

SÁNDOR CECÍLIA

SZELLEMI ÖRÖKSÉG ÉS MINDENNAPI GYAKORLAT. RITUÁLIS SZÖVEGMONDÁSOK ÉS HIEDELEMCSELEKVÉSEK A CSÍKSZENTSIMONIAK ÉLETÉBEN

Tanulmányomban eltekintek a tudománytörténeti felvezetéstől, a *sűrű leírástól*, a tudományos paradigmák, elméletek és modellek részletes bemutatásától, a fogalmak történeti- valamint jelentésbeli változásainak kifejtésétől. Gondolatvezetésemben két szándék vezérel. Egyrészt az elmúlt három évben végzett terepkutatásom anyagának, a közösségi emlékezet keretében hagyományozódó vallásos és mágikus tudásanyagának, valamint a hozzájuk kapcsolódó cselekvéseknek rövid ismertetésére törekszem. Másrészt szeretném felhívni a figyelmet az egyidejűleg létező, különféle valóság-teremtésekre, a narratív diskurzusokban kifejeződő valóságértelmezésekre, a vallásos világgéppel összefonódó hiedelem-világgépre. Ennek a világgépnek a kutatása Erdély több régiójában már megtörtént (pl. Moldva, Mezőség, Szilágyság), de a korábban polgárosodó Székelyföldön ez a munka a mai napig csak részleteiben került elvégzésre, miként Székelyföld e részének vallásos folklórja sincs felkutatva és összefoglalva. Nem kívánok állást foglalni az on-

tológiai kérdésekre adott válaszok, magyarázatok igazságértékét illetően. Céлом, hogy a helyiek szava „kapjon teret”, hogy betekintést nyújtsak a szellemi örökségünk egy élő, funkcionáló és folyamatosan átformálódó részébe.

A TEREP

A „sárban heverő Sz.-Simon” (Orbán 1991: 46) az Olt bal partján fekszik, Csíkszeredától 16 km-re. A faluról az első írásos emlék 1332-ből származik. Egészen a 18. századig Csatószeggel együtt egy plébániát alkotott, de két egyházközségből állt. Temploma 1823 és 1835 között épült Szent László király tiszteletére. A hívek kérésére katolikus iskolája is volt, mely az 1860-as évektől működött, majd az államosítással megszűnt. A község lakossága 3429 fő. A felekezeti hovatartozást illetően a római katolikus hívek mellett 56 református, 39 ortodox és egy baptista család él.¹ Meghatározó tényező, hogy a faluban nevelkedett Tamás József Gyulafehérvári Főegyházmege segédpüspöke, akire a helyi hívők nagyon büszkék. Ennek tudata is megerősíti és összekovácsolja őket hitükben.²

A KUTATÁS

A témaválasztásomat személyes tapasztalatok indokolják.³ A saját társadalom kutatása egyaránt jelenthet előnyt – gondolok itt az emberek, a szokások, a helyi mentalitás ismeretére, a megkérdezettek közvetlen viszonyulására – és az egyértelműségből származó hátrányt. Tudatosítva a saját kultúráját kuta-

1 Csíkszentsimon Önkormányzatának honlapja: <http://www.sansimion.consloc.ro/leiras.html> (utolsó megtekintés időpontja: 2015.03.13.) A 2011-es romániai népszámlálás hivatalos honlapja: <http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2012/08/TS8.pdf> (utolsó megtekintés időpontja: 2015.03.13.)

2 Ennek példája: K.: – *Kitől tanulta (az imádságot)?* K. Z.: – Én nagymamámtól, ő a nagynénjétől, akinek a férje Márton Áron püspök úrnak volt a pálcahordozója.

3 A helyiek vallásos mentalitása és annak megtartó ereje példaértékű volt számomra, ezért már az egyetemi éveim első részében interjúkészítésekre, a vallásos szövegek és ráolvasások felkutatására vállalkoztam.

tó etnológus helyzetét,⁴ igyekszem középutat teremteni a „benszülött” és az „idegen” magatartás között.⁵

A kutatást 2013-ban kezdtem el a kiválasztott helyszínen. A megkérdezett személyek intim szférájára vonatkozó kérdések és a szubjektív hangvételű beszámoló a félig strukturált és a vezérfonal-interjú⁶ sajátosságos alkalmazását indukálták. Összesen 68 személlyel⁷ beszélgettem és készítettem interjút, ebből 48 nő és 20 férfi, 66 római katolikus és 2 személy ortodox. A legidősebb L. G. (nő) 1919-ben, a legfiatalabb, Cs. D. (férfi) 1998-ban született. A szövegekben három generáció életideje, emlékei és fontosnak ítélt tudásai határolhatók el egymástól. A társadalmi korszerkezet felosztásában az életkortól függően a fiatalok, a középkorúak és az idősek csoportja különíthető el.⁸ A fiatalok körülbelül a gyerek bérmlakozásáig (beavatott vallási személy), az iskola befejezéséig vagy a besorozásig tart. 15 és 25 év között ifjúkorról beszélünk. A középkor általában 30 és 40 év között a munkába állással, a házasságkötéssel kezdődik és a nyugdíjkorhatárt elérve (változó) ér véget.

A narratívumok egy része beilleszthető a magyar népi hitvilág általánosan elterjedt hiedelemköreibe és egyben a helyi változatokat is szemlélteti. Az elbeszélések a lokális történelem és életvilágok szeleteit, a múltat és a közelmúltat teszik láthatóvá. Így a helyi életvilágra nagy hatással lévő 20. század felidézésében nem a történelmi perspektíva, hanem a beszélgetőtársak perspektívája érvényesül. A változási tendenciáknál figyelembe kell venni a háborúkat, a trianoni és a bécsi döntést, a szocializmus kibontakozását, vala-

- 4 Fél Edit a magyar etnológus és a nem magyar etnológus látásmódjának összehasonlítását illetően három meghatározó szempontot emel ki. Egyrészt a magyar kutató ő maga is a vizsgált etnikai egységhez tartozik, közös az anyanyelve és a történelme. Másrészt az előző generációkról szerzett ismeretekkel kezd a munkájához, s ugyanakkor az ösztársadalom intellektuális rétegéhez tartozván már előre van egy bizonyos távolsága a paraszti réteggel szemben. (Lásd bővebben: Fél 1991: 6–8.)
- 5 Az etnocentrikus szemszög elkerülése végett kritikával és önreflexióval fordulok saját kutatásom felé. Az antropológiában az „antropology at home” néven ismeretes a saját társadalom kutatása, amely az émikus (a jelenségeket az adott kultúra vagy kulturális közösség szemszögéből értelmező) és az étikus (külső, univerzális kategóriákat érvényesítő) ismeretelméleti rendszert használja. (Vörös– Frida 2004.)
- 6 A vizsgált jelenség adatolása során – a kérdőíves módszernél finomabb elemzést megcélzó módszer és technika alkalmazásakor – mindvégig figyeltem arra, hogy a személyes (interpersionális) tudásrepresentáció lehetősége megmaradjon. (vö: Kovács 2008).
- 7 A 66 személy kódolt monogramját, születési évét és felekezeti hovatartozását lásd az *Adatközlők névjegyzékében*.
- 8 Jávör Kata szerint e három kategória, valamint az egyikből a másikba való átlépés „a hagyományos társadalmakban inkább a származási családdhoz, valamint a társadalmi környezethez fűződő viszonytól, a családi állapottól és (munka) teljesítménytől függött” (Jávör 1990: 397).

mint az 1989-et követő rendszerváltást, de a makrotársadalmi kontextusban a megélt élmények konstrukciói és értelmezései, a mikrotörténetek⁹ kapnak hangsúlyos szerepet. Maurice Halbwachs gondolatára alapozva Jan Assmann írja, hogy a történelem a történészek által meghatározott tényszerűség, nem a mélyreható változásokat vizsgálja, hanem egy általános időintervallumot alkot, eseményeket emel ki, folyamatokat mutat be. Az emlékezet viszont a „folytonosságon esett szakadékokat” észleli, vagyis a történesek személyes aspektusát, az egyének és a csoportok saját élményeit, önképüket formáló emlékeit. (Assmann 2004: 43.) A legidősebbek memorat jellegű narratívumaiból már az 1900-as évek első évtizedeire vonatkozóan kapunk egy képet. Sokat mesélnek az egykori életmódról, a mezőgazdálkodásról, a munkamorálról, a felekezeti és az állami oktatásról, a világháborús évek viszontagságairól, a frontot megjárt vagy fogságba került férfiak emlékeiről, a cselédség vállalásáról, a nagyobb városokba való látogatásról, a szocializmus beszolgáltatási kötelezvényeiről, a helyi intézmények, középületek felépítéséről, a mezőgazdasági vállalatok működéséről, a külföldön vállalt munkáról, a telefonhálózat kiépüléséről, a médiához való viszonyulásokról, azaz a múlt és a jelen egyéni és közösségi aspektusairól.

