákban Gyimesről.

A kötet kilenc tanulmányt foglal magába, melyben a kutatók az eddig kevésbé ismert gyimesi vallási élet mindennapjait figyelik meg, és jól megragadható módon jellemzik a régit, az újat és a kettő közti átmenetet. Ebben benne foglaltatnak

a vallásosság változásai és változatai is, melyek a gyimesi ember sajátjának tekinthetők. Amint Pócs Éva írja előszavában, eddig a kutatók vallási életen a hivatalos egyházi vallásgyakorlást értették, melyet a néphittől, a népi vallásosságtól külön kezeltek, míg szerinte ezt egy egységben kell szemlélni, hisz a mindennapi élet folyásában a kettő nem különül el egymástól, hanem egymással szerves egységet, az egyén vallásosságát alkotja. A kötetben szereplő tanulmányok ezt a szemléletet magukévé téve írnak a különböző vallásos jelenségekről és hiedelmekről.

A kötet olvasmányos, a szerzők módszere és stílusa eltérő, de ez a változatosság az olvashatóságot

is könnyebbé teszi, ezért úgy vélem, a széles olvasóközönség számára is érdekes kötetről van szó. Illusztrációban, képekben rendkívül gazdag, ami a megérthetőséget segíti elő, és ugyanakkor színesíti az olvasmány élményét.

Mivel az egyes tanulmányok eltérő tematikájúak, és eltérő módszertant alkalmaznak, szükséges röviden mindegyikükről külön-külön szólni. Hesz Ágnes *Néhit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilág-képzetek Hidegségen* című tanulmányában (15–75.) részletesen leírja, hogy milyen lélekképzetek élnek ma is az általa vizsgált közösségekben. Megvilágítja a római katolikus és az ortodox eredetű hiedelmek egybemosódását és metszéspontjait. Czégényi Dóra *Kollektív hagyományok az egyén hiedelemtudásában* című írása (76–92.) kosteleki esettanulmány, amelyet a kutató egy feketemiséről írt. Kiderül, hogy ez a ceremónia, melyet a szereplőktől eltérő felekezeti pap celebrál, hogyan befolyásolja egy család életét, és milyen képzetátsítások rendelődnek hozzá. Őt kiemelt interjúrészlet és azok elemzése, magyarázata alapján kapunk képet arról, hogy egy öngyilkos férfi családja milyen vallásos és nem vallásos megnyilvánulásokkal próbálja feldolgozni a szeretett családtag elvesztését, és ez hogyan vezet újabb tragédiához. Jankus Kinga *A lélek túlvilági útja a gyimesbükki ortodox hiedelmek alapján* című tanulmányában (93–112.) végigkíséri az ortodox ember lelkének útját halálos ágyától a túlvilágig. Bemutatja, mi történik, és milyen képzetek társulnak ezekhez a történésekhez, és mindez milyen jelentőséggel bír az elhunyt családja és környezete számára. A hiedelmek és rítusok lebonyolításának teljes eszköztárát és módját szemlélteti, például az ortodox temetési szertartás liturgikus és a liturgiának részét nem képező, de a hátramaradottak számára szinte azonos fontosságú elemeit. Részletesen ismerteti azt a hiedelmet is, miszerint a lélek túlvilági sorsa az egyén halálos ágyánál dől el; az angyal és az ördög küzdelmének végeztével a „győztesse” távozik. Csonka-Takács Eszter *Keresztelő Gyimesközéplokon* című leírása a gyimesközéploki keresztelőről (113–161.) igen részletes, a keresztelő minden mozzanatára és egész hiedelemrendszerére kiterjed, és feltárja a komasági

viszonyok kialakulásának ok-okozati rendszerét és működését. Részletes leírást ad a gyermekágyas anya állapotáról és állapotváltozásáról, a keresztetlen gyermek védelmének fontosságáról, az ehhez kapcsolódó hiedelmekről, tárgyakról és természetesen a keresztelő szertartásáról, az azt követő eseményekkel együtt. Részletessége és jól illusztráltsága miatt rendkívül érdekes olvasmányként szolgál. Pócs Éva *Vízkereszt és Szent György napja Gyimesközéplokon* című tanulmányában (162–181.) a szerző részletesen ismerteti a két ünnepnap lefolyását ebben a régióban, személyes tapasztalatai, gyűjtőútjain szerzett ismeretei alapján. Ez a két ünnepnap nemcsak vallási szerepet játszik a gyimesi, jelen esetben a gyimesközéploki hétköznapi ember életében, hanem a gazdasági életben is nagyon fontos szerepet tölt be. Ezek a napok számos rítus elvégzésének időpontjai, elmulasztásuk a helybéliek szerint komoly következményekkel járhat. Pócs Éva tanulmányában *Vízkereszt* (január 6.) és *Szent György napjának gyimesi kultuszát* (április 24.) vizsgálja behatóan, sorba véve a hajnaltól késő estig történő rítusok lebonyolításának és oakainak hálózatát, rendszerét. Kajári Gabriella tanulmánya (*Az imaéletbe való belenevelődés Gyimesközéplokon*. 183–221.) doktori disszertációjának alapjait tartalmazza, ezt az előszövből tudhatjuk meg. Interjúinak nagy részében a kutató adatközlőit első imáikról, ezek nyelvezetéről és használatáról kérdezte. A terpmunka során érdekes egyéni vallási világokat, nézeteket tárt fel, és a kötetben már többszörösen hangoztatott tanulság ebben az esetben is körvonalazódni látszik, miszerint az egyéni vallás mindenki esetében más és más. Mai világunkban pedig a válásos élmény, mentalitás és vallásgyakorlat is változik, emiatt kutatása és feltárása szükséges. Csörge Barnabás a kötetben megjelent írásával (*Az igézet hiedelemrendszere Gyimesközéplokon*. 223–253.) egy – a hiedelemkutatáson belül is – sokat kutatott és régóta népszerű problémafelvetéssel foglalkozik. Tanulmányában az igézet, azaz az emberi szemnek tulajdonított ártó képesség rendszerét, folklórját és gyógyítási metódusait írja le és szemlélteti gyimesi példákkal. A legelterjedtebb gyógyimódnak Gyimesközéplokon a vízvetés számít, amit a szerző

cselekményében és szövegében is részletesen ismert, és számot ad azokról az esetekről, amelyekben sikeresen vagy sikertelenül alkalmazzák. Mindezek mellett pedig rámutat arra is, hogy az igézet hiedelemrendszere élő és szerves része a gyimesközéploki ember mindennapjainak. Mikos Éva *A folklór, az írásbeliség és a tömegkultúra együttélése s a folklorista lehetőségei a mai Gyimesben* című írásának (255–278.) felvetései többnyire a mai gyimesi kutatások fontosságát és irányait hivatottak meghatározni. Pócs Éva „*Rajtuk is történt nagy csoda.*” *Beszélgetések és elbeszélések a természetfeletről* kötetzáró tanulmánya (279–351.) nagyobb lélegzetű írás, amelyben a szerző beszélgetések, elbeszélések alapján kötetlenebb formában tárgyalja, hogy a gyimesi ember hétköznapjait milyen hiedelmek és képzetek befolyásolják, a természetfeletről milyen kép él az emberekben, hogyan változik ez a kép a

21. században. A kutató általános képet akar kapni, hogy milyen hiedelemlények léteznek az emberek tudatában, és hogy ezek prezentációja a külvilág felé mennyiben tér el a valós képzettársításoktól, illetve hogy ezek a hiedelmek milyen kapcsolatban állnak az egyházi tanításokkal.

Amint a kötet sorszámmal ellátott alcíme is mutatja (*Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1.*), Pócs Éva, a kötet szerkesztője és egyben a gyimesi kutatások irányítója, további tanulmánykötetek megjelenését helyezi kilátásba, és a jelen kötetben publikáló szerzők ezután elkészülő könyveit, doktori disszertációit is a közeljövőben megjelenő írásokként említi. A gyimesi vallásosmágikus képzetek kutatása terén tehát újabb eredmények várhatók a magyar néprajztudományban.

Mogyorósi Ágnes

## Exorcizo te – a vallás(osság)kutatás alternatív forrásai

*Bárth Dániel: Benedikció és exorcizmus a kora újkori Magyarországon. Fontes Ethnologiae Hungariae. L'Harmattan Kiadó, h. n. 2010. 452 oldal*

Bárth Dániel új kötetének címlapját elolvastva azt gondolhatjuk, hogy a magyarországi áldásokat és exorcizmusokat mélységeiben megvizsgáló történeti monográfiát tartunk kezünkben. Vannak olyanok is, akik úgy gondolják, hogy a titkos tudományokkal foglalkozó újabb könyv került a könyvüzletek polcaira (ezt mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy a kötet sok esetben az ezotériával foglalkozó részlegeken kap helyet). Azonban mindkét pólusnak csalódnia kell, ugyanis a szóban forgó könyv egy szöveggyűjtemény.

A cím csak első olvasásra csalóka. Ha elkezdjük lapozni a kötetet, csakhamar kiderül, hogy a szöveggyűjtemény – amelyet egy valamivel több mint százoldalas bevezető tanulmány előz meg – csakugyan a kora újkori Magyarországon használatos benedikció- és exorcizmuszövegeket sorakoztatja fel egy jól strukturált rendszer szerint, az mellékes, hogy egy ilyen cím láttán az olvasó monográfiára számít. Egy

ilyen előzetes feltevés mindössze annyiban helytálló, hogy a mű már címében is illeszkedik Bárth eddigi publikációinak sorába (*Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon.* MTA–ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoport, Bp. 2005; *A történeti szokáskutatás kora újkori forrásai: az unitárius szertartáskönyvek. = Népi vallásosság a Kárpát-medencében 7.* Szerk. S. Lackovits Emőke–Szöcsné Gazda Enikő. Sepsiszentgyörgy–Veszprém, I. 2007. 213–230.; *Exorcizmus és erotika.* Egy XVIII. századi székelyföldi ördögűzés szokatlan körülményei. Libelli Transsilvanici 3. Kecskemét 2008; *Papok és démonok viadala: exorcizmus a kora újkori Magyarországon. = Démonok, látók, szentek.* Vallásétnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Szerk. Pócs Éva. Balassi Kiadó, Bp. 2008. 59–68.).

Míthogy ez a mű szöveggyűjtemény, egyértelmű, hogy a kötet a témával foglalkozó kutatók

számára készült kézikönyv. Ennek ellenére a szerző nem mulasztja el, hogy betekintést nyújtson a kora újkori áldások és ördögűző formulák történeti-folklorisztikai hátterébe. Ez az előtanulmány, illetve a benedikciókat és exorcizmusokat típusokba rendező fejezetek elé írt rövid bevezetők révén valósul meg.

Az áttekinthetőség, jól strukturáltság nem csupán a szöveggyűjtemény sajátja, de a bevezető tanulmányt is jellemzi. Az első két fejezetben a szerző bemutatja a benedikció történeti (ki)alakulását, és rávilágít fokozatos intézményesülésére. Ezek a rövid európai kitekintők egyben a történelmi kontextusokat is megteremtik a középkori benedikciós gyakorlatok bemutatása által. E kontextualizáló megközelítés keretében kiemeli azokat a faktorokat is, amelyek döntően befolyásolták az áldásgyakorlatok alakulását a kora újkor elején (reformáció, katolikus megújulás, különös tekintettel a tridenti zsinatra), majd említést tesz azokról a liturgikus munkákról, amelyek nagy hatással voltak a magyarországi benedikciókra (mint a *Missale Romanum*, *Liber Sacerdotalis* stb.).

A kora újkori benedikciók magyarországi forrásvidéke címet viselő fejezet több alfejezetre tagolódik, természetesen mindegyik az áldások különböző kútfőit vizsgálja meg. Az első alfejezet a protestáns felekezetek benedikciókhoz való viszonyulását mutatja be röviden. A kurta alfejezet érdeme, hogy rávilágít arra a tényre, hogy bár a benedikciók protestáns recepciója fontos forrása a téma kutatásának, korántsem kizárólagos (mint ahogy ezt a kutatások eddigi gyakorlata tükrözte), és végképp nem a legmegbízhatóbb, mivel elfogultan és gyakran torzítva prezentálja a katolikus rítusokat. Bárth kiemeli, hogy a téma legkiválóbb forrásait a katolikus egyház berkein belül kell keresni. Itt két tényezőről tárgyalhatunk: az egyik a katolikus egyház hivatalos állásfoglalása a benedikciókkal és exorcizmusokkal szemben, a másik pedig a félhivatalos gyakorlatokat jelenti, amelyeket Bárth felszín alatti forrásoknak nevez. Ez előbbi nyilvánvalóan az egyházmegyei rituálékban fogalmazódik meg, amelyek közül kiemelt

fontossággal bír a *Rituale Strigoniense* (a. m. Esztergomi Rituálé, 1625), lévén az első magyar egyházkormányzathoz köthető tridenti ihletésű szertartáskönyv. Bárth említést tesz az ezt megelőző szertartáskönyvekről és azokról is, amelyek már az Esztergomi Rituálé szellemiségében születtek, sőt elvégez egy rövid tartalmi összehasonlítást is, hogy rávilágítson arra a fordulatra, amelyet a tridenti zsinat hoz a katolikus egyház szentelményekkel kapcsolatos állásfoglalásába. *A felszín alatt* című. alfejezet a félhivatalos áldás-/átokgyakorlatokat vizsgálja meg röviden. Félhivatalos szertartásokon – a szerző gondolatmenete szerint – azokat a rítusokat kell értenünk, amelyek ugyan kimaradtak a szertartáskönyvekből, de a laikusokkal közvetlen kapcsolatot fenntartó papság gyakorolta őket, hogy kielégíthessék a hívek igényeit. Bárth kimutatja: a szerzetesrendeknek kiemelt szerepük volt az ilyen praxisok működtetésében, mivel leginkább ők végeztek (re)evangelizációt a nép körében. A következő három alfejezet a bencések, ferencesek és jezsuiták benedikciós készletét mutatja be mint a kora újkori áldás-/exorcizmusok fontos forrásait.

A következő fejezet (*A démonűzés alakváltozatai*) kifejezetten az exorcizmussal foglalkozik. A fejezet tanulsága szerint a magyarországi kora újkori ördögűzésekre vonatkozóan csak ritka és szórványos adatok állnak rendelkezésünkre. Ezért a fennmaradt információk vagy kiemelkedő exorcistákhoz kötődnek, vagy botrányos esetekhez. A rítusok fennmaradt szövegei hasonlóan gyérek. Az Esztergomi Rituálé előtti korszakból nem maradt fenn „nagy” (értsd: ünnepélyes) exorcizmusszöveg, de a 20. századig nem is adtak ki olyan szertartáskönyvet, amelynek ördögűzési rítusa ne ebből a szövegből inspirálódott volna (mi több, még a protestáns gyakorlatok is ezt a művet használták kiindulópontként az ördögűzési szertartásokban!). Ez a fejezet egyébként a legdúsabb információkban és talán a legigényesebb is. Nem merül ki annyiban, hogy elemzi a *Rituale Strigoniense* ördögűzésre vonatkozó részeit, hanem gyakorlatilag ez az egyetlen fejezet,

ahol Bárh a bevezetésben megelőlegezett interdiszciplináris megközelítést valóban valóra váltja: a témát a liturgiátörténet, mentalitástörténet és mikrotörténet módszertanával vizsgálja meg. A szerző érdekesítő példákkal szemlélteti az ördögűzés jelenségét, ugyanakkor feltehető a kérdés, hogy egy előtanulmányban indokolt-e kilenc oldalon keresztül részletezni egyetlen esetet, főleg ha az adott történetet már a külön ennek szentelt tanulmányból is megismerhettük (Ferenczi György exorcista tevékenységének részletes bemutatását a szerző *Exorcizmus és erotika* című kötetéből).

Az ötödik fejezetben (*A benedikciók és exorcizmusok szöveges aspektusai*) a szerző első ízben a laikus (népi) ráolvasások és az egyházi benedikciók és exorcizmusok viszonyát vizsgálja. Bálint Sándort és Pócs Évát követve amellet foglal állást, hogy az egyházi áldások és átkok korpusza a pogány praktikák helyettesítésére alakult ki, majd ezek az elemek laicizálódtak, létrehozván így egy sajátos csereviszonyt az egyház és a hívek között. A tézist Bárh szöveg szintű elemzésekkel kívánja igazolni. Az ordók elemei alapján elvégez egy formai szempontú elemzést, erre támaszkodva építi fel az ordók tipológiáját. Ez egyben a terminológia meghatározása, hiszen e tipologizálás során differenciálja és definiálja pontosan a *benedicere*, *sanctificare*, *consecrare*, *exorcere* stb. fogalmát, amelyeket az előtanulmányban használ. Ez anynyiban különös, hogy a terminológia tisztázását általában a tudományos munkák elejére szokták beiktatni, megkönnyítendő a tárgyról való tudományos diskurzust. Ez a módszertani megfontolás esetünkben is gyümölcsöző lehetett volna.

A bevezető tanulmány utolsó fejezete (*Egyházi szentelmények – népi vallásosság*) rávilágít, hogy az áldások és ördögűzések tanulmányozása nem választható el a szentelmények tanulmányozásától, hiszen a szentelmények a szóban forgó rítusok eredményeként keletkeznek. Röviden arra is kitér, hogy a szentelmények kutatását egy retrospektív szemléleti háttér jellemzi, ami azt jelenti, hogy a néprajzi adatokból kiindulva haladtak a történeti források irányába. Ez az áttekintés valóban rövid

(mindössze fél oldal), a fejezet további hat oldalát a szerző által javasolt elemzési lehetőség szemléltetése tölti ki. A Szent Ágota tiszteletére szentelt kenyerek eredetének feltárása és a szentelmény különböző szempontú elemzése nemcsak remekül illusztrálja a Bárh által javasolt kutatási metódust, de kutatási eredményként sem másodrendű. Azonban nem lehet szó nélkül hagyni azt az aránybeli eltérést, amelyet az exorcizmusról szóló fejezetben is észrevehettünk: az illusztráció terjedelmileg sokszorosa az illusztrálandó tézisnek. Ez módszertani szempontból nem elvetendő, mindössze csalódnunk kell, mert nem kapjuk meg azt az információ mennyiséget, amelyet a fejezet cím ígér (vagy úgy tűnik, hogy ígér), és amely egyben megfelelő szempontokat kínálhatna fel a szöveggyűjtemény olvasásához.

A szöveggyűjtemény öt téma szerint tagolja a hatalmas szövegtömeget (Elemek; Építmények, helyek; Tárgyak, ételek, növények; Állatok; Emberek). Ezek természetesen különálló fejezeteket alkotnak, és alpontra tagolódnak. Minden alpontra egy hosszabb vagy rövidebb bevezető előz meg, amely néhány szóban elemzi a szentelményeket (keletkezésüket, történeti változásukat, funkcióikat stb.), a rítusokat, említést tesz a szövegforrásokról, egyes témáknál mentalitástörténeti betekintőt is nyerhetünk. Magukat a szövegeket a kötet latin eredetiben közli, elhanyagolható módosításokkal (rendszerint helyesírási megfontolásból). A szerző a szöveggyűjtemény filológiai háttéréről szóló rövid bevezetőben előrebocsátja, hogy bizonyos szemantikusan részleteket kihagy a szövegekből. Ez helyeslendő módszertani megfontolás, egyetlen probléma van vele, hogy nem tudhatjuk meg, pontosan milyen részleteket is hagy ki. Ez valóban nem bír nagy relevanciával, mindössze szemézt szűrhet, hogy a mindenszentek litániáját legtöbbször teljes terjedelmében hozza (pedig ennek a műfajnak vannak kihagyható elemei). Az ordók származási helyét a szövegtestben mindössze egy rövidítés jelöli. Ez elsőre kényelmetlen megoldásnak tűnik, mivel a rövidítések feloldásához vissza kell lapoznunk a forrásjegyzékhez. Azonban a művek címének hosszúságából adódóan praktikus eljárásnak bizonyul.

A szöveggyűjtemény – mint már említettem – jól strukturált és áttekinthető, kiváló kézikönyv a témával foglalkozó kutatók számára. A könyvben azonban – mint egészben – fel-felsejlik néhány kisebb konceptuális hiba. A bevezető tanulmányának egyik legfontosabb tétele, hogy az egyházi benedikciós készlet mély hatást gyakorolt a népi áldások, szentelések (pl. ráolvasások) gyakorlatára. A szerző felteszi a kérdést, hogy milyen módon és milyen mediátorokon keresztül mehetett végbe ez a csere, de választ nem ad. Emellett már a könyv elején visszautasítja azt, hogy a benedikciós és exorcizmusgyakorlatok általános jellemzésébe kezdjen, bár egy ilyen szöveggyűjtemény bevezető tanulmányától ez elvárható lenne, hiszen így a szövegösszeállítás szinte légüres térben lebeg, ha mégoly bőséges információkat kapunk is a benedikciók forrásairól. Ezzel szemben több oldalban részletez bizonyos példákat, de az aránybeli eltolódásokról már szó esett.

Végezetül nehéz lenne megállapítani, hogy miben áll a kötet nívója, ugyanis sokat kell keresnünk ahhoz, hogy olyan információkra akadjunk, amelyek Bárh Dániel más publikációjában még nem jelentek meg (még a szöveggyűjtemény egy része is megjelent már nyomtatásban): az *Exorcizmus és erotikáról* már szövegtünk, de ugyanígy külön (eset) tanulmány jelent meg a Szent Didák vizéről, Szent Ágota kenyeréről és Szmendrovich Rókus ördögűző tevékenységéről is. Az elméleti háttér is visszaköszön a szerző más munkáiban (ezt már a recenzió elején felsorolt néhány munka kísértetiesen hasonló címe is jelzi). Mindezt csak fokozza az a tény, hogy Bárh egy évvel korábban megjelent *Egyházi szentelmények a népi vallásosságban* című egyetemi jegyzetében szinte összes publikációját tömören és koherensen összefoglalja. Jelen kötet – megtisztítva a jelentős számú átfedéstől – nagyszerű szöveggyűjteményként szolgálhatna ehhez a műhöz.

**Csorba Gábor**

## A búcsújárás katarzisa

*Vass Erika: A búcsú és a búcsújárás mint rituális dráma. Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára és Lexika Kiadó, Szeged 2010. 207 lap, 64 színes fotó, CD-melléklet*

Bálint Sándor 1939-ben az Ethnographiában megjelent *Adatok a magyar búcsújárás kutatásához* című programadó tanulmánya óta a magyar népi vallásosság kutatásában is egyre előkelőbb helyre kerültek a búcsújárás témáját feldolgozó írások. Mindezen örvendetes előrelépések ellenére mindmáig maradtak kiaknázandó területei a búcsújárások kutatásának.

Kevés olyan törekvással találkozunk például, amelyek a búcsújárás rituális cselekményeinek sorát, a szokás helyszínét, szakrális terét, kellékeit, koreográfiáját, mindezek dinamikus, gyakran irányított változását állítanák a vizsgálat középpontjába. Az események leíró jellegű bemutatása, illetve vizuális dokumentálása során arról is ritkán kapunk tájékoztatást, milyen lelki élményekben van része a jelenlévőknek, holott ez adja egy-egy

zarándoklat lényegét. Ezek felülemelik a résztvevőket a mindennapokon, elősegítik a profán világ feszültségeinek feloldását, a megtisztulást, egyszóval kataritikus hatást váltanak ki. Ez a katarzis teszi a búcsújárást a drámához hasonlatossá.

A fent leírt mozzanatokot a korábbi kutatások csak mellékesen érintették, így Vass Erika munkája hiánypótló feladatot vállal magára, amikor ezt az értelmezési paradigmát választja témája keretéül.

Ebben a búcsújárást a térben és időben szétváló szent és profán közti határ átlépésének rítusaként szemléli, melynek során a jelenlévők találkozhatnak a szenttel, és kis időre átélhetik e lét teljességét. Arnold van Gennep klasszikus háromlépcsős-jű átmeneti rítus felfogásába behelyezve ezt a gondolatot: a búcsús előkészületek jelenítik meg az elválasztó részt, a liminális fázis maga az út, a



kegyhelyen való ott-tartózkodás és a szenttel való találkozás, a harmadik szakasz pedig a hazajövetel, az újraegyesülés. A haszonnal alkalmazott gennepi elméletet a szerző Victor Turnernek a drámáról mint társadalmi alapmetafóráról írt elképzelésével egészíti ki. Eszerint a különböző társadalmi drámák során, orvosló folyamatok révén jutunk el egy töréspontot követő krízistől az egység újbóli helyreállításáig. Ilyen rituális jellegű orvosló folyamat lehet a búcsújárás is.

A téma elméleti kontextusainak tárgyalásakor a könyv írója külön alfejezetekben szól a vallásos rítusok és a színjátszás kapcsolatáról, valamint a rituális dráma terminológiájának kérdéseiről. Hangsúlyozza a rítus és színház évezredek átívelő összefonódását, kiemelve az ókori drámák, a középkori misztériumjátékok és a barokk theatrum sacrum jellegzetességeivel való számos rokonságot. Kitekintése során különös jelentőséget tulajdonít az iskolai színjátékoknak, különösen a compassióra lehetőséget adó passiójátékokra hívja fel a figyelmet, melyeket a csíksomlyói ferenceseknél játszottak előszeretettel. Összefoglaló áttekintését a modern 20. századi színház és rítus kapcsolatának bemutatásával zárja. Antonin Artraud, Jerzy Grotowski, Peter Brook és Richard Scherer rendezői munkásságát emeli ki, akik olyan színház létrehozását indítványozták, ahol a nézők átmeneti rítusok révén tisztulhatnak meg. Úgy vélem, Vass Erika könyvének ez a fejezete a népi dramatikus játékok kutatói számára is értékes adalékokkal és új szempontokkal szolgálhat a jövőben, hiszen mindezek a színházi dramatikus alkotások tematikájukban és cselekményeikben is hatással lehetnek a népi műfajokra.

