

JAMES KAPALÓ

„Ő FELOLVASOTT NEKEM EGY IMÁT, ÉS ÉN VISSZAOLVASTAM NEKI”

GAGAUZ NŐK, CSODÁSAN SZERZETT OLVASNI TUDÁS ÉS AZ ÁLMOKBAN MEGJELENŐ RÁOLVASÁSOK

Olyan volt, mintha álomban jött volna hozzám. Kimentem a házból, a pajta mellé, és az Istenszülő ott volt az égen, nagy fehér ruhában, Jézus Krisztussal az ölében. Így szólt hozzám: „Mit tettél? Olvastál?” Ezt [addig] titkoltam, de hogy ne hogy megharagudjon, azt mondtam: „Igen, olvastam.” Ezt válaszolta: „Olvass nekem egy imádságot, és lássuk, meg tudod-e tanulni?” „Keveset jártam iskolába, csak negyedikig, alig emlékszem a betűkre. Nem ismerem jól a könyveket.” Az Istenszülő megismételte: „Olvass nekem egy imádságot, és lássuk, meg tudod-e tanulni?” Elolvasta nekem az imádságot, és amint meghallottam, rögtön tudtam, olyan gyorsan megtanultam! Az Istenszülő újra azt mondta: „Olvass nekem egy másik imádságot, lássuk, ezt meg tudod-e tanulni?” Felolvastam egy másik imádságot, és én visszaolvastam neki. (Szófia Nikolajevna, 2009. július 12.)

BEVEZETÉS

Szófia Nikolajevna álmának vagy víziójának elbeszéléséből vett részlet, melyet az alábbiakban alaposabban is elemzek,¹ az olvasni tudás, a ráolvasási és gyógyítási szokások és az Istenszülő² vagy Panaiya alakja közti kapcsolatot szemlélteti a gagauz nők vallási életében. A szöveg a társadalmi nem, cselekvőképesség és (gyógyító) erő ennél tágabb témáira is utal abban a régióban.

1 A cikk egyik változata a *Religion and Gender* című folyóirat 4. kötetének 1. számában jelent meg 2014-ben. Köszönöm a lapnak az újrapublikáláshoz szükséges engedélyt. Hálával és köszönettel tartozom a cikkben említett asszonyoknak nyitottságukért és barátságukért, mellyel lehetővé tették e tanulmány megírását. Köszönöm Oxana Efrosinia Trandafilova Lukanak, Nikolas Lukanak és Aliona Yalamanak fáradhatatlan segítségüket, helyismeretüket és szakértelmüket, mely nélkül ez a kutatási téma nem tárult volna fel előttem.

2 Isten Anyja a görög Theotokos fordításában Szűz Mária neve a keleti ortodox egyházban. Orosz György 1998-as tanulmányában Istenszülőnek nevezi. Ezt az elnevezést fogjuk mi is használni. (A fordító)

A gagauzok egy, a Moldovai Köztársaság területén élő ortodox keresztény kisebbség, ahol a népesség 4,4%-át teszik ki (Statisztikai Hivatal 2004). A Szovjetunió felbomlását követően a Moldova déli részén többségben élő gagauzok széleskörű autonómiát kaptak. A régiót nem hivatalosan Gagauziának is hívják. Mivel a gagauz nyelv a törökkel rokon türk nyelv, a gagauzok nyelvileg Törökországhoz tartoznak, történelmileg pedig az oszmán birodalomhoz és az iszlám világhoz, ugyanakkor a többségi orosz ortodox hithez is ragaszkodnak. A gagauz identitás nyelvi és vallási aspektusainak keveredése izgalmas téma a kutatók számára, ám ezek együttes hatása ennek a népcsoportnak a nyelvi, gazdasági és társadalmi marginalizációjához is hozzájárul a moldovai társadalmon belül. Más, a társadalom peremvidékére szorult csoportokhoz, például a romákhoz hasonlóan, a gagauz népesség, és különösen a gagauz nők körében történelmileg nagyon magas a részleges vagy teljes írástudatlanság (Kapaló 2011, Livezeanu 1995). A kisebbségi státus, az alacsony iskolázottság, valamint a közéletben és az állami hivatalokban használt két domináns nyelv ismeretének alacsony mértéke miatt a gagauz nők, főleg a falun élő nyugdíjas asszonyok a gazdaságilag egyik leginkább marginalizált, gyakran „Európa legszegényebb nemzetének” nevezettek (Keogh 2006: 2) közé tartoznak (lásd Vaculovschi–Vremis–Craievsvchi-Toarta 2011). A gagauz nők munkaerő vándorlási szokásairól írott tanulmányaiban Leyla Keogh kiemeli ezeknek az asszonyoknak a poszt-szocializmusban felmutatott „gazdasági találékonyságát”, valamint azt, hogy ez mennyire szembemegy a Gagauziában uralkodó „gender-alapú társadalmi renddel”, melyben „az anyaság a kulcselem” (Keogh 2006: 455). Mindezek ismeretében tárom fel a nők olvasni tudása, valamint a ráolvasások és gyógyítások közötti kapcsolatot a gagauz nők álomelbeszéléseiben. Ezek az asszonyok az álmok és az Istenszülő közbenjárása révén csodás erőre tesznek szert. Véleményem szerint e csodás erőről szóló elbeszéléseik arról tudósítanak, hogy cselekvőképességük hogyan tudatosodik bennük, és mennyire kreatívnak mutatkoznak az Istenanya lényének elmesélésében és szubjektum-pozíciójának átalakításában. Olvasási és gyógyítási gyakorlataik erőteljes paradigmatis modellekként a népszerű apokrif szöveg, az *Istenszülő álma* szolgál. Ez a szöveg és az azt körülvevő tevékenységek az asszonyok közvetítő szerepét hangsúlyozzák, mely átlép bizonyos patriarchális vallási határokat, bár nem nyilvánvaló, mekkora a szöveg a tágabb társadalmi renddel dacoló ereje.

Jelen tanulmány a 2005 és 2012 között több gagauz faluban végzett néprajzi kutatásaimon alapszik. Ebben az időszakban több mint húsz gyógyító és ráolvasó gagauz asszonnyal, valamint vallási szövegek másolóival és fordítóival találkoztam és beszéltem. Ez a cikk elsősorban az álomelbeszélésekről szól, melyeket a Gagauz Autonóm területen, Avdarma, Beşgöz, Beşalma, Kazayak és Tomay falvakban, valamint az Ogyessza Oblastban fekvő (Ukrajna) Kurçu nevű faluban lakó asszonyoktól hallottam. Egyesek közülük helyi, országos, sőt nemzetközi hírnévre is szert tettek gyógyító képességük okán, megjelentek a helyi újságokban, tévés dokumentumfilmekben és rádióműsorokban. Elismert gyógyító státusuk (gagauz nyelven ilaççilar, egyes számban Ilaççi) egyfajta gazdasági biztonságot, korlátozott mértékű, de néha életmentő bevételt hozott nekik.

Ezen asszonyok körében végzett kutatás csakis a gagauz falvakban lakó helyi barátok és vendéglátó családok segítségével, tanácsa, a helyi kapcsolatrendszerükbe való bevezetésük révén vált lehetővé. Mint nők életéről kutatást végző férfi, a különbözőség és identitás akut problémájával kellett szembesülnöm a gagauz asszonyokkal végzett terpmunka során, amikor a történeteiket elmesélték. Ennek ellenére osztom Reid-Brown (2004: 198) véleményét, és úgy gondolom, hogy azok a férfiak, akik meghallgatják az

asszonyokat, fontos szerepet játszanak a helyi patriarchális rend működésének felfedésében, és hozzájárulnak ahhoz, hogy e marginalizált helyzetű nők megszólaljanak.

A cikkben szereplő nők nevei (a keresztnévet a nemzetségnév követi) valódiak, kivéve azokat, ahol az interjúalany névtelenséget kért. Ezekben az esetekben álnevet adtam nekik. A megismert gagauz nők többsége idős volt, jó néhányuk azóta már el is hunyt, ebben az értelemben tehát ez a tanulmány egy női generáció kulturális és vallási pillanatképet nyújtja. Bár fiatalabb nők is gyakorolják a ráolvasást és a gyógyítást, rendszerint nem bírnak ugyanolyan státussal, mint idősebb szomszédaik. Léteznek férfiak is, akiket alább szintén említék, és akik szintén híres gyógyítók és ráolvasók, de az álom, az Istenszülő motívuma és szövege szignifikánsan hiányzik az elbeszéléseikből (Kapaló 2011).