Gyűjtői meglátásom szerint az interjúhelyzetekben a válaszok sokszínűsége, a beszédesemények megvalósulásának helye, ideje és körülményei, valamint a beszélők személyének és szándékainak függvényében változik. Minden interjú egy szövegrepresentáció, nem végérvényes igazságot közöl, hanem egy szelektív, szubjektív valóságot tükröz. A kérdésfelvetéseim és a témák mellett a műfajok is meghatározzák a beszélgetés módját. Így például a mágikus eljárásban eltérő nyelvi jelrendszer (számszimbolika, mitológiai utalások) használatos, s mivel a kimondás beszédtekként helyettesíti a cselekedetet, ezért gyakorta szabályok irányítják (kinek, mikor, hogyan szabad elmondani).

Kollektív viszonyulásként jellemző, hogy a transzcendensről, a természetfölötti hatalmakról és erőkről való kommunikációban a népi vallásosság nézetei és az egyházi hivatalos álláspontok összefonódnak. Az egyéni értelmezések szerint a mágikus eljáráshoz való viszonyulás különféle: vagy a maga természetességével, a mindennapi élet részeként folyamatosan használatban van, vagy az egyházi értelmezést követve elutasítóan fordulnak feléje. A világ dolgai ezen meggyőződések, vélemények és feltételezések fényében értelmeződnek természetesnek, evidensnek, kérdőre vonhatónak, elutasítandónak, deviáns-

9 Az olasz történetírás kiemelkedő alakja, Carl Ginzburg *A sajt és a kukacok* című írásával alapozza meg a microstoria, a mikrotörténelem irányzatát. A mikrotörténeti vizsgálatról lásd Vári 1988.

nak vagy bűnnek. Így a *vannak ilyen hiedelmek* (C. V.), *ez népi hiedelem* (T. B.) jellegű kijelentések mellett megjelennek a pejoratív tartalmú megközelítések, *ezek babonás dolgok* (V. Cs.) és a valláserkölcsei viszonyulások, *ez bűn*. (I. T.) Elhangzanak olyan megfogalmazások, mint a *lehetetlen dolgok* (B. D.) a *figura menet* (I.M.), a *hepe-hupa mindenféle* (I. T.), *ezek hülyeségek* (O. K.) és az *valami mókusság*. (V. Cs.), vagy a saját minősítésű *kótyáskodás*, (Gy. B.) *az egyetlen hóbortoskodása, hókuszpókuszolás*. (I. T.) Új attitűdöt teremt a technikai fejlődés, a médiahasználat és a globális kultúra, mert a racionális gondolkodást képviselve, a dolgok tudományos magyarázatát keresve az egykor funkcionális hiedelmek gyakorta babonáknak minősülnek és elveszítik jelentőségüket.

A hiedelem tág értelemben annyit jelent, mint hinni: *nem szabad ezekben most hiedelmet tartani*. (J. S.) Mindenki hisz valamiben, melyet vagy kétségkívül elfogad, vagy valóságosnak, igaznak tekint, vagy megtagad. Nincs hit nélküli létezés, *azok az emberek babonások, akik azt akarják elhitetni, hogy nem hisznek*. (T. F.) A mágikus eljárásokról úgy tartják, hogy azoknak teljeseznek be, akik elfogadják működésüket: *hiszek benne és használ*. (Sz. P.) Visszatérő az a gondolat, hogy az események az embertől függetlenül történnek, ezért mindenki maga döntheti el, hogy milyen jelentőséget tulajdonít nekik: *van, aki hiszen benne, másik nem hiszen benne, de sok megtörtént dolog van*. (Gy. B.) Ily módon a hiedelmek jelentőséggel ruházzák fel az eseményeket, értelmezhetővé teszik a világot, magyarázatot adnak mindarra, *ami megfoghatatlan és megmagyarázhatatlan dolog*. (L. P.) A narratívumokban feltáruló valóságkép funkcionalitását V. Cs. kifejező szavai igazolják. Abban hisz, amire a helyi társadalmon belül és az egyéni életvezetésében szüksége van: *amit úgy gondolom, úgy érzem, hogyha igaz lenne a hiedelem, akkor az nekem jó volna, azt hiszem*. Mindaz, ami foglalkoztatja az embert, ami létezésének alapját képezi és ontológiai jelentőségű, hiedelmekkel telített.

A hiedelemről való beszélés során elidegenítő, eltávolító magatartás érvényesül, ezt bizonyítják az Én nem vagyok babonás, de valahol olvastam (D. Cs.), Én nem hiszem, de valami van (Gy. B.) kezdetű kijelentések is. „Hiedelmek csak a másik embernek van” (Keszeg 2013: 11), ezért jellemző, hogy a történetek szereplője valaki más, az idegen, a szomszéd, a másik falu lakója, helyszíne a falu vagy egy távoli tér. Azáltal, hogy a hiedelemnarratívumok a helyi diskurzusban jelen vannak, megerősödik a valóságértékük. A lokalizálás, az időben való elhelyezés, a nevek használata és a részletes megjelenítés hitelességet biztosít. Megerősítheti vagy megváltoztathatja az egyén tekintélyét, átrendezheti az emberi viszonyokat, például legitimizálhatja a specialista presztízsét és pozícióját.

RITUÁLIS SZÖVEGMONDÁS

A néphit, népi vallásosság és az egyházi nézetek keveredésével jellemezhető vallásos mentalitásban különválasztom a rituális szövegmondást, az imákat és ráolvasó szövegeket, valamint a szövegmondás és a szövegek közegét, magán- és közösségi áhítatot, mágikus gyakorlatokat. A hiedelemtudás ismeretetésének keretét az imaszövegek esetében a szavak által kifejezett szándék szerinti osztályozás, míg a szokáscselekvések esetében a néprajzi szakirodalomban elfogadott tipológia – megelőzés, serkentés, gyógyítás, rontás és jóslás – adja. A témaorientált beszélgetések rögzített szövegváltozatának értelmezési keretéhez egyrészt a pragmatikai vizsgálat, másrészt a reprezentációkutatás¹⁰ személetét használom. Elemzésem során, a *beszélés néprajzá*nak megalapozójaként számontartott Dell Hymes tanulmányára alapozva,¹¹ az interjúknak a szövegmondásra és a szövegekre vonatkozó adatait egységes szempontrendszer szerint vizsgálom: az üzenet formája és tartalma, az elrendezés, a színhely, a beszélő, a címző, a hallgató, a címzett, a szándékok, a kulcs, a csatornák, a beszédformák, az interakció és az értelmezési normák. A rituális szövegmondás szignifikáns műfajairól (imáról és ráolvasásról) lévén szó, ezek vallásos-mágikus vonatkozásainak beazonosítása és értelmezése véget a „szakrális kommunikáció”¹² elméleti szempontjait használom.

Az imák és ráolvasások szövegmondásainak rituálizált jellegét a szómágiába vetett hit, valamint a szövegmondás funkciója adja. Miközben az imádság (könyörgés) tartalmi és formai jellemzőinek – az egyházi előírások által alakítottan – egykori mágikus jellege, pontosabban kontextualizált funkciója

10 A reprezentáció a szemiotika fogalomtárából került forgalomba, mint valóságról kialakított kép, mely az eseményeket vagy egy fiktív valóságot jelenít meg. (Bővebben lásd: Keszeg 2013: 25.)

11 Dell Hymes szerint „a beszélőknek mint a megismerő és kifejező viselkedés egyik tényezőjének a vizsgálata elvezet az egy közösségen belüli beszédhasználat néprajzi alakzatainak elemzéséhez”. (Hymes 1975: 95–96.)

12 A magyar néprajzi szakirodalomban a fogalmat – Jan G. Platvoet holland vallástörténetész nyomán (Platvoet 1999) – Lovász Irén néprajzkutató alapozta meg (Lovász 2002). *Szakrális kommunikáció* című könyvének alapja az 1995-ben megvédett *Szakrális kommunikáció. Népi imádságok pragmatikai, antropológiai megközelítése* című kandidátusi értekezése. Központi témája a szakrálissal való kommunikáció elméleti igényű kidolgozására tett javaslat. Értelmezésében, amikor „az ember kapcsolatot teremt a természetfölötti hatalommal vagy hatalmakkal, erőkkal”, akkor szakrális (vallásos) kommunikációt folytat. (Lovász 2002: 7.)

megszűnt, a ráolvasásban ez utóbbi máig megtalálható.¹³ Közös gyökereiket igazolja, hogy a ráolvasás – archaikus szövegek hiányában vagy kiegészítésképpen – magába foglalhat egyházi imákat, szövegében előfordulhat szent személyek megszólítása is.

Ekképpen a mágia mint „rituális technika és viselkedési forma, amely segítségével az egyén vagy egy csoport valamilyen praktikus cél érdekében bizonyos természetfölötti erőket tud befolyásolni” (Pócs 1990: 643), a vallással egymást feltételező, egymásba fonódó, párhuzamos rendszer.¹⁴ A néphit az egyházi dogmák által elutasított cselekvési formákat is magába foglalja: a szenes víz készítés az egyházi nézetek értelmében bűn, de más nézőpontból egy gyógyulási lehetőség. Az eltérő szemléletek ellenére az intézményes vallási jelenségek és a népi gyakorlatok ugyanúgy a helyi és az egyéni szokások részét képezik. A tavaszi búzaszentelés ünnepe mint olyan közösségi esemény, amely lobogókkal és énekszóval kísért körmenet keretében a vetés megáldását, a bő termés kérését szolgálja, kiegészül a helyi termékenységkultusz¹⁵ másik formájával, a gabonaföldek mágikus megkerülésével, amely egy specialista tudását implikálja.

