

„IHA MEG ALIVAN...”

A „megsebzett gyógyítók” a régi Csíkszék ráolvasógyakorlatában

„Csak a megsebzett gyógyít.” (C. G. Jung)¹

Azelőtt ugyan már olvastam róla itt-ott, de élő szóban Kostelegen² hallottam először, hogy a gonoszúzó ráolvasás közben a betegség nyomja, „öli” a gyógyító szívét, aki ezért *úsítozik* és *könnyezik*.³ A betegséget ugyanis – úgy tartják – *megszállottság* idézi elő, a démon⁴ beszáll az emberbe: hatalmába keríti a testét, vagy annak bizonyos részeit, hogy elnyerhesse a lelkét.⁵ Minderre elsősorban a ráolvasóknak a gyógyító erő gonosz démonnal való találkozását és párbeszédét leíró, expresszív képeket használó részei hívják fel a figyelmet, Csíkban éppúgy, mint másutt.⁶ A gonoszúzó ráolvasással a megszállott testében „bolygatott”, onnan ki-

1 Jung, C. G. 1971. 139: „Nur der Verwundete heilt.”

2 Coşnea, Bákó megye.

3 Takács 2001. 423–424, 2015b. 312.

4 A démonokat hagyományosan a bukott angyalokkal vagy az általuk az emberek leányaival nemzett lényekkel szokás azonosítani (1 Móz 6,4; PG-VI. 452B, 948C: Just. II. *Apol.* V,3; Athenag. *Leg. pro Christ.* XXV,1; Lampe 1961. 328: δαίμων A.1). Az antik és „pogány” betegségdémonok bizonyos tekintetben a testet megszálló keresztény ördög alakjának „előzményei” (Pócs 2018. 104.).

5 A római katolikus dogmatika szerint a démonok általi *zaklatás* (*infestatio*) körébe tartozik a *kísértés* (*tentatio seductionis*) és a *megszállás* (*obsessio*); utóbbinak három válfaját ismerjük: *körülfogás*, *megtámadás* (*circumsessio*), *megszállás* (*obsessio*) és *birtokbavétel* (*possessio*) (Lercher 1950–1951. II. 465.). A *circumsessio* a test hatalomba vétele, az *obsessio* – ezen túl – a lélek részleges megszállása, „az önálló értelmi és akarati tevékenységnek némi teret engedve”, a *possessio* pedig a test és a lélek teljes hatalom alá vetése (Schütz 1937. I. 509.). A megszállottságfogalom tartalma és annak értelmezése az *Újszövetség* (Mt 4,24; 8,16.28; 9,32–33; 12,22; 15,22; 17,18; Mk 1,23.26.32; 5,15; 7,25–26.29–30; 16,9; Lk 4,41; 8,2; 8,27–36.38; 9,1.39–42; 11,14; ApCsel 8,7; 10,38; 19,12–16) után, az ókeresztény atyák, majd a középkor és a kora újkor teológiájában (Taczak 1903. 9–33.; Franz 1960. II. 514–528.) sok változáson ment keresztül. A 12–13. században a megszállottságot inkább még *obsessió*ként értelmezték (Newman 1998. 735–740.), a *circumsessio* csak a 16–17. században tett szert nagyobb jelentőségre (Pócs 2018. 294.). Egyes középkori források szerint a gonoszok csak a test bizonyos részeit képesek megszállni, a lelket nem (Caciola 2000. 279–285.).

6 „Menek, hogy menjek bé fejibe elé, jöjje ki szarkain, eronsam színét, elhasigasszam sontjait, kiszipjam a vérít” (Pócs 2014. 735. XIII. 1. 18. 1, Lükő Gábor gy.); „Megyek Annusnak / a fejibe, / s tetemibe, / piros vérét / kiszívjuk, / szálkás húsát / hasogassuk” (Diószegi 1960. 109.); „En menyek Péternek testjibe, tetemibe, szároz húsa hasogatni, piross vére szározatni”

parancsolt betegségdémon – vagy egyéb gonosz lélek – a gyógyítót környékezi, akit a lelki tusa folyamán „szívtől ásíttat” és könnyezésre kényszerít. Az ásítás, látni fogjuk, egyrészt a lélek befogadásának „samanisztikus” aktusa lehet, másrészt pedig, a keresztény megszálltság-képzetkör felől közelítve, a test – és azon belül a lélek – démonok általi megkörtövezését, „ostrom alá vételét” jelezheti.⁷

Az ásítás mint a különböző (jó és gonosz) lelkekkel való érintkezést jelző pszichofiziológiai aktus – amely inkább az elsőként említett hagyományra jellemző –, összefügghet a természetfölötti kommunikációt kísérő ún. *módosult tudatállapot* (ASC: *altered state of consciousness*),⁸ azon belül pedig azzal a jelenséggel, hogy valaki egy vagy több idegen – ártó vagy segítő – lélek befolyása alá kerül, amely belép a testébe.⁹ Az ASC-n belül – egyfajta, számunkra most hasznos nézőpontból – *autopatológias* és *autonormál* állapotípusokat különböztethetünk meg. Utóbbiak *egyéni* és *intézményes autonormál* ASC-variánsokra oszlanak, az intézményes formák lehetnek továbbá *világiak* vagy *szakrálisak*.¹⁰ Úgy vélem, és remélem, sikerül majd ezt néhány megfontolandó érveléssel alá is támasztanom, hogy a gonoszúzó gyógyítás közbeni ásítózás, mint a lélektanilag is értelmezhető *szerepátvétel* (*role-taking*) sajátos formája,¹¹ az ASC körébe, azon belül pedig a *szakrális intézményes autonormál* típusba sorolható, ahová – többek között – a samanizmus jós-ló-gyógyító és egyéb rítusai során észlelhető hasonló jelenségek is.

A régi Csíkszék¹² népi gyógyászatában – így a *megszállottsághoz*, illetve a *lélekvesztéshez* fűződő képzetekben is – megkülönböztethetünk egy, leginkább talán *samanisztikus jellegűnek* nevezhető,¹³ valamint egy, az egyházi benedekciók és exorcizmusok kora újkorban kezdődő gyérülésével felerősödő, részben belőlük,

(Kallós 1966. 151.); „Menünk Rózsának kebelibe [...] / Szüvit, máját meghírvasszuk, piros vérit megalíssuk...” (Erdélyi 1976. 104., Kallós Zoltán gy.); „Menyek, menyek / ennek a betegnek / beszállok gyomrába, / gyenge testit eszaggatom, / piros vérit megiszom” (Grynaeus 1992. 115.); „Mű elmenyünk Erzsébetnek csontja hányására, / vére szipására, / szálós húsa hasogatására!”, „Megyek ennek a [...] / húsa-csontja hasogatására, / ízbe-csontba szaggatom, / piros vérit megiszom” (Tánczos 1995. 36., 38.).

7 Ásítóznak, szenvednek a *halottlátók*, ásítanak a *veszettorvosok*, boszorkánypereinkben is találkozhatunk a ráleheléssel való rontással és gyógyítással; mindezzel azonban itt, hely szűkében, nem foglalkozom.

8 Ludwig 1966. 225–234., 1968. 69–70., 77–83.

9 Pócs 2005. 84–90., 2018. 291. (további irodalommal). Az ASC és a samanizmus kapcsolatára lásd: Siikala 1978. 31–51.; Winkelman 2006; 2009.

10 Siikala 1978. 33.

11 Sundén 1966. 7–32., 57–76., 158–189.; Honko 1969. 26–55.; Siikala 1978. 52–64., 330–341.

12 A „rég Csíkszéken” mindazon területeket értem, amelyek hagyományosan Csíkszékhez, majd 1876-tól Csík vármegyéhez tartoztak, vagyis Csíkon kívül Gyergyó- és Kászonszék, de a gyimesi, hárompataki és Úz menti csángó telepeket is.

13 Samanizmus alatt nem kizárólag a szibériai és közép-ázsiai népek egyes eksztázistechnikákhoz is kötődő, lélekvezetési és -gyógyászati, közösségirányítási rendszerét értem, hanem egy olyan archaikus világképet, amelyből a szűkebb értelemben vett samanizmuson kívül még jó néhány hasonló – akár európai – hagyomány ered. A székely és csángó ráolva-

részben a korabeli orvostudomány – rajtuk is átszűrődő – elképzeléseiből származó, *paraliturgikus népinek* mondható hagyományréteget.¹⁴ Előbbi párhuzamai és előképei elsősorban az eurázsiai rokonnépek hagyományában lelhetőek fel,¹⁵ bár léteznek európai paralellei is,¹⁶ de utóbbi egyes elemei is alighanem régebbiek a történeti kereszténységnél, antik, európai előzményeik legalább már az ógörög korban kimutathatóak.¹⁷ Igaz ugyanakkor az is, hogy nemegyszer éppen ezeket az előképeket szokás – bár talán csak megfelelőbb kifejezés hiányában – a szorosabb értelemben vett samanizmusmal kapcsolatba hozni.¹⁸

A megszállottság- és lélekvesztésképzetek – valamint a hozzájuk kapcsolódó gonoszúzó tevékenység – említett két forrásából származó elképzelések eredőhelye ritkán határozható meg pontosan. A *samanisztikus jellegű* réteg eredetiként feltételezhető képzetei ebben a szinkretikus felfogásban a keresztény dogmatika elemeivel és a középkori orvoslás egyes elképzeléseivel keverednek, de a bajok, betegségek átvétele – amint látni fogjuk – a *Fájdalmak Férfia* (*Vir dolorum*) alakjával¹⁹ és így az *imitatio Christi* képzetkörével is kapcsolatba kerül. Mindennek háttérben pedig, az ásítózva-könnyezve, szívtől gyötörtetve, szenvedve gyógyító „tudományosok” alakja mögött, a néprajzi és történeti adatokon átderengve, felsejlik a *megsebzett gyógyító* – pszichofiziológiai alapokon is álló – ősrégi mítosza.²⁰

sások említett rétegére lásd: Takács 2010. 350–396., 2012. 46–84. A románság hasonló hagyományára lásd: Lükő 1961.

14 Amint Pócs Éva írja, „az ördögi megszállottság népi kultúrákból ismert nézetei és rítusai [...] sok tekintetben szorosan a démoni vagy halotti megszállottság nem keresztény formációira épülnek, illetve azokkal kölcsönhatásban vannak”. A keresztény exorcizmus technikái ugyanakkor „sok vonatkozásban a halotti megszállottság archaikus jelenségeinek helyét vették át”, továbbá „a népi rendszerek szorosan összefüggnek az elit kultúra rendszereivel” – azaz megszállottságképzeteivel és ördögűző rituáléjával –, így aztán, „amit ma népi ördög- és ördögi megszállottság-képzeteknek tekintünk [...] azt nem lehet a keresztény nézetektől független néphit-tényekként leírni, és nem lehet az egyházi ördögűző praxistól független »népi megszállottság-képzetekről« beszélni, legalábbis az ördögi megszállottság vonatkozásában nem” (Pócs 2018. 292.).

15 Diószegi 1983, 1998a; Demény 2000. 143–163.

16 Pócs 1980. 439., 1990. 626., 1997. 17–23., 2001. 121–122.; Schnurbein 2003. 116–138.

17 Onians 2011. 13–228.

18 Rohde 1925. 300., 327–328.; Meuli 1935. 121–176.; Guthrie 1950. 73–78., 204.; Dodds 1951. 135–179., 207–235.; Burkert 1962. 36–55.; Eliade 2001. 349–356.; Bremmer 2016. 52–78.

19 Iz 53,1–12.

20 Chiron (Kheiron), Khronosz és Philyra gyermeke, a bölcs kentaur – a „megsebzett gyógyító” őstípusa – már Homérosznál szerepel, de megemlékezik róla Xenophón, Pindaros, Ovidius, Hyginus és Alexandriai Szt. Kelemen is (Homerus 1759. 512: *Ilias* XI,831; Xenophón 1900. V. [195–197, 231]: *Cyneg.* I. 1, 4, 13, 17; XII. 18; Pindarus 1567. 144: IX,30; Ovidius 1889. 33: *Metam.* II,630–638; Hyginus 1872. 11., 16., 45., 94., 150.; PG-VIII. 781B: Clem. *Strom.* I, XV).

A gyógyításkor bekövetkező ásitózásra már boszorkánypereinkben találhatunk példákat.²¹ Megegyező jelenségeket tapasztaltam a régi Csíkszék területén az *igizet*, a *Szent Antal tüze* és más betegségek gyógyításakor is.²² A gonoszúzás közbeni ásitózás nem akaratlagos, „csak jó, hogy ásitózz, nem hogy akar az ember”, „ugy jó, hogy ásitózzál”, „ugy akaratlan jó az ásitózás”, hallottam Románcsügésen éppúgy, mint Felcsíkon.²³ Egy gyimesbükki tudományos, Szőcs József is „kelletlenül” – azaz akaratlanul – ásitózott „berbetyélés” közben.²⁴ Pálpataki adat szerint az ijedtségbe esett beteg „erössen ásitozik”, úgy, hogy „az álla kaptája esik le” a ráolvasás első elmondásakor.²⁵ „Amikor töpdösöd el, akkor elásitozod. S ha ásitasz, akkor meg van ígizve. [...] Mikor eltöpdösöm, akkor akkorát ásitok, hogy az állam akad ki. Azétt, hogy meg van ígizve. Amelyik nincs megígizve, annak nem ásitozik” – mesélte gyógyításáról egy csíkkozsmási asszony.²⁶

Amint látni fogjuk, a heves, természetellenes ásitás eredetileg alighanem *rituális* jellegű cselekedet volt – ahogyan például a sámánszertartások során való ásitózás is az –, de néphitbeli háttérét jobbra már elvesztette, így mára *spontánná* lett: pontosabban továbbra is kvázi rituális, de már a spontaneitás látszatával. Régen, amikor még a hozzákötődő tudás is az volt, *közösségi* jellegű lehetett, újabban már csak „korlátozott közösségi” vagy éppen egyéni.²⁷ A gyógyító, jósló személy ásitózására, könnyezésére, szenvedésére további példákat is találhatunk a gyimesi, hárompataki és moldvai csángóság körében éppúgy,²⁸ mint a csíki, kászoni, gergyói,²⁹ udvarhelyszéki,³⁰ marosszéki³¹ és bukovinai székelyeknél,³² Belső-Erdély-

21 A gyógyító ásitásáról beszélt egy 1742-es per egyik tanúja (Kiss–Pál–Antal 2002. 209.). Egy 1735-ös periratban a megrontott személy, egy 1685-ösben a gyógyulás útjára lépett gyermek ásitásáról olvashatunk (Komáromy 1910. 479–480.; Herner 1988. 250.), előbbiben a vádlott kijelenti, hogy a beteg meggyógyul, „mert csak ásitásra csinálták”, csak arra „vették el a száját” (Komáromy 1910. 480–481.); egy 1565-ös perben megjegyzik, hogy a boszorkánysággal vádolt asszony a gyógyítás előtt „szerfelett ásitozni kezdett” (Komáromy 1910. 4.: „nimium coepisset oscitari”).

22 Takács 2001. 423–424., 2015b. 474–477.

23 Takács 2015b. 190., 236., 360.

24 Takács 2018. 116. A *berbetyél* jelentése ’halkan (el)mormol, elsuttog (imát, ráolvasót, varázsigét)’.

25 Takács 2015b. 430. (Bakos Márta gy.). Az *állá kaptája* jelentése ’állá kapcája, vagyis ’állkapcsa’.

26 Takács 2015b. 323.

27 A spontán és rituális megszállottságtípusokra lásd: Oesterreich 1921; Pócs 2001. 120., 2005. 85.

28 Kallós 1966. 144.; Vitos 1995. 311.; Takács 2001. 423–424., 2015b. 188., 190., 191., 211., 214., 223., 230., 236., 238., 249., 317., 335., 360., 449., 453., 465., 474., 475.

29 Balázs L. 2002. 73.; Takács 2015b. 167., 168., 193., 194., 243., 263., 275., 296., 303., 323.

30 Takács 2015b. 430. (Bakos Márta gy.).

31 Ráduly 2009. 29–31.

32 Erdélyi 1976. 113.

ben,³³ Kárpátalján,³⁴ az Alföldön,³⁵ a Délvidéken³⁶ vagy éppen Baranyában.³⁷ „Az ásitás [...] szinte elmaradhatatlan, mondhatnók: rituális játéka az ima elmondásának”,³⁸ úgy tűnik, hogy „a nép az ásitó, rálehelő, ráolvasó stb. »tátogást« tartja a tudós leglényegesebb, legjellemzőbb tevékenységének”.³⁹ Ha a mögöttes közösségi tudás el is enyészett, az igény – néphitzárványként (*survival*) – továbbra is fennáll és ösztönzi a gyógyítót a hajdan volt szokás továbbéltetésére.⁴⁰ Az ilyesfajta, a leheletlélek ősi képzetéhez kapcsolódó ásitás „valószínűleg kváziuniverzális”.⁴¹

A gyógyító akaratlan ásitozására mint egy igen archaikus diagnosztikai eljárás,⁴² valamint az exorcizmus fontos elemére utal a fentebb idézett *elásitozod* kifejezés.⁴³ Az ásitás a gonosz lélek általi megszállottságot jelzi – így a gyógyító megállapíthatja, hogy a betegnek „az a baja van”⁴⁴ –, de a hatásos gyógyítás-gyógyulás jele, sőt, elengedhetetlen feltétele is.⁴⁵ Románcsügésen úgy tartják, a megigizett „ásitozik, s akkor má’ telik es el... kezd javólni”, távozik el tőle a rontás. Így gondolják a gyimesbükkiek is: „Fáj a feje, húlnak a könnyei. Beteg, na. Beteg erősen. [...] Ha ásitozik, akkor meg van térve, s míg nem ásitozik, addig nem tér meg. Ha kezd ásitozni, akkor megtér”.⁴⁶ A gyógyítás során ezért ásitozik mind a gyógyító, mind pedig a beteg – legyen az ember vagy állat⁴⁷ –, ahogyan azt Csíkban, Kászonban, a

33 Gazda J. 1980. 217., 220.; Keszeg 1999. 71., 270. [317.], 316. [515.].

34 Sándor 1988. 95.

35 Grynaeus 1971. 763., 768., 1998. 147.; Süli 1976. 449.; Ferenczi I. 1973–1974. 285., 290., 1977. 317., 319., 323.; Polner 1978. 119., 120., 1996. 29., 2000. 76.; Szendrey 1986. 294.

