

KUTATÁSTÖRTÉNET

Megközelítési módok, boszorkányságteóriák

A *rontás* (*maleficium*) fogalmával az etnográfiaiban a negatív, ártó, fekete mágia használatát/gyakorlását nevezik meg, szemben a pozitív, védő, fehér mágia gyakorlásával. A rontás fogalma két tágabb jelentésű fogalommal van tehát szoros kapcsolatban: az egyik a *mágia*, a másik a *boszorkányság*¹⁴. Az angol nyelvű antropológiai szakirodalomban rontás értelemben leggyakrabban a *varázslás* (*sorcery*) vagy *boszorkányság* (*witchcraft*) fogalmát használják.¹⁵ Ennek a fogalomhasználatnak kutatástörténeti okai vannak. Az Óceánia-kutatók Malinowski nyomán a legális és bosszúálló és a társadalmilag elítélt vagy illegitim boszorkányságra egyaránt a *sorcery* kifejezést használják. Az afrikanisták a fogalomhasználatban Evans-Pritchardot követték (*sorcery-witchcraft*) (Marwick 1970: 280–295). Fontos megjegyezni, hogy míg a magyar rontás kifejezéssel csak ártó mágiát nevezünk meg, a boszorkányság és varázslás – és angol megfelelőik is – ambivalens kifejezések, amelyek pozitív mágiára is vonatkozhatnak.

A *mágia* fogalmával a varázslással kapcsolatos ideológiák és módszerek összességét, a *boszorkányság* fogalmával pedig a boszorkány tulajdonságait és tudásának, valamint képzelt vagy valós cselekedeteinek összességét nevezük meg. A mágiával foglalkozó művek a mágia technikáit (módszereit) és eszközeit, a velük kapcsolatos képzeteket, illetve a specialistákat tárgyalják¹⁶. A mágiaelméleteknek az antropológiai hagyományban jó ideig egyik legfontosabb céljuk a mágia, vallás és tudomány viszonyának meghatározása volt¹⁷.

¹⁴ A magyar nyelvű néprajzi és történeti antropológiai szakirodalomban a rontásról lásd például Pócs Éva munkáit (1995, 2001, 2002) vagy Klaniczay Gábor tanulmányát (1999).

¹⁵ Lásd még: *harmful magic*, *bad magic*, *to cause harm by occult means*.

¹⁶ Vö. Frazer 1998 (1890), Mauss–Hubert 2000 (1902–1903), Malinowski 1965 (1935), Evans-Pritchard 1937; az antikvitás korabeli görög–római mágiáról Betz 1987; a középkori mágiáról Kieckhefer 1989; reneszánsz mágiáról Culianu 1994 (1984); a kora újkori Angliáról Thomas 1970; kortárs angliai rituális mágiáról Luhrmann 1989.

¹⁷ Ezzel kapcsolatos összefoglaló tanulmányok: Evans-Pritchard 1965, Murray–Wax 1963, Horton–Finnegan 1973, Winkelman 1982, Middleton 1987, Tambiah 1990, Kapferer 2002. Mágia és vallás, mágia és tudomány viszonyával foglalkozó antropológiai, szociológiai és történeti antropológiai munkák például: Frazer 1998 (1890), Mauss–Hubert 2000 (1902–1903), Lévy-Bruhl 1910, Durkheim (1912) 1995, Thorndike 1923, Malinowski 1993 (1925), Evans-Pritchard 1937, Lévi-Strauss 1994 (1955), Weber 1963, Thomas 1971, Lloyd 1979.

A rontás módszerei rítusok, amelyek tárgyakkal és anyagokkal való manipulációból, gesztusokból, illetve beszédből vagy szövegből tevődnek össze. Nem szükségszerű, hogy ilyen sokféle elemből álljanak, bár gyakran bonyolultak, és egész furcsa kombinációkat tartalmazhatnak¹⁸. A kutatók a rontás módszereit a leíráson kívül megpróbálták csoportosítani, rendszerezni is¹⁹. Antropológiai kutatások alapján például Ellen foglalta össze a rontás módszereit a rontó erő és eszközök függvényében: 1. veleszületett erői; 2. szellem használata; 3. eszközökkel, személyes maradványokkal, a kiszemelt áldozat reprezentációival, állatokkal való manipuláció; 4. bizonyos szavak, ráolvasások kimondása – vagy ezek kombinációi.²⁰ A hagyásiakéhoz legközelebb a csíki módszerek állnak, ezek közül Pócs Éva a saját rontás (azaz specialista igénybevétele nélkül, saját célra történő rontás) módszereit három csoportra osztja: tárgyakkal való manipuláció, átok és böjt (Pócs 2002: 245–246).

A boszorkánysággal kapcsolatos kutatásokról már jó néhány kutatástörténeti tanulmány áll rendelkezésünkre.²¹ Az eddigi munkák két nagy csoportra oszthatók a diszciplínák mentén: (1) *antropológiai és néprajzi munkák*, amelyek egy kortárs társadalom boszorkányságával foglalkoznak, és (2) *történeti antropológiai munkák*, amelyek történeti forrásokon alapulnak.

A boszorkányságra vonatkozó antropológiai elméleteket Max Marwick *történeti vagy etnológiai, pszichológiai és szociológiai elméletekre* osztotta (Marwick 1970: 16–18). Huszonhárom évvel később Roy Ellen *intellektuális/kognitív, szociológiai és érzelmi teóriákról* beszél²². Kutatástörténeti áttekintésemet az utóbbi kategóriák köré építem fel, de csupán irányadónak tekintem őket, és tudatában vagyok, hogy a boszorkánysággal foglalkozó munkák többnyire nem sorolhatóak be egyetlen elmélet mögé (Douglas 1970: xvii). A legjobb példa erre Evans-Pritchard sokat idézett könyve a zande boszorkányságról, amelyet Marwick és Ellen sem sorolnak be sehova, csupán folyton viszonyulnak hozzá. Douglas kutatástörténeti összefoglalóját az 1940 és 1970 közötti kutatásokról szintén ehhez a könyvhöz viszonyítva írta meg, jelezve, hogy melyek azok a legfontosabb szempontok, amelyeket a

¹⁸ Mauss 2000: 103: „A mágia a képek zűrzavarával jár [...]”

¹⁹ Történeti anyag alapján lásd például Macfarlane 1970: 213, Thomas 1971: 519. Mauss és Hubert a mágikus rítusokat manuális és orális rítusokra különítette el (2000: 85–101).

²⁰ 1. innate power; 2. a harnessed spirit; 3. manipulation of objects, personal leavings, images of the intended victim, animals; 4. utterance of certain words and spells (Ellen 1993).

²¹ Lásd például Douglas 1970, Marwick 1970, Ellen 1993, Moore 2001, Kapferer 2002, Pels 2003, Stewart–Strathern 2004.

²² Ellen 1993: 18. Middleton hasonló felosztással él (1995).

későbbi kutatásokban felhasználtak: az idegen hiedelmek iránti tolerancia; a boszorkánysághiedelmekben kifejezett ellenségeskedés világos mintákat követ, a vádak a világosan meg nem határozott viszonyok köré csoportosulnak; a boszorkánysághiedelmek normatív hatással vannak a viselkedésre.

A számomra fontos *magyar és román néprajzi munkákról* a kognitív szempontú, világképpel, hiedelemrendszerekkel, értelmezési módokkal kapcsolatos kutatások keretében fogok beszélni, de itt is fontos megjegyezni, hogy számos kutatás más elméleteket, szempontokat is alkalmazott. Az európai, és ezen belül a magyar *történeti antropológiai* jellegű munkákról külön fogok beszélni. Bár ezek a munkák gyakran ihletődtek kortárs antropológiai kutatásokból, alapvetően különböznek a felhasznált források szempontjából.