A szerző az általa vizsgált jelenség leírásához a rituális dráma fogalmát emelte ki a lehetséges szinonimák sorából, mivel a célként kitűzött interdisciplinális jellegű terminus alkalmazása nem bizonyult számára megvalósíthatónak. Értelmezésében ez a fogalom egy olyan színre vitt cselekményt és beszédet takar, amely a szenttel való találkozást mutatja be. Csak egyes részeihez tartozik kötött szöveg, és nagyon fontos szerepet kap benne az

éneklés és a mimézis. Közönségét maguk a búcsúra érkező zarándokok alkotják, akik nem kedvtelésből, hanem lelki szükségletből vesznek részt a rituális drámában. Központi helyszíne szent hely, ahol megszűnik a hétköznapi idő. Mivel azonban ez a dráma már az otthoni előkészületeket és az előadást követő levezető folyamatokat is magába foglalja, a kegyhely tágabb környezete, akár a szereplők lakhelyei is helyszínné válhatnak. Az idők folyamán állandónak tekinthető váza is kialakult e dramatikus cselekménysornak, melyek részben írott, részben pedig orális formában hagyományozódnak nemzedékről nemzedékre. A drámaiság kialakításában a vizuális és zenei effektusok, valamint a mozgás, a gesztusok és az érzékelés szerepét hangsúlyozza még a kutató.

Ez a fentebb bemutatott újfajta megközelítés, illetve ennek elméleti megalapozása vezeti fel azt a három esettanulmányt, melyekben a szerző konkrét példák segítségével támasztja alá a búcsújárásnak rituális drámaként való értelmezését. Az esettanulmányok elkészítését a szerző többéves terepmunkája előzte meg a három kiválasztott kutatási ponton: Csíksomlyón, Máriaradnán és a szerb ortodox Grábócon. A kutatás helyszínei mind etnikai, mind vallási, illetve történeti hagyományaik tekintetében különbözőek, így általuk a szerző jól tudta szemléltetni, hogy a drámai katarzis megvalósítása ezektől a tényezőktől független. Máriaradna a soknemzetiségű, soknyelvű délvidéki kegyhely; Grábóc a magyarországi, horvátországi és szerbiai ortodox szerbek összetartozásának szimbóluma, hasonlóan Csíksomlyóhoz, amely a magyar nemzeti kegyhely szerepét tölti be napjainkban. Az esettanulmányok kimerítő részletességgel írják le e három zarándokhelyen folyó rituális cselekménysor ko-reográfiáját, térhasználatát, kellékeit és szereplőit, érintve emellett az érzékelés különböző fajtáit (fényhatások, látvány, érintés, ízlelés), az éneklés erejét és a gesztusokban rejlő szimbolikus jelentéseket. Hiányérzet maradhat azonban az olvasóban a katartikus átalakulás bemutatását illetően, hiszen a drámaiság többi alkotóeleme mellett ez a szempont nem jelenik meg önálló fejezetben, és így erre

vonatkozó megállapításai nem kapnak megfelelő súlyozást.

Összegzéstül elmondható, hogy Vass Erika gazdag képanyaggal és a grábóci búcsúról készült dokumentumfilmjével illusztrált könyve mind a szakmabeliek, mind a laikus olvasók számára tanulságos olvasmányként szolgálhat. A népi

vallásosság kutatói számára a zárandoklatok újszerű megközelítése és értelmezése miatt, a laikus érdeklődők számára pedig azon élmények és motívációk bemutatása okán, amelyek talán közelebb vihetnek mindenkit a búcsújárások lényegének megértéséhez.

Frauhammer Krisztina

## Ideje vagyon a' születésnek... Gondolatok a Transzcendens trambulin című kötet olvasásakor

*Harangozó Imre: Transzcendens trambulin. Korunk felfogása és a moldvai csángók hagyományai az utolsó átmenet ritusrendjével kapcsolatban. Ipolyi Arnold Népfőiskola, Újkígyós 2010. 120 lap színes képmelléklettel*

„Ideje vagyon a' születésnek, és ideje vagyon a' meghalásnak” – jutottak eszembe a *Prédikátor Könyvének* szavai Harangozó Imre új kötetének lapozgatása közben. Az igehely *Septuaginta*-beli görög változata az *idő* fogalmára a *kairosz* kifejezést alkalmazza („*kairosz tou tekein kai kairosz tou apothanein*” – Eccl. III,2), amelyet könyvében a szerző maga is említ. A sors képzetével is összefüggő *kairosz*, szemben a monoton irreverzibilitásban folyó történeti idővel, a *khronosz*-szal, az Újszövetségben nem más, mint a *parouszia*-nak, Krisztus második eljövételének legalkalmasabb pillanata, amely éppen ezért a Krisztusban élők számára a világ értelmezésének fontos záloga. A keresztény hívők minden cselekedete e kiténtett, folytonosan készülődő, egykor szükségképpen bekövetkező végidő függvényében válik érthetővé, hiszen ebben a világot lezáró, „időtlen” pillanatban a temporalitás és az időtörténet szorosan, szerves módon fonódik egymásba, s a kegyelem, amely által „*az Íge testté lett*”, egybesimítja az addig külön állókat, megszünteti a földi idő, a *khronosz* uralmát, s az evilágban lezajló legalkalmasabb időpillanatot, a *kairosz*-t már a túlvilági mozzanatok sora követi. A testté lett isteni Ige, Krisztus halála és feltámadása nyilvánvalóvá teszi, hogy a Megváltó világra születésével a halál többé nem

pusztán biológiai létünk megszűnése, de Jézusunk érteztének örömteli pillanata is, az eljövendő *kairosz* megelőlegezése.

Személyes életünkben hagyományosan ez a pillanat, üdvösségünk ideje az, amikor – archaikus népi imádságaink tanúsága szerint – *angyalok* mennyei miséjének hangja csendül a „feteke föld színire”, s az Úrjézus által „lelki menyegzőre” hívott ember bensőjében érzi-hallja az égi „aranyos templomban”, a „felragyogó csillagban” lelkére várakozó erők zöngését, s Üdvözítőjével való találkozását a „mennyei sergekbe” való boldogító „bészámlálás”-ként éli meg. Erre a pillanatra, a népi hagyományban ezerféle módon megfogalmazott *boldogító istenlátásra* (visio beatifica) készült hajdan az ember – egész életében. Új könyvében Harangozó Imre „*élethosszig tartó*” katekumenátusról ír ezzel kapcsolatban.

Arra, hogy ez a folyamatos készület és másvilágra hangolt éberség nem csupán a patrisztika és az aszketikus szerzetesi eszmény talaján sarjadt „*media vita in morte sumus*” gondolat „folklorizálódása”, de népünk törzsökös, ősi tradíciója is, a szerző számos szép példát idéz könyvének *A hagyományos világkép tér- és időrendszerének alapfogalmai* című, alapos gonddal összeválogatott és megszerkesztett fejezetében,

ahol az archaikus időkategóriák, az ősképek, a rítusok, az ember és halál viszonya, a világ közepe, a tér szerkezete, a szakrális idő és a kozmikus lét kapcsán régóta folytatott töprengései és gyürkőző erudíciója révén a világ teljességét „*egyetlen összefüggő, eleven valóság*”-ként állítja elénk, amelyben „*a látszólag összefüggéstelen, távoli elemek... összhangban vannak egymással*”. Ebben az elevenen burjánzó, az évezredek mélyén megbúvó gyökértestből nőtt törzsről új és új hajtásokat hozó, teljes világ- és túlvilág-magyarázatot rejtő, kincses hagyományban a keresztény és „pogány” elemek egymással teljes összhangban állnak, együtt rezdülnek az *Imitatio Christi* szentelő büvöletében. Amint Harangozó Imre is említi, a titkos *bájlások* és a szentségi, liturgikus gyakorlat – mint az isteni szférával kapcsolatot tartó, a Gonosz lélekrabló rontásaitól óvó, „*foganatos eszközök*” – a moldvai csángóság napi gyakorlatában békésen megférnek egymással. Hangsúlyoznunk kell, nem a sokak által kárhoztatott „szinkretizmus”-ról, hanem *inkulturációról*, kulturális konzonzonanciáról beszélünk, amely a kereszténység szép, a Krisztusban való lét minden ízét, színét, hangját feltárni és megtartani célzó hagyománya.

Ez a gyönyörű együtt-zengés hallható ki a kötet következő, *Rend és rítus a moldvai csángó-magyarok halottkultuszában* című fejezetéből is, ahol a szerző Virt Istvánt idézi, aki szerint „*a népi lélekhit gyökerei a kereszténység előtti időszakig nyúlnak vissza*”. A moldvai csángók hasonló, sajátos archaizmusokat őrző emlékei régóta ismeretesek. A „*vínek paresztása*”, a régi öregek bölcsessége szerint a föld a víz színén úszik, s négy cethal, négy tündérlány, négy angyal tartja a vállán; a halott, miután Szent Mihály „*elvágta annak a nyakát*”, a világot határoló – a feledést hozó Léthé és az örömtelen Akherón képzeteit idéző – „*Jordán vizen átol*” megy a túlvilágra, amiért is *pruncset* (pallót) kell neki rakni, hogy odaérhessen. Mindez – amint szerzőnk írja – nyilvánvaló kapcsolatban áll eleink *csónakos temetkezésével*, a *csónakos fejfák* alföldi hagyományával, de egyes népmeséink alapján talán a hajdani *lovas temetkezésekkel* is. A halottaknak

gyűjtött, a túlvilágon is égő „*gyorcsacska*”, a kezükbe tett „*kapupénz*”, a „*holt feredője*”-nek ház körül való hordozása, fára öntése, a halállal és halottal kapcsolatos rítusban nagy fontosságú, csiga alakúra csavart *testgyertya* (*ótárgyertya, kalácsgyertya*), a *test- és lélekvaszon*, valamint az *angyalvaszon* – amint azt Harangozó Imre megállapítja – egytől egyig a moldvai magyarság archaikus kultúrájának integráns részei. Az általános hit szerint, amint a kötetből is megtudhatjuk, az *angyalvasznon* ül a temetésig – madár alakjában – a halott lelke, s mindent lát és hall, őt azonban csak az állatok érzékelik, mint a jövendőmondó Bileám számára az Úr kivont kardú angyalát.

„*Mintha a »köztes lét« magyar megfelelőjéről szólna*” a szerző szerint egyik kedves zöldlonkai adatközlője, amikor az álmában látott túlvilági *virágoskert*ről, „*egy nagy, szép cifra szirmaker*”-ről beszél. Hasonló másvilági élményéről, a *virágos réten* vezető útról s a benne imádkozó angyalokról mesélt nekem is a rég elhunyt, kosteleki Timár Gyurka bácsi. Ugyancsak a *mennyország* és a *virágoskert* világszerte ismert, archetipikus kapcsolatára utalnak mások – így Bosnyák Sándor – által közölt csángó látomások is, de az összefüggés a Szt. Patrick purgatóriumát 1353-ban megjárta Krizsafaánfia György mennyei vízióiban éppúgy felbukkan, mint a jobbára Csíkszentkirályon keletkezett *Petri András Énekeskönyv* (1630–1631) szentek közbenjárásáról szóló énekében vagy a székely és csángó archaikus népi imádságokban, ahol maga Jézus, esetenként a Boldogságos Szűzmária ül a paradicsomi *virágoskertben*.

„*Oportet semper orare*”, szükségés mindenkor imádkozni, írja Lukács evangélista, s Harangozó Imre kötetéből is láthatjuk, a moldvai magyarok hajdan életük minden pillanatát valódi, gyakran szavak nélküli imádsággal, Krisztusban való létük röptető boldogságában, az isteni jelenvalóság sugárzó révületében töltötték. Szemük-fülük, minden érzékük – gyakran máig – túlvilágra nyitott, a megérzések, sejtelmek, titkos érzések ármádiája hatja át életüket, nyűgözi-bájolja mélyen megélt keresztény hitük és „Szkítiából hozott pogány babonáik”

együttes – évezredes inkulturáció növelte – erejével mindennapjaikhoz a mennyek ragyogó fényben fürdő országát. A halál ezért számukra nem szükséges rossz, hanem az égi születés áhított perce. A jóval nyolcvan fölött járó balusesti Szuszán Nyica néni nevetve kérte a szerzőt, ha legközelebb a faluba jön, keresse föl „*kisi házeskáját*”, miközben botjával a temető felé mutatott. A középkori gondolkodásban ugyanis a földi idő csupán „*vicissitudo rerum*”, a *dolgok változása*, amely együtt jött létre a világgal, és együtt is szűnik meg vele. Az örökkévalóság azonban „*nunc stans*”, *el nem múló pillanat*, amelyhez képest az emberi lét ideje semmiség, ezért csak mint az örök életre való átmenetet előkészítő időszakasz nyer értelmet. Harangozó Imre új könyvét olvasván nyilvánvalóvá lesz számunkra, hogy hagyományos közösségeink – így a moldvai csángók is – ebben az üdvösséget hordozó birtoklásban éltek egész életüket. A rövid időre szerzőnk „*adatközlőjévé*” lett Erdélyi Zsuzsannától kölcsönzött frappáns, címadó *transzcendens trambulin* éppen arra a módosult – pontosabban őseredeti – tudatállapotra utal, amely által e közösségek tagjai archaikus rítusaik, léleknyűgöző siratóénekeik, angyali kontemplációval és táltosi indulattal, sirva-könnyezve-szipogva mondott, lassúdan berbetélt, halkan sopotyált imáik erejével transzponálják magukat egy más, alapvetően metafizikai, öröklét plántálta létszférába, oda, ahová szürkévé rottott, khronosz uralta világunkból mindnyájunknak el kellene jutnunk, legalább néha-néha, hogy napjaink betelével, amikor egy kelgyeszti ének szerint „*A nagy bíró ül ő székébe...*”, ki sem mondott kérdésére valamit mégis felelni tudjunk magunkról, ott, ahol még a szentek is félnek.

Az Istenben élés természetes állapota és az azt fenntartó archaikus technikák ugyanakkor a ma keresztény embere számára már nem természetesek. Mint valamiféle borzongató, páncélos-tarajos, idomtalan és irdatlan ős-csudabogarak, érthetetlenek, hökkentően furcsák. Jó esetben, ha nem is felcsigázóak, legalább nem ijesztőek, csupán megmosolyogtatóak, ám a kissé kényszerezett mosoly nemegyszer ideológiai pallost, eszmei

hóhérbárdot rejt, hiszen „*pohány*”, „*theologice-liturgice abszurd*” voltuk miatt ezek az egyébként is avított „*képzelmek*” netán irtandóak is lehetnek. Pedig a megoldás ezúttal sem az eltasztás, az elválasztó *neikosz*, azaz a viszály, hanem éppen az egyesítő, éltető – pszichológiailag és szociológiailag is értelmezhető, egyén- és közösségépítő – *szereket*. Harangozó Imre könyvében a belátó, egyesítő szeretet (*philotész*) jelenlétét érezhetjük. Meggyőződésem szerint jól látja, hogy az egymást kiegészítő tradíciók nem taszítják vagy gyengítik, éppen hogy felemelik, istápolják, erősítik egymást.

A népi vallásosság kutatásának előmozdításában jelentős szerepe volt a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) némely határozatának (*Ad gentes*) és lelképásztori konstitúciójának (*Gaudium et spes*) éppúgy, mint VI. Pál pápa *Evangelii nuntiandi* kezdetű apostoli buzdításának. Utóbbi kimondja, hogy az evangélium terjesztéséhez helyesen felhasználható a *népi jámborság* („*popularis pietas*”, „*popularis religiositas*”) is, hiszen megnyilvánulásai „*sok értéket rejthetnek magukban*”, és „*olyan eredményeket hozhatnak felszínre, amelyek másként talán nem is nyilatkoztak volna meg*”. (EN 48.) Hasonlóképpen fogalmaz a már említett *Gaudium et spes* kezdetű konstitúció: „*Az Egyház [...] ragaszkodván a maga hagyományához s tudatában lévén egyetemes küldetésének, egybe tud fonódnia a különféle kultúrákkal, s ez mind az Egyházat, mind a különböző kultúrákat gazdagítja*.” (GS 58.) II. János Pál *Pastores dabo vobis* kezdetű buzdításában az inkulturációt a *megtestesüléssel* (incarnatio) hozza kapcsolatba, amikor arról ír, az Egyháznak: „*azt kell elérnie, hogy az Evangélium elevenen behatolva a kultúrákba, szinte »megtestesüljön« bennük... (»in ipsis velunt« incarnatum «inhaereat») elfogadva és fölemelve a valós értéket, hogy a szóban forgó kultúra eljusson az üdvösség Krisztustól eredő misztériumához*”. (PDV 55.)

A biblikus keresztény tradíció és az archaikus népi vallásosság közötti kapcsolat feltárásában hit-tanár szerzőnk elődeiként olyan eminens teológiai műveltséggel bíró klerikusokat említhetünk, mint a jezsuita Alszegehy Zoltán, a bencés Radó Polikárp,

a teológiai tanár és püspök Eröss Alfréd, valamint a csíki székelyek vallási néprajzát kutató Székely László, a ferences Daczó Árpád Lukács, a bencés Jáki Sándor Teodóz vagy akár az Erdélyi Zsuzsanna gyűjtéseit a maga eszközeivel támogató Lékai László hercegprímás. Ehhez a venerábilis társasághoz csatlakozott most Harangozó Imre, amikor a moldvai csángók halotti kultusza kapcsán arra kereste a választ, „*hogyan lehetne korunk élethosszig tartó katekizmusában fölhasználni ezt az évezredek által letisztított és megszentelt közösségi tapasztalatot, bölcsességet és az ennek fényében kialakult gyakorlatot*”. Úgy gondolom, a szerző fáradozása nem volt hiábavaló, elvégzett munkáját annak eredménye igazolja, hiszen gyümölcséről ismerzik meg a fa, s a *Transzcendens trambulin* című kötet érett, jóízű szellemi-lelki táplálékot nyújtó gyümölcsnek bizonyult számomra. Kóstolgatásra, ízlelgetésre, akár egy ültő helyben való elolvasásra jó szívvel ajánlom hát másoknak is.

Végezetül még egy gondolat. Alig hiszem, hogy könnyű a hegyet-lőtöt járó gyűjtői létből az adatokat értelmező és rendszerbe foglaló, mások számára is elmondó, birtokba adó, tehát önmagából kisugárzó kutatói-írói állapotba való átmenet úgy, hogy a tudót próbálóan poros salabakterek és a legújabb, immár nemegyszer csak az interneten felbukkanó szakmai

eredmények közötti elmélyült, aprólékos tájékozódás szárazabb, olykor pusztán szellemi volta ne koptassa, roncsolja az eredeti álmot, ne törölje le a kezdeti lelkesültség, a rácsodálkozó gyűjtések csudálatos, lélekröptető himporát. Utóbbi néhány könyvből számomra úgy tűnik, Harangozó Imre szerencsésen mozdul a megismerés új szférái felé, egyre mélyülni látszó tudása nem gátolja lelkes szavai áradását, nem torpanja szerzői hűségét sorsszerűen vállalt témája, a magyarság megtartó szakrális hagyománya iránt. Új kötete ezért is nagy nyereség olvasóinak, de alighanem magának a szerzőnek is, aki újabb jelentős lépést tett arra, hogy az említett hagyományt magában még jobban tisztázza-purgálja, sűrítse-tömörítse, és onnan – mindnyájunk örömeire – kiragyogtassa. A szerző könyvében C. G. Jungot is idézi, a tudós lélekűvart, aki behatóan foglalkozott az alkímiával. E titkos tudomány nyelvén szólva, új könyve kapcsán azt mondhatjuk: Harangozó Imre az *opus nigrum*, a fontos előmunkálatok újabb, jelentős fázisán jutott túl, s e sorok írója – bizonyára sok más olvasójával egyetemben – örömmel szemléli útját az *opus magnum* lassankénti szárnyat bontásához és majdani kiteljesedéséhez. Mert a műveknek is meg kell születniük, ha „idejük vagyon”.

Takács György

## A játékkultúra kutatásának szemlélete és eredményei

Gazda Klára: *Gyermekvilág Esztelneken. Néprajzi monográfia. Ős-Kép Kiadó, Budapest 2008. 490 lap*

A magyar játékkultúráról az első összefoglalót N. Bartha Károly írta meg a két világháború között, a magyar népi kultúra összefoglalójában (N. Bartha Károly: *Játék. = A magyarság néprajza IV. A magyarság szellemi néprajza*. Bp. [é.n.] 453–498.). Az összefoglalás alapjául mintegy 100-130 magyar nyelvű – többnyire adatközlő jellegű – publikáció és 50 külföldi, zömében német nyelvű szakközlemény szolgált. A szerző két alapvető megállapítást tesz. Az egyik szerint a magyar játékkultúra „fővonásai, alapformái szerint kétségkívül az egyetemes

játékkincs szerves része”. Az egyezések azonban nem az átvételnek, mint inkább az azonos kihívások, a játék azonos funkciói eredményének tekinthetők. N. Bartha Károly másik megállapítása, hogy a magyar játékkultúra nemzeti jegyei a magyarság hányatott történelmének (samanizmus, idegen hódítókkal vívott küzdelmek emléke) és földrajzi környezetének tulajdoníthatók. A játékkészlet bemutatásában érvényesített tipológia a játékok eredetét ( felnőttek, gyermekek), a játékformákat (a környezet tárgyainak, a növényeknek, állatoknak

és rovaroknak játékba való beillesztése), az életkoroknak megfelelő játékokat csoportosítja.

Új szintézist Niedermüller Péter készített a népi játékkultúráról (Niedermüller Péter: *Magyar népi játékok*. = *Magyar néprajz VI*. Főszerk. Dömötör Tekla. Bp. 1990. 531.). A szerző szerint „aligha képzelhető el olyan emberi közösség, társadalom, amelynek mindennapi életében ne lett volna igen fontos szerepe a játéknak. A játék fontossága azonban nem mindig tükröződött a különböző társadalomtudományi kutatásokban. A játék mint természetes, »hétköznapi« cselekvésforma egyrészt kevésbé szembetűnő és kevésbé látványos kulturális jelenség. Másrészt pedig a játék fogalma a gyermekjáték fogalmával azonosult – ha nem is minden esetben, de mégis jellemző gyakorisággal –, ez szintén csökkentette az iránta megnyilvánuló érdeklődést.” Niedermüller Péter a játékkultúrában a következő kategóriákat határozta el: eszközös játékok, mozgásos játékok, párválasztó játékok, szellemi játékok. Az új szintézis két újabb szempontra hívta fel a figyelmet: a játék nem periférikus területe a kultúrának, illetve nem csupán a gyermekkor velejárója. Ezt a gondolatot az európai művelődéstörténet korábbi nagy munkájából, Johan Huizinga *Homo ludens* című könyvéből idézzük. A történész szerző szerint játék az a tevékenység, ami sajátos térben, a játszótéren zajlik le. Illetve, ezt továbbértelmezve, aminek „saját magán kívül más célja” nincs (Johan Huizinga: *Homo ludens*. Bp. 1940. 213.). A játék tulajdonképpen egy új rendet, egy új szabályt teremt meg, amelyben az emberi viszonyok és környezetek átrendeződnek, az ember játékban való részvétele önkéntes, s a játékban való részvétele idején a mindennapokban háttérbe szorított énje szabadítható fel. A szerző ilyen fejezeteket írt, mint a *Játék és jog*, *Játék és háború*, *Játék és tudomány*, *Játék és költészet*, *A filozófia játékformái*, *A művészet játékformái*. J. Huizinga megállapításával értett egyet Gazda Klára is, amikor a KJNT tematikus konferenciájának előadásai a *Játék és kultúra* című kötetben napvilágot láttak (*Játék és kultúra*. A KJNT évkönyve 11. Szerk. Szikszai Mária. Kvár 2003.).

E széles ívű játékszemerlet a néprajzkutatásban viszonylag kései eredetű. A magyar művelődéstörténet a 16. századtól tart számon szórványos játékleírásokat (Baranyai Decsi János, Bornemisza Péter, Szenci Molnár Albert, Szepsi Csombor Márton, Pápai Páriz Ferenc, Apor Péter), a 19. századtól rendszeressé válik a játékok feljegyzése, a 20. század 30-as éveiben pedig a kutatás is szakmai szempontokhoz igazodik. Ennek – s a *magyarság néprajza* – ellenére azonban a játékkutatásnak alig volt koncepciója és módszere. Hosszú időn keresztül csupán a játékszokás (később a játéktárgy) leírását tartották fontosnak. A kutatás innen jutott el a játékok – még mindig csak a kutatás kiindulópontját képező – tipologizálásához, rendszerezéséhez. A 20. század során a játékleírás gyakran néprajzi monográfiák kötelező fejezetévé változott. Vagy pedig más, „komoly” szokások (farsang, pásztorkodás) leírásában kapott helyet.

A szakirodalomból Kiss Áron két kötete (*Magyar gyermekjáték-gyűjtemény*. Bp. 1891; *Magyar gyermekjáték-könyv, kisgyerekek számára*. Bp. 1910.), Kresz Mária kalotaszegi (*A hagyományokba való belenevelődés egy parasztfaluban*. Néprajzi tanulmányok. Bp. 1949), Bakos József mátyusföldi (*Mátyusföldi gyermekjátékok*. Bp. 1953 [ÚMNGY VII.]) játékkutatása, valamint a Gazda Klára által úttörőnek tekintett Gönczi Ferenc munkássága (Gönczi Ferenc: *Somogyi gyermek*. Kaposvár, é.n. [1937] [Csurgói Könyvtár VI.]; *Somogyi gyermekjátékok*. Kaposvár, 1949 [A Dunántúli Tudományos Intézet Kiadványai XII.]) emelkedik ki. Valamint az érvényesített émikus nézőpontból kifolyólag a népi emlékiratok, amelyek nem csupán a játék eszközeit és menetét, hanem hangulatát is érzékeltetik.