36 Diószegi 1998a. 339–340.; Penavin 1971. 132.

37 Pócs 2014. 854.: XV.2.61.

38 Diószegi 1998a. 340.

39 Oláh 1986. 69.

40 Nincs ez másként a régi Csíkszék területére jelentősebb számban a 17–18. századtól betelepült románság ráolvasógyakorlatában sem (Moldován 1888. 1–23., 98., 108., 1897. 947.; Ciubotaru 2009. 315., 348., 354., 356., 357., 367., 369–370., 378., 383., 445., 511.; Timotin 2010. 343: XCVI). Ennek okai alighanem ugyanott, tehát – az ortodox hagyományon túl – a vlachok által a Balkánról magukkal hozott, legalább részben törökös eredetű hitvilágban, illetve a különböző türk népektől később – már a Havasalföldön (Cumania, 13. sz.), majd Moldvában – átvett samanisztikus hagyományokban keresendők. A balkáni, trák-bolgár samanizmushoz lásd: Neykova 2009. A román samanizmushoz lásd: Györffy 1925. 169.; Lükő 1961. 112–132.; Eliade 1988. 314.; Jung K. 1993. 66–70., 2006. 61–72.; Pócs 1995. 381.; Takács 2012. 80–84.

41 Demény 1999. 36. Ion-A. Candrea román, francia, olasz, német, norvég, ír, spanyol, görög és marokkói példákat hoz az ásitással kapcsolatos hiedelmek között (Candrea 1999. 90.), de további (például zulu, perzsa, muszlim, zsidó) párhuzamokat is találhatunk (Green 1997. 264.).

42 Takács 2015b. 159., 203–204., 475–477., 2018. 343.

43 Takács 2015b. 323.

44 Takács 2015b. 465.

45 Oláh 1986. 69.; Berde 1940. 228.; Kallós 1966. 144.; Takács 2001. 423–424., 2015b. 474–477.

46 Takács 2015b. 190., 334–335.

47 Vö. Takács 2015b. 236., 311., 604.

Gyimeseken és Hárompatakon is hallottam.⁴⁸ Gyimesbükki adat szerint a megigizettnek „fáj a két vakszeme, ásítózik, nyomja a szüvit”,⁴⁹ de a vidéken másutt is úgy tartják, „fáj a szüve”,⁵⁰ az igizet „nyomja a szüvit”, „öli a szüvit” a megrontott betegnek.⁵¹ Láthattuk, Kostelegen is arra gyanakodtak, hogy a rossz öli a gyógyítót.

A székelyek és csángók szerint a gyógyító tudományos a beteggel együtt – illetve helyette – szenved, átveszi, elveszi a fájdalmat, a betegséget.⁵² A gyógyítás gyötörő fájdalmakkal járó feladat: „De igaz, hogyha máma olvastam a kígyótól, én éjjel olyan beteg vótam [...] hogy meg nem tudom mondani. Reggelig. [...] ... meg kell szenvedj, há' éjjel beteg vagy. [...] ... így forogtam egész hosszú éjszaka, ne. Az a gonosz, mind a gonosz, a kégyó olyan, a marós kégyó, mind a gonosz” – hallottam Kostelegen.⁵³ Egy csobányosi „tudományos” a vízvető „szertartás elvégzése után igen fáradtnak látszott [...] sőt a homlokán verejték gyöngyözött”.⁵⁴ „Amikor a ráolvasó felszabadítja a beteget a fájdalomtól, betegségtől, több adatközlő szerint bajából maga is részesül valamiképpen, a szíve megfájdul, könnyezni, ásítózni kényszerül” – írta gyimesi és moldvai tapasztalatai alapján Kallós Zoltán.⁵⁵

A gyógyítás során megfájduló, gonosz démon környékezte, gyötörte szív hagyományosan az egyik legfontosabb lélekszékhely.⁵⁶ Amint a lélekvesztéses betegséghez fűződő képzetekből is kiderül, a lélek (pontosabban, amint látni fogjuk, az egyik lélek) a szibériai és ázsiai felfogás szerint is a szívben lakozik.⁵⁷ A szív a vér és az élet forrása,⁵⁸ az ember legbensőbb valójának szimbóluma, a „belső ember”;⁵⁹ a keresztény éthoszban az ember testi és lelki központja, az érzelmek, főként a szeretet székhelye,⁶⁰ ahol a hit által Krisztus lakozik.⁶¹ Egy pusztinai imádság a jó Istent kéri: „Szállj bé szüvemnek kebelibe, ottogyon nyugugyál lelkemnek ágyá-

48 Takács 2001. 369., 2015b. 167., 168–169., 188., 190., 191., 194., 211., 223., 236., 238., 243., 263., 296., 303., 317., 323., 334–335., 360.

49 Takács 2015b. 230.

50 Kallós 1966. 143.

51 Takács 2015b. 211., 236., 238., 321.

52 Kallós 1966. 144.; Takács 2001. 423., 2015b. 474–477. A háromszéki Esztelneken például „a legtöbb öregasszony ma is tud vizet vetni, hisz is benne, és mégsem szívesen vállalkozik rá, mert azt mondják, rámehet a betegség” (Gazda K. 1980. 40.).

53 Takács 2001. 476.

54 Vitos 1995. 311. Hasonlóról számoltak be egy kiszombori tudósasszonnyal kapcsolatban is (Diószegi 1998a. 339–340.).

55 Kallós 1966. 144.

56 Onians 2011. 23–43.

57 Jochelson 1924. 156–157.; Neykova 2009. 39.

58 Menzel 1854. I. 388.

59 1 Sám 16,7; 1 Krón 29,17; 1 Pt 3,4.

60 Seibert 1986. 294–295.

61 Ef 3,17–20. Talán a latin *credo* ('hisz, bíz') is összefügg a *cor* ('szív') kifejezéssel (Walde 1910. 191.).

ba'...".⁶² A szív a keresztséggel – a „pecsét” (*szphragisz*) által – a *Szentlélek* lakhelyévé válik;⁶³ a templom szimbolikájában a megfelelője az oltár.⁶⁴

Bár azt, hogy az észlelés és megismerés központja az agy, már Galénosz (130–210) és követői felismerték,⁶⁵ más tekintélyes hagyományok – így az európai gondolkodást a 12–13. századtól meghatározó Arisztotelész⁶⁶ – nyomán a szívet a középkorban az életfunkciókon túl továbbra is (nem pusztán metaforikusan) az érzelmek és az érzékelés képzetéhez kapcsolták, dacára annak, hogy az egyházatyák közül is sokan használták – közvetve vagy közvetlenül – Galénosz munkáit.⁶⁷ Mindehhez nagyban hozzájárult a Szentírás mint legfőbb tekintély képviselte, a patrisztikában is továbbélő hagyomány, ahol a szív (héb. *lêb[âb]*; gör. *kér[osz]*, *kradiê*, *kardia*; lat. *cor*) – mint legbensőbb való – magában foglalja az értelmet és a tudatot, a lelkiismeretet, az emlékezést és az akaratot.⁶⁸ A klasszikus latin a szívet (*cor*) a gondolkodás, az emlékezet, az elme, az értelem, a lélek és a kedély szinonimájaként, az intellektus, az akarat, a személyiség, a jellem és az érzelmek központjának jelölésére használta,⁶⁹ és ez a felfogás tovább élt a középkori latinitásban is.⁷⁰

A szív és az éber, isteni erőktől áthatott lélek kapcsolatára utalnak a *Winkler-kódex* (1506) – az *Énekek énekére*⁷¹ rímelő – *Krisztusról való imádságának*⁷² néhány részletét visszhangzó *Nunc dimittis* antifóna oralításban fennmaradt,⁷³ folklorizálódott párhuzamai.⁷⁴ A régi Csíkszék – és persze más vidékeink – archaikus népi imádságaiban is megjelenik a mennyei erők lakta, a gonoszok által ezért meg nem

62 Daczó 2003. 242.

63 2 Kor 1,22; vö. Róm 8,16; Ef 1,13–14.

64 „A tűz az én oltáromon örökké ég. A tűz a szeretet: az oltár a világ szívében áll: a tűz örökké ég az oltáron: amint a szeretet örökké lángol a szívünkben” (Durandus 1614. 11'). A tanulmányban szereplő fordítások, ahol a forrást nem jelölöm, a sajátjaim. Az eredeti szövegrészeket – hely szűkében – nem közlöm, azok a hivatkozott helyeken megtalálhatók.

65 Lásd például: Kühn 1821–1833. III. 700., V. 288., 521., 606., 649., VI. 73., VIII. 159., 174., X. 636., XV. 293, 360, 362. Galénosz munkái vagy másfél évezreden át képezték az orvosi tanulmányok tárgyát; 1490 és 1598 között könyveinek hatszázhatvan, összes műveinek tizennyolc kiadása jelent meg (Fichtner 1985.).

66 Például Aristoteles 1862–1874. III. 258–262: *De part. anim.* III, IV–V.

67 Schultheisz 2018. I. 91–104.

68 Lampe 1961. 702–703: καρδιά; Buttrick et al. 1962. II. 549–550.; Kittel–Friedrich–Bromiley 1985. 367–368.; Balz–Schneider 1990–1993. II. 249–251. Az ógörög *kardia* állhat 'lélek, szellem' jelentéssel is (Frisk 1960–1972. I. 787.).

69 Glare 2012. 487–488.

70 PL-LXXXII. 411C: Isid. *Etym.* XI. I,118; Forcellinus et al. 1828. I. 492–493.; Cange et al. 1840–1857. II. 594–595.

71 Én 5, 2.

72 Winkler-k. 171. [262.].

73 Erdélyi 1976. 272.; Tánczos 2001. 193.

74 „Gyarló testem nyugogyék, / Csak szívem el ne alugyék...” (Takács 2015a. 528.; vö. 515–517., 524., 526–527., 571–572., 709.).

szállható emberi szív képzete.⁷⁵ Másutt Jézus Krisztus (a *Vir dolorum*) szomorú szíve, illetve könnyhullatása – mint a szenvedő gyógyítás praefigurációi – szerepelnek az imákban.⁷⁶ A szív a ráolvasásokban is a lélek és az isteni erők székhelye,⁷⁷ „a test oltára”.⁷⁸ Egy doroszlói szövegben – a népi imádságokhoz hasonlóan – a szív a szent kereszt helye a testben.⁷⁹ „Szállj, Uram, szívembe, szentelj meg lelkembe!” – visszhangoznak a *Kicsi hiszekegy*nek nevezett imatípus jellegzetes sorai egy csikmenasági ráolvasóban.⁸⁰ Egy, a vidéken számtalan változatban élő gyimesközéploki szöveg az isteni erőket kéri, szállják meg a beteg szívét, hogy megszabaduljon a rontástól.⁸¹ Az ijedségre használt, gonoszúzó célú önöntéskor gyakran a beteg meggyötört, kiüresedett, tüskével körülvett szíve látható a megszilárduló ónban, ólomban, viaszban, amiért is az eljárás egyik megnevezése: *szívöntés*.⁸² A sort még hosszasan, és aligha tanulság nélkül, folytathatnánk.

Az ásitás a lélek befogadásának és kibocsátásának aktusa a samanizmusban,⁸³ de a belégzésből származik a lélek az ókori eredetű középkori orvostudomány szerint is.⁸⁴ Az ásitás ugyanakkor a *Bibliában* szinte egyáltalán nem szerepel,⁸⁵ így

75 Így: „Szentlélek Uristen, szállj bé szívembe, / Szentelj meg lelkembe, / Erősíts meg igaz hitembe...”; „Ott van az Úrjézus, / Lelki vacsorára. / Előállt élénkbe, / Beszállt a szívünkbe...”; „Ajtómon Krisztus, / Ablakomon Jézus, / Szívem közepébe’ egy szép arany kereszt...” (Takács 2015a. 188., 330., 439.).

76 Így például Takács 2015a. 116., 172., 226., 366., 380., 384., 393., 555., 810.

77 Erre utal egy 1757-es periratban lévő ráolvasó is: „Elindula uram Jézus Krisztus, szívében jár, lelkében száll, az élő Istennek parancsolatjára mondom” (Széll 1892. 115.).

78 „Velem az Úr Jézus Krisztus / Szent szívével, / Szent lölkével, / Szent arany koronájával. / Áldozzék, bizon áldozzék / Az Ur Jézus Krisztus szívemben” (Sebestyén 1906. 414.); „Dicséretes dicső Isten, / könyörgünk, kegyes Isten, / mégis kérünk Atyaisten, / hogy a te testöd tömlőcébe / gonosz forog az oltár szívébe. / Gonosz el akarja kárhozatni, / de mégis kérünk Atyaisten, / hogy világosítsd föl az ő lelkit, / hogy láthassa az ő Urát és Istenit!” (Polner 2000. 68.).

79 „Krisztus piros vére folyjon körül engem, / Nekem semmi rontás, gonosz ne ártson, / Csak a Jézus neve maradjon a számon. / Szent kereszt szívemben, a Szent Szűz előtttem...” (Kovács 1995. 10.).

80 Takács 2015b. 392. A *Kicsi hiszekegy* imádságra lásd: Tánzos 1995. 66–69.; Takács 2001. 330–340., 2015a. 693–722.

81 „Szem megnézte, szív megszerette, / Vigasztaló Szentlélek szálljon a szívébe...” (Takács 2015b. 320.).

82 Takács 2015b. 363., 404.

83 Jochelson 1924. 197., 202.; Siikala 1982. 114. (további irodalommal); Diószegi 1998a. 339.; Eliade 2001. 225.; Znamenski 2003. 89., 101., 121., 278., 286.

84 Temkin 1951. 180–189.; Wilson 1959. 310–314.; Bono 1984. 91–92.; Caciola 2000. 280.

85 Egyedül az Elizeus próféta által feltámasztott gyermek történetében (2 Kir 4,35) jön elő a *way-zō-w-rêr* ('tüsszentett') kifejezés (BH 1966. 503.), amelyet a *Vulgata oscitavit* ('ásított') formában közöl (BSV 1922. 352; Reg IV,35), így Káldi György is *ásítaként* hoz (Biblia 1626. 327.); míg a héber eredetit is használó Károli Gáspárnál a *preuszszen*te és a *trüszszen*te (Biblia 1661. 328., Biblia 1685. 403.), másutt pedig a régies *izéc* szerepel ugyanott (Biblia 1565. Qq; Biblia 1608. 336.).

aztán nem tulajdonít neki különösebb jelentőséget a patrisztika irodalma sem,⁸⁶ ezért feltételezhető, hogy az ásítás a népi orvoslásban nem biblikus-patrisztikus eredetű, sokkal inkább a néphit „samanisztikus jellegű” rétegéből eredhet, ezenkívül talán a középkori orvosi teóriák némelyikével függhet össze. Liturgikus vonatkozásairól ugyanez mondható, ott esetleg a régi keresztelői rítusban szereplő – és talán a néphitben élő *fejelfúvással*⁸⁷ is kapcsolatban álló –, biblikus gyökerű⁸⁸ papi ráfúvás (*insufflatio*) köthető ide,⁸⁹ amelyet a *Leviathan*-ban (1651) Thomas Hobbes (1588–1679) ráolvasásnak (*incantation*) nevez.⁹⁰

A középkor orvosi koncepcióit és teológiai felfogását az emberi lélek eltérő értelmezései jellemezték. A test *lényegadó formájaként* (*forma substantialis*) elgondolt, anyagtalan lélek dogmatikai tételével szemben⁹¹ a korabeli orvostudomány – részben Hippokratész (Kr. e. 460–377) és tanítványai, valamint Erasistratus (Kr. e. 304–250), jobbra azonban Galénosz hatására⁹² – az anyagi szubsztanciaként felfogott lelket (*spiritus*) három alkotóra osztotta. Az agyban elhelyezkedő *spiritus animalis* a lelki és idegi folyamatok felügyelője, míg a májban székelő *spiritus naturalis* az önkéntelen testi működést irányítja. E kettő a *spiritus vitalis*hoz, a belégzés által a bal szívkamrában keletkező és a testben a vérárammal közlekedő finom folyadékhoz kötődik, amely – mint az élet szívében lévő princípiuma – a légzés és a szívverés ritmusán kívül az érzelmi megnyilvánulásokért is felelős. A szívet elhagyó *spiritus vitalis* sűrűsödhet *spiritus naturalisszá*, vagy finomodhat *spiritus animalisszá*. A lélekfelfogás központjában tehát itt is a szív áll, az egészséges emberi szervezet egészét átjárja a lélek (*spiritus*), az artériákon keresztül.⁹³

86 Így például a latin *oscitónak* megfelelő ógörög *khaszmaó(mai)* ('ásít; kitátja a száját'), illetve a rokon *khaszmészisz* és *khaszmosz* ('ásítás') is alig-alig jönnek elő az 1–8. századi egyházi szerzők műveiben (Lampe 1961. 1520: χασμάω, χασμησις, χασμος).

87 Takács 2001. 358–359., 2015b. 314–315.; Pócs 2014. 578.

88 Jn 20,22.

89 Pócs 2018. 323., 328.

90 Hobbes 1651. 338–339.

91 A vienne-i zsinat (1311–1312) *Fidei catholicae* rendelkezése szerint „az eszes vagy értelmes lélek szubsztanciája [...] valóban és önmaga által az emberi test formája” (Denzinger–Hünemann 2004. 298.[902.]). Lényegében ugyanezt tanította már a khalkedoni zsinat (451), a II. konstantinápolyi zsinat (533) és a IV. lateráni zsinat (1215) is (Denzinger–Hünemann 2004. 128–129. [300–303.], 167–168. [428–432.], 273–275. [800–802.]; vö. Lercher 1950–1951. II. 330–333.). Ekkortól az egyházi lélekképzetek egy dichotomikus – az arisztotelészi *hülé-morphé* összetettségen alapuló – elképzeléshez kötődnek, eszerint egyetlen lelkünk van, amely ugyan önálló valóság, lényegadó forma, azonban csak a testtel együtt, azzal metafizikai egymásra utaltságban tud működni (Schütz 1937. I. 532–533.; Előd 1983. 141.), „ezért semmi sincs az emberben, amire külön azt lehetne mondani, hogy ez test, ez meg lélek, hanem a kettő mindig együtt van, konkrétan csak a test-lélek ember létezik” (Gál 2002. 737.).