Antropológiai és néprajzi megközelítések

Intellektuális/kognitív teóriák

Az intellektuális vagy kognitív teóriák szempontjából a boszorkánysággal kapcsolatban lehetőséget nyújt a különböző világképek, gondolkodási módok, magyarázatok megismerésére. Az irányzatra meghatározó hatással voltak Tylor (1873), Frazer (1998 [1890]), majd Lévy-Bruhl (1910) munkái. A boszorkányság kutatása sokáig hiedelmek összegyűjtését és összehasonlító vizsgálatát jelentette, és a felvilágosodás szellemében a hiedelmek irracionálisát hangsúlyozták. A magyar néprajzban is sokáig használt *babona*, valamint a román néprajzban használt *superstiție* fogalom is ezt fejezte ki.

A mágiát egyfajta vallás előtti vallásnak illetve primitív tudománynak tekintették. Az antropológia történetének ezt a korszakát az evolucionizmus, a nyugat-európai kultúrához és a kereszténységhez való megtérés racionalizálása jellemezte.

Ezt az álláspontot először Malinowski kérdőjelezte meg, aki Trobriand-szigeti kutatásai alapján arról írt, hogy a mágia és a praktikus tudás használata társul a vizsgált nép mindennapi életében. A mágia funkciója a bizonytalansági tényezők befolyásolása (Malinowski 1993), a mágia az intézményesült emberi optimizmus (Malinowskit idézi Pels 2003: 4). Ezt követően Evans-Pritchard klasszikus boszorkányságmonográfiájában (1937) Lévy-Bruhl primitív mentalitással kapcsolatos tézisét (1910) igyekezett megcáfolni, rámutatva, hogy a vizsgált afrikai nép legalább annyira racionális, mint az európaiak, valamint hogy a boszorkányság ideológiája által nem any-

nyira a *hogyan?*, mint amennyire a *miért?* jellegű kérdésekre (az élet nagy kérdéseire) keresik a választ. A zande nép boszorkánysága egy összefüggő rendszer, amin belül az elemeknek értelme van. Evans-Pritchard munkája a percepció társadalmi meghatározottsága mellett érvel (Douglas 1970, Middleton 1995).

Magyar néprajzi kutatások

A boszorkányság és rontás témájával a magyar néprajzkutatók elsősorban a hiedelemkutatások keretében foglalkoztak. Korábban az ősvallás, babonák, majd a néphit kutatói számos értékes adatot gyűjtöttek össze és publikáltak a 19. század közepétől napjainkig²³. A huszadik században összefoglalók születtek a témával kapcsolatban: Szendrey Ákos monográfiája (1986), Bihari Anna hiedelemmonda katalógusa (1980), Dömötör Tekla könyvének a boszorkányság és rontás témájával foglalkozó fejezetei (1981), Pócs Éva munkái (1979, 1989, 1990, 1997, 2001, 2002). A Diószegi Vilmos által képviselt kutatási iránnyal szemben az utóbbi évtizedekben Pócs Éva egyrészt Róheimhez (1925) hasonlóan a magyar nép hiedelmeinek a szomszéd népek (szlávok, románok) hiedelmeivel való kapcsolatát hangsúlyozta, emellett például a magyar boszorkányhiedelmek történeti forrásokból megismerhető előzményeit szorgalmazta és kutatta. Ugyancsak történeti források alapján ír Pócs Éva a korai mediatori rendszerekről. Ez a munka nemzetközi viszonylatban Eliade samanizmussal és Ginzburg boszorkányszombattal kapcsolatos írásai-val kapcsolható össze (Eliade 1974, Ginzburg 1996 [1989]).

A rontás témáját is érintő/tárgyaló, népi betegségképzetekkel és népi gyógyítással kapcsolatos összefoglalókat írtak Szendrey Zsigmond és Szendrey Ákos, Hoppál Mihály és Törő László (Szendrey Zs.–Szendrey Á. 1943, Vajkai 1948, Hoppál–Törő 1975, Oláh 1986, Hoppál 1990, Grynaeus 1993, 1998b, 2000), illetve Oláh Andor (1986). Az utóbbi munka kiemelkedő abban a tekintetben, hogy a népi betegségszemléletet egy alternatív ideológiaként fogadja el a hivatalos orvossal szemben, és azt a – nemzetközileg is elterjedt – nézetet vallja, hogy az embereket saját világgépünkkel, képzeteikkel összhangban lehet és kell gyógyítani.

²³ Lásd például Ipolyi 1854, Jankó 1892, 1893, Róheim 1925, Szendrey Zsigmond 1937, Vajkai 1943, Diószegi 1952, Oláh 1985, 1986, Dömötör 1981, Pócs 1964, 1989, 2001a, 2002, Balázs 1997, 1999, Keszeg 1996, 1999, Csógor 1998, Gagyí 1998, Czégényi 1999, Tankó 2001, Soós 2002.

Az erdélyi kutatások közt kiemelkedő jelentőségű Keszeg Vilmos munkája a mezősegi hiedelemvilágról (Keszeg 1999). Ebben a részletes morfológiai elemzésben nyomon követhetjük a hiedelmek jelentésszféráját, kapcsolatait, a hiedelemlények funkcióit. Munkám szempontjából a boszorkánnyal, ördöggel, román pappal, lüderccel, tisztátalannal kapcsolatos hiedelmek leírása fontos. A román pappal kapcsolatos mezősegi hiedelmeket Keszeg Vilmos egy önálló tanulmányban is összefoglalta (Keszeg 1996)²⁴. Ezidáig ez a legátfogóbb tanulmány ebben a témában. Ugyanezt a témát különböző szempontokból, de jórészt a rontás kérdéskörével kapcsolatban Keszeg Vilmos tanítványai is kutatták az utóbbi évtizedben Aranyosszéken, Mezőségen és Marosszéken²⁵. A boszorkányság témakörében Erdélyben és Moldvában több magyar néprajzkutató, illetve amatőr gyűjtő végzett jelentős gyűjtést²⁶, emellett nem néprajzkutatótól származó, de jelentős leírásokkal is rendelkezünk (Horváth 1980, Tankó 2001).

Pócs Éva és tanítványai csíki kutatásai munkám számára igen fontos összehasonlítási alapul szolgálnak. Az eddig publikált tanulmányok alapján nagy hasonlóságok észlelhetők a rontással és boszorkánysággal kapcsolatos gondolkodásban. A rontó személyét a vizsgált csíki falvakban hasonlóképpen nem nevezik boszorkánynak, ettől függetlenül nyilvánvalóan fontos szerepet tölt be a csíkiak világképében a boszorkányság és a rontás. A rontás motivációi nagyon hasonló konfliktusok és károsodások, és a rontó rítust itt is végezheti bárki a közösségből, illetve „csináltathatnak” kuruzslóval vagy román pappal (Pócs 2001a, 2002a).

A magyar néprajzi kutatások közül leginkább Pócs Éva kutatásai vetnek fel társadalmi szempontokat (Pócs 2001a, 2002a). Pócs Éva vizsgálja a csíki anyag alapján, hogy milyen jellegű konfliktusok és emberi problémák esetlen merül fel a boszorkányság vádjára, és kitér arra is, hogy az istenítélet-típusú rontás igazságszolgáltatás szerepet játszik a csíki társadalomban. Ugyancsak Pócs Éva hangsúlyozza munkáiban hogy Csíkbán egy működő boszorkánysággal állunk szemben. Ez a szempont az irracionális hiedelmek gyűjtésével szemben komoly változást jelent, és ráirányítja a figyelmet a kér-

²⁴ A román papról mint gyógyítóról – a rontás kontextusában – lásd még Komáromi 1996.