Sűrű asszociációs hálón keresztül a gagauz asszonyok álom- és vízióelbeszélései az olvasni tudás csodás elsajátításáról és a ráolvasó és gyógyító erő másvilági eredetéről beszélnek. Az álom vagy a vízió az a fő csatorna, melyen keresztül ezek a nők különös, előzőleg nehezen elsajátítható tudásra és spirituális erőre tettek szert. Az Istenszülőről született álom vagy vízió megtapasztalása a ráolvasó vagy gyógyító életpálya kezdetét jelenti, és az írott szóval kialakult új kapcsolatáról is szól. Úgy ítélem, hogy a nők vallási életében az álom vagy vízió tapasztalatának erejét és eredetiségét nagymértékben fokozza, hogy összekapcsolható az egyik legértékesebbnek ítélt népnyelvi szöveggel, melynek címe *Panaiyanın düşü* vagy az *Istenszülő álma*, mely egy imádság formájú apokrif legenda, és amelyet kézirat formájában másolnak és terjesztenek.

ÁLOM AZ ISTENSZÜLŐRŐL

A gagauz nyelvben a *düş* szó általában az álmodó tudat álmait jelöli. Ám az itt említett asszonyok elbeszélései másfajta álom- vagy víziószerű tapasztalatokról mesélnek. Ezek közelebb állnak a Barbara Tedlock (1987, 2005) által is említett „képi tudat” típusú álmokhoz. Sofia Nikolaevna fent említett elbeszélése, amelyben az éjszaka közepén tapasztalt, valóságként érzékelt álomszerű állapotról számol be, valami olyasmiről tanúskodik, mely egy vízióhoz vagy éber álomhoz hasonlít. Anna, egy másik ismert gyógyító, arról számol be, hogyan kerül transz-szerű állapotba, mely során együtt repül az Istenszülővel. Ezek az elbeszélések nem illeszkednek tökéletesen sem az álmok, sem a víziók kategóriájába, mégis az Istenszülővel egy más tudatállapotban való személyes találkozásról és a vele folytatott párbeszédéről beszélnek, ezért, amint Keszeg és szerzőtársai (Keszeg–Peti–Pócs 2009) is kiemelik, az ezeket megtapasztalók számára funkciójuk szerint egy kategóriába sorolhatók. Ráadásul, az itt tárgyalt álmok és víziók mindegyike revelatív és erőt adó, gyógyítással és olvasni tudással kapcsolatos üzenetek hordozói.

Az alábbiakban a gagauz asszonyok vízióiban és álmaiban fellelhető „nyilvánvaló tartalom” (Ewing 1990) transzformatív erejére összpontosítok. Az álomkutatás túlságosan is a „rejtett vágyakra és konfliktusokra” fókuszáló tendenciáit magyarázva – melyet, Freud nyomán, az álmok „latens tartalmaként” definiálnak – Katherine Ewing az állítja, hogy, „ahhoz, hogy átalakító ereje legyen, az álomnak egy kulturálisan artikulált jövőbe vetített képnek kell lennie” (Ewing 1990: 56). Ewinggel összhangban tehát azt állítom, hogy „az álom nyilvánvaló tartalma”, mely az álmodó vágyait és törekvéseit is kifejezi, hogyan kapcsolódik az asszonyok számára elérhető kulturális szövegekhez (lásd például

Kis-Halas 2012). Olyan eseteket mutatok be, amelyekben az álmok egyenesen a gyógyítással és Szűz Máriával kapcsolatos elképzelésekből, elbeszélésekből vagy szövegekből merítenek. Az álmok nyomán születő, és másokkal megosztott álomelbeszélések olyan transzformatív „kulturális szövegekké” válnak, amelyek hozzájárulnak a nők társadalmi helyzetének megerősödéséhez.

Az álom-/vízióelbeszélések „a gondolatok másodlagos feldolgozásaként” írhatók le (Tedlock 1987/2005): logikus és verbális elbeszélések, melyek gyakran az Istenszülővel folytatott párbeszédet, tőle származó diszkrét utasításokat és útmutatást tartalmaznak.

Charles Stewart szerint az álmodók, transz-médiumok és látnokok tapasztalataihoz nagyon gyakran elsősorban vagy csupán a már lezajlott esemény utáni elbeszélések révén juthatunk hozzá (Stewart 1997). Stewart figyelmeztet arra, hogy tartózkodjunk attól az antropológiai tendenciától, hogy az álmokkal csupán ezen a szinten foglalkozunk, mivel így „nem tapasztalatként értékeljük őket” (Stewart 1997: 878). Itt nem céлом direkt módon kutatni a gagauz asszonyok álom vagy víziós tapasztalatainak természetét. Inkább, Stewart nyomán, az álmokra úgy tekintek, mint amelyek képesek „a személyes és a társadalmi, az érzelmi és a kognitív közötti folyamatosságokat” megmutatni a „feltételezett dichotómiákkal” szemben (Stewart 1997: 877).

A gagauz nők álmai túllépnek a személyes tapasztalat szféráján és nyilvános szövegekké válnak. Az én érdeklődésem középpontjában elsősorban éppen ennek a feltételei és folyamata áll. Olson–Adonyeva (2012: 11) szerint a népi kulturális folyamatokat a „személyes és a szociális, az egyéni tapasztalat és a közös értékek, a hagyomány és a jelen pillanat szükségleteinek dinamikus átmenete” jellemzi. Így a gagauz nők identitásának alakulása álomelbeszéléseik, olvasási és gyógyító tevékenységük révén az „egyéni kifejezésforma olyan egyedi eseteinek” tekinthetők (Bowman–Valk 2012: 7), melyek a közös repertoárok és szimbolikus aktusok, szavak és elbeszélések cseréje révén alakulnak ki, és amelyek a helyi kultúra „elvárási forgatókönyveibe” illenek (Searle *idézi* Olson–Adonyeva 2012: 12).

A közép- és kelet-európai folklórban és etnológiában viszonylag elhanyagolt álom narratívákat (Keszeg–Péti–Pócs 2009) Gulyás Judit három típusba sorolta a szövegformálás mértéke szerint. Az első kategória az álomtapszatról szerzett rögtönzött beszámoló. A harmadik, legfejlettebb a folklór műfajokban előforduló álomelbeszélések kategóriája. A második, ebben a tanulmányban is kutatott kategória a *memorat* típusú álomnarratívák. A terepen dolgozók számára ezek a leginkább elérhetők, ugyanis többszörös elmesélés eredményei, amelyek során a narrátor úgy fejlesztette a szöveget, hogy az korábbi eseményeket és körülményeket, személyes értelmezéseket és következtetéseket is tartalmaz (Hesz 2012: 143). Én magam expliciten nem kértem álomelbeszéléseket a gagauz asszonyoktól, ezek a gyógyító szokásokról készült informális interjúk és megfigyelések során bukkantak fel. Nagyon gyakoriak és a helyi kultúrában, amint azt a jelen cikkben is bizonyítani igyekszem, a nők számára fontos, hogy kimondjanak olyan dolgokat, melyekkel szavaik és tapasztalataik hitelességét erősítik.