92 Wilson 1959. 293–314.

93 Kemp–Fletcher 1993. 560.; Caciola 2000. 280. Galénosznál a *spiritus animalis* megfelelője a *pneuma pszükhikon*, a *spiritus naturalis*é a *pneuma phüszikon*, a *spiritus vitalis*é pedig a *pneuma dzótikon* (Temkin 1951. 180–189.; Bono 1984. 92.).

Ez a lélekfogalom egyes fiziológiai jelenségek magyarázatául is szolgált, a könnyeket például néhol magának a testből kiáradó léleknek tartották.⁹⁴ A kereszténység korai századaiban – részben talán „pogány” ókori,⁹⁵ jobbára azonban biblikus előzmények alapján⁹⁶ – a bűnbánat és az imádság elképzelhetetlen volt könnyek nélkül. Az ókeresztény korban, a 4–5. századig, az imádságot többnyire fennhangon – bár a *Hegyi beszéd* intése⁹⁷ nyomán a túlságosan harsány könyörgésektől tartózkodva – mondták,⁹⁸ továbbá, miután az imádkozás a Krisztus kínszenvedésében való elmélyedést (*imitatio Christi*) jelentette, gyakran sírva és könnyezve.⁹⁹ A könnyezés így az ókeresztény íróknál a bűnbánat szinonimája lett. A könnyek jelezhetik a keresztségre gyakorolt bűnbánattartást, illetve a bűnbocsánat – a keresztséggel párhuzamba állított – szentségét.¹⁰⁰ A betegséget a bűnből fakadó tisztátalanság következményének tartották, és ez a felfogás tovább élt a középkori és kora újkori néphitben, a ráolvasások világában is.¹⁰¹ A „könnyek adománya” (*do-*

94 Caciola 2000. 281.

95 Borzsák 1974. 59.

96 Így Zsolt 56,9; 80,6; Préd 4,1; Jn 11,33–38; Jel 7,17; 21,4.

97 Mt 6,6–7.

98 PL-I. 1278A–1280A: Tertull. *De orat.* XVII; PL-IV. 521B–522C: Cypr. *De orat. dom.* IV–V; PL-XV. 1443BC: Ambr. *Expos. in XCVIII. Psalm.* XVII,9; PL-IL. 816A–817B: Joan. Cass. *Coll.* IX,35; Sudhaus 1906. 185–200.; Balogh J. 1926. 190.

99 „Imádkozni és könnyezni, fohászolni és zokogni, kérni és rimádkodni: azon egy volt és lassan szokássá, konvencióvá, talán szabállyá kövült” (Balogh J. 1926. 191.). Az erre vonatkozó kifejezések (például *flendo canare, flendo precari, lacrimans orare, lacrimis ingemescere*) gyakoriak a kora keresztény irodalomban, Prudentius (348–413) himnuszaiiban éppúgy felbukkannak (PL-LIX. 782A–783A: *Cathem. I. ad Gallic.* 81–84; 789A: *Cathem. II. Matut.* 48–57), mint Ambrosiusnál, Augustinusnál vagy éppen Cyprianusnál (210–258), aki egy helyütt arra figyelmezteti híveit, hogy a haragvó Isten megbékítésére „könnyekkel kell sóhajtozni” (Balogh J. 1926. 191.). Az egyiptomi remete, Evagriosz Pontikosz (†399) – An-kürai Szt. Nilus (†430) neve alatt fennmaradt – *Az imádságról* (Peri proszeükhész) szóló traktátusában így ír: „Először azért imádkozz, hogy elnyerd a könnyek adományát, így a bánatod révén meglágyíthatsz az érzéketlen keménységet, amely a lelkedben lakik, és ellene elkövetett bűneid megvallásával bocsánatot nyersz Uradtól” (PG-LXXIX, 1168D: *De or. V*).

100 Előbbire példával szolgál, hogy Caesariai Szt. Baszileiosz medencéket készített „a lélek szennyének lemosására, könnyekkel [tón ophthalmón hűdati] mosva le a piszkot” (Vanyó 2002. 491.; vö. PG-XLVI. 811A: *In laud. Bas.*). Nüsszai Szt. Gergely (†394) keresztségről szóló beszédében azt olvashatjuk: „Egyeseknek víz és fürdő által ígerek gyógyulást, mások betegségét pedig könnyel [di’ oligón dakrüón] szüntetem meg” (PG-XLVI. 417B: *De bapt.*). „Akin valamilyen, a bűn által okozott szennyfolt van, mossa le könnyeinek vizében [tó hűdati tón dakrüón]” – írja a szerző, *De perfectione christiana* című aszketikus művében (Vanyó 2002. 460.; Jaeger–Cavarnos–Callahan 1952. 192.). Tertullianus (†220 u.) a bűnvallás (exomologesis) külső jegyei közé sorolta a könnyezést (PL-I. 1244A: *De poen.* IX).

101 Erre utalnak a ráolvasókban előjövő „maradjon olyan tisztán, ahogy a szép Szűz Mária adta...” és hasonló záróformulák (például Pócs 2014. 79., 81 [1.3.75.4, 1.3.81], 478 [IX.142.1], 617., 619–621., 660–661 [XI.82.1, 83–85.1, 86, 168, 170], 716., 720., 738., 739 [XIII.1.2.1var, 1.4.2, 1.20.2, 1.21], 753., 760 [XIII.2.6.1, 2.13.1–2], 869 [XVI.1.1.3], 874 [XVI.2.1.3], 937 [XXVI]), amelyek „párhuzamai” a népi imádságok záradékaiban is megtalálhatók (Tánczos 2001. 175–177.).

num lacrimarum) a kor aszketikus hagyományában oly nagy jelentőségű volt, hogy az érte való könyörgés még az V. Pius pápa (1566–1572) *Quo primum* bullájával kötelezőleg elrendelt *Missale Romanumba* (1570) is bekerült.¹⁰²

A bűnök könnyekkel való lemosása, a töredelmes bűnbánat szokása tehát az őskeresztény korig vezethető vissza,¹⁰³ ahol a könny szoros összefüggésben állt a keresetséggel. A belső bűnbánat, az Istenhez fordulás, a „megtérés” (gör. *metanoia*) velejárója az az üdvös fájdalom és szomorúság, amelyet az egyházatyák és a középkor klerikus szerzői *animi cruciatusnak* (‘a lélek gyötrelme’) és *compunctio cordisnak* (‘a szív töredelmessége’) neveznek.¹⁰⁴ Különösen ez utóbbival kapcsolatban említik gyakran a könnyeket már a korai bencés források is.¹⁰⁵ A sírás és könnyezés ókori tradíciója tehát a középkor egyházi és népi vallásosságában is tovább élt.¹⁰⁶ A gyakori sírás fontos hagiográfiai eleme jó néhány 16–17. századi jezsuita (Loyolai Ignác, Xavéri Ferenc, Gonzaga Alajos, Francesco Gaetano és mások) életrajzában, amelyek – mint épületes olvasmányok – a laikus olvasók számára is mintaként kínálták fel a krisztusi passióval való érzelmi azonosulás lehetőségét, azt az affektív kegyességet, és azon belül a sírást, amely a tridenti zsinatot (1545–1563) követő kor többféle vallásos műfajában, így a prédikációkban,¹⁰⁷ sőt, egyes összefoglaló igényű művekben¹⁰⁸ is megjelent. A bűnök könnyel való siratásának a

102 A II. vatikáni zsinat előtt az egyház votívmisét mondott a könnyek adományáért (*pro petitione lacrimarum*). (Misszale 1933. 1400.). A régi szerzetesek minden este elimádkozták ezt a könyörgést, mielőtt elhagyták a templomot (Morin 1942. 20.).

103 Morin 1942. 13–15.

104 *Animi cruciatus*: Denzinger–Hünemann 2004. 265 [780], 400–401 [1676–1678], 408 [1705]; PL-CLXXVI. 1000B: Hug. de S. Vict. *De fruct.* Cap. V; Bellovacensis 1624. II. 374: Lib. IV. Cap. CXXX; *Compunctio cordis*: PL-XXVI. 865A: *Brev. in Psalm.* XVII; PL-LXXXI-II. 613B: Isid. *Hisp. Sent.* II,12; PL-CLXVIII. 1223B: Rup. *Tuit. Comm. in Eccl.* I,3. 1–8; PL-CLXIX. 977B: Rup. *Tuit. Comm. in Apoc.* V; PL-CXCII. 877: Petr. *Lomb. Sent.* IV, XVI,1, 1099A: Band. *Sent.* IV,16; PL-CXCVII. 600B: Hild. *Bing. Sciv.* III,3; PL-CCX. 170A: Al. de Ins. *De arte praed.* XXX; Kempis 1943. 82–83 [XXI,1].

105 Nursiai Szt. Benedek (480–547), a nyugati szerzetesség alapítója így ír *Regulájában*: „A múlt bűneit, könnyekkel és fohászkodásokkal, minden nap imádságban valljuk meg Istennek” (*Regula* 1843. 19.). Smaragdus bencés apát (760–840 k.) is arról ír, „hogy Teremtőnkől és Atyánktól, Istentől nagy sóhajtozással kérnünk kell a könnyek adományát is” (Söveges 1996. 56.; vö. PL-CII. 674D: *Diad. monach.* LXXX).

106 Lásd: Nagy 2000, 2004, 2008; Patton–Hawley 2005; Gertsman 2012.

107 Száraz 2016. 39–43. A könnyeknek az említett traktátusok szerint a szív fájdalomából kell születniük, a látható könnyek (sensibili lagrime) kevésbé értékesek, mint a bensőből jövő, tiszta könnyek (sterili lagrime); a testi szem könnyei (lacrime de gli occhi corporali) és a szív könnyei (lacrime del cuore) különböznek egymástól, meghallgatásra a könnyekkel kísért ima talál (vö. Pinelli 1604. 111.; Mazarini 1615. I. 596.; Ponte 1628. 253–265.).

108 A sírás kérdéskörének szisztematikus kifejtése szerepel Roberto Bellarmino (1542–1621) *De gemitu columbae, sive De bono lacrymarum...* (1617) című munkájában, amely a 17. század folyamán hét nyelven, legalább negyveneg kiadásban jelent meg (Száraz 2016. 43.), így nyilván jelentős hatást gyakorolt a kor gondolkodására. A szerző a bűnbánó, meg-

ferences hagyományban ugyancsak nagy múltja van.¹⁰⁹ A könnyezés motívuma megjelenik a csíksomlyói passiókban is,¹¹⁰ amelyek – a népi imádságokkal kapcsolatos tapasztalataim alapján legalábbis úgy tűnik¹¹¹ – komoly befolyást gyakoroltak a helyi néphitre. A sírás mint rituálé formalizálódásának kezdete a középkor végére esik.¹¹²

A régi Csíkszék ráolvasó gyógyítóinak szívtől való könnyezése ezek szerint talán nem pusztán fiziológiai aktus, benne a bűnökön bánkodván túlcserélődő lélek képzetének és a megtisztulásért való, könnyező könnyörgés konvencióvá lett, a néphitbe is fészket vert szokásának ugyancsak szerepe lehet. Az imák misztikus és a ráolvasók mágikus világa közötti kapcsolatra utal, hogy utóbbiakat hagyományosan *imádságnak*, *ráimádkozásnak* is nevezik.¹¹³ A ráolvasással-ráimádkozással gyógyító tudományos körében a közelmúltig – néhol mindmáig – fennmaradt ásítozó-könnyező gonoszűzés tehát, úgy tűnik, kettős gyökerű, szinkretikus gyakorlat. A ráolvasáskori ásítozás inkább a népi gyógyítás „samanisztikus jellegű” rétegéhez, míg a könnyezés jobbára talán a „paraliturgikus népi” hagyomány körébe tartozhat. Igaz, a kettőt egymástól mereven elválasztani, vagy akár különálló gyökereiket egyértelműen meghatározni, különösen az általam most vizsgált komplex jelenségkör tekintetében, aligha lehet.

Egy délvidéki ráolvasó szerint a „szömverésbe” fekvő Kisjézust „*kivitték a Jordán vizébe, mögmosdatták, kicsordút a szömiből a könny, így gyógyút mög a beteg szíve*”.¹¹⁴ A könny és a keresztség kapcsolatára vonatkozó elképzelések – láthattuk – az ókeresztény kortól ismereteseek,¹¹⁵ a keresztség pedig, más szentségekhez hasonlóan, már ugyanebben az időszakban – igaz, jobbára a felnőttkeresztség és a démonok által megszállt „pogányok”-hoz fűződő, valamint a démonok befolyása alatt álló természetes vizekhez kötődő képzetek miatt – *gonoszűzésnek* is mi-

tört szívből jövő könny és a mártírok vérenek megtisztító hatása között is párhuzamot von (Bellarmino 1617. 356–357.).

109 Már egy 13. századi gubbiói konfraternitás szabályzata előírja, hogy a nagypéntek hajnali virrasztáskor énekelni „*inkább a könnyekre, mint a szavakra törekedve*” kell (Erdélyi 1984. 47.). A salamancai professzor, a késő középkori spanyol meditáció atyja, Pedro de Villacreces OFM (1360 k.–1422) kijelentette, többet tanult cellájának sötétjében sírva, mint a gyertya fényénél tanulva, Salamanca, Toulouse és Párizs egyetemén (Sluhovsky 2007. 102.).

110 Medgyesy-Schmikli 2009. 57–69.

111 Takács 2015a. 62–63.

112 Nagy 2004. 131–133.

113 Ipolyi 1872. 116., 118. (1656); Ferenczi J. 1875. 137., 138., 231.; Kálmány 1881–1891. I. 110., II. 101.; Bálint 1929. 189.; Bolgár 1934. 23. (1578); Pócs 1988. 634., 2014. 18–19.; Takács 2001. 9., 2015b. 9–10.

114 Pócs 2014. 854: XV.2.60 (Csóka, Észak-bánsági körzet, Szerbia).

115 Így például PG-IX. 649C: Clem. *Quis div. salv.* XLII; PG-XXXVI. 356A: Greg. Naz. Or. XXXIX,17; PG-LXXXVIII. 804AB: Jo. Clim. *Scal.* VII; PG-LXXXIX. 1129C: Anast. Or. in Ps. VI.

nőszül.¹¹⁶ A ráolvasással való gyógyítás a néphagyományban olyan exorcizmus, amelynek legfontosabb előképe Jézus megkeresztelése, ezért a ráolvasás olyan esetekben is kvázi „újrakeresztelés”-ként tételeződik, amikor a gyógyítás során egyáltalán nem használnak vizet.

A teremtet világ romlására törő démonok az embert is megkísérlik az uralmuk alá hajtani, ezért igyekeznek megszállni és gyötörni a megkeresztelése révén szentnek számító emberi testet,¹¹⁷ kivált annak legbensőbb emberi lényegét rejtő részét, így a vérből – tehát lélekkel teli – *belső szerveket* (szív, máj, vese) és az *életnedvet* (vér, velő), amelyek „*az emberi személyiség fiziológiai totalitásának, az ember életerejének jelképei*”.¹¹⁸ A szinkretikus jellegű néphitben élő, elsőként említett felfogás jellemzi az egyház köréből a „paraliturgikus népi” gyógyító gyakorlatba került – jobbára görög–római eredetű – tradíciót, de a „possessio” képzete a néphit „samanisztikus jellegű” hagyományrétegétől sem idegen, a jó és gonosz szellemek általi megszállottság – és a vele szorosan összefüggő szerepátvétel (role-taking), illetve a módosult tudatállapot (ASC) – a hagyományos sámánszertartások fontos eleme is.¹¹⁹

A középkor *possessió*val kapcsolatos diskurzusának egyik központi témája az emberek démonok általi megszállásának kérdésköre volt. Augustinus (†430), *Isten városáról* szóló művében, ugyan arról írt, hogy a megszállottak „*testeit és lelkeit a gonosz lélek saját akarata szerint használja*”,¹²⁰ a középkori teológusok és orvosok jobbára mégis úgy tartották, hogy a démonok semmiképpen nem diadalmaskodhatnak a lélek fölött.¹²¹ Ők ugyanis nem tisztán szellemi jellegűek,¹²² így csak a

116 Így PG-XXXIII. 1068C, 1080B: Cyr. *Catech.* XIX,3; XX,3; PG-LXXIX. 208A: Nil. *Epist.* II,16; vö. Mansi 1759. 923E; Dölger 1909. 12–13., 39–43., 63–72.; Barton 1918. 138.; Franz 1960. II. 523–583.; Lampe 1961. 330: δαίμων (F.3.a–c); Pócs 2018. 328. Ez mindmáig így van (KEK 1994. 342. [1673.]).

117 Egyes román ráolvasók szerint a lelki-testi tisztaság a keresztséggel is összefügg. Az ép és egészséges ember olyan tiszta, „*amint a pápa megkeresztelte / és Isten adta*”, „*mint amikor Isten adta, / mikor a pápa keresztelte*”, „*nemcsak amint az anyja szülte, / hanem ahogyan a pápa megkeresztelte*” (Ciubotaru 2009. 274., 368., 511.).