²⁵ Komáromi 1995 (kézirat) és 1996, Czégényi 1999, Soós 2002. Balássy Enikő készülő dissertációja szintén foglalkozik ezzel a témával (Marosszék).

²⁶ Bosnyák 1980, Kakas Zoltán (a Sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum munkatársaként, etnobotanikai ill. más hiedelmekkel kapcsolatos gyűjtések mellett), Gagy József (részben a Pócs Éva által koordinált boszorkányságkutató csoport munkájának keretében), Albert 1995.

dés társadalmi jelentőségére. Úgy gondolom, az elmúlt évtizedek történeti antropológiai boszorkánysággutatásai, és ezen belül éppen a Pócs Éva által vezetett kutatócsoport munkája is hozzájárult e nézőpontváltáshoz.

Az összes kutatott erdélyi vidék adatait összehasonlítva a legfontosabb hasonlóságnak az tűnik, hogy a rontás mindenütt előfordul mint *igazság-szolgáltatás*, azaz olyan mágikus rítus, amit istenítélet óhajával hajtanak végre (például Mezőségen, Csíkszereda környékén, Aranyosszéken). A csíki adatokat Hagymáshoz viszonyítva a legpregnánssabb különbségnek a románok mágikus kompetenciájával kapcsolatos előítéletek hiánya látszik. Ezzel szemben a román pap és „kaluger” figurája a rontás kontextusában jóval jelentősebb. Székelyföldön a román papok, szerzetesek és a székelyek közti nyelvi, kulturális határ erősebbnek látszik, ami valószínűleg a gyengébb román nyelvtudásnak²⁷, illetve a többnyire magyarulka településeken a románokkal való közvetlen (szomszédsági) kapcsolat hiányának köszönhető.

A legtöbb olyan néprajzi munka, amely a boszorkányság témájával is foglalkozik, hiedelemkutatás, s mint ilyen, a magyar nép világméretű gondolkodásmódjának megismeréséhez járul hozzá. A témám szempontjából fontos népi gyógyítással kapcsolatos kutatások (például Oláh 1986, Grynaeus 1993, 1998b, 2000) nemzetközi kontextusban az orvosi antropológiai kutatások közé illeszkednek.

Román néprajzi kutatások

A román néprajz boszorkánysággal, rontással kapcsolatos kutatásai alapjában véve három iskola jegyében zajlottak: a mitológiai iskola (mitológiarekonstrukció), az összehasonlító vallástörténet²⁸ és a Gusti-féle szociológiai iskola²⁹ jegyében.

²⁷ Például a maroshévízi kolostorba a karcfalvi és jenőfalvi asszonyokkal egy falubeli román nyelvtudású asszony ment közvetíteni (Pócs Éva szóbeli közlése). Hagymáson hasonló vezetői szerepet látott el 1989 előtt egy magyar asszony, de az ő esetében nyilvánvalóan inkább a helyismeretről volt szó, hiszen a „kliensek” jelentős része is, meg a meglátogatott pap is román volt.

²⁸ Az összehasonlító vallástörténeti iskola nemzetközileg is elismert szaktekintélye és romániai vezéregyénisége kétségtelenül Mircea Eliade.

²⁹ Dimitrie Gusti (1880–1959) szociológus, filozófus és politikus, a **iași-i és bukaresti egyetemeken** adott elő. Szociológiai iskolája a huszadik század legnagyobb társadalom- és kultúrakutató vállalkozása Romániában. Kulcsfontosságú falvak monografikus vizsgálatát tűzte ki célul. A Gusti-féle iskoláról lásd például Gusti–Herseni 2002, Rostás 2003.

A román hiedelemkutatók sokáig egy hajdani népi mitológia még fennmaradt elemeit igyekeztek összegyűjteni. A legnagyobb vállalkozások ezen a téren a Haşdeu és Densuşianu által kezdeményezett gyűjtések voltak. Bogdan Petriceicu Haşdeu leveleket küldött országszerte főként vidéki tanítóknak, amelyekben a kérdések hosszú sorára várt választ sok mindenre kiterjedő, de szervezetlen, kezdetleges kérdőívek alapján. A beérkező válaszok egyenlőtlenül fedik le a hajdani Románia területét, és azon belül is nagyon különböznek abban, ahogyan igyekeztek leírást adni a felvetett kérdésekről. Az összegyűlt anyag mégis rendkívül értékes, mert ebből a korból egyedülálló mind mennyiségileg, mind minőségileg, emellett könnyen összesíthető volt, hiszen mindenki ugyanazokra a kérdésekre válaszolt több-kevesebb lelkiismeretességgel. Ez az anyag alapján készült a Muşlea–Bîrlea-féle mutató (1970). Nicolae Densuşianu vállalkozása méretében és jellegében is nagyon hasonlított a Haşdeuéhoz, és az ő felhívására beérkezett anyagból is elkészült egy mutató³⁰. (A román folklorisztika történetében egy harmadik hasonló vállalkozás is volt, a Ion Muşlea által kezdeményezett gyűjtés³¹, ezen alapult a kolozsvári Folklor Intézet Archívuma.)

A boszorkánysággal, rontással is kapcsolatos adatok számottevő bővítéséhez néhány igényes korai monográfia járult hozzá: Marian rontással és a rontás feloldásával kapcsolatos folklórközlése (1893), Gorovei ráolvasásmonográfiája (1995 [1915]), Pamfile-nak egyrészt a szerelmi folklórral kapcsolatos monográfiája, másrészt az „ember ellenségeivel” (ellenséges hiedelményekkel) kapcsolatos kötete (Pamfile 1916, 1998). Ezek a munkák elsősorban szövegfolklór közlések.

A Gusti-féle iskolához tartozó kutatók munkái több szempontból is nagy előrelépést jelentenek, és fontos megjegyezni, hogy ezekben a témákban máig sem születtek jobb román monográfiák. Témám szempontjából itt Ştefania Cristescu-Golopenţia falumonográfiája (1940)³², és Pavelescu Nyugati-havasokbeli mágiával kapcsolatos monográfiája (1945) releváns. Pavelescu munkája számomra azért volt jelentős, mert

³⁰ Fochi 1976. A Haşdeu és a Densuşianu-féle gyűjtések anyaga kéziratban megtalálható a Román Akadémia bukaresti és kolozsvári Folklor Intézeteiben (a kolozsvári másolat).

³¹ Muşlea 14 kérdőívet küldött ki vidékre. Ugyancsak tanítók és diákok válaszoltak a kérdésekre. A kérdőívek megtalálhatóak a Folklor Intézet megalakulásával és 1930–1948 közti történetével foglalkozó kötetben, ami Ion Cuceu és Maria Cuceu gondozásában jelent meg (Muşlea 2003: 248–281).

³² A szerző a besszarábiai Drăguş faluban kutatta a háztartással kapcsolatos mágikus hiedelmeket és rítusokat.