A néprajzi kutatások és irodalom történetében mindmáig kimagasló vállalkozás Gazda Klára esztelneki munkája (Gazda Klára: *Gyermekvilág Esztelneken*. Néprajzi monográfia. Bp. 2008.). A szerző megtalálta a játékkultúra bemutatásának adekvát keretét és struktúráját. Kötetének strukturáló elve az életpálya, a személyiségfejlődés, az egyén és környezete organikus viszonyának



elve. A szerző a „gyermekvilágot” a születéstől az ifjúkorig, a párválasztásig követi végig, öt életkori periódus során (a kicsibuba kor, porban játszó gyermekek, iskolások, a felnőttkor küszöbén, bajszos legények, kontyos nagylányok). Ennek megfelelően a játék újabb és újabb helyszínekre költözik (a „gyermekszobától” az udvaron keresztül a falu határáig), újabb és újabb funkciók motiválják gyakorlását (a nyelvi kommunikáció, a társas kapcsolatokba való szocializáció, az önfejelem erősítése, a természeti környezettel, a falusi munkavégzéssel, a munkaeszközökkel és munkafolyamatokkal való ismerkedés, a kalendáris év szerkezetének megismerése, szabadidő eltöltése, a derű, életöröm megélése), s közben újabb és újabb szociális kapcsolatokat (szülő-gyermek, felnőtt-gyermek, szomszédság, generációs csoportok), különböző emocionális és kognitív adottságokat és képességeket (nyelvtudás, ritmusérzék, kézügyesség, tárgyalkotás, mozgáskultúra, leleményesség, értelem, emlékezet, fegyelem, szerepek – pl. nemi szerepek – begyakorlása) vesz igénybe.

A szerző a település bemutatásával indítja munkáját. Ezt követően Esztelnek játékéletét és -kultúráját három szempontból tekinti át. *Születéstől ifjúkorig* címmel az életkori csoportok (csecsemők, porban játszó gyermekek, iskolások, serdülők, nagylányok, legények) mindennapi életvitelét, elfoglaltságait (öltözködés, tisztálkodás, táplálkozás, kapcsolattartás, munka és szórakozás) mutatja be. *A játékok élete* fejezet a játékgyakorlat szociológiai megközelítését nyújtja (a játékoknak a játékos neme, életkora és a játszóalkalom szerinti megoszlása, a játékrepertoár időbeni változása, a hagyományozás formái). Ezt követi a játékkorpusz tipológiai rendszerezése. A szerző hét nagy csoportban helyezi el a játékkultúra elemeit. A játéktipológia nagy kategóriái a következők: 1. dajkarímek, mondókák, dalok, 2. egyszerű játékok (spontán testedzés, utánzások, rögtönzések), 3. játékszerek, 4. énekes-táncos játékok (páros, párválasztó, körjátékok), 5. testedző játékok (kergető, elbújásos, ugró-szökellő, küzdő-vetélkedő, labdajátékok), 6. értelemfejlesztő játékok (szembekötős, kitalálás,

zálogos játékok), 7. a jeles napok, ünnepek játékos elemei (ünnepköszöntés, szerepjátékok). A monumentális játékkorpusz nyocpszáz szöveg- és játéktípust tartalmaz. A vaskos kötet terjedelmének egyötödét teszik ki a játékokhoz fűzött magyarázatok, jegyzékek (szakirodalmi, tájszó-, növény-, etnobotanikai jegyzék, a jeles napok, az adatközlők, a dallamok jegyzéke), a mutatók (a játékok tematikus és betűrendes mutatója).

Gazda Klára esztelneki játékkonográfijának nagy újítása, hogy nem csupán egy játékkönyvmot örökít meg, hanem láthatóvá teszi Esztelnek sajátos világát, a játszó társadalmat, a társadalmi kohézió, az ember és környezete közötti kapcsolat játékszokások általi kiépülését. A monográfia máig megőrizte úttörő jellegét, ez motiválta újbóli kiadását. Az első kiadás Bukarestben látott napvilágot, a Kriterion Könyvkiadó gondozásában, Salamon Anikó szerkesztésében. 2008-ban pedig a budapesti Ős-Kép Kiadó jelentette meg.

A két kiadás közötti három évtized alatt örövendetes módon további, a romániai magyar népi kultúra kutatásában Gazda Klára munkájához kapcsolódó, árnyalt szempontokat követő kutatásokra került sor. Veress Péter Ilona a mezőcsávási gyermekfölköltőt foglalta össze (Veress Péter Ilona: *Mezőcsávási gyermekfölköltő*. Kvár 2009.). Faragó József és Fábíán Imre szerkesztésében jelent meg a bihari gyermekmondókák gazdag gyűjteménye (Faragó József – Fábíán Imre [közéteszi]: *Bihari gyermekmondókák*. Buk. 1982.). Vasas Samu a kalotaszegi kereteit és eljárásait foglalta össze (Vasas Samu: *A kalotaszegi gyermek: A személyiségfejlődés néphagyományai Kalotaszegen*. [h.n.], 1993.). Biró A. Zoltán az aszimmetrikus társadalmi viszonyokat újratermelő tréfás nyelvi kapcsolatok típusait elemezte (Biró A. Zoltán: *Hétköznapi humorvilág*. Csíkszereda 1998.). Duka János a „csúfolódó székely népköltészet” szövegeit gyűjtötte össze (Duka János: *Üti Páké Barátost*. Csúfolódó székely népköltészet. Csíkszereda 1995.), Ráduly János a kibédi találósok gazdag adattárát tipologizálta (Ráduly János: *Hold elejti, Nap felkapja. Kibédi találós*

kérdések. Buk. 1990.), Zsigmond Győző a nyelvi játékokra terjesztette ki a figyelmét (Zsigmond Győző: *Nyelvi rejtvény, játék, verseny*. Csikszereda 2003.). Barabás László több jelentős előzmény után zárta le a farsangi népi játékok funkcióinak és típusainak rendszerezését (Barabás László: *Akiket fog a figura. Farsangi dramatikus szokások, népi színjátékok Maroszáéken*. Mvhely 2009.). Több kutatás lokális folklórmonográfia keretében illesztette a játékkultúra összefoglalását (Horváth István: *Magyarózdi toronyaljja. Írói falurajz*. Kvár

1971. 89–108; Seres András: *Barcasági magyar népköltészet és népszokások*. Buk. 1984. 158–312; Zsigmond József–Palkó Attila: *Magyaró néphagyományaiából. Szemelvények*. Mvhely 1996.), István Lajos a korondi gyerekek hangszereit írta le (István Lajos: *Korondi gyermekhangszerek*. Kecskemét 1994. [Magyar Falusi Gyermekhangszerek 1.]). E kutatások nyomán körvonalazódni látszik a romániai magyar, hagyományos népi játékkultúra egésze sokféle, árnyalt funkcióival és formáival.

**Keszeg Vilmos**

## A kályha- és kályhacsempe-készítés hagyományai Erdélyben

*Szőcsné Gazda Enikő: Erdélyi kályhák és kályhacsempék. Terc Szakkönyvkiadó, Budapest 2010. 179 lap 28 ff. kép, 564 ff. rajz (Népi kultúra sorozat 11.)*

A budapesti Terc építőipari szakkönyvkiadó 2002-től évről évre egy vagy két, következetesen igényes, szép kiállítású, gazdagon illusztrált kötetet jelentet meg a népi építészet témaköréből. A kötetek többsége – a sorozatszerkesztő, a szentendrei Szabadtéri Múzeum jeles etnográfus-építész, kályhaszakértője, Sabján Tibor érdeklődése és termékeny munkássága nyomán – a tüzelőberendezések különböző típusait mutatja be monografikus igényvel, gazdag illusztrációs anyaggal (pl. *A takaréktűzhely*, 2002; *Népi cserépkályhák*, 2003; *A búbos kemence*, 2004; *A mászókéményes konyha*, 2004; *Kenyérsütő kemencék*, 2008). Sabján Tibor 2009-ben elhunyt. Utolsó, a Székely Nemzeti Múzeum néprajzos muzeológusával, Szőcsné Gazda Enikővel tervezett nagyszabású munkájának, az erdélyi kályhacsempe-kultúra monografikus feldolgozásának feladata erdélyi kolléganőjére maradt.

A sorozat 11. köteteként idén megjelent *Erdélyi kályhák és kályhacsempék* című kötet világos, következetes szerkezete, tartalma, igényes szövegezése és mintegy százoldalnyi remek, 82 jól áttekinthető táblába rendezett illusztrációs anyaga révén kályhacsempe-szakértőt avat. Szőcsné Gazda Enikő csempekultúra iránti érdeklődését

már korábbi tanulmányai – pl. *Háromszéki csempékészítő központok és kutatási problémáik* (2002, 2003) – is jelzik. E tanulmánykötet révén azonban nem regionális adatközléssel gazdagítja az erdélyi fazekasság irodalmát a szerző, hanem a kutatási terület, a szakirodalmi források felhasználása, a terepgyűjtések, múzeumi és magángyűjtemények kutatása tekintetében egyaránt teljességre törekszik.

A kötet öt nagy fejezetből áll. Az első fejezet régészeti és levéltári források, illetve 20. század eleji gyűjtések és fotók alapján az erdélyi tüzelőberendezések két alaptípusát mutatja be, a kívülfűtős kemencét, illetve a belülfűtős, kályhacsempékkel borított füstfogójú kandallóformát, majd ez utóbbi alkotórészeit elemzi részletesen: a tüztér megoldásait, a füstfogóernyőt tartó láb változatait, a homlok, a csempéket tartó keret szerepét, a füstfogót alkotó csempék sokféleségét, összeillesztési módját, a cserepes lezárási megoldásait s végül a cserepeshez épített, sajátos tüzelőfunkciókat ellátó mellékelemeket.

A második nagy fejezet az öt évszázados múltira visszatekintő, nem gyári jellegű erdélyi csempékészítés technológiáját (nyomódúcok készítése, nyomási, díszítési, égetési technikák) ismerteti.

A csempék díszítésmódját taglaló fejezetben a szerző a meghatározó motívum, illetve kompozíciós elv szerint csoportosítja a csempék díszítményeit, kiemelve egy-egy adott kézművesközösség (pl. a habánok), illetve egy-egy korstílus szerepét elterjedésükben, rámutatva az adott díszítmény alkalmazásának kiterjedtségére, az egyes központokra jellemző sajátos megoldásokra.

Az egyes csempékészítő központok bemutatását rövid, az egyes csempetípusok azonosításának módszertani problémáira reflektáló fejezet előzi meg. A szerző a különböző módszerek együttes alkalmazását (a már megjelent magyar, román és német nyelvű szakirodalom eredményeinek áttekintése, összevetése; levéltári források maximális kiaknázása; a készítésre, illetve a használatra vonatkozó terepgyűjtések; fazekas selejtgödörök feltárása, egy-egy típus előfordulási területének megrajzolása; a tárgyi anyag alapos elemzése) tekinti célravezetőnek.

A tanulmány közel felét teszi ki a régiók szerint csoportosított csempékészítő központok bemutatása. A szerző a szakirodalomban megjelent adatok, levéltári források (céhdokumentumok, anyakönyvek, inventáriumok), tárgyelemzések (forma, díszítmény, technikai megoldások) révén bontja ki, rendezi egy-egy csempékészítő központ történetének felfejthető szálait. Szöcsné Gazda Enikő arra is felhívja a figyelmet, hogy sok esetben egy-egy típus meghatározott központhoz kötése részleges adatok alapján történt, a gyűjtők, kutatók közötti konszenzus eredményeként s a fazekas selejtgödörök megtalálása, feltárása, illetve az újabb regionális adatok megjelenése nyomán módosulhat az egy-egy központban készült termékekről kialakult kép.

Az első nagy csoportot a székelyföldi csempékészítő központok alkotják, ennek az alfejezetnek a keretében a szerző kitér az udvarhelyszéki, a háromszéki, a csiki, gyergyói központokra, illetve Marosvásárhely és környéke csempékészítési hagyományaira egyaránt. A barcasági csempékészítést tárgyaló következő alfejezet a tekintélyes céhes múlttal rendelkező Brassó, illetve az annak „árnyékában” működő kisebb központok, Barcaújfalú,

Keresztényfalva csempékészítői múltjáról való ismereteket foglalja össze. Ugyanígy, a következő alfejezetben a három jelentős céhes fazekasközpont: Dés, Torda és Nagyenyed bemutatása mellett a szerző taglalja az előbbieket vonzáskörében valamikor működő kisebb, főként a helyi, illetve a közvetlen környék igényeit kiszolgáló falusi központok, illetve az erdélyi fazekashagyományokra meghatározó hatást gyakorló, elsősorban a nemesi udvarok számára dolgozó alvinci habánok csempékészítési hagyományainak jellemző vonásait is. Kalotaszeg csempékészítését Kolozsvár, Hunyad, Zaránd vidékének hagyományait pedig Gyulafehérvárral egy alfejezetben tárgyalja a szerző. Ezt a Nagyvárad és környéke, majd a szilágysági központok (Zilah, Désháza, Vármező) bemutatása követi. Külön fejezet taglalja a Fogaras környéki, királyföldi az északi szász központok múltját. Az utolsó alfejezet az észak-erdélyi központok, a Nagybánya és Felsőbánya kályha- és csempékészítési hagyományairól való ismereteket foglalja össze.

A szöveges bemutatás után, annak régiók, központok szerinti csoportosítását megőrizve, a szerző jól áttekinthető táblákba rendezett illusztrációkon keresztül mutatja be az adott központhoz köthető csempéket. A kötet utolsó tábláit az azonosítatlan, illetve egész Erdélyben elterjedt, habán előképekre visszavezethető csempék alkotják. A táblák alatti szöveg nem csupán a készítés bizonyított vagy valószínűsíthető helyéről, de a készítés idejéről, illetve – néhány, az adott magánygyűjtemény védelmét szem előtt tartó kivételtől eltekintve – az illusztráció mintájául szolgáló csempé tulajdonosáról is informál.

Szöcsné Gazda Enikő sok munkát fektetett ebbe a kötetbe. Gondolok itt nem csupán a szétosztott, különböző nyelveken megjelent adatok feltérképezésére, egybegyűjtésére, rendszerezésére, feldolgozására, de a több mint 500 aprólékosan kidolgozott, arányos, tetszetős rajz elkészítésére is. Kutatói erényei mellett kezűgyességéről is meggyőzi az olvasót. A központok szerint csoportosított, együttesen felkinált illusztrációk segítenek eligazodni a minták, típusok sokaságában.

Az Erdélyi kályhák és kályhacsempék hiánypótló, alapos munka, amely szakszerű képét rajzolja meg az erdélyi cserepeseknek, illetve azok alkotóelemeinek. Meggyőződésem, hogy a kötet fontos segédeszközzé válik néprajzos muzeológusoknak és gyűjtőknek egyaránt. Történeti forrásainak

színessége, adatgazdagsága bizonyára felkelti majd a múltunk iránt érdeklődő szélesebb közönség figyelmét is, míves illusztrációs anyagának köszönhetően pedig szívesen forgatja lapjait minden szép iránt érzékeny olvasó.

**Tötszegi Tekla**

## A megszokottság álmosító érzésétől a Más(ik) világáig

*Szikszai Mária: Szövegek, képek, kultúrák. Két tanulmány a szakrális művészet és a vallásos élet területéről. Mentor Kiadó, Marosvásárhely 2010. 198 lap, 65 fénykép*

*Történetek története* – ezzel a címmel jelent meg 2005-ben a marosvásárhelyi Mentor Kiadó gondozásában Szikszai Mária első könyve, melyben a Remete Szent Antalról szóló történetek és képzőművészeti alkotások, azaz a szövegszinten és vizuálisan megjelenített narráció „egybeolvasása” kapcsán végigkövethettük a szerző intertextuális kalandozását. Történeti antropológiai megközelítéssel és módszerekkel nyúlt változatos forrásaihoz (legendák szövegei, vallásos népelemek, archaikus népi imák, orvostörténeti szövegek, népi gyógyítási gyakorlatok, képzőművészeti alkotások), és tette fel kutatói kérdéseit.

Most, öt évvel később Szikszai Mária újabb szellemi kalandra hív. Új könyvének bevezetőjéből megtudhatjuk, hogy a 2006–2009 között párhuzamosan végzett két kutatásának eredményeit tartalmazza a *Szövegek, képek, kultúrák* című új kötete, két nagy lélegzetű tanulmányt a szakrális művészet és a vallásos élet területéről. Az egyik kutatási helyszín a Szatmár megyei Kaplony, a másik a Kolozs megyei Füzesmikola. A kiindulópontot mindkét kutatás esetében egyházi forrás jelentette: Kaplonyban a plébánia és a ferences kolostor fontos eseményeit rögzítő *Historia Domus* (háztörténet), a közösség történetét, a helyi eseményeket száz esztendőn át nyomon követő, részletes és színes krónika, Füzesmikolára vonatkozóan pedig egy mirakulumos könyv, amelybe egy kegykép körüli csodásnak tartott eseményeket jegyeztek fel. A két tanulmányban alkalmazott

megközelítés is hasonló: a kutató mindkét esetben a kiindulópontul szolgáló szövegek adatait egészítette ki történeti, egyháztörténeti, néprajzi, művészettörténeti adatokkal.

A kötet első tanulmánya – *Szakrális művészet és vallásos élet Kaplonyban* – a település történetével kezdődik, a 18. század elején a Károlyi grófok által ide telepített svábok és ma még itt élő leszármazottaik történetével, valamint a szintén akkoriban ide hívott ferences szerzetesek történetével, akik 1719–1986 között folyamatosan jelen voltak a faluban, és lelki vezetői lehettek a közösségnek. Az 1986-tól kezdődő kényszerszünet után 2008 augusztusában újra visszatérhettek, és a jelenleg Kaplonyban élő négy ferences szerzetes teljesít szolgálatot a helyi Szent Antal-plébánián is. A falu plébánosai 1885 júniusa és 1985 decembere között a *Historia Domus* lapjaira rendszeresen feljegyezték azokat az eseményeket, amelyeket az egyházi, közösségi és szociális életükben fontosnak éreztek. A háztörténetből megtudhatjuk, hogyan gondolkodtak, mire vágytak, és mit tudtak megvalósítani az itt lakók ez alatt a száz év alatt, ugyanakkor betekintést nyerünk egy közösség életmódjába és kultúrájába is.

Az „etnográfus meséjét” a kutató vallomása jelenti arról, hogy mikor és hogyan találkozott először a helyszínnel, a falu lakóival, miért jött ide, és miért tért aztán újra meg újra vissza, hogyan került közel munkája során az itt élőkhez és a szövegek, kéziratos feljegyzések révén

olyanokhoz is, akikkel személyesen már nem találkozhatott, akiket személyesen már nem szólíthatott meg. Az 1990-es években Szikszai Mária célja a kaplonyi lakodalmi szokások megfigyelése, elemzése volt – 1996-ban ez a kutatás szolgált *Egy kaplonyi lakodalom* című szakdolgozata alapjául. Akkor rácsodálkozott a szatmári svábság erős hitére, életerejére és munkakedvére, a lakodalomra való előkészületek megfigyelése során megtapasztalt társadalmi normarendszerre és a közösség együttműködésére, a kalákarendszerre, kíváncsi lett a mindezt mozgásban tartó társadalmi háttérre és kontextusra, a közösség szellemi és tárgyi kultúrájára, hitéletére, vallásgyakorlására.

A főként az egyházi év eseményeit, a búcsújárásokkal kapcsolatos feljegyzéseket a vallásos ünnepek körforgásának rendjében rögzítő *Historia Domus* adatait a kutató kegyképekkel, kegytárgyakkal, szobrokkal kapcsolatos egyéb írásos adatokkal, a vallásos társulatokra vonatkozó adatokkal, jegyzőkönyvek, körlevelek, számadási ívek, egykori reklámanyag, megrendelőlapok adataival egészíti ki. Bár a *Historia Domus* feljegyzéseit folyamatosan olvashatjuk, a tanulmány a közösség életében bekövetkezett sorsfordulók alapján az eseményeket három korszakra osztva tárgyalja, három alcímbe foglaltan jelzi a szubjektív korszakolás időhatárait: 1885–1945, 1945–1966 és 1966–1986. Az első fordulópontot a második világháború és az azt követő deportálások jelentik. Az első világháború viharai nem érintették annyira súlyosan a helyi közösséget, mint a következő világegés pusztítása. A második világháború nem annyira a front közelsége, az átvonuló csapatok itteni ténykedése, hanem inkább az ezt követő deportálások miatt vált szörnyű emléké a környékbeli sváb falvak lakossága számára. Külön időszakként kezeli a vizsgált száz esztendő utolsó húsz évét, amikor a korábbi gyakorlattól eltérően egyetlen személy vezette a plébániát – Gajdos Vince plébános lett ekkor a feljegyzések immár név szerint is ismert szerzője. Korábban ugyanis a *Historia Domus* bejegyzéseinek szerzői nem tartották fontosnak kilétüket jelezni, nevüket

szövegeik mellett feltüntetni. Mivel egyszerre 3-4 szerzetes működött a rendházban, és ők látták el a plébániai feladatokat is, nem tudjuk, hogy pontosan ki írta az adott szöveget. Az első korszak bejegyzései kezdetben szűkszavúak, elsősorban az időjárásra vonatkoznak, aztán egyre többet tudhatunk meg a helyi búcsúkról (*kirbályokról*) és a környékbeli falvak ünnepeiről, a máriapócsi búcsújárásról, a Kaplonyban vagy a határában felállított keresztek, szobrok, a templomba kerülő kegytárgyak történetéről, a szent tér/terek kialakításának folyamatáról és tárgyi világáról, a vallásos társulatok működéséről, legényegylet, leányegylet alakulásáról, az iskola, az oktatás történetéről és nyelvéről, az egyházi és világi élet összefonódásáról, a mindenkori politikai élet hatásáról (a szocialista ideológia felbukkanására és veszélyeire figyelmeztető 1896-os levéltől József főherceg 1942-es kaplonyi látogatásáig és a háború közelségének egyre aggasztóbbá válásáig).

Az első korszak bemutatása két esetelemzéssel zárul: a részeges kántor harmincas évekbeli mulatságos esetével, aki morális dilemmákkal való szembesülésre adott alkalmat a közösségnek, az egyháztanácsnak és a püspöknek egyaránt; a másik témakör pedig az egyháztanács és a püspök által ellenzett táncos mulatságok története.

A második korszak (1945–1966) az egyik legnehezebbnek, legszomorúbbnak nevezhető a falu életében, amely gazdaságilag, társadalmilag és lelkileg is próbára tette, megviselte az itt élőket. 1945 januárjának első napjaiban elkezdődtek a deportálások, a német származású lakosság kényszermunka-táborokba való szállítása. Mikor a túlélők sorra hazaérkeztek, kezdetét vette a szabad vallásgyakorlás akadályozása. 1949-től tilos a körmenetek tartása, a búcsúkra való zarándoklás, 1951-ben internálják a ferences szerzeteseket, az állami hatóságok elviszik az anyakönyveket, összegyűjtik a közösség múltjára vonatkozó adatokat, információkat tartalmazó szövegeket.

Az 1966–1986 közötti időszak Gajdos Vince plébános nevéhez fűződik, aki húsz éven át írja feljegyzéseit a *Historia Domus*ba, és egy 1967-es

rendelkezés hatására – ebben a papokat felszólítják templomuk és falujuk monográfiájának elkészítésére, valamint egy leltár összeállítására is, amelyben „mindazon tárgyak szerepeljenek, melyeknek régiségi vagy pénzbeli értékük van” – Kaplony (kéziratban maradt) monográfiáját is megírja. Ugyanebben az évben, 1967-ben jelenik meg az első fénykép a *Historia Domus*-ban. A fényképekre vonatkozó adatokat a tanulmány zárórészében – *A Historia Domus vizualitása: vizuális anyagok használata, alkalmazása* című fejezetben – Szikszai Mária táblázatba foglaltnak közli. 1973-tól kezdődően olvashatunk egy a maga nemében egyedülálló kaplonyi ünnepről, Szent Cecília napjáról. Szent Cecília az egyházi zene és a fűvészenekar védőszentje, névünnepe november 22. Miközben Gajdos Vince bejegyzései alapján nyomon követhetjük a nagyvilág megörökítésre méltónak tartott eseményeit (pl. az 1968-as prágai események, a holdraszállás), a közösség értékrendjének változása iránti aggodalmaival is szembesülhetünk (a közeli város felé való orientálódás, a hagyományos szokások eltűnése, az öngyilkosság, az idő előtti házasság, a válás, a haragtartás, a széthúzás, a pletyka terhéódítása).

A tanulmányt két melléklet egészíti ki: egyik a kaplonyi egyháztanácsnak a település előljáróhoz írt 1930-as levele, a másik a kaplonyi ferences zárda házfőnökeinek névsora. A könyv végén két grafikon (Felekezeti mutatók, Kaplony, 1835–1980; Népeségi mutatók, Kaplony, 1720–1980) és 58 színes fénykép (keresztokról, szobrokról, kegytárgyokról készült felvételek, a *Historia Domus* néhány lapját bemutató fotók) teszi szemléletesebbé a tanulmányban foglaltakat.

A kötet másik tanulmánya *A kolozsvári könyvvezető kegykép* címet viseli. A helyszín immár a Kolozs megyei Füzesmikola, ahol az elbeszélések szerint 1699-ben könnyezett egy Mária-kegykép. A könnyező kegykép a források szerint később Kolozsvárra került, és a 18. században számos feljegyzés készült a körülötte tapasztalt mirákulumokról, csodás gyógyulásokról.