Az Istenszülő – aki az ortodox keresztény kultúra legerőteljesebb női alakja –, és az Istenszülővel való álmodás a nők elbeszéléseinek központi eleme, és a cselekvőképesség eléréséhez kapcsolódik. Feminista teológusok (lásd Beattie 2002, Schüssler Fiorenza 1995, Warner 1983) vitatják, hogy Mária alakja hozzájárul-e a nők felszabadításához, és ha igen, milyen módon. Megkérdőjelezzik „a Mária révén a nőkre rákényszerített szerepeket és képeket (de Haardt 2011: 173). Maaïke de Haardt (2011: 169) szerint Mária „jelentésteli” összetett és többfunkciós figura. A teológusok számára a jelentés a bibliai

szövegből és több évszázad alatt felhalmozott dogmákból ered. Egyes feminista teológusok ezért egy történelmi Máriát keresnek, hogy mérsékeljék „Mária dogmatikus misztifikációjának” elidegenítő és elnyomó aspektusait (de Haardt 2011: 173). Ezzel szemben Mária nyugati feminista értékelése gyakran egészen más, mint a marginalizált, szegény és írástudatlan asszonyoké (Beattie 2005). A gagauz asszonyok esetében az alább részletesen is tárgyalt *Istenszülő álmának* apokrif legendája a Mária identitásáról szóló talán legtiszteltebb ismeretforrás. A nők „megélt vallásosságához” kapcsolódó népszerű Mária-fohászok kutatói kiemelik Mária „jelenlétének” fontosságát a hívők számára (lásd de Haardt 2011; Orsi 1997, 2002; Vuola 2011). Ez a „jelenlét” gyakran a szülés, anyaság és házasság témáira összpontosul (Beattie 2005), és „az átlagos nők mindennapi tapasztalataiból” táplálkozik (Vuola 2011: 494). A gagauzok körében, akárcsak az Elina Vuola által kutatott karéliei ortodox Mária-költészet esetében is, „a népi imádságok mindig jól körülhatároltak, és direkt módon visszatükrözik a nők valóságos gondjait és aggályait” (Vuola 2011: 499). Kutatásom során Szűz Mária, a róla szóló legfontosabb szöveg, *Az Istenszülő álma*, és a gagauz asszonyok gyógyító, ráolvasó és olvasási szokásainak összefüggését szándékozom feltárni, valamint azt, hogy a szöveg és az asszonyok konkrét olvasási gyakorlatai hogyan határozzák meg ezt a jelenlétet és hogyan hasznosítják Mária átalakító erejét.

A gagauz asszonyok álomelbeszéléseinek bemutatása előtt leírom a 20. századi gagauz társadalom kulturális és társadalmi hátterét, különös tekintettel a nyelvhasználatra, olvasni tudásra és vallásgyakorlásra. Ezt követően az *Istenszülő álma* szövegének központi szerepét tárgyalom. A tanulmány utolsó fejezetét két asszony álomnarratíváinak szentelem, melyekkel a gyógyítók identitásának narratív konstrukcióit illusztrálom és a vallási terület társadalmi nemhez való kapcsolódását.

NYELV, ÍRNI-OLVASNI TUDÁS ÉS VALLÁS A GAGAUZOK KÖRÉBEN

Jelen fejezet a gagauz nők olvasási és írásbeli szokásainak kulturális kontextusáról szól, a gagauz társadalomban beszélt nyelvek hierarchiájának fontosságáról és az asszonyok álomelbeszéléseivel való kapcsolatáról. A gagauz nők olvasással, különösen az anyanyelvi olvasással kapcsolatos viszonya központi szerepet játszik az ebben a tanulmányban felvázolt kulturális komplexumban. Az írni-olvasni tudás különböző kulturális és társadalmi helyzettől függő, különböző jelentéssel bíró társadalmi szokás (Harries 2001). Bizonyos kontextusokban „az írástudóvá válás folyamata együtt jár új pozíciók betöltésével és azzal, hogy így a személy is átalakul” (Merchant–Carrington 2009: 63). Sok gagauz asszony elbeszélésében az írni-olvasni tudás képessége a cselekvő én ábrázolásának része. A gagauzok egy többségében orosz és román anyanyelvű régió etnikai és nyelvi kisebbségét alkotják. Bár a gagauz a török nyelv egyik változata és a moldovai a hivatalos nyelv, a posztsovjet Moldova presztízs nyelve továbbra is az orosz. Ez a nyelv a gagauz, bolgár és ukrán kisebbségek közti interetnikus kommunikációt segíti elő, ugyanakkor az államigazgatás, az oktatás, az üzleti és a közélet legfontosabb eszköze. Az orosz nyelv előkelő szerepe ellenére a gagauzok 92,3%-a a gagauz nyelvet tekinti anyanyelvének (Sta-

tisztikai Hivatal 2004). A mindennapi életben használt gagauz nyelvet igen jól beszélik, ezzel szemben a hivatalos államnyelvet, a moldovait rendkívül alacsony szinten, csupán a lakosság 7%-a állítja róla, hogy „szabadon beszéli”. A Moldova déli részén uralkodó összetett nyelvi tájkép a terület gazdasági és földrajzi marginalizáltságával együtt az elmúlt két évszázadban az oktatást és írni-olvasni tudást is befolyásolta. A történelem során a gagauzok körében kimagaslóan magas volt az írástudatlanság, a moldovai lakosság más, hagyományosan „elmaradott” vidéki elemeivel együtt (lásd Livezeanu 1995: 94). A 19. században és a 20. század nagy részében az írás-olvasás mindig orosz nyelven történt (Murgoci 1920: 54). A 2004-es népszámlálás szerint nemcsak a gagauzok körében továbbra is magas a teljes vagy részleges írástudatlanság, de meglepő a férfiak és nők közötti különbség is ezt illetően, ugyanis az iskolázatlanok 62%-át, míg az írástudatlanok 79%-át a nők teszik ki (Statisztikai Hivatal 2004).

A jelen tanulmányban említett asszonyok a két világháború közötti román Bessarábiában (mai Moldova) vagy rögtön a második világháború utáni Szovjetunióban nőttek fel. Az oktatás számukra szinte elérhetetlen volt, és olyan nyelven folyt, melyet alig értettek. Ez az állapot azt eredményezte, hogy a falusi idős gagauz asszonyok aránytalanul magas számban félig vagy teljesen írástudatlanok, és rosszul beszélik az orosz és a moldovai nyelvet. Alapvető nyelvi kompetenciáik hiánya miatt ezek a nők a társadalmi kirekesztettség állapotában élnek, aligha lehet részük jólétben, orvosi ellátásban vagy az aktív közéletben.

Egészen a 20. század elejéig a gagauz nyelvet csupán a családban és a helyi közösségben használták. Ez akkor változott meg, amikor egy Mihail Çakir (1864–1938)³ nevű gagauz pópa, felismerve, hogy a nép nem tudja olvasni a Szentírást, ábécét és irodalmi nyelvet alkotott, mely alkalmas volt az ortodox keresztény liturgikus szövegek és a Biblia fordítására. 1907-ben a chişinăui püspökség nyomtatásban is elkezdte terjeszteni Çakir fordításait a gagauz plébániákon. Ám az 1930-as évektől az ortodox egyház románosítási politikája miatt ezeket a szövegeket csak kis mértékben használták. Ennek ellenére a Çakir által „kanonizált” gagauz nyelv ennek a népcsoportnak az ortodox identitásához kapcsolódott és ezáltal fontos vallási szimbólum lett (Kapaló 2010). A szovjet éra alatt megőrzött, másolt és generációkon át kézzől-kézre adott hivatalos gagauz nyelvű imák és himnuszok hozzájárultak a gagauzok ortodox identitásának megerősítéséhez. A poszt-szovjet Moldovában a gagauz újra a helyi liturgia nyelve lett és manapság ezen a területen használják leginkább.

A hivatalos gagauz nyelvű írásbeliség történetével párhuzamosan és Çakir munkásságával egyidőben elindult egy vallási szövegeket fordító és másoló tevékenység a világi gagauzok körében. Ez a hagyományá nemesegett gyakorlat főleg névtelen fordítók és másolók közreműködésével létrejött apokrif apokalipszis-történeteket tartalmaz, mely az egyház rosszallását és elnyomását kiváltó népi vallási irodalomnak minősül. Ezek az apokrif szövegek a 19. és 20. században ponyva formájában terjedtek: nem csak a gagauzok körében, hanem az egész régióban népszerűek voltak, és a „lakosság részben írástudó része másolta újra és újra” és „tartotta nagy titokban mind az egyházi emberek, mind a kíváncsi néprajzkutatók elől” (Ivanits 1989: 33). Gagauziában ezeket a szövegeket füzetekbe, ún. *tetrakákba* gyűjtötték, és nők körében jártak kézzől-kézre. Különösen a szocialista időkben ezek a tulajdonképpen alternatív szentírások mindenütt jelen voltak a vallási tájképen, amikor a nők új szerepeket vállaltak fel a helyi vallási életben (Kapaló

3 A név gyakran románul, Mihail Ciachir alakban szerepel.

2011). Ez a fajta irodalom igen fontossá vált egy olyan kisebbség számára, akik rosszul beszélték az állam és a közélet nyelvét.