118 Tanczos 2006. 222.

119 Siikala 1978. 100., 110., 241., 249.

120 PL-XLI, 628: Aug. *De Civ. Dei* XIX. IV, 2.

121 Sluhovsky 2007. 28.

122 A démonok (bukott angyalok) testi természetére vonatkozó nézet a korban általános volt. Exegetikai és bölcseleti okokból, miután egyes szentírási helyeket (így például 1Móz 6,1–4; 18,2,5–8; 19,1–3; Zsolt 103,4; Zak 5,9; Mk 16,5; Zsid 13,2) csak így tudtak értelmezni, még az el nem bukott, jó angyaloknak is valamiféle éteri testet tulajdonított az egyházi szerzők egész sora, vagy másfél ezer esztendeig, a 2. századtól a 16–17.-ig (Takács 2017. 51–55.). A testi mivolt ekkoriban leginkább képességet (*potentialitas*) jelentett (Aquinas 1874–1889. I. 300: *STh* I. q L a 2 ad 3), az angyalok – így a bukott angyalok is – tehát nem tiszta formák, vagyis nem tiszta ténylegességek (*actus purus*), mint Isten (Schütz 1937. I. 491.).

testben lakozhatnak, nem pedig a tisztább lélekben.¹²³ A középkori nyelvezet szerint *obsessió*nak – másként *ostrom*nak – azt nevezték, amikor „*csapdába ejtik és fogságba vetik az áldozat lelkét, meggátolják azt teste és hangja szabad használatában mindaddig, amíg a benn rejtőző démon manipulálni akarja azokat*”.¹²⁴ A démonok azonban képtelenek behatolni a lélek szubsztanciájába, nem tudják azt – lényegi értelemben véve – kitölteni, megszállni vagy átjárni,¹²⁵ csakis a fizikai test egyes „üregeit” tölthetik be, bizonyos titkos utakon járva ott,¹²⁶ „*annak mélyedéseiben és zsigereiben, ahol az ürülék van*”¹²⁷ – az emésztőrendszerben, a belekben – telepedhetnek meg, onnan „*támadják a székhelyén nyugvó lelket és kínozzák azt pokoli csapásokkal, amennyire az számukra megengedett*”.¹²⁸ Mindebben később már Aquinói Szt. Tamás (1225–1274) hatása is érződik,¹²⁹ bár az exorcizmus középkori liturgikus szertartásai ismételten előhozták az emberi lélek – és nem csupán a test – bizonyos részét vagy részeit is érintő démoni megszállottság kérdését.¹³⁰

A szív és a benne működő lélekközpont tehát érintetlen marad akkor is, amikor a gonosz már befészkelte magát a testbe, a lélekben ugyanis maga a Szentlélek lakozik, oda csak ő tud belépni;¹³¹ a démonok a fizikai testet és az érzékszerveket szállják meg, így zavarják össze és kísértik az ember lelkét.¹³² Erre utalhatnak egyes ráolvasók szövegei,¹³³ de ezért alakulhatott ki a démoni *obsessió*val kapcso-

123 Ioannes Cassianus (†435) szerint például a démonok nem keveredhetnek az emberi lélekkel, ez csupán a tisztán szellemi természetű isteni Háromság számára lehetséges (PL-IL. 679A–681A, 683A–686A: Cass. Coll. VII,10; VII,13).

124 Newman 1998. 738.

125 PL-XLII. 586, 1221: Aug. *De div. daem.* I. V,9; *De Eccl. dogm.* I; PL-LVIII. 999B: Gennad. *De Eccl. dogm.* LXXXIII; PL-CLXVII. 1597D–1598A: Rup. Tuit. *De S. Spir.* I,26; Lombardus 1754. 203: II,8; Heisterbacensis 1851. I. 293–294: V,15; Alvernus 1674. I. 1040–1044: *De univ.* II. III,13; Ales 1575. II. 254: q CI, m VII, art I (Res.); Bellovacensis 1494. 318v: XXVI,69; Cantipritanus 1627. 386–387: Lib. II. LVII,62; Aquinas 1874–1889. XV. 404: *Quodlibet.* III. q II. a VIII; Petavius 1745. III. 41: *De Ang.* I. XIII,16; Brognolo 1714. 137.

126 PL-CLXVII. 1598A: Rup. Tuit. *De S. Spir.* I,26; PL-CLXIX. 1459D: Rup. Tuit. *De Vict.* XI,25.

127 Heisterbacensis 1851. I. 294.

128 PL-CLXVII. 1598A: Rup. Tuit. *De S. Spir.* I,26.

129 „A lélek tekintetében az ördög nem képes egy emberi lényt szubsztanciálisan belakni; mivel a lelket egyedül Isten szállhatja meg... [...] A Szentlélek ugyanis belül működik, az ördög azonban kívülről sugalmaz, az érzékelésen vagy a képzeleten keresztül. [...] A testet illetően viszont képes az ördög az embert lényege szerint megszállni...” (Aquinas 1874–1889. XV. 404: *Quodlibet.* III. q II. a VIII).

130 Sluhovsky 2007. 171.

131 PL-CLXIX. 1459D: Rup. Tuit. *De Vict.* XI,25.

132 Caciola 2000. 282., 285.

133 Így például: „Kötöm az élő Istennek, szent erejének, szent hatalmának, szent ujjabeli aranygyűrűjének, pecsételje el ezt a gonosz Sátánt, ezt a gonosz lidércet, ezt a gonosz ördögöt, aki ennek a szívét kínozza, elméjét testben gyötri, lelkében háborgatja!”, „Hová mész, te igézet?” „Elmegyek ehhez a Pistához, a testit marcingolni, a szívét hervasztani” (Pócs 2014. 532)

latban az *ostromlott vár* képze is,¹³⁴ amelyet éppúgy fellelhetünk Szent Ágostonnál,¹³⁵ mint Heisterbachi Caesarius (1180 k.–1240 k.) *Dialogus miraculorum*-ában,¹³⁶ vagy éppen, már az újkor határán, a ferences Candido Brognolo (1607–1677) *Manuale exorcistarum...* (1651) című – 1727-ben az egyház által tiltott könyvek listájára került¹³⁷ – művében.¹³⁸ A gonoszok ostromlotta erődtímként felfogott ember érzékszervei „*valójában mint valamiféle kapuk vezetnek a testbe*”, írja *De universo* című munkájában Auvergne-i Vilmos (1180 k.–1249).¹³⁹

A szívhez és a májhoz mint vérben gazdag szervekhez kötődő lélekképzetek a néphit „samanisztikus jellegű” rétegét éppúgy jellemzik, mint az ókor legtöbb hagyományát, a középkor orvosi felfogását vagy – éppen általa is – a keresztény tradíciót, amelyekből a néphagyomány „paraliturgikus népi” elemei származnak. Boszorkánypereink aktáiban elgondolkodtató adatokat találhatunk a szív, a máj és egyéb belső szervek *lélekkel*, illetve a *személyiség teljességével* feltételezhető kapcsolataira.¹⁴⁰ A test, illetve – amint látni fogjuk – a *testlélek* hordozóinak megszáll-

[X.15]; 714 [XIII.1.1.1]). „Hova indultál, hova indultál, / te kicsi szánka, te nagy szánka, / hetvenhétféle szánka? / Én elindultam, / ennek a Marikának belészálljak a testjébe, / piros vérit megigyam, / szállás husát elszárazszam, / testjét harsogtassam, / szűvit nyilalttassam” (Takács 2015b. 417., Bakos Márta gy.).

134 A vár az erő, az isteni hatalom, oltalom és menedék (2 Sám 22,2kk; Zsolt 31,4; 46,1–12; 61,4; 91,2; 144,2), a test és lélek szimbóluma. A fal és torony az isteni erő és védelem (Péld 18,10; 2 Krón 14,6; Jer 1,18–19), az éberség (2 Kir 9,17) jelképe. Aranyaszájú Szt. János (†407) Ádám bűnét „a gonoszok fellelővára”-nak nevezi (PG-LVII. 224: Chrys. In Matth. XV,2), Nazianzoszi Szt. Caesarius (330–369) a szeretetet „az erények várerődje”-ként említi (PG-XXXVIII. 1184: Caes. Naz. Dial. IV,CXCIV.), Pelusizioni Szt. Izidor (†449) egyik levelében „a bátorság fellelővára, az igazságosság metropolisza” fordulattal él (PG-LXXXVIII. 605A: Isid. Pel. Epist. II,CLI).

135 Augustinus a *Vallomásokban* Victorinus rétor lelkét – pontosabban mellkasát (*pectus*), azaz szívét – mint „egykor az ördög által birt bevehetetlen erősséget” aposztrofálja (Augustinus 1588. 200–201 [VIII. IV,2]), másutt Istent ígét említi, amelyek megtérése előtt átjárták a lelkét, és így „köröskörül [Isten] ostroma alatt állt” (191 [VIII. I,1]), a Bűnök és erények küzdelmében pedig arról ír, „látjuk hát, amint a mennyei és pokolbéli erősségek megmérkőznek, Krisztus és az ördög összecsapó seregei végküzdelmet folytatnak” (PL-XL. 1093: De confl. vit. et virt. I,1).

136 Heisterbacensis 1851. I. 293.: „Egyesek azt állítják, hogy a démonok nem az emberekben vannak, hanem rajtuk kívül, aminthogy a várat sem belülről, hanem kívülről ostromolják”.

137 Bujanda 2002. 166.

138 Brognolo 1651. 339.: „Amint a város, amelyet ellenség ostromol [...] mégsem nevezhető megszálltnak, míg behatolva uralmuk alá nem vetik, és szándékuk szerint nem rendezik el és nem igazgatják mindazt, ami csak benne van: Így a démonok is, amíg be nem hatoltak az ember testébe [...] nem azt megszállóknak, hanem csak ostromlóknak mondhatók”.

139 Alvernus 1674. I. 1042²G: *De univ.* II. III,13. Hasonló képzetek a keleti gondolkodástól sem idegenek, az *Upanisadok* szerint például a test a szellem „tizenegykapus vára”, „kilenckapus vára” (Farkas é. n. 200: Katha up. V,1; 220: Svétásvatara up. III,18).

140 Balogh B. 2003. 165.: „úgy megverem vagy igézem [...] hogy még a szívét is által látom”; Bessenyei 1997. 461.: „minden szíved gyökerét átallátván újobban megrontott”; Klaniczay–Kristóf–Pócs 1989. 66.: „minden szíve titkát tudom, tüdejét, májját által látom”. Egy vádlott

lása a lélek fölötti hatalom átvételét célozza.¹⁴¹ A démon a személyiség benső, szubsztanciális magjából próbálja kiszorítani az isteni, szent erőket, hogy megkaparintassa azt. Mindez talán már a betegségdémonokkal kapcsolatos, „eredeti” hagyományra rétegződött keresztény szemléletmód hozadéka a néphitben. A dogmatika megszállottságfogalma szerint így lehet a *circumsessióból* *obsessio*, majd *possessio*; igaz, a megszállottság nem mindig „fokozatosan” megy végbe. Mégis, talán ennek típusaira, stációira utalnak – és e tekintetben is az egyházi exorcizmus gyakorlatának emlékei lehetnek – a népi ráolvasók gonoszűző részei, amennyiben megtiltják a démonoknak a test megszállását (*circumsessio* esetén),¹⁴² vagy kiparancsolják őket onnan (*obsessio*, *possessio* esetén).¹⁴³ A kígyómarásra való szövegek például leírják, hogyan halad a gonosz a test „belseje” felé, de néhol még azt is, hogyan igyekszik onnan kifelé, a ráolvasás hatására.¹⁴⁴ Hasonló „útvonalak” más betegségekre való szövegekben is felbukkannak.¹⁴⁵

A démonok a vérben gazdag, lélekhordozó belső szervek (szív, máj, vese) és a jó testnedvek (vér, velő)¹⁴⁶ megtámadásával fenyegetőznek, s az őket megfékező és

„szívében lelkében elragattatott mintegy két nap és egy éjjel, lévén az teste mint egy darab fa” (Bessenyei 2000. 77.), egy boszorkánysággal vádolt nő valakinek a „testéből szívét kiszakasztotta és enyihány nap maga házában szatyorba tartotta”, amiért is az, „iszonyú fájdalmakat szenvedvén”, a szolgáját az asszonyhoz küldte, és általa „könyörgött [...] hogy ne gyötörtetné oly iszonyú kínokkal, és életét még egyszer tartsa meg”, mire a boszorkány azt felelte: „már késő a dolog [...] mert a szívét társának adván magával elvitte”, így, „mire a szolga visszatért urához, addig a világból kimúlt szegény” (Bessenyei 2000. 488. 491.).

¹⁴¹ Harangozó 2001. 100.

¹⁴² Így például: „... Kérdé bódogságos szép Szűz Mária, merre mentek tik? / Menünk Rózsának kebelibe [...] / Szüvit, máját meghírvasszuk, piros vérit megalissuk, / Tírjetek meg, tírjetek meg ne menjetek Rózsának kebelibe / Szüvit máját ne hírvasszatok, / Piros vérit ne alíssatok...” (Erdélyi 1976. 104.); „Azt kérdezte: »Hova mész, te gonosz igizet?!« »Mejek, mejek ennek (akinek veti) / a csontja rágására, / husa hasogatására, / piros vére megítatására.« / »Térj meg, térj meg, te gonosz igizet... [...] / Haggy békét az ártatlan lelkinek! [...] ... haggy békét ennek az ártatlannak a vérinek!«” (Takács 2015b. 230.).

¹⁴³ Így például: „... ajálom boldogságos szép szűz Máriának / a hét fájdalmára s a tiszteletire, / hogy vegye ki ennek a szegény betegnek, / Katyinak az igézetet a szüiviből, / májából, / fejből, / veséjéből, / minden csontjaiból / s minden testiből” (Diószegi 1960. 76.); „Moslak téged Istenünk tízparancsolatjából, / tüdejiből, szívből, / májából, szemiből, / minden íze porcikájából, / húsából, húsa szálkájából. / Úgy szakadjon róla a fájdalom, / mint az égen az áldott felhők szétoszlanak!” (Pócs 2014. 537: X. 28. 1); „A boldogságos szép Szűz Mária vigasztalja! / Vegye ki az agyából, / a fejből, / a nyaka inaiból, / a csontjaiból, / a kezeiből, / lábaiból, / minden injából, / minden ereiből a jedséget!” (Takács 2015b. 385.).

¹⁴⁴ Takács 2018. 221–224.

¹⁴⁵ Így például Kallós 1966. 151.; Diószegi 1960. 76.; Lükő 1961. 122. (vö. Gorovei 1931. 263.); Szécs X. 7–8. 91.

¹⁴⁶ Az ún. *humorális patológia* szerint az egészség a megfelelő mennyiségű és minőségű testnedvekben van, azok elromlása, kicserélődése, testből való távoztása tesz beteggé. Az élet ugyanis az éltető folyadéksubsztanciától, „az élet vizétől” (vér, anyatej, ondó, epe, nyál, szeretet, jó kedély) „nedves”, a halál ellenben „száraz” (Dundes 1981. 266.; Oláh 1986. 48.; Pócs 2004. 413–414., 423–424.; Onians 2011. 209–271.).

infernális lakhelyükre visszaűző gyógyító szent ezt tiltja meg nekik már egyes 16–17. századi magyar ráolvasókban.¹⁴⁷ Hasonló szövegek mindmáig használatosak a székelység, csángóság körében,¹⁴⁸ de népünknel másutt is széltében elterjedtek: a hajdani Nyitra vármegyétől Somogyig, Torontáltól és Bács-Bodrogtól Udvarhelyszékig, Csíkiig, Moldváig.¹⁴⁹ Az említett, belső szervekhez és életnedvekhez kötődő elképzeléseknek egyes archaikus, „samanisztikus”-nak nevezhető – tehát a szibériai és közép-ázsiai népek körében a Kr. e. I–II. évezredben már létező¹⁵⁰ samanizmushoz köthető – vagy talán még régibb lélekképzetekhez is közük lehet.

A természeti népek alapvetően kétféle lelket ismernek, ezek egyike az *árnyék*- vagy *képmáslélek*, a másik a szívvel (szívveréssel) és a lélegzettel azonosított *élet*- vagy *leheletlélek*.¹⁵¹ Ugyanezt a kettősséget találhatjuk meg a sámánhitű népeknél is,¹⁵² de hasonló dualisztikus képzetek Európa-szerte ugyancsak ismeretesek.¹⁵³ Az *árnyék*- vagy *szabadlélek* a magyar régiségben az *iz*, *isz*, *isz*, míg a lehelet- vagy testlélek a *lélek* nevet viselhette.¹⁵⁴ Virt István kutatásai felvetették a duális lélek-képzetek létét a moldvai csángók hitvilágában is.¹⁵⁵ A régi Csíkszék népi gyógyászatának betegségfogalma a kereszténységet is jellemző *megszállottságteórián* túl összefügghet a *lélekvesztés* képzetével is, az ehhez kötődő elképzelések pedig – miután a keresztény dogmatika nem ismeri a testtől az élet folyamán különálló lélek kategóriáját – a *kettőslélek*-, pontosabban *kettős lélektöbbség* hittel (dualisztikus pluralizmus) állhatnak kapcsolatban.¹⁵⁶

147 Ipolyi 1872. 116–117.; Bolgár 1934. 23., 26.

148 „Jézus elindula a hosszú útra, / találkozik az igézőkkel. / Kérdezi tük: / Hova mentek, te? / Megyünk, hogy rontsuk meg N. egészségét, / vegyük el szívit, máját...” (Szilády 1873. 305.); „Vegye ki az Isten a fájdalmit a csontjából a húsába, húsából a bőrre, s a bőrrel vigye el a nagy magoss havasoknak a teteire, hol kakas szót nem hallnak s lovak nem nyérteznek” (Kallós 1966. 151.); „Bódóságos szép Szűz Mária, / vedd ki a szűviből, a májából, / a veséből, / az igizetet...” (Bosnyák 1973. 292.).

149 Pócs 1985–1986. II. 351–512. Példaként szolgálhat erre egy pogrányi (Nyitra vm.) vízvetés: „Én lemosom a te szőlítasodat, / tudódból, májadból, / szálkás húsodból, / cseppentett csepp véredből...” (Jókai 2008. 37.). Megegyező felfogást tükröz sok román ráolvasás is (például Gorovei 1931. 299–300.; Moldován 1888. 106.).