A kegyképet a szakirodalom felváltva nevezi füzesmikolainak és kolozsvárinak. A vizsgálat helyszíne tulajdonképpen a kegykép körüli mindenkor tér, hiszen a csodás jelenségek mindig a kép körül zajlottak, függetlenül attól, hogy épp hol tartották azt, és hogy hová is került, illetve hogy valójában melyik az eredeti kép, és melyik a másolat. 2008–2009-ben Szikszai Máriának több szaktanulmánya is megjelent e Hodigitria kegyképtípushoz tartozó alkotás története és a hozzá fűződő kultusz kapcsán, azaz a kutató ezt a témát különböző szempontok szerint többször is újragondolta (*Mirákulumra várva. Kontextus és hatékonyság egy könnyező kép csodái kapcsán.* = *Kultúrákatások és értelmezések.* Szerk. Jakab Albert Zsolt – Keszeg Vilmos – Szabó Á. Töhötöm. Kriza Könyvek 32. BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék – Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 2008. 251–268; *Kegykép és mirákulum. A kolozsvári könnyező Szűz képeinek 18. századi mirákulumleírása.* Erdélyi Múzeum LXX. 2008. 1–2. 56–63; *Kegykép az idő sodrában. Egy kolozsvári Hodigitria.* = Szikszai Mária: *A művészet antropológiája.* Egyetemi jegyzet. Néprajzi Egyetemi Jegyzetek 5. BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék – Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 2009. 99–129). A *Szövegek, képek, kultúrák* című kötetben olvasható tanulmány e korábbi írások szintézise. Az elemzést a szerző ezúttal jobbra egy 1819 körül lezárt mirákulumos könyv adataira alapozta (*A' kolozsvári könyvvezető Szűznek története. Irattatott az ott lévő Jézus Társaságbéli Szerzetesek által Most pedig Azon Szentséges Szűz Tiszteletinek gyarapodására, és Ájtatosinak Lelki vigasztalásokra megszorítottán újra Nyomtattatott. Kolosvárt*), ám tanulmányában a kegykép történetét, az eredetinek és a másolatának kérdését, a kultusz mai formáit és a kegykép körül kialakított diskurzusokat is igyekezett felmutatni. Etnikai és vallási különbségek, kulturális másság, a kegykép körül szerveződő közösségi stratégiák alakították ugyanis a kegyképpel kapcsolatos történeteket. A kegykép körüli személyek, a kép festője és vásárlója, Füzesmikola



közössége kezdetben ortodox vallású, román nemzetiségű – nem sokkal később görög katolikus vallásúvá lesz. A könnyezést római katolikus vallású, német nemzetiségű katonák veszik észre. Kornis Zsigmond, a magyar nemzetiségű, katolikus vallású földesúr szentbenedeki birtokára viteti, és másolatot készíttet róla. Egyházi utasításra az eredeti kép végül Kolozsvárra kerül. A kép körüli csodás események, a könnyezés, a csodás gyógyulások felülírják a felekezeti, vallási határokat. A képkultusz következtében a 18. században Kolozsvár – Csíksomlyó és Máriaradna mellett – az egyik legkiemelkedőbb erdélyi búcsújáráhely lesz. Füzesmikolán manapság a Nagyboldogasszony napján tartott búcsún több tízezer ortodox és görög katolikus vallású hívő vesz részt. Mindkét etnikai és vallási (az ortodox vallásúakkal együtt három) közösség a maga kegyképét tartja eredetinek.

A két kép, a két település, a két nemzeti közösség és a három vallási közösség közötti összefüggések kapcsolathálóját, a kolozsvári könnyező képhez fűződő csodák évek szerinti megoszlását a kötet szövegközi ábrái, grafikonjai teszik szemléletesebbé. A könyvben ezenkívül taláunk hét színes fényképet is: két felvételt a kolozsvári Szentháromság (piarista) templom oltárképéről és öt felvételt a 2008-as füzesmikolai búcsúról.

A tanulmányt terjedelmes, 230 csodás eseményt érintő adatbázis egészíti ki, a kolozsvári kegyképnek tulajdonított, 1699–1818 között bekövetkezett csodás események összefoglaló táblázata. Ebből megtudhatjuk, hogy milyen betegségek esetén vagy milyen veszélyes helyzetekben következett be a csoda, és hogy mit tett az érintett személy a gyógyulása/megmenekülése érdekében.

A vallási néprajz, a történeti antropológia és a művészetantropológia megközelítési szempontjait ötvöző kötet szövege olvasmányos, nyelvezete világos, illusztrációs anyaga szemléletes, bibliográfiája pedig, bár terjedelmével csöppet sem hivalkodó, a témában való tájékozódást valóban segíti.

Tudománytörténeti szempontból hiánypótló a kolozsvári és/vagy füzesmikolai csodatevő Mária-kép körül kialakult kultusz keletkezésének és történetének bemutatása. Talán nem véletlen, hogy alig egy évvel korábban, 2009-ben jelent meg a magyar Mária-tisztelet egy másik jelentős központját, annak történetét bemutató kötet, Mohay Tamás *A csíksomlyói pünkösdi búcsújárás. Történet, eredet, hagyomány* (Nyitott könyv–L'Harmattan, Budapest, 2009) című könyve is, amelynek újdonsága, hogy egyetlen kegyhely búcsúünnepének hosszú történetét mutatja be, amire korábban még nem volt példa a magyar vallás-ethnológiában. A vallási néprajz kibontakozása, tudományággá fejlesztése Bálint Sándor 1930-as és 1940-es évekbeli munkásságához fűződik. Bálint Sándor több tanulmányában foglalkozott a búcsújárásokkal, majd az ő előmunkálatai nyomán Barna Gábor készítette el a magyarországi búcsújárás történeti-néprajzi szintézisét (Bálint Sándor–Barna Gábor: *Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza*. Szent István Társulat, Budapest, 1994).

Úgy tűnik, most érkezett el az ideje az egyes részterületek árnyaltabb elemzésének. Szikszai Mária a protestáns kutató szemével talán éppen Kaplonyban csodálkozott rá először egy más vallású (római katolikus) és más nemzetiségű (szatmári sváb) közösség kultúrájára, egy tőle karnyújtásnyira lévő Másik Világra. A katolicizmus ábrázoló kultúrája kezdetben idegen volt számára, később azonban a szentek történetei szabaddítóként hatottak rá: ahogyan az *Álmos idők – álmódzó paradigmák* című írásában (Korunk, 2002. március) megfogalmazta, ezek a narratívák egyszer csak élni kezdtek, és ő megszabadult a „megszokottság álmosító érzésétől”. A szentek legendáiban olyan történeteket ismerhetett meg, amelyek végigkísérik az emberiség történelmét, és amelyek túléltek a korok változásait.

Vida Tekai Erika

## Művelődéstörténeti monográfia a csíksomlyói misztériumdrámák forrásairól

*Medgyesy S. Norbert: A csíksomlyói ferences misztériumdrámák forrásai, művelődés- és lelkiségtörténeti hátttere. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar–Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Piliscsaba–Budapest 2009. 648 lap (Fontes Historici Ordinis Fratrum Minorum in Hungaria – Magyar Ferences Források 5. – PPKE BTK Művelődéstörténeti Műhely, Monográfiák 1.)*

A csíksomlyói misztériumjátékokra csaknem 150 éve figyelt föl a tudományos köztudat Nagy Imre *A csíksomlyói tanoda és növeldé* (Kolozsvár, 1862) rövid írásának köszönhetően. Ezen első híradást Fülöp Árpád jóvoltából a század végén még négy nyomtatásban is megjelent dráma követte (*Csíksomlyói nagyépentei misztériumok*, Budapest, 1897), majd mintegy 80 évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy a szocializmusban elveszettek, megsemmisültnék hitt szövegeket újra megtalálják a csíksomlyói ferences bazilika Szűz Mária-kegyszobra alatti dobogóban (Muckenhaupt Erzsébet: *A csíksomlyói ferences könyvtár kincsei*, Budapest, 1999). Ezután Kilián István vezetésével megkezdődött az MTA Irodalomtudományi Intézet Régi Magyar Drámatörténeti Kutatócsoport módszeres kutatása, amelynek során megindulhatott a teljes szövegtörzset kritikai kiadásának előkészítése és a szövegek elemzése. E hosszú kutatástörténeti hagyomány után nem túlzás azt állítani, hogy Medgyesy S. Norbert 2009-ben megjelent kiváló monográfiája magába foglalja a közös kutatói akarat, a tudományos szakma egy cél érdekében véghezvitt kitartó munkájának beérett gyümölcsét egy impozáns kötetben.

A csíksomlyói misztériumjátékok kritikai kiadásának – amelynek első kötete szintén 2009-ben jelent meg (*Ferences iskoladrámák I. Csíksomlyói passiójátékok 1721–1731*, Budapest), és további öt kötet fogja követni – munkálatai során kézenfekvőnek tűnt a misztériumjátékok forrásának, illetve forrásvidékének föltérképezése, hiszen már első olvasatra kitűnt a szövegek komplex, több történeti stílusréteget magába ötvöző egység. A szakszerű filológiai feltárás megindulásával párhuzamosan elkészültek az első jelentős elemzések

is, amelyek közül több a csíksomlyói drámák jól elkülöníthető, középkori rétegeinek vizsgálatát célozta meg (Pintér Márta Zsuzsanna, Kedves Csaba kutatásai). A legalaposabb elemzések azonban kétségkívül a jelen kötet szerzőjéhez köthetők.

Medgyesy S. Norbert történész, művelődéstörténész a Pázmány Péter Katolikus Tudományegyetem Új- és Legújabbkori Történeti Tanszékének fiatal tanára – Kilián István egykori tanítványaként – egyetemista korában került kapcsolatba a barokk iskoladrámákkal, azon belül is a csíksomlyói textusokkal. Azóta a misztériumdrámák, különösen a passiójátékok témakörében több jelentős publikáció, konferenciaelőadás és -szervezés, valamint tanulmánykötet szerkesztése (*A ferences lelkiség hatása az újkori Közép–Európa történetére és kultúrájára* 2. Piliscsaba–Budapest, 2005) fűződik nevéhez. Több mint egy évtizede zajló kitaró kutatómunka eredményeként látott napvilágot tehát *A csíksomlyói ferences misztériumdrámák forrásai, művelődés- és lelkiségtörténeti hátttere* című monográfia, amely a 2006-ban megvédett azonos című doktori disszertáció (PPK BTK, Piliscsaba) bővített, forrásközléssel ellátott változata.

Elhivatott művelődéstörténészként Medgyesy S. Norbert a fentiek mellett széles körű tudományos és művészeti tevékenységet is folytat, kiegészítve kutatásait a rokon tudományok módszereivel és eszközeivel. Tizenöt éve jár a Vas megyei Perenye községbe népenekeket, jeles napi dalokat, archaikus népi imádságokat gyűjteni, amelyeket az utóbbi időben két vallási néprajzi kiadványban jelentetett meg (*A karácsonyi ünnepkör énekei Perenye hagyománya szerint*, 2008; *A húsvéti időszak énekei Perenye hagyománya szerint*, 2010). Vezetésével 2002 óta működik a Boldog Özséb

Szintársulat (PPKE BTK, Piliscsaba), amelynek célja, hogy bemutassa és újra színpadra állítsa a komoly hagyománnyal, zene-, irodalom- és művelődéstörténeti, valamint néprajzi értékekkel bíró 17–18. századi, magyarországi iskolai színjátszás darabjait. A fennállás óta mintegy 110 egyetemi diákot megmozgató, 34 előadást megért társulat az elmúlt négy esztendő során előadott barokk iskoladrámákból *Régi Magyar Színpad* (RMSZ) címmel DVD-sorozatot jelentetett meg Piliscsabán 2010 júniusában. A kiadványok hangzó egyetemi jegyzetként jól láttatják és kiegészítik a jelenlegi tudományos eredményeket, többek között a csíksomlyói passiójátékokat is.

*A csíksomlyói ferences misztériumdramák forrásai, művelődés- és lelkiségtörténeti háttérre* című monográfia a *Fontes Historici Ordinis Fratrum Minorum in Hungaria – Magyar Ferences Források* 5. köteteként jelent meg, amely sorozat kezdetektől fogva arra vállalkozik, hogy a ferences rend történetének nehezen hozzáférhető vagy eddig alig ismert forrásait közölje, valamint egyben a PPKE BTK Művelődéstörténeti Műhelyének Monográfiák 1. könyveként is debütál. Bár a cím önmagáért beszél, érdemes kitérni részletesebben arra, hogy a szerző tulajdonképpen mire is vállalkozott: a Csíksomlyón előadott kora újkori szenvedéstörténeti misztériumjátékok forrásait és eszmetörténeti összefüggéseit fejtí fel, fő kérdése pedig, hogy „milyen úton és milyen szellemi csatornákon keresztül maradt fenn a késő középkor több színpadi és lelkiségtörténeti sajátossága a 18. század végéig a Keleti-Kárpátok ősi zárandokhelyén”. Ennek a kérdésnek a megválaszolásához nagyon izgalmas nyomozómunkára vállalkozott, amelynek során filológiai alaposággal fejthette föl az egyes drámák eredeti forrásait. Kiindulásképpen a 15. századtól folyamatosan bővülő Csíksomlyói Ferences Kolostor Könyvtárából azokat a szenvedéstörténettel foglalkozó kéziratos és nyomtatott műveket tekintette át, amelyek a színjátékok előadása idején már a csíki ferences konvent tulajdonában voltak. Ezekon kívül azonban egy tágabb értelemben vett forrásvidék és ókeresztény gyökerű

toposzrendszer feltérképezése és bemutatása is célja volt, ezért kutatásába az 1876 előtt fennállt székely székek területén keletkezett kéziratos és nyomtatott 17–18. századi források elemzését is bevonta. A művelődéstörténeti mélyfúrás ezen részét a művet végigkísérő széles nemzetközi párhuzamok felvázolása teszi teljessé.

A monográfia tíz nagy egységből áll. A kutatás célkitűzései, a forrás alapadatainak felvázolása és a terminológiai problémák (passió, passiójáték, misztériumjáték, misztériumdrama, dramatikusan prédikáció, devóciós passió) tisztázása után a második fejezetben történeti áttekintést kapunk az előadások helyszínéről, a csíksomlyói ferences kolostorról és annak iskolájáról, valamint az itt található Napbaöltözött Asszony szoborábrázolásának jelentőségéről. Ezt követi a 16–17. századi Csíksomlyó szerepének bemutatása: Medgyesy S. Norbert alaposan ismerteti a misztériumdramák történeti kontextusának előzményeit, amelyben végül is e páratlan szövegcsoport megszületett. Bár a tárgyalt textusok rendkívülisége ma már köztudott, mégis álljon itt néhány számszerű adat ennek szemléltetésére. A csíksomlyói drámák jelentőségét és egyben különlegességét mutatja többek között, hogy amíg a *Régi Magyar Drámai Emlékek* 16–17. századi összes darabjának elegendő volt másfél kötet, és a folytatásaként megjelenő 18. századi sorozat eddig megjelent kötetei (minorita, jezsuita, piarista, protestáns) is csupán 120 magyar nyelvű szöveget közölnek, addig csak Csíksomlyóról – Pintér Márta Zsuzsanna adattára szerint – 97 drámaszöveg került elő. Ezen textusokból 11 jezsuita eredetű, 86 szöveg azonban nem található meg sehol máshol. Ebből 62 magyar, 12 latin–magyar, 12 pedig csak latin nyelven íródott. A pusztán számadatokon túl a csíksomlyói misztériumjátékokat tematikájuk és jellegük is különlegessé teszi mind a hazai, mind az európai kutatásokban. A megtalált drámák közül legjelentősebbek a passiószövegek: a 97 drámaszövegből 42 passiójáték, melyeket 1721 és 1780 között mutattak be a csíksomlyói gimnáziumi diákok. A forráscsoport áttekintése során joggal merülhet föl mindannyiunkban a kérdés: mi volt a funkciója,

mozgatórugója a csíksomlyói drámajátzásnak? Mi éltette ezt az egyedülálló hagyományt?

A harmadik nagyobb szerkezeti egységben a kutatás eddigi eredményeit összefoglalva erre kap választ az olvasó azáltal, hogy a szerző tisztázza a színjátszóhagyomány paraliturgiái szerepét és célját a ferences lelkiség történetében. Ezután Medgyesy S. Norbert a negyedik fejezetben mutatja be a csíksomlyói misztériumjátékok legfőbb forrásait öt csoportra osztva (1. a Biblia szövege parafrázisban, illetve szó szerint, 2. a római katolikus liturgiából a himnuszok és antifónák: a liturgikus és egyházi énekek szövege, valamint a prédikációk hatása; 3. apokrif források; 4. a vallásos és profán néphagyomány hatása; 5. a 17–18. századi jezsuita és piarista gimnáziumokban előadott színjátékok hatása). A könyvben elsősorban a liturgiához, a népénekekhez és a ferences lelkiségtörténet alapműveivel tartozó alapvető forrásokat tárgyalja a szerző. Elsőként a Biblia szövegének parafrázisait, illetve szó szerinti feldolgozásait elemzi (Jézus kereszten elmondott szavai, Pilátus, Kaifás, Annás mondatai). Ezt az óriási munkát s annak eredményét mások számára is jól használhatóvá teszi a kötet első függeléke, ahol először 106 pontban felsorolva láthatjuk az Újszövetségből származó jeleneteket és azok pontos forrásait, majd pedig a Biblia allegorikus-típológikus értelmezésének megfelelően összesen 66 ószövetségi előkép-párhuzamot (például: Paradicsom fája – Krisztus keresztye, Noé galambja – húsvéti galamb, József eladja testvérei – Júdás elárulja Jézust). A hatodik fejezetben pontos szövegegyezések bizonyításával fejti fel a szerző, hogy a csíki ferences drámaírók hogyan használták forrásként a liturgikus és egyházi énekeket.

A hetedik fejezet az egyes szcenák forrásait és műfajközi összefüggéseit mutatja be, mint például a Paradicsom-jelenet, az „égi pör” és egyéb apokrif gyökerű jelenetek. Minden bizonnyal a Szűz Máriával kapcsolatos képek hordozzák a legtöbb jelentésréteget: késő középkori obszerváns prédikációs gyakorlat továbbélését bizonyítja Laskai Osvátnak és a középkori német nyelvű

passiójátékoknak a 18. századi csíksomlyói ferences drámáig tartó kontinuus hatása, amely éppúgy kimutatható a kötetben vizsgált szövegeken, mint az archaikus népi imádságok képeiben és nyelvezetében. Ez a fejezet azonban jóval több, mint a precízen, aprólékosan kimutatott párhuzamok sora. Medgyesy S. Norbert felismeri ugyanis, hogy ezeknek a drámáknak igazi értéke és jelentősége nem a nyilvánvalóan biblikus és liturgikus eredetű szövegforrásokban rejlik, hanem abban, amit az apokrif s idővel népivé „süllyedt” hagyományból átvett, beépített és megőrzött. Ez adja az igazi újdonságot! Ráirányítja a figyelmet arra a művelődéstörténeti mozgástérre, amely szinte esszenciaként mutatja a népi kultúra és társadalom szellemi építkezésének az évszázadok során egymásra rakódott alapköveit: a késő középkori ferences prédikációs gyakorlatól a Mária-síralmakon át az archaikus népi imádságokig. Itt derül ki, hogy a szerző tulajdonképpen ugyanarra az eredményre jut, mint Erdélyi Zsuzsanna, az archaikus népi imádságok kutatója, csak az idősik másik oldaláról kezdve. A történeti és kurrens anyag folyamatos együttlátatása révén a vallási néprajz és összehasonlító folklorisztika számára rendkívül jól hasznosítható, bőséges adat található a lapalji jegyzetekben, igen széles merítésből (Felvidéktől Moldváig). A kötetben helyet kapó történeti és filológiai elemzéseket három tematikus fejezet zárja (Szindarab Szűz Mária mennybevételéről; Az Eucharisztia kérdése a színpadon; Az utolsó ítélet a magyarországi barokk iskoladrámákban), amelyek a passiójátékokban leggyakrabban előforduló teológiai kérdések színpadra vitelét, előadásmódját és szöveges kapcsolatait tárja föl.

A kötet második függelékében az MTA Irodalomtudományi Intézet Régi Magyar Drámatörténeti Kutatócsoport által előírt szabályzatnak megfelelően kritikai kiadást nyújt a csíksomlyói misztériumjátékok legjellemzőbb, a kötetben elemzett részeiből, valamint itt egy a szerző által gyűjtött recens, perenyei, archaikus népi imádságot is olvashatunk. A monográfiát végig szakszerű apparátus kíséri, négy nyelvű (angol, német, román, olasz) bőséges rezüméje

a nemzetközi tudományos diskurzusba is beemeli. Igényes kivitelezésben a kötetet képmelléklet, valamint személynév-, helynév- és drámacímmutató teszi olvasó- és kutatóbaráttá.

Medgyesy S. Norbert könyve az első monográfia a csiksomlyói misztériumjátékokról. Maradék-talanul összefoglalja és szintetizálja a kutatások eddigi eredményeit, de további irányokat is megjelöl. Munkájának jelentősége példamutatóan buzdíthatja a rokon tudományok kutatóit is, hiszen az általa

elvégzett társadalom- és művelődéstörténeti mélyfűréssel olyan mankót ad a kezükbe, amely néprajzosoknak, irodalomtörténészeknek és történészeknek egyaránt fontos lehet, és kiindulópontjává válhat egy olyan interdiszciplináris kutatásnak, amely átfogó képet rajzol a kora újkori csíki népi kultúra gyökereiről és változásairól. A hagyományozódás mechanizmusának felfejtése révén azonban még egy ennél is szélesebb perspektívát nyit meg.

**Ilyefalvi Emese**

## Otthon Kupuszinán, otthon a világban

*Szenvedély és szolgálat. Tanulmányok a hatvanesztendő Silling István tiszteletére. Szerk. Dévavári Beszédes Valéria – Silling Léda. Bácsország Vajdasági Honismereti Társaság, Szabadka 2010. 509 lap*

2010-ben a magyar népi vallásosság kutatásának két jeles alakja tölthette be hatvanadik életévét. Barna Gábor mellett a szerbiai Vajdaságban élő Silling István tiszteletére is vaskos kötet jelent meg, amely öröm nemcsak az ünnepeltnek, hanem több más szakma képviselői, köztük mégis elsősorban a néprajzkutatók-folkloristák, valláskutatók számára.

Bár írásai romániai fórumokon ritkábban láthatnak napvilágot, Silling István Erdélyben sem teljesen ismeretlen. 1989 és 2010 között nem kevesebb mint 18 könyve jelent meg, egy kivételével hazájában. Közülük hét foglalkozik népi vallásossággal, népi imádságokkal; három a szélesebb értelemben vett néphagyománnyal, további három a szűkebb pátriája nyelvjárásával, egy művelődéstörténettel (levéltári kutatások alapján) és további négy irodalommal (köztük egy saját verseskötet is van). Mindezekhez járul a szerző számos tanulmánya folyóiratokban és könyvekben, kisebb írásainak sokasága újságokban, melyek együttvéve egy rendkívül termékeny életpálya ívét rajzolják ki. Ezt a kötetből is tömören megismerhető pályaképet talán nem árt e helyen röviden felidézni.

Az 1950-ben Kupuszinán (hivatalos, de ritkán használt nevén Bácskertes, szerbül Kupusina) született Silling István a mai napig hűséges maradt szülőfalujához, most is itt él. A zombori Műszaki

Középiskola, a szabadkai Pedagógiai Főiskola és az újvidéki egyetem magyar szakjának elvégzése után a szomszédos Apatinba tért vissza dolgozni középiskolai tanárként (1976–1986). Közben a kupuszinai és a szilágyi általános iskolában is tanította a magyar és a szerbhorvát nyelvet. Utána tíz évig a zombori Történelmi Levéltár munkatársa volt, időközben, a magiszteri után, megszerezte nyelvészeti doktori fokozatát is Újvidéken. 1995-től Zomborban a Tanítóképző Karon tanított nyelvészeti tárgyakat, 2006 óta pedig a szabadkai Magyar Tannyelvű Tanítóképző Karon tanít nyelvészetet, dialektológiát, népköltészetet, az utóbbi években mint tanszékvezető egyetemi tanár. Tagja számos tudományos társaságnak, a szakmai megbecsülést díjak, elismerések jelzik. 1990 óta a szülőfalujában létrehozott állandó néprajzi és helytörténeti gyűjtemény öre, művelődési egyesületének egyik vezetője, mindamelllett vendégtanár Debrecenben és Szegeden, konferenciák előadója, a vajdasági magyarok néprajzi atlaszának egyik munkatársa. Nem hagyható említés nélkül, hogy milyen közvetlen és színes egyéniség, akinek segítő mozdulataira, szíves kalauzolására sokan emlékezhetnek. Nem mellékesen lánya is szakmabeli lett, Budapesten végezte el a néprajz szakot. Ő az egyik szerkesztője a tisztelő kötetnek, társa pedig a nemzedéktárs Beszédes

Valéria, aki szintén évtizedek óta oszlopa a vajdasági magyar néprajzi kutatásnak.

Silling István első könyvében kupuszinai népballadákat adott közre. Imákat már jóval előbb, 1981-ben közölt, alig pár évvel Erdélyi Zsuzsanna korszakalkotó köteteinek megjelenése után. A Vajdaságban kétségkívül ő tett a legtöbbit a katolikus népi vallásosság és az archaikus imák megismeretése terén, ugyanakkor legalább annyira jelentős dialektológusként is: egyebek mellett tájszótárát és tájnyelvi elemzést írt az egyedülálló kupuszinai nyelvjárásról. Írásainak számban és terjedelemben többsége nyugat-bácskai, a Duna mentén fekvő szülőfalujával foglalkozik, így ma bizonyosan ez a legjobban megismerhető magyar falvak egyike. Ez a szoros kötődés kibocsátó, felnevelő és megtartó falujához Silling István egész munkásságát jellemzi. Biztos, hogy számtalanszor költözhetett volna közelebb városi munkahelyeihez; az is biztos, hogy helyben maradni egy éveken át véres háborúba bonyolódott országban, ahol egy időben szinte „vadásztak” a hadra fogható férfiak után, a nem hétköznapi helytállás egyik példája.