1945 után Moldovát is elérte a szovjet ateizmus, és ezzel az ortodox egyház nyilvánosan egyre kevésbé szólt bele a vallási életbe. Douglas Rogers (2008: 124) állítása szerint „először a vallási szokások tűntek el a nyilvánosság elől és az otthonok terében jelentek meg. Másodszer a hívők kezdték el 'megszelídíteni' a vallást, maguk felvállalva egyes rítusokat, sőt olyan teológiai kompetenciákat, melyek korábban egyházi emberek hatáskörébe tartoztak.” A falun élő idős asszonyok, akik bizonyos mértékig a „szovjet ellenőrzés hatáskörén kívül” estek és nem kellett a szovjet eszmények nyomásának eleget tenniük, a vallási „kultúra őrzőinek” szerepét öltötték magukra (Kononenko 2006: 48). Később, a posztszovjet időkben, amikor az egyház lassan visszatért a falvakba és a templomok újra megnyitották kapuikat, a papok és a kultúra őrzői között egyre erősebbé vált a verseny a vallási autoritásért, különösen az apokrif szövegek és gyógyító szokások miatt.

Épp a fentebb leírt tényezők miatt, az anyanyelvű olvasási és írásbeli kultúrát főleg a másvilági igények és a vallási élet irányítja. A gagauz nyelv, az olvasási és írásbeli tevékenység és a vallás közti erős kapcsolat nyilvánvalóan jelen van ennek a generációnak az élettörténeteiben. Helyszűke miatt itt csak néhány rövid példát mutatok be arról, hogyan igyekeztek ezek az asszonyok részt venni a vallási szövegek kultúrában, és ez hogyan jelenik meg életrajzírásaikban és álomelbeszéléseikben.

Vera Dimitrievna 1930-ban született Tomay faluban. Miután nem járt iskolába és nem beszélt más nyelven a gagauz anyanyelvén kívül, úgy tanult meg írni, hogy Çakir gagauz nyelvű zsoldároskönyvét másolta füzetekbe. Az íráskészsége ezzel folyamatosan javult; a könyv másolását végül 1997-ben fejezte be. Gergina Afanasieva elbeszélése szintén jellemző. 1925-ben született Avdarma faluban. Gyerekkorában nem beszélt sem románul, sem oroszul és nem járhatott iskolába. Az 1980-as években, amikor már szinte hatvan éves volt, román könyvekből egyedül tanult meg olvasni, olyan könyvekből, melyeket a szovjet hatóságok által lezárt helybeli templomból mentettek ki. Miután teljesen egyedül megtanult románul írni és olvasni, a falu más asszonyainak másolatokat készített *Az Istenszülő álma* nevű vallásos szövegből. Ebben a két elbeszélésben és még sok hasonlóban az írni-olvasni tudás elsajátítása összekapcsolódik a vallási szövegek, különösen az *Istenszülő álmához* való hozzáférés vágyával.

Más asszonyok elbeszéléseiben ezt a kapcsolatot az isteni beavatkozásról és csodás eseményekről szóló beszámolók teszik hangsúlyosabbá. Ezek az események az írástudatlanság legyőzésének eszközei. Varvara Mihailovna évek óta próbált megtanulni olvasni. Ekkor a helybéli pap ezt tanácsolta neki: „Kelj fel éjjél és hajnali három között, mert a menny ilyenkor nyílik meg, és fohászodj Istenhez segítségért. Akkor majd meghallgat.” Az asszony megfogadta a tanácsot és éjszakai imái alatt lassanként megtanult olvasni. Azóta hajnalonként gyakran álmodik az Istenszülővel, aki tanácsot ad neki, kiért és miért imádkozzék.

Beşalma faluban lakott Elena Haralampevna, aki nagy füzetgyűjteménye miatt vált híressé. Ezeket a füzeteket álmában és vízióiban az Istentől és az Istenszülőtől származó próféciák és utasítások töltötték meg. Elena 1880-ban született és az 1940-es évekig nem tudott olvasni, és akkor is egy csodás esemény nyomán, amelyről a családja számolt be.

Egy napon bevetette a kenyeret a kemencébe, és amikor kihúzta, betűk voltak a kenyerek tetején, a héjban, cirill betűk, mint a templomban. Vett egy lapot, rátette a kenyérre és követte a betű alakját a papíron át. [...] Halála után még hosszú ideig megőriztük ezeket.

Az unokája tovább mesélt:

Mindig leírt mindent, mi fog történni, mindent, amit megálmodott, a szavak közé keresztet tett, oldalakon keresztül, mindent gagauz nyelven. [...] A füzet fele az álmaival volt tele, azzal, amit látott, és volt ott egy ima is Panaiyaról (az Istenszülőről). Elment a faluba mindenkire, aki lelki bajokkal küszködött, mindenkire, aki beteg volt, elolvasta Az Istenszülő álmát, és ez mindenkinek békét és jó egészséget hozott.

A fent említett asszonyok elbeszélései az olvasási és írási szokások, vallásos szövegek és a metafizikai vonatkozások kapcsolatáról szólnak, az utóbbi két példa az álmodás elemét is bevezeti. Sok elbeszélésben az írni-olvasni tudás a legértékesebb szöveghez, *Az Istenszülő álmához* kapcsolódik. Úgy vélem, ez a szöveg ennek a kulturális komplexumnak a modelljéül szolgál, ugyanis ez a leggyakrabban másolt, fordított és terjesztett szöveg és a legfontosabb forrás, ahol az álmodás ereje direkt kapcsolatba kerül az asszonyok írásbeli és olvasási szokásaival. Az álmodó írástudással kapcsolatos személyes aggályai az álmok konkrét tartalmában jelennek meg, részben *Az Istenszülő álma* szövegének hatására.

PANAIYANIN DÜŞÜ – „EZEK AZ ISTENSZÜLŐ ÉDES KIS SZAVAI”

Az Istenszülő álmának apokrif legendája először a 14. századi olasz irodalomban jelenik meg és később is nagy népszerűségnek örvendett a keresztény világban (Timotin 2011). A szövegről és szóbeli néprajzi permutációiról könyvtárnyi irodalom keletkezett, mely nagyrészt a legenda történelmi eredetét és terjedési útvonalaikat követte nyugattól Kelet-Európáig (lásd Hain 1973; Kałużniacki 1888; Veselovskii 1876). A gagauzok körében talált szövegek román ponyva kiadások helyi fordításai, melyeket 1846 után adtak ki (Timotin 2011: 218). Ma a szöveg szóbeli és kézirat formában is terjed gagauz nyelven. Vannak asszonyok, akik megtanulják kívülről, de manapság sokkal gyakoribb, hogy füzetben őrzik egy példányát.

A szöveg gagauz változatai három jól elkülöníthető elemet tartalmaznak. A kezdő jelenet az Olajfák hegyén játszódik, ahol az Istenszülő elalszik és álmodni kezd. Amikor felébred, és maga mellett találja Fiát, egy Mária és Jézus közötti párbeszéd következik. Ebben Jézus megkérdezi: „Anyám, édes Anyám, amikor aludtál, mit láttál álmodban?” Az Istenszülő elmeséli az álmát, amelyben a kínszenvedés szörnyű eseményeit látta: Fiának letartóztatását, szenvedését és keresztre feszítését. Erre Jézus azt válaszolja, hogy minden, amit Anyja álmában látott, mind be fog következni, és hogy ennek így kell lennie az emberiség megváltása érdekében, ezzel igazolva Mária álmának prófétai erejét. A szöveg egy egész sor bűnbocsájtásszerű ígérettel zárul, mely annak lesz jutalma, aki terjeszti vagy másolja a szöveget:

*Az, aki Az Istenanya álmában bízik,
És terjeszti azt házról házra,
Az az ember jól lesz és egészséges.*

*Az, aki lemásolja az Istenszülő álmát,
Annak a házában a meg fog pihenni a Szentlélek,
Isten angyala megvédi majd minden rossz helytől,
A haláltól és a hirtelen haláltól,
A tüztől és a kardtól,
A jégesőtől és a villámcsapástól.*

A folytatásban a szöveg a bűnök bocsánatát és a halál órájában a lélek közvetlen megnyebujátását ígéri. E különös ígéretek miatt vált népszerűvé és terjedt el széles körben, ezért idézik gyakran a kutatók is (Erdélyi 1999, 2001; Orosz 1998). A *tetratkákban* a fenti mellett még sok más szöveg is az írás gyakorlására bátorítja az asszonyokat (lásd Kapaló 2011).