éppen a Nyugati-havasokban³³ végzett a mágiával kapcsolatos kutatást. Könyve a hiedelmek és a gyakorlat leírása miatt fontos számomra, hiszen az elméleti alapot számára Lucian Blaga mágiával kapcsolatos filozófiai nézetei jelentették³⁴. A Gusti-féle iskolától függetlenül, de ugyanabban a korban egy neves filológus, Ion Aurel Candrea, értékes monográfiát írt a román népi gyógyításról (1999 [1944]). Candrea könyvének alapvető témája a mágikus betegségek és gyógymódjaik, de a testre vonatkozó népi képzetektől a gyógyítóig számos témát részletekbe menően tárgyal. Így például, akárcsak Pavelescu, úttörő módon a román papok gyógyításairól is említést tesz.

A huszadik század második feléből ebben a témában nem születtek nagyon jelentős munkák. A huszadik század végén megjelent néhány, az elődök munkáján alapuló kompiláció (Olteanu 1997), hiedelemszótár (Evseev 1997, Olteanu 1998), illetve összefoglalás (Olteanu 1999) a témával kapcsolatban. Ezek mindegyike részben a Muşlea-Bîrlea és a Fochi-féle mutatókon, másrészt Marian, Gorovei, Candrea munkáin és más kisebb lélegzetű, de jelentős tanulmányokon alapul³⁵, saját kutatás eredményeit nem tartalmazza. Általában véve kevés saját kutatáson alapuló kortárs munka van³⁶, és boszorkánysággal kapcsolatban egyetlen jelentősebb kismonográfia jelent meg, egy máramarosi falusi boszorkánnyal kapcsolatban (Liiceanu 1996).

Amint azt Eliade, Andreescu-Mierea és legutóbb Giovanni Pizza megjegyezte, Románia a boszorkányság szempontjából nagyon fontos és érdekes terepnek tekinthető (Eliade 1976, Andreescu-Mierea 1995, Pizza 2004). Ezt a nézetet részben azzal támasztották alá, hogy a román nyelv neolatin nyelv lévén megőrzött több olyan kifejezést, ami a boszorkányság kutatása szempontjából történetileg is fontos (pl. *strigoi* – *striga*). Másrészt, mivel a történeti Románia (vagyis Moldva és Havasalföld) lakossága többségében ortodox vallású volt (ma is az), és az ortodox egyház nem üldözte a boszorkányokat, valamint sokkal toleránsabb ma is a népi mágia jelenségeivel szemben, ezek szép számban jelen vannak.

³³ A magyar nyelven használatos másik földrajzi megnevezés: Erdélyi-érchegység. Pavelescu a Nyugati-havasok megnevezést használja.

³⁴ A könyv filozófiai doktori disszertációként íródott.

³⁵ A boszorkányság témájával kapcsolatban a legátfogóbb román nyelvű bibliográfiát Olteanu 1999-ben kiadott könyve tartalmazza. A népi gyógyítás, hiedelmek tematikájával kapcsolatban itt számos régi és apró írás adatai is megtalálhatóak.

³⁶ Itt elsősorban Aurora Liiceanura (1998), az Eliade nyomdokain haladó Otilia Hedeşanra, Gabriel Troc tanulmányára (1998–1999), Paul Nicuşor hiedelemmonográfiájára (2001), Ileana Benga tejelvitellel kapcsolatos kutatásaira gondolok (például 2002, 2004).

Szociológiai teóriák

A szociológiai teóriák a boszorkányvadás és a társadalmi kontextus közti összefüggésekkel foglalkoznak³⁷. Főképpen a manchesteri iskolához tartozó afrikanista kutatók, Max Gluckman, Victor Turner, Clyde Mitchell, Max Marwick és társaik – a *funkcionalisták* – nevéhez köthetőek³⁸. A funkcionalisták nem azzal foglalkoztak, hogy miért hisznek az emberek a boszorkányságban, hanem azzal, hogy ez milyen hatással van a társadalomszerkezetre (vö. Douglas 1970: xxv). Számukra a boszorkányságnak azért volt értelme, mert működött.³⁹ A kiterjesztett esettanulmány (*extended case study*) módszerét használva és a boszorkányvadás típusaira koncentrálván azt próbálták bemutatni, hogyan vezettek a boszorkányvadás szakadáshoz – illetve ritkábban szövetséghez – egy közösségen belül. Az általános nézet az volt, hogy a boszorkányvadás a rosszul meghatározott (*ill-defined*) és egymást mellőző (*abrasive*) viszonyokban, leggyakrabban hasonló státusú, egymással rivalizáló szomszédok közt jelentek meg⁴⁰. Ezt a nézetet Evans-Pritchard véleményére vezetik vissza, miszerint a boszorkányvadás akkor jelennek meg, amikor a szomszédosági konfliktusokat más úton nem sikerül megoldani. A funkcionalisták a boszorkányt bűnbaknak tekintették, és a boszorkányvadásokat a társadalmi kontroll⁴¹ és társadalmi változás összefüggésében vizsgálták (Moore 2001: 7). A szociológiai szempontú munkák a konkrét vádaskutatás esetén elemzéseiket olyan fogalmak köré építik fel, mint a *földtulajdon, presztízs, konfliktus, gazdasági (kereskedelmi) rivalizálás, betegség* (vö. Ellen 1993: 21). A szociológiai szempontú vizsgálatok a boszorkányvadásokkal kapcsolatban a következő tényezőket vizsgálták: *nem, kor, foglalkozás, státus, házasság, rokonsági rendszer, deviáns viselkedés, a baj (szerencsétlenség) természete, a felek közti előzetes konfliktusok*.

Ha egy társadalomban jelen vannak a boszorkánysággal kapcsolatos hiedelmek, azok két különböző szinten vizsgálhatóak: az egyén és a közösség

³⁷ A vádaskutatás szociológiájával, vö. Klaniczay 1986.

³⁸ Munkáik a huszadik század 50-es, 60-as éveiben jelentek meg.

³⁹ Moore 2001: 7: "Witchcraft made sense because it 'functioned' (Middleton 1960, 1963, Mitchell 1956, Turner 1957)."

⁴⁰ "Accusations clustered in areas of ambiguous social relations. Where roles were buffered by unequal power, wealth, or other forms of social distance, witchcraft accusations were not made; they appeared where tensions between neighbouring rivals could not otherwise be resolved." (Douglas 1970: xvii) Vö. „mikropolitikai elemzések”: Douglas 1970: xiv.

⁴¹ A legtöbb boszorkánysággal foglalkozó szociológiai teória társadalmi kontroll teória: Ellen 1993: 18.

szintjén (vö. Douglas 1970: xxiv). Boszorkánysággal, azaz fekete mágia használatával nem csak személy, hanem népcsoport is vádolható⁴². A boszorkányhiedelmeknek két alapvető típusa különíthető el: (1) amikor a boszorkány egy külső személy (csoporton kívüli), (2) amikor a boszorkány egy belső ellenség (Douglas 1970: xxvi). Mind az antropológiai, mind a történeti kutatások arról tanúskodnak, hogy a vádat megelőző konfliktusnak kulcsszerepe van (Macfarlane 1970: 91). Macfarlane szerint fontos elkülöníteni kétféle folyamatát a vádemelésnek: (1) amikor adott egy szerencsétlenség, és az emberek keresik az okozóját, (2) illetve amikor valaki ellenszenves, és azt vádolják meg a szerencsétlenségek miatt (Macfarlane 1970: 90). Clyde Mitchell, Max Marwick, John Middleton, Victor Turner úgy értelmezték a boszorkányvádakat, mint egy kapcsolatmegszakító eszközt (Douglas 1970: xxi).