A kötet tematikai gazdagsága a szerkesztők szándékainak megfelelően és a tisztelgő kötetekben már megszokott módon mintegy leképezése, egyúttal továbbgondolása az ünnepelt érdeklődési köreinek. A köszöntő és pályaképet bemutató írásokon, a bibliográfián kívül 39 szerző 36 dolgozata sorakozik a kötetben, tematikus rendben. Az első négy szerzői nyelvészek; huszonkét írás foglalkozik a tág értelemben vett vallásosság néprajzi kérdéseivel, további négy néprajzi tanulmány az „anyag kultúra” körébe vezet. A kötetet záró öt írást művészettörténész és irodalmár szerzők jegyzik. Műfajukat tekintve a közölt írások nagyobb része jegyzetekkel, irodalommal ellátott tanulmány, de helyet kaptak esszék, személyesebb eszmefuttatások is. Területileg huzsonhat írás köthető helyhez: közülük tizenhat kapcsolódik a Vajdasághoz, öt Magyarországhoz, kettő Szlovákiához, további egy-egy Szlovéniához, Erdélyhez, Kárpátaljához, tíz pedig általánosabb jellegű. Az ünnepelt írásaira hivatkozik tizenöt dolgozat. A szerzők rövid bemutatását vagy az idegen

nyelvű összefoglalásokat e kötetben nem találjuk, viszont számos tanulmányhoz tartoznak értékes fekete-fehér illusztrációk. Barát, pályatárs, munkatárs a harmincasok korosztályától a hetven fölöttiekig egyaránt jelen van a tiszteletet parancsolóan testes kötetben – a szerkesztők kezdeményezése méltó visszhangra talált.

Feltűnhet, hogy Silling István egyik legkedvesebb témájával, a népi imákkal kifejezetten csak Tánccos Vilmos és Voigt Vilmos írása foglalkozik. Tánccos az erdélyi Mezőség reformátusok és unitáriusok által lakott településeiről (Magyarszovát, Mócs, Vajdakamarás) közül évtizedekkel ezelőtt, egyetemista korában, még kézírással gyűjtött szövegeket. Voigt Vilmos a népi imák szöveggondozási problémáiról értekezik filológus-bibliográfus áttekintésben (ő a „népima” terminust szeretné bevezetni a „népballada”, „népmese” mintájára). Verebélyi Kincső a falu ünnepéről osztja meg velünk általánosabb jellegű gondolatait.

A népi-köznepi vagy a közismerthez képest kevésbé ismert vallási jelenségek gazdag tárházát érintik a kötet dolgozatai szinte az egész Kárpát-medencéből. Ezek egy része saját gyűjtés vagy szakirodalmi áttekintés alapján készült korrekt adatközlésnek tekinthető. A veszprémi muzeológus Lackovits Emőke Szent Balázs megjelenését mutatja be a bakonyi és Balaton-felvidéki néphagyományban; Nagy-Abonyi Ágnes a Zenta közeli „Dicsértessék falu”, Felsőhegy vallásosságához közöl adalékokat; Kónya Sándor Szent Anna-énekeket közöl Csókáról; Balla Ferenc és Balla István az általuk könyvben is feldolgozott Duna menti Bezdán szent helyeit, épületeit adatolja. Beszédes Valéria gazdag, kiállításon is bemutatott emléanyag alapján vázolja fel az Európa-szerte közkedvelt Prágai Kis Jézus szoboralak vajdasági kultuszát. Szlovákiai szakrális kisemlékek Szentháromság-ábrázolásait, ezek ismertebb és ritkább típusait adatolja Liszka József, német párhuzamokra is figyelemmel.

Az írások egy másik köre a történeti múltba, annak különböző korszakaiba vezet. Barna Gábor bemutatja a kalocsai, rózsafüzéreket előállító olvasógyár működését, ami 1950 körül szűnt meg; Bárh Dániel a kalocsai levéltárban zombori adatokat talált



egy félhivatalos szentelmény, a vihagyertyák 18. századi liturgiájához; Mód László a szentesi ácsmolnár-kőműves céh vallási hagyományait hozza közel az 1820–1840-es évek időszakából; Lukács László a karácsonyfa 19. századi elterjedését segítő intézmények között az óvoda, iskola, árvaház, kórház szerepét vázolja fel. A fiatal bajai muzeológus, Kothencz Kelemen a több nemzetiségű Bajmok 19. század végi istentiszteleteinek nyelvi változását és ennek egyházi szabályozását tárta fel alapos szép írásában. Klamár Zoltán a magyarkanizsai Szent Pál-templom 20. század első feléből fennmaradt (részben hiányos) *Historia Domusa* alapján dokumentálta azt az érdekes folyamatot, ahogy egy erőteljes és vagyonos asszony akarata érvényesülhetett a templom helyének kiválasztásában és az épület elkészítésében, szinte az egyházi felsőbbség akaratára ellenére is. Silling Léda a doroszlói szentkutas Mária-kegyhely fémából készült offereit leltározta fel és mutatta be, melyek az egykor történt csodás gyógyulások emlékét őrzik. Szép történeti ívet rajzolt fel Nebojszki László a Bajától délre fekvő Katymárhoz tartozó Vodica nevű Mária-kegyhely kialakulásáról, felvirágzásáról, majd elhalásáról (a szocializmus alatt) és újbóli életre támadásáról (a rendszerváltás után); erről nemrég önálló könyve is megjelent. L. Juhász Ilona, kiterjesztve a szakrális kismélek fogalmát, a háborús emlékhelyek sorozatát hozza elénk szinte egész Dél-Szlovákiából, megmutatva egy igen érdekes határterületet az emlékállítás köréből, gazdag sajtóanyagra és emlékezetanyagra hivatkozva, tartalmas következtetésekkel.

Kutatási áttekintést írt a mindössze pár ezres létszámú szlovéniai magyarság vallási életének kutatásáról Kepéné Bihar Mária és Lendvai Kepe Zoltán, felvázolva sok kutatható problémakört, melyekhez mind ember és erőforrás lenne szükséges. Az ő imakutatásukat Szlovéniában többek között Silling István szegedi egyetemi előadásai inspirálták. A nyelvterület másik széléről, a kárpátaljai görög katolikus magyarság vallási életének viszontagságairól Pilipkó Erzsébet adott igen hasznos, gondolatébresztő és magvas áttekintést (ő ugyancsak nemrég írt erről könyvet).

Néhány további írás inkább problémaközpontú: ezek módszertana és következtetések is további érdeklődésre tarthatnak számot. A Néprajzi Múzeum nyugalmazott muzeológusa, Szacsvey Éva nagy ívű, nemzetközi összehasonlító anyagot is felvonultató tanulmányt írt arról, hogyan változott át a „szent sarok” modell, milyen területi változatai vannak ennek a néprajzban bevett fogalomnak, és milyen kevéssé igazodik a valóság a bevett sztereotípiákhoz. A Kishegyesen élő Szőke Anna napjaink vallási jelenségeiről értekezik a kishegyesi romák körében; voltaképp ez az egy írás foglalkozik kortárs vallási jelenségekkel, érzékeny és elfogulatlan megfigyelésekre alapozva, hiteles interpretációban.

A többi néprajzi írás közül említést érdemel Gleszer Norberté: ő a zombori Rákóczi-szobor egyik kezdeményezőjét, Vértesi (Virtel) Károlyt és az 1912-es szoborállítás előzményeit mutatja be gazdag irattári és sajtóanyag alapján, társadalomtörténeti kontextusban. A Kupuszinától nem messze fekvő Doroszló férfiviseletéről Raj Rozália és Nagy István közölt tanulmányt, Szilágyi Miklós pedig a kelet-bácskai Magyarkanizsán felvett interjúrészletekkel dokumentálta azoknak a régies tejfeldolgozási módoknak a továbbélését, melyek az Alföld magyarországi részein már jóval előbb kikoptak. Burján István esszéje (*Bor és ünnep*) a bor élvezeti értékét járja körül.

Szaktanulmányokat adtak nyelvészek is, mint Lánicz Irén (beszédaktusokról), Rajslí Ilona (Lippay János Psoni kertjéről), Molnár-Csikós László (Ada tájszavairól) és Bene Annamária (a -t képzős melléknévi igenévről). Simon András a népi szemléletmód és tájnyelvi szóalkotás kapcsolatát illusztrálta példákkal. Nem kevésbé érdekesek az ünnepelt irodalmár és művészettörténész kollégáinak rövidebb, esszékhez, kritikákhoz közelítő stílusú írásai. Hóza Éva annak a Herceg Jánosnak képzőművészeti írásait idézi fel, aki Silling István számára is mintegy példaképpül szolgált és több írásának is tárgya volt. Mándity Krisztina Vajda Lajos ikonos képei és Ivan Meštrovič faragásai kapcsán teszi fel a kérdést: a modern kor szakrális tárgyai, művészeti alkotásai vajon készítenek-e úgy imára nézőiket, mint ahogy azt évszázadokkal korábban

tették az ikonok? Lang Irma úgy ír a vajdasági szerb festőről, Milan Konjovičről, hogy közben érzékenyen méltatja Silling Istvánnak a festő iránti érdeklődését is. Fekete J. József Silling István versíró és irodalomvasó kötődéseiről ír. Az irodalmár és színháztörténész Káich Katalin elmélkedése a tradícióról a megrontott létezés útvesztőjébe bonyolódott ember által az *egész keresésének és helyreállításának* jegyében fogant.

Az a gondolat, amit Fekete J. József megfogalmaz a vajdasági magyar irodalom két kiemelkedő szervezőjéről és alkotójáról, Herceg Jánosról és Szenteleky Kornélról, a tudós tanár Silling Istvánra is igaz: „A regionalizmus kettőjük által vállalt irodalmi programja semmiképpen sem a furcsaságként megképződő helyi színek ripacszkodó szajkózását célozta, a csicsás helyi *színek* hangsúlyozása helyett a helyi *színezetet* kívánta felmutatni, az életnek azt a teljességét, amit az adott régió termelt ki hagyományaiából, történelméből, szellemiségéből, tájhangulatából, gazdasági, kulturális és hitbeli adottságaiból, folklórából.

Egy tökéletesen követhető – és a világirodalomban az utóbbi fél évszázadban kamatozó – program a regionalizmus, csak a konzervatív kánon aggatta rá a penészes provincializmus, a helyi érdekűség, a dilettantizmus jelzőit” (478.). Silling István is „bejárta a világ számára érdekes szegleteit, intellektusával ennél is tágabb horizontokat ostromolt”, és mindeközben évtizedek óta „arra törekszik, hogy megteremtse Kupuszina méltó helyét a Vajdaság irodalmi, nyelvészeti, művelődéstörténeti mappáján” (uo.). Tegyük hozzá: eközben képessé válik rá és újra meg újra meg is teszi, hogy felmutassa a helyiben, a lokálisban az egyetemes magyart, az egyetemes emberit is, amelyben a maga módján *magára* és egyúttal a *magáéra* ismerhet a Kárpát-medence magyar nemzeti közösségének bármely határán belül és kívül, innen és túl élő érdeklődő tagja – legyen akár néprajzkutató, folklorista, nyelvész, irodalmár, művelődés- és művészettörténész, vagy egyszerűen csak emberségre, versre, imára, méltóságra, értékekre érzékeny ember.

**Mohay Tamás**

## Erkölc és egyház a moldvai csángó falvakban

*Kinda István: Ellenőrzött közösségek. Szabályok, vétkek és büntetések a moldvai csángó falvakban.*

*Erdélyi Múzeum-Egyesület – Mentor Kiadó, Marosvásárhely 2010. 224. oldal*

Kinda István a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum néprajzi részlegének fiatal muzeológusa, a 2003-ban alapított zabolai Csángó Néprajzi Múzeum szakmai vezetője. A szerző alapfokú és magiszteri tanulmányait 2000–2005 között a kolozsvári BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékén végezte, majd 2009-ben a Debreceni Egyetemen néprajzból és kulturális antropológiából szerzett doktori fokozatot. A Székely Nemzeti Múzeum tudományos tanácsának és kutatásainak meghatározó személyisége, az *Acta Siculica* című évkönyvének igényes szerkesztője.

Kinda István már diákkorában cselekvően bekapcsolódott a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéke,

valamint a Kriza János Néprajzi Társaság által szervezett csángó alap kutatásokba. A csoportos terep- és levéltári vizsgálatok keretében elsősorban a római katolikus falvak társadalmi és egyházi életét, valamint morális értékrendjének változását kutatta. A moldvai csángó magyarokkal kapcsolatos eddigi szakmai eredményeit számos hazai és külföldi tudományos konferencián mutatta be, legsikeresebb tanulmányai pedig magyar, román és angol nyelven jelentek meg.

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület és a Mentor Kiadó által közösen megjelentetett kötet voltaképp doktori dolgozatának átdolgozott, szerkesztett változata, melyben a szerző azt vizsgálja, hogy a moldvai csángó falvakban az utóbbi

évszázadokban hogyan változott az erkölcsi értékrend, a helyi közösségek a morális rend betartását kikényszerítő ellenőrzésnek milyen intézményesített formáit működtették, s a különböző vétségeket elkövetőkkel szemben milyen büntetéseket fogyanatosítottak.

Kötetében árnyalt képet rajzol arról, hogy az ortodox többségű Moldvában működő római katolikus lelkészek milyen szerepet játszottak az erkölcsi rendszer formálásában és működtetésében, hogyan változott társadalmi megítélésük és státusuk a moldvai régióban a különböző korszakokban.

Kinda István kiváló elméleti, fogalmi, módszertani és kutatástörténeti fejezettel indítja kötetét, utána pedig a társadalmi ellenőrzéssel és a kontrollal kapcsolatos általános elméleti, fogalmi kérdéseket tisztázza, majd bevezeti az olvasót a csángó falvak társadalmi életének mindennapi, sajátos világába.

A szerző kötetében rendre bemutatja, hogy az egyházi és a világi hatalom hogyan ellenőrizte az erkölcsi szférát Moldvában az utóbbi évszázadokban. Előbb feltárja, hogy a 17–18. századi moldvai fejedelemség keretében, különösen a székelyek betelepítése után, hogyan szerveződött a lokális társadalom, valamint az egyházi élet a régióban.

A következő alfejezetben azt mutatja be, hogy a Moldva és Havasalföld 1859-es egyesülése után fokozatosan kiépülő világi és egyházi intézményrendszer hogyan kezdte tudatosan átalakítani az állampolgárok életmódját, majd a jászvásári római katolikus püspökség 1884-es megalakulása után hogyan rendeződik át a helybeli magyar deákok és a római katolikus lelkészek korábbi szerepe.

A szerző árnyaltan elemzi, hogy az első és a második világháború idején hogyan bizonytalanodtak el a moldvai lokális közösségek, majd a kommunista totalitárius hatalom és ideológia 1944 után hogyan próbálta minél szigorúbb ellenőrzése alá vonni és uniformizálni azokat. A kérdéskör történeti felvázolását a szerző annak bemutatásával zárja, hogy az 1989-es rendszerváltozást követő nemzetközi munkamigráció hogyan rendezte át a csángó falvakban élő és onnan kilépő személyek, családok, közösségek korábbi értékrendjét és gyakorlatát.

Kinda István a negyedik fejezetben rendre bemutatja a társadalmi kontroll alapvető funkcióit, hogy a különböző időszakokban mit tartottak a térségben normasértő, deviáns cselekedetnek és viselkedésnek, majd hogyan rendeződtek át a társas együttélést szabályozó normák, valamint a világi és egyházi kánont sértő vétségek a csángó falvakban. Alapos terep- és levéltári kutatásokra támaszkodva részletesen elemzi, hogy a helyi közösségek hogyan viszonyultak a hazugsághoz, csaláshoz, lopáshoz, verbális és fizikai erőszakhoz, öngyilkossághoz, gyilkossághoz, blaszfémiához, vallási konverzióhoz, szexualitáshoz, váláshoz, vadházassághoz, bitang gyermekhez, a túlzott alkoholfogyasztáshoz, és a helyi közösségek végül is mit tartottak bocsánatos vétségeknek.

Az ötödik fejezetben a szerző azt tárja fel, hogy a csángó falvakban kik és hogyan kezelték a devianciákat, milyen formális kontrollintézmények működtek, s azokban a pap, az iskola, a rendőrség, a polgármesteri hivatal meg a bíróság milyen alapvető szerepet játszott.

Szintén ebben a fejezetben mutatja be a csángó falvakban alkalmazott informális kontrollmechanizmusokat: a közvélemény természetét, működését és hatását, a pletyka, a helyi besúgók és informátorok szerepét, a társadalmi kontroll közösségi, egyéni (önbíráskodás) és különböző mágiikus változatait.

Kinda István a hetedik fejezetben előbb a deviánsokkal szemben alkalmazott büntetések egyéni és közösségi formáit (kibeszélés, nyilvános megszégyenítés, önbíráskodás, gyalázás, népítélet, kiközösítés, átok, imádság, rábőjtölés, fekete bőjt) dokumentálja rendszerességgel, majd az egyház által leggyakrabban alkalmazott szankciókat (kiprédikálás, pellengér, nyilvános vezeklés, eltiltás, papi átok, fekete mise, istenítélet), végül pedig a világi intézmények büntetéseinek (pl. pénzbírság, börtön) szerepét és hatását elemzi. Elemzéseiben kiemeli, hogy a csángó falvakban fennmaradt archaikus büntetések voltaképp a csángó kultúra alapvető rétegéhez, mindennapjaikat és ünnepeiket alapvetően meghatározó szubsztrátumához tartoznak.

A szerző kötetében egy olyan esettanulmányral is megismerkedhetünk, mely elsősorban az egyén, annak családja és a helyi közösség kapcsolatának árnyalt elemzését, szakszerű értelmezését valósítja meg éppen a másság kontextusában.

Kinda István kötete határozottan szakít a moldvai csángó kultúra és társadalom mitizáló, szépítő bemutatásával, kutatásával és elemzésével. Disszertációja árnyaltan elemzi és értelmezi, hogy a különböző korszakokban a csángó falvakban hogyan alakultak át az egyének és a közösségek alapvető értékei, érdekei és kapcsolatai, azok pedig végül is hogyan tükröződtek és reprezentálódtak a mássághoz való viszonyulásukban.

Kutatásai során a legkiválóbb hazai, magyarországi és nemzetközi szakirodalmi, elméleti, fogalmi és módszertani eredményekre alapozott. A különböző levéltári forrásokat, a sajtó adatait, valamint az adatközlőkkel a moldvai terepen készített interjúit szerves egységben elemzi és értelmezi. Kiadványának végén közli legfontosabb adatközlőinek jegyzékét, valamint a csángó falvakban a kérdéskörrel kapcsolatosan használt jellegzetes tájszavakat. Idegen nyelvű rezüméi megkönnyítik az angolul és a románul olvasó kutatók, érdeklődők tájékozódását. Ugyanakkor a kiadvány témájához kapcsolódó színes fényképek jelentős mértékben gazdagítják munkájának dokumentumértékét.

A kitaró és módszeres terepmunkára, alapos levéltári vizsgálódásokra, valamint modern elméleti és fogalmi apparátusra épülő könyv a moldvai csángó kultúra egy eddig kevésbé ismert szeletének rendszeres, szakszerű tudományos bemutatása és értelmezése. A szerző benne egyértelműen rámutat, hogy a csángó falvak társadalmá sohasem volt homogén, ideális világ. Kiemeli, hogy a római katolikus egyház egészen napjainkig nagyon jelentős szerepet játszik ezekben a településekben. S habár itt egészen a 20. század végéig részleteikben középkorias életformák, kulturális elemek, erkölcsi normák és eljárások maradtak fenn, a folyamatos változások is átrendezték a csángók erkölcsi értékrendszerét, „kezelési” eljárásait, társadalom- és világlátását. Az 1989-es romániai rendszerváltozást követő munkamigrációval, globalizációval és az amerikanizálódással járó kultúraváltás pedig ebben a térségben is az individualizmus térhódítását, valamint az egyéni életpályaépítés gyakorlatát honosította meg. Annak hatására az egyének már legtöbbször elutasítják a helyi, közösségi értékrendet, s miközben nagymértékben függetlenítik magukat a „mások tekintetétől”, fokozatosan független, autonóm személlyé válnak, s ennek eredményeképpen a csángó falvak korábbi, alapvetően keresztény jellegű erkölcsi értékrendjének is számos egyéni olvasata alakul ki.

**Pozsony Ferenc**

## Fejezetek a magyar nyelvtudomány történetéből

*Benkő Loránd: Magyar nyelvtudósok a XX. században. Méltatások, emlékezések. Argumentum Kiadó, Budapest 2010. 261 oldal*

Benkő Loránd könyve fontos állomás a magyar nyelvtudomány történetét tárgyalók között, hiszen a magyar tudományosságban a tudománytörténet mindig jelentős szerepet kapott.

A könyv szerzője több évtizedes munkája során összegyűlt, különböző alkalmakon elmondott laudációit, kerek évfordulós megemlékezéseit, méltatásait és halotti búcsúztatók – többnyire folyóiratokban megjelent – szövegeit szedi itt egy csokorba.

Benkő Loránd pályája a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetemen indult. Tanára, Szabó T. Attila már diákkorában a nyelvtudomány irányába terelte érdeklődését. Első közleménye az Erdélyi Múzeum hasábjain jelent meg 1944-ben *Üver* címmel (EM, XLIX., 1–2. 133–134.), de ugyanebben a számban jelenik meg ismertetője az Árvay József által közzétett *A barcasági Hétfalu helyneveiről* (148–149.). Szülőföldjéhez, valamint

a névtanhoz való kötődését jelzi, hogy 1947-ben a Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai sorozatban teszi közzé *A nyáradmente földrajzi nevei* című munkáját (MNYTK 73. sz. Bp. 1947. 51 lap), de a későbbiek során is számos, tematikájában Erdély népességére, nyelvi sajátosságaira, földrajzi neveire vonatkozó tanulmánya látott napvilágot. A teljesség igénye nélkül említenék itt meg néhányat: *A székelyföldi szláv eredetű víznevek kérdéséhez* (MNY. XLIV, 95–101.), *A bukovinai székelyek nyelvéről* (Nyr. LXXXV, 273–277.), *Adalékok a mezősgéi a-zás irodalmi nyelvi jelentkezéséhez* (MNY. LI, 130–134.), *Adalékok a székelyek korai történetéhez* (Honismeret 1985/5. 22–9.), *A csánigók eredete és települése a nyelvtudomány szemszögéből* (MNY. LXXXV, 271–287, 385–405.). Természetesen ő gyűjtötte össze a magyar nyelv-atlasz kérdőíve I. részének az anyagát is huszonkét erdélyi kutatóponton.

1959-től lett az Eötvös Loránd Tudományegyetem Nyelvtörténeti és Dialektológiai Tanszékének vezetője, 1960-tól az MTA Nyelvtudományi Intézetének osztályvezetője. 1965 és 1992 között az MTA Nyelvtudományi Bizottságának elnöke volt. 1953-tól a Magyar Nyelv szerkesztője, 1976-ban a Magyar Nyelvtudományi Társaság elnökévé választották. Számítalan alkalom adódott hát arra, hogy ilyen tárgyú beszédeit elmondja és különböző folyóiratokban közzétegye.

Az egyes tanulmányok elején pontosan megjelöli az írás első megjelenésének helyét és idejét. A kötetben csupa kiváló nyelvészről esik szó; a szerző így szól róluk: „Akikről itt szót ejtettem – ma már mind halottak –, tudományos életművükkel átfogják az egész 20. századot. Elődeim, mestereim, kollégáim, barátaim sorakoznak közöttük.” (10.)

Benkő Loránd életkoránál fogva is több mint fél évszázada tanúja a magyar nyelvészetben történő változásoknak. Személyes ismerőse, nagyon sok esetben mestere, tanítója a nyelvtudomány különböző területein működőknek. Tisztségeiből adódóan módja és kötelessége nyílt tehát arra, hogy elmondja, leírja az „ad hoc jellegű, de tudománytörténeti vonzatú” emlékezéseket, méltatásokat.

A kötet bevezetőjében Benkő sorra veszi azokat a személyiségeket, akikről írásai szólnak. Kiemeli, hogy Gombocz Zoltán az egyetlen, akit nem ismert személyesen, de mint a 20. század „legkiemelkedőbb magyar nyelvtudósa, azért is szervesen beletartozik” a megemlített sorába, mert „Pais Dezső közbeiktatásával” (9.) tanszéki elődje volt. A kötet felépítése, a különböző személyekről szóló írások besorolása elsősorban nem szoros időrend függvénye. Jóval személyesebb szempont szerint követik ezek egymást: először a tanszékvezető elődokról esik szó: Melich Jánosról, Gombocz Zoltánról és Pais Dezsőről. Itt mindjárt egy személyes élménnyel is szolgál a szerző: Melich János által „csöppent” a „tudománytörténet sodrába”, hiszen 1957-ben, amikor Melich 85. évét töltötte, Pais Dezső Benkőt, a fiatal szerkesztőt bizta meg azzal, hogy írjon az ünnepelt munkásságáról. Így került tehát a kötet élére a *Gondolatok Melich János nyelvtudományi munkásságáról (Születésének nyolcvanötödik évfordulóján)* című tanulmány. Ezt követi *Gombocz Zoltán szerepe a magyar történeti nyelvészetben*, majd Pais Dezsőről mindjárt négy írást is olvashatunk. *Elnöki megnyitó a Pais-emlékkünnepségen*, *Búcsú Pais Dezső akadémikustól*, *Pais Dezső 1886–1973*, *Zalaegerszegtől az Akadémiáig – Pais Dezső tudományos életútja*.