Az *Istenszülő álmát* és más, hasonló szövegek használatát felszámolandó, a moldovai egyházi hatóságok e szövegek veszélyességét kiemelő könyvecskéket bocsátottak ki. Miközben arról mesélt, hogyan jutott a saját példánya birtokába, Elena Stepanovna így emlékezett: *A pópánk azt mondta, nem helyes, azt mondta, régi dolog, a benne levő elképzelések nem helyesek.* Az Istenszülő álmát tiltó papi parancsokat a gagauz asszonyok hitetlenkedve fogadták.

Hallottam, amikor a matuszka [oroszul: a pápa felesége] azt mondta, hogy ne mondjuk ezt az imát, de fogalmam sincs, miért. Ő sem magyarázta meg, miért. Jézusról és Szűz Máriáról szól, mi baj lehet vele?

Az *Istenszülő álma* használatában tér el más apokrif szövegektől. Különösen erőteljes képekben idézi fel Jézus szenvedéstörténetét, amint az alábbi tanúvallomások is bizonyítják:

*Az Álmat akkor éneklük, amikor valaki nagyon beteg, amikor alig lélegzik, ilyenkor énekeljük, ráolvasunk, hogy felépüljön. Ha ez nem menti meg, akkor meghal. (Dona Dmitrievna, Kazayak)
Ez az öregasszony [rámutat az előttünk ülő asszonyra] jött az apámhoz, amikor az haldokolt. Rettenetesen szenvedett, a lelke nem tudta elhagyni a testét, nem tudott meghalni. Amikor az asszony felolvasta Az Istenszülő álmát, csendesesen ellillant. (Valentina Mihalovna, Kurçu)*

Liubov Fedorovna, a Tomay faluból származó gyógyító azt mesélte, hogy a saját anyjának olvasta a szöveget, hogy az békében hunyjon el. Később a szomszédai megkérték, hogy látogasson meg egy négy éve ágyban fekvő helyi asszonyt, mert, mint mondta *ha elolvasom Az Istenszülő álmát, mert a szüzességem (paklık) érintetlen, azt mondták, további szenvedés nélkül fog tudni meghalni. De aztán mégsem mentem el, mert a család nem engedett oda, nehogy a pápa eutanáziának mondja, hogy elolvastam a Panaiyanin dűsüt.*

Mivel a *Panaiyanin dűsü* szorosan kötődik a gyógyításhoz és a halálhoz, erőteljesnek (kuvetli) és szépnek (gözäl) is tartják. A szöveget jellemezve az asszonyok gyakran „az Istenszülő édes kis szavai” kifejezést használták (*Panaiyanin lafcaazlari*). A szöveg magának az Istenszülőnek a szavaihoz kapcsolódik, ezért minden egyházi tiltás ellenére erősíti azt a hitet, hogy ez egy „jó” szöveg. Ezt Elena Stepanovna így bizonygatta: *Olyan szép szavak vannak ott leírva, hogy lehetetlen, hogy ezek a szavak ne jó szavak lennének, ezek jó szavak!*

A *Panaiyanin dűsü* szövege paradigmatis, hiszen a gagauz asszonyok számára itt három szimbolikus elem találkozik: az anyanyelvű írott szó, Krisztus szenvedésen és halálon aratott győzelmének központi narratívája és az Istenszülő profetikus, érdekvényesítéshez erőt adó álma. A szöveg a nőknek erőt adó forogatókönyvnek minősül,

hogyan olvassanak, írjanak, álmodjanak és gyógyítsanak. Mind a szöveget, mind pedig az asszonyok gyógyító tevékenységét a papság vitatja, igyekszik visszaszorítani, tiltani és elnyomni. A posztoszocialista korszak megújult klerikális hatása ellenében egyes gagauz asszonyok megpróbálják vallási tőkájüket megtartani. Követeléseik attól válhatnak erőteljesebbé, ha álom vagy vízió formájában az Istenszülő közbelép.

SOFIA NIKOLAEVNA – „FELOLVASOTT NEKEM EGY IMÁT ÉS ÉN VISSZAOLVASTAM NEKI”

Az álomra való visszaemlékezés, mellyel jelen cikket is kezdtem, és amelyet egy meleg júliusi estén mesélt el nekem a tornácán üldögélve, az elején igen sok fejtörést okozott. Az idézett szövegrész egy csodás utazás részletes elbeszélésének része, melyet Szűz Mária irányításával az éjszaka közepén tapasztalt meg. Sofia Nikolaevna az *okumaa* igét kettős, „olvasni” és „ráolvasni” jelentésben használja. Ám ez a korreláció a két fogalom nemcsak jelentéstani, de a társadalmi szerepekre utaló viszonyára is irányítja a figyelmet.

A mágikus, vallási és gyógyító erő és az írott szó hatalmának szoros kapcsolatát már sok antropológus kiemelte (Bloch 1998, Jacobson 2012, Tambiah 1968). A gagauz kultúrában ennek a kapcsolatnak különös rezonanciája van, mivel a ráolvasási gyakorlat és az olvasási tevékenység az *okumaa* ige révén – mely egyaránt jelent olvasást és ráolvasást is – szemantikailag kapcsolódik (Çobotar–Dron 2002). Az olvasás és ráolvasás fogalmi és szemantikai viszonya nem csupán a gagauz nyelvre jellemző, más nyelvekben, például a magyarban is létezik (Voigt 2013: 127). Mint már említettem, a szövegolvasás az utóbbi időkig a férfiak kiváltsága volt, és az anyanyelvben és kultúrában szorosan kapcsolódott a valláshoz, és mint ilyen, a patriarchális hatalom és tekintély határozza meg. Az asszonyok olvasni tudása és gyakorlata, ide értve mind a szó szerinti *szövegolvasást* és a *ráolvasást* is, határokat feszegető és veszélyes tudás, különösen az egyház szemszögéből.⁴

Sofia Nikolaevna elbeszélésében a szó e két jelentés között ingadozik, ugyanis ebben a kontextusban az olvasás és a ráolvasás aktusa összefonódik. Az olvasás férfiak számára elérhető képessége olyan „technológia”, amely ahhoz szükséges, hogy hozzáférést biztosítson a gyógyításhoz szükséges „erőteljes” szövegekhez. Ezért ez az összefonódás több mint egy egyszerű szemantikai kapcsolat. Az Istenszülő első kérdése így szól: „Éppen mit csináltál? Olvastál?” Ez a kérdés az asszony ráolvasási tevékenységére utal, melyet addig titokban tartott, ám víziójának idején úgy érezte, be kell vallania: *Azt mondtam, igen, olvastam. Az okumaa ige jelentése a következő kérdésben és válaszban megváltozik: Azt mondta: „Olvassok neked egy imát és lássuk, meg tudod-e tanulni?”. Itt az ige inkább az olvasás, mintsem a ráolvasás tevékenységére utal. Ez tisztán látszik Sofia Nikolaevna válaszából: Keveset jártam iskolába, csak negyedikig, alig emlékszem a betűkre. Nem ismerem*

4 Történelmileg a gagauzokat ért török kulturális és nyelvi hatás ellenére úgy tűnik, az álmodás, olvasás és ráolvasás viszonya sokkal erőteljesebben román, általában véve balkáni keresztény gyakorlat. A szerző a szomszédos Dobruzsában (Románia) török muzulmán asszonyok körében végzett jelenlegi terepmunkája a későbbiekben magyarázatot adhat erre a kérdésre.

jól a könyveket. Az álomelbeszélésben az Istenszülő imaszövegeket közvetít az asszonynak úgy, hogy felolvassa őket neki. Az asszony válaszában utalás történik arra, hogy a múltban írástudatlansága miatt nem tudott hozzájutni ezekhez a szövegekhez és nem tudta megtanulni ezeket. A szöveg felolvasásával az Istenszülő lehetővé teszi az asszony számára, hogy az írott szöveget memorizálja, amivel kínlódnia kellett volna, ha csupán olvasni tudására hagyatkozott volna. Ezzel viszont lehetővé teszi, hogy gyógyítóná váljék. Amint a fenti példák is bizonyítják, az írástudatlanság aggodalomra ad okot, de Sofia Nikolaevna számára az álombeli tapasztalat lehetőséget nyújt számára, hogy ezt egy új arculat létrehozására fordítsa: erőt sugárzó szövegek birtokosává válik. Híres gyógyító vált belőle, és az igen szerény gazdasági körülményei dacára bevételi forráshoz jutott.