-
- 13 „A ráolvasó-szerepben – a mágia eszközeként – használt ima, áldás és átok egyaránt ráolvasásnak minősíthető; természetesen csak akkor, amikor egyénileg, nem hivatalos egyházi rítus részeként és »mágikus célra«, tehát egyéni szükséghelyzetben használják.” (Pócs 1986: 245.)
- 14 A mágia meghatározása koronként és kutatónként változik. James Frazer (2005) szerint a mágia vallás előtti tudatforma, illetve a vallás legegyszerűbb formája. Sir Edward Tylor (1871) az animizmus megjelenése után következő második lépcsőfokként értelmezi. Bronislaw Malinowski (1948), az antropológiai funkcionalizmus megalapítója, felülírja a mágia–vallás–tudomány egymást követő fejlődési fokait, és azokat egymással párhuzamos tudásformáknak tekinti. Értelmezésében, míg a vallás ontológiai meghatározottságú és az emberi lét alapvető problémáira vonatkozik, addig a mágia speciális, konkrét részletproblémákat old meg. (Lásd minderről bővebben: Pócs 1990. 643.)
- 15 Pócs Éva írásában úgy fogalmaz, hogy „termékenységkultusznak a közelmúlt történeti antropológiai kutatása – a szót szűken értelmezve – bizonyos transzképességű »termékenységvarázslók« rítusait nevezni, amelyeket egy feltételezett európai samanizmus hagyatékaiként értelmez. Tágabb értelemben a termékenységkultusz az agrártársadalmak olyan kultuszát, rítusát jeleni, amely a növényi termékenységet van hivatva mágiával vagy vallásos rítusokkal biztosítani.” (Pócs 2004: 24.)

IMÁK ÉS IMAMONDÁS

A vallásos ember alapvető viselkedési formájaként az imádkozás a pihenés mellett a mindennapi és az ünnepnap cselekvések részét képezi. A vallásos ember (*homo religiosus*) számára a természetfölötti hatalommal való kapcsolattartás szükségszerűségként tételeződik. Tánczos Vilmos néprajzkutató moldvai tereptasztalatai alapján arra a következtetésre jutott, hogy „a legigazibb, legvalóságosabb létezővel való kommunikáció az egyéni ima által valósul meg.” Az imamondás önmagában rítus, gyakorta kiegészül tetteles cselekvésekkel, és „funkcióit a rítus helyes elvégzése révén tölti be.” (Tánczos 1999a: 245.) A hívő emberek valósága az, amit létezőnek vallanak. Hiszik, hogy személytelen varázserők és emberfölötti lények befolyásolják a mindennapi életet, hogy megszólíthatók, és szertartásos felajánlások elfogadásán túl az emberek kéréseit is teljesítik. A római katolikus felekezet tagjai a szakrális kommunikációban a keresztény Isten és a szentek létezését tekintik valóságosnak. Ennek tudatában önmagukat egyfajta függőségben lévőnek érzik. (Lovász 2002. 11–13.) Az emberek és az élethelyzetek függvényében a transzcendenssel való szakrális kommunikáció változó. Az ima mint ezen kommunikáció eszköze, olyan generációkon keresztül áthagyományozódott tudás, amelynek közege részben népi, részben egyházi eredetű és meghatározottságú. Intézményes keretben, a közösségi életben való bekapcsolódással együtt jár az imaszövegek elsajátítása,¹⁶ így az egyéni imarepertoárokban leggyakrabban előforduló imák (pl. *Miatyánk*, *Hiszekegy*, *Üdvözlégy*) azonosak. Az intézményesítetlenül (népi) elsajátított és az intézményesítetten (egyházi keretben) kialakított egyéni szövegtudásban átfedések azonosíthatók be. A vallásos ismeretanyag és képzetrendszer elsajátítása gyerekkorban elkezdődik, a tudatos vallásgyakorlás a felnőttkorra jellemző. Az időskor újra alkalmat teremt az intenzívebb imádkozásra. A vallásgyakorlatra mind az individuális, mind a csoportos imádkozás jellemző. Imádkoznak az egyének önmagukban, a gyermekek a szüleikkel, a családtagok és szomszédok közösen, az imaközösségek együtt, és szentmisék, ünnepek alkalmával a falu egész lakossága egyesült áhítattal a transzcendens fele fordul. Az egyház előírásainak szabá-

16 Tánczos Vilmos a moldvai csángó imádkozói habitusról azt írja, hogy az imaszöveg elsajátítása feltétele „a közösségi életbe való bekapcsolódás feltétele” (Tánczos 1999a: 267).

lyező ereje van, megerősítik a doktrinális vallásgyakorlatot, a vallási élmény társadalmi kereteit teremtik meg.¹⁷

A néprajzi szakirodalomban elfogadott imatipológia a megfogalmazott célok alapján a szövegek különböző fajtáiról beszél (Lovász 2002: 25). A gyűjtés során elhangzó imarepertoárokat változatosság és műfaji sokszínűség jellemzi. Ilyen a lefekvés előtt mondott kegyelem, biztonság és bajtól való megőrzés kérése (*Szívem első gondolata; Én Istenem, jó Istenem*), a szentek, az őrzőangyal köszöntése (Üdvözlégy Mária; Veled akarom kezdeni a *napomat Szentlélek Isten; Szent Mihály arkangyal, védelmezz minket a küzdelemben; Ó, édes őrangyalom, légy vezérem*), dicsőítése (*Szűzszülője Istennek*) és az áldás kérése (Áld meg gyermekedet, *ó Anyám*). Elhangzanak a bűntől való megtisztulásért, a test és lélek védelmezéséért (Én lefekszem kiságyamba; Védelmezzetek a sátán gonosz kísértése ellen), a betegségek ellen, a gyógyulásért (*Ráhajtom fejemet*), a meghaltak lelki üdvösségéért (*Adj Uram örök nyugalmat*) mondott imák.

Külön kell emlitenünk a kérések megfogalmazását (*Templomodból Uram mielőtt távozom*) és a hálaadást (Ó, édes Istenem hálát lebeg lelkem). Kimondottan húsvéti ima *A kereszt tövében is mosolyogva jární*. A csíksomlyói kegyszobor előtt térdre boruló keresztény imája beépül a mindennapi imák közé (Üdvözlégy csíksomlyói szentséges Szűz Mária). Szent Antal megszólítása, csodás közbenjárása visszatérő elem, életét idéző imák gyakorta elhangzanak (a *Remete, biz ám jó kedvű, gondtalan; Üdvözlünk téged szegények*

17 Harvey Whitehouse a vallási formákról szóló elméletében két fő tendenciát különböztet meg, a doktrinális - (doctrinal mode) és imagisztikus (imagistic mode) valóságosságot. Míg előbbit az ismétlés, a kodifikáció, a rendszerezés, a szervezethez, a rítusok és a dogmák ismétlése, az intézményes keret jellemzi, addig az utóbbi a spontán, intenzív élményeket nyújtó, személyes, emocionális szavakkal írható le. Ahogyan Whitehouse is hangsúlyozza, egy adott vallás doktrinális és imagisztikus módon egyaránt megnyilvánulhat, sőt legtöbbször mindkét típus jellemzőit magába foglalja. (Whitehouse 1995: 205.) Az elméleti modell Peti Lehel a moldvai csángók vallásos mentalitásáról, a transzcendenciáról való élenk kapcsolattartását lehetővé tevő élményeiről, azok látomásos formáiról szóló könyvében alkalmazza (vö: Peti 2012). Feltételezésem szerint a transzcendenssel, a természetfeletti vel való kapcsolattartásban az imádkozás az egyházi keretek között doktrinális jellegű, míg a ráolvasás imagisztikus rítusokban bővelkedik.

*atyja; Csodákat kik látni vágytok, jöjjetek Szent Antalhoz*¹⁸). Az Olt hídon átérve, az útkereszteződés kőkeresztjére faragott imát (*Ember, ha erre visz utad, köszöntséd égi megváltódat*) eredeti kontextusában a határ fele indulók, a mezőre tartók mondják. Funkciót váltva a napi imamondás részét képezi.