Utánuk Benkő egyetemi tanárai következnek: Szabó T. Attilát, a későbbi atyái jóbarátot három írással is méltatja kötetében, külön tanulmányt szentelve az *Erdélyi magyar szótörténeti tárnak*. Mészöly Gedeon szintén a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetemen, Horváth János pedig a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetemen volt tanítómestere. Őket követik sorban a professzor kollégák: Bárczi Géza, Balázs János, Hadrovics László és Ligeti Lajos, majd munkatársai az MTA Nyelvtudományi Intézetében „A Magyar Nyelvjárások Atlasza” munkálataiban: Lőrincze Lajos, Imre Samu és Keresztes Kálmán, valamint Penavin Olga, az Újvidéki Egyetem tanára, aki a hatvanas évek első felében a nyelvátlasz jugoszláviai kutatópontjain volt éveken át kísérő- és segítőtárs. Az emlékezések sorát a tragikusan korán elhunyt

Kubinyi Lászlóról szóló zárja, aki előbb tanszéki kolléga, majd „A Magyar nyelv történeti-etimológiai szótára” munkálataiban volt munkatársa a szerzőnek. A kötet minden tudósról fényképet is közöl.

A tanulmányokat olvasva megelevenedik előttünk a 20. század magyar nyelvésztársadalma. Benkő írásainak személyes hangvételéből meleg, baráti szeretete, az elődök iránti tisztelete, csodálata pontosan kiérződik. Olykor egészen emberközeli élményekről, személyes emlékekről beszél, tréfásan ejt szót egyik-másik emberi esendőségről is. Sohasem ítélkezik azonban. A szerző emberi nagyságát mutatja, hogy minden munkatársban, kollégában megkeresi a pozitív tulajdonságokat, így látja és láttatja őket. Másik oldalról viszont ámulatba ejtő, ahogyan az egyes nyelvészek munkásságát bemutatja. Filológusi aprómunkát végez, amikor számba veszi az egyes személyek munkaes tudományterületét, publikációit. Lenyűgöző pontossággal közöl rengeteg bibliográfiai adatot, amely az olvasót akár egy-egy részterületen való további tájékozódásra ösztönzi. Őszinte elismerés, nagybecsülés sugárzik a sorokból, amint az elődök, kollégák munkásságát értékeli.

A kötetet egy nagy ívű tanulmány zárja *A „budapesti iskolá”-ról* címmel. A megnevezés a 20. század közepén kapott lábra, ezzel azt a nyelvtörténeti kutatási irányzatot jelölték, mely az újgrammatikus iskolára épülve kifejlesztette a nyelvészeti realizmust, amely ugyan szintén adatokra épül, de nem ragad bele az öncélú, pozitívista adatgyűjtésbe, hanem azokat értelmezi is. Benkő tágitja a perspektívát, úgy véli, hogy nem csupán a budapesti nyelvészek működésére értendő ez a megnevezés, hanem a budapestit magyarra cserélve, az iskolát pedig csoportra, a magyar történeti nyelvtudományt művelők csoportjáról kellene inkább beszélni. Véleménye szerint ugyanis nem lehet élesen elválasztani a különböző korszakokat Simonyitól a jelenig, sőt nem húzható éles válaszvonal a kimondottan a magyar nyelvvel foglalkozó nyelvészek és azok közé sem, akik más nyelvek specialistái voltak (pl. Munkácsi Bernát, Szinyei József, Zsirai Miklós, Kniezsa István, Gáldi László). Részben azért nem, mert

mindegyikük többé-kevésbé hungarológus nyelvész is volt, és mert lényegében a nyelvtudományról is ugyanazokat az elveket vallották.

Ennek az iskolának vagy – ahogyan Benkő nevezi – csoportnak a fejlődésére a 19. századtól kezdve meghatározó volt a német nyelvészet hatása. Ez a befolyás először pozitív hatást gyakorolt a magyar nyelvészeti szemléletre, később azonban elzáró tényezővé vált, s ezt a frankofil nyelvészek érdeklődése nem tudta, nem tudhatta ellensúlyozni. Ugyanilyen káros hatásúak voltak aztán a marxizmus, majd sztálinizmus megnyilatkozásai is. A történelmi-társadalmi változások együttes körülményeinek köszönhetően a magyar nyelvészet elsősorban a történetiség irányába fejlődött, s e nyelvtudományi irányzat kifejezetten nemzeti-történeti tudománnyá alakult. Természetesen a külföldi szakirodalomra is figyeltek e nyelvtörténeti irányzat képviselői, s mint Benkő kiemeli, a „merőben újra figyelés”-ben (247.) Gombocz játszott fontos szerepet.

Túlzás volna azt állítani, hogy a magyar nyelvtörténeti irányzatot képviselő tudósok a leíró nyelvészet művelését ne tartották volna fontosnak, ám fontos munkák nem születtek e téren a századelőn. Ugyancsak népszerűtlen volt a nyelvjáráskutatás is, bár Csúry – aki Yrjö Wichmann gyűjtési elveit követte – *Szamosháti szótára* úttörőnek bizonyult; végül csak Bárczinak a történeti nyelvjáráskutatás szempontjait kidolgozó törekvései terelték helyes mederbe azokat a kezdeményezéseket, amelyek a nyelvjáráskor leírását az általános magyar nyelvtörténeti ismeretekkel ötvözték.

Előremutató, fontos szempont, hogy jól látták a kor nyelvészei: a nyelv nemcsak gondolatközlő és műveltségközvetítő eszköz, hanem elmúlt korok emlékeit rögzítő, műveltségghordozó szerepe is legalább ugyanolyan fontos. A 20. század első felében a szótörténeti-etimológiai kutatások, a történeti szótan, a frazeológiai kutatások, szó- és névtörténeti vizsgálatok területén születtek számottevő, kiemelkedő eredmények. Benkő Loránd ebben a tanulmányban ezeket is értékeli.

A kötet végén a szerző rövidítésjegyzéket közöl, amely a számos utalás betűjelének feloldásában



nyújt segítséget a nyelvészeti rövidítések berkeiben kevésbé járatos olvasó számára is.

A könyv utolsó tanulmánya egy Bárczi-idezzel zárul, amely újra megerősíti az olvasóban azt az érzést, amely Benkő írásaiból minduntalan felénk árad: a tiszteletteljes szeretetét: „Tévedéseik, tökéletlenségeik, melyekre ma

könnyű rámutatni, koruk fogyatékoságai voltak, tudásuk, szorgalmuk, leleményük az övék.” A kötet ékes bizonyítéka annak, hogy az emberség, a jellembeli erősség a tudományművelés iránti tudósi elkötelezettséggel párosulva hozhat létre nagy eredményeket.

T. Szabó Csilla

## A világ mint esemény és megtestesülés

*Losoncz Alpár: Merleau-Ponty filozófiája. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő 2010. 309 oldal*

Losoncz Alpár, az Újvidéki Egyetem tanára, a Szegedi Egyetem rendszeresen visszatérő oktatója egy olyan francia filozófusról írt könyvet, akinek a 20. század derekán keletkezett életműve az utóbbi években jelentős gondolati kihívások hordozójaként lépett elő a több évtizedes viszonylagos és látszólagos mellőzöttség homályából. Maurice Merleau-Ponty sajátos színezetű filozófiájáról van szó, amely a fenomenológia és az egzisztencializmus érintkezési felületein számos eredeti kérdést vet fel. Merleau-Ponty gondolatai már akkor is hatottak, amikor neve még korántsem volt annyira felkapott, mint kortársaié, a Sartre-é vagy a Heideggeré. Különleges problémaérzékenységének és egyéni hangvételének köszönhetően az utóbbi évtizedek meghatározó gondolkodójává válhatott jóval azelőtt, hogy írásai az újabb nemzedékek számára „divatba jöttek” volna. Mégis, annak ellenére, hogy elgondolásai számos filozófiai alaptéma kutatása során – mint amilyen az észlelés, a test, a nyelv, a végesség és a történetiség problémaköre – ma már megkerülhetetlenek, mondhatni még mindig nem vált igazán közismertté.

Losoncz Alpár könyve a Merleau-Ponty-életmű olyan szakszerű, monografikus igényű feldolgozására vállalkozik, amely komplex betekintést nyújt e különleges képességű és látásmódú gondolkodó szellemi világába. *Az észlelés fenomenológiája* című főmű – a szerző „e sűrűn szőtt könyve” (62.) – mellett a gondolkodó több más fontos könyvére is kellő részletességgel kitér, mint *A viselkedés szerkezete*, *A világ prózája* vagy a végső kidolgozottságot nélkülöző *A*

*látható és a láthatatlan*, melyek iránt az érdeklődés manapság ugyancsak fokozódik. Ugyanakkor Losoncz nemcsak extenzív értelemben igyekszik átfogni e művekben rejlő gondolati teljesítményt, hanem mélységében is. Merleau-Pontynak a lét, a tudat, a nyelv és a kultúra mélyebb rétegeit célba vevő „archeológiai” törekvéseit igencsak szerencsésen vonatkoztatja magára a vizsgált szerzőre, amikor figyelmét a szövegek gondolati mélységeire, intenzív gazdagságára és erőteljes szellemi kisugárzására fókuszálja. Ily módon sikerül a többnyire a szakmai berkekben is inkább csak *Az észlelés fenomenológiája* szerzőjeként emlegetett gondolkodóról egy kellőképpen komplex és árnyalt, a kérdező beállítódás, az értelmező és dialógizáló hozzáállás folytán az életre keltett gondolati összefüggések horizontjába az olvasót is bevonó, együtt gondolkodtató szellemi körképet kialakítania.

Hogyan látja és miként értékeli Losoncz Alpár, a kortárs francia és német filozófia kiváló szakértője – aki az egyetemi előadásain mondhatni az elsők között lépett fel, már jó évtizeddel ezelőtt, Merleau-Ponty „aktualitásának” a felismerőjeként/felismertetőjeként – ezt a filozófiai teljesítményt a viszonyítási alapul szolgáló európai filozófiai hagyomány és a mai embert hatalmukba kerítő újszerű és még korántsem elégségesen reflektált egzisztenciális kihívások kontextusában?

Az alaphangot M. Foucault egyik visszatértevéből vett idézet kínálja, miszerint a hetvenes évek eleji fiatal francia gondolkodók – a korabeli közhiedelemmel ellentétben – nem Sartre-ra hanem

Merleau-Pontyra esküdtek. Merleau-Ponty ugyanis „újrakezdő” volt, „de olyan újrakezdő, aki nem szünt meg hátrafelé nézni, esetében tehát a produktivitás mindig *re-produktivitás* is”. (33.) Leginkább nála futottak össze a harmincas évek francia filozófiáját meghatározó fő irányvonalak – a kritikai racionalizmus, a bergsoni intuicionizmus, a spiritualizmus és perszonalizmus –, de oly módon, hogy abból egy merőben újszerű filozófiai látásmód bontakozhatott ki. Rá is érvényes, amit Prousttal kapcsolatban ő maga fogalmazott meg: senki nála mélyebben nem gondolta át a látható és a láthatatlan relációját. (21.) Ebben a tekintetben P. Ricoeur „a legnagyobb francia fenomenológus”-nak titulálja Merleau-Pontyt. (5.)

Az való igaz – véli Losonczi Alpár is –, hogy Merleau-Ponty filozófiáját nem tudjuk megérteni a fenomenológia nélkül. A klasszikus fenomenológiához való visszatérés néhány lényeges mozzanata kétségkívül tetten érhető benne, mint amilyenek: a „világ felfedezése” és a világhoz való „naiv viszonyulás” (6.), a közvetlenségnek az aktualitásban feltörő, redukálhatatlan többlete, amelyet a közvetettség mindig előfeltételez. De Merleau-Pontynak a fenomenológiához való viszonya korántsem egyértelmű, sőt számos vonatkozásban igencsak problematikus, s Losonczi értelmezésében ennek a legfinomabb árnyalatai is kirajzolódnak. Itt is felmerül a többnyire nyitva maradó kérdés, hogy vajon a fenomenológia nem a metafizika utolsó nagy megvalósulása-e. (24.) A határozott válasz elől egy lehetséges kitérőt kínál a fenomenológia eredendő pluralitására való hivatkozás, a megállapítás, hogy nem fenomenológia van, hanem *fenomenológiák*. (26.) A probléma komplexitása mögött maga Husserl áll. Mint minden mélyenszántó fenomenológus, Merleau-Ponty is Husserl-értelmező, a husserli archeológia kutatója volt – hangsúlyozza Losonczi. Ám vannak filozófiák, amelyek azáltal (is) hatnak, amit *nem mondanak ki*, s a továbbgondolói azáltal vághatnak új csapást, hogy éppen az ilyen ki nem mondottságok szálain haladnak tovább. Husserl is ilyen – véli Losonczi –; *testamentáris* értékeit nemcsak a leírtakban, hanem a *nem-mondot*tban kell keresnünk. (26.) Merleau-Ponty zsenialitása abban nyilvánul meg, hogy

észreveszi: Husserl felfedezése olyasmivel kapcsolatos, ami *mélyebb* az intencionalitásnál, ez pedig éppen az egzisztencia. Az így fellelt kiindulópont nem jelent nyíltszíni szakítást Husserlrel, mivel ez olyasmi, ami kimondatlanul maradottan Husserlben is benne van, de ugyanakkor olyan „*teremtő* eltávolodást” (34.) eredményez, ami az egzisztencializmushoz közelíti Merleau-Ponty gondolkodását. Ott viszont úgy talál rá az egzisztenciára mint ami a lehetőségek többletéből születik, s ami ily módon a szabadság tere, a transzcendencia igazi forrásvidéke. Az alapgondolat viszont – az embernek nincs egzisztenciája: *ő maga egzisztencia*; ő maga jelölésteli (54.) – Merleau-Ponty számára meggondolandó. Vajon meg lehet-e tenni abszolút kiindulópontnak az embert? S ez nem kerül-e ellentmondásba az emberi lét – ugyancsak az egzisztencializmus által tételezett – mindenkori szituáltságával? Merleau-Ponty számára a klasszikus egzisztencializmustól egy merőben elütő előfeltevés körvonalazódik: semmit sem magyarázhatunk meg az emberrel, „mivel az ember nem erő, hanem gyengeség a lét belsejében”. (135.) Mindenképpen annak a megragadására kell törekedni, ami az ember tevékeny hozzájárulása nélkül nem tárul fel, ám a prométheuszi „humanizmussal” való kompromisszum nélkül. Merleau-Ponty tehát alapvetően olyan gondolkodás kialakítására törekszik – állapítja meg Losonczi –, amely kivonja magát az egyetemes humándiskurzus uralma alól.

Mindezek alapján az is beláthatóvá válik, hogy fenomenológia és egzisztencializmus találkozása Merleau-Ponty életművében nem véletlen, mivel éppen hogy szükségképpen a fenomenológia „nyit ablakot az egzisztenciára”. (5.) De ez a találkozás korántsem hagyja érintetlenül magát a fenomenológiát. Ugyanis közös vonásuk, hogy mindkettő tudatosítja: az eredendő tapasztalat *valamiképpen* mindig hozzánk tartozik, a lehető legnagyobb közelségben van hozzánk ez a „konkrétus”, „*csak* le kell hajolni érte”. (27.) Ebben a belátásban a testi tapasztalat, a testi közvetítettség, testszerűség játssza a fő szerepet. A tapasztalat maga viszont megvilágítás és árnyékolás váltakozása, s a megjelenő dolgokat *sötét* peremek veszik körül. Továbbá a tapasztalat nem a

történés után érkezik, hanem maga a történet. (32.) Losonczi kimutatja, hogy a tapasztalat „lüktetése” Husserl számára sem marad észrevétlen, ő is „létrejövés”-ről, „létesülés”-ről, mozgó konstellációról beszél. (26.) Ebben viszont éppen az egzisztencia marad hozzáférhetetlen. A fenomenológia tehát oly módon nyitja meg a hozzáférést az egzisztenciához, hogy éppen az egzisztenciához való hozzáférhetlenség beismerésével kezdődik. (27.) Ennélfogva a fenomenológiának önmagának is fenomenológiára van szüksége – vonja le a következtetést Merleau-Pontyval együtt Losonczi. (31.)

A klasszikus értelemben vett fenomenológiától és egzisztencializmustól való továbblépés Merleau-Pontynál a szubjektum/objektum viszony meghaladása, az ezen túlmutató harmadik dimenzió keresése irányába történik. A tudat oldaláról ezt a törekvést Merleau-Ponty a világot hatalmába kerítő racionalitást előfeltételező fogalommetafizika által megkonstruált „kettős szerkezetek” kritikai lebontásaként valósítja meg. Felfogása szerint a fogalom nem konceptuális eszköz, hanem eseményszerkezettel rendelkezik. Ennélfogva nincs értelmi középpont, nincs olyan értelemközpont, amelynek emanációja minden aspektust bevilágíthat. A Merleau-Ponty által feltárható értelmi hálót – Losonczi Alpár kifejezéseivel – üregek, vésetek, hasadások tagolják, az értelmi kivételések kirojtottsága jellemzi. Merleau-Ponty észleléskonceptiójában mutatkozik meg leginkább az észlelő és az észlelt episztemológiai kettősségnek a feloldására és meghaladására irányuló igyekezet. Felfogása szerint az észlelés és az észlelt folytonosan keresztetődnek egymással, s ily módon az észlelés sokkal inkább a világ dolgaival való találkozás és együttlét őstípusa – valóságos „beavatás” a világ vonatkozásában (37.) –, mintsem pusztán megismerési forma. A látásra konkretizálva Merleau-Ponty egyenesen megfordítja a hagyományos ismeretelméleti viszonyt: a látással szemben mindenkor a láthatóság az elsődleges. Amikor látunk, voltaképpen egy egységes érzékszerv segítségével mozgunk a láthatóságban, amely maga során viszont a láthatatlannak a mélységeiből bontakozik ki.

Mivelhogy a „létező, aki észlel, egyúttal beszél is” (92.), a fogalommetafizika Merleau-Ponty-féle kritikájának egy további dimenzióját a beszéd és a nyelv problematikájának az újragondolása képezi. Ennek kulcsát a beszéd közepre helyezettsége kínálja. Egyrészt Merleau-Ponty úgy véli, hogy a beszéd és a gondolat nem állnak külső viszonyban egymással, mivelhogy a szavakban mindig értelem vetül ki. Másrészt a beszéd egyszerre része a már létrehozott nyelvi rendszernek, és ugyanakkor a perceptív tapasztalathoz is kapcsolódik. Ez utóbbi viszont a beszéd testiségére irányítja a figyelmet. A beszéd *testpraxis* (82.), s a beszélő alany a nyelvnek mint gondolatnak és a nyelvnek mint hangzásnak a keresztetődéseként ragadható meg. Ennélfogva viszont a nyelviség a világhoz kapcsolódó testiség szomszédságában jelenik meg. „A nyelv olyan, mint a lét” – mondja Merleau-Ponty –, mivel a nyelvben mutatkozik meg, hogy minden dolog „egyszerre meghatározott lét” és „kifejezése minden lehetséges létnek”. (88.)

Ezzel a nyelvfelfogással Merleau-Ponty számára megnyílik a metafizikakritikának egy másik iránya is, a *dologmetafizika* kritikája. Ehhez a test problémaköre kínálja azt a sarkalatos fogalmi csomópontot, amelyből kiindulva egy újszerű, addig szinte érintetlen dimenzióban válik újragondolhatóvá a metafizikai hagyomány. Merleau-Ponty testfelfogásának három alappozícióját emelhetjük itt ki: egyrészt a testre mint *nem-tárgyra* való irányultságot (27.) – ami megengedi a test mint műalkotás gondolatát is –, másrészt a jelenlét testiként, testi közvetítésüként való elgondolását, melynek értelmében a *megtestesülés* elől semmilyen létező sem térhet ki; továbbá a test jelentésteli, jelentések által közvetítetttségét. Amennyiben kifejezésteliként fogható fel, annyiban az egzisztencia élő test. Ezen az alapon emberi valónk leginkább mozgó „eleven test”-ként, az „én” „sajáttest”-ként érthető meg, amely mindig „velem” van. (75.)

A test egyszerre látó és ugyanakkor látható, s az egzisztencia közegében egyszerre foglal el konstituált és konstituáló pozíciót. Ennélfogva a test egységet képez, és együtthatásként létezik a világgal, úgy tűnik fel mint a „világ hatalma”. (72.)

Ez mindenekelőtt annyit jelent, hogy testiségünk elengedhetetlen feltétele annak, hogy világban éljünk, de ugyanakkor a hozzánk tartozó világ sem valamiféle inkorporális látvány, hanem esztétikai és érzéki vonatkozások erőtere. A világban feltűnő testet horizontként körülveszi és kezdettől fogva determinálja a természet, de a test saját természeti mivoltát kulturális formákban éli és tapasztalja meg. Így a természet sohasem *factum brutum* formájában jelenik meg számunkra, hanem olyanként, amely magán hordozza a kulturális világ jeleit; a testben a kultúra és a természet kereszteződik. (113.)

Losonczi Alpár arra törekszik, hogy minden irányból megvilágítsa a Merleau-Ponty-féle testkonceptiót. Fejtegetéseinek egyik legizgalmasabb részét a test és a politika viszonyának a felvázolása képezi. A test nemcsak biológiai szubsztátum, de politikai jelentéseket is hordozó egész. A politika a testnél kezdődik és a testnél fejeződik be. Ugyanis testiségünk mindig testek közösségében nyilatkozik meg, mivel születéstől halálig más testeknek tesszük ki magunkat, s számunkra ez a legmeghatározóbb tapasztalat. Megtestesültségünk, testi meghatározottságunk a sérülékenységünk talaja, s ebből kifolyólag minden represszió a test feletti erőszakkal kapcsolódik össze. (189.) Az erőszak archeológiája a politika és testiség egybefonódását tárja fel (191.) – összegzi sommásan Losonczi Merleau-Ponty álláspontját.

Merleau-Ponty testfelfogása kiteljesíti a szubjektum/objektum kettősség meghaladását, anélkül azonban, hogy valamiféle azonosságot sugalló szintézisben oldaná fel ezt a kettősséget, illetve anélkül, hogy végképp fel kellene adnia a szubjektum-pozíciót. Losonczi e téren is egy igen pontos megfogalmazását adja a Merleau-Ponty által megvalósított fordulat lényegének: az archeológiai vizsgálódások nem a szubjektumból származó forrásra, hanem a szubjektum forrására lelnek. (85.) Ennek felismerése nem a szubjektum elvetéséhez, hanem egy sokkal komplexebb újragondolásához és megértéséhez vezet: a szubjektum egyszerre valamilyen individualitás és a jelentések áramlása, egyszerre befogadás és kifejezés, azaz cirkuláris jelentések egész sorozata. Ennélfogva a tudat nem konstituálja a világ szubjektív fenomenalitását,

hanem *dimenzió* formájában tartozik hozzá a világhoz. (119.) A testünkben és a világban ugyanúgy kereszteződnek a szubjektum-objektum aspektusok; a testünket és a világot ugyanazon matéria – „világhús” – alkotja. A szubjektum nem tűnik el a világból, de elveszíti azon esélyét, hogy a világot saját mértékei szerint rendezze be. (146.) A világhúsban a látó és a látott, az érintő és az érintett közelségben, de nem azonosságban vannak egymással, relációjuk az egymásba „csavarodás”. (154.)

Merleau-Pontynak ez az elgondolása betetőzi a dologmetafizika kritikáját. Úgy véli, a lét kivételes jegye: a *létesülés*. Eszerint a világ sokkal inkább *eseményekből* áll, mintsem dolgokból, folyamatokból vagy lényegekből. Az események nem megtörténnek a dolgokkal, hanem „ők” maguk a „dolgok”. (128.) A test esemény, az „én” ugyancsak, és része a természetnek, mint minden más esemény. Nincs ontológiai differencia a dolgok, fizikai objektumok és a mentális események között. Nincs esszenciális különbség az emberi és a nem emberi, az elme és az anyag között.

Végül szükségképpen ide kívánczik a filozófia önvonatkozó alapkérdése is: Milyen újszerű rálátás nyílik a filozófia lényegére az itt felvázolt szellemi horizontban? Losonczi Alpár tételes megfogalmazásai és rejtett utalásai kiválóan felfejtik annak a hálószerű képződménynek számos lényegi pontját, amely Merleau-Ponty kritikai filozófia koncepciójaként egybeszövi az egész impozáns gondolati építményt, s ugyanakkor markánsan artikulálódik is annak minden lényeges mozzanatában. Eszerint a filozófia nem egy előzetesen létező igazság visszatükrözése, hanem az igazság megvalósítása, akárcsak a művészet. (21.) Azaz a filozófia az igazság *megtestesülése*. (35.) Mint ilyen nem valósulhat meg belterjes, önmagába zárkózó gondolkodásként vagy saját történetének a kodifikációjaként. A filozófia nemcsak mindig kitekint, hanem ki is helyezi magát a világba. Úgy, ahogy a láthatót a láthatatlan strukturálja, s minden gondolkodás és nyelvi megnyilvánulás szerves részeleme a nem-gondolt és a nem-mondott, a filozófia alapvető létmódja sem lehet más, mint a létesülés: a folytonos átmenet önmaga és a nemfilozófia között. (19.)

**Veress Károly**

## Mit jelent az, hogy „nemzeti”, ha filozófiáról van szó? Eszmetörténeti vizsgálódások a magyar filozófia egy szerepfelfogásáról

*Perez László: Nemzet, filozófia – „nemzeti filozófia”. Argumentum Kiadó,  
Bibó István Szellemi Műhely, Budapest 2008. 286 lap*

A filozófiával való foglalkozás, akár a különböző nyelveken írott művek tanulmányozására, lefordítására, akár filozófiai eszmék tanítására, népszerűsítésére vagy önálló művek létrehozására irányul, elsődlegesen az illető korban „párbeszéd-képes” élő és halott filozófusok szakmai „magán-ügye”. Ám amennyiben ez a párbeszéd valakik számára szabályozandó szerepfelfogássá válik, és eszerint kerül megítélésre, úgy a szakmai magán-ügy annyiféle átalakuláson és további célmeghatározáson megy keresztül, ahányféle valós vagy képzeletbeli „közönség”, szerep vagy ügy adódik a filozófus önmeghatározása számára.