A környéken szokásban van, hogy egy gyógyító (*ilaççi*) szolgáltatásaiért fizetni illik. A fizetés célja, a megszokott magyarázat szerint, hogy a kezelés hasson (*ani ilaç olsun*). Még az a gyógyító is, aki azt állította, soha nem vett el fizetséget, „mert Jézusnak sem fizettek”, még ő is azt javasolta, valami apróságot illik elfogadni. Egy másik alkalommal a gyógyító teljes egészében visszautasította a pénzt, de amikor megjegyeztem, hogy „fizetni kell neki, *'ani ilaç olsun'*”, gyorsan elismerte, hogy igazam van (Kapaló 2011: 171). Azt a tényt, hogy a pénz gyakran vándorol egyik kézből a másikba, az az általam is gyakran megfigyelt rituális szokás is alátámasztja, hogy a pénzt nem a gyógyító kezébe, hanem távozásakor a földre helyezik. A gyógyítás kifejezetten jövedelmező tevékenység lett 1991, a Szovjetunió összeomlása és az ezt követő gazdasági válság után. A moldovai állami orvosi ellátás minősége és elérhetősége meredeken csökkent, ennek eredményeképpen az egészségügyi mutatók gyorsan romlottak, a régióban a legrosszabb eredményeket mutatták. Ezért sokan a helybeli gyógyítók segítségével bíztak. Olyan híres gyógyítók, mint Sofia Nikolaevna kapuja előtt talán a betegek hosszú sora várakozhatott (Kapaló 2011: 168).

Sok gagauz ráolvasó rokonoktól és szomszédoktól örököl szóbeli ráolvasási szövegeket. Sofia Nikolaevna is tud olyan ráolvasásokat, melyeket a nagyanyjától tanult. Az általam megismert férfi gyógyító is ezen a szokásos módon örökölte gyógyító szavait.⁵ A gyógyító szavakat titokban tartják, és nem fedik fel mások előtt, hogy ne veszítsenek erejükből. Sofia Nikolaevna nekem sem mondta el az ő ráolvasó szövegeit. Álomelbeszélésében viszont egy egészen más átruházási formáról van szó. Az Istenszültől kapott szövegek egy, az álom átadásán alapuló alternatívát jelentenek: egy írott szövegre, valamint olvasási és memorizálási készségre utal. Az elbeszélés későbbi részében véletlenül az asszony mégis elárult valamit az Istenszülő közvetítette szövegekről, melyek az írott szóra való támaszkodást magyarázza: *Felkeltem, a földem végében ültem, és visszaolvastam neki a két Istenszülő álmát, hm, ...úgy értem, a két imádságot...* Sofia Nikolaevna a szövegeit az *Istenszülő álmával* azonosítja, vagy legalábbis asszociálja.

Ennek az asszonynak az Istenszülővel való találkozása tehát látszólag megkönnyíti ennek a nagy presztízsű, de hosszú szövegnek a memorizálást, mellyel legyőzi csekély mértékű olvasottságát. Sofia Nikolaevna álomelbeszélése nemcsak Szűz Máriával való kapcsolatáról és a gondnokságára bízott szövegről szól, hanem az álmok, mint „a transzcendens valódi megnyilvánulásainak” (Hesz 2012: 146) legitím és hiteles voltáról és átalakító erejéről. Ez a transzformatív erő *Az Istenszülő álmában* fellelhető „kulturálisan elérhető modellen” (Ewing 1990: 58) alapszik.

5 A férfi gyógyítók (*ilaççi*) ritkábbak és gyógyító képességüket gyakran nőrokonaitól örökölték. A Gagauziában élő ráolvasási és gyógyító kultúráról és egy férfi gyógyító életrajzáról szóló tanulmány lásd itt: Kapaló 2011: 172–175.

VARVARA NÉNI – „AZ ISTENSZÜLŐ ELJÖTT HOZZÁM ÁLMOMBAN”

Utolsó példám szintén egy olyan álmot idéz, mely az álmodó asszony számára eszköz-zé vált, hogy korábban nehezen megfogható tudásra és lelki erőre tegyen szert, mielőtt megkezdí gyógyító pályafutását. Varvara néni álmára való visszaemlékezésében viszont a helyi ortodox papság is fontos szerepet játszik új, gyógyító identitásának kialakulásában. „Extrém/szélsőséges kulturális szétszakítottság és szorongattatás” időszakaiban az álmoknak kiemelkedő szerep jut (Wallace *idézi* Ewing 1990: 69). Mint már említettem, a Szovjetunió bukása után Moldovában gazdaságilag nehéz időszak következett, az egészségügyi és a szociális jóléti rendszer szinte teljesen összeomlott. Ugyanakkor az ortodox egyház újra nyitott a társadalom felé, több mint harminc év után a pópák visszatértek a falvakba. Az ott élő „kultúraőrző” asszonyok számára ez a szerepük és hatáskörük újratárgyalásának kényszerét jelentette.

A férjem halála előtt csupán 16 évig voltunk házasok. Nyolc gyermekem volt, a három leány egymás után halt meg és ott maradtam öt gyermekkel. Egyedül neveltem őket, s közben egy állami sertésstenyésztő farmon dolgoztam. Amikor nyugdíjba mentem, sokat segítettem a szomszédoknak bábaként és masszíroztam is. Felneveltem a gyermekeimet és a kezem erős lett, gyógyító kezem lett. És akkor volt, hogy eljött a fejemben, Panaiya eljött hozzám álmomban, és azt mondta, hogy csináljak ráolvasást, elmondta nekem, hogyan kellene gyógyítanom. „Bárhová teszed a kezed, ott lesz egy jel, mely mutatja majd, hogy az az ember meggyógyul, az az ember fel fog kelni. Lehet, hogy csúfolni fognak, meg fognak verni, de soha ne hagyd abba.” Azt mondta az Istenszülő: „Isten küld majd neked egy darab vasat, azzal a vassal fogsz gyógyítani.” Eltelt néhány nap és jött egy pápa, a mi falunkból való [...] és azt mondta: „Anyácska, adok neked egy darab fémet.” Miklós atya adott nekem egy darab fémet egy régi gyertyatartóból a templomból. Meg van áldva, és tudja, az álomban jött az üzenet, hogy gyógyítsak embereket ezzel a gyertyatartó darabbal. Van itt egy szövettárgy is, ezzel is gyógyítok. Nagy dolgokat tettem ezzel! Aztán a gyermekek találtak egy patkót. Elvittem hűsvétkor a templomba, megáldattam, de eldugtam a táskámba, hogy ne lássa meg senki. Ezzel is gyógyítok. Olyan sokat, de olyan sokat meggyógyítottam!