A szociológiai elméletek szerint a boszorkánysággal kapcsolatos hiedelmek normatív hatással vannak a viselkedésre (Douglas 1970: xvii). A boszorkányság vádjától való félelem arra ösztönzi az embereket, hogy ne viselkedjenek boszorkány módra, nehogy ellenük is vádat emeljenek. Ugyanakkor elejét veszi az antiszociális viselkedésnek, ami kiválthatná a boszorkányok haragját és rontását (Ellen 1993: 18). A normatív és erkölcsi aspektusok hangsúlyozása egy homeosztatisz közösségmodellel kapcsolatos. A boszorkányság ideológiája módot ad a feszültségek levezetésére, és ez által segít fenntartani a társadalom stabilitását, azaz megakadályozza a változást. Az ilyen közösségben a boszorkányság is egy ellenőrizhető jelenség. A fenti nézetek értelmében a boszorkányvadászok szaporodását és a felerősödő boszorkányüldözést a funkcionalisták a társadalmi stabilitás összeomlásával kapcsolták össze, és általában a *kolonializmus*, *bérmunka*, *migráció*, *kereszténység* és *urbanizáció* negatív következményeinek tulajdonították. A boszorkányüldöző és tisztogató mozgalmak a gyarmati Afrika fontos vonásai közé tartoztak, és általában az új intézmények és a társadalmi-gazdasági összeomlás következményeként értelmezték őket (Moore 2001: 8).

A funkcionalistákat sokan kritizálták, bár kutatásaik kétségtelenül jelentősek. A kritikák nagy része annak tulajdonítható, hogy Evans-Pritchard könyvének komplexitását és finomságát nem érték utol. Moore szerint a változások szerepének hangsúlyozása fontos előrelépés a funkcionalisták kutatásaiban, a gond csupán az, hogy a viszonyulásmódjuk a változás kérdéséhez nagyon ambivalens volt. Ennek köszönhető, hogy utólag éppen azt

⁴² Hagymáson is jelen van a vádaknak a személyes és a közösségi szintje, lásd erről a harmadik fejezet *Boszorkánysággal, rontással kapcsolatos előítéletek* című alfejezetében.

vetették szemükre, hogy kutatásaikat statikus, zárt közösségeken végezték, nem figyeltek a regionális kontextusra és a történeti változásokra (Moore 2001: 8). A boszorkányság antropológiai és történeti antropológiai kutatásában előrelépést serkentő Mary Douglas 1970-ben erőteljesen kritizálta a funkcionalistákat, amiért a hiedelmek és társadalom kapcsolatát a végső-kig leegyszerűsítve mutatták be (Douglas 1970: xix). Douglas szerint maga Evans-Pritchard is félreérthetetlenül kritizálta ezt a „nyers funkcionalizmust” (Douglas 1970: xiv).

Régi elképzelés, hogy zavaros társadalmi körülmények, erkölcsi összeomlás idején, tehát nagy társadalmi átalakulások esetében megnő a boszorkánnyádak száma. Douglas szerint ez egy problematikus hipotézis, ráadásul nagyon nehezen bizonyítható (Douglas 1970: xx). A 90-es évektől az afrikánista kutatásokban újra nagy teret kapott ez a gondolat, valamint az az általános vélemény, hogy az okkult jelenségek elszaporodóban vannak a világban. Mindezt elsősorban a hatalmas változások által okozott bizonytalanságérzetnek, az anyagi haszonszerzés új formáival szembeni bizalmatlanságnak, a kommunikációs lehetőségek fejlődésének tulajdonítják.

A boszorkánysággal kapcsolatos antropológiai kutatások nagy részét afrikánista antropológusok végezték. Kutatásaikban Evans-Pritchard úttörő, és máig legfontosabbnak tekintett munkája után két korszakot különíthetünk el egyrészt az íráskor megjelenésének sűrűsége, másrészt a meghatározó elméletek és gondolatok alapján: (1) a funkcionalisták a huszadik század 50-es, 60-as éveiben és (2) a boszorkányság modernitását, a változás, a történetiség és a jelenségek tágabb régióban való szemléletének fontosságát hangsúlyozó kutatók a 80-as évek végétől napjainkig. Az irányzat főképpen a chicagói egyetemen dolgozó Comaroff házaspár nevéhez köthető. Mindkét korszak kutatásaiban meghatározóak a szociológiai teóriák, de míg a funkcionalisták mikrotársadalmi jelenségekre összpontosítottak, napjaink kutatói regionális és globális jelenségekre is figyelnek (globalizáció, munkaerőpiac, fogyasztási szokások változása stb.), és fontosnak tartják a mikro- és makrojelenségeket egymással kapcsolatban vizsgálni.

Pszichológiai vagy érzelmi teóriák

A kutatásoknak ez az a csoportja, amit a különböző szerzők más és más megnevezés alá soroltak be, a hangsúlyt is különböző tendenciákra helyezve. Marwick pszichológiai elméletekről beszél, Ellen érzelmi teóriákról, Middleton „késői szimbolisták”-ról. A közös jegy az általuk említett mun-

kákban az, hogy túllépnek a mágikus vagy szimbolista és a tudományos gondolkodásmódot rangsoroló evolucionista állásponttól, és elfogadják, hogy különböző gondolkodásmódok vannak, amelyek különböző fogalomrendszereken alapulnak. Számukra ezzel a mágia és a tudomány közti sokáig vitatott kapcsolat vizsgálatának ideje letűnt, a hangsúly áthelyeződött a társadalmi kapcsolatokra, feszültségekre, konfliktusokra (Middleton 1995: 87). A mágia kutatása továbbra is tartogat kihívásokat, de elsősorban a gondolkodás kulturális meghatározottsága és a gondolkodásmódok és társadalomtípusok közti összefüggések kutatása a tendencia. Ez az irányzat elsősorban Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Keith Thomas, valamint Horton és Finnegan (1973) neveivel fémjelvezhető, de véleményem szerint ide illik gondolkodásmódja és írásai révén Mary Douglas is, valamint a boszorkánysággal kapcsolatos terén Favret-Saada.

Ellen azt hangsúlyozza, hogy az érzelmi teóriák szerint a boszorkányság részét képezi a betegséget megelőző és csillapító stratégiák összességének (Ellen 1993: 19). Ebből a szempontból a szerencsétlenséget okozó személyek identitása gyakran lényegtelen. Ez a fajta megközelítés elsősorban Clyde Kluckhohn (1944) és Beatrice Whitting (1950) nevéhez kapcsolódik, a későbbiekben pedig Lévi-Strausshoz (1963). Míg a társadalmi kontroll-szemponthoz kapcsolódó kutatások elsősorban afrikánistákhoz, illetve Melanézia-kutatókhoz (például Malinowski 1926) kapcsolódnak, az érzelmi teóriák szempontjából a délkelet-ázsiai boszorkánysággal kapcsolatos kutatások a legfontosabbak, amelyek az 1960-as évektől jelentős paradigmává váló orvosi antropológia diskurzusában születtek újjá (Ellen 1993: 20). Hogy az orvosi antropológiai kutatásokban milyen alapvető jelentőségű a kulturális különbségek, gondolkodásmódbeli eltérések, bennszülött betegségek figyelembevétele, azt talán fölösleges is hangsúlyozni.

Az orvosi antropológiában a betegségeket két fő típusra szokás osztani: *természetes* és *természetfölötti* eredetű betegségekre. Rivers egy harmadik kategóriát is használ (*ember által okozott betegségek*)⁴³. A Blum házaspár a három görög faluban végzett kutatás alapján szintén két nagy csoportot különít el, az *empirikus* és *mágikus* betegségek között, ez utóbbiakat pedig újabb két csoportra osztja: (1) a természetfölötti világ szellemeinek tulajdonított betegségek és (2) más emberek által működtetett mágikus erőknek tulajdonított betegségek (Blum R.–Blum E. 1965: 121–125). Oláh Andor a magyar

⁴³ Rivers 1927: 7: categories of causation: 1. human agency, 2. non-human or supernatural agency, 3. natural causes.

népi orvoslás kóroktanát összefoglalva a kórokozókat szintén két nagy csoportra osztja: (1) *lelki-szellemi kórokok* és (2) *materiális-szomatikus (testi) kórokok*. Az első csoportba olyan tényezők tartoznak, mint a bánat, ijedés, megkívánás és megcsodálás, szemmel verés vagy igézet, rontás (aminek egyik tárgyalt módja a rábőjtölés) (Oláh 1986: 134–155)⁴⁴. Candrea külön foglalkozik az ördög, a tisztátalan szellemek vagy démonikus lények által okozott betegségekkel, a varázslással és átokkal okozott betegségekkel, az igézéssel és az Isten büntetéseként felfogott betegségekkel (Candrea 1999).

A legtöbb gyógyító rendszerben a diagnózis egy betegségekről való állítás, a gyógyítás pedig válasz az egyes okokra⁴⁵. A beteg és környezete általában eldönti, hogy a fenti felosztás szerint a betegség hova tartozik. A szétválasztás lényeges a gyógyító és gyógymód megválasztása szempontjából, hiszen csak a természetes eredetű betegségeket lehet gyógyítani a hivatalos orvoslás eszközeivel. A természetfölötti eredetű betegségekkel másfajta gyógyítókat (például papot, sámánt) kell megkeresni, ezeket „természetes úton nem kell, sőt nem is lehet gyógyítani” (vö. Voigt 1989: 10, illetve Voigt 2000: 58).

A rontásnak tulajdonított egészségi problémákról az a vélemény, hogy a hivatalos orvoslás intézményes keretein belül nem tudják őket megoldani. Az orvosi antropológusok nézőpontja szerint az emberek azért fordulnak népi specialistákhoz, mert világképük, betegségértelmezésük szerint bizonyos esetekben csak ez a járható út. Tehát nem a hivatalos orvoslásból való kiábrándultságuknak (illetve nem feltétlenül annak) tulajdonítható a választásuk, csupán annak, hogy *az orvoslási hagyományoknak korlátozott hatáskört tulajdonítanak*. Ez részben ellentmond annak a hivatalos orvoslás kritikáját tartalmazó nézetnek, miszerint a páciensek azért fordulnak népi gyógyítókhoz, mert a velük való kapcsolat, kommunikáció ideális a beteg és családja számára. Az orvos és beteg viszonyával kapcsolatos tudományos nézetek és a nem hivatalos orvosláshoz való viszonyulás az utóbbi fél évszázadban sokat változott (lásd Oláh 1986: 205).

A beteg gyógyulásában nem csupán a specialistának, a családnak, illetve a kettő viszonyának, de magának a környezetnek is jelentősége van. A kolostorokba látogató betegeket általában lenyűgözi a környezet rendkívüli

⁴⁴ Aranyosszéki népi betegségképzetekkel és a mágikus eredetű betegségek gyógyításával szakdolgozatomban foglalkoztam, itt összefoglaltam részletesen az ezzel kapcsolatos szakirodalmat is. A dolgozat részekben publikálódott, lásd Komáromi 1996a, 1997, 2001.

⁴⁵ Leonard Glick megítélését idézi Gentilcore 1992: 137.

szépsége. A gyógyhatás esetében azonban ennél többről van szó. Kleinman arra hívja fel a figyelmünket, hogy a sámánok gyógyításai esetében nagyon fontos, hogy a pácienseik által is szentnek tartott térben legyenek, mert ez a környezet hordozza a gyógyításhoz és gyógyuláshoz szükséges kulturális jelentéseket⁴⁶. A sámánok egy kórház pszichiátriai osztályán nem járnak hasonló sikerrel (Kleinman 1980: 222–223). Hasonlóképpen feltételezhetjük, hogy a román papok és szerzetesek sem tudnának kulturális kontextusukból kiemelve hasonló hatást elérni.

A rontásnak tulajdonított betegségek esetében fontos szerepe lehet a gyógyításban rejlő szimbolikus tartalmaknak (mágikus gyógymódok, vallásos gyógyítás). Kleinman szerint viszont nem szabad ezek jelentőségét eltuloznunk, hiszen sokszor nemhogy a páciens, de még a gyógyító sem ismeri ezek jelentőségét. Hasznos továbbá megkülönböztetnünk a szimbólumok potenciális és (ténylegesen) hatásos jelentését⁴⁷.

Badone egy 1990-ben kiadott népi vallásossággal foglalkozó tanulmánykötet előszavában kiemeli, hogy az ortodox (görögkeleti) egyház esetében a kis és nagy hagyomány, az elit és népi, vagy egy számára szimpatikusabb felfogás értelmében az elvárt (előírt) és megélt vallásosság (vallási gyakorlat) közt⁴⁸ nem olyan nagy a távolság, mint például a katolikus egyház esetében (Badone 1990: 3–23)⁴⁹. Badone, Blum R.–Blum E. és Stewart egyaránt kiemelik, hogy az ortodox egyház jóval flexibilisebb abban, hogy mit enged be az egyházi ceremóniák keretei közé; ehhez hozzájárulhatott az is, hogy az ortodox egyháznak nincs egy központi vezetése és minden ország ortodox egyháza független (Blum R.–Blum E. 1965, Badone 1990, Stewart 1991).

Az ortodox papoknak, akárcsak a kuruzslóknak, mágikus (gyógyító) erőt tulajdonítanak (vö. Blum R.–Blum E. 1965: 206). Mindkét fajta kríziseket kezelő bennszülött specialista⁵⁰ hatalommal és presztízzsel rendelkezik, mert a kliensek számára elfogadható magyarázatokat és megoldásokat kínálnak fel (vö. Blum R.–Blum E. 1970: 286).

⁴⁶ Kleinman kulcsfogalma ezzel a kérdéssel kapcsolatban a *klinikai realitás*: Kleinman 1980: 38.

⁴⁷ Kleinman 1980: "the effective meaning and potential meaning of symbols".

⁴⁸ Badone: "imposed and lived".

⁴⁹ A katolikus, protestáns és ortodox egyházak közti különbségeknek (elitség és népiesség) történeti gyökerei vannak. A katolikus és protestáns papok képzetesebbek voltak, nem végeztek kétkézi munkát stb. Blumék leírják, hogy a görögországi ortodox papok egy részét még nem is olyan régen a falubeliek maguk közül választották, és egy évi szemináriumi képzés után már papként szolgáltak.

⁵⁰ Vö. Kleinman 1980: 212: "indigenous crisis intervention experts".

Történeti antropológiai kutatások

A történeti antropológiai kutatások az antropológia eredményeit igyekeznek hasznosítani a boszorkányság történeti forrásainak kutatásában. Az első jelentős munka ezen a téren Macfarlane-től származik, ő elsősorban Evans-Pritchard és a funkcionalisták eredményeit használja. Macfarlane két hipotézist sugall: 1. A boszorkányhiedelmek olyan események magyarázatát segítik elő, amelyekre a vallás és az orvosi ismeretek nem adnak kielégítő választ. 2. A boszorkányhiedelmek kapcsolatba hozhatók bizonyos fajta konfliktusokkal, mint például az eszményi szomszédsági viszonyok és a gazdasági és társadalmi változások által érvényre juttatott gyakorlati szükségletek közti konfliktus (lásd: kérés megtagadása).

1970-ben Macfarlane essexi monográfiájának, majd egy évvel később mestere, Thomas nagymonográfiájának megjelenésével új korszak kezdődött a boszorkányság forrásainak történeti antropológiai kutatásában. Mára már több hulláma lefolyt ennek a kutatásnak, számos nemzetközi konferenciát tartottak, több átfogó tanulmánykötet⁵¹, kutatástörténet (lásd például Cohn 1994, Kieckhefer 1976, Levack 1987) és igen jelentős monográfiák (például Ginzburg 1989, Gentilcore 1992, Briggs 1996, Clark 1997) születtek. A monográfiák részben Macfarlane kutatási módszerét követik (egy vidék forrásanyagát vizsgálják több kérdés szempontjából), részben pedig egy bizonyos kérdéskört vizsgálnak egy nagyobb korpusz alapján (Briggs 1996, Clark 1997). Míg a legtöbb munka a koraiújkori forrásokkal foglalkozik, néhány kutató a 19. századi források alapján írt úttörő jellegű könyvet (Devlin 1987, Worobec 2001).

Az az évtizedek óta folyó magyarországi perfeltáró, forráskiadó és a magyar nyelvterület boszorkányságát kutató munka, amit Pócs Éva és Klaniczay Gábor vezet, a történeti antropológiai boszorkányságkutatás hagyományába illeszkedik⁵². Az utóbbi években e projekt keretén belül a Kiss András által feltárt aranyosszéki peranyagot is publikálták (Kiss–Pál–Antal 2002). Jelentős mennyiségű, érdekes forrásanyagról van szó, de ebben a dolgozatban ez nem képezi vizsgálatom tárgyát.⁵³

⁵¹ Részben a Marwick szerkesztette kötet is tartalmaz történeti tanulmányokat, de ez a kötet az összes addigi boszorkánysággal foglalkozó munkából összeállított reprezentatív válogatás: Marwick (ed.) 1970, Ankarloo–Henningsen (eds.) 1990, Muchembled (1994) 1997, Barry–Hester–Roberts (eds.) 1996, Oldridge 2002.

⁵² A kutatócsoport munkájáról lásd Pócs Éva összefoglalóját: Pócs 2001b.

⁵³ Néhány egészen apró megjegyzés, lábjegyzet erejéig hivatkozom rá. Az aranyosszéki boszorkányperekkel kapcsolatban lásd például Kiss 2000.

Releváns kérdések a kortárs boszorkányságkutatásban

A boszorkányság modernitása

...továbbra is olyan világban élünk, amelyben szerepe van a mágiának, mégpedig nem is közönséges...

(Antohi 1994: 19–20)⁵⁴

A boszorkányság modernitásának hangsúlyozása az utóbbi másfél évtized afrikanista boszorkányságkutatására jellemző. A kifejezés mögött a következő gondolatok állnak: a modernizáció, globalizáció következtében a boszorkányság jelensége, a vele kapcsolatos hiedelmek nem tűntek el, nem veszítettek fontosságukból (Comaroff–Comaroff 1993, Pels 2003); a boszorkányság jelensége összefügg a társadalmi változással, de több mint a változásra adott lehetséges válasz; a boszorkányság a modernitás szerves részeként működik (Moore 2001: 11, Pels 2003: 3).

A kezdeti uniformizálódással kapcsolatos hipotézissel ellentétben mára már világossá vált, hogy a különböző kultúrákban a tömegkommunikáció fejlődésének, piacgazdaságnak stb. nagyon különböző következményei lettek, a modernitásnak mindenhol különböző arculata van, ami helyi specifikumokat tartalmaz; a boszorkányság jelensége a helyi változásokat tükrözi, új formái jelentek meg, amelyek az új problémákkal kapcsolatosak⁵⁵.

Az utóbbi másfél évtized kutatásai azt hangsúlyozzák, hogy a boszorkányság (1) *modern, nem tradicionális*, (2) *széles körben elterjedt, nem lokális*, (3) *történeti, nem statikus* (Moore 2001: 11). Moore szerint ezek fontos, de nem új állításai a mai kutatásnak, hiszen például a funkcionalisták is nagy hangsúlyt helyeztek a társadalmi változásra (*social change*). Főleg a kortárs afrikanisták erősen kritizálják az olyan kutatásokat, amelyek csak egyetlen falura terjednek ki. Azt hangsúlyozzák, hogy fontos a tágabb régióra való odafigyelés is, hiszen sok változást külső tényezők okoznak (a tömegkommunikáció terjedése, migráció stb). Az elméleti és módszertani újítások mellett új témák is megjelentek a boszorkányságkutatásban, például a zombikat „alkalmazó” újgazdag, titkos vagyonfelhalmozás, kereskedés az emberi szervekkel, illetve

⁵⁴ Az eredeti szöveg: „... trăim în continuare într-o lume unde magia are încă un rol de jucat și chiar un loc de onoare...”. (A fordítás tőlem származik.)

⁵⁵ Comaroff–Comaroff 1993: “multiple modernities”, Moore–Sanders 2001.

egy nemrég megjelent kötetben a pletyka, híresztelés és a boszorkányság vizsgálata kapcsolódik össze (Stewart–Strathern 2004).

Úgy gondolom, hogy egy kortárs erdélyi kutatás esetében is van relevanciája ennek a gondolatnak, mégpedig a következő szempontok miatt: Erdélyben volt boszorkányüldözés, bőségesek a levéltári források, így a jelenség történeti vizsgálatához, a változások felderítéséhez adottak a lehetőségek. Ha elkészülne egy átfogó kutatás a 16–18. századi perekről, boszorkányüldözésről, a mai kutatásokkal összehasonlíthatóak lennének a boszorkányság akkori hiedelmei, jelenségei, és nem csak az lenne nyilvánvaló, hogy különböznek, hanem az is, hogy milyen módon. Ebből a szempontból nagyon fontos a mai erdélyi vidéki boszorkányságról írni, hiszen egy jelentős hosszú távú történeti összehasonlító vizsgálathoz szolgáltathatunk ismereteket.

Csupán az elmúlt fél évszázadban, amit a még élő emberek emlékezetén keresztül is vizsgálni lehet, számos jelentős politikai, gazdasági, egészségügyi stb. változás történt, aminek nyilvánvalóan hatása volt a boszorkánysággal kapcsolatos hiedelmekre is. E dolgozatnak nem célja ezeket az összefüggéseket feltárni, de a mai rontással kapcsolatos képzetek és azok látható társadalmi relevanciájának a leírása által a fenti változások is szóba kerülnek, tehát a mai állapot leírása a jelenkort vizsgáló történészek számára is hasznos lehet.

A boszorkányság modernitásának tézise tehát elsősorban a történeti változásokra való érzékenység miatt fontos, másrészt a kortárs konfigurációk specifikumának és a kortárs problémákkal való összefüggéseknek a feltárására. Míg a történeti változásokra csak utalást tehetek dolgozatom keretein belül, a kortárs problémák és a rontás ideológiája közti összefüggések feltárása fontos cél a dolgozatomban. Egyrészt a falunak a rontással kapcsolatos képzetait bemutató általános részben, másrészt az esettanulmányokban ki fogok térni erre a kérdésre. Itt elsősorban etnikumközi kapcsolatokkal, gazdasági problémákkal, egészségi problémákkal, családi élettel (együttélési típusok) kapcsolatos kérdések merülnek fel.

A boszorkányság ambivalenciája

Henrietta L. Moore kortárs afrikanisták kutatásaira hivatkozva felhívja a figyelmünket, hogy ha az afrikai boszorkányságot egy speciális európai történelmi tapasztalat nézőpontjából vizsgáljuk, az komoly félreértéshez vezethet: túlhangsúlyozhatjuk az ártó szándékot és negatív erőket a helyi értelmezésekkel szemben, amelyek az ambivalencián, a kétértelműségen alapulnak. A helyi jelentéstulajdonítás a kontextustól függ: ugyanazok a

technikák erkölcsösek és megengedettek lehetnek egy bizonyos kontextusban, de erkölcstelenek és törvényen kívüliek egy másik kontextusban. A kutatók amellet érvelnek, hogy a hatalom és az erő használata ambivalens, és az emberek nézetei a működéséről és következményeiről bizonytalanok (homályosak, kétértelműek) (Moore 2001: 4–5).

A mágiát hagyományosan fehér és fekete, ártó és védő/gyógyító mágiára szokás felosztani, aszerint, hogy milyen a mágikus cselekedet *célja*. Ilyenfajta felosztásra a *technikák, az eszközök* osztályozása nem adna lehetőséget, hiszen ezek nagyon hasonlóak, esetleg azonosak (Kieckhefer 1989: 81). Bár a cél komoly fogódzó a fehér és fekete mágia elkülönítésében, a mágikus cselekedet megítéléséhez ez sem elegendő. Sok múlik azon, hogy a jelenséget kinek a *szempontjából* vizsgáljuk. A mágikus aktus elkövetője szempontjából a cél pozitív lehet (abban az értelemben, hogy az érdekét szolgálja, illetve egy számára pozitív célt), ugyanakkor a megcélzott személy szempontjából lehet negatív, hiszen ő ezzel a céllal nem ért feltétlenül egyet, illetve lehet, hogy az ő érdekeinek teljesen ellentmond. A rosszul sikerült mágikus gyógyítások jól illusztrálják ezt a fajta kétértelműséget: ilyenkor a gyógyítót rontással vádolják. Ez a jelenség nagyon gyakori a boszorkányperek vallomásaiban (vö. Várkonyi 1990, Kristóf 1990, 1998). „Ha olykor nehéz elkülöníteni a mágiát a tudománytól, illetve a vallástól, sokkal nehezebb elkülöníteni a fehér (segítő) mágiát a fekete (ártó) mágiától, és a gyógyító vagy védő mágiát a boszorkányságtól. Sok függ a nézőponttól, s bár nem szokás »szürke mágiáról« beszélni, e kategóriák között vannak szürke területek. Mert mi történik, ha egy gyógyító gyógyítani próbál valakit, a páciens viszont egyre rosszabbul lesz? Néhányan azt feltételezhetik, hogy a gyógyító tulajdonképpen ártani próbált a páciensnek.” (Kieckhefer 1989: 80–81.)⁵⁶

Hasonlóképpen a személyes nézőpontok fontosságára hívja fel Malinowski is a figyelmet. Bár a Trobriand-szigetek lakói a legtöbb betegség és haláleset mögött ártó mágiát látnak, és általában világos számukra a határvonal a mágia és más okok között, nem hagyható figyelmen kívül, hogy az ítékezés erősen szempontfüggő: minél közelebb áll egy eset ahhoz az egyénhez, aki megítéli, annál kevésbé lesz „természetes” és annál inkább „mágikus”

⁵⁶ Az eredeti szöveg: “If it is difficult at times to distinguish magic from science or from religion, it is all the more difficult to separate »white« (helpful) magic from »black« (harmful) magic, and medical or protective magic from sorcery. Much depends on one’s point of view, and while it is not customary to speak of »gray magic«, there are indeed gray areas between these categories. What if a healer attempts a cure, and the patient only grows worse? Some may assume that the healer was in fact trying to harm the patient.”

(Malinowski 1993: 37). E nézet továbbgondolásának látszik a mágia stratégiai használatával kapcsolatos tézis (Argyrou 1993).

A mágikus cselekedet célján és a beszélő, ítélező személy szempontjain kívül fontos számba venni a mágikus cselekedet *motivációit* is. Evans-Pritchard hívja fel a figyelmünket arra, hogy az indítékok függvényében egy fatális kimenetelű (illetve annak vélt) varázslást is elfogadhatnak pozitívként egy közösség tagjai – abban az értelemben, hogy igazságosnak, jogosnak tartják. Az általa kutatott azandéknál nem az alapján tekintik a mágiát pozitívnak vagy negatívnak, hogy mások egészségét vagy javait teszi tönkre, hanem aszerint, hogy *úthág-e morális és jogi szabályokat*.⁵⁷ „Az azandék nem abban az esetben ítélik rossznak a mágiát, amikor tönkreteszi mások egészségét és tulajdonát, hanem amikor erkölcsi és jogi határokat hág át. A pozitív mágia pusztító lehet, akár halálos is, de csak olyan személyeket sújt, akik bűnt követtek el; ezzel szemben a negatív mágiát rosszindulatból használják olyan emberek ellen, akik semmilyen törvényt vagy erkölcsi konvenciót nem szegtek meg. A pozitív mágiát sem a véghezvitel titkos/személyes volta, sem romboló tulajdonságainál fogva nem lehet megkülönböztetni a varázslástól (negatív mágia?). Valójában, a bagbuduma, a bosszú mágiája a legpusztítóbb hatású és ugyanakkor a legtisztéletreméltóbb a zandek varázslásai között. A célja a pozitív mágiára általánosan jellemző. Amikor meghal egy ember, a zandék úgy vélik, hogy boszorkányság vagy varázslás áldozata lett, és a bosszú mágiájával élnek, hogy elpusztítsák a halott ember gyilkosát. A bosszú mágiáját úgy fogják fel, mint egy bírót, aki felkutatja a halálért felelős személyt, és mint egy ítéletvégrehajtót, aki elpusztítja. Az azandék azt mondják róla, hogy olyan megfontoltan ítéli és oldja meg az eseteket, mint egy uralkodó. Elfogulatlanul és az ügy érdeme szerint hat, mint a pozitív mágia általában. (Evans-Pritchard 1937: 388–389)⁵⁸

⁵⁷ Hagymáson hasonlóképpen ítélik meg a csináltatásokat. Erre az igazságszolgáltatással kapcsolatban még visszatérek.

⁵⁸ Az eredeti szöveg: „Azande do not stigmatize magic as bad because it destroys the health and property of others, but because it flouts moral and legal rules. Good magic may be destructive, even lethal, but it strikes only at persons who have committed a crime, whereas bad magic is used out of spite against men who have not broken any law or moral convention.” „Neither by virtue of privacy in performance nor of destructive qualities is good magic distinguished from sorcery. Indeed, bagbuduma, magic of vengeance, is the most destructive and at the same time the most honourable of all Zande medicines. Its purpose is typical of the purposes of good magic in general. When a man dies Azande consider that he is a victim of witchcraft or sorcery and they make vengeance-magic to slay the slayer of the dead man. It is regarded as a jugde which seeks out the person who is responsible for the death, and as an executioner which slays him. Azande say of it that it decides cases and that it settles cases as judiciously as princes. Like all good magic, it acts impartially and according to the merits of the case.”

A rontás fogalmával megnevezett jelenségeket a fentiek alapján két nagy csoportra oszthatjuk: *rosszindulatú (és igazságtalan) beavatkozás* és *igazságszolgáltatás* a mágia, illetve a népi vallásosság eszközeivel, módszereivel, specialistáival. Hagymáson a csináltatás fogalmával jelölt jelenségek is erre a két csoportra oszthatóak a falubeliek nézetei alapján.