Így első megközelítésre a címben megfogalmazott kérdésre adható válasz: a „nemzeti” a filozófiában azt jelenti, hogy a filozófiával való foglalkozást alávetik a nemzetről és a „nemzeti”-ről kialakított társadalmi diskurzusoknak, és eszerint ítélik meg teljesítményeit. A kötet szerzője, Perez László – akit a filozófia iránt érdeklődő olvasók az Athenaeum bölcséleti folyóiratnak szentelt monográfiájáról (*A pozitivizmustól a szellemtörténetig. Athenaeum 1892–1947*. Osiris Kiadó, Bp. 1998) és magyar filozófiatörténeti esszéportréiról (*Szép rendbe foglalva*. Ister Kiadó, Bp. 2001) már jól ismernek – alapfeltevésében úgy fogalmaz, hogy „létezik a magyar nemzetkarakter, így sajátosan magyar nemzeti gondolkodás, következésképp léteznie kell vele adekvát »nemzeti filozófiának« is” (23.). Végző soron az ezzel a gondolattal kapcsolatosan kialakított felfogás (elfogadó vagy elutasító álláspont) jelöli ki a tárgyalandó filozófusok körét és a köztük levő viszonyokat. Ez mindenképpen komoly kihívás, amit esetenként maguk a filozófusok állítanak magukkal szemben, de ha alaposabban megvizsgáljuk, látnunk kell, hogy az ilyen állásfoglalás mindig egy hatalmi képződménnyel való konfrontáció formáját ölti, még akkor is, ha

a filozófus mintegy önállósított módon azonosul a hatalom forrásával, tehát foucault-i értelemben szubjektumává, alanyává válik. Mai, ideológiákkal szemben gyanakvó szemléletünk számára ez azt jelenti, hogy ajánlatos feltenni a kérdést: mennyiben hozza sajátos helyzetbe, viszi közelebb vagy távolítja el lehetőségeitől a filozófiát az, hogy előzetes megfontolásként egy többnyire fogalmilag és ismeretelméletileg tisztázatlan szempontnak vetik alá? A szerző válasza implicit, egyszerűen úgy intézi el a kérdést, hogy az egyes filozófiai álláspontok és életművek filozófiai értékének kérdését nem tekinti hangsúlyos kérdésnek, mintha ez a jelzett kérdésfeltevéssel való viszonyában eleve megoldhatatlan lenne. Nem ártana továbbá figyelembe venni azt is, hogy a „nemzeti” nemcsak tisztázatlan, hanem egyszersmind ellentmondásos (mintegy belülről problematikus) értékfogalom is, amely anélkül hogy világosan rögzítene valamilyen jól körvonalazható állapotot, a maga módosulataival („nem nemzeti”, „nemzetietlen”) együtt átminősíti (pozitív vagy negatív töltettel látja el) mindazokat a fogalmakat, amelyekhez hozzáillesztjük.

Tekintettel arra, hogy ez a jelző mindenhol, ahol a politikai diskurzus részévé válik (hasonló jelzőkkel, pl. a „hazafias”-sal együtt), egyaránt hordozhat egyesítő és megosztó tartalmakat, a filozófus elkötelezettsége művének nemzeti jellege iránt önmagában még egyáltalán nem garancia arra, hogy mások is egyetértenek ezzel a minősítéssel, illetve hogy pozitívan ítélik meg. A „nemzeti” (illetve „hazafias”) minősítés kisajátítása és egymástól különböző, sőt egymással ellentétes teljesítményekre alkalmazása közismert eljárás, amely csak különleges esetekben, sokszori viták és nézetegyeztetések után vagy csak az „utókor” perspektívájából látszik a különböző szellemi tendenciák egyesítésére alkalmas kritériumnak.

Tovább nehezíti a kérdést, hogy a „nemzeti filozófiáról” vagy a szemléletmód „nemzeti” vagy „idegen” jellegéről folytatott vita legtöbbször nem magukról az egyes filozófiai álláspontokról, hanem azoknak a modernizációhoz fűződő viszonyáról szól. Lehetetlen nem látni, hogy a „nemzetinek” mint az „idegen” filozófiai állásponttal szembeni *sajátos* alternatívának a hangsúlyozása esetenként az újjal szemben egyértelműen a régit favorizálja, illetve hogy az új és a régi közötti szembenállást igyekeznek nyelvi-kulturális-nemzeti szembenállásként feltüntetni.

A „nemzeti filozófia” problematikája, mint a szerző is hangsúlyozza, nem azonos a magyar nyelvű filozófia legfontosabb műveit átfogó (alapokig menő) filozófiatörténeti vizsgálat problematikájával, hanem ehelyett csakis a kifejezetten „nemzeti célok”-at követő, azaz alapintenciójukban „magyar filozófiáknak” az egyes történelmi korszakok intézményes és kulturális életében folytatott hely- (szerep-) és identitáskeresésével foglalkozik. Szokásos értelemben vett eszmetörténetről, a „nemzeti filozófia” eszméjének történetéről van tehát szó, amelyben a filozófiát részben a nemzeti-kulturális (esetenként vallási) ideológia szempontjából hatékony gondolatokkal és kulturális tevékenységekkel azonosítják. A mű célkitűzéseiben, vizsgálódásának irányultságában, elemzéseinek részleteiben és szempontrendszerében tehát nem tartozik a szó szoros értelmében vett, „genuin” filozófiatörténeti monográfiák sorába, bár mindaz, amiről részletesen és szellemesen ír, a magyar nyelvű filozófiák önértelmezésének egyik meghatározó vonulatát képezi. Hasonlóképpen nem a magyar kultúrnacionalizmus vagy a „nemzeti szellemről” folytatott értelmiségi viták ideológiatörténete, noha mindezekkel a szellemtörténeti problémakörökkel szoros kapcsolatban áll, és tárgykörükhöz számos fontos adalékkal szolgál.

Mindenekelőtt sietünk leszögezni, hogy a filozófiának a nemzeti szempontokhoz és célkitűzésekhez fűződő érdekek oldaláról való történeti megközelítése legitím eszmetörténeti vállalkozás. Fontos hozadéka, hogy rámutat arra, szellemi kultúr- és nemzetpolitikai szempontok hogyan, milyen

gondolati formák és társadalmi, intézményes keretek közvetítésével határozták meg, értelmezték át vagy igyekeztek felülbírálni egyes filozófiai teljesítmények és tevékenységek jelentőségét, sokszor olyan intenciókként, amelyek az egyes gondolkodók öntudatán belüli különböző motívumok formájában jelentkeztek. A kötet fejezeteit olvasva azt látjuk, hogy mai elképzelésünkben relatíve autonómként élő, saját múltjának fogalmi keretei és kérdésfeltevésének hagyománya által orientált, de ugyanakkor az előzményeit folyamatosan újragondoló filozófiai szempontrendszert a bemutatott magyar eszmetörténeti korszakok során esetenként átítatják vagy akár a bírálók érvrendszerében felülírják valamiféle „filozófiai-nemzetpolitika” szempontjai. A tárgyahoz és módszerhez képest külsődleges, (reflektálatlan) megfelelési kényszereknek a széles körű elfogadása, végső soron a filozófia önálló (tudományos) értékének az el nem ismerése itt azt eredményezte, hogy a filozófiának és a filozófusoknak nemcsak a relatív elmaradottsággal kellett szembenézniük, hanem különféle rágalomokkal és támadásokkal is. Ilyenek voltak például a filozófia túlzott elvontságának, érthetlenségének és haszontalanságának (felesleges „luxus” mivoltának), a nép szellemétől való idegenségének a vádja, amit esetenként tovább súlyosbítottak az olyan feltételezések, hogy szabad művelése veszélyezteti a vallás, az erkölcsök és a hatalom érdekeit. Olyan mélyen meghúzódó előítéletek ezek, amelyek olykor még a mai politikai beszédben is előbukkannak, súlyos károkat okozva a köztudatban.

A bevezetővel és utószóval ellátott, tizenhárom fejezetből álló kötet témájának rendszeres megindoklása és a német filozófiai kultúrkörben fellelhető párhuzamok bemutatása után a szerző sorra tárgyalja azokat a jelentősebb magyar gondolkodókat, akik értelmezése szerint valamilyen módon a „nemzeti filozófia” létrehozásának igényével alkottak. A sor a nép anyanyelvi művelődés általi felemelkedésének gondolatát megalapozó, de sem saját, sem pedig „nemzeti filozófiát” nem alkotó Apáczai Csere Jánossal indul. Apáczai szerepeltetését az indokolja, hogy a korabeli filozófiai,



teológiai és tudományos eszméknek a *Magyar encyklopaediában* való közreadásával, fordításaival és oktatótevékenységével döntő lépést tett a magyar filozófiai és tudományos szaknyelvi terminusok kialakítása irányába. A határozottabban körvonalazott „nemzeti filozófiai” elképzelések sorában olyan szerzőket és műveket találunk, mint Budai Ferenc antikantiánus vitairat-fordítása (*A Kánt szerént való filozófiának rostálgatása levelekbenn. Magyarra fordítva és Jegyzésekkel megbővítve*), Hetényi János (*A magyar philosophia történetének alaprajza*), Szontagh Gusztáv (*Propylaeumok a' magyar philosophiához*), Erdélyi János (*A hazai bölcsészet jelene*), akik egyszersmind a reformkori Akadémia két fontos filozófiai vitájának, a Kant-vitának és a Hegel-vitának a résztvevői is. A tárgyalt probléma visszafogottabb, árnyaltabb és filozófiai szempontból is mélyebb, alaposabb felfogásával találkozunk a századelő két vezető filozófus egyéniségének, az első magyar bölcséleti rendszert megalkotó Böhm Károlynak és a számos filozófia intézményt kiépítő, a Filozófiai Írók Tárat Bánóczy Józseffel együtt fordító, kiadó Alexander Bernátnak a filozófiai írásai-ban vagy az újidealizmus és a szellemtörténet olyan kiemelkedő képviselőinél, mint Fülep Lajos vagy Prohászka Lajos. Végül a nemzetkarakterológiai szempont végtelen, antifilozófikus hangsúlyozásával, illetve ugyanazon szempont dekonstruálásával szembesülünk Karácsony Sándornál, illetve Bibó Istvánnál. Az egyik esetben erőteljes auto- és

heterosztereotípiák működnek, és magyarázatainak kiindulópontja a társas viszonyokban van, míg a másikkal a magyarázat alapvetően történeti, és szemben áll a szellemtörténet és a metafizikus karakteralkotás minden túlkapasásával. Ennélfogva ugyanúgy, ahogy Apáczai a „nemzeti filozófiának” pusztán előfutára volt, Bibó e szellemi tendencia végét jelenti, ugyanis annak „gondolati alapját semmisíti meg”.

A kötet szerzője a magyar filozófia- és kultúr-történet kérdéseiben széleskörűen tájékozott, az egyes művek, a filozófiai életművek, csoportosulások és intézmények tárgyyszerű adatait és a rájuk vonatkozó szakirodalmat jól ismeri. Az eszmetörténeti kutatás számos kategóriáját és koncepcióját, mint például a „történet”, „receptió”, „vitaszituáció” jól kamatoztatja. Emellett viszont a mű módszertani szempontból kevésbé szilárd, mint azt a válogatást és kifejtést megalapozó nagy ívű gondolat megkívánna. Az összehasonlítás szempontjait a szerző gyakran formálisan érvényesíti, és kevesebb figyelmet szentel az egyes elméleti álláspontok közötti eltéréseknek. Mindezek ellenére meg kell erősítenünk, hogy a művet kiváló problémaérzékenységgel megírt, érdekes és a szellemi életet mozgató alaptörekvések megértése szempontjából rendkívül hasznos alkotásnak tartjuk. Olyan mű ez, amelyet a magyar történelem és kultúra, illetve a magyar nyelvű filozófia tanulmányozóinak feltétlenül érdemes elolvasni.

**Ungvári Zrínyi Imre**

## Lehetséges „inter”-kapcsolatok

*Az interkulturalitás – interdiszciplináris megközelítésben. Szerkesztette Veress Károly. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2008. 381 oldal*

Az itt bemutatásra kerülő kötet egy a 2007–2008-as tanév folyamán megvalósított alkalmazott filozófiai kutatási projekt eredményeként megírt tanulmányokat tartalmazza. Szerzőik a Babeş–Bolyai Tudományegyetem magyar tagozatához tartozó filozófia szakos oktatók, doktorandusok és mesterképzős hallgatók. A tanulmányok a kiadvány

címében jelzett „interkulturalitás” problémája köré csoportosulnak, amelyet az előszóban a kötet szerkesztője, Veress Károly nem pusztán igen népszerű, hanem manapság egyenesen divatosává vált kutatási területként vázol fel. A pusztá tényfeltáráson túlmenően a szerzők megkísérlik a szövegekben elméleti keretekben is elhelyezni és értelmezni

hozzállással kifejtteni mindazokat a problémákat, melyek a különböző diszciplínákban használatos kultúrakoncepciók körül felmerülnek. Bár a szövegekben többnyire a hétköznapi tapasztalatainkat, személyközi viszonyainkat meghatározó kérdések kerülnek terítékre, a politikai filozófiai, fenomenológiai, hermeneutikai, logikai, etikai, eszmetörténeti és alkalmazott filozófiai elméleti horizontok felvázolásán keresztül a kötet egésze igyekszik – a szaktudományos vizsgálódásokon túlmenően – a *filozófiai nézőpontot* viszonylag egységesen érvényre juttatni. Ehhez jól megválasztott, újszerű perspektívát megnyitó problémacsomópontnak bizonyul a „köz”, „köziség”, „közöttség”, „inter” még korántsem elégségesen feltárt problematikája.

A kötetben helyet kapó tanulmányokat a szerkesztő négy, viszonylag önálló tömbbe rendezte. Az elsőbe alapozó jellegű tanulmányok tartoznak, melyek körüljárják a kultúra és az interkulturalitás tágabb értelemben vett fogalomkörét, a vele rokonítható szemantikai mezőkre – mint amelyen a multikulturalizmus, multikulturalitás – is kitérve. A második tömbbe olyan írások kerültek, amelyek a fenomenológiai, hermeneutikai, antropológiai megközelítésmódokat részesítik előnyben. Egy további önálló egységbe szerveződnek az interkulturalitás elméleti és gyakorlati kérdéseit politikai filozófiai irányból vizsgáló tanulmányok. Végül a kötet konkrét alkalmazási területeket felvonultató tanulmányokkal zárul.

Ungvári Zrínyi Imre *A kultúrák közöttiség vizsgálatainak perspektívái és tematizálásának alapintenciói* című nyitó tanulmányának célja – a szerző szavaival – „megmutatni a kultúrák köziség eredetét, jellegzetes formáit, a jelenlegi filozófiát meghatározó módszertani előzményeit és hatását a filozófiai és társadalomtudományi kérdésfelvetésekre”. (11.) A kultúrák közötti kapcsolatleremtés lehetőségeit vizsgálva fenomenológiai, hermeneutikai és kultúratudományi szempontból, a tanulmány annak a köztes helynek – kultúrák köziségnek – a felvázolására törekszik, amely átfogóbbnak bizonyulhat az adott esetben szemben álló egyes kultúrák specifikumainál. Mindjárt ezt követően

a multikulturalizmus problémakörének politika-elméleti fejtegetéseibe is bepillantást nyerhetünk, tekintettel annak okaira, esélyeire és következményeire. A multikulturalizmus kifejezés olyan társadalmi berendezkedést jelöl – mutat rá Demeter M. Attila, a szerző – amelyben „több, a szervezettség megközelítőleg azonos szintjén álló kultúra” él együtt. (39.) A szöveg az említett kultúrák kibontakozásának lehetőségfeltételeit vizsgálja azok között a politikai viszonyok között, amelyek magukat demokratikusnak, liberálisnak, nemzeti és individuális alapokon állóknak vallják. Az alapozó tanulmányok sorát Veress Károly egy nagyobb lélegzetű gondolatmenettel zárja, amely a kultúra fogalmának „történeti szemantikai” (67.) vizsgálatából kiindulva arra a kérdésre keresi a választ, hogy kibontakoztatható-e egy lehetséges korszerű kultúrakoncepció a filozófiai hermeneutika összefüggésrendszeréből. Tanulmányában a kultúra fogalmát a hermeneutika dimenziójából közelíti meg. A szerző a szubjektum-objektum kettősségét meghaladó, lét- és értelem-történésként felvázolható kultúrakoncepcióhoz jut el, amelyet leginkább a megértés, egyetértés és együttműködés közegeként felfogható „inter”, „közöttség” tapasztalatóból lehet kibontani. Ezen az alapon építi fel az „inter”kultúra komplex fogalmát mint az egyik és a másik közreműködése révén létrejövő közösség, kapocs, érvényrejuttatóját, mert „mindenik sajátos, konkrét kultúra lényege szerint közösség”. (129.)

A soron következő két tanulmány konkrétan Edmund Husserl műveivel kapcsolódva próbál betekintést nyújtani a fenomenológiai koncepció bonyodalmaiba. Zuh Deodáth *A geometria eredete* című Husserl-szövegre összpontosít, szembeállítva egymással a kommentátorok által kimunkált különféle felfogásmódokat. Ehhez a *Tapasztalat és ítélet* címmel közreadott, ugyancsak Husserl-kéziratban feltártakat is figyelembe veszi. Husserl közismertebb művét, a *Karteziánus elmélkedéseket* vizsgálja meg Schmidt Dániel, egy fenomenológiai alapokon definiálható interkulturalitás-fogalom felmutatásának a lehetőségét kutatva a *monász* fogalmán keresztül. Szintén a fenomenológia terepén

marad Czirják Árpád tanulmánya is, amelyben több rétegben érhetjük tetten a közösséggé válás eredetét. A kommunikáció, a beleérés, az életvilág fogalmán keresztül olyan hangoltság feltárásához jut el, amelyben ha nem is a másik lényegi megragadását, de egy közösségben létező ego elkerülhetetlen interaktivitását mindenképpen nyomon követhetjük. Gondolatmenetét tovább szövik Réti Kinga Eszter Gadamer-idézetekkel is alátámasztott megállapításai: „A *kommunió* értelmében vett interkulturális kommunikáció csak úgy lehetséges, ha mind magunkat, mind a másikat helyes viszonyokban látjuk.” (176.) Ez viszont – Heidegger és Gadamer felfogását követve – a saját történetiség felvállalása folytán lehetséges. Ennek kiteljesedése eredményezheti az elfogadás lehetőségét, amely az idegen és az ismerős közeledésének alapja. Ez viszont a *köztes* fogalmának a rezponzív fenomenológia szempontjai szerinti vizsgálat horizontjában másképpen látszik. Az idegenség nem integrálható az ismerős lehetőséghorizontjába, mutatja ki ebben a kontextusban Bajusz Gábor. A típusjelleg szerepe az idegennel való találkozásban éppen az idegenséget hozza felszínre. Ez olyan kihívás, amelyre a feleletadás mikéntje és tartalma egyaránt jelentőséghez jut a kapcsolatteremtésben. E komplex gondolatlor zárómozzanataként szintén a szubjektum, a szubaltern és a másik fogalmai köré csoportosul Nițu Johanna gondolatmenete is. Ezek a fogalmakon keresztül az interkulturalitás kérdésének végső kifejelete a *hibridlét* sajátos kérdéshorizontjához vezet.

A kötetnek a politikai filozófiai elemzések tartalmazó harmadik tömbje Lippai Cecília tanulmányával indít. A szerző a szocialista totalitarizmus traumatikus hatását vizsgálja, számba véve a romániai közösségi emlékezetnek a múlt feldolgozási folyamatában megmutatkozó hibáit. Ahelyett – véli a szerző –, hogy az emberek az aktív értelmezésen keresztül és a megbocsátáson át eljutnának a továbblépés lehetőségéhez, a passzív elfojtásból sarjadó visszaesés állapotába kerülnek. Soós Amália a közelmúltban szervezett konferenciák, rendezvények interkulturalitás-fogalmát vizsgálja meg.

Kimutatja, hogy e problémakör mindenik elemzésében egy sajátos kultúraértelmezés rejlik, ami meghatározza az erről folyó diskurzusok menetét. Alapvető követelmény tehát, hogy az egyes korszakok kultúrafogalmain, illetve a nemzetállamot és a globalizációt érintő fejtegetéseken keresztül el kell jutni a fogalmi tisztázás szükségességéhez. Ismételten a közös alapnak együttes erőfeszítéssel való kialakításában látja/láttatja Lurcza Zsuzsanna az interkulturális különbségekből adódó konfliktusok politikaelméleti megoldási lehetőségét. A szerző Arendt Liphartnak a *konzociációs demokraciá*-elméletén keresztül az együttes alapteremtésben mutatja fel az egyazon állami berendezkedésben élő, különböző kultúrákból származó közösségek együttélési erőfeszítéseinek a sikerét. Az Európai Unió kisebbségvédelmi intézkedéseinek, illetve a témába sorolható dokumentumoknak az áttekintésére és értelmezésére vállalkozik Ferencz Enikő tanulmánya. Szócs Krisztina pedig az EU integrációs törekvéseinek a kontextusában a közép-európaiság kérdését veti fel. Az interkulturális törekvések ismét felszínre hozzák, de egyúttal meg is kérdőjelezik egy olyan központi közeg létét, amelyben megvalósíthatóvá válik Európa nagy területeinek eszmei egységesítése.

A kötet utolsó nagy szerkezeti egységét az eszmetörténet és az alkalmazás jegyében született tanulmányok alkotják. „Az eszméknek nincs nemzetisége” – fogalmazza meg Egyed Péter a *Fichte-recepció. A francia és az erdélyi példa* című tanulmánya első mondatában. Mégis azt mondhatjuk, hogy mind létrejöttük, mind elterjedésük bizonyos társadalmi környezet keretein belül, ugyanakkor bizonyos nyelvi kommunikáció színterén valósul meg. Ami arra enged következtetni, hogy egy ilyenfajta összefüggésben az *interkulturalitás hatásmechanizmusa* szerinti kutatás lehetősége fennáll, sőt szükségszerűnek tűnik. Gál László a kétnyelvűség szociolingvisztikai és pszicholingvisztikai kutatásában elért eredményeket tárgyalja oly módon, hogy az említett tapasztalatoknak konkrét felmérésen alapuló logikai vizsgálatát is elvégzi. Kutatásának célja a

nyelv mentális logikai térképeinek felmutatása, ezek különbözőségére való tekintettel. Az idegen kultúrák egymás mellé helyeződésének a kitüntetett jelensége azáltal is reprezentálódhat, hogy különböző kultúrából származó egyének úgy döntenek, közös háztartásban élnek le az életüket. Frigy Szabolcs az interkulturális házasságok problémáját vizsgálja a szociológiai és filozófiai nézőpontok érintkezési területein. Végül az a kérdés is felmerül, hogy miként alkalmazhatjuk ezt az interdiszciplináris szemléleti módot a turizmus jelenségkörének mai kutatásában. E téren Barta Mónika két alapvető kérdést emel ki, amelyek egyrészt a turista gyűjtőfogalmára s az ebben kifejeződő létállapotra, másrészt a különböző kultúráknak e létállapot igényeire adott válaszaira összpontosítanak.

A kötet tanulmányozása egyebek mellett egy olyan megkerülhetetlen tanulsággal szolgál, amely

majd mindenik írás hangvételéből és következtetéseiből egyöntetűen kicsendül: a *kultúráköziség*, illetve az a helyzet, amit ez a fogalomtársítás megjelöl, a *közöttség* jóval tágabb tapasztalati és elméleti keretet kínál, mint a hagyományosan alkalmazott egysíkú kultúrafogalom. A legtágabb horizont, amelyben kimutatható a kötetben szereplő tanulmányok közös kérdésfelvetése – mint központi elem – az én és a másik egymáshoz való viszonya, a saját és az idegen egymással való kapcsolatteremtése lehetőségfeltételeinek vizsgálata/keresése. E kérdéskör végeredményben olyan egyéni és csoportos beállítódásokból fakadó ellentétek és egyezések, különbözőségek és hasonlóságok problémáját foglalja magában, amelyek „életvilágunk” minden dimenzióját behálózzák és meghatározzák. E hálózat kiterjedéseit belátni diverzitása és soktényezős volta miatt igencsak nehéz.

**Jakab András**

## Tanulmányok a magyar hadtörténetről, eredeti megközelítésben

*Székely György: Népek, rendek, dinasztiák. Tanulmányok Közép- és Kelet-Európa hadtörténetéből. Argumentum Kiadó, Budapest 2010*

Jelen könyv szerzője a „civil” hadtörténet legjobb szakértői közé tartozik. Emeritus professzor, a Magyar Tudományos Akadémia teljes jogú tagja és alapvetően művelődés- és kultúratörténeti munkái mellett a magyar középkori és kora újkori hadtörténelem kiváló ismerője. Emberként és történészként érdeklődési köre rendkívül széles, az interdiszciplinaritás egyik magyarországi úttörője, írásainak külön erőssége az, hogy a történelmi eseményeket igyekeznek az egyetemes történelem kereteibe, éppen aktuális eseményeibe beágyazni, ezáltal komplex ismertető jelleget nyújtva nekik.

A kötet 16 tanulmányt tartalmaz, melyeket a szerző maga válogatott össze és rendezett sorba. Ezen egymástól független írások tematikája rendkívül változatos, a kora középkori normann hadviseléstől egészen Zrínyi Miklós költő és hadvezér egyéniségéig, valamint olyan specifikus

esettanulmányoktól, mint az itáliai kereskedőkolóniák helyzete a 15. századi muzulmán világban egészen Mátyás király birodalomépítő külpolitikájáig terjed.