150 Hoppál 1991. 141.

151 Ankermann 1918. 89–153.: Schattenseele, Bildseele; Lebensseele.

152 Diószegi 1951. 359–383.: дух свободно, душа-жизнь.

153 Pócs 1980. 439., 1990. 626–628., 1997. 36–41., 2001. 121–122.

154 Paasonen 1909. 9–10.; Diószegi 1983. 27.; Dienes 1983. 176–178. Az árnyéklélek neve összefügg a finnugor *is*, *isz* (**ice* ~ **ise*) kifejezéssel (vog. *is* 'árnyék'), ebből vált az *árnyéklélek* jelölőjévé (vog. *jis*, *is* 'lélek', *jis-χuri* 'kép-lélek'), a finn-permi népeknél pedig a *személyiség* teljességének kifejezőjévé ('én magam'). (Holmberg 1927. 12.; Benkő L. 1967–1976. II. 251.; Pais 1975. 189., 191.; vö. Paasonen 1909. 7., 9–10., 17–21.). Megegyező jelentésű gyök (zi, ši 'élet, lélek'; akk. *napištu*) ugyanakkor már a sumérban fellelhető (Brünnow 1889–1897. I. 114. [2301.], 378. [9266.]). A lélek további elnevezéseire lásd: Büky 1989. 129–134.

155 A szerző adatai szerint a szabadlélek neve *eszme*, a testléleké *szuszogó* (Virt 2001. 17–18.).

156 Hultkrantz 1953. 110–112., 1973. 30.; Paulson 1958. 29–219.; Dienes 1983. 215–216.; Diószegi 1983. 27–28.

Az *árnyék-* vagy *szabadlélek* (másként *kép-* vagy *képmáslélek*) anyagtól független lélekféleség, az egyén szabad, testen kívüli megjelenési formája, amely – igaz, jobbára csak alvás idején – elválhat a testtől, és önálló életre kelhet.¹⁵⁷ A betegség vagy halál oka ebben az archaikus felfogásban az lehet, hogy a szabadlélek a testet a szokottnál hosszabb időre elhagyja, illetve nem tér oda vissza.¹⁵⁸ Bosnyák Sándor a székelyek és csángók igizetre vonatkozó hite kapcsán említi, hogy „a betegséget a lélekvesztés okozza”.¹⁵⁹ Kostelegen hallottam, hogy szemveréssel meghálni nagyon veszélyes, de így tartják a kígyómarásról is, Gyimesfelsőlokon.¹⁶⁰ Az alvás idején felkerekedő lélek néha messzi tájakon jár, így megesik, hogy eltéved és nem találja a hazavezető utat, vagy gonosz szellemek közé jut, akik gyötrik, elfogják, megköttözik. A bajba jutott lelkek sírnak és jajveszékelnak, de segítségért, védelemért csak jóakarátú elhunyt rokonaikhoz vagy a jó szellemekhez (a teleutoknál például a *felső istenség leányaihoz*, akik az úton járókat a gonosz szellemektől oltalmazták) fordulhatnak,¹⁶¹ akik a segítségükre sietnek, hogy kiszabadítsák őket szorult helyzetükből.¹⁶²

A *lehelet-* vagy *testlélek* – pontosabban *testi lelkek* (*énlélek* és *életlélek*) –, a szerv- és lélegzetlélek együttese, a hagyományos neve: *lélek*.¹⁶³ A *testlélek* a test élettani működéseinek (*életlélek*) és értelmi, érzelmi képességeinek (*énlélek*) hordozója: maga az életerő, életképesség, mindazon jellemzők összessége, ami az élőket a holtaktól megkülönbözteti. Leggyakrabban mint *lélegzetlélek* jelenik meg, hiszen ez a

157 Eliade 2001. 201.; Dienes 1983. 176., 178., 194–195., 203–204.; Diószegi 1983. 26–27.; Molnár 2003. 123–124. Ezt *fejlélekként* is emlegetik, ugyanis *lélekmadár* alakjában a *fejben* fészkel.

158 Dienes 1983. 194–195., 203–204. Erről szól egy kosteleki történet is (Takács 2004. 227. [258.]).

159 Bosnyák 1992. 4.

160 Takács 2015b. 353., 576.

161 Dienes 1983. 194–195., 203–204.

162 Az elszabadult – netán fogságba esett – lelket mihamarabb fel kell kutatni és hazavezetni (Karjalainen 1921–1927. III. 305.; Eliade 2001. 205.; Dienes 1983. 205–206., 208., 214.). Hasonló szituációsorral találhatunk példát magyar ráolvasókban is, ahol az úton elinduló ember vagy állat (lelke) gonoszokkal találkozik, akik beteggé teszik, ő pedig gyötrődik, kesereg, amit „*senki a világon meg nem hall*”, egyedül *Isten Anyja, Mária*, a mennyország kapujából, aki segít gyógyulásában (például Takács 2015b. 414–415., Bakos Márta gy. 549–551.). Idézett ráolvasóink és a velük szoros, feltehetőleg genetikus rokonságban álló román szövegek (például Moldován 1888. 99., 102., 109.; Lupaşcu 1890. 8.; Filimon 1913. 287., 289., 290.; Gorovei 1931. 333–335.; Berde 1940. 222.; Erdélyi 1991. 94.; Ciubotaru 2009. 273., 274., 312., 314., 317., 329., 342–343., 351., 358., 359., 363., 398., 411., 413., 416., 426., 440., 448., 451., 460., 465., 479., 485., 495., 497–499.), ahonnan ezek származhatnak, feltehetően kereszténység előtti, „samanisztikus jellegű” emlékeket hordoznak.

163 A *lélegzettel* összefüggő szó megfelelőjét, *lil* alakban (‘lehelet, lélek, szél’), már a sumérban fellelhetjük (Brünnow 1889–1897. I. 256. [5932–5933.]: *lil*; vö. akk. *silitu*; *šāru*), de ugyanúgy előjön mind a finnugor, mind pedig a türk nyelvekben (például: Gyarmathi 1799. 264., 267., 279.; Paasonen 1909. 3.; Holmberg 1927. 7.; Benkő 1967–1976. II. 748.; Diószegi 1983. 23.; Torma 1997. 87.).

legjellemzőbb élettani működés: amíg lélegzünk, addig vérbő belső szerveink működnek, a vérünk áramlik.¹⁶⁴ A vogulok, osztjákok és zürjének, a kazakok, kirgizek, altaji tatárok „a szívben és a májban képzelték a lélek székhelyét”.¹⁶⁵ A lelket, az életerőt a testhez, illetőleg a szívhez, a májhoz és a vérhez kötő *testlélekhit* talán a legarchaikusabb lélekszemlélet.

Erre utal a 13–17. századi nyelvelméleinkben *iu(n)h*, *iumh*, *io(n)h*, *ioj*, *joh*, *yo(n)h*, *inh*, *enh*, *ih*, *yh*, *e(e)h*,¹⁶⁶ későbbi szótárainkban *eh*, *joh*, *juh*, *gyuh* alakban,¹⁶⁷ 'szív, lélek, bennső, zsigerek, gyomor, has, máj, epe, ágyék' jelentéssel¹⁶⁸ előjövő, feltételezhetően a 'belső rész' és a 'has' rokon értelmű szavak mellérendelő kapcsolatából – még az előmagyar vagy ősmagyar korban – kialakult, összetett **jo*–**hon* formából eredő kifejezés.¹⁶⁹ Az ember vérben – és így (test)lélekben – bővelkedő szerveit jelölő szó¹⁷⁰ előjön a *Czech-kódex* (1513) *Salve mundi salutarijában* is, ahol – amint az ima *Thewrewk-kódex*beli (1531) párhuzamából kiderül – a *yohom* 'szívem' jelentésű¹⁷¹ vagy akár a 18. század elején lejegyzett, *Memorialis* feliratú imádság, Mária *compassiójára* utaló, „*iha meg alivan*” ('lelke elalélván') fordulatában,¹⁷² amely az Ómagyar Mária-siralom „*en iunhum olelothya*” részére emlékeztet.¹⁷³ Különösen érdekes a *Jókai-kódex* (1440 k.) egyik szöveghelye, amely a

164 Dienes 1983. 193.

165 Munkácsi 1892–1921. I. 180–181., 1897. 138. Amint Kunt Ernő írja, „feltételezhetjük, hogy mielőtt népiünk kapcsolatba került volna valamelyik nagy vallással [...] lélekhite részletes és sokoldalú volt”, így „talán feltehető, hogy többféle [...] életerő-lelket különböztettek meg” (Kunt 1987. 189.).

166 Benkő 1967–1976. I. 728–729., II. 279–280.; INH 1877. 110–111.; Varjas 1943. 166., 186., 187., 189., 192., 199., 200., 264., 505. A főszövegben közölt egyes szóalakok az Etimológiai Szótárban felsorolt forrásokból származnak.

167 Baróti Szabó 1792. 98.; Dankovszky 1833. 406–407.; Kassai 1833–1836. III. 78.; Czuczor–Fogarasi 1862–1874. III. 272–273.

168 Szarvas–Simonyi 1890–1893. I. 583.; Benkő 1967–1976. II. 279–280. Lásd továbbá a szóalakok kapcsán felsorolt forrásokat!

169 Benkő 1967–1976. II. 279.

170 Pais 1975. 185–186.

171 Czech-k. 312 [50]: „*en yohomnak yo eoreome*”; Thewrewk-k. 343 [287]: „*en zywennek yo ewreme*”. A latinban *cor* ('szív') szerepel (PL-CLXXXIV. 1322.).

172 „... *magos menyben fel tekintetem / magos menynek ajtaját nyitva lattam / ottan lattam egy aran sik seket / aban üldöget boldogságos Szüz Maria / aldot Jesus Cxstusnak dicsőseges Sent anya / iha meg alivan / szíve szomorodvan...*” (Erdélyi 1976. 391–393.). Az *ih* a „korábbi jönnak vagy juhnik az elváltozása, ezek meg előző jonh vagy junh folytatásai”, amely „a gyomorra és a gyomortájék szerveire vonatkozott”, ez a testtájék ugyanis az „ősi lélekképzetek egyik fajtájánál fogva a léleknek, közelebbről az értelemnek a székhelye”; a *jonh-junh* tehát „megelőzte ilyen értelemben a szív szót”, az ugyanis később, „latin művelődési hatás következményeképpen” lépett fel (Pais 1971. 364.).

173 „*Scemem kunuel / arad en iunhum buol farad / the werud hullothya en iün / -hum olelothya...*” („Szemem könnytől árad, / szívem bútól fárad. / Te véred hullása / szívem alálása...” – ÖMS 1986. [II], 37); vö. Pais 1971. 365.

yonhot (’szív’) az ördögi kísértés kapcsán említi.¹⁷⁴ Arra, hogy a belső szervek és a lélek kapcsolata a kereszténységtől sem volt idegen, utal a *Jelenések Könyve*, ahol maga Jézus Krisztus írja, hogy ő a „vesék és szívek vizsgálója”.¹⁷⁵ A *Szent Tamás apostol cselekedetei* című apokrifban (3. sz.), a kereszteleési rítusban szereplő „lepecsételéskor” (*szphragiszmá*) mondott imában is hasonló olvashatunk.¹⁷⁶ A szív és a vese itt az ember legbensőbb valóját, lelkiismeretét, érzelmeit, titkos vágyait jelenti.

Egyes hazai adatok szerint a gyógyító azt is megérzi – és van, hogy ilyenkor már jó előre ásitózik –, ha a beteg elindult hozzá.¹⁷⁷ Hasonló képesség a gyógyító sámánt is jellemzi.¹⁷⁸ Egy teleut asszony, aki, bár sámánnemzetségből származik, ortodox hitre tért, úgy vallott: „Nem akarok sámánná lenni. [...] A szellemek mégis ismernek engem. Ha egy sámánasszony valahol gyógyít valakit, rendszerint ásitózik. Ha imádkozom is ásitani szoktam”.¹⁷⁹ Az ásitás, amint már láthattuk, nem akaratlagos, azt a betegség, illetve a gyógyítás mint – szerepátvétellel (role-taking) is járó – transzcendentális kommunikáció váltja ki. Több gyógyító is úgy mondja, elsősorban akkor kezd el ásitózni, amikor a betegség ellen imádkozik, olvas, vizet vet.¹⁸⁰ Erről beszéltek Csíkszentdomokoson, de Gyimesbükkön is.¹⁸¹ A jelenség nem ismeretlen a samанизmus gyakorlatában sem, ahol a sámán olykor már a gyógyítás kezdetén, „a zavar okozójának azonosítása céljából testébe fogadja ismerős szellemét”.¹⁸²

Az ásitás tehát a gyógyítót „megszálló” segítőszellem érkezését is jelzi, vagyis – sok esetben, bár nem mindig – a *possessió*t. A száj szélesre tárása itt a segítőszellemek belelegzésének módja, amely a különböző – gyógyító, jósló, halotti – sámán-szertartások során is jelentkezik.¹⁸³ Az A-L. Siikala által megvizsgált rituálék esetében az ásitó belelegzés – mondhatni, kivétel nélkül – *megszállottsághoz*, azaz

174 Jókai-k. 120 [50]: „Mert kysaltatjykuala ew yonhaban agg ellenseg”; vö. 121 [50]: „nam sugerebat cordi eius hostis antiquus”. A *yonh*, a testlélek helye a kereszténységben az ördög lehetséges lakhelyévé vált, amiben (vagyis a régi lélekfogalom démonizálásában) a *hústest* (gör. *szarkasz*) és az emberi személyiséget hordozó, átszellemültni képes *test* (gör. *szóma*) Szent Pál-i dualizmusának is szerepe lehetett (vö. Róm 7,18; 8,5–14; 1 Kor 2,14; 6, 13–20; 15, 42–50; 2 Kor 5,10; 12,7; Fil 3,21; 2 Pét 2,10).

175 Jel 2,23. Vö. Jer 11,20; Zsolt 26,2; vö. 1 Sám 16,7; 1 Krón 28,9.

176 „Jöjj, szent lélek, tisztítsd meg veséjüket és szívüket és pecsételd meg őket az Atyának és Fiú-nak és Szentléleknek nevében” (Pataky 1931. 18.; vö. Tischendorf 1851. 214.: *Acta Thomae*, 27).

177 Kallós 1966. 143.; Grynaeus 1971. 763.

178 Egy kirgiz sámánasszony „előre megtudta, ki és milyen betegségben betegedett meg, és gyakran előfordult, hogy bármiféle hívás nélkül, magától ment el segíteni” (Molnár 2003. 67.).

179 Znamenski 2003. 286.

180 Takács 2015b. 190., 223., 236., 360.: Románcsügés, Gyimesfelsőlók, Csíkjenőfalva.

181 Balázs L. 2002. 73.; Takács 2015b. 475.

182 Eliade 2001. 225.

183 Jochelson 1924. 197., 202., 210.; Siikala 1978. 97., 100., 103., 107., 232., 265–266.

egyfajta *módosult tudatállapothoz* (ASC) vezet, amelybe a sámán általában a szertartás során tapasztalható, a természetfeletti kommunikáció alapját képező *szerepátvétel* (role-taking) létrejöttékor kerül.¹⁸⁴ Mindehhez egyes kultúrák bódító *füstöt* használtak, amelynek elnevezése a *lélekével* közös volt.¹⁸⁵ A szerepátvétel nem mindig vezet megszállottsághoz, van, amikor a szellem úgy beszél a sámánon keresztül, hogy nem szállja meg a testét.¹⁸⁶ A csíkszéki és egyéb vidékeken működő gyógyítók ásítozása sem jelent feltétlenül „megszállottság”-ot – kivált nem dogmatikai értelemben –, de egyfajta szerepátvételt alighanem igen, amint arra talán a ráolvasók egyes részletei is utalnak.¹⁸⁷

A betegségdémonokkal a közép- és kelet-szibériai sámánokéhoz „*megdőbbenően hasonló*” transzban („*szellemeiktől megszállva*”) küzdöttek meg a finn tudományosok (*tietäjä*).¹⁸⁸ 1727-ben egy svéd asszonyt, Catharina Fagerberget – a szövőszékénél ülve – ásítozás és görcsös rángatózás fogott el, jelezvén a jó szellem érkezését. Ennek segítségével gyógyított azután, „*súlyos és heves ásítozás*”-sal azonosítván a megszállottságot. Ilyenkor „*ásítozni kezdett és a mellkasa erősen zihált*”, ez volt „*a jele, hogy ezek a [gonosz] szellemek jelen vannak vagy közelítenek*”. Gonoszúzéskor nem csupán a segítő *eleven lelkeket* (vital spirits) volt képes megidézni, de a jelenlévőknek át tudta adni a saját eleven lelkét, sőt, azokét is magába fogadhatta.¹⁸⁹ A betegség átvételét említik a jakut samanizmus kapcsán is, ahol a gyógyító mintegy „*magába szívni látszik a betegségdémont*”.¹⁹⁰

184 A szertartáson belül ez általában a segítő szellemekkel való találkozáskor tanúsított magatartás (acteme), amely A-L. Siikala felosztásában a 3, 3G jelölést kapta (Siikala 1978. 76.). Ekkor a leggyakoribb az ásítozás, tátogás – az érkező szellemek lenyelésére, testbe fogadására (Siikala 1978. 97., 100., 103., 107., 232., 265–266.). Ilyenkor jön létre – ideiglenesen, a megszállottság révén – egyfajta *többszörös személyiség* (multiple personality), amelynek gyakran jelentős szerepe van a szertartás során.

185 A görög utazó, Sztrabón (Kr. e. 63 k.–Kr. u. 23. u.) *Geógraphikájában* említett műsziaikra használt *kapnobatész* jelentése 'füstben járók' lehetett (Strabon 1954. 178–179.), ami a 'szent füst'-re, a vadkender izzó kövekre vetett magjának bódító – szertartásokhoz használt – füstjére utal (Eliade 2001. 352.), amelyet a szkíták és a masszagéták, de talán a trákok is használtak (Rohde 1925. 259., 273–274.; Mela 1867. 38.; *De chronogr.* 2,21). Amint Mircea Eliade írja, „*a kender eksztatikus célú alkalmazása az irániaknál is kimutatható, Közép- és Észak-Ázsiában pedig a misztikus bódulat jelölésére éppen a kender iráni nevét használják*”, a *bangha* (Bartholomae 1904. 925.) ugyanis „*számos ugor nyelvben jelentette mind a par excellence sámángombát [...] mind pedig a révületet*” (Eliade 2001. 357., 362.; vö. Balázs J. 1968. 56–57.). A gőz belégzése tehát, a segítőszellemek lenyeléséhez hasonlóan, ASC-vel járt. A két fogalomcsoportot jelölő kifejezések rokonságára legutóbb, Balázs János nyomán (Balázs J. 1968. 59–68.), Voigt Vilmos hívta fel a figyelmet (Voigt 2015. 15–20.).