Varvara néni elbeszélésében a pápa fontos szerepet játszik, ugyanis ő igazolja az asszony gyógyító gyakorlatát és próféta álmanak igazságát. Azok a gyógyítók, akikkel Gagauziában beszéltem, gyakran mondták, hogy egyezkedniük kellett az ortodox egyházzal a templomi szentbeszédekben kimondott folytonos vádaskodások és a gyógyítókkal szemben alkalmazott szankciók miatt, mint például a *komka* vagy a szentáldozás tőlük való megtagadása. Varvara néni elbeszélése viszont arra utal, hogy a hivatalos egyházzal való kapcsolat sem volt egyértelmű. Történetében az asszony gyógyító munkáját nyíltan támogató pápa legitimálja őt, és a hűsvétkor a patkóra szerzett áldás is azt bizonyítja, hogy felhasználja és transzferálja a vallási tőkét, hogy „szentesítse” saját gyógyító gyakorlatát és identitását. Ez a forгатókönyv később is előbukkan, amikor azt beszéli el, hogy sikeresen meggyógyított egy apácát és egy papot, akik ezután jóváhagyták a tevékenységét. Miután kezelte a papot, emlékei szerint azt mondta: *Isten szavai álmodban jöttek hozzád. Soha ne add fel [a gyógyítást].*

Varvara néni álomelbeszélése a gyógyításra az Istenszülőtől kapott direkt utasításról, valamint a használt eszközökről és szavakról szól. *Senki nem tanított, nem tudok olvasni, még egy betűt sem! És nem tudok sem oroszul, sem románul, semmit! [...] Az ima*

Allahtól jön, magamtól és Allahtól. Varvara néni szavai rámutatnak az írott szó, a marginalizált nyelvi kisebbségi helyzet és az Istenszülő álmának szerepe közötti lényeges kapcsolatra ennek a generációnak az asszonyai számára. Mind Varvara néni, mind pedig Sofia Nikolaevna képesek felhasználni álomtapszlatukat új önreprezentáció létrehozására és szubjektum-pozíciójuk megváltoztatására, mindezt a klerikális ellenállással szemben. Az Istenszülőnek az asszonyok álmában vagy vízióiban történt közbenjárása, valamint az Ő szövegeihez ráolvasás és gyógyítás céljából történt hozzáférés egy erőt adó forgatókönyvként működik, mely segítségül szolgál a papi tekintéllyel szemben.

KÖVETKEZTETÉSEK

Gagauziában a gyógyítás, ráolvasás és olvasás azok a területek, ahol az asszonyok átlépnek bizonyos patriarchális vallási határokat, míg továbbra is megtartanak olyan más társadalmi szerepeket, mint az anyaság, vagy a gondozói és családfenntartói státus. A cikkben említett példák álomelbeszélései arról számolnak be, hogy ezek a gagauz asszonyok igazolást és hatalmi pozíciót nyernek az olvasás és ráolvasás veszélyes praktikai által. Az ilyen esetekben, mint azt az orosz nők népi gyakorlatairól írott tanulmányában Olson és Adonyeva is kiemeli, „feszültséget érzékelünk a szabadság és az eltökéltség között” (Olson–Adonyeva 2012: 14). A gagauz asszonyok saját életük eseményeit összekötik a hagyomány, saját személyes aggodalmaik és nyugtalanságuk és a közösségük közös képzeletével. Bruner magyarázatában az életesemények „többé-kevésbé koherens önéletrajzokká válnak, melyek középpontjában az Én többé-kevésbé céltudatosan cselekszik a maga társadalmi környezetében” (Bruner 1991: 18). Ez az itt bemutatott álomelbeszélések korpuszának esetében is lehetséges, ugyanis az asszonyok számára az „álmodás” az istenivel való kommunikáció hiteles eszköze, mely által profetikus hatalomra tesznek szert. Ez a modell vagy forgatókönyv *Az Istenszülő álma* nevű szövegből táplálkozik. Idővel ezek az elbeszélések olyan korpuszá nőhetik ki magukat, melyek a „kapott hagyomány” formájában képesek új forgatókönyv permutációkat létrehozni. Ez az, amit Margaret Somer az „emplotment”⁶ folyamatának nevez (Somers 1994), mely része a kreatív identitás konstrukció folyamatának, és amely azt próbálja felfejteni, mi történt az egyén életében az „elérhető társadalmi, nyilvános, vallási és kulturális narratívák sokszínű, de végül is véges lehetőségeiből származó projekciók, elvárások és emlékek” alapján (Somers 1994: 614).

A gagauz asszonyok e generációja számára elérhető narratív modell lehetővé tette patriarchális vallási határok átlépését, jelen esetben apokrif szövegek fordítását és másolását, valamint ráolvasási és gyógyítási tevékenységeket. A modell továbbá lehetővé tette az asszonyok érdekérvényesítő helyzetének és életkörülményeinek valamelyes átalakulását kibővített vallási autoritás és fokozott gazdasági jólét formájában. Ennek ellenére az asszonyok álomelbeszélései kulturálisan elismert forgatókönyv formájában értelmezhetők, mely a Szűz Mária isteni jelenlétét a gondoskodás, anyaság, álmodás, szenvedés és gyógyítás erőteljes képével/fogalmaival hangolja össze. Eszerint az asszonyok nem álmodhatnak akármit: az *Istenszülő álmát* álmodják. Álomelbeszéléseik pragmatikusak

6 Paul Ricoeur alkotta szó, mely történelmi események cselekményközpontú elbeszélését jelöli.

és sajátos életproblémákra adott logikus válaszként értelmezendők. Emiatt válhatnak – igaz, korlátozott mértékben – élethelyzetek átalakításának letéteményeseivé.

A pakisztáni szufik spirituális beavatási álmainak átalakító erejéről szóló tanulmányában Katherine Ewing még tovább lép és ezt állítja: „Amikor az egyén egy kulturálisan előírt álmot álmodik, átalakítja – még ha kis mértékben is – a kulturálisan közvetített álom-formát és az ehhez kapcsolódó szociális intézményeket, épp úgy, ahogy az elbeszélők átalakítják a mítoszt az elbeszélés során” (Ewing 1990: 69). A gagauz asszonyoknak az Istenszülő álmáról szóló álmai esetében a paradigmátikus szövegben fellelhető személyes átalakulási modell szorosan kapcsolódik a nők konkrét, gondozói, gyógyítói és anyai szerepeikhez köthető élethelyzetéhez, és emiatt csupán korlátozott mértékben érvényesül. Ezt a korlátozást az egyház által alkalmazott elnyomás és megőrző szankciók tovább szűkítik, melyek aláássák a gyógyítók autoritását és tiltják vagy korlátozzák a szöveg használatát. A gagauz asszonyok fiatalabb és gazdaságilag mobilisabb generációjának nemzetközi munkaerő vándorlásáról írott cikkében Leyla Keogh úgy fogalmaz, hogy „az anyaság a társadalmi rendhez vezető megoldás”, és hogy a gagauz asszonyok „jobb anyaként való önpozicionálása” lehetővé teszi, hogy kiterjesszék „képzelőerejüket és vágyaikat, sőt, új életstílusok kialakításában is segítségükre lesz” (Keogh 2006: 455). Hasonló módon a gagauz asszonyok idősebb generációját hagyományosan a családon belül betöltött gondozói szerepük korlátozza, ezért önmaguk újraképzése és elmesélése az anyaság, a szenvedés és az álmodás transzcendens modelljére épít.

Fordította Ajtony Zsuzsanna

SZAKIRODALOM

- Beattie, Tina
2002 *God's Mother, Eve's Advocate: A Marian Narrative of Women's Salvation*. London and New York.
2005 Mary: Feminist Perspectives. In: Jones, Lindsay (ed.): *Encyclopedia of Religion*. (2nd edition.) Macmillan, Detroit, 5755–5756.
- Bloch, Maurice
1998 *How We Think they Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*. Westview Press, Boulder, Colorado.
- Bowman, Marion – Valk, Ülo
2012 *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. Equinox, Sheffield.
- Bruner, Jerome
1991 The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry* 18. (1) 1–21.
- Çobotar, Petru – Dron, Ion
2002 *Gagauzça-Ruşça-Romınca Sözlük*. Pontus, Chişinău.
- Erdélyi Zsuzsanna
1999 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok*. Kalligram, Pozsony.
2001 *Aki ezt az imádságot... Élő Passiók*. Kalligram, Pozsony.
- Ewing, Katherine P.
1990 The Dream of Spiritual Initiation and the Organization of Self Representation among Pakistani Sufis. *American Ethnologist* 17. (1) 56–74.
- Haardt, Maaike de.
2011 The Marian Paradox: Marian Practices as a Road to a New Mariology. *Feminist Theology* 19. 168–181.

- Hain, M.
1973 "Der Traum Marien", Ein Beitrag zu einem europäischen Thema. *Dona Ethnologica, Beiträge zur vergleichenden Volkskunde* 71. 218–232.
- Harries, Patrick
2001 Missionaries, Marxists and Magic: Power and the Politics of Literacy in South-East Africa. *Journal of Southern African Studies* 27. 405–427.
- Hesz, Ágnes
2012 Hidden Messages: Dream Narratives about the Dead as Indirect Communication. In: Bowman, Marion – Valk, Ülo (eds.): *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. Equinox, Sheffield, 140–160.
- Ivanits, Linda J.
1989 *Russian Folk Belief*. M.E. Sharpe, Inc., Armonk, New York and London.
- Jacobson, Calla
2012 Identity Papers, Lama's Books, and the Magical Essays of Lenin: Literacies of Desire and Exclusion in Nepal. *Critical Arts: A South-North Journal of Cultural & Media Studies* 26. 208–231.
- Kałużniacki, E.
1888 Zur Geschichte der Wanderungen des "Traumes der Mutter Gottes". *Archiv für slawische Philologie* 11. 37–57.
- Kapaló, James
2010 Clerical Agency and the Politics of Scriptural Translation: The "Canonization" of the Gagauz Language in Southern Bessarabia. In: Pyrah, Robert – Turda, Marius (eds.): *Recontextualising East Central European History: Nation, Culture and Minority Groups*. Legenda, London, 2–20.
2011 *Text, Context and Performance: Gagauz Folk Religion in Discourse and Practice*. Brill, Leiden.
- Keogh, Leyla J.
2006 Globalizing "Postsocialism": Mobile Mothers and Neoliberalism on the Margins of Europe. *Anthropological Quarterly* 79. (3) 431–461.
- Keszeg Vilmos – Peti Lehel – Pócs Éva
2009 Előszó. In: Uők (szerk.): *Álmok és látomások a 20-21. századból*. L'Harmattan, Budapest, 7–50.
- Kis-Halasz, Judit
2012 "I Make My Saints Work..." A Hungarian Holy Healer's Identity Reflected in Autobiographical Stories and Folk Narratives. In: Bowman, Marion – Valk, Ülo (eds.): *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. Equinox, Sheffield, 63–92.
- Kononenko, Natalie
2006 Folk Orthodoxy: Popular Religion in Contemporary Ukraine. In: Himka, John-Paul – Zayarnyuk, Andriy (eds.): *Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine*. University of Toronto Press, Toronto, Buffalo and London, 165–200.
- Livezeanu, Irina
1995 *Cultural Politics in Greater Romania*. Cornell University Press, Ithaca and London.
- Merchant, Guy – Carrington, Victoria
2009 Editorial: Literacy and Identity. *Literacy* 43. (2) 63–64.
- Murgoci, Gheorghe
1920 *La population de la Bessarabie: étude démographique avec cartes et tableaux statistiques*. Paris.
- Olson, Laura J. – Adonyeva, Svetlana
2012 *The Worlds of Russian Village Women: Tradition, Transgression, Compromise*. Wisconsin University Press, Madison, Wisconsin.
- Orosz, György
1998 „Csodálatos álmot láttam...” A Legszentebb Istenszülő álma című nagyorosz egyházi népekekről. In: Éva Pócs (szerk.): *Extázis, álmok, látomások*. Balassi Kiadó, Budapest, 422–453.
- Orsi, Robert
1997 Everyday Miracles: The Study of Lived Religion. In: Hall, David D. (ed.): *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton University Press, Princeton, NJ., 3–21.
2002 *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*. Yale University Press, New Haven, CT.

- Reid-Brown, Paul
2004 Reflexive Transformations: Research Comments on Me(n), Feminist Philosophy and the Theological Imagination. In: King, Ursula – Beattie, Tina (eds.): *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives*. Continuum, London and New York, 190–200.
- Rogers, Douglas
2008 Old Belief between “Society” and “Culture”: Remaking Moral Communities and Inequalities on a Former State Farm. In: Steinberg, Mark D. – Wanner, Catherine (eds.): *Religion, Morality, and Community in Post-Soviet Societies*. Indiana University Press, Bloomington, 115–147.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth
1995 *Jesus: Miriam’s Child, Sophia’s Prophet: Critical Issues in Feminist Christologies*. Continuum, New York.
- Siegel, James
2000 *The Rope of God*. Michigan University Press, Ann Arbor.
- Somers, Margaret
1994 The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach. *Theory and Society* 23. (5) 605–649.
- Statistikai Hivatal
2004 *Népességösszeírás*. A Moldovai Köztársaság Statistkai Hivatala. (Elérhetőség: <http://www.statistica.md/pageview.php?l=ro&idc=295&id=2234>; utolsó letöltés: 2013. június 7.)
- Stewart, Charles
1997 Anxiety, Experience, and the Limits of Social Constructionism in Modern Greek Dream Narratives. *American Ethnologist* 24. (4) 877–894.
- Tambiah, Stanley J.
1968 The Magical Power of Words. *Man, new series* 3. (2) 175–208.
- Tedlock, Barbara
1987/2005 Dreams. In: Jones, Lindsay (ed.): *Encyclopedia of Religion*. (2nd edition.) Macmillan, Detroit, 2482–2491.
2003 ‘The New Anthropology of Dreaming’. In: Graham Harvey (ed.): *Shamanism: A Reader*. Routledge, London and New York, 103–122.
- Timotin, Emanuela
2011 Les Apocryphes et Leurs Moyens de Légitimation: La Rêve de la Vierge dans la tradition Roumaine. In: Vainovski-Mihai, Irina (ed.): *New Europe College Ștefan Odobleja Program Yearbook 2010–2011*. New Europe College, Bucharest, 211–253.
- Vaculovschi, Dorin – Vremis, Maria – Craievschi-Toarta, Viorica
2011 *Republic of Moldova from Social Exclusion Towards Inclusive Human Development; National Human Development Report*. “Nova-Imprim” SRL, Chișinău.
- Veselovskii, A.N. 1876. ‘Opyty po istorii razvitiya khristianskoi legendy’, *Zhurnal Ministertsva narodnogo prosveshcheniya* 3, 341–363.
- Voigt, Vilmos
2013 The Historical Development of “Charm” Terminology in Hungarian. In: Kapaló, James A. – Pócs, Éva – Ryan, Will (eds.): *The Power of Words*. CEU Press, Budapest, 117–131.
- Vuola, Elina
2011 La Morenita on Skis: Women’s Popular Marian Piety and Feminist Research on Religion. In: Briggs, Sheila – McClintock Fulkerson, Mary (eds.): *The Oxford Handbook of Feminist Theology*. Oxford University Press, Oxford, 494–524.
- Warner, Marina
1983 *Alone of All Her Sex*. Vintage, London.

„MI-A CITIT O RUGĂCIUNE IAR EU I-AM RECITIT-O.” FEMEI GĂGĂUZE, CITITUL DOBÂNDIT ÎN MOD MIRACULOS ȘI DESCÂNTECELE DIN VISE

Lucrarea de față urmărește analiza relației polivalente și determinate de genul social dintre practicile de citit și descântat și Maica Domnului în narativele viselor femeilor găgăuze din Republica

Moldova. Cel mai frecvent utilizat text vindecător al acestei minorități de rit ortodox este Visul Maicii Domnului, este o reprezentare paradigmatică a acestei relații, căci este terenul principal al confruntării imaginilor, credințelor despre vindecare și visare cu practicile de citire și scriere a femeilor. Cunoștințele cititului și a descântării sunt cunoștințe periculoase, iar tematica narativelor viselor despre citit și vindecare reprezintă un mod important în care acest grup de femei își trăiește genul social și identitatea personală. Studiul afirmă că deși visele despre Maica Domnului, respectiv textul menționat trec peste hotarele religioase patriarhale, nu au puterea de a contribui la reformularea sau redefinirea rolului genului social al acestor femei, decât într-o măsură foarte limitată.

“SHE READ ME A PRAYER AND I READ IT BACK TO HER.” GAGAUZ WOMEN, MIRACULOUS LITERACY AND THE DREAMING OF CHARMS

This paper explores the polyvalent and gendered nature of the relationship between the practices of reading and charming and the Mother of God in the dream narratives of Gagauz women in the Republic of Moldova. The most widespread healing text used by this Orthodox Christian minority, The Dream of the Mother of God, is paradigmatic of this relationship being the principle ‘site’ where images of and beliefs about healing and dreaming meet with women’s reading and writing practices. Women’s knowledge of reading and charming is contested knowledge and their dream narratives of literacy and healing represent an important way in which gender and identity are performed by this group of women. The author argues here that although dreams with the Mother of God and its text represent transgressions of patriarchal religious boundaries, their ability to contribute to the reimagining or renegotiation of gendered social roles for these women is limited.