A gyűjtemény legelső tanulmánya, *A normanok. Észak pogány zsákmányolóiból a hűség és a hit harcosai* a skandináv népek társadalmában az ezredforduló tájékán lezajlott átalakulásokat követi figyelemmel, szintetikus módon, rámutatva arra, hogy ezeknek végeredménye a skandináv feudális államok kialakulása. Könyvészetét elsősorban nyugati, angol és német nyelvű kiadványok képezik.

*A II. Géza és Barbarossa Frigyes kapcsolatai* a korai középkornak igencsak bonyolult nemzetközi kapcsolataiba nyújt pár oldal erejéig betekintést azáltal, hogy ismerteti, milyen körülmények között nyújtott segítséget II. Géza magyar király Barbarossa Frigyes német-római

császárnak a pápapárti észak-itáliai városok ellen. *A Honvédelem a gyepűtől a kővárig, a könnyűlovastól a páncélos vitézig* jóval általánosabb, inkább leíró jellegű, a középkori magyar hadszervezet és hadművészet átalakulásait követi nyomon, különös hangsúlyt fektetve a 13. századi nagy katasztrófa, a tatárjárásnak a magyar katonai gondolkodásra gyakorolt hatására. A tatárjárás következményének tud be a szerző olyan változtatásokat, mint a korszerűtlen földvárak helyett kővárak építése, a magyar nemesség hadkötelezettségének kodifikálása stb. Erdélyi olvasó számára különösen örvendetes az a tény, milyen jól ismeri a szerző a korabeli székely és szász realitásokat.

*A Nyögérek* című tanulmány érdekes lingvisztikai elemzésből indít, egy a kor okleveleiben *Neugaros* kifejezéssel illetett harcoscsoportot igyekszik beazonosítani, és ok-okozati nyomozásának végkövetkeztetése az, hogy ezek a nyögérek nagy valószínűség szerint keresztény kun harcosok lehettek. *A Magyar Lajos és Várnai Ulászló: Perszonális Unió a Kárpátokon innen és túl* a magyar–lengyel dinasztikus kapcsolatok fejlődését mutatja be Anjou Lajossal kezdve egészen Ulászló várnai csatavesztéséig és tragikus haláláig.

*Magyarország török politikája Luxemburgi Zsigmondtól II. Ulászlóig* különösen fontos azon olvasók számára, akik átlátható, de ugyanakkor átfogó képet szeretnének kapni a középkori Magyar Királyság és az Oszmán Birodalom közötti diplomáciai, politikai és katonai viszonyokról, kezdve Zsigmond király idejétől Mátyás királyon át az utolsó Jagelló-királyok uralkodásáig. Különösen érdekes esettanulmány a Mátyás korabeli törökellenes külpolitikával foglalkozó írás, melynek során a kor nemzetközi kapcsolatait jól ismerő szerző részletesen ismerteti többek között Uzun Hasszán türkmén kán és a moldvai Ștefan cel Mare szerepét is.

*Az Olasz kolóniák tatár és török között* inkább leíró jellegű tanulmány, mely a genovai, pisai és velencei kereskedőtelepek szemszögéből mutatja be a kor Fekete-tenger és a Földközi-tenger keleti

medencéjének partjai mentén végbemenő korabeli politikai és gazdasági események alakulását, míg a *Szkanderbég* az albánok történelmi hőségének állít életrajzszerű emléket. A többi, eddig bemutatott tanulmányhoz képest ez meglehetősen terjedelmes, 11 oldalnyi.

*Az 1437–38. évi erdélyi és kelet-magyarországi parasztlázadás* különösen érdekes megközelítést eredményez abból a szempontból, hogy ennek az eseménynek a társadalmi hátterét, szociális kereteit úgy próbálja megvizsgálni, hogy nem veszi át a marxista történetírás megszokott terminológiáját. *A Hunyadi, Kapisztrán és a népi keresztesek nándorfehérvári diadala* a maga során hasonló komplex módon mutatja be a nándorfehérvári csata nemzetiségi és társadalmi hátterét, valamint magának az eseménynek erre ható következményeit.

Valószínű, hogy a Mátyás-kor történészeinek vitáiban helyet kapnak majd a *Sikerek és ellentmondások Mátyás két impérium elleni politikájában* című írás állításai is, még ha nagyon sokan nem is fognak velük egyetérteni. A szerző végkövetkeztetése szerint ugyanis Mátyás sikeresen építette ki azt az északnyugati hátsországot, mely a sikert kellett volna hogy biztosítsa egy nagyobb arányú törökellenes hadjáratához. Erre azonban nem kerülhetett sor, mert időközben az Oszmán Birodalomnak sikerült annyira megerősítenie – a magyar királytól függetlenül – pozícióit a Balkánon, hogy „Corvinusnak ennyiben érdeme, hogy nem kockáztatott meg egy újabb Nikápolyt, Várnát vagy Rigómezőt” – írja.

*Az anatóliai Karamánia az oszmánellenes kétfrontos elképzelésekben* a délkelet-kisázsiai Karamán bejségnek a törökellenes, európai és ázsiai (Velenec, Magyarország, Perzsia, Türkmenisztán) terveiben játszott szerepét ismerteti, egészen addig a pillanatig, míg akár elméleti esélye is létezett annak, hogy ez a kis bejség sikeresen dacolhasson a nála sokkal nagyobb oszmán–török állammal.

Az egyik legérdekesebb tanulmány *A rendek válaszában. A dinasztiaaváltás harcai 1490–1492-ben* címet viseli, és a Mátyás halálát követő trónharcokat igyekszik bemutatni, felsorolva az

események láncszerű sorozatát, de ugyanakkor ismerteti a küzdelemben részt vevő különböző történelmi figurák és az ezek köré szerveződő nemesi pártok szerepét is. Az eddigi tanulmányokhoz képest ez a 30 oldalas írás a leghosszabb.

*A Közép-Európa és Kelet-Európa fejlődésének párhuzamai és kapcsolatai a XV–XVI. század fordulóján* Magyarország, Csehország, Lengyelország és Oroszország gazdasági és társadalmi realitásait próbálja meg röviden összefoglalni, szintézisbe önteni. *A Dózsa-felkelés* a Dózsa György vezette parasztháború eseményeit írja le, klasszikus hadtörténetési megközelítésben és metodológiával, elég részletesen, nyomon követve ennek hadi eseményeit, valamint ezeknek következményeit (alföldi hadjárat, temesvári csata, Mészáros Lőrinc bihari végső ellenállása stb.). *A Zrínyi Miklós, a költő és hadvezér* életrajzszerű tanulmány, de ugyanakkor több is annál, mely nemcsak Zrínyi Miklós személyes sorsának alakulását igyekszik bemutatni,

hanem ennek tükrében a kor politikai és hadászati eseményeit is.

A kötet zárótanulmánya, az *1683 – a hadiszerencse forgandósága vagy a rendszerek erőpróbája?* Bécs legutolsó ostromának és az ostrom kulcsfiguráit (Sobieski, Köprülü, Lipót császár), valamint sikerességének magyarországi következményeit írja le, különös tekintettel Thököly kuruc mozgalmára. Kimondottan érdekes módon és sikeresen reflektál a kuruc–lengyel tárgyalásokra, melyek végül is a bécsi udvar ellenállásán buktak meg.

A vaskosnak egyáltalán nem mondható kötet – 190 oldal mindössze – általában rövid, de tartalmas írásokat foglal magába. A tanulmányok – melyek közül sok idegen nyelven is megjelent – nagy valószínűség szerint hasznos kiindulópontot kínálnak a téma iránt érdeklődők számára, és egyúttal kellemes és hasznos olvasmányt jelenthetnek mind a szakemberek, mind az érdeklődők számára.

**Lakatos Artúr**



# EGYESÜLETI KÖZLEMÉNYEK

## A régiók tudománya – a tudományok régiói

A Magyar Tudomány Napja Erdélyben 2010. november 19–20. Kolozsvár

Kilencedik alkalommal rendezett tudományos fórumot az Erdélyi Múzeum-Egyesület a Magyar Tudomány Napja alkalmából. 2010. november 19-én az erdélyi társadalom- és természettudományok jeles kutatói, tudósai tartottak plenáris előadásokat a Protestáns Teológiai Intézet dísztermében. *A régiók tudománya – a tudományok régiói* című rendezvénysorozat rangját fémjelezte, hogy fővédnökségét Pálinkás József, a Magyar Tudományos Akadémia elnöke vállalta el. A jelenlevőket Sipos Gábor, az EME új elnöke, illetve Görömbei András professzor, az MTA rendes tagja, az MTA Magyar Tudományosság Külföldön Elnöki Bizottság elnöke köszöntötte.



A termet az erdélyi tudományosság kiemelkedő művelői, a szakmai és a tudománykedvelő közönség töltötte meg. A székely kapukról tartott színes előadást Pozsony Ferenc, az erdélyi történetírás professzionalizálódásának folyamatát elemezte Pál-Antal Sándor. Kovács András az erdélyi fejedelmek gyulafehérvári palotáját mutatta be. Őt követte Garda Dezső, aki Gyergyóóról beszélt a 18–19. század fordulóján keletkezett források alapján.

Az előadások között került sor a *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon* két zárókötetének bemutatására, illetve Vremir Mátyás elismerésére. A *zömök sárkány* akár a jelképe is lehetett volna a tudomány napi rendezvénysorozatnak. A fiatal kutató, Vremir Mátyás geológus által kiasott 70 millió éves dinoszauruszlelet a kréta időszak messzeségébe vezet, de a felfedező a jövő tudományosság ígérete, gesztusa pedig – amellyel a fossziliát az Erdélyi Múzeum-Egyesületnek ajándékozta, azzal a kinyilvánított szándékkal, hogy egy új gyűjtemény alapját vesse meg – az erdélyi magyar tudományos közösség erejét, elkötelezettségét jelképezte. A világszenzációt keltett leletet az egész napos ülés után az Erdélyi Múzeum-Egyesület székházában mutatta be felfedezője a magyar tudomány napja tiszteletére rendezett ünnepi eseménysorozat keretében a nagy számban megjelent közönség előtt.



A délutáni előadások az erdélyi gyógynövénykutatás úttörőjéről, Páter Béláról (Farkas Zoltán), a romániai régióképződési folyamatokról (Benedek József), illetve a székelyföldi nyelvi térvesztésről szóltak (Papp Kincses Emese).



A rendezvénytársorozat második napját az Erdélyi Múzeum-Egyesület szakosztályai, fiókegyesületei szervezték. Tizenegy helyszínen folytak az előadások bölcsészettudományi, természet-tudományi, jog- és közgazdaság-tudományi stb. témákról, illetve az alkalmazott tudományok köréből. Nagyszámú érdeklődő fordult meg ezen a napon is a szakterületi rendezvényeken, 147 előadás hangzott el (266 szerző munkája), összesen 477 fő részvételével.

A magyar tudomány napja alkalmából életre hívott kolozsvári rendezvénytársorozat szervesen illeszkedett egyfelől az egyetemes magyar tudományosság ünnepi programjába, másfelől a hagyományos rendezvénytársorozat gazdájának, az Erdélyi Múzeum-Egyesületnek a törekvéseibe: hidat verni a múlt értékei, a jelen kutatásai, a jövő eredményei közé s mindezzel szolgálni a magyar tudományt, az erdélyi magyar közösséget.

## Számunk szerzői

- Balássy Enikő (1974) – tanár, Marosvásárhely  
Balatonyi Judit (1983) – doktorandus, Nagykanizsa  
Benkő Samu (1928) – művelődéstörténész, az MTA-külső tagja, Kolozsvár  
Bilibók Renáta (1988) – mesterképzős hallgató, BBTE, Kolozsvár  
Bitay Enikő (1960) – egyetemi docens, Sapientia EMTE, kutatómérnök, az EME főtákará, Kolozsvár  
Boldizsár Zeyk Zsuzsa (1987) – mesterképzős hallgató, BBTE, Kolozsvár  
Czégényi Dóra (1974) – néprajzkutató, egyetemi tanársegéd, BBTE, Kolozsvár  
Csorba Gábor (1989) – egyetemi hallgató, BBTE, Kolozsvár  
Daniel Rita (1988) – mesterképzős hallgató, BBTE, Kolozsvár  
Egyed Emese (1957) – irodalomtörténész, egyetemi tanár, BBTE, Kolozsvár  
Frauhammer Krisztina (1974) – néprajzkutató, PhD, Szeged  
Gatti Beáta (1985) – doktorandus, Pécsi Tudományegyetem  
Gyöngyössy Orsolya (1985) – doktorandus, Szegedi Tudományegyetem  
Győri Tamás (1986) – mesterképzős hallgató, BBTE, Kolozsvár  
Ilyefalvi Emese (1987) – egyetemi hallgató, ELTE, Budapest  
Jakab András (1986) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár  
Jitianu Liviu (1971) – római katolikus pap, egyetemi adjunktus, BBTE, Kolozsvár  
Keszeg Vilmos (1957) – néprajzkutató, egyetemi tanár, BBTE, Kolozsvár  
Lakatos Artúr (1980) – történész, PhD, Kolozsvár  
Lőrinczi Tünde (1983) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár  
Máthé Miklós Mónika (1988) – mesterképzős hallgató, BBTE, Kolozsvár  
Mogyorósi Ágnes (1988) – mesterképzős hallgató, BBTE, Kolozsvár  
Mohay Tamás (1959) – néprajzkutató, egyetemi docens, ELTE, Budapest  
Peti Lehel (1981) – néprajzkutató, PhD, Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár  
Pozsony Ferenc (1955) – néprajzkutató, egyetemi tanár, BBTE, az MTA külső tagja, a Kriza  
János Néprajzi Társaság elnöke, Kolozsvár  
Salánki-Fazekas Éva (1981) – tanár, Berettyószéplak  
T. Szabó Csilla (1968) – tudományos főkutató, EME, Kolozsvár  
Takács György (1965) – néprajzkutató, Tahitótfalu  
Tötszegi Tekla (1964) – néprajzkutató muzeológus, Erdély Néprajzi Múzeuma, Kolozsvár  
Ungvári Zrínyi Imre (1960) – filozófus, egyetemi docens, BBTE, Kolozsvár  
Veress Károly (1953) – filozófus, egyetemi tanár, BBTE, Kolozsvár  
Vida Tekei Erika (1970) – szerkesztő, mesterképzős hallgató, BBTE, Kolozsvár

## Contents

Liviu Jiteanu: Religion and Church. Situation and Correction.....	1
György Takács: The Angels Were Going That Way... Figures, Groups and Orders of Angels in the Archaic Folk Prayers of Former Csík County .....	11
Lehel Peti: The Role of Dreams in Dealing with Death in Moldavian Csángó Villages.....	42
Judit Balatonyi: Ring Ceremony of the Csángós at the Statue of the Virgin Mary in Csíksomlyó (Șumuleu Ciuc, Romania).....	63
Dóra Czégényi: Sacred Texts – Profane Contexts. Love Magic – An Example of Verbal and Action Context.....	85
Enikő Balássy: The Devil of Suicide in Popular Beliefs of Székelyhodos (Hodoșa, Romania) .....	109
Éva Salánki-Fazekas: The Structure and Functions of a Gypsy Woman’s Beliefs from Berettyószéplak (Suplacu de Barcău, Romania) .....	121
Zsuzsa Boldizsár Zeyk: Nineteenth-Century Village Schools as Ecclesiastical Institutions. A Research on Ecclesiastical Documents.....	138
Rita Daniel: Áron Tamási’s Cult in Farkaslaka (Lupeni, Harghita County, Romania).....	149
Tünde Lőrinczi: Church? Sect? Movement? Theories Regarding Research into Religious Communities.....	167
Vilmos Keszeg: Gastronomy and Memory.....	177

## In Memoriam

Emese Egyed: The Memory Árpád Antal (1925-2010) .....	189
Enikő Bitay: In Memoriam József Szakács (1931-2010) .....	192
Csilla T. Szabó: In Memoriam Loránd Benkő (1921-2011) .....	194
Samu Benkő: In Memoriam Dóra F. Csanak (1930-2010) .....	196

## Reviews

Dóra Czégényi: Hungarian Popular Cultural Knowledge as Auxiliary Didactic Material ...	199
Orsolya Gyöngyössi: Dream, Vision, Sacred Communication .....	204
Tamás Győri: A New Paradigm in the Research of Popular Healing .....	205
Mónika Máthé Miklós: Our Everyday Magic.....	208
Renáta Bilibók: Je sense, donc je suis .....	211
Beáta Gatti: In the Footsteps of Sándor Bálint .....	214
Ágnes Mogyorósi: A New Book on Popular Piety in the Gyimes Region .....	217
Gábor Csorba: Exorcizo te – Alternative Sources for the Research of Religion (Religiousness).....	219
Krisztina Frauhammer: The Catharsis of Pilgrimage .....	222
György Takács: It Is the Time of Birth .....	224
Vilmos Keszeg: Concepts and Results of the Research of Game Culture .....	227
Tekla Tötszegi: Traditions of Stove- and Stove-tile Manufacture in Transylvania .....	230
Erika Vida Tekei: From the Drowsy Feeling of Routine to the World of the Other .....	232

Emese Ilyefalvi: A Cultural Historical Monograph on the Sources of the Mystery Plays of Csíksomlyó .....	236
Tamás Mohay: At Home in Kupusina, at Home in the World .....	239
Ferenc Pozsony: Morals and the Church in Moldavian Csángó Villages .....	242
Csilla T. Szabó: Chapters from the History of Hungarian Linguistics .....	244
Károly Veress: The World as Event and Embodiment.....	247
Imre Ungvári Zrínyi: What Does “National” Mean in Relation to Philosophy? An Insight of the History of Ideas on a Role Concept of Hungarian Philosophy .....	251
András Jakab: Possible “Inter”-relationships.....	253
Artúr Lakatos: Studies on Hungarian Military History in an Original Approach .....	256

### Society Communications

Science of the regions – The Regions of sciences The Day of Hungarian Science in Transylvania – 19–20 November 2010, Kolozsvár (Cluj-Napoca).....	259
<i>Our Authors</i> .....	261

## Cuprins

Jiteanu Liviu: Credință și biserică. Situație și corecțiuni.....	1
Takács György: Pe acolo treceau îngerii... Figuri, grupuri și ordine de îngerii în rugăciunile populare arhaice din vechiul Scaun al Ciucului .....	11
Peti Lehel: Rolul viselor în abordarea culturală a morții în satele ceangăiești din Moldova .....	42
Balatonyi Judit: Schimbarea verighetii în fața statuii Sfintei Fecioare la Șumuleu Ciuc. Cariera socială a unui rit de logodire la ceangăii din Valea Ghimeșului și schimbarea funcțiilor acestuia.....	63
Czégényi Dóra: Texte sacre – contexte profane Un exemplu de magie de dragoste în contextul secolului 21.....	85
Balássy Enikő: Diavolul sinucigașului în credințele populare din comuna Hodoșa (Mureș) .....	109
Salánki-Fazekas Éva: Credințele unei țigance din Suplacu de Barcău.....	121
Boldizsár Zeyk Zsuzsa: Școala din secolul al 19-lea ca instituție confesională. Rezultatele analizei unui material documentar eclesial .....	138
Daniel Rita: Cultul scriitorului Tamási Áron în satul său natal .....	149
Lőrinczi Tünde: Biserică? Sectă? Mișcare? Fundalul teoretic al cercetării unor comunități mici religioase .....	167
Keszeg Vilmos: Gastronomie și memorie.....	177

## In memoriam

Egyed Emese: În memoria profesorului Antal Árpád (1925-2010) .....	189
Bitay Enikő: În memoria lui Szakács József (1931-2010).....	192
Tamásné Szabó Csilla: În memoria lui Benkő Loránd (1921-2011).....	194
Benkő Samu: F. Csanak Dóra (1930-2010) Comemorare .....	196

## Szemle

Czégényi Dóra: Cunoștințe privind cultura populară maghiară ca material didactic auxiliar .....	199
Gyöngyössi Orsolya: Vis, fantasme, comunicare sacrală .....	204
Györi Tamás: O nouă paradigmă de cercetare a medicinei populare .....	205
Máthé Miklós Mónika: Magiile noastre de toate zilele .....	208
Bilibók Renáta: Je sense, donc je suis .....	211
Gatti Beáta: Pe urmele lui Bálint Sándor .....	214
Mogyorósi Ágnes: O nouă carte despre religiozitatea ceangăilor din Valea Ghimeșului .....	217
Csorba Gábor: Exorcizo te – surse alternative ale cercetării religiozității.....	219
Frauhammer Krisztina: Catarsisul peregrinării.....	222
Takács György: E timpul pentru naștere.....	224
Keszeg Vilmos: Conceptul și rezultatele cercetării culturii jocului .....	227
Tötszegi Tekla: Tradițiile sobăritului și fabricarea cahlelor în Transilvania .....	230
Vida Tekei Erika: De la sentimental somnolent al obișnuinței la descoperirea lumii Altaia .....	232
Ilyefalvi Emese: O monografie de istoria culturii despre sursele dramelor de misteriu jucate la Șumuleu Ciuc .....	236
Mohay Tamás: Acasă la Kupusina, acasă în lume .....	239



Pozsony Ferenc: Morala și biserica în satele ceangăiești din Moldova .....	242
T. Szabó Csilla: Capitole din istoria lingvisticii maghiare .....	244
Veress Károly: Lumea ca eveniment și întruchipare.....	247
Ungvári Zrínyi Imre: Ce înseamnă național dacă vorbim despre filosofie; Exegeze de istoria ideilor legate de un concept al filosofiei maghiare.....	251
Jakab András: Posibilitatea unor „inter”-relații .....	253
Lakatos Artúr: Studii de istorie militară într-o accepție originală. ....	256

### Comunicări ale Societății

Zilele Științei Maghiare din Transilvania la Cluj, 19–20 noiembrie 2010.....	259
<i>Autorii numărului de față</i> .....	261
<i>Contents</i> .....	262

## Tartalom

Jitianu Liviu: Vallás és egyház. Helyzetkép és korrekktúra.....	1
Takács György: Arra mennek az angyalok...	
Angyali alakok, csoportok és rendek a régi Csíkszék archaikus népi imádságaiban.....	11
Peti Lehel: Az álmok szerepe a halál kulturális kezelésében a moldvai csángó falvakban.....	42
Balatonyi Judit: Gyűrűváltás a csíksomlyói Szűz Mária-kegyszobor lába előtt.	
Egy gyimesi csángó eljegyzési rítus társadalmi karrierje és funkcióváltozásai.....	63
Czegényi Dóra: Szakrális textusok – profán kontextusok.	
A 21. századi szerelmi mágia szöveg- és cselekvéskörnyezetének egy példája.....	85
Balássy Enikő: Az öngyilkos ördöge Székelyhodos község hiedelemvilágában .....	109
Salánki-Fazekas Éva: Egy berettyószéplaki cigány asszony hiedelmei .....	121
Boldizsár Zeyk Zsuzsa: A 19. századi iskola mint egyházi intézmény.	
Egy egyházi dokumentumanyag vizsgálatának néhány tanulsága .....	138
Daniel Rita: Tamási Áron farkaslaki kultusza .....	149
Lőrinczi Tünde: Egyház? Szekta? Mozgalom?	
Vallásos jellegű kisközösségek kutatásának elméleti hátterei .....	167
Keszeg Vilmos: Gasztronómia és emlékezet .....	177

## In memoriam

Egyed Emese: Antal Árpád emlékezete (1925–2010) .....	189
Bitay Enikő: In memoriam Szakács József (1931–2010).....	192
Tamásné Szabó Csilla: In memoriam Benkő Loránd (1921–2011).....	194
Benkő Samu: F. Csanak Dóra (1930–2010) Megemlékezés.....	196

## Szemle

Czegényi Dóra: A magyar népi kultúrára vonatkozó tudás mint oktatási segédanyag .....	199
Gyöngyössy Orsolya: Álom, látomás, szakrális kommunikáció .....	204
Györi Tamás: Új paradigma a népi gyógyászat kutatásában .....	205
Máthé Miklós Mónika: Mindennapi mágiánk .....	208
Bilibók Renáta: Je sense, donc je suis .....	211
Gatti Beáta: Bálint Sándor nyomán .....	214
Mogyorósi Ágnes: Új könyv a gyimesi népi vallásosságról .....	217
Csorba Gábor: Exorcizo te – a vallás(osság)kutatás alternatív forrásai .....	219
Frauhammer Krisztina: A búcsújárás katarzisa.....	222
Takács György: Ideje legyen a születésnek... ..	224
Keszeg Vilmos: A játékkultúra kutatásának szemlélete és eredményei .....	227
Tötszegi Tekla: A kályha- és kályhacsempe-készítés hagyományai Erdélyben .....	230
Vida Tekei Erika: A megszokottság álmosító érzésétől a Más(ik) világáig .....	232
Ilyefalvi Emese: Művelődéstörténeti monográfia a csíksomlyói misztériumdramák forrásairól .....	236
Mohay Tamás: Otthon Kupuszinán, otthon a világban .....	239
Pozsony Ferenc: Erkölcs és egyház a moldvai csángó falvakban .....	242
T. Szabó Csilla: Fejezetek a magyar nyelvtudomány történetéből .....	244
Veress Károly: A világ mint esemény és megtestesülés.....	247

Ungvári Zrínyi Imre: Mit jelent az, hogy „nemzeti”, ha filozófiáról van szó? Eszmetörténeti vizsgálódások a magyar filozófia egy szerepfelfogásáról .....	251
Jakab András: Lehetséges „inter”-kapcsolatok .....	253
Lakatos Artúr: Tanulmányok a magyar hadtörténetről, eredeti megközelítésben .....	256

### Egyesületi közlemények

A régiók tudománya – a tudományok régiói. A Magyar Tudomány Napja Erdélyben – 2010. november 19–20. Kolozsvár .....	259
<i>Számunk szerzői</i> .....	261
<i>Content</i> .....	262
<i>Cuprins</i> .....	264