186 Lankenau 1872. 82.; Jochelson 1905. 50–52.; Findeisen 1956. 141–156., 159–167.; Siikala 1978. 124., 126., 135–136., 156–157., 162., 167., 170., 294., 297.

187 Így például Erdélyi 1976. 112., 120., 122.; Pócs 2014. 529: X.8.3–4; vö. Pócs 2018. 336. Ugyanígy a román ráolvasókban is (Takács 2018. 382.).

188 Ganander 1789. 21.; Siikala 1990. 194–196.

189 Edsman 1967. 121., 122., 125–126., 141.

190 Honko 1959. 31.

A betegség tehát a gyógyítóra száll, aki elnyeli a gonoszt, miközben a – szintén ásítozó – beteget ellátja a gyógyulását segítő erővel. Egy jukagir gyógyító szertartás során a sámán először lenyeli segítőszellemeit, majd – a gonoszűzés után – kihajol az ajtón, és „hangosat szusszanva kibocsájtja a gonosz szellemet”.¹⁹¹ „A gyógyítás, bajelhárítás igen terhes, tetet-lelket megviselő feladat. A tudós küszködik: »én is magamon kívül voltam... szinte olyan elmebeteg vagyok olyankor... csak úgy szakad rólam a víz.« [...] ... hitük szerint a gyógyítás alkalmával – pontosabban: a gyógyítás alatti ásítozás révén a beteg meggyógyul, a gyógyító pedig »átvősi a betegséget, énram ragad az a betegség«, s ő szenved tovább a beteg helyett” – írja Grynaeus Tamás.¹⁹² Mindezek sok tekintetben megegyeznek a szakirodalomban – a C. G. Jung által megújított klasszikus terminussal (der verwundete Heiler)¹⁹³ – megsebezett gyógyítóknak (wounded healers) nevezett eurázsiai sámánok betegségűző tevékenysége során észlelt egyes jelenségekkel is.¹⁹⁴

Közép- és Észak-Ázsiában ugyanis „a sámán fő funkciója a mágikus gyógyítás. A terület egészen a betegség okára vonatkozóan több elgondolás is létezik, de ezek közül a »lélekvesztés« a legerterjedtebb. [...] Ázsia egyes vidékein a betegség oka lehet az is [...] ha rossz szellemek »szállták meg«; ebben az esetben a gyógyítás abból áll, hogy [...] kiűzik a démonokat”.¹⁹⁵ A sámán felfedezi és legyőzi a beteg lelkét elragadó gonosz szellemeket, időnként „saját testébe fogadja, »megszállja«, zaklatja és elzavarja őket”, mert ahhoz, „hogy ki tudja szedni a betegből a gonosz szellemeket, gyakran valóban kénytelen a saját testébe befogadni őket; ha ez megtörtént, harcol velük, és jobban szenved, mint maga a beteg”.¹⁹⁶ Az ásitás általában a szertartás során jelentkező szerepátvétel (role-taking) kezdetét jelzi, ami „a sámán eksztázis-technikájának alapja”,¹⁹⁷ az ember és a természetfölötti között zajló kommunikáció eszköze, azé a rítusé, amely megváltozott tudatállapotot eredményezhet. Hasonló jelenségre utalnak egyes magyar és román ráolvasások szövegei is.¹⁹⁸

A szelkupok között a következőket jegyezték fel egy sámánszertartás kezdetéről: „A sámán ekkor felvette sámánöltözékét [...] egy rénszarvasbőrre ült, ásitott,

191 Jochelson 1924. 202–204. Ezek az alsó világ mélyén lakó szellemek behatolnak az emberek testébe, és számos betegséget okoznak azáltal, hogy felfalják a szerveket (Siikala 1978. 111.).

192 Grynaeus 1971. 763.

193 Jung, C. G. 1971. 139.

194 Radloff 1893. II. 16–17.; Lopatin 1922. 316.; Donner 1926. 111.; Karjalainen 1921–1927. II. 130., III. 318.; Harva 1938. 545.; Diószegi 1998a. 338–341.; Oláh 1986. 69.; Hoppál 1989. 67.; Eliade 2001. 201., 213–214., 219., 225., 229.

195 Eliade 2001. 201. Idekívánczik egy a gyimesbükki fejelfűvő ráolvasásokkal kapcsolatos vallomás részlete: „Phü-phü-phü! Így köpdöstek, hogy Szentlélek Isten vigye el ezt a betegséget” (Takács 2015b. 177.).

196 Harva 1938. 545.; Eliade 2001. 219., 213.

197 Siikala 1978. 310.

198 Pócs 2014. 529: X.8.3; Takács 2018. 382. Erre utalhatnak a ráolvasókban lévő párbeszéddek is.

sóhajtott, aztán idegen hangon kezdett beszélni, majd idegen dalt dúdolni”.¹⁹⁹ Akár segítő szellemét, akár az elűzendő betegségét keríti is hatalmába, „kebelezi be”, a gyógyító sámán – hogy a lelket magába engedje – kitátja a száját, nagyokat lélegzik, sóhajtozik, ásít.²⁰⁰ A „tátogó-ásító táltos magába szívja a betegség »rossz szelét«, kiköpi, majd ráfújja a betegre a gyógyító lélekszelet. [...] ...a gyógyító, a sámán révületét is ásítás vezeti be. Ilyenkor ez nyilván a jó lélekszél (szellem) behatolásának jele”.²⁰¹ A gyógyító „magára kell vállalja a betegséget és a fájdalmakat, mert ez lehet a gyógyítás egyik hagyományos emberi modellje. [...] Más szavakkal a fájdalmat, a betegséget a gyógyító orvosnak magára kell vállalnia – ez a sámánmitológia egyik alapképlete”.²⁰²

Ez a mágikus gyógyító eljárás ugyanakkor, a régi Csíkszék katolikus vidékének néphitében – az archaikus népi imádságok érdemszerző elmondásához hasonlóan – misztikus *imitatio Christi* is. A bűnök okozta betegségből való kigyógyítás – az idők kezdetén (*in illo tempore*) végbement krisztusi kereszthalál fényében – a megváltás újraéléseként értelmezhető: amint a reggel-este mondott imákban az emberek áteredő bűnét, minden betegség és a halál őseredeti okát, a „világnak váltságáért” a „szent magos keresztfán” függő Jézus Krisztus vállalja magára, ugyanúgy

199 Hasonló mozzanatok szerepelnek az osztják hőselekben és mesékben, az ásítás itt is a samanizálás kezdetét jelenti (Vértes 1990. 208., 272., 298.).

200 Az osztjákok szerint ekkor a sámán felől „mély sóhajtasok hangzanak fel” (Karjalainen 1921–1927. II. 130.), ilyenkor ugyanis „a szellemek lélegzete lepi el a varázslót”, akit valószínűleg letaglózt „a hideg szél számos fuvallata”; a vogulok szerint a szellemek lélegzete „érinti meg” a sámánt (Karjalainen 1921–1927. III. 318.; Siikala 1978. 219.). A szamojéd sámán révülete előtt „hangszere [dobja] fölé hajol és hangos ásítással jelzi, hogy most álomba merül, vagyis el fogja hagyni a földi világot” (Donner 1926. 111.); a gold „magához hívja segítő szellemeit, kitátja a száját, hogy lenyelhesse azokat” (Diószegi 1998a. 339.); „kérleli a szellemeit, hogy jöjjenek hozzá, jó szélesre tátja a száját, hogy jelezze, kész elnyelni a közeledő szellemet” (Siikala 1978. 265–266.), az evenki sámán is nagyot ásít, így bocsájtja magába a megérkező szellemeket (Diószegi 1998a. 339., 1998b. 74.), de hasonlóképpen a jakut sámán is ásít a szertartás során (Eliade 2001. 214.). Egy evenki „sámán hatalmasat ástott, magába fogadván a megérkezett szellemet”, és ugyanúgy később is, „amíg az összes szellemét be nem gyűjtötte” (Siikala 1978. 232.). Az altaji sámánt is „heves és természetellenes ásítás fogja el” a segítő elődök szellemeinek érkezésekor (Radloff 1893. II. 16–17.). A nyenyec, az érkező szellem hangját utánozva, „fütyül” (Lehtisalo 1924. 152–153.), a szelkup sámán, miközben halkan veri a dobját, „fütyög, ásít és mormog” (Siikala 1978. 213.). A jukagir sámán a szertartás kezdetén félig megnyitja az ajtót, „mély és hangos sóhajtasokkal belélegzi a [segítő] szellemeit”, majd, a helyiség közepén „felfúvódott hassal ülven, már meg is szólal szellemeinek egyike, rajta keresztül”, máskor „mélyeket lélegzett, ily módon nyelvén le az ősök lelkeit és más szellemeket, amelyeket előidézett” (Jochelson 1924. 202., 197., 210.). A szertartás során felváltva személyesíti meg segítő szellemét és a betegséget okozó szellemet (Jochelson 1924. 202–205.), mégpedig úgy, hogy „alapvetően mindkét »megszállás« hasonló – a szellemet hangosan zihálva lélegzi be”, majd azt „kifújva távolítja el” (Siikala 1978. 335., 1982. 115.).

201 Oláh 1986. 69.

202 Hoppál 1989. 67.

veszi át és gyűri le könnyező, testet-lelket gyötrő csatában a betegséget okozó gonosz démonokat az isteni erőket képviselő, gyógyító tudományos.²⁰³ A gonoszúzás a Sátán hatalma ellen folytatott eszkatologikus küzdelem része.²⁰⁴ Az *együjtszenvedés* (*compassio*), amelytől Mária lelke elalélt („*iha meg alivan*”), jellemzi a csíki tudományos gyógyítók áldozatos tevékenységét is. A lélektanilag ugyancsak elemmezhető szerepátvétel (*role-taking*), amely a samanisztikus gyógyításokra is jellemző, ebben a jelenségkörben *Krisztus-követésként* értelmezhető.

A szenvedő gyógyító archaikus képzetének biblikus vonatkozásaira már Grynaeus Tamás utalt,²⁰⁵ és a *Fájdalmak Férfia* (*Vir dolorum*) középkorban megszilárdult alakjának²⁰⁶ háttérében valóban felsejlik mind az izajási, mind pedig a rá hivatkozó evangéliumi igehely hatása.²⁰⁷ Láthattuk, mások gyógyításakor és saját imádkozásakor egyaránt ásítozott a sámánságot elutasító, ortodox hitre tért teleut asszony.²⁰⁸ A transzcendentális szférával való szakrális kommunikáció két formája, a *misztikus* (imádkozás) és a *mágikus* (ráimádkozás-ráolvasás) – ebből a nézőpontból – nem különbözik egymástól. A *teljesség* és az *egészség* elérése ugyanaz lehet.²⁰⁹ Az egyházi hagyomány és a néphit találkozásának további példaként idevonható egy, a gonoszok környékezte, és ezért a péntek esti mise előtt és közben is ásítozó csíkszeredai ortodox papról szóló gyimesbükki történet²¹⁰ éppúgy, mint egy jóslási eljárással kapcsolatos mezősegi vallomásban említett, feltűnően sokat ásíto kaluger.²¹¹

203 Takács 2001. 479–480.

204 Clark 1997. 403–414.

205 „Elképzelhető bibliai gyökere is. A megváltó-gyógyító Jézusról szóló prófécia (Ézsaiás 53,4), ill. evangéliumi tudósítás (Máté 8,17): »magára vette betegségeinket és hordozta erőtlenségünket« – alapján” (Grynaeus 1998. 148.).

206 A *Fájdalmak Férfia* (*Vir dolorum*) kultusza a késő középkor századaiba nyúlik vissza. A zarándokok az 1300-ban meghirdetett Szentévből a római Santa Croce in Gerusalemme templomban ismerkedtek meg a vérről verejtékező Krisztus alakjával (Bálint 1998. I. 294–295.), amelynek hitelesítésére az Izajás könyvében található, *Isten Szolgájáról* szóló ún. *ebed Jahve-dalok* egyikének „Útált és az emberektől elhagyott volt, fájdalmak férfja és betegség ismerője...” sorai szolgáltak, amelyeknek vulgatai latin fordításában a *Vir dolorum* kifejezés expressis verbis szerepel (BSV 1922. 743: Is 53,3). A kora középkor feltámadt, diadalmas Krisztus-képe helyett a 13. századtól – nem utolsósorban ferences hatásra – terjedt el a szenvedő, vérző Krisztus imádása (Erdélyi 2005. 799–814.).

207 „De a’ mi betegségeinket ő viselte, és a’ mi fájdalmainkat hordozta [...] ő megsebesítettett a’ mi álnokságinkért, megrontatott a’ mi bűneinkért: a’ mi békességünknek veresége vagyon ő rajta, és az ő sebeivel gyógyultunk meg” (Iz 53,3–5); „Ő vette el a’ mi erőtlenségünket, és a’ mi betegségeinket ő hordozta” (Mt 8,17). Vö. Róm 4,25; 1 Kor 15,3; 1 Pét 2,24.

208 Znamenski 2003. 286.

209 A görög *holosz*nak (‘egész, ép, teljes’) felel meg például az angol *whole* (‘egész, ép, teljes, egészséges’) és *holy* (‘szent’), a német *heilig* (‘szent’) és *heilen* (‘gyógyít, [meg]gyógyul’), de a magyar *egész-ség* is a testi-lelki-szellemi épségre, csorbitatlan teljességre utal.

210 Takács 2015b. 477.

211 Keszeg 2018. 248. A *kaluger* jelentése ‘ortodox szerzetespap’ (vö. rom. *călugăr* ‘uaz’).

A fentieket röviden összefoglalva tehát azt mondhatjuk: a régi Csíkszék tudományos gyógyítóinak gonoszúzó tevékenysége során tapasztalható ásitózás és szívfájdalom jelenségek ugyanúgy kettős gyökerű, mint a ráolvasásokhoz fűződő hit oly sok eleme. Egyaránt táplálkozik a fentebb említett „samanisztikus jellegű” – talán valóban Ázsiából hozott – hagyományrétegből, valamint a biblikus gyökerű, a keresztény középkorban egyes ókori „pogány” képzetekkel és későbbi orvosi teóriákkal is összekapcsolódott tradíció „paraliturikus népi” válfajából. Az ásitózás inkább talán előbbihez, a szívfájdalom pedig utóbbihoz kapcsolódhat, ám ennek tisztázásához még további kutatásokra van szükség.

Szakirodalom

- ALES, Alexandrus de
1575 *Summa theologiae*. I–II. Venetiae: F. Franciscus.
- ALVERNUS, Guilielmus
1674 *Opera omnia*. I–II. Parisiis: E. Couterot.
- ANKERMANN, Bernhard
1918 Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern. *Zeitschrift für Ethnologie* L. 89–153.
- AQUINAS, Thomas
1874–1889 *Thomae Aquinatis opera omnia*. I–XXXIV. Parisiis: Vivès.
- ARISTOTELES
1862–1874 *Aristotelis opera omnia*. I–VI. Parisiis: A. F. Didot.
- AUGUSTINUS
1588 *D. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Confessiones*. Tournon: Apud Claudium Michaellem.
- BALÁZS János
1968 The Hungarian Shaman's Technique of Trance Induction. In: Diószegi, Vilmos (ed.): *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*. Budapest: Akadémiai, 53–75.
- BALÁZS Lajos
2002 Látható és rejtett szinkronizáció és diakronia az igézés gyógyításában. *Kri-za János Néprajzi Társaság Évkönyve* X. 67–80.
- BALOGH Béla (szerk.)
2003 *Nagybányai boszorkányperek*. Budapest: Balassi. (A Magyarországi Boszorkányság Forrásai. Várostörténeti Források 1.)
- BALOGH József
1926 Hangos könyörgés – síró fohász. Néhány adalék az ókeresztény ima történetéhez. *Ethnographia* XXXVII. 4. 190–192.

- BALZ, Horst–SCHNEIDER, Gerhard M. (eds.)
1990–1993 *Exegetical Dictionary of the New Testament*. I–III. Grand Rapids: Eerdmans.
- BARÓTI SZABÓ Dávid
1792 *Kisded szó-tár*. Kassa: Ellinger.
- BARTHOLOMAE, Christian
1904 *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: Karl J. Trübner.
- BARTON, Georg
1918 Possession. (Semitic and Christian). In: Hastings, James (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. X. Edinburgh: T. & T. Clark, 133–139.
- BÁLINT Sándor
1929 Szegedi népies imádságok és ráimádkozások. *Népünk és nyelvünk* I. 4–6. 189–190.
- 1998 *Ünnepi kalendárium*. I–III. Budapest: Mandala.
- BELLARMINO, Roberto
1617 *De gemitu columbae, siue De bono lacrymarum*. Romae: Typis Bartholomaei Zanetti.
- BELLOVACENSIS, Vincentius
1494 *Speculum naturale*. Venice: Hermannus Liechtenstein.
- 1624 *Bibliotheca Mundi, sive Speculi Maioris Vincentii Burgundi Praesulis Bellovacensis...* I–II. Duaci: Bellerus.
- BENKŐ Lóránd (szerk.)
1967–1976 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. I–III. Budapest: Akadémiai.
- BERDE Károly
1940 *A magyar nép dermatológiája*. Budapest: Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat.
- BESSENYEI József (szerk.)
1997 *A magyarországi boszorkányság forrásai*. I. Budapest: Balassi.
2000 *A magyarországi boszorkányság forrásai*. II. Budapest: Balassi.
- BH
1966 *Biblia Hebraica*. (Edidit Rudolf Kittel.) Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- BIBLIA
1565 *Biblianac Másodic Része, Mellybe [...] szent Irásnac historiás keonyuei vadanak [...] Mellyeket [...] magyar nyelvre fordított [...]: Heltai Gaspar*. Colosvarot: Heltai Gáspár műhelyébe.
- 1608 *Szent Biblia [...] Magyar nyelvre fordítottatott [...] Caroli Gaspar Elöljaro beszédevel...* Hanovia: Halbejus J.
- 1626 *Szent Biblia. [...] Magyarra fordította [...] Káldi Gyeorgy pap*. Béch: Formika M.