Ebben a szinkretizmusban megjelennek a középkori apokrif irodalom széles körben elterjedt motívumait tartalmazó archaikus népi imák. Így például egyik jelentőségteljes terepélményem az volt, amikor K. Z., 47 éves római katolikus nő nagyszüleitől tanult archaikus imádságokat¹⁹ mondott el:

*Fehér rózsa Mária, minket Jézus találta
Szent igével igézi, arany gyűrűvel pecsételi
Ablakomon Boldogasszony mellette áll két szép őrző angyal
Őrizz, őrizz, te szép angyal, mert megfogták a te szerelmes szent fiadat.
Magas keresztfára felfeszítették, három csepp vérét elcseppentették
Az angyalok odamentek, [...] szedték, a jóistennek ajándékba vitték.
A Jóisten azt felelte rája, aki ezt az imát naponta háromszor elmondja,
hét halálos büntől szabadul meg Ámen.*

Egy feltételezhetően dallamát elveszített karácsonyi-újévi kántáló énekből szövegét megtartott apokrif imádság:

*Paradicsom kőkertjébe
Aranyszőnyeg leterítve
Azon van egy ringó bölcső,
Abban fekszik kis Jézuska
Jobb kezében aranypálca,
Bal kezében aranyalma
Megsuhintotta a pálcát,
Cseng az erdő, cseng a mező
Nincs is annál szebb temető,*

18 A szent tizenhárom kiváltságának inkeretbe foglalását az észak-itáliai eredetű *Si quaeris miracula* kezdetű közismert, Szent Bonaventurának tulajdonított Szent Antioffium adja, mely *Responsorium S. Bonaventurae ad S. Antonium de Padua* címmel megtalálható a 17–18. századi magyarországi latin imádságoskönyvekben. Az officium latin szövege és szabad, kibővített magyar átköltése megtalálható a Kájoniféle *Cantionale Catholicum* első két kiadásában (Kájoni 1676: 647–648, 1719: 392–393.) továbbá az 1751–1766 között keletkezett kéziratos *Zirciénekeskönyv*ben is (RMKT 15/B. 433–435.) (Vö.: Tánccs 1999b 34–35.)

19 Erdélyi Zsuzsanna archaikus apokrif népi imádságnak nevezi. Később az „apokrif” jelzőt megkérdőjelezve az *Etnographia*-tanulmány címében archaikus jelzővel jelöli. Szerinte „az anyagon mind funkció, mind szövegi eredete alapján nyugodtan maradhatott volna az „apokrif” jegy is.” (Erdélyi 1976: 71.)

*Mint a Jézus keresztfája
Vérrel virágzik az ága,
Kék bimbóval kibimbózott
Piros vérrel kivirágzott,
Oly szép gyümölcs termett rajta,
Bűneinket megváltotta.*

Az imádságok képisége és erős performatív jellege (pl. öleld át a keresztfát) hangsúlyossá teszi a szövegmondás rítusként való megélését. A nem verbális kommunikáció eszköztárából az érzelmek és attitűdök továbbítására (is) alkalmasnak vélt mimikát, tekintetet, gesztust, érintést és testtartást implikálja. Ez utóbbi elsajátítása oktatás (akaratlagos tanítás) és utánzás (spontán tanulás) által egyaránt lehetséges.²⁰ A mozgáson keresztül, a térdre borulás és keresztvetés által megerősödik az akarat, mindez tudatosan történik: *összeteszem [ti. a kezem], nem csak úgy mondom.* (K. A.) A tekintet fölemelése a keresztre, valamint a tárgyak használata jelzi a külvilágtól való eltávolodást, mintha az imádkozás egy totális testi-lelki folyamat lenne.²¹ A homlok bekenése szentelt vízzel, a rózsafüzér elhelyezése az autóban, a csodaérem a pénztárcában, táskában, kulcstartón egyaránt a rituális viselkedés része.²² K. A. mesél arról, hogy családi hagyományként őrzi magánál a somlyói Szűz Mária lábához érintett kerámia angyalszobrot. Esszenciális a tárgyak használatához kapcsolódó hit: *hanem szorítom, hogy még erősebb legyen a kérésem* (K. A.) A tárgy emlékeztet a védelmező Isten állandó jelenlétére, a hit megtartására: *a tárgy maga az csak emlékeztet arra, hogy van egy védelmező és igazából az a hit, hogy védve vagy, az véd meg* (M. N.)

- 20 A „teljes ember” háromoldalú (mechanikus és fizikai; anatómiai és élettani; lélektani vagy szociológiai) szemléletét valló Marcel Mauss szerint „az oktatás fogalma fölébe helyezkedhet az utánzás fogalmának” (Mauss 2000: 429.) A technikát „hagyományos, hatékony cselekvés”-ként értelmező francia szociológus véleménye az, hogy utánzaskor „az egyén átveszi azokat a mozdulatsorokat, amelyekből az előtte vagy mások által vele együtt végrehajtott cselekedet áll” (Mauss 2000: 431)
- 21 Újabb kérdésfelvetés, hogy a nem verbális kommunikáció mennyire tekinthető kulturálisan specifikus mozdulatrendszernek. Megválaszolását nem tekintem jelen dolgozat céljának.
- 22 Az egyén életterében elhelyezett szakrális tárgyaknak, azok használatának és a hozzájuk való viszonyulásnak vizsgálata a kutatása újabb aspektusát jelenthetné. Ilyen vizsgálatot Zsigmond Júlia végzett, ő négy kalotaszentkirályi református asszony lakásán fellelhető vallásos tárgyegyütteseket tanulmányozta (Zsigmond 2014).

RÁOLVASÁSOK ÉS RÁOLVASÁS

A szómágia egyik egyetemes eszközének tekintett ráolvasó szövegek irányultságuk szerint egyaránt lehetnek pozitívak és negatívak (Pócs 1986: 240). Pócs Éva a szövegek műfaji és rendszerezési problémáit vizsgálva és a rokon műfajoktól való elhatárolásra törekedve a leglényegesebb „műfajelhárító kritériumként” a funkciót határozza meg. E tekintetben ráolvasásnak minősülnek mindazon szövegek, amelyek célja az egyéni élet valamely, ill. bármely területének befolyásolása. (Pócs 1986: 254.) Így funkcionális műfaja lehet az egyházi ima és az áldás is.

Hoppál Mihály a szemverés alkotóelemeit vizsgálva felhívja a figyelmet, hogy a nyelvi szöveg (textéma) mellett el kell határolni a hiedelmet (loréma) és a mozdulatsort (gesztéma).²³ A ráolvasás összetett rendszert alkot, esetenként a kimondott szó önmagában mágikus és tett értékű lehet. Sokféleségét a különböző alkalmakhoz fűződő más-más szövegtípusok is visszaigazolják.

A gyűjtött folklóranyagban leggyakrabban a betegségek ellensúlyozására használt ráolvasások fordulnak elő. Ilyen például a fejfájást, gyermeksírást, erőtlenséget, általános rosszulletet és az elme megzavarodását okozó *igézés* gyógyítása. A szenes víz készítésénél (vízvetés) elhangzó epikus ráolvasás²⁴ kétféle változatával találkoztam:

1. *A Boldogságos Szűz Mária elindult a Jordán vizén keresztül, talált három zsidó leányt, aki megigizte az ő Szent Fiát. Boldogságos Szűz Mária a Jordán vizéből vizet merített és az Ő Szent Fiának vizet vetett. Úgy használjon az én vízvetésem ***-nak, mint a Boldogságos Szűz Mária Szent Fiának.* (Gy. B.)

2. *Elindul a Boldogságos Szűz Mária az ő áldott szent fiával/ talál ő 77 igizetet, azt kérdezi hová mentek ti 77 féle igizetek?/ Mi elmenyünk S. C-nak a piros vérét illogatni,/ szálkás húsát hasogatni./ Tiltlak ti gonoszak az erdő ága-bogaira/ keressetek szállást magatoknak.* (F. J.)

23 Hoppál Mihály az *igézés* hiedelemkör elemzési módszerének kidolgozásában filológiai irányvonalat követ. A hiedelemnyelvből kiindulva a szövegelemzés kapcsán megkülönbözteti a releváns és az irreleváns elemeket. Ez utóbbit három szintre tagolva beszél a textéma (melyben a hagyományos szövegek ismerete nyilvánul meg), a loréma (maga a hiedelemtudás, az ismeret) és a gesztéma (mely mozgásokon keresztül jelenik meg) elkülönítéséről. (Hoppál 1970.)

24 A szakirodalom epikus ráolvasásnak nevezi, ha „egy múltban lezajlott szerencsés kimenetelű eseményt mondanak el példaként, azért, hogy a mágia éppen aktuális célját ugyanolyan sikeresen elérjék” (Pócs 1990: 656). Az eddigi gyűjtés alapján úgy tűnik, hogy az idézett két ráolvasás egy-egy specialistához tartozik, mások nem ismerik.

A múltbéli cselekedet megidézése lehetőséget nyújt a gonoszúzó gyógyításra, ezáltal Szűz Mária segítő hatalma nemcsak a mitikus időben (Jézus Krisztus születése után) és térben (Jordán vízen keresztül) van jelen, hanem a lineáris idő törvényszerűségének feloldásával a szövegmondás pillanatában is hatásos. A hetvenhét féle jelző a „betegség teljességére utaló varázsszám” (Takács 2001: 360), általa a gyógyító hatalmat kap a rontó ígézet összes létező formája felett, így garantálva az eredményességet.

Az írásos kultúra kéziratos és nyomtatott emlékei, valamint a terepmunka során hozzáférhetővé vált szövegek alapján elmondható, hogy a repertoárokban jóval kevesebb a ráolvasás, mint az imádság. Mivel a ráolvasás elsődlegesen szóbeli műfaj és lejegyzett változata éppen annyira ritka, mint a leírt archaikus ima, ezért idézésük lényegesnek tartom. A fentiekől rövidebb és egyszerűbb szövegek, valamint különféle variánsaik:

Szem megnézte, szív megszerette, boldogságos Szűz Mária jöjjön a vigasztalására (K. Z.)

Szem megnézte, szív megigizte, boldogságos Szűz Mária gyógyítsd meg ezt a gyermeket (L. P.) Szem megnézte, száj megigizte, így mondták, hogy szarom a szájába, aki megigizte (A. T.)

Pü-pü kék szem megnézte, zöld szem megigizte, szálljon a vén papgazdasszonyné seggire (F.J.)

Pü-pü, szem meglátta, szív megszerette, ezer angyal gyógyítsd meg a kicsi fiacskámot (U. J.)

Pü-pü-pü, szem meglátta, szív megszerette, ezer angyal vigasztalja, hozza helyre (Sz. P.)

Pü-pü, szar a szeme közi, híg fala szem, neked semmi se ártson (K. J.)

A szemek színének megnevezése sok esetben eltérő (kék, zöld, fekete). Ahhoz, hogy hatásos legyen, az ígézetet *el kell töpdösn*i, gyakorta mintegy megszokásként még az interjúbeszélgetés alatt, nem releváns élethelyzetben is *töpdönek* egyet. Így szokás, az asszonyok újszülött láttán *jobbra-balra töpdössenek*.

A mágikus szövegmondást gyakrabban cselekmények egészítik ki. A cél érdekében fontos az egyidejűség, a logikai egymásutániség, a szavak és a tettek összehangolása. A vízvetés gesztusa egy kinti térben kezdődik, megfelelő minőségéhez kora reggel, *napfeljöte előtt*, szótlantul egy gémetlen kutat kell keresni és abból háromszor, eseteként kilencszer vizet meríteni. Máskor a patakából, a folyás irányával ellentétesen kell megtölteni a *csészét*. T. I. specialistát édesapja arra tanította, hogy mogyorófából rakott abroncsot kell égetni, s

az így nyert szénnel rézüstben vizet vetni.²⁵ A tárgyak elhelyezése benti térben (általában a tűzhely közelében) történik, amelyet a keresztvetést követően a kéz összekulcsolása, a mágikus szöveg elmondása, a paraszak vízbetétele, s mindezek háromszori megismétlése követ.²⁶ A szemmel történő ténymegállapítás – ha a parázs lemegy a víz aljára, akkor meg van ígézve – után a gyógyító víz használatának rituáléja, a mosakodás következik, vagyis a személy/az állat homlokának, testének bekenése és megitatása. A rituális megtisztulás a szén tűzbe vetésével zárul.

A szövegek titkosak, ezért átadásuk rituális szabályokhoz kötött, csak szóbeli áthagyományozódás útján szerezhetőek meg, s csak fiatalabbnak szabad megtanítani. A ráolvasással való találkozás a gyermekkorban veszi kezdetét, hol saját tapasztalatként, hol a családtagok esetén, példáján keresztül.²⁷ Az alkalmazásához való viszonyulás a házasságkötés és a gyermekáldás után alakul ki, amikor a konkrét helyzet életre hívja a hagyományosan elfogadott (gyógy)módokhoz való fordulást.²⁸ A specialista szerep a felnőttkorra, leginkább az életpálya utolsó szakaszára jellemző. A generációk közötti kapcsolatot és az azon belüli meggyőződéseket tükrözi az a nézet, hogy az idősek szerint *a mai fiatal nem hiszen benne*, és a fiatalok szerint *a régi öregasszonyok* tudnak mindent.

A ráolvasás mint egyén és megszólított közötti kapcsolat, az imához hasonlón: egyoldalú. Mint ilyen, a specialista által kezdeményezett kommunikáció része. A szövegek által megszólítottak vagy szakrális személyek (pl. Isten, Mária, Jézus), vagy maga a betegség (árpa). Frazer pontosan ezt emeli ki a vallás és mágia lényegi különbségeként, hogy „amíg a vallási rítusra az

25 Édesapám menjen el, azt es reggel csinálja napfelfötte előtt. Rakjon abroncsot s abból égeszen szent s abból vessenek vizet rézüstbe, s fűrösszenek benne. Kellett imádkozni tudod-e erre. Itassanak abból a vízből es, s fűrösszenek. Mikor egyszer megfűrössztöttek, helyre jöttem. (T. I.)

26 Gyűjtésem során ez idáig még nem tapasztaltam a Balázs Lajos által parapszichológiai jelenségnek tekintett „gyógyító ásitást”. A specialista ásitásának megfigyelése, felfedése további vizsgálatokra ösztönöz. Erről a „mélylélektani reflexről” lásd bővebben: Balázs 2012: 78–79.

27 *Kicsi koromban nem mertem egyedül aludni, sírtam sokat s akkor elvittek önt önteni, s akkor kijött valami, hogy mitől félek, mi az, ami miatt sírok sokat s utána azt a vizet, amibe az önt öntötték, azt kellett inni két hétig, s utána teljesen jól voltam, nem sírtam fel* (Z. U.)

28 Az interjúk során gyakori az eltávolító beszédmód használata, miközben a mindennapjaikról nyilatkoznak. E kettősséget leginkább a köztudat teremti meg, az egyházi és a népi értelmezések „együttélése”. Én nem vagyok babonás [...] a szájára is tettünk, homlokára keresztet vettünk, kivittük az útra s előntöttük, hogy az emberek vigyék el. I-nek rengeteget vettünk vizet, s mindig bevált. (D. Cs.)

imádás és a kiengesztelés a jellemző, a mágia rendszerint önmagától hat és kényszerítő erővel bír.” (Mausz 2000: 61.)

Szövegelőadásként mind az ima, mind a ráolvasás időponthoz (reggel, dél, este, éjjel), napszakhoz (napfelkelte, hajnal, dél, naplemente, éjszaka) alkalomhoz (betegség, munka), testtartáshoz (térdelés, összekulcsolt kéz, keresztvetés, kereszt rajzolás), ismétléshez (három, hét, kilenc), valamint szabályokhoz (egymásutániság, szótlanság) kötött. Az imamondás kitüntetett helyei a templom, a keresztút, a temető, a kápolna, az útkeresztveződés és utca vége, ahol feszület van elhelyezve. A ráolvasás kiválasztott helye általában a családi ház, az udvar, de lehet valamilyen emberi és természetfölötti térfeleket összekötő/elválasztó határterület is, mező, falu határterülete, küszöb, ajtó vagy ablak.

Mindkét rituális szövegmondás testi és lelki állapotokat, viszonyokat és kapcsolatokat befolyásol. Az ima és a ráolvasás közötti eltérés formailag (pl. a ráolvasás szabadabb mondatkezelésében, a közlés egyszerűségében és a beszédstílusra jellemző személyességben), illetve kontextusfüggően – eltérő cselekmények (pl. köpdösés) és rítuskiegészítők (pl. elevenen/halott szén alkalmazása) alapján – érhető tetten. Individuális aktusként a vallásos-mágikus aspektusai miatt mindkettő a szakrális kommunikáció részét képezi.

Az ima nyilvánossága nagyobb (individuálisan és közösségszinten is), a ráolvasásoké (helyzetfüggően) kevésbé. A ráolvasás imagisztikus, a vallástól eltérően nincsen önálló intézménye, kizorul az egyházi legitimizáció alól, egyéni élményekhez, érzelmileg telített tapasztalatokhoz kapcsolódik és a helyiek konszenzusa irányítja.

A hosszútávú memóriába vésett imádságokat (pl. az archaikus imákat) a mechanikus szövegmondás és a szövegek alkalomhoz kötöttsége tartja fenn, miközben a szóbeli emlékezet nagyobb teret ad a változtatásoknak, s megfigyelhetjük az idő múlásával jelentkező szövegromlásokat (pl. áldván helyett *látván*). Walter J. Ong szerint a gondolatok megőrzésének alapja, ha „beszéddé könnyen összeálló mnemonikus mintákban gondolkozunk”, ha azokat ritmizált, kiegyensúlyozott alakzatokba, ismétlésekbe vagy ellentétekbe, alliterációkba és asszonancokba, visszatérő jelzős szerkezetekbe formáljuk²⁹ – ahogyan az imádság rímelő sorai, ütemhangsúlyos verselése és képeinek szimbolikus tartalma is az emlékezetbe ágyazódást segítik.

Az írásbeliség, az írott források felszámolják a memorizálás kényszerét, a tudást visszakereshetővé, bármikor elérhetővé, pontosan felidézhetővé teszik. Elősegítik a fennmaradást és a kötött forma megtartását. Az egyének életterében számos vallásos tartalmú írott szöveg (Biblia, imádságoskönyv, zsoltárok,

29 Fordítás: Nyíri 1998: 45; eredeti szöveg: Ong. 1982 3336.

kiadványok, stb.) és az egyház szimbolikus tárgyai (kereszt, szentelt víz, rózsafüzér) vannak elhelyezve. A nyomtatott szövegek, média által közvetített, az interneten olvasott imádságok beépülnek a mindennapi vallásgyakorlatba.

A néphitet, népi vallásosságot és egyházi dogmákat is magába foglaló helyi vallás funkcionális. Szabályozza a mindennapi életvezetést és a társadalmi életet. Az egyéni és a közösségi tudás részeként „világnézeti és létértelmezési alternatívákat kínál” (Soós T. 2002: 109), megalapozza a cselekvéseket. Pragmatikai funkciója előírások, tilalmak és javaslatok formájában körvonalazódik, hiszen választ ad az emberi lét felmerülő problémáira. Része a hétköznapi napoknak és ünnepnapoknak, meghatározza az átmeneti rítusok szereplőihöz való viszonyulást, szabályozza a kapcsolattartást. Az egyén az élettörténetébe ágyazva, az identitása részeként beszél róla, közösségi szinten személyekhez, helyekhez, időhöz kapcsolódik. A hitélet helyének megjelölése eltérő nézeteket formál. Míg Graf Orsolya a hiedelmet a közösségi tudásrendszer részének tekinti, Hoppál Mihály a hiedelemrendszer és a tudásrendszer különállóságát hangsúlyozza (Graf 2001: 16–17).³⁰

HIEDELEMCSELEKVÉSEK

A mágikus hit és cselekedet átszövi az életet a születés pillanatától a halál bekövetkeztéig. Úgy kíséri végig az egyént életútján, hogy „életvezetési stratégiájaként” a mindennapi életének meghatározó részét képezi.³¹ A hiedelem az egyén és a közösség sajátos tudása, a mindennapok része. A hozzá kapcsolódó mágikus eljárások alkalmazásukat tekintve különböző élethelyzetekben vannak jelen. Leggyakrabban a mindennapi életvezetésben kapnak szerepet (haszon gyarapítása, bő termés biztosítása, szerencse megtartása, egészség megőrzése). Megjelennek a kiemelkedő időpontokban (jeles napok, ünnepek, átmeneti rítusok), a kritikus helyzetekben (betegség, rontás, veszteség,

30 Dolgozatom keretében nem tartom vitatandó kérdésnek a hiedelem helyének kijelölését, mert a közösségi tudásrendszer áttekintésére, működésének és funkciójának vizsgálatára törekszem.

31 „A hiedelem mint értelmezési és mint cselekvési rendszer alkalmazásának legrelevánsabb területe az egyéni életvezetés, a társadalommal, a transzcendenciával és természettel való kapcsolattartás, a test és a háztartás, a gazdaság integrálása, a szerencse, a munkavégzés eredményességének és hasznának biztosítása, a vallásos élet, a mindennapok, az ünnepek és az emberélet fordulóinak rítusai.” (Keszeg 2013: 14.)

válság) és a racionális úton nem elérhető célokhoz kapcsolódva (szerelmi várázslás). A tudásanyag és gyakorlat mind a saját tapasztalatok útján, mind a másoktól hallottak révén ismeretes. E cselekvések hol a közösségi rítusok forгатókönyvébe tartoznak és nyilvánosan zajlanak, hol kerülve a publikus szférát, egyéni, individuális jellegűek.

A helyiek törekednek a mindennapi sikerek elérésére, a szerencse biztosítására, miközben életüket áthatja a rontással szembeni rendszeres védekezés és a jövő megtudakolásának vágya. A következőkben a megelőző, serkentő, gyógyító, rontó és jósló cselekedetek egy-egy példáját mutatom be. Itt emelném ki, hogy a tipologizálás objektív szempontú, a kutatói megismerés és az átláthatóság igénye szülte. A hiedelmekkel átszőtt valóságteremtés során a tudás nem ekképpen rendszereződik, a mindennapok a szövegek és cselekmények együttes létezésében teljesednek ki.

MEGELŐZÉS

A megfelelő időben, térben és módon véghezvitt mágikus cselekedetekkel elhárítható az előre láthatóan bekövetkezendő kár. Ez kapcsolódhat kiszabadulási képzetekhez, az újszülött, a kisgyerek, az édesanya és az állatok rontástól való megvédéséhez, a pénzbeli veszteséghez, a betegség, a baj, a szerencsétlenség elkerüléséhez, az elhunytak lelki nyugalmának biztosításához, a hazajáró lelkekhez, a szerencse megtartásához, az újév napjához, a ház tisztántartásához, a szentelményekhez és a gazdasághoz. Így például a keresztelőig tartó hat hetes *tisztáltalan állapot*³² átmeneti időszakában a baba kezére kötött vagy az ágyába elhelyezett piros szalag, a *csepeszére* varrt érem és a nyakába akasztott rózsafüzér védelmet nyújt(hat) az *igítés* ellen. A párnára hímezett díszes, ezüstszálú keresztet távol tartja az ördögöt. Azonos célt szolgál a kereszt alakban összekötött pólyára, *pókakötőre* helyezett karikagyűrű. A kereszt szimbóluma visszatér a homlokra rajzolás mozzanatánál. A korommal vagy hamuval való hintés a keresztény liturgia nagybőjt kezdetét

32 A katolikus vallásban a „kereszttség az első és legfontosabb szentség, mely megnyitja az utat a többi szentségek felé, általa az ember megszabadul a bűnöktől, Isten gyermekévé születik újjá, és eltörölhetetlen jeggyel Krisztushoz hasonlóná válva az Egyház tagja lesz.” (<http://lexikon.katolikus.hu/K/kereszt%C3%A9g.html> – 2014. április 27.) A rituális megtisztulás szakrális térben, előírások alapján történik: *meg kellett kerülnie a beteg asszony a babájával az oltárt, vagy ha az oltár hátához nem tudott bémenni, akkor a templomot; háromszor meg kellett a babával kerülnie.* (B. Z.)

jelző szertartását idézi, hamvazószerdán a pap az oltár előtt a hívő homlokát meghinti hamuval.³³

SERKENTÉS

A produktív mágikus gyakorlatok általában a saját haszon gyarapítását szolgálják, így a tejhaszon fokozását, a szerencse elérését, az egyéni boldogulás megteremtését, a szerelmi élet jól bevált stratégiájaként az ellenkező nemű személy megszerzését. Egyet kiemelve, ilyennek számít a hasznot elnyerő szempontjából az állat tejének elvitele,³⁴ amely ellopott tárgyak révén, illetve a tehéncorda nyomának felszedésével egyaránt megszerezhető. A. R.-nek a *még bocsánattal a szarából es bévitt, de, hogy aztán mit csinált vele, nem tudom, nem hallottam* megnyilatkozása a hozzáértő személy technikáját ismerteti. A visszaszerzés két úton lehetséges, vagy az elvivő személy kengyele által (*a tehen ordított, tata kiment, ellopta az öregnek a kengyellőjét a harrisnyárol, avval megkente, s a tej visszajött*) vagy a tejnek a visszaszűrésével (*visszaszűrték a pendelybe, s visszajött a tej.* Sz. M.) T. I.-t az édesapja arra tanította, hogyha ellopják az állat tejét, akkor forrósitson fel egy vasat, tegye egy zsákba, s azzal addig üsse az istálló padlóját, míg az elvivő személy önként visszajön és így szólal: *visszahozom a tejet, csak eppe ne üss tovább.* Nem tudunk a tárgy és a személy előzetes érintkezéséről, de az átviteli mágia elve alapján egymástól térben távol levő dolgok kapcsolatba kerülhetnek. Így válik a vas a tejet ellopó személy megtestesítőjévé.

GYÓGYÍTÁS

A megkérdozettek gazdag tudásanyaggal rendelkeznek mind a gyógy növények megnevezését, begyűjtési-, felhasználási módját illetően, mind a mági-

33 A 4. századtól a hamvazás a nyilvános bűnbánatot tartó, mezítláb, zsákszerű ruhában vezeklők feloldozását szolgálta. A 10. századtól a hamut az előző év virágvasárnap barkáiból állítottak elő és külön megáldották. (<http://lexikon.katolikus.hu/H/hamvaz%C3%A1s.html> – 2015. október 24.) Gyűjtésben nincs arra utaló adat, hogy a hamu miből származik.

34 Csupán szubjektív nézőpontok alapján tekinthetjük egyértelműen produktív mágiának, mert a kárt elsenvedő szempontjából rontásesetként értelmeződik.

kus gyógy módok ismeretét és alkalmazását tekintve. A helyi néphit szerint a betegség oka egyaránt lehet a természetfeletti képességgel rendelkező személyek (igézó ember, román pap³⁵) rontása és a természetfeletti, mitikus lények (a lovakat éjszaka járó szépasszony és a fénycsóvaként, szellemként megjelenő lidérc) hatása. A pszichoszomatikus hatás működésének egyik példája, hogy ha *főkönt* lófarkával kötik meg vagy kutyatejlapival súrolják, akkor rövid időn belül leszáradhat, de amikor az eresz alá két-három centire elásott húsdarab megrohad, akkor a *fökön* is eltűnik a kézről: *egy olyan zsíros darabocska hússal megkenette, s azt mondja, hogy: – Mondd el egy Miatyánkot, egy Üdvözlégyet, s az eresz alá, ahová a csepegőből a víz ásódik belé, áss le egy-két centire. Amikor a hús el fog rothadni, akkor neked fökön nem lesz. Körülbelül egy olyan három hétre, egy hónapra innen nekem az ujjamról eltűnt, de ilyen nagy bog volt, mint a hüvelykujjam, mint egy jó mogyoró.* (Sz. M.)³⁶

RONTÁS

A faluban zajló rontásetetek az egyéni és a közösségi diskurzusban is jelen vannak, a helyi társadalom szerkezetét és a személyek közötti viszonyrendszert tükrözik. A *megcsináltatás*, *csinálmány*, *guruzsmálás* okai lehetnek a kívánatostól eltérő párválasztás, a féltékenység, a hűtlenség, a lopás, az értékek fölötti osztozkodás, a bosszúállás, valamilyen károsodás vagy egyszerűen a károsítási szándék. Az átokformulák hangoztatása és a káromkodás a rontás hatásos eljárásainak bizonyulnak. Például a rontás igényével készített tárgy különféle károkat okozhat a megrontandó személy életében. A ruha zsebébe varrt *guruzsa* olyan erős hatással van a viselőjére, hogy akár halálát is előidézheti: *az esküvőruhájába, vőlegényruhájába belé vót varrva a zsebébe valami* – magyarázza C. V. A kapufelújítás esete azt bizonyítja, hogy a családi életterben elrejtett összeguruzsolt csomók egészen a megtalálásuk pillanatáig folyamatos károsodást generálnak. A napvilágra kerülő rongydarab magyarázatot ad a történetekre, azért pusztulnak el évek óta a kapun belül a tehenek, mert valaki *guruzsát* ázott el a bejáratnál. A csomók és kötések mellett rontásra használt mágikus tárgy a tűbe fűzött fekete cérna is. Vannak rontásra

35 A román pap szerepköréről, szolgáltatásainak igénybevételéről, a vele kapcsolatos véleményekről és attitűdökről készült szövegtankönyvről, a téma kutatástörténetéről és a hiedelemkör szerkezetéről lásd: Czégényi 2014.

36 Ráolvasás betegségére: – *Sohase látlak többet, menj a csatornavízivel!* (K. E.)

különösen alkalmasnak vélt eszközök, de bármely e célra kiválasztott tárgy betöltheti a szerepet. Például egy tyúk ajándékként való felajánlása (*ezzel a tyúkkal beviszem az egész életükbe a rosszat*) vagy a valamivel való megkínálás. (*vagy megkínálnak egy szelet kenyérrrel M. M.*)

JÓSLÁS

Igény van az individuális és közösségi létezésre, történésekre való rálátásra, mely a jóslás különféle technikáit (kártya-, kávé-, tenyér jóslás, asztaltáncoltatás, előjelek értelmezése, gombócfőzés, időjárás jóslás, horoszkópolvasás) implikálja. A jóshoz való fordulás gyakori célja a bizonytalan jövő megismerésének, valamilyen tárgy eltűnésének, a betegség, a rontás, a haláleset felfedésének vágya. Így például G.-t fiának rejtélyes halála ösztönözte a jósnőhöz fordulásra, akitől részletes leírást kapott a gyilkosság idejére (*egy hónapja*), helyére (*pincébe vót, két út között*) és körülményeire (*meg vót kötözve*) vonatkozóan. Az éjszakai rablás lezajlására magyarázatot kereső G. T. először a román paphoz fordul, s mivel tudása ez ügyben nem bizonyul kielégítőnek, a népi specialistát, a kártyavető szolgáltatásait is igénybe veszi. Beszámolója arról tanúskodik, hogy a falubeli cigányasszony milyen technikával jóslott: *A cigányné kártyát vetett, egy nagy fazakkal, két tyúknak a nyakát kicsavarta s ott hóbortoskodott valamit.*

A KUTATÁS IRÁNYA

A kutatásom elkövetkezendő szakaszában a felgyűjtés, áttekintés, rendszerezés folytatása mellett a helyi társadalom és hiedelmek társadalomnéprajzi vetületű vizsgálatra törekszem. Keszeg Vilmos szerint az egyének (férfiak – nők; gyerekek – középkorúak – idősek) hiedelmei közötti különbségek a biológiai sajátosságokból, a munkavégzésből és a családon, valamint a társadalmon belüli szerepekből fakadnak (Keszeg 2013: 223). Ebből kiindulva kérdésfelvetésként fogalmazódott meg bennem, hogy van-e/mi a különbség a férfiak és nők hiedelmei között. Ez idáig körvonalazódott, hogy a biológiai sajátosságokból, testállapotokból adódóan a nők számára a terhesség, a szülés

és a gyermekágy ideje egy különleges periódus. Ők ismerik a magzatelhajtás módozatait, alkalmazzák a születendő gyermek számára, nemére vonatkozó jósági technikákat és értelmezik a konvencionális jelzéseket. Számos utasítás és tilalom kapcsolódik az édesanya és a gyerek elkülönítésére, másokkal való érintkezésére, térhasználatára és feladatkörére vonatkozóan. A férfiak hiedelemköréhez inkább az állatok, a növények megigézése, annak kivédése, gyógyítása és az agrármágia tartozik.

A munkamegosztás, a foglalkozások és hiedelmek kapcsolatáról a jelenlegi kutatás alapján a mondható el, hogy külön csoportba sorolhatóak a hagyományos női és férfi foglalkozásokkal, munkálatokkal kapcsolatos hiedelmek. A bábamesterség egészen a múlt század közepéig, az egészségügyi ellátás kialakulásáig az idősebb asszonyok feladatköréhez tartozott, speciális ismereteket és kötelezettséget, az újszülött és a gyermekágyas gondozását jelentette. A gyerekevelés mellett a nő feladata leginkább a tűzhely körüli tevékenység, a főzés, a takarítás, a mosás, a gazdálkodásba való besegítés és a baromfik el látása. A férfiak inkább a publikus szférában mozognak, a családot képviselik, a földműveléshez, az állattartáshoz, a határjáráshoz és piacozáshoz kapcsolódó hiedelmek ismerői. A nemek szerinti hagyományos munkamegosztásban a kizárólagos női munkákhoz, a tipikus férfimunkákhoz és a közös munkákhoz sajátos hiedelmek és rituális cselekedetek kapcsolódnak. A mai társadalomképben a helyiek foglalkozását a szerepek változatossága, a munkakörök sokszínűsége jellemzi, ezért az egykori hiedelemkészlet egy része a beszélgetésekből ugyan rekonstruálható, de már nem aktív. A munkavállalással együtt járó térbeli mozgás és az idegen kulturális sajátosságokkal való találkozás befolyásolja, új tartalmakkal egészíti ki az egyének hiedelemkészletét.

Nem utolsó sorban lényeges szempont, hogy a társadalmi korszerkezetet felosztva változik-e, miként változik a hiedelemhasználat életkoronként, életszakaszonként, azaz mi a hiedelmek szerepe az idősek, a középkorúak és fiatalok életében. Az interjúszövegekből az derül ki, hogy a hiedelemképzeték és cselekvések elsajátítása folyamatos áthagyományozódáson, generációk közötti kapcsolattartáson alapszik. Az életszakaszokhoz, akárcsak az emberélet fordulóihoz számos hiedelem kapcsolódik, ezért az életpálya során különféle intenzitással és mértékkel van jelen. A gyermekkorból a felnőttkorba, majd a felnőttkorból az öregkorba való átlépés a mágikus cselekedetekhez való viszonyulás átalakulását eredményezi. Az öregkorra jellemző tapasztalati és speciális többlettudás a közösségen belül státust és presztízt jelent.

Bár a különböző generációk más életvilág részesei, a hiedelmeik alapján egy közösségbe tartoznak: szocializációjuk során ugyanazokkal vagy hason-

ló hiedelmekkel találkoztak, fogalomkészletük kisebb-nagyobb átfedésekkel megegyezik. Hasonló a világszemléletük, de a viszonyulásuk különböző. A fiatalabbak gyakorta megkérdőjelezik a történesek és magyarázatok igazságértékét, valóságtartalmát. Az ismereteik/nem ismereteik, a kérdésekre adott válaszaik vagy tagadásaik nemcsak generációs szinten változnak, hanem egyénileg, családok, csoportok szintjén is.

ÖSSZEGZÉS

Az életforma folyamatos átalakulásával megváltozik mind a hiedelemtudás, mind a mágikus gyakorlatok státusa. Jellemző, hogy a mágikus tudásanyag ismert, de a mágikus cselekedet nem olyan gyakorisággal vagy éppen nincs használatban. Így a hagyományos gazdálkodás hanyatlásával az agrármágia funkcióját veszíti, az orvosi ellátással a gyógyító specialisták szerepe átalakul. Az ezoterikus cikkek, horoszkóp műsorok népszerűségével a helyi jósek feladatköre megszűnik. A házasságkötés szentségének fellazulásával a szerelmi mágia módszerei célszerűtlenné válnak. Az életvilág kitágulásával az egyének kapcsolatrendszere megváltozik, a rontás formái elhomályosulnak.

Azt viszont hangsúlyozni kell, hogy a változás egyszerre eltűnés és újratermelődéssé válik. Ha az alkalom meg is szűnik, a tudás és gyakorlat elveszíti funkcióját, passzív válik, a szocializáció, az együttélés, az emlékezés, a róla való beszélés által még hosszú ideig fennmarad. Az életvitel új területeihez – például a közlekedés, a médiahasználat, a szabadidő – kapcsolódó ismeretek pedig fokozatosan integrálódnak a hiedelmen alapuló világképbe. Vagyis a technika fejlődésével párhuzamosan egy régebbi kor vallásos- és hiedelemrendszerének elemei is megmaradnak, és az életmódbeli váltásokkal eltűnt mágikus tudás és gyakorlatok helyében az ember folyamatosan újratermeli maga hiedelmeit.

SZAKIRODALOM

ASSMANN, Jan

1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.

BALÁZS Lajos

2012 *Rituális szimbólumok.* Pallas-Akadémia, Csíkszereda.

CZÉGÉNYI Dóra

2014 *A mágikus erejű pap. Szerepek és helyzetek.* (Emberek és kontextusok, 11.) Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár.

ERDÉLYI Zsuzsanna

1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék.* Archaikus népi imádságok. (2. kiadás.) Magvető Könyvkiadó, Budapest.

FÉL Edit

1991 A saját kultúrájában kutató etnológus. *Ethnographia* 102. (1–2). 1–7.

FRAZER, James George

2005 *Az Aranyág.* (Osiris Könyvtár.) Fordította Bodrogi Tibor és Bonis György. Osiris Kiadó, Budapest. (Eredeti kiadás: 1890.)

GRAF Orsolya

2001 A hiedelmek szerepe. In: Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégén.* Európai Folklór Intézet – Osiris Kiadó, Budapest, 16–41.

HOPPÁL Mihály

1970 Az „igézés”-hiedelemkör alkotóelemei. In: *Népi Kultúra – Népi Társadalom IV.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 259–286.

HYMES, Dell Hathaway

1975 A beszélés néprajza. In: Pap Mária – Szépe György (vál., szerk.): *Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások.* Gondolat Kiadó, Budapest, 91–146. [Eredeti kiadás: 1962.]

JÁVOR Kata

1990 Az egyház és népi vallásosság szerepe a paraszti társadalomban In: Hoppál Mihály (szerk.) *Magyar néprajz VIII. Társadalom.* Akadémiai kiadó, Budapest, 791–819.

KESZEG Vilmos

2013 *Hiedelmek, narratívumok, stratégiák. Egyetemi jegyzet.* (Néprajzi Egyetemi Jegyzetek, 8.) BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék – Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár.

KOVÁCS Éva

- 2008 Interjú módszerek és technikák. In: Uő. (szerk.): *Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet.* (2., javított kiad.) Néprajzi Múzeum – PTE-BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs, 269–277.

LOVÁSZ Irén

- 2002 *Szakrális kommunikáció.* Európai Folklór Intézet, Budapest.

MALINOWSKI, Bronislaw

- 1948 Magic, Science and Religion. In: *Magic, Science and Religion and Other Essays.* (Selected, and with an Introduction by Robert Redfield.) The Free Press, Glencoe, Illinois, 17–92. (Orig. pub. 1925.)

MAUSS, Marcel

- 2000 A mágia általános elméletének vázlatja. In: Uő: *Szociológia és antropológia.* Osiris Kiadó, Budapest, 51–195.

NYÍRI Kristóf

- 1998 Bevezetés. Adalékok a szóbeliség-írásbeliség paradigma történetéhez. In: Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség: A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig.* Áron Kiadó, Budapest, 7–21.

ONG, J. Walter

- 1982 *Orality and Literacy.* Methuen, London.

ORBÁN Balázs

- 1991 *Székelyföld leírása.* (Első erdélyi kiadás.) Európai Idő Kiadó – Eurid Kft, Sepsiszentgyörgy.

PETI Lehel

- 2012 *A moldvai csángók népi vallásosságának imagisztikus rítusai.* Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár.

PLATVOET, Jan G.

- 1990 The Definers Defined: Traditions in the Definition of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion* II. (2) 180–212.

PÓCS Éva

- 1968 *Szem meglátott, szív megvert. Magyar ráolvasások.* (Prométheusz Könyvek, 11.) Helikon Kiadó, Budapest.
- 1990 Néphit. In: Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság. Folklor 3.* (Magyar Néprajz, VII.) Akadémiai, Budapest, 527–692.
- 2004 Szócikkek egy mágiaenciklopédiához. *Ethnographia* 115. 1–46.

SOÓS Tímea

- 2002 A rontáshiedelmek működtetése válsághelyzetekben. In: Szikszai Mária (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 10*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 106–150.

TAKÁCS György

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

TÁNCZOS Vilmos

- 1999a A moldvai archaikus népi imák élettere. In: Uő: *Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életterük*. (Krónika Könyvek.) Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 243–322.
- 1999b *Moldvai csángó archaikus népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér*. Doktori értekezés. Kolozsvár.

TYLOR, Edward B.

- 1871 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art an Custom*. I–II. John Murray, London.

VÁRI András

- 1988 *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

VÖRÖS Miklós – FRIDA Balázs

- 2004 Az antropológiai résztvevő megfigyelés. In: Letenyei László (szerk.): *Településkutatás. Szöveggyűjtemény*. L'Harmattan, Budapest, 395–416.

WHITEHOUSE, Harvey

- 1995 *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford University Press, Oxford.

ZSIGMOND Júlia

- 2014 A kalotaszentkirályi reformátusok vallásossága tárgyaik tükrében. Négy asszony lakásának szakrális tárgye gyűjtése. In: Keszeg Vilmos (szerk.): *Folyamatok, szövegek, események. A kolozsvári Hungarológiai Tudományok Doktori Iskola tanulmányai*. Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 205–225.

ADATKÖZLŐK NÉVJEGYZÉKE

Monogram	Nem	Születési év	Felekezet
Cs. D.	férfi	1998	római katolikus
F. U.	nő	1995	római katolikus
K. E.	férfi	1996	római katolikus
I. P.	férfi	1994	római katolikus
O. K.	nő	1994	római katolikus
Cs. Gy.	nő	1993	római katolikus
B. D.	férfi	1993	római katolikus
Z. U.	nő	1993	római katolikus
I. H.	férfi	1992	római katolikus
E. D.	nő	1991	római katolikus
N. U.	nő	1991	római katolikus
V. N.	nő	1991	római katolikus
E. E.	férfi	1989	római katolikus
M. M.	férfi	1989	római katolikus
T. F.	férfi	1989	római katolikus
E. Gy.	nő	1987	római katolikus
T. M.	nő	1987	római katolikus
D. Cs.	nő	1985	római katolikus
V. D.	nő	1985	római katolikus
M. N.	férfi	1985	római katolikus
N. L.	nő	1984	római katolikus
G. I.	nő	1980	római katolikus
D. L.	nő	1976	római katolikus
Ny. Á.	nő	1974	római katolikus
Sz. T.	férfi	1974	római katolikus
T. I.	nő	1971	római katolikus
V. Cs.	nő	1971	római katolikus
F. L.	nő	1969	római katolikus
D. I.	nő	1967	római katolikus
K. Z.	nő	1967	római katolikus
U. J.	nő	1965	római katolikus
D. E.	nő	1964	római katolikus
Sz. M.	férfi	1963	római katolikus
T. B.	férfi	1962	római katolikus

Monogram	Nem	Születési év	Felekezet
Sz. P.	férfi	1961	római katolikus
V. D.	férfi	1960	római katolikus
K. J.	nő	1959	római katolikus
Gy. B.	nő	1957	római katolikus
L. P.	nő	1957	római katolikus
L. T.	nő	1955	római katolikus
S. M.	nő	1955	ortodox
G. J.	férfi	1954	római katolikus
L. I.	férfi	1954	római katolikus
S. L.	férfi	1954	ortodox
F. J.	nő	1953	római katolikus
I. M.	férfi	1948	római katolikus
I. O.	nő	1948	római katolikus
D. P.	férfi	1945	római katolikus
B. A.	nő	1944	római katolikus
J. S.	nő	1943	római katolikus
K. M.	nő	1943	római katolikus
S. N.	nő	1943	római katolikus
K. S-	nő	1942	római katolikus
A. D.	nő	1940	római katolikus
B. A.	nő	1940	római katolikus
I. T.	nő	1940	római katolikus
C. V.	nő	1939	római katolikus
C. S.	férfi	1938	római katolikus
D. F.	nő	1935	római katolikus
P. B.	nő	1935	római katolikus
D.M.	nő	1936	római katolikus
A. T.	nő	1933	római katolikus
K. A.	nő	1932	római katolikus
Gy. B.	nő	1930	római katolikus
M. B.	nő	1930	római katolikus
Sz. G.	nő	1927	római katolikus
I. Z.	nő	1921	római katolikus
L. G.	nő	1919	római katolikus