- 1661 *Szent Biblia [...] Magyar nyelvre fordittatott Caroli Gaspar által.* Varad–Colosvar, Szenci K. Abraham.
- 1685 *Szent Biblia [...] Magyar Nyelvre Fordittatott Karoli Gaspar által...* Amstelodám, M. Tótfalusi Kis Miklós.
- BOLGÁR Ágnes
- 1934 *Magyar bájoló imádságok a XV–XVI. századból.* Budapest: Mérnökök Nyomdája.
- BONO, James J.
- 1984 *Medical Spirits and the Medieval Language of Life. Traditio XL.* 91–130.
- BORZSÁK István
- 1974 *Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát exemplumainak antik vonatkozásai. Irodalomtörténeti Közlemények LXXVIII.* 1. 57–65.
- BOSNYÁK Sándor
- 1973 *Adalékok a moldvai csángók népi orvoslásához. Orvostörténeti Közlemények LXIX–LXX.* 279–298.
- 1992 *Szem megnézte, szű megszerette. Az igizés a moldvai, gyimesvölgyi s bukovinai magyaroknál. Örökség. A szájhagyomány folyóirata.* 2: 1–5. (Gyűjtő és szerkesztő: Bosnyák Sándor).
- BREMMER, Jan N.
- 2016 *Shamanism in Classical Scholarship: Where are We Now?* In: Jackson, Peter (ed.): *Horizons of Shamanism.* Stockholm: University Press, 52–78.
- BROGNOLO, Candido
- 1651 *Manuale exorcistarum, ac parochorum, hoc est tractatus de curatione, ac protectione divina.* Bergomi: Typis M. A. Rubei.
- 1714 *Alexicacon, hoc est de maleficiis, ac morbis maleficis cognoscendis.* Venetiis: N. Pezzana.
- BRÜNNOW, Rudolph-Ernst.
- 1889–1897 *A Classified List of all Simple and Compound Cuneiform Ideographs: Occurring in the Texts Hitherto Published, With Their Assyro-Babylonian Equivalents, Phonetic Values, Etc.* I–II. Leiden: E. Brill.
- BSV
- 1922 *Biblia Sacra Vulgatae Editionis.* Paris: Librairie Garnier Frères.
- BUJANDA, Jesús Martínez de
- 2002 *Index librorum prohibitorum 1600–1966.* Montréal–Genève: Médiaspaul–Librairie Droz.
- BURKERT, Walter
- 1962 ΓΟΗΣ. Zum griechischen 'Schamanismus'. *Rheinisches Museum für Philologie CV.* 36–55.
- BUTTRICK, George Arthur et alii (eds.)
- 1962 *The Interpreter's Dictionary of the Bible.* I–V. New York: Abingdon Press.

BÜKY, Béla

- 1989 Hungarian Terminology for Soul and Related Concepts. In: Hoppál, M.–Pentikäinen, J. (eds.): *Uralic Mythology and Folklore*. Budapest–Helsinki: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences–Finnish Literature Society, 129–134. (*Ethnologica Uralica* 1.)

CACIOLA, Nancy

- 2000 Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe. *Comparative Studies in Society and History* XLII. 2. Cambridge University Press, 268–306.

CANDREA, Ion-Aurel

- 1999 *Foclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*. Iași: Polirom.

CANGE, Charles du Fresne du et alii (eds.)

- 1840–1857 *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. I–VII. Parisiis: F. Didot Fratres.

CANTIPRITANUS, Thomas

- 1627 *Bonum universale de apibus*. Duacum: B. Bellerus.

CIUBOTARU, Silvia

- 2009 *Folclorul medical din Moldova. Tipologie și corpus de texte*. Iași: Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”.

CLARK, Stewart

- 1997 *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.

CZECH-kódex (1513)

- 1890 *Nyelvemléktár. XIV. Régi magyar codexek és nyomtatványok*. Budapest: MTA. (Közzéteszi: Volf György)

CZUCZOR Gergely–FOGARASI János

- 1862–1874 *A magyar nyelv szótára*. I–VI. Budapest: Emich.

DACZÓ Árpád

- 2003 *Hosszú utak megszomorodának... Archaikus népi imádságok, ráolvasók, szentes énekek Erdélyből és Moldvából*. Budapest: Magyar Napló.

DANKOVSKY, Gregorius

- 1833 *Magyaricae linguae lexicon critico-etymologicum...* Posonii: Belnay.

DEMÉNY István Pál

- 1999 *Táltosok, kerekék, lángok. Összehasonlító folklorisztikai tanulmányok*. Csík-szereda: Pallas-Akadémia.

- 2000 Európai-e a sámánizmus, keletiek-e a táltos-mondák? *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* VIII. 143–163.

DENZINGER, Heinrich–HÜNERMANN, Peter

- 2004 *Hitvallások és az Egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Bányonytereny: Örökmécs–Budapest: Szent István Társulat.

DIENES István

1983 A honfoglaló magyarok lélekhiedelmei. In: Szombathy Viktor (szerk.): *Ré-gészeti barangolások Magyarországon*. Budapest: Panoráma, 170–233.

DIÓSZEGI Vilmos

1951 Tunguzo-mandžurskoe zerkalo šamana. *Acta Orientalia Hungarica* I. 359–383.

1960 Embergógyítás a moldvai székelyeknél. *Néprajzi Közlemények* V. 1. 35–124.

1983 *A pogány magyarok hitvilága*. Budapest: Akadémiai.

1998a *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest: Akadémiai.

1998b *Samanizmus*. Budapest: Terebess.

DODDS, Eric R.

1951 *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.

DONNER, Kai

1926 *Bei den Samojeden in Sibirien*. Stuttgart: Strecker und Schröder.

DÖLGER, Franz Joseph

1909 *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*. Paderborn: F. Schöningh.

DUNDES, Alan

1981 Wet And Dry, the Evil Eye. An Essay in Indo-European and Semite World-view. In: Uő (ed.): *The Evil Eye. A Foklore Casebook*. New York–London: Garland Publishing, 257–312.

DURANDUS, Gulielmus

1614 *Rationale divinatorum officiorum*. Antverpiae: Vidua & haer. P. Belleri.

EDSMAN, Carl-Martin

1967 A Swedish Female Folk Healer from the Beginning of the 18th Century. In: Uő (ed.): *Studies in Shamanism*. 120–165. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis I.)

ELIADE, Mircea

1988 „Samanizmus” a románoknál? *Létünk* XVIII. 2. 312–321.

2001 *A samanizmus. Az ekstázis ősi technikái*. Budapest: Osiris.

ELŐD István

1983 *Katolikus dogmatika*. Budapest: Szent István Társulat.

ERDÉLYI Zsuzsanna

1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok*. Budapest: Magvető.

1984 Későközépkori közköltészeti emlékek a hazai interetnikus – délszláv – szakrális hagyományban. In: Kiss Mária (szerk.): *A hagyományos műveltség továbbélése*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport, 43–105. (Folklor és Tradíció I.)

1991 Közös sorsok – „szépénekek”. Román szent szövegek. *Új Írás* XXXI. 11. 92–110.

2005 A ferences lelkeség jelenléte a népi szent költészetben. In: Öze Sándor–Medgyesy-Schmikli Norbert (szerk.): *A ferences lelkeség hatása az újkori*

- Közép-Európa történetére és kultúrájára.* I–II. Piliscsaba–Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK–METEM.
- FARKAS Pál (szerk.)
 é. n. *Upanisadok.* (Ford. Tenigl-Takács László). (Online: <http://mek.oszk.hu/01300/01326> – Utolsó hozzáférés: 2019. április 26.)
- FERENCZI Imre
 1973–1974 Népi gyógymódok a bánsági magyarok körében. In: Ferenczi Imre–Hajdú Péter–Nyíri Antal (szerk.): *Néprajz és nyelvtudomány* XVII–XVIII. Szeged: JATE, 281–297.
 1977 Ráolvasások, archaikus népi gyógymódok a Maros mentéről. In: Deme László–Ferenczi Imre–Mikola Tibor (szerk.): *Néprajz és nyelvtudomány* XXI. Szeged: JATE, 313–355.
- FERENCZI János
 1875 „Ráimádkozások”. *Magyar Nyelvőr* IV. 3, 5. 137–138, 231.
- FICHTNER, Gerhard (ed.)
 1985 *Corpus Galenicum.* Tübingen: Institut für Geschichte der Medizin.
- FILIMON Aurél
 1913 Beszterczevidéki oláh ráolvasások és rontások. *Ethnographia* XXIV. 2–6. 95–103., 167–169., 227–234., 284–291., 348–357.
- FINDEISEN, Hans (hrsg.)
 1956 Wl. G. Bogoras *Schilderung zweier schamanischer Seancen der Küsten-Tschuktschen (Nordostsibirien).* Augsburg: Inst. f. Menschen- u. Menschheitskunde.
- FORCELLINUS, Aegidius et alii (eds.)
 1828 *Totius latinitatis lexicon.* I–II. Londini: Baldwin et Cradock.
- FRANZ, Adolph
 1960 *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter.* I–II. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- FRISK, Hjalmar
 1960–1972 *Griechisches etymologisches Wörterbuch.* I–III. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag.
- GANANDER, Christfrid
 1789 *Mythologia Fennica.* Åbo: F. Boktryckeriet.
- GAZDA József
 1980 *Így tudom, így mondom. A régi falu emlékezete.* Bukarest: Kriterion.
- GAZDA Klára
 1980 *Gyermekvilág Esztelneken.* Bukarest: Kriterion.
- GÁL Ferenc
 2002 Lélek (Szócikk). In: Diós István–Viczián János (szerk.): *Magyar katolikus lexikon.* VII. Budapest: Szent István Társulat, 733–737.
- GERTSMAN, Elina (ed.)
 2012 *Crying in the Middle Ages. Tears of History.* New York: Routledge.

- GLARE, Peter G. W. (ed.)
2012 *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- GOROVEI, Artur
1931 *Descânțele românilor*. București: Regia M. O.–Imprimeria Națională. (Academia Română–Din viața poporului român: culegeri și studii XL.)
- GREEN, Thomas A. (ed.):
1997 *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music and Art*. Santa Barbara, California: ABC–CLIO.
- GRYNAEUS Tamás
1971 Népi orvoslás (Sípall, dobbal, nádihegedűvel...). In: Juhász Antal (szerk.): *Tápé története és néprajza*. Tápé: Tápé Község Tanácsa, 759–783.
1992 Nagy Pálné Balog Emerencia hadikfalvi (garai) gyógyítóasszony. In: Juhász Antal–Lengyel András (szerk.): *A Móra Ferenc Múzeum évkönyve 1991/1992*, Szeged, 95–144.
1998 „Lappongva gyógyítgató paraszt orvosok” Szeged környékén a századfordulótól napjainkig. In: Bárkányi Anikó (szerk.): *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve*, Szeged, 137–165. (Studia Ethnographicae 2.)
- GUTHRIE, William K. C.
1950 *The Greeks and their Gods*. London: Methuen & Co.
- GYARMATHI, Samuel
1799 *Affinitas linguae Hungaricae cum linguis Fennicae originis grammaticae demonstrata*. Gottingae: J. Chr. Dieterich.
- GYÖRFFY István
1925 A bűbájolás a moldvaiaknál. *Ethnographia* XXXVI. 7–12. 169.
- HARANGOZÓ Imre
2001 „Elmentem a Szent Están templomába...”. *Kalandozások népi hitvilágunk forrásainál*. I. Budapest: Masszi.
- HARVA, Uno
1938 *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- HEISTERBACENSIS, Caesarius
1851 *Dialogus miraculorum*. I–II. Coloniae–Bonnae–Bruxellis: Heberle.
- HERNER János
1988 *Bornemisza Anna megbűvöltetése. Boszorkányok Erdély politikai küzdelmeiben*. Budapest–Szeged: MTA Könyvtára (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 21.)
- HOBBS, Thomas
1651 *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*. London: Andrew Crooke.
- HOLMBERG, Uno
1927 Finno-Ugric, Siberian Mythology. In: MacCulloch, John Arnott–Foot Moore, George (eds.): *The Mythology of All Races*. IV. Boston: Marshall Jones.

HOMERUS

- 1759 *Omērou apanta, h. e. Homeri Opera Omnia: Ilias. Ex recensione et cum notis Samuelis Clarkii...* Lipsiae: Chr. Saalbach.

HONKO, Lauri

- 1959 *Krankheitsprojekte. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung.* Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. (FFC 178.)
1969 Role-taking of the Shaman. *Temenos* IV. 26–55.

HOPPÁL Mihály

- 1989 Aki dudás akar lenni... A fájdalom jelentősége a sámán beavatási rítusban. *Liget* I. 1. 67–71.
1991 A szibériai sziklarajzok és a samanizmus. In: Niedermüller Péter–Sárkány Mihály (szerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XVI. Budapest: Akadémiai, 139–152.

HULTKRANTZ, Åke

- 1953 *Conceptions of the Soul among North American Indians.* Stockholm: Statens Etnografiska Museum.
1973 A Definition of Shamanism. *Temenos* IX. 25–37.

HYGINUS

- 1872 *Fabulae.* Jena: H. Dufft (Ed. M. Schmidt).

INH

- 1877 INH. *Magyar Nyelvőr* VI. 110–111.

IPOLYI Arnold

- 1872 Magyar ősvallási- és nyelvmélek. *Századok* VI. 1–7, 116–119.

JAEGER, Wernerus–CAVARNOS, Johannes P.–CALLAHAN, Virginia W. (eds.)

- 1952 *Gregorii Nysseni Opera Ascetica.* Leiden: Brill. (Gregorii Nysseni Opera VIII/1)

JOCHELSON, Waldemar

- 1905 The Koryak. In: Boas, Franz (ed.): *Memoirs of the American Museum of Natural History* VI/1. Leiden: E. J. Brill.
1924 The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus. In: Boas, Franz (ed.): *Memoirs of the American Museum of Natural History* IX/II. Leiden: E. J. Brill.

JÓKAI-kódex (1440 k.)

- 1981 *Jókai-kódex. XIV–XV. század.* Budapest: Akadémiai. (Közzéteszi P. Balázs János)

JÓKAI Mária

- 2008 *Népi gyógy módok és tisztálkodási szokások.* Bratislava: Ab-Art.

JUNG, Carl Gustav

- 1971 *Erinnerungen, Träume, Gedanke von C. G. Jung.* (Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé.) Zürich u. Düsseldorf: Rascher Verlag.

JUNG Károly

1993 Moldvai sámánok a XVIII. században. In: Uő: *Az emlékezet útjain. Ötvenöt olvasmány a néphagyományról.* Újvidék: Forum, 66–70.

2006 Mircea Eliade és a moldvai csángó samanizmus. *Létünk* XXXVI. 1. 61–72.

KALLÓS Zoltán

1966 Ráolvasás a moldvai és a gyimesi csángóknál. *Műveltség és hagyomány* VIII. 137–156.

KARJALAINEN, Kustaa Frederik

1921–1927 *Die Religion der Jugra-Völker.* I–III. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia. (FFC VIII. 41; XI. 44; 63.)

KASSAI József

1833–1836 *Származtató 's gyökerésző magyar-diák szó-könyv...* I–V. Pest: Trattner és Károlyi.

KÁLMÁNY Lajos

1881–1891 *Szeged népe.* I–III. Arad: Réthy Lipót és fia.

KEK

1994 *A katolikus egyház katekizmusa.* Budapest: Szent István Társulat.

KEMP, Simon–FLETCHER, Garth. J. O.

1993 The Medieval Theory of the Inner Senses. *The American Journal of Psychology* CVI. 4. 559–576.

KEMPIS, Tamás

1943 *De imitatione Christi – Krisztus követéséről.* Budapest: Franklin. (Ford. Pázmány Péter)

KESZEG Vilmos

1999 *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely: Mentor.

2018 Elhárítható-e a megjósolt jövő? In: Pócs Éva (szerk.): *Áldozat, divináció, istenítélet.* Budapest: Balassi, 242–251.

KISS András–PÁL-ANTAL Sándor (szerk.)

2002 *A magyarországi boszorkányság forrásai.* III. Budapest: Balassi.

KITTEL, Gerhard–FRIEDRICH, Gerhard–BROMILEY, Geoffrey W. (eds.)

1985 *Theological Dictionary of the New Testament.* Grand Rapids: Eerdmans.

KLANICZAY Gábor–KRISTÓF Ildikó–PÓCS Éva (szerk.)

1989 *Magyarországi boszorkányperek. Kiseb forráskiadványok gyűjteménye.* I–II. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

KOMÁROMY Andor

1910 *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest: MTA.

KOVÁCS Endre

1995 Doroszlói védőszentek. *Létünk* XXV. 1–2. 7–14.

KUNT Ernő

1987 *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe.* Budapest: Gondolat.

KÜHN, Carolus Gottlob (ed.)

1821–1833 *Claudii Galeni opera omnia.* I–XX. Lipsiae: C. Knoblochius.

- LAMPE, Geoffrey William Hugo
1961 *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- LANKENAU, H. von
1872 Die Schamanen und das Schamanenwesen. *Globus* XXII. 278–283. Braunschweig.
- LEHTISALO, Toivo
1924 *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*. Helsinki: Société Finno-Ougrienne. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne LIII.)
- LERCHER, Ludovico
1950–1951 *Institutiones Theologiae Dogmaticae*. I–IV. Innsbruck: Oeniponte.
- LOMBARDUS, Petrus
1754 *Sententiarum libri quator*. Antverpiae: M. Bousquet & Soc.
- LOPATIN, Ivan Alexis
1922 *Gol'dy amurskie, ussurijskie i sungarijskie*. Vladivostok: s. n.
- LUDWIG, Arnold M.
1966 Altered States of Consciousness. *Archives of General Psychiatry* XV. 3. 225–234.
1968 *Altered States of Consciousness. Trance and Possession States*. Montreal: R. Prince.
- LUPAȘCU, Dimitrie
1890 *Medicina babelorū. Adunare de descântece, rețete de doftorii și vrăjitorii băbesci*. București: C. Göbl.
- LÜKÖ Gábor
1961 Samanisztikus eredetű ráolvasások a románoknál. *Ethnographia* LXXII. 1. 112–132.
- MANZI, Johannes Dominicus
1759 *Sacrorum Conciliorum Nova, et Amplissima Collectio*. I. Florentiae: Expensis Antonii Zatta Veneti.
- MAZARINI, Giulio
1615 *Somma della Vangelica osseruanza. Ragionamenti [...] sopra il sermone del Signore*. I–II. Venetia: Appresso Giovanni Guerigli.
- MEDGYESY-SCHMIKLI Norbert
2009 *A csíksomlyói ferences misztériumdrámák forrásai, művelődés- és lelkiégtörténeti háttere*. Piliscsaba–Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar–Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány.
- MELA, Pomponius
1867 *De chorographia libri tres*. Berolini: In aedibus Friderici Nicolai. (Ed. G. Parthey.)
- MENZEL, Wolfgang
1854 *Christliche Symbolik*. I–II. Regensburg: G. J. Manz.

MEULI, Karl

1935 *Scythica. Hermes* LXX. 2. 121–176.

MISSZÁLE

1933 *Magyar–latin misszále az év minden napjára a római misekönyv szerint.* Budapest: Szent István Társulat. (Ford., bev. és magyarázatokkal ellátta: Szunyogh Xavér Ferenc.)

MOLDOVÁN Gergely

1888 *A román nép varázsköltészete.* Az Erdélyi Muzeum-Egylet Bölcsélet-, Nyelv- és Történettudományi Szakosztályának kiadványai V. 1–23, 81–114.

1897 Alsófehér vármegye román népe. In: Lázár István (szerk.): *Alsófehér vármegye monografiája.* I/2. Nagyenyed: Nagyenyedi Könyvnyomda, 725–1048.

MOLNÁR Ádám (szerk.)

2003 *A sámánhit emlékei. Török népek.* Budapest: Balassi.

MORIN, Germain

1942 *A kétezer éves életstílus. Az ősegyház lelkesége és a szerzetes szellem.* [Rákospalota]: Szalézi Művek.

MUNKÁCSI Bernát

1892–1921 *Vogul népköltési gyűjtemény.* I–IV. Budapest: MTA.

1897 Szív és máj. *Ethnographia* VIII. 1–2. 138.

NAGY Piroska

2000 *Le don des larmes au Moyen Âge: un instrument spirituel en quête d'institution, Ve–XIIIe siècle.* Paris: Albin Michel.

2004 Religious Weeping as Ritual in the Medieval West. *Social Analysis* XLVIII. 2. 119–137.

2008 A könnyek adománya. Egy karizmatikus jelenség pályafutása a középkori Nyugaton. In: Krász Lilla–Oborni Teréz (szerk.): *Redite ad cor. Tanulmányok Sahin-Tóth Péter emlékére.* Budapest: ELTE, 21–35.

NEYKOVA, Ruzha

2009 *Shamanhood and the Bulgars.* Sofia: Professor Marin Drinov Academic Publishing House. (Studia Thracica 11.)

NEWMAN, Barbara

1998 Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century. *Speculum* LXXIII. 3. 733–770.

OESTERREICH, Traugott Konstantin

1921 *Die Besessenheit.* Langensalza: Wendt & Klauwell.

OLÁH Andor

1986 „Újhold, új király!” *A magyar népi orvoslás életrajza.* Budapest: Gondolat.

ONIAN, Richard Broxton

2011 *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate.* Cambridge: Cambridge University Press.

OVIDIUS

1889 *P. Ovidii Nasonis Carmina. II. Metamorphoses.* Lipsiae: Tauchnitz. (Ed. A. Riese.)

ÓMS

1986 „Világ világa, virágnak virága...” *Ómagyar Mária-síralom.* (Bemutatja Vizkelety András.) Budapest: Európa.

PAASONEN, Heikki

1909 Über die ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den finnisch-ugrischen Völkern und die Benennungen die Seele in ihren Sprachen. *Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja* XXVI. 4. 1–27.

PAIS Dezső

1971 Hozzászólás Erdélyi Zsuzsanna előadásához. (Archaikus és középkori elemek népi szövegekben.) *Ethnographia* LXXXII. 3. 364–367.

1975 *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből.* Budapest: Akadémiai.

PATAKY Arnold

1931 *Szent Tamás apostol cselekedetei.* Budapest: Stephaneum.

PATTON, Kimberley Christine–HAWLEY, John Stratton

2005 *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination.* Princeton N. J: Princeton University Press.

PAULSON, Ivar

1958 *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker.* Stockholm: Statens Etnografiska Museum.

PENAVIN Olga

1971 Látogatás egy javasasszonynál (népi gyógyítások, ráolvasások, babonák, hiedelmek). *Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei* III. 7. 132–138.

PETAVIUS, Dionysius

1745 *Opus de theologicis dogmatibus in hac novissima editione auctius.* I–VI. Venetiis: Ex Typographia Andreae Poleti.

PG

1857–1866 *Patrologiae cursus completus. Series Graeca.* I–CLXI. (Ed. J. P. Migne), Paris: J.-P. Migne.

PINDARUS

1567 *Pindari Olympia, Pythia, Nemea, Isthmia.* Antwerpiae: Chr. Plantinus.

PINELLI, Luca

1604 *Del sacramento della penitenza...* Venetia: Gio. Battista Ciotti Sanese.

PL

1841–1855 *Patrologiae cursus completus. Series Latina.* I–CCXXI. (Ed. J. P. Migne), Paris: J.-P. Migne.

POLNER Zoltán

1978 *Föld szülte fáját. Szeged környéki ráolvasások és népi imádságok.* Szeged: Somogyi Könyvtár.

1996 *Bábakeresztés. Népi szövegek Szeged környékéről.* Szeged: JGYTF.

2000 *Isten zsámolyánál. Népi vallásos költészet.* Szeged: Bába és Társai.

PONTE, Lodovico

1628 *Guida spirituale...* Parte I. Roma: Per l'Erede del Zannetti.

PÓCS Éva

1980 Lélek (Szócikk). In: Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar néprajzi lexikon.* III. Budapest: Akadémiai, 438–440.

1985–1986 *Magyar ráolvasások.* I–II. Budapest: MTA Könyvtára.

1988 Ráolvasás. In: Vargyas Lajos (főszerk.): *Magyar néprajz.* V. Budapest: Akadémiai, 633–691.

1990 Néphit. In: Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallás. Magyar néprajz.* VII. Budapest: Akadémiai, 527–693.

1995 Jung Károly új könyveiről. *Ethnographia* CVI. 1. 379–381.

1997 *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest: Akadémiai.

2001 Megszálló halottak – halotti megszállottság. In: Uő (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág.* Budapest: Balassi, 119–139. (Tanulmányok a transzcendensről II.)

2004 Igézet, szemverés: a nézéssel való rontás hiedelmei és rítusai. In: Uő (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság.* Budapest: Balassi, 402–435. (Tanulmányok a transzcendensről IV.)

2005 Possession Phenomena, Possession-systems. Some East-Central European Examples. In: Klaniczay, Gábor–Pócs, Éva (eds.): *Communicating with the Spirits.* Budapest: Central European University Press, 84–151. (Demons, Spirits, Witches 1.)

2014 *Ráolvasások. Gyűjtemény a legújabb korból (1851–2012).* Budapest: Balassi. (A magyar folklór szövegvilága 2/A.)

2018 Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In: Uő: *Népi vallás és mágia Közép-kelet-Európában.* II. Budapest–Pécs: L'Harmattan–Könyvpont–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 291–349.

RADLOFF, Wilhelm

1893 *Aus Sibirien. Lose Blätter aus meinem Tagebuche.* I–II. Leipzig: T. O. Weigel.

RÁDULY János

2009 *Hozzád fohászkodom imában. Kibédi ráolvasások, népi imák, legendaballadák, kántálóénekek.* Székelyudvarhely: Erdélyi Gondolat.

REGULA

1843 *Regula S. Benedicti... revocata a Georgio Waitzmanno.* Augustae Vindelicorum: In Libraria Matth. Riegeriana.

ROHDE, Erwin

1925 *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. London–New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.–Harcourt, Grace & Co.

SÁNDOR László

1988 *Pallag Rózsa. (Kárpát-ukrajnai magyar népmesék.)* Budapest: Akadémiai.

SCHNURBEIN, Stefanie v.

2003 Shamanism in the Old Norse Tradition: A Theory between Ideological Camps. *History of Religions* XLIII. 2. 116–138.

SCHULTHEISZ Emil

2018 *Schultheisz Emil orvostörténeti munkái*. I–II. (s. a. r. Gazda István) Budapest: Magyar Tudománytörténeti és Egészségtudományi Intézet–Magyar Orvostörténelmi Társaság–MTA Orvostörténeti Munkabizottsága.

SCHÜTZ Antal

1937 *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere*. I–II. Budapest: Szent István Társulat.

SEBESTYÉN Gyula

1906 *Dunántúli gyűjtés*. Budapest: Athenaeum. (Magyar Nép költési Gyűjtemény. Új folyam, VIII.)

SEIBERT, Jutta

1986 *A keresztény művészet lexikona*. Budapest: Corvina.

SIKALA, Anna-Leena

1978 *The Rite Technic of the Siberian Shaman*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia. (FFC 220.)

1982 The Siberian Shaman's Technique of Ecstasy. In: Holm, Nils G. (ed.): *Religious Ecstasy*. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 103–121.

1990 Singing of Incantations in Nordic Tradition. In: Ahlbäck, Tore (ed.): *Old Norse and Finnish Religions*. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 191–205.

SLUHOVSKY, Moshe

2007 *Believe not Every Spirit. Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

SÖVEGES Dávid

1996 *Isten útja a bencésekén át. Kis bencés rendtörténet*. Pannonhalma: Szent Gellért Hittudományi Főiskola. (Rendtörténeti Füzetek 1.)

STRABON

1954 *The Geography of Strabo*. III. London: W. Heinemann Ltd.

SUDHAUS, Siegfried

1906 Lautes und leises Beten. *Archiv für Religionswissenschaft* IX. 185–200.

SUNDÉN, Hjalmar

1966 *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*. Berlin: A. Töpelmann.

SÜLI Éva

- 1976 Adatok a népi gyógyítás kisteleki hagyományaiából. In: Juhász Antal (szerk.): *Tanulmányok Kistelek népeletéből és történetéből*. Kistelek: Kistelek Nagyközség Tanácsa, 447–469.

ŞEZ

- 1892–1931 *Şezătoarea, revistă de folklor*. (dir. Gorovei, Artur), Fălticeni.

SZARVAS Gábor–SIMONYI Zsigmond

- 1890–1893 *Magyar nyelvtörténeti szótár a legrégebb nyelvemlékektől a nyelvújításig*. I–III. Budapest: Hornyánszky.

SZÁRAZ Orsolya

- 2016 Sírás a 17. századi jezsuita népmissziókban. *Egyháztörténeti Szemle* XVII. 4. 37–55.

SZENDREY Zsigmond

- 1986 *A magyar néphit boszorkánya*. Budapest: Magvető.

SZÉLL Farkas

- 1892 Törvénykezési adatok alföldi babonákról. *Ethnographia* III. 2–3. 110–116.

SZILÁDY Áron

- 1873 Néhány ráolvasás. *Magyar Nyelvőr* II. 305–309.

TACZAK, Theodor

- 1903 *Dämonische Besessenheit*. Münster: Drücken der Westfäl. Vereinsdr.

TAKÁCS György

- 2001 *Aranykertbe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úz-völgyi csángó imák és ráolvasók*. Budapest: Szent István Társulat.

- 2004 *Kantéros, lüderc, rekegő. Hárompataki csángó hiedelemmondák*. Budapest: Magyar Napló–Fokusz Egyesület.

- 2010 „Őz nyalja fiát a szeplőtől...” Egy ígézet elleni csángó ráolvasócsoportról. In: Molnár Zoltán–Németh Zsolt–Vass Csaba (szerk.): *Nyolcvan év Isten tenyerén. Megtartó szeretettel Molnár V. Józsefnek*. Budapest: Ős-Kép, 350–396.

- 2012 „Nagy Szent Mária egy nagy asztalt terített...” A hegyen végzett loáldozat és a betegségdémonok megvendégelése egy különös ráolvasócsoportban. *Erdélyi Múzeum* LXXIV. 4. 46–84.

- 2015a *Angyalok csenditénék. Archaikus népi imádságok a régi Csíkszékről*. Budapest: Magyar Napló–Írott Szó.

- 2015b „Elindula boldogságos szép Szűz Mária”. *Ráolvasók a régi Csíkszékről*. Budapest: L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.

- 2017 „Nem szép madár, szárnyas angyal...” Angyalok, madarak és a hajnal az archaikus népi imádságokban. *Erdélyi Múzeum* LXXIX. 2. 32–66.

- 2018 *Az én lelkemmel elfújlak... A magyarc sügési ráolvasófüzetek*. Budapest: L'Harmattan–Könyvpont–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.

TÁNCZOS Vilmos

1995 *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok.* Csík-szereda: Pro-Print.

2001 *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér.* Budapest: Püski.

2006 *Folklórszimbólumok.* Kolozsvár: KJNT–BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék.

TEMKIN, Owsei

1951 On Galen's Pneumatology. *Gesnerus* VIII. 1–2. 180–189.

THEWREWK-kódex (1531)

1874 *Nyelvemléktár. II. Régi magyar codexek és nyomtatványok.* Budapest: MTA. (Közzéteszi: Volf György.)

TIMOTIN, Emanuela

2010 *Descântecale manuscrise românești (secolele al XVII-lea–al XIX-lea).* București: Editura Academiei Române.

TISCHENDORF, Constantin

1851 *Acta apostolorum apocrypha.* Lipsiae: Avenarius et Mendelssohn.

TORMA József

1997 „... A tűznek mondom!” (A baskír népi orvoslás mágikus elemeinek mai rendszere). Budapest: Püski.

XENOPHON

1900 *Xenophontis Opera Omnia.* I–V. Oxonii: E Typogr. Clarendoniano (Ed. E. C. Marchant).

VANYÓ László (szerk.)

2002 *Nüsszai Szent Gergely művei.* Budapest: Szent István Társulat. (Ókeresztény Írók 18.)

VARJAS Béla

1943 *XVI. századi magyar orvosi könyv.* Kolozsvár: Sárkány Nyomda.

VÉRTES Edit

1990 *Szibériai nyelvrokonaink hitvilága.* Budapest: Tankönyvkiadó.

VIRT István

2001 *Elszakasztottad a testemtől én lelkemet. A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

VITOS László

1995 Népi imák és vallásos szokások a Székelyföldön. *Somogy* XXIII. 4. 309–317.

VOIGT Vilmos

2015 A finnugor 'lélegzés' ~ 'gőz' és a magyar 'lélek'. In: Pócs Éva (szerk.): *Test, lélek, szellemek és természetfeletti kommunikáció. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Budapest: Balassi, 15–23.

WALDE, Alois

1910 *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter.

WILSON, Leonard G.

1959 Erasistratus, Galen and „the Pneuma”. *Bulletin of the History of Medicine* XXXIII. 4. 293–314.

WINKELMAN, Michael James

2006 Shamanism and Biological Origins of Religiosity. *Shaman* XIV. 1–2. 89–116.

2009 Shamanism and the Origins of Spirituality and Ritual Healing. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* III. 4. 458–489.

WINKLER-kódex (1506)

1874 *Nyelvemléktár*. II. *Régi magyar codexek és nyomtatványok*. Budapest: MTA. (Közéteszi: Volf György.)

ZNAMENSKI, Andrei A.

2003 *Shamanism in Siberia. Russian Records of Indigenous Spirituality*. Dordrecht: The Netherlands Kluwer Academic Publishers.

„VINDECĂTORII RĂNIȚI” ÎN PRACTICILE DE DESCÂNTARE DIN VECHIUL SCAUN AL CIUCULUI

În vechiul Scaun al Ciucului cei care se ocupau de descântat acuzau dureri de inimă și căscau în timpul ritualului. În spatele acestor aspecte probabil că ar sta o tradiție de tip șamanistic de dinaintea creștinismului. Dar avem de-a face și cu o tradiție creștină „paraliturgică, populară” bazată pe elemente biblice, respectiv cu un strat originând în concepțiile spirituale „păgâne” antice și teorii medicinale antice și medievale. Regăsim paralelisme atât la popoarele înrudite din Eurasia, dar și la cele din Europa, iar unele elemente sunt mai vechi decât creștinismul, având antecedente în perioada greacă veche. Se pare că fenomenul căscatului din timpul ritualului se leagă de primul, iar durerile de inimă de cel din urmă strat al tradiției. Totodată tradiția preluării durerii și a bolii de către vindecător se poate lega de forma biblică „vir dolorum”, respectiv de aspectul *imitatio Christi* al credinței populare, dar peste toate acestea și cu conceptul mitic arhaic al „vindecătorului rănit”.

“WOUNDED HEALERS” IN THE INCANTATION PRACTICES OF THE OLD CIUC REGION

The specialists of the old Ciuc region used to have heartache or to yawn during incantation. This might be related to a pre-Christian, shamanistic tradition combined with a kind of “paraliturgical, folk” religion, but also with “pagan” soul concepts of antiquity and the related ancient and medieval medicinal theories. One can find some parallels at the related nations of Eurasia, although there are some European similarities as well, with some elements being older than Christianity, dating back to the old Greek world. It seems that the yawn can be related more to the former, while the heartache to the latter strata of tradition. Furthermore, the tradition of healers taking over pain and sickness is closely related to the biblical form of “vir dolorum”, respectively with the widely spread aspect of *imitatio Christi*, but also with the ancient mythical concept of the “wounded healer